

UNIVERZITA KARLOVA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SOCIOLOGIE

Islámský radikalismus v reflexi sociálních věd a veřejného mínění v ČR
(Diplomová práce)

Karel Černý

Vedoucí práce: PhDr. Oleg Suša, CSc.
Datum odevzdání: duben, 2006

Soc - 78 / 2009

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.“

V Praze, 24. 4. 2006

Karel Černý
Karel Černý

Osnova práce

Úvod.....	2
Střet civilizací, nebo konec dějin? (Huntington, Fukuyama, kritika).....	4
„Krvavé hranice“ islámu? (alternativní důvody vzniku konfliktů – socg. války).....	8
Konec dějin, nebo „paralelní světy“?.....	29
Huntington a Fukuyama ve světle empirických výzkumů.....	32
Krise islámu (B. Lewis).....	35
Kde se stala chyba? Islamisté, modernisté a nelehká otázka.....	41
Velký Satan a ti druzí.....	44
Zrod islámského terorizmu.....	47
Politické probuzení globálního Jihu a nové bezpečnostní hrozby (Z. Brzezinski).....	50
„Obr“ globální nerovnosti, zmenšující se svět a hledání ideologie.....	51
Koho se bojí jediná světová velmoc: slabých, nebo silných?.....	54
Velká šachovnice, ropa a islámský svět.....	57
Vzestup a pád politického islámu (G. Kepel).....	60
Boží pomsta a krize modernity.....	61
Starý a Nový Jeruzalém.....	63
Svět islámu: „sud se střelným prachem“ a příčiny vzestupu islamizmu.....	67
Od expanze k úpadku, od politiky k terorizmu.....	73
Na cestě k 11. září a co následovalo... ..	77
Nová studená válka: náboženský vs. sekulární nacionalismus? (M. Juergensmeyer).....	83
„Anatomie“ náboženského terorizmu.....	89
Jak se stát důležitým, aneb „zplnomocnění marginálů“.....	97
Terorismus jako divadlo.....	101
Politické probuzení a svět islámu (operacionalizace koncepce, aplikace, závěry).....	104
České veřejné mínění a „válka s terorismem“.....	127
Závěr.....	149
Seznam pramenů a literatury.....	152
Přílohy.....	155

Úvod

Cílem této práce je teoretická analýza příčin a souvislostí vzestupu současného islamizmu a náboženského terorismu, případně pokus navrhnout, operacionalizovat a aplikovat alternativní explanační model ke koncepci „krvavých hranic islámu“ (S. Huntington). Dílčím cílem je také empirická analýza českého veřejného mínění týkající se názorů na jednotlivé aspekty a souvislosti probíhající „války proti terorismu“ (analýza a sekundární analýza socg. šetření).

Charakter práce je tedy teoreticko-empirický s důrazem na interdisciplinární pojednání problému. Pro potřeby vypracování práce autor absolvoval tyto kurzy: sociologie mezinárodních vztahů (A., A. Kutějnikov, Petrohradská státní univerzita), sociologie náboženství (T. Halík, FF UK) a úvod do politické geografie (J. Tomeš, PŘF UK).

Teoretická analýza je založena na pracích předních politologů a expertů z oblasti mezinárodních vztahů (Z. Brzezinski, S. Huntington, F. Fukuyama aj.) a také historiků a orientalistů (zejména B. Lewis, L. Kropáček). Hlavní „těžiště“ analýzy však spočívá na rozborech předních sociologů náboženství (G. Kepel, M. Juergensmeyer), inspiruje se však také dalšími odvětvovými sociologickými disciplínami (sociologie nerovnosti a chudoby, války, konfliktu aj.). V úvodních kapitolách budou koncepce těchto autorů postupně představeny, uvedeny do vzájemné souvislosti a průběžně hodnoceny. Závěrečnou kapitolu *Politické probuzení a svět islámu* pak lze do určité míry chápat jako syntézu analýz těchto klíčových autorů, s jejichž pomocí bude diskutována vhodnost užití, operacionalizace (konstrukce indexu politického probuzení) a aplikace koncepce politického probuzení (Z. Brzezinski) pro analýzu současné situace v muslimských zemích.

Hlavním problémem byla snaha zachytit specifickou podobu sociální změny (přechod od společností tradičních ke společnostem moderním) ve světě islámu – se zvláštním zřetelem k důsledkům v politické sféře (radikalizace obyvatel a politické uvědomování, repolitizace náboženství, sociální základna islamistických hnutí jako produkt modernizace, krize legitimacy sekulárních vlád atd.). Hlavní hypotézy zní takto: (a) sociální změna vede k radikalizaci obyvatelstva a k vzestupu islamizmu, (b) sociální a ekonomické příčiny jsou schopny vysvětlit zdroje současných konfliktů islámského světa minimálně stejně dobře jako faktory kulturní (náboženství), (c) lze uvést určité analogie radikalizace evropského obyvatelstva z období evropské modernizace a současných procesů ve světě islámu, (d) v českém veřejném mínění se prosazuje názor, že dochází ke „střetu civilizací“.

Volba tématu byla dána zejména „šokem“ z teroristických útoků 11. září 2001, na které autor bezprostředně reagoval novinovým komentářem otištěným 14. září 2001 v Českokrumlovských listech (Deníky Bohemia). V souvislosti se zpracováváním jednotlivých kapitol diplomové práce autor publikoval několik článků v periodickém tisku (Respekt, Kavárna MfD), které měly za cíl prezentovat v českém jazyce nedostupné analýzy předních odborníků na svět islámu a vztahu náboženství a násilí (Kepel, Lewis, Juergensmeyer).

Zde bych chtěl poděkovat svému školiteli PhDr. O. Sušovi za průběžné konzultace a povzbuzování a doc. J. Buriánkovi za poskytnutá data ze sociologických šetření. Speciální dík patří geografovi J. Kabrdovi (PřF UK) za vypracování map prezentovaných v této práci a kamarádovi O. Melounovi za cenné připomínky k některým kapitolám.

„Vaše mírnost ať je známa všem lidem“ (Epištola sv. Pavla Filipským)
„Nebudiž žádného donucování v náboženství“ (Korán)
„A takovýmto způsobem jsme vás učinili obcí vzdálenou krajností“ (Korán)¹

Střet civilizací², nebo konec dějin?

Ačkoliv „huntingtonovské paradigma“ hovořící o nadcházející éře „střetávání civilizací“ „zchladilo“ nadšení z konce studené války a euforii počátku 90. let, která ohlašovala novou multilaterální, mírovější a spravedlivější organizaci mezinárodních vztahů („new global order“), nelze říci, že by zcela protirečilo Fukuyamově tezi o „konci historie“. I přesto, že jsou oba autoři a jejich koncepce běžně interpretovány (viz mediální diskurs) jako vzájemně si konkurující a neslučitelné modely situace nastalé pádem bipolarity, jako „voda a oheň“, například na půdě amerického neokonzervativního „think tanku“ Projekt pro nové americké století jsou chápány v syntéze. Huntingtonův (Kepelel: 68-69) střet Západu a islámu (případně i Západu a Číny) vyhraje nakonec Západ. Teprve poté dojde k naplnění Fukuyamovy vize o „konci dějin“, tedy celosvětovému šíření liberální demokracie a vytvoření jediné, univerzální a „harmonické“ globální civilizace.

Samuel Huntington (2001) nabízí po zhroucení bipolárního rozdělení světa a konci studené války nové geopolitické paradigma: multipolární a multicivilizační ráz mezinárodních vztahů. Autor odmítá další dvě vlivné koncepce své doby: „...mezinárodní třídňí boj mezi chudým Jihem a bohatým Severem je vzdálen realitě téměř stejně jako jednotný harmonický svět“, aby postuloval nové klíčové činitele mezinárodní politiky – kulturu a náboženství (tamtéž: 21).

Svět se autorovi „rozpadá“ na celkem 7-8 aktérů mezinárodních vztahů – civilizaci čínskou (konfuciánská), japonskou, hinduistickou, islámskou, pravoslavnou, západní, latinskoamerickou a konceptuálně problematickou civilizaci africkou (Huntington 2001: 37-41). Zároveň (Huntington 1993: 24-25) však poněkud „oslabuje čistotu“ své deskripce a připouští, že civilizace se mohou různě míchat, překrývat a co více, dělit na „subcivilizace“. Například Západ tvoří dvě varianty, evropská a severoamerická, islámská civilizace se dokonce skládá hned z několika „subkultur“ – turecké, arabské, perské a malajské.

¹ Podle Kropáček (1996: 242)

² Autor slavné koncepce, americký politolog Samuel P. Huntington, pracuje jako ředitel Institutu Johna M. Olina pro strategická studia při Harvardské univerzitě. Autora lze zařadit k myšlenkovému proudu amerických neokonzervativců, jeho teze významně spoluovlivňovaly analýzy myšlenkového trastu „Projekt pro nové americké století“ (srov. Kepelel 2004: 62). Autorův článek *The Clash of Civilizations* (1993) patří k vůbec nejcitovanějším pracím posledního desetiletí.

Huntingtonovo schéma však zůstává stále „státocentrické“, když identifikuje „ústřední státy civilizací“ a domnívá se, že národní stát zůstane i nadále nejsilnějším aktérem mezinárodních vztahů.

Civilizace konstituují jak objektivní elementy – společná jazyková skupina, kultura, historie, zvyky, instituce a zejména náboženství – tak také subjektivní sebe-identifikace jedinců s příslušnou civilizací. Huntington si je samozřejmě vědom skutečnosti, že identita člověka je „vícevrstevná“ (rodina, obec, národ atd.). Civilizační příslušnost tedy chápe jako „řádovostně“ nejvyšší možnou úroveň identity jedince (pak již jen ztotožnění s „lidstvem“) a poukazuje na to, že právě tato sebe-identifikace hraje vzrůstající roli a sílí. Zároveň se hlásí k názoru jiných velkých „teoretiků civilizací“ (např. Toynbee) hovořících o určitých cyklech zrodu, vzestupu a pádu jednotlivých civilizací (Huntington 2001: 32-27).

V této souvislosti autor poukazuje na postupné (relativní) oslabování Západu tváří v tvář tempu růstu populací, hospodářství a zbrojních arzenálů nezápadních civilizací (tamtéž: 83-94). I přesto, že bude Západ i v příštích letech stále nejmocnější civilizací, „těžiště“ mezinárodní politiky se nezadržitelně přesouvá do nezápadního světa (vztahy Západu a ostatních, vzájemné vztahy nezápadních civilizací) (Huntington 1993: 23). Autor zároveň předkládá několik opatření, jak se na tuto „éru“ připravit.

Avšak základní otázka zní: jestliže kulturní a náboženské odlišnosti jsou „staré“ téměř „jako lidstvo samo“, proč začínají hrát klíčovou mezinárodně-politickou roli až nyní? Proč vzrůstá politická role kulturní a náboženské identity? Odpověď představují dva aktuální procesy: *globalizace a modernizace nezápadních zemí*. Autor (2001: 55, 65-66, 142-145) ukazuje, že zvýšená globální interakce mezi národy a civilizacemi (doprava, média) nevede k uniformitě světa a vznikání jedné společné světové „monokultury“, jak se původně předpokládalo³. Naopak se vytváří povědomí o civilizačních rozdílech a stoupá potřeba vymezit svou identitu právě na základě odlišností. Identitu je ostatně možno budovat jediné ve vztahu k „jinému“, pokud má být opravdu silná, pak nejlépe ve vztahu k „nepříteli“. Právě světová komunikační nadvláda Západu (Hollywood a prezentace násilí, sexu a bohatství) představuje významný zdroj odporu, nepřátelství a sebevymezení. Náboženství odlišuje příslušníky jednotlivých civilizací v globalizujícím se světě nejspolehlivěji a „zaštiťuje“ tak jejich identitu.

³ Globální šíření západních vzorců spotřeby či některých aspektů životního stylu pokládá Huntington za „mělké“ až irelevantní pro oblast hodnot, identity a politiky: „Důležitější než coca cola je Listina základních práv“ (Huntington 2001:52).

„My“ a „oni“. Je skutečně podmínkou pro vytvoření pocitu skupinové identity a soudržnosti existence vnějšího nepřítel? Nebo alespoň někoho, vůči komu se může skupina vymezit? Na úrovni (podle Bauman 1997: 44-51) malých i velkých sociálních skupin je naprosto klíčové rozlišování jejich členů na „my“ a „oni“. Teprve antagonismus těchto dvou nerozlučných opozit – jedno bez druhého ztrácí smysl (vlastní rodina, fotbalový klub, národ vs. cizí rodina, klub, národ) – umožňuje vznik skupinové identity (kdo jsme na základě toho, kdo nejsme). Existence cizí (nepřátelské) skupiny je dokonce natolik důležitá, že „kdyby jí nebylo, museli bychom si ji vytvořit“. V konfrontaci s cizí skupinou a jí přisuzovaných charakteristik (většinou negativních) vzniká pocit skupinové sebeidentity a emoční jistoty, posiluje se vnitřní soudržnost a solidarita. Na úrovni velkých sociálních skupin (sociální třída, pohlaví, národ, ale i společenství dané víry), na rozdíl od těch malých, vznikají dva problémy oslabující soudržnost skupiny: za prvé, není možná emoční a fyzická blízkost všech jejích členů (interakce tváří v tvář), za druhé, ve skutečnosti mají členové mnoho různých, až protikladných, zájmů, které hrozí převážit nad tím, co mají všichni společného. Tato křehkost velkých sociálních skupin, permanentně hrozící jejich „rozpadem“ bývá účinně řešena za pomoci dvou opatření: za prvé neustálým apelem na přesvědčení a emoce členů ze strany specializovaných „mluvčích“ skupiny, za druhé, živením nepřátelství a antipatií k cizí skupině (národu, třídě, civilizaci). Ostré, černo-bílé a nesnášenlivé vnímání členů cizích skupin se navíc zesiluje v obdobích zvýšené nejistoty, tedy zejména v historických okamžicích zrychlené sociální změny (dnes globalizace, ekonomická liberalizace a dopady na lokality?).

Modernizaci (tamtéž: 67-76, 101-110) chápe autor jako přechod od společností tradičních k moderním. Spojuje ji s procesy jako industrializace, urbanizace, rozvoj vědy a technologií, diferenciaci společenské a zaměstnanecké struktury. Naopak, ruku v ruce s modernizací oproti častým názorům nejde nutně ani „pozápadnění“, ani sekularizace. A co více, modernizace v ne-západních společnostech vede naopak k obratu k „domorodým“ kulturám, vlastním hodnotovým systémům a také k *náboženskému obrození*.

Modernizace se projevuje změnami na dvou úrovních, na makro-úrovni (civilizace, státu, společnosti) a na mikro-úrovni (jedince, komunit). Zvětšování ekonomické, vojenské a politické moci a současné relativní oslabení moci Západu vede ke vzrůstu sebevědomí, k větší přitažlivosti vlastní kultury/náboženství a ústí až k pocitům civilizační nadřazenosti (v historii časté – viz Japonsko, Čína atd.). K vlastní kultuře a náboženství se z těchto důvodů obrací zejména mladé, vzdělané a úspěšné střední vrstvy, které odmítají „západní cestu rozvoje“.

Modernizační tlaky vytvářejí na mikro-úrovni stav anomie a pocity odcizení. Rychlé tempo urbanizace a modernizace vytváří novou potřebu identity, emoční spřízněnosti a skupinového začlenění, jež dříve poskytovala tradiční náboženství (šamanismus, uctívání předků) a vesnické komunity. Čím je tempo modernizačních změn prudší (obecně je „řádově“ rychlejší než tomu bylo v případě Západu), tím je poptávka po náboženství větší a náboženské obrození silnější. Náboženská hnutí dále sílí díky charitativním aktivitám a pomoci chudým, tedy aktivitám, jejichž důležitost vzrůstá spolu s modernizací a jejími „nezamýšlenými důsledky“ (nezaměstnanost, chudoba, kriminalita, drogy; přitom stát v této oblasti často absentuje). Tyto důsledky modernizace na „mikro-úrovni“ zvyšují „horlivost“ pro náboženství zejména mezi městskou chudinou.

Civilizační příslušnost – společná kultura a náboženství – tedy dnes představují hlavní „klíč“ k analýze dvou významných mezinárodně-politických procesů: *integrace* a *ozbrojených konfliktů*. Namísto o „globalizaci“ je namíště hovořit spíše o *regionalizaci* světa. Ústřední státy jednotlivých civilizací uplatňují svou moc ve svém nejbližším okolí, obchod narůstá více uvnitř civilizačních regionů (Evropa, východní Asie, Jižní Amerika) než mezi nimi a také politická integrace či vznik mezinárodních organizací sleduje zejména logiku kulturní spřízněnosti a odlišnosti. Avšak to, co Huntingtona proslavilo nejvíce, je právě jeho analýza příčin a dynamiky ozbrojených konfliktů dneška.

Základní zdroje konfliktů již napříště nemají být ideologického nebo ekonomického rázu, nýbrž mají mít povahu kulturních a náboženských odlišností (Huntington 1993: 22). Všechny případné důležité války se budou odehrávat nejčastěji na hranicích jednotlivých civilizací – tyto konflikty se budou vyznačovat zvýšenou brutalitou a úporností. Naopak války uvnitř civilizací jsou méně nebezpečné a méně pravděpodobné. Věci víry a kulturních odlišností totiž nesnesou kompromisu a jsou trvalejšího rázu než rozdíly třídní, politické či ideologické (chudí mohou zbohatnout, z marxistů se mohou stát demokraté atd.). Jestliže není možno odstranit kulturně dané odlišnosti, nemůžeme ani očekávat vymizení válek z dějin.

Autor (2001: 146-147) však později svou tezi o měnících se příčinách mezinárodních konfliktů zmírňuje. Připouští, že velmi často hrají roli „tradiční“ příčiny konfliktů: boj o moc a bohatství, soupeření o zdroje, ale například také silný demografický růst v oblasti „třecích ploch“ civilizací. Příkladem (tamtéž: 299-305) by mohl být historicky první konflikt na civilizačních hranicích po konci studené války: válka v Perském zálivu (1991). Po irácké invazi do Kuvajtu hrozí, že světově největší zásoby ropy přestanou být kontrolovány prozápadními monarchiemi Arabského poloostrova. Mohou se naopak dostat pod kontrolu iráckého režimu, ropa pak bude používána jako zbraň k prosazování svých požadavků –

vydírání Západu, který je na ropě závislý. Spor se však postupně v očích muslimů ukázal jako konflikt Západu s islámem, jako „střet civilizací“ (viz G. Bush prosí často Boha o pomoc jménem USA).

Jako skutečně přínosné se tedy dle mého soudu u Huntingtona jeví nikoliv analýza příčin mezinárodních konfliktů, ale spíše rozbor jejich dynamiky. Lokální (tamtéž: 323-364) či regionální války mezi státy nebo skupinami na „civilizačních zlomech“ hrozí přerůst ve zničující války světové/globální. Je zde totiž možnost, že spor bude postupně na obou stranách definován stále více v náboženských kategoriích. Tím se jednak zvyšuje soudržnost uvnitř znepřátelených skupin a také se lépe mobilizují další bojovníci. I krutost může narůstat – zabíjení „nevěřících“, „podlidí“ se zdá být legitimní. Zároveň je možno povzbudit solidaritu v sousedních – civilizačně a nábožensky spřízněných – zemích. Obyvatelstvo i vlády okolních států se postupně přímo, nebo nepřímo zapojují do původně lokálního konfliktu. Tito sekundární či terciární účastníci patří velmi často k ústředním státům civilizací, nebo jde alespoň o vlivné „geopolitické hráče“.

Takto rozsáhle „vyeskalovaná“ válka, ve které se nějakým způsobem angažuje většina států (ale i diaspor) příslušných civilizací, již velmi zřetelně připomíná skutečný „střet civilizací“ – což z hlediska aktérů dále účinně mobilizuje a ospravedlňuje jeho pokračování v náboženských/kulturních termínech. Sekundární a terciární účastníci jsou zároveň jediní aktéři, kteří mohou vyjednat skutečné příměří a účinně přimět bojující účastníky ze svých civilizací k jeho dodržování. Oproti studené válce, kde případný světový konflikt hrozil vypuknout „shora“, vidí tedy autor největší riziko světové války „zrozením“ z lokálních ohnisek, tedy „zdola“. Zároveň se zde sluší připomenout, že Huntington (1993: 49) rozhodně nechápe „civilizační střet“ jako něco neodvratného, „osudového“, jak je mu často podsouváno. Domnívám se, že spíše „zdvihá varovný prst“, jak naznačím v pojednání o „sebenaplňujícím“ a „sebemařícím proctví“.

„Krvavé hranice“ islámu?

Některé civilizace jsou ke konfliktům náchylnější než jiné. Největší nebezpečí vidí autor v možném střetu Západu s čínskou civilizací, případně Západu s islámem. Islámskou civilizaci pak chápe jako nejproblematictější. Již dnes, kdy muslimové tvoří asi 1/5 světové populace, se podílejí ze 2/3 až 3/4 na mezi-civilizačních válkách. Islám má – a bude mít – „krvavé hranice“ (Huntington 2001: 213). Proč má islámská civilizace sklon k násilí?

Islám (tamtéž: 120-134, 312-330) je prý „náboženstvím meče“, vznikalo v prostředí válečných beduínů, sám Mohamed byl velkým bojovníkem. Navíc, islám nedělá rozdíl mezi

vírou a politikou. Proto má islám k násilí jiný vztah než ostatní náboženství (v tomto bodu se Huntington shoduje s orientalistou B. Lewisem). Přitom vliv náboženství v islámské civilizaci spolu s procesy modernizace narůstá – politická islamistická hnutí chápe autor jako „produkt modernizačního procesu“. Hnutí se skládá (1) ze studentů a vzdělaných intelektuálů, (2) kulturně sebevědomých a úspěšných středních vrstev (příjmy z ropy) a z (3) městské chudiny. Právě o tu se od „narození až do smrti“ stará islamistická „občanská společnost“ (školy, nemocnice, pomoc při živelných katastrofách) – většinou to dělá lépe než v sociální oblasti absentující státy od Egypta, přes Jordánsko až po Indonésii. Spolu s charitou se však šíří i víra a politické názory.

Celospolečenskou prestiž jdoucí napříč společenským rozvrstvením islamisté získávají také proto, že často představují jedinou alternativní opozici vůči nedemokratickým a zkorumpovaným vládám (ty jsou navíc často pro-západní). „Paradoxem demokratizace“ v těchto zemích pak autor rozumí skutečnost, že v případě svobodných voleb většinou vyhrávají proti-západní náboženská a nacionalistická hnutí. Z výše uvedených důvodů – sociálních a politických – spjatých s překotnou modernizací je tedy „náboženské obrození“ v islámské civilizaci značně silné.

Druhým klíčovým – a pro islámskou civilizaci specifickým – faktorem nestability, jež se může obracet v agresi navenek – představuje prudký *demografický růst*. Zvětšující se populace vytvářejí poptávku po dodatečných zdrojích, jich se však nedostává. To vede ke snaze zabezpečit zdroje v okolních – tedy nemuslimských – zemích, nebo k zvýšené emigraci do nemuslimských civilizací. Kromě růstu populace se proměňuje také její věková struktura, zejména se zvyšuje podíl mladých, k radikalitě tíhnoucích, lidí (ve věku 15-24 let 2krát více než na Západě). Trh práce nedokáže pojmout stále větší množství mládeže, nezaměstnanost mladých lidí se v tomto desetiletí zvýší řádově o několik desítek procent.

Vzniká politicky napjatá situace se sklony k „extrémním řešením“ a násilí. Huntington, snad až trochu deterministicky, ukazuje, že k Íránské revoluci (1979), občanské válce v Libanonu (70. léta) a Alžírsku (1992-97) či krvavým střetům mezi Tamily a Sinhálci na Srí Lance došlo v podobné demografické situaci, kdy dospívaly populačně silné ročníky předchozího „baby-boomu“ (uvádí i analogii s evropskými náboženskými válkami, revolucemi, nástupem fašismu či „studentské vzpoury“ 60. let 20. Století). Huntington se odvolává na demografické projekce a předpovídá, že okolo roku 2030 začnou i populace islámské civilizace „stárnout“. Spolu s možným ekonomickým rozvojem a uplatnitelností na trhu práce by pak hranice islámu snad mohly přestat být „krvavými“.

Konečně, důležitým faktorem konfliktnosti islámské civilizace je skutečnost, že v minulosti šlo o mocnou, vyspělou, sebevědomou a hrdou civilizaci chápající sebe samu jako nadřazenou. V průběhu 19. a 20. století se však dostala naopak do podřadného postavení, byla podmaněna a ponížena. To vzbuzuje odpor a touhu vydobýt zpět ztracené postavení – odtud časté mobilizující odkazy k „různě dávné minulosti“.

Nebudu se zde snažit o kompletní kritiku Huntingtonovo tezí, zaměřím se zejména na sociologicky relevantní diskusi střetu islámu a Západu, respektive střetu islámské a neislámských civilizací.

Svět islámu a tolerance? Přední historici (Cardini 2004, Lewis 2003) přesvědčivě ukazují, že islámská civilizace se vyznačovala po většinu svých dějin vysokou tolerancí vůči náboženským a etnickým menšinám. V raných fázích expanze (7. a 8. století) byly noví muslimští vládcí místním obyvatelstvem často vítáni – zejména židy – jejich vláda byla totiž mnohem snesitelnější. Podle hesla „lépe turban než papežskou mitru“ se ostatně řídilo „domorodé obyvatelstvo“ i v případě pozdější expanze Osmanské říše (zaručení ochrany, samosprávy a svobody vyznání menšin). Kromě expanze se dostávalo na území islámské civilizace ne-muslimské obyvatelstvo také cestou dobrovolné migrace. Na tolerantnější „půdu islámu“ přicházeli (nejvíce v 15. až 17. století, ale prakticky až do století devatenáctého) zejména židé, ale také jiné, v Evropě pronásledované, menšiny. Střední východ byl tolerantnější než Evropa, nabízel více náboženských, politických i hospodářských svobod. Lze tedy skutečně přičítat netoleranci islámu, jak to činí Huntington, islámskému náboženství, jestliže se naopak v minulosti – blíže svým počátkům – vyznačoval „celosvětově proslulou“ tolerancí? Bernard Lewis (2003: 181) navrhuje spíše zkoumat, jak byl islám lidmi proměněn, na základě jakého společenského vývoje se stávají interpretace víry fanatičtějšími?

Huntington a sebenaplňující proroctví? Pojem sebenaplňující proroctví konceptualizoval R. K. Merton (2000), když ukázal, že predikce sama, pokud lidé uvěří, že je pravdivá, zajistí své skutečné vyplnění. Na nejjednodušší, psychologické, úrovni zná tento problém snad každý student: když si vsugeruji, že zkoušku „neudělám“, skutečně s velkou pravděpodobností neuspěji, i kdybych látku uměl sebevíc. S podobným problémem se potýkají i lékaři v souvislosti s placebo efektem, neléčí jen lék sám, ale i sama „předpověď“, že je lék účinný. Klasickým příkladem je pak bankovní krach v období hospodářské krize 30. let minulého století. Ačkoliv podobných krizových okamžiků v ekonomice bylo již dříve několik, teprve tehdy uvěřila většina klientů bank, že s bankami není něco v pořádku. Vybrali

hromadně své úspory a banky skutečně krachovaly, ačkoliv bez „víry v proroctví“ by nebyla situace zdaleka tak katastrofická.

Jestliže S. Huntington (2001: 27) tvrdí, že: „...klíčovým testem platnosti a užitečnosti paradigmatu je, do jaké míry z něj odvozené předpovědi budou přesnější než předpovědi vyvozené z paradigmat jiných“, a na dalších místech svého textu nás zároveň ujišťuje, že nebude jen paradigma pro vědce, ale i pro politiky (tedy doktrínu!!!), je jasné, že máme skutečně problém s Prorokem a nebezpečím sebenaplnujícího se proroctví (viz i uplatnění vize o střetu civilizací na poli Projektu pro nové americké století, jež dnes významně ovlivňuje americkou zahraniční politiku). Pokud zároveň i masová média (a to i islámská) nepřístupují ke „střetu civilizací“ jako k hypotéze, ale jako k „chytlavému“ faktu, hrozí, že názor o skutečně probíhajícím střetu převáží jak mezi politiky, tak běžnou veřejností. To by mohlo mít nedozírné následky pro další směřování zahraniční a obrané politiky států v obou civilizacích (závody ve zbrojení, nedůvěra a nedorozumění atd. – posilované negativní zpětnou vazbou – tedy kroky, které druhá strana vykládá jako agresi) a zvýšení pravděpodobnosti skutečné konfrontace. Tato kritika je poměrně častá (u nás Barša 2001, Kropáček 1996, 1999, také Brzezinski 1993) – kritici jsou většinou znalci z oboru politologie, či mezinárodní vztahů, neznají proto komplementární Mertonovu (2000) koncepci hovořící o sebemařícím proroctví.

Huntington a sebemařící proroctví? V případě sebemařícího proroctví jde o situaci „vzpourey proti proroctví“ – predikce vede k jednání, které v konečném důsledku zamezí její vyplnění. Lze snad uvést „katastrofické scénáře“ ekologů, epidemiologů, nebo demografů, které mohou „vstoupit do reality“ a měnit chování politiků i jednotlivců takovým způsobem, že se podaří zabránit tomu nejhoršímu (na tuto skutečnost upozorňuje například Giddens 2003). Sám Huntington – kromě toho, že navrhuje, aby se Západ snažil podržet vojenskou převahu, sám se více integroval a vytvářel spojení s ostatními civilizacemi proti islámské a čínské hrozbě – navrhuje, aby byla podniknuta *snaha zamezit eskalaci lokálních mezicivilizačních konfliktů ve velké mezicivilizační války, intervence do záležitostí jiné civilizace je pak podle autora spolehlivou cestou ke globální válce*. Snahou by také mělo být lepší porozumění ne-západním kulturám a jejich zájmům, případně i hledání toho, co nás spojuje, nikoliv odlišuje (Huntington 1993: 49, Huntington 2001: 375-393).

Obávám se, že převažuje interpretace Huntingtonovy koncepce, která má tendenci stát se spíše sebe-naplnujícím proroctvím (hypotézu bude nutno empiricky testovat). Pro analýzu dynamiky sebenaplnujícího proroctví rozvinu Mertonovu koncepci. V našem případě (islám

vs. Západ, ale i např. učitel vs. třída, manažer vs. podřízení) se ve skutečnosti střetávají dvě subjektivní interpretace jedné objektivní reality (vztahu, situace). Obecně, jsou-li interpretace obou zúčastněných aktérů shodné (ať již kladné, či záporné), sebenaplňující proroctví se má tendenci vyplňovat rychleji, události dostávají rychlý spád, aktéři se vzájemnou zpětnou vazbou přesvědčují o „správnosti“ svých předpokladů. Jsou-li subjektivní interpretace vztahu zúčastněných aktérů různé (např. kladné, u druhé strany záporné), vliv na to, či „proroctví“ se vyplní, bude mít patrně zejména míra symetrie (asymetrie) vztahu.

Například (srov. Petty 1997: 110) setká-li se učitelova „teorie“ X (žáky učení nezajímá, neradi vyvíjejí iniciativu, je nutno je kontrolovat) s žákovskou „teorií“ A (učitel to dělá pro peníze, nebaví ho látka, žáci ho vlastně nezajímají), velmi rychle dojde k situaci, kdy si obě strany potvrdí, že měly pravdu ve svých předpokladech, učební proces se „zablokuje“, v budoucnu je velmi těžké tento vztah změnit. Podobně, pokud se setká učitelova „teorie“ Y (žáci mají touhu po poznání a uznání ze strany učitele, látka je zajímavá, žákům je třeba ponechat iniciativu) s žákovskou „teorií“ B (učitel vyučuje rád, má vztah k žákům), učební proces je velmi efektivní, „teorie“ Y i B se ukáží jako „správné“. Může se však také setkat učitel se stylem vedení X s žáky B, většinou žáky „udusí“ svým direktivním přístupem, což vede jen k nudě a nekázni. Nebo se setká „nadšený“ učitel Y s pasivní třídou A. Je pak otázkou, či interpretace reality se ukáže jako „pravdivá“, či predikce se skutečně vyplní (učitel dokáže třídu nadchnout, nebo u něj dojde k „syndromu vyhoření“). Obecné schéma by tedy mohlo vypadat asi takto:

<u>Aktér</u>	<u>A (např. Západ, učitel)</u>	<u>B (např. svět islámu, žáci)</u>	<u>Výsledek</u>
Interpretace	+	+	rychlé vyplnění predikce
(pozitivní/ne-	+	-	??pnutí, vztah a obě
gativní predikce)			predikce se mění dle
	-	+	symetrie vztahu aktérů??
	-	-	rychlé vyplnění predikce

Ačkoliv (srov. Kropáček 1999: 182) byly vztahy Evropy (Západu) a světa islámu založeny vždy spíše na nenáboženských, pragmatických předpokladech, mobilizující idea „svaté války“ (křížové tažení, džihád) je na obou stranách také dodnes přítomna. Již v období (Kropáček 1999: 268) první války v Zálivu (1990/1991), tedy „před Huntingtonem“, vzniklo v arabském prostředí pojetí války mezi civilizacemi (Západ vs. islám) Například Bush senior prosil často Boha o pomoc ve svých mediálních vystoupeních, také masivní americká

vojenská přítomnost v Saudské Arábii, na území vůbec nejsvatějších míst islámu, přispěly k věrohodnosti tohoto pohledu. Další (události a jejich interpretace muslimy dle Kepel 2002, Kepel 2004) velkou „kauzou“ islámského světa se stala bosenská válka (1992-95). Masakr muslimů v Sarajevu, kterým nebyla poskytnuta účinná ochrana, sloužil jako doklad „dvojího metru“ Západu (oproti okamžité akci za osvobození Kuvajtu) a Daytonský mír pak byl vyložen jako postupující poameričtění světa islámu. Také spolu s informacemi o hladem umírajících dětech v embargovaném Iráku, se šíří přesvědčení, že: „krev muslimů má menší cenu než jejich ropa.“ Konečně, izraelsko-palestinský konflikt vzbuzuje značné nepřátelství vůči Západu, zejména vůči USA. Spojené státy jsou nejvýznamnější spojenec Izraele, Američany dodané zbraně jsou důvodem zdrcující převahy nad Araby. Právě v období vrcholící palestinské intifády, kdy byl Izraelci zabit malý palestinský chlapec z Gazy Mohamed al Durra a konflikt je v centru pozornosti celého muslimského světa, dochází – dle Kepela jde o načasování, nikoliv náhodu – k teroristickému útoku proti New Yorku a Pentagonu. Také samotný bin Ládín se domnívá (Lewis 2003: 159-164), že skutečně dochází k boji křesťanství, vedeného Spojenými státy, za zničení islámu. Útoky z 11. září 2001 (Kepel 2002: 15) mají s největší pravděpodobností vyvolat následnou masivní odvetu Západu, která povede k všeobecné mobilizaci muslimů proti svým zkorumpovaným prozápadním vládám a také proti Západu jako takovému. Bin Ládín se snažil pasovat do role hrdiny všech muslimů, kteří nesouhlasí s americkou politikou na Středním východě a pokusil se interpretovat konflikt v náboženských kategoriích. Další události, zejména útok proti Iráku, kde se nacházejí nejsvatější místa šíitské větve islámu, jen napomohly popularizaci jeho názorů. Válka v Iráku vyvolala vlnu solidarity v celém muslimském světě, včetně menšin žijících na Západě. Také rekrutace dalších teroristů na základě těchto událostí sleduje logiku Huntingtonova civilizačního konfliktu.

Podobně na Západě přispívá několik faktorů k tomu, že je vztah islámu a Západu vnímán prizmatem „střetu civilizací“. Celkový intelektuální kontext, vyznačující se postmoderním myšlením a poznamenaný tzv. „obratem ke kultuře“, vede k vyzdvihování kulturního faktoru nad všechny ostatní. Tyto explanace jsou podle mého názoru často pohodlné (a proto populární), kultura jako jakási „černá skříňka“ (black box) slouží k vysvětlení široké škály jevů, s kterými si jinak nevíme rady. Po pádu východního bloku byla snadno „oprášena“ logika studené války – novým nepřítelem a „strašákem“ je tentokrát svět islámu (případně Čína). Také vlivná masová média mají tendenci informovat o islámu značně selektivně, nedochází tak ke vzájemnému poznávání, spíše se šíří stereotypy a předsudky (srov. Kropáček 1996: 244, Kropáček 1999: 268). Ve Spojených státech se po zvolení

prezidenta G. W. Bushe prosadila skupina neokonzervativců, jejíž konfrontační zahraniční politika se zaměřuje právě na oblast Středního východu. Populárním autorem těchto politiků není nikdo jiný než S. P. Huntington (srov. Kepel 2004). Další empirický výzkum veřejného mínění v oblasti Středního východu a Západu by umožnil testování této hypotézy o poměrně rychlé dynamice vývoje veřejného mínění směrem k názorům, že dnes dochází skutečně ke střetu civilizací.

Kulturní determinismus, nebo mnohost faktorů válek? Gellner (1993: 132) ukazuje, že ani sociální třída, ani národ, nejsou sami o sobě „politickým katalyzátorem“, nýbrž že neprivilegované třídy se politicky prosadily vždy jedině tehdy, když se mohly zároveň definovat etnicky. Podobně ruský sociolog války Serebrjannikov (1997: 61) se domnívá, že kulturní a náboženské odlišnosti nejsou sami o sobě klíčovým faktorem vzniku ozbrojeného konfliktu. V „rozbušku“ se promění teprve v situaci, kdy jsou tyto odlišnosti provázeny zároveň sociálními, ekonomickými a mocenskými nerovnostmi a nespravedlnostmi (např. Malajsie, Srí Lanka, Libanon, lokální konflikty Sikhů, Hindů a křesťanů v Indii – pozn. K. Č.). Domnívám se tedy, že příčiny válek na hranicích islámu, případně faktory konfrontace se Západem, jsou v konkrétních případech různé a odlišné. Huntingtonovské civilizace pak nejsou ničím více – ani ničím méně – než „symbolickými prostory“, ve kterých lze účinně mobilizovat obyvatelstvo za pomoci všem společných kulturních symbolů, náboženských kategorií a ideologických hesel. Střet v oblasti „třecích ploch civilizací“ pak může skutečně nabýt nebezpečné dynamiky mezi-civilizačního konfliktu.

Alternativní důvody agresivity a válek. Z mnoha obecných společenskovedních teorií příčin válek (dle Šedivý 2000: 189-191, Serebrjannikov 1997) vyberu a aplikuji ty, které by mohly sloužit jako – k Huntingtonovi alternativní – vysvětlení příčin válek a bezpečnostních hrozeb „vyvěrajících“ ze světa islámu. Konflikty (srov. Kropáček 1999: 271) na hranicích islámu (ale i mezi islámem a Západem – pozn. K. Č.) totiž nemají jednoho společného jmenovatele, nelze je všechny zobecnit jako důsledek kulturních odlišností.

Je zde na místě varovat před „pastí jednoho faktoru“, konkrétní válku většinou nelze vysvětlit za pomoci jedné příčiny, jde spíše o kumulativní a postupné působení více důvodů (Šedivý 2000: 191). Zároveň, ačkoliv tyto „faktory“ jsou často přítomny trvale – např. biologické predispozice k agresivitě, „anarchičnost“ mezinárodního systému, nerovnoměrné rozdělení zdrojů atd. – války propukají jen někdy a někde. Někdy mohou být příčiny válek

přítomny v „zamrzlé podobě“ dlouhodobě, ale válka nikdy nepropukne (srov. Plechanovová 2003, Serebrjannikov 1997).

Biopsychologické příčiny (inspirované Freudem) vidí zdroj válek ve frustraci z deprivace. Dlouhodobé odepírání (nejen) základních potřeb – možnost sexuálního partnera, vody, potravy, svobodného rozhodování o sobě, seberealizace na trhu práce – vede ke kumulaci agresivity na úrovni jedinců, která hrozí propuknout v násilnosti a válku na úrovni společnosti. Zde vidím jasný zdroj motivace mladých lidí v oblasti Blízkého východu k podpoře revolučních a teroristických organizací – relativně vysoké vzdělání a očekávání vs. nemožnost uplatnění na trhu práce, vysoká společenská hodnota rodiny vs. nemožnost založit rodinu z ekonomických důvodů, absence sexuálního partnera a sublimace pomocí jiných aktivit (viz. Freud a agresivita), růst poptávky po spotřebním zboží (reklama) vs. nemožnost zakoupení, touha po vzestupné sociální mobilitě vs. uzavřenost legitimních mobilitních kanálů v politice či hospodářství. Tyto příčiny podle mého názoru vedou spíše ke konfliktům v rámci států blízkovýchodního regionu (typu občanské války) než ke sporům mezinárodním. Agresivita a terorismus se obrací především proti vlastním zkorumpovaným politickým představitelům. V podobě iracionálního konfliktu se však může obracet i proti jiným cílům („obětním beránkům“) – náboženským, etnickým menšinám (např. Koptům v Egyptě) a turistům.

Strukturální teorie (1), které si všímají vnitřní organizace a povahy státu, tvrdí, že určitá struktura institucí uvnitř států je náchylnější k vnější agresii více než jiná – tzv. **inside-out** působení (např. diktatura vs. liberální demokracie, kapitalismus a imperialismus vs. socialismus a internacionalismus).

V nejklaštější a nejobecnější podobě hovoří tyto koncepce (inspirované Kantem) o tom, že demokratické vlády jsou mírumilovnější než nedemokratické režimy⁴. Ty mají údajně větší tendenci jak k vnitřní, tak také k vnější agresii. Neexistence vnitřní opozice a svobodných médií, tedy možných „pojistik brzdících militarismus“, ponechává volnou ruku všemocnému

⁴ Kant (1999: 17) sám však o republikánském zřízení, které odlišuje od demokracie. Zároveň se domnívá, že tam, kde je třeba souhlasu občanů ve věcech války, k válkám dochází méně často. Lidé totiž nesou náklady s válkou spojené, jsou si vědomi četných rizik a možného utrpení. U ostatních forem vlády to tak neplatí – kdo rozhoduje o válce většinou nenese žádná rizika a dodatečné náklady, ale rozloží je na zbytek populace. Tato politická zřízení tedy mají větší náchylnost k válčení.

diktátorovi v otázce míru i války⁵. Jestliže se tedy svět islámu geograficky překrývá s oblastmi světově vůbec nejnižší úrovně politických svobod a demokracie (srov. hodnocení Freedom House, např. Bičík 2000, aktuálně na www.freedomhouse.org)⁶, není podle těchto koncepcí divu, že se v „islámské civilizaci“ můžeme setkat s nepoměrně větším množstvím příkladů jak vnější, tak vnitřní agrese (odstrašující příklad poskytuje zejména Irák doby Saddáma Husajna, případně Sýrie, Irán).

Většině režimů Středního východu (monarchie, autoritářské vlády) se nepodařilo nastoupit cestu modernizace a vyvést tak obyvatelstvo z chudoby. Trpí proto „chronickou krizí legitimacy“. Nejlepším (Lewis 2003: 177-180) a nejpohodlnějším způsobem jak odvrátit případnou kritiku vlastní zkorumpované vlády ze strany opozice je vznášení otázky: „Kdo nám to způsobil?“ (oproti otázce: „Kde jsme udělali chybu?“). Mongolský útok proti islámské civilizaci (13. století !!!), evropská koloniální expanze či současný americký „imperialismus“ jsou nejčastěji uváděné příčiny stagnace, bídy a beznaděje. Také hra na notu antisemitismu a protiizraelského nepřátelství je účinným trikem režimů. Obecně, konstruují se a popularizují (viz kontrola masových médií režimy) nejrůznější konspirativní teorie a obětní beránci, což slouží nedemokratickým, nelegitimním a neúspěšným vládám ve dvou směrech: (a) vysvětlí bídu obyvatel a vlastní neúspěchy cizím zaviněním, (b) přesměrují případný hněv a agresi na vnější cíle, odvrátí pozornost od vlastní vlády.

Lewis Coser: realistický, nebo nerealistický konflikt? Obecně chápe Coser konflikt jako boj, zápas o hodnoty, vyšší status, moc a nedostatkové zdroje, přičemž cílem soupeřů je neutralizovat, nebo přímo likvidovat soupeře. Autor si přitom všímá zejména toho, že konflikty nemusí být z hlediska skupiny vždy nutně pouze negativní (disfunkční), často naopak přispívají ke zvyšování skupinové soudržnosti a sounáležitosti jednotlivých členů tím, že posilují skupinové vědomí (funkční aspekt). Existence vnitřního, nebo vnějšího nepřítele „upozaduje“ či potlačuje skutečnost rozdílných a protichůdných zájmů (a dalších antagonizmů) uvnitř dané skupiny – „odpoutáním pozornosti“ na jiné problémy (konflikty) se zabraňuje propuknutí konfliktu vnitřního, který by mohl skutečně ohrozit dosavadní status quo. Konflikty tak dle Cosera fungují často jako „pojistný ventil“ uvolňující nakumulované napětí, antagonizmy a pocity nepřátelství takovým způsobem, že se může znovu obnovit

⁵ Vždy je však mít na paměti, že demokracie je v praxi vždy omezená, nepřímá. V reálné politice mohou převážít zájmy různých ekonomických a militaristických skupin disponujících účinnými nátlakovými prostředky na politické elity (srov. Serebrjannikov 1997: 69).

⁶ 7 z 11 vůbec nejrepresivnějších režimů světa patří podle údajů Freedom House mezi muslimské země (nad 2/3 obyvatel) (srov. Brzezinski 2004: 69)

rovnováha společenského systému a jeho soudržnost. Coser rozlišuje realistický a nerealistický konflikt a ukazuje, jak se realistický konflikt transformuje v nerealistický. Realistické konflikty plynou z objektivních příčin – boje jedinců a skupin o vyšší moc, status či z jejich podpory protichůdných hodnot. Řešení tohoto sporu je zakončeno vítězstvím silnějšího účastníka. Někdy se však může přenést objektivní antagonismus na náhradní objekty, vzniklé napětí, agrese a frustrace se pak vybijí na podružných, zástupných objektech. Dochází tak často k hledání a záměrnému konstruování domnělých zrádců a nepřátel, tedy jakýchsi „obětních beránků“ (např. etnické menšiny, cizinci aj.). Problémem nerealistického konfliktu však zůstává, že skutečné příčiny napětí a frustrací (tedy objektivní antagonizmy) nejsou odstraněny. Dochází tak pouze k opakovanému „vylévání“ nahromaděné agrese na zástupném cíli. Křehká soudržnost skupiny je však zachována, protože pozornost se odvádí od skutečných problémů, a pocit nepřátelství vůči „obětním beránkům“ posiluje skupinové vědomí a vnitřní solidaritu. Domnívám se, že právě koncepce nerealistického konfliktu může být mocným nástrojem pro analýzu rétorické či skutečné agresivity autoritářských režimů Středního východu zaměřené proti židům a Izraeli, případně proti Západu a USA⁷ (ilustrací může být aféra s karikaturami Proroka). Snahou těchto vlád je „upouštět“ nahromaděné frustrace způsobem (dříve nacionalismus, dnes stále více islamistická rétorika), který by neohrozil jejich mocenský monopol, jenž je však pod tíhou objektivních neúspěchů těchto režimů stále více zpochybňován. Je možné, že tak jak bude narůstat „krize legitimacy“ režimů Středního východu, poroste také tlak na konstruování různých „obětních beránků“ a zástupnou agresi (Coser zpracován dle Mucha 2001: 36-38).

Nelegitimní a nedemokratické režimy Středního východu, které jsou neschopné zajistit ekonomický rozvoj a lepší životní úroveň obyvatelstva, se v období války v Afghánistánu (1979-1989) snažily zbavit svých největších kritiků tím, že podporovaly účast radikálů na afghánském džihádu – např. Saudská Arábie, Egypt, Alžírsko (Kepel 2002). Doufaly, že se odtud již nevrátí. Jejich návrat počátkem 90. let významně přispěl k občanské válce v Alžírsku (1992-1997) a destabilizaci v dalších zemích (např. Egypt), kromě toho vznikaly teroristické buňky po celém muslimském, ale i západním, světě (viz. al-Kajda či útok skupiny O. A. Rahmána na WTC v New Yorku r. 1993). Koneckonců samotný mezinárodní terorismus sítě al-Kajdy, chápaný jako „mezinárodní džihád“, lze pokládat za pokračování „lokálního džihádu“, tedy boje za svržení místních sekulárních, zkorumpovaných a většinou

⁷ Tím však není nijak diskutováno možné „reálné (racionální) jádro“ tohoto nepřátelství (kolonialismus, neokolonialismus, sionismus?)

prozápadních vlád. Primárním nepřítelem zůstávají stále spíše místní režimy muslimských zemí, nikoliv samotný Západ. Útok z 11. září 2001 tak lze chápat spíše jako provokaci sledující radikální proměnu Středního východu cestou celosvětové destabilizace (srov. Kepel 2004).

Lze se také domnívat, že pokračující marginalizace širokých vrstev iránských obyvatel z dolních pater sociálního žebříčku, které sice vybojovaly revoluci (1979), ale jejich situace se nezlepšila, vede ke snaze režimu odpoutat jejich pozornost poukazem na hrozbu Malého (Izrael) a Velkého (USA) Satana, „krmením obyvatel dietou symbolů“ souvisejících s iránsko-iráckou válkou (1980-1988) (viz kult mučedníků) či vydáním fatwy na Salmana Rushdieho (1989) v době, kdy bylo zřejmé, že se sociální rozdíly v zemi po revoluci spíše zvětšují než zmenšují (srov. Kepel 2002: 113-117, 364).

Domnívám se, že také aktuální eskalace situace v souvislosti s karikaturami Mohameda zveřejněnými v několika evropských periodikách je živena postupem některých vlád (např. Egypt, Pákistán) snažících se odvrátit pozornost od svých „vnitřních“ problémů (např. v Egyptě s kontrolou médií se objevily informace o nikoliv 12, ale 120 karikaturách, navíc značně vulgárnějších atd.). Celkově lze podle mého názoru učinit závěr, že *nedemokratické režimy s nízkou mírou legitimacy vedou v kombinaci s vysokou sociální polarizací (a frustrací) k rétorice a praxi projevující se agresivitou navenek.*

Strukturální teorie (2), které si všímají toho, že na rozdíl od situace uvnitř států, kde nedochází k „boji všech proti všem“, protože stát představuje všem ostatním aktérům (jedincům, skupinám, třídám atd.) nadřazenou mocenskou autoritu s monopolem na organizované násilí, na mezinárodní úrovni se setkáváme se situací daleko bližší všeobecné anarchii. Neexistuje zde žádná silná a nad státy stojící autorita působící jako garant bezpečí. Role mezinárodního práva a mezinárodních organizací (např. Rada bezpečnosti OSN) je značně omezená. V tomto výrazně nejistém kontextu se pak každý stát snaží (nebo skupina států) sám zajistit vlastní bezpečnost. To se projevuje zejména tendencí k „závodům ve zbrojení“ a neustálým narušováním „rovnováhy moci“ v systému mezinárodních vztahů.

Případnou válku je pak nutno chápat především jako projev nedokonalé mezinárodní struktury, tedy jde o **outside-in** působení (realistické paradigma mezinárodních vztahů). Určitou nadějí pro mír tak může být jedině větší důraz na prosazování mezinárodního práva a mezinárodní spolupráce a integrace, pokud možno zaštitěná nad státy stojící autoritou v podobě mezivládní mezinárodní organizace (idealistické paradigma).

V konkrétní aplikaci této teorie na region Blízkého východu vidíme, že mezinárodní nejistota a absence bezpečnostních garancí nadnárodní autority přispívá ke snaze zajistit bezpečnost země maximálním rozvojem vlastních armád. Zdejší státy patří k jedněm z největších dovozců zbraní na světě (vůbec největší měřeno podílem HDP vyčleněným na import zbraní, srov. Kropáček 1999: 250), přitom se často uplatňuje mechanismus „ropa za zbraně“. Jestliže v anarchii blízké situaci sousedé zbrojí (např. Irák, Izrael atd.) je nutno pokusit se s nimi držet krok. Případně se sdružit s dalšími státy a vytvořit koalici. Již (srov. Serebrjannikov 1997: 71) samotná existence armády, např. vliv generality na rozhodování politiků i na širší veřejné mínění a společenské hodnoty, zájmy vojensko-průmyslového komplexu atd., vede ke zvýšení pravděpodobnosti války v situacích, kdy lze případné konflikty řešit mírovými prostředky. Dále ji zvyšuje způsob interpretace kroků jednoho (či více) státu státem druhým (dalšími), snaha o zajištění pouhé bezpečnosti jedněch (nákupy zbraní, cvičení, uzavírání koalicí, ale i např. chybný manévr) může být chápána jako projev agrese či příprava na válku a v konečném důsledku to může vést k eskalaci skutečného konfliktu (viz. sebenaplňující proroctví).

S rostoucím počtem států, při zachování trvale nízké nadnárodní organizaci (integraci) světa, souvisejícím s rozpadem evropského kolonialismu (Kašmír), případně s rozpadem Sovětského svazu (střední Asie, Kavkaz) souvisí značná část konfliktů Huntingtonem popisovaných jako kulturně determinovaných. Stejně tak je však lze vyložit jako důsledek dekolonizace a zhroutení východního bloku (srov. Kropáček 1999: 270). Tedy proměny širší struktury (rovnováhy) mezinárodních vztahů, v jejímž kontextu dochází k soupeření jednotlivých státních aktérů.

Malthusiánská teorie chápe válku jako „přirozenou“ cestu regulace populačního přírůstku – zatímco populace rostou exponenciální řadou, objem produkce potravin narůstá pouze geometricky, proto není schopen zajistit obživu pro všechny. Následná poptávka po nedostatkové půdě či vodních zdrojích vede ke konfliktům a válkám. Ačkoliv se domnívám, že tato teorie platí pouze pokud (a) není umožněna dostatečná emigrace přebytečného obyvatelstva a (b) není možno suplovat nedostatek potravin jejich importem, lze ji „plně“ aplikovat na situaci v některých rozvojových zemích Afriky, případně Asie. Populační růst ve většině muslimských zemí Blízkého východu je vůbec nejvyšší na světě (kromě části Afriky, kde je ještě vyšší), ve 20. století se zvýšil 7krát, do roku 2025 bude každý třetí obyvatel Země muslim (srov. Kropáček 1999: 35). Demografickému tlaku nelze účinně „ulevit“ emigrací, jako tomu bylo v případě evropského demografického přechodu (18. a 19. století se kryje s

evropskou koloniální expanzí). Nicméně tlak na migraci na Západ, případně do zemí arabských monarchií těžících ropu, je obrovský a vede k široké paletě značně konfliktních situací (konflikt se zákonem při nelegálním přechodu, „kulturní šok“, problém soužití a multikulturality, marginalizace, sociální exkluze a diskriminace).

Mnohé země Blízkého východu (zejména ropné monarchie a severní Afrika) jsou závislé na importu potravin, je však otázkou, zda jsou tyto potraviny cenově dostupné pro všechny.

Samostatnou kapitolou je problém vychýlení rovnováhy mezi populačním růstem a vodními zdroji (zde si nejsem jist, zda nejde spíše o geopolitickou příčinu válek – nerovné rozdělení moci a zdrojů). Nejkonfliktněji se jeví (podle Kropáček 1999: 63-65) spory o vodu mezi Egyptem a Súdánem, mezi Tureckem, Sýrií a Irákem (o vody Eufratu a Tigridu) a konflikty o vody Jordánu (Jordánsko, Izrael, Palestina) Podle Světové banky (dle Kropáček 1999: 68) hrozí vážné narušení rovnováhy mezi vodními zdroji a růstem populace v regionu okolo roku 2010-2015, a to spolu s bezpečnostními hrozbami celosvětového dosahu.

„Demografický faktor“ v souvislosti s proměnou věkové struktury populací (mládí a radikalita) ostatně rozebral již sám Huntington (viz výše). Z výše uvedených demografických trendů by tedy nemělo být až tak překvapivé, že islám může mít „krvavé hranice“. Tato situace však vede spíše k vnitro-civilizačním konfliktům a vnitřní nestabilitě jednotlivých států (případně konfliktům mezi-civilizačním způsobeným migrací).

Geopolitická teorie vidí války zejména jako soutěž o geograficky nerovnoměrně rozdělené, nedostatkové přírodní zdroje (Šedivý 2000: 191). Pokud se zdroje, moc a populace geograficky nepřekrývají, může to podle geopolitických koncepcí vést ke konfliktům. Klíčovými faktory podoby mezinárodních vztahů jsou tedy přírodní faktory (zdroje, poloha, plocha), ale i velikost a „kvalita“ obyvatelstva. Geopolitická aktivita velmocí se pak snaží organizovat prostor tak, aby z tohoto uspořádání velmoc co nejvíce profitovala (srov. Tomeš 2000)⁸. Nabízí se tak otázka, zda mír může být možný jedině dojde-li k celosvětově spravedlivému rozdělení přírodních zdrojů.

Podle těchto koncepcí (Gray 2005: 65-78, Panarin 2003) se dnes ukazuje, že problém „mezí růstu“ – nemožnosti nekonečného ekonomického růstu limitovaného konečností neobnovitelných zdrojů (suroviny, energie) – nebyl vyřešen za pomoci stran zelených, „tiché

⁸ Impulzem k evropské integraci – na troskách zničující 2. světové války – byla snaha o společný a koordinovaný management nedostatkových strategických přírodních zdrojů, tak abych se spory o tyto suroviny nemohly stát příčinou příštích sporů a válek (viz Společenství uhlí a oceli (1951), Euroatom (1957)).

revoluce“ a přechodu k postmateriálním hodnotám, ani za pomoci politik trvale udržitelného rozvoje či hnutí dobrovolné skromnosti. Nebyl vyřešen ani za pomoci volnotržního mechanismu a vědeckého rozvoje, ale za pomoci geopolitiky. Paradoxně, industrialismus měl uspokojit potřeby všech lidí a zamezit válkám z nedostatku. Dnes však jeho šíření po světě vede – spolu s demografickým růstem – k rostoucímu tlaku na limitované přírodní zdroje, zejména ropy a pitné vody – právě ty jsou ve světě silně nerovnoměrně rozloženy. Studenou válku, jako primárně ideologický střet, tak lze chápat pouze jako určitou „mezifázi“. Diplomatičké aktivity a války 21. století budou sloužit opět podobným cílům, jako tomu bylo v 19. století – boji o kontrolu zdrojů. Tyto konflikty budou dále komplikovány, „propleteny“, s etnickým a náboženským nepřátelstvím.

Již dnes pozorujeme nové „závody ve zbrojení“ – největší v místech předpokládaných střetů (např. boj o ropu – Perský záliv, Spratleyovy ostrovy v Jihočínském moři, střední Asie). Válku v Zálivu (1990/1991) pak Gray chápe jednoznačně jako reakci na obavy, že by se snad celosvětově významné zásoby ropy Kuvajtu a Saudské Arábie mohly vymknout zpoza kontroly Západu, který je na nich závislý. Ve stejném duchu vyhlásila vláda G. W. Bushe – již v období před 11. září 2001 – přístup k energetickým zdrojům planety jako věc státní bezpečnosti. Gray předpokládá, že pokud by se zhroutil „tržní“ mechanismus zabezpečující přísun ropy do USA a dalších zemí, až půjde skutečně o přežití, státy si nebudou „brát servítky“ a sáhnou po zbraních, aby si přísun zdrojů zajistily. „Meze růstu“ se tak opět o něco posunuly, problém nedostatku zdrojů se opět na nějakou dobu odkládá – problém však nevyřešila věda, trh, ani ekologické reformy, ale spíše velmocenská politika, diplomacie a ozbrojené síly.

Jestliže i Huntington vidí jako jeden ze zdrojů „krvavých hranic islámu“ růst muslimských populací provázených tlakem na zdroje civilizací bezprostředně sousedících (tedy vychýlení rovnováhy mezi populací a zdroji), můžeme se stejně tak dobře domnívat, že růst konzumních potřeb obyvatel Západu vytváří obdobný tlak na nerovnoměrně rozmístěné planetární zdroje⁹. Takto vychýlená rovnováha mezi geografickými oblastmi spotřeby (západní populace) a regiony bohatými na zdroje (např. Střední východ, části Afriky atd.) může vytvářet obdobně konfliktní situace. Oproti demograficky rostoucímu islámu jsou však tyto konflikty plynoucí z „konzumního růstu“ méně „geograficky viditelné“. Jejich rozložení

⁹ Například obyvatelé USA, kteří tvoří méně než 4 % světové populace, spotřebovávají nepoměrně více přírodních zdrojů – kupříkladu okolo 25 % všech světových zdrojů ropy. Průměrný Američan spotřebovává v průběhu svého života 13krát více přírodních zdrojů než Brazilec, 25krát více než Ind a dokonce 280krát více zdrojů než obyvatel Haiti či Čadu (Kennedy 1996: 38).

v prostoru je „nepravidelné“ (konflikty na hranicích islámu vs. konflikty Západu se všemi ostatními civilizacemi, často daleko za hranicemi Západu samého).

Můžeme tedy s příznivci geopolitických teorií uzavřít takto: není náhodou, že dochází ke střetům v oblasti islámské civilizace (a konkrétně mezi Západem a islámem), svět islámu se totiž geograficky překrývá s celosvětově strategickými a klíčovými oblastmi zásob ropy a zemního plynu, které naopak Západ musí kontrolovat (spolu s dopravními cestami), mají-li jeho vysoce spotřební a technické společnosti závislé na ropě vůbec přežít (alternativou je propad v chaos).

Globální nerovnosti a chudobu jako příčinu střetů Huntington hned zpočátku odmítá: „...mezinárodní třídní boj mezi chudým Jihem a bohatým Severem je vzdálen realitě téměř stejně jako jednotný harmonický svět“ (Huntington 2001: 21). Zároveň však na jiných místech (tamtéž: 120-134) přesvědčivě ukazuje, jak islamistická „občanská společnost“ pečuje o chudé a tím šíří účinně i svou ideologii. Pro Huntingtona je střet bohatých (Sever) a chudých (Jih) tohoto světa nereálný ze tří důvodů: dřívější konflikty sledující tuto logiku s koncem dekolonizace pominuly¹⁰, chudé země na takové války nemají ani vojenský potenciál, ani finance, „Jih“ je příliš nesourodé společenství bez schopnosti vystupovat společně.

Jedna ze slabin Huntingtonovy koncepce je, ačkoliv přichází s novými aktéry mezinárodních vztahů (náboženství, civilizace), že setrvává na státocentrickém pojetí možných konfliktů. Podceňuje tak nebezpečí teroristických sítí a radikálních militantních hnutí. Terorismus jako nástroj lze použít k asymetrickému boji proti technicky a vojensky vyspělejšímu, bohatšímu a silnějšímu soupeři, kterému se nelze postavit v „klasické“ válce. Dokonce se domnívám, že tak jak vzrůstají nerovnosti účastníků válek (dané technologiemi a ekonomickou silou), bude na významu nabývat stále více terorismus, jako zbraň „slabých a chudých“. Útoky teroristických sítí tak mohou sloužit jako provokace vedoucí k vyhocení situace (odvetné akce), které teprve následně povedou ke vstupu států do eskalujících konfliktů (pod tlakem veřejnosti).

Jestliže studená válka a bipolární soupeření Východu a Západu upozad'ovalo a potlačovalo jiné rozpory ve světě, zejména globální nerovnosti mezi Severem a Jihem, po pádu bipolarity představuje tato propast jednu z hlavních hrozeb pro světovou bezpečnost. Hrozí tedy určitá forma násilného konfliktu privilegované světové menšiny

¹⁰ Po roce 1945 bylo více než 2/3 válek mezi centrem a periferií, samozřejmě zde jde především o války osvobozenecské (koloniální), avšak nikoliv pouze o ně. Zbytek tvoří války mezi státy periferie, případně mezi státy centra (zejména studená válka) (Šedivý: 185)

s neprivilegovanou a chudou většinou. Proto také významné summity OSN (např. Kodaň, 1995) často zdůrazňují nutnost ekonomického rozvoje chudých zemí, bez kterého nebude možno zaručit stabilní a mírový svět (srov. Serebrjannikov 1997: 25, Brzezinski 1993).

Otázkou těchto koncepcí však zůstává jakou podobu by tento střet mohl mít (nejpravděpodobněji se jeví terorismus, nepřímé důsledky migrace atp.). Globální Jih není skutečně nijak integrovaný. Marxistickou terminologií můžeme říci, že jde zatím spíše o „třídu o sobě“, nikoliv o „třídu pro sebe“ (obdobná pozice v sociální hierarchii, avšak bez vědomí společné sounáležitosti, společných zájmů, a tedy bez schopnosti společné akce). Současné trendy vedoucí ke „zmenšování světa“ (médiá, globální doprava) však ve svém důsledku každému stále více připomínají, jaký je jeho životní standard v porovnání s ostatními obyvateli světa. Globální nerovnosti se tak stávají stále více zřetelnými.

Samotná existence (srov. Keller 1999: 31) jakkoliv velkých sociálních nerovností však podle historické zkušenosti ještě odpor nebudí. Nespokojenost se společenským uspořádáním vzniká až v situaci, kdy jsou nerovnosti chápány jako nelegitimní, tedy v situacích kdy lidé přestávají uznávat „vyprávění“, jež je ospravedlňují (nerovnosti jsou od Boha, jsou dané výkonem a snahou, vrozenými schopnostmi atp.). Každá společnost tak vždy produkuje takovéto legitimizační „vyprávění“, má-li být stabilní, protože každá společnost je do jisté míry objektivně nerovná, polarizovaná a hierarchicky uspořádaná. Avšak tematizace globálních nerovností je relativně nový problém (souvisí se vznikáním pocitu světa jako jednoho místa, s globalizací), navíc polarizace světové společnosti je značně vyšší než polarizace na úrovni jednotlivých států. Navíc se zdá, že dále spíše narůstá. Proto dosud vyvinutá schémata ospravedlňující nerovnosti uvnitř států patrně nestačí pro potřeby legitimizace nerovností globálních. Tato situace, tedy objektivní existence „obra globálních nerovností“ spolu postupujícím „zmenšováním světa“ a subjektivní nelegitimností nerovností, již podle mého názoru vede k výraznému riziku určité formy globálního střetu chudých a bohatých.

Pro účel diskuse Huntingtonových „krvavých hranic islámu“ můžeme obecně konstatovat, že hranice islámské civilizace se zároveň shodují s hranicemi jedné z nejchudších částí světa náležící ke globálnímu Jihu (s významnou výjimkou členů OPEC). Zároveň, svět islámu (srov. Lewis 2003: 98, Kropáček 1996) se tradičně vyznačuje větším důrazem na společenskou rovnost (oproti Evropě po dlouhou dobu historie existovaly větší možnosti vzestupné sociální mobility dané výkonem jedince, nikoliv původem), například individuální zisk má být vyvažován sociálními ohledy (zákaz lichvy, povinnost platit sociální daň pro chudé, pravidelný půst).

Lze se tak domnívat, že globální nerovnosti mezi Severem a Jihem provázené vztahy podřízenosti vedou k tendencím, kdy fundamentalistický islám ve třetím světě postupně nahrazuje maoismus jako ideologii zneužívaného Jihu v konfrontaci s bohatým Severem (Kropáček 1996: 102). Zatím nejpropracovanější koncept globálního střetu chudých a bohatých nabídl šíitský islamismus (v pracích Ali Šariatiho), který propojil ideje revolučního marxismu a islámu: „Chovám naději, že se po celém světě ustaví strana, která ponese jméno „strana utlačенých“ (Chomejní v r. 1979, podle Kropáček 1996: 184). Proto se podle mého názoru lze domnívat, že otázka globálních nerovnosti představuje značný politický potenciál, protože muslimové jsou k sociálním nerovnostem a nespravedlnostem zvláště citliví. Politická tematizace globálních nerovností tak může působit jako mobilizující činitel (téma použil např. Saddám Husajn v první válce v Zálivu let 1990-91). Huntington (např. Kropáček 1999: 271) tedy nedoceňuje problém rozdělení světa na bohatý globální Sever a chudý Jih.

Teorie válek Pitirima Sorokina se vyznačuje některými rysy blízkými Huntingtonově koncepci, oproti Huntingtonovi je však Sorokin poněkud ambicióznější – kromě návrhu projektu trvalého míru si klade za cíl přijít s univerzálním vysvětlením příčin všech válek lidské historie i současnosti (jak vnitřní, občanské, tak i mezinárodní), nikoliv pouze analyzovat dějinně omezenou a právě aktuální situaci po pádu bipolarity.

Sorokin (Sorokin 1993, Serebrjannikov 1997: 65-67) klade velký důraz na existenci společenských norem jednání a zejména systému vyšších hodnot (ať již náboženských, morálně-právních, ekonomických, politických, etických atd.) vlastních každé společnosti. Vysoké tempo socio-kulturních změn vede ke vzniku různých (diferenciace), často protichůdných a potenciálně konfliktních systémů vyšších hodnot. Zároveň však mizí vliv všem společným hodnot umožňujících společenskou soudržnost (integraci): „není silné hodnoty, která by spojovala hitlerovce a antihitlerovce, komunistu a kapitalistu, chudé a bohaté, věřící a ateisty“ (Sorokin 1993: 143)¹¹. Spolu s vysokým tempem socio-kulturní změny roste také početnost a intenzita kontaktů společností s různými hodnotovými systémy. Různost sama o sobě riziko konfliktu nezvyšuje, problémem však je případná protichůdnost, nekompatibilita (nesovměstnost) systémů vyšších hodnot. Stále intenzivnější kontakty hodnotově nekompatibilních společností (nebo částí téže společnosti) v tomto případě již generují skutečné války.

¹¹ Sorokin přitom nezapomíná ani na růst různých, protichůdných a potenciálně konfliktních zájmů jednotlivých sociálních skupin a národů, které taktéž provázejí sociální diferenciaci. Primát však ve své explanaci připisuje jednoznačně zažitým normám jednání a zejména hodnotovým systémům daných společností.

Za pomoci své teorie Sorokin vysvětluje širokou škálu válek: konflikt jako důsledek střetů původně izolovaných společností s vlastními hodnotovými systémy (tyto války se množily spolu s růstem počtu obyvatel Země a s narůstající intenzitou interakcí), občanské války jako důsledek rychlé a radikální proměny systému vyšších hodnot v jedné části společnosti (revoluce a kontrarevoluce), vnější konflikty jako důsledek změn v systému vyšších hodnot jedné společnosti, zatímco sousední zůstávají nezměněny (vznik a šíření nových náboženství – viz náboženské války, vznik a šíření nových způsobů ekonomické a politické organizace společnosti) – s tím souvisí také rozdílné tempo socio-kulturních přeměn sousedících společností. Sorokin však vidí válku také jako důsledek existence hodnotově heterogenních impérií, které se snaží zjednat vnitřní soudržnost vnější válkou, která impérium vnitřně sjednotí, případně jako důsledek velmi vnitřně homogenních společností s velmi specifickým systémem vyšších hodnot nekompatibilních s hodnotami sousedů (např. silný nacionalismus netolerující odlišnost).

Řešení nabízené Sorokinem spočívá v určité celosvětové „inventuře“ vyšších hodnot a pokusu o nalezení všeobecného konsenzu (např. dnes ekumenické snahy, aktivity v oblasti definování lidských práv na půdě OSN?). Poté má dojít k prosazování těchto hodnot všemi prostředky socializace do života jednotlivců, skupin i národů (velmi připomíná utopické sociální inženýrství a pokusy o indoktrinaci?). Kromě toho postuluje nutnost vytvoření silné světové organizace, která by jako jediná mohla rozhodovat o věci míru a války, o tuto suverenitu by tak státy měly přijít.

Dnešní střety v islámském světě mohou nést skutečně prvky Sorokinovy koncepce „střetů hodnotových systémů“. Nekompatibilní a konfliktní pojetí organizace společnosti, zaštiťované odlišnými základními hodnotami, si však konkurují patrně především na úrovni (v hranicích) jednotlivých muslimských zemí – ve střetu mezi sekulárními a náboženskými nacionalisty (srov. Juergensmeyer 1994). Na úrovni dnešního „globálního“ střetu Západu se světem islámu se naopak potýká nejfundamentalističtější a nejnáboženštější západní režim a společnost (USA) se soupeři, se kterými tak má v tomto (hodnotovém) smyslu naopak mnoho společného. Dochází tak ke střetu dvou fundamentalismů. To je ostatně jedna z hlavních kritik Sorokinovy koncepce (Serebrjannikov 1997) – proč dochází ke střetům společností se shodnými systémy vyšších hodnot a naopak ke spojenectví těch, kteří kompatibilní nejsou ani náhodou.

Sorokin, stejně jako Huntington, ukazuje na velký význam nárůstu mezinárodních interakcí, stejně tak jako na potenciálně konfliktní roli rozdílného tempa (směru?) vývoje jednotlivých společností. Avšak Sorokinovo pojetí systému vyšších společenských hodnot je

podle mého názoru značně širší než Huntingtonův důraz na kulturu, reprezentovanou především náboženstvím. Sorokin tak veden snahou poskytnout univerzální klíč k tajemství příčin všech válek upadá do značné obecnosti, která ponechává možná až příliš „široké mantinely“ pro interpretaci konkrétních ozbrojených konfliktů. Výhodou oproti statické Huntingtonově koncepci světa civilizací je u Sorokina naopak důraz na dynamičnost změn, včetně změn klíčových hodnotových systémů (umožňuje aplikovat například hypotézu o „vynalézání“ tradice, tedy to co vidí Huntington jako neměnné, kulturně podmíněné, může být ve skutečnosti produktem mocenské, mediální aj. manipulace, inovace tak může být prezentována jako tradice). Konečně, Huntington nedoceňuje shodnost (kompatibilitu) systémů vyšších hodnot mezi jednotlivými společenskými skupinami různých civilizačních okruhů (např. sekulární střední vrstvy, kosmopolitní inteligence).

Islám jako monolit? Zásadní kritiky (např. Kropáček 1999: 272) Huntingtonovy koncepce poukazují na to, že islámská civilizace není v žádném případě vnitřně homogenní útvar (Huntington sám připouští existenci určitých sub-civilizací), případně odmítají existenci civilizací zcela (jako intelektuální konstrukt neodpovídající realitě). Už vůbec (srov. Kepel 2004: 62-63) nelze klást analogie mezi „starým“ nepřítelem Západu, bývalým východním, centralizovaným socialistickým táborem (blokem) a současným světem islámu bez jediného centrálního státu (centra), navíc vnitřně rozděleným řadou silných animozit (šíitská a sunnitská větev islámu, arabsko-persko-turecké resentimenty, střety sekularizmu a náboženství).

Huntington (2001: 203-209) ukazuje, že loajalita jedinců je na Západě nejsilnější ke státu, k nižším celkům (kraje, místní obce), nebo naopak vyšším (nadmárodní integrační uskupení), je pak loajalita menší. Role nacionalismu pro sebeidentifikaci lidí v islámském světě je však daleko slabší, se státem se muslimové ztotožňují méně než obyvatelé Západu (výsledkem je slabý, křehký stát). Nejsilnější ztotožnění muslimů je s široce pojatou rodinou, rodem, kmenem, místní obcí, poté lze vysledovat silnou identifikaci až s celým islámským světem, ummou (tedy islámskou civilizací). Zatímco má tedy loajalita jedince na Západě podle ztotožnění se s jednotlivými sociálními řádovostními úrovněmi (lokální-státní-nadstátní) tvar „∩“, v případě muslimů jde podle Huntingtona o křivku obrácenou, tedy „U“.

Příčiny sílení společné islámské identity vidí Gilles Kepel (2002: 61, 75) jako důsledek několika faktorů: pád přitažlivosti idey nacionalismu (zejména arabského) v 70. letech, celosvětová propaganda společné identity vládou Saudské Arábie (sponzorovaná z „petrodolarů“), tradiční pouť do Mekky (ještě počátkem 20. století šlo o záležitost úzké elity,

dnes jde o masovou událost se zhruba 2 miliony poutníky ročně), institucionální základy společné identity představuje Organizace islámské konference (založena v reakci na pokus o útok australského extremisty proti mešitě al-Aqsá) podporující nároky Palestinců v jejich konfrontaci s Izraelem (chápe konflikt jako věc všech muslimů). Zároveň však Mark Juergensmeyer (1994: 201) hovoří o nástupu „náboženského nacionalismu“ ve třetím světě a postsocialistických zemích, tedy o rostoucí snaze legitimizovat národ a politické instituce pomocí náboženství. Přitom se domnívá, že ani sekulární, ani náboženský nacionalismus nejeví tendenci spojovat se s národy jinými (primární důraz je v obou případech na národní ideu a národní cíle).

Domnívám se tedy, že „huntingtonovské“ civilizace, a zejména civilizaci islámskou, je možno chápat jako nic více – ani nic méně – než určitý společný „symbolický prostor“, ve kterém lze politicky mobilizovat masy s odkazy na všem společné a srozumitelné symboly, hodnoty, tradice atd. Soudržnost těchto „civilizací“ a míra identifikace s nimi jde patrně také ruku v ruce s existencí vnějšího nepřitele. Proto se domnívám, že aktuální konfrontace Západu (zejména USA a Velké Británie), ale také Ruska a Číny, s některými společnostmi světa islámu může vést v těsně mediálně propojeném světě k sílení identifikace muslimů se svou „civilizací“ (ummou).

Západ jako monolit? Kdy jindy než ve vyhrocených obdobích mezinárodních, „mezicivilizačních“ konfliktů, tedy v období po 11. září 2001, by se měl Západ „semknout“ a držet se Huntingtonovy logiky kulturně determinovaných válečných střetů? Vidíme však, že nejen politické elity a široká veřejnost, ale dokonce i dvě „sub-civilizace“ Západu (Evropa, USA) jsou značně rozdělené v otázce hodnocení a řešení problémů spojených s otázkou islámského terorizmu.

Podle mezinárodního výzkumu veřejného mínění¹² z roku 2002 se Američané značně více obávají mezinárodních bezpečnostních hrozeb než Evropané. Američané jsou si vědomi toho, že pokud dojde k ozbrojené konfrontaci, budou to daleko spíše oni, kdo bude muset problém řešit. Navíc situace, kdy jsou USA jedinou globální velmocí vede k tomu, že se stávají také hlavním cílem různých „vyzyvatelů“ (Kagan 2003).

¹² Výzkum provedly v červnu 2002 dvě instituce: German Marshall Fund a Chicago Council on Foreign Relations. Citováno podle Kagan (2003: 133).

Tabulka 1. Rozdíly vnímání hrozeb veřejným míněním v USA a Evropě, 2003
(zdroj: Kagan 2003)

<u>Významná hrozba</u>	<u>USA (ano v %)</u>	<u>Evropa (ano v %)</u>
mezinárodní terorismus	91	66
Irák (a zbraně hromadného ničení)	86	58
islámský fundamentalismus	61	49
izraelsko-palestinský konflikt	67	43
konflikt Indie a Pákistánu	54	32
Čína jako světová velmoc	56	19
politická nestabilita v Rusku	27	15

Netrvalo dokonce příliš dlouho a vynořila se teorie (Kagan 2003) vysvětlující příčiny naprosto rozdílných pohledů Evropy a USA, pokud jde o otázky bezpečnostních hrozeb. „Američané pocházejí z Marsu, Evropané z Venuše“, různé vnímání hrozeb a různé názory na užití síly při jejich řešení jsou podle autora (tamtéž: 19-28) důsledkem nikoliv kulturních odlišností, ale důsledkem mocenských nerovností daných rozdílem mezi silnými a slabými státy: „Když máte kladivo, všechny problémy se začínají podobat hřebíkům. Když kladivo nemáte, chcete, aby se hřebíku nepodobalo nic.“ (tamtéž: 45-46). Jestliže se tedy Evropa soustředí zejména na mezinárodní bezpečnostní problémy související s ničením životního prostředí, migrací, organizovaným zločinem, chudobou a etnickými konflikty, Spojené státy se soustředí na problematiku šíření zbraní hromadného ničení, terorizmu a kontrolu „zlotřilých států“. Evropa se tak zaměřuje na problémy, kde může využít nepřímé mocenské nástroje, USA pak na ty, kde mohou plně využít svou bezkonkurenční vojenskou sílu. Nedochozí však ke vzájemnému doplňování (jak to navrhuje např. Brzezinski 2004), ale spíše rozmíškám a stálému střetávání a prohlubování protichůdných stanovisek a pohledů. A to právě v období, kdy by se měly Evropa a USA spíše „spojit“ dle logiky civilizační příslušnosti.

„Konec dějin“, nebo „paralelní světy“?

Francis Fukuyama se na rozdíl od S. Huntingtona domnívá, že existence kulturních faktorů (a jejich vliv na sociální procesy) je přeceňovaná, lidská přirozenost se podle něj vyznačuje určitými historicky a kulturně neměnnými (univerzálními) danostmi. Těmito psychologickými konstantami jsou rozum, touha po materiálních statcích či pohodlí a konečně thymos¹³, jímž

¹³ Fukuyama zde navazuje na Platóna (Ústava), který v souvislosti s pojmem thymos konstatuje, že si každý jedinec přisuzuje různě vysokou hodnotu, sebeúctu. Po ostatních pak chce, aby ho do této míry uznávali (Fukuyama 2002: 169). Dále se odvolává na A. Smithe a ukazuje, že touha lidí po majetku a bohatství souvisí jen velmi málo s pouhou snahou po přežití a po pohodlí, daleko spíše jde o honbu po uznání, touhu být středem zájmu, přitáhnout pozornost a vzbuzovat sympatie a souhlas ostatních (tamtéž: 176) V sociologii bychom našli

se rozumí nemateriální touha po uznání ze strany druhých lidí (sebeúcta, sebepotvrzení člověka, „touha po touze druhých“). Zvláště pak thymu přisuzuje klíčovou politickou roli. Politické zřízení, které uspokojí co nejlépe všechny psychologické složky člověka, zejména potřebu uznání, je nejúspěšnější a bude se dále šířit (Fukuyama: 317).

Fukuyama se domnívá (tamtéž: 67), že právě liberální demokracie (zaručení rovných individuálních práv a podílu všech na vládě) odráží nejlépe povahu lidí, která je všude stejná. Koncem dějin však autor rozumí zejména celosvětové vítězství a šíření idejí liberální demokracie. Jedině ty jsou dnes schopny legitimizovat vlády států (zajistit pocit subjektivní oprávněnosti a loajality ze strany občanů). To, že zvítězila idea, která se stává celosvětově přitažlivou, však ještě neznamená bezproblémové celosvětové rozšíření liberálně-demokratických a kapitalistických institucí v praxi. Zde je situace poněkud komplikovanější a lidstvo se v autorově pojetí (tamtéž: 265) „rozpadá“ na dva paralelní světy: na svět „posthistorický“ (zejména Západ) a svět „historický“, který stále „vězí v dějinách“, je zmítán válkami a ideovými a mocenskými střety náboženské, nacionalistické, marxistické a jiné provenience¹⁴.

Filosofické teorie „lidské přirozenosti“, nebo Maslowova koncepce potřeb? Fukuyama je veden snahou (a) identifikovat na kultuře nezávislé, všeobecné vlastnosti člověka, (b) identifikovat univerzální společenský systém, včetně jeho ideové legitimizace, který nejlépe odpovídá těmto všem lidem společným vlastnostem, jejich povaze a potřebám. Ve snaze popsat „lidskou přirozenost“ přitom zcela pomíjí ostatní vědecké obory (psychologie, sociobiologie), spoléhá se místo toho bohužel pouze na dle mého názoru zbytečně spekulativní a obšírné filozofické koncepce (Platón, Hegel, Kojeve). Domnívám se, že dlouhodobě stabilní, silné, legitimní a snad i mezinárodně atraktivní jsou zejména ty státy a režimy, které dokáží naplnit maximum základních lidských potřeb svých obyvatel (naopak, minimalizují počet frustrovaných a deprivovaných jedinců). Míra legitimacy, či stupeň loajality obyvatel k režimu, je patrně přibližně úměrná tomu, jaká skupina potřeb

protějšek filosofické koncepce thymu například v teorii zahálčivé třídy (M. Velen), případně v pojetí „zrcadlového já“ (Ch. H. Cooley).

¹⁴ Paralelně existující světy posthistorický a historický jsou na sobě značně nezávislé. Avšak zásoba energií (ropy), na které je závislý posthistorický Západ, je koncentrována zejména v nestabilitou zmítaném světě „vězícím v dějinách“. Dále, silná migrace z historického světa do posthistorického si vynucuje mimo jiné větší angažovanost v historickém světě. Konečně, hrozby celosvětového významu, jako globální degradace životního prostředí a šíření zbraní hromadného ničení, nemůže ponechat posthistorický svět v izolacionismu (Fukuyama: 265-269).

z Maslowovy hierarchie potřeb¹⁵ je v jeho rámci uspokojována a jaká již nikoliv: (a) nejnižší je u států, v rámci kterých nelze uspokojivě naplňovat (většina obyvatel) ani základní fyziologické potřeby (potrava, přísun tekutin, sexuální potřeby) – např. „zkolabované státy“, dlouhou válkou či chudobou postižené regiony atd., (b) o něco vyšší je legitimita tam, kde již může většina společnosti tyto elementární potřeby naplňovat, (c) další stupeň legitimacy představují státy, v jejichž rámci lze zajistit také pocit bezpečí a základních jistot (vnější a vnitřní bezpečnostní složky fungují, určitý stupeň vymahatelnosti práva a sociální ochrany občanů), (d) ještě vyšší stupeň legitimacy vykazují státy, které navíc zajistí podmínky pro uspokojení potřeby sounáležitosti, smysluplného sociálního styku a činnosti (inkluzivní společnost, vysoký stupeň koheze, nízká míra nezaměstnanosti), dalším stupněm vykazované legitimacy (e) jsou režimy, které svým obyvatelům umožní zajistit vysoký stupeň sociálního uznání (kladné sebehodnocení, obdoba „thymu“), případně také potřebu poznávání a potřeby estetické (existence množství diferencovaných mobilitních kanálů), konečně, (f) nejvyšší míře loajality svých občanů se těší hypotetický stát, ve kterém mají všichni uspokojeny dosud uváděné potřeby, plus jsou vysoce seberealizovaní (psychologická koncepce potřeb podle Čáp 1980).

„Posthistorický svět“ neznamená definitivní skončení se všemi společenskými problémy. Znamená, že všechny problémy je možno řešit v rámci systému (liberální demokracie a kapitalismus), aniž by vnitřní rozpory přerostly v nutnost nahradit systém jiným. To umožňuje vysoká legitimita liberální demokracie, která umožňuje přestát kritická období (těmi procházejí všechny režimy) beze změny systému. Loajalita občanů (tamtéž: 297-303) vůči liberální demokracii a kapitalismu je dána tím, že zajišťuje maximální uspokojení potřeby uznání maximálnímu počtu lidí (oproti ostatním formám org. společnosti). Široká nabídka možností aktivit na poli svobodného trhu a demokratické politiky, na poli vědy, občanské společnosti, ale stále více i sportu, umožňuje každému vydobýt si nedestruktivním způsobem uznání druhých.

Druhou výhodou „posthistorického světa“ je podle Fukuyami (tamtéž: 248-254) skutečnost, že liberální demokracie mezi sebou neválčí. Je to dáno několika okolnostmi: (a) tyto státy vzájemně nezpochybňují svoji legitimitu (jsou založeny na týchž hodnotách), (b) šíření bohatství je umožněno růstem produktivity práce, tedy intenzivně, nikoliv extenzivně

¹⁵ Maslow vychází z předpokladu, že potřeby umístěné v hierarchii výše jsou z hlediska jedinců relevantní až v situaci, kdy jsou saturovány potřeby nižší. Tedy, bez uspokojení základních potřeb (potrava, bezpečí) nemůže být přistoupeno k uspokojování potřeb vyšších (sociálního styku a skupinové příslušnosti, uznání, seberealizace).

jako dříve (více půdy, více poddaných, více přírodních zdrojů), (c) touha po uznání a slávě zvláště ambiciózních jedinců se může uspokojit na poli mírových aktivit, které odčerpají energii thymu méně destruktivně (hospodářství, ale i umění, věda aj.), (d) klesá legitimnost užití násilí proti druhým – v očích vlastního obyvatelstva (viz pád britského impéria, kolonií, Sovětského svazu), (e) dochází k „zjemnění mravů“¹⁶, konzumní způsob života v pohodlí vede k neochotě riskovat život, (f) zvyšující se náklady na válku – a dokonce možnost úplného vzájemného zničení (jaderné zbraně) – vedou k převaze nákladů na vedení boje nad možnými přínosy v případě vítězství.

V „historickém světě“, kde dochází k silným ideovým i reálným střetům, „vězí“ zejména svět islámu (tamtéž: 61-62, 230-231). Islámský fundamentalismus pak autor chápe jako soubor idejí schopných konkurovat liberální demokracii ve sporu o legitimitu sociálního uspořádání. Zatímco si však liberální demokracie může klást nárok na univerzální použití, islámský fundamentalismus osloví mimo muslimské země jen málokoho. Odmítání idejí liberální demokracie pocházejících ze Západu lze spojovat s dvojitým neúspěchem muslimských společností, které značně narušily důstojnost, sebeúctu a sebepojetí (tedy thymos) těchto společností.

Prvním nezdarem (srov. Kropáček 1996: 39) tváří v tvář Západu byla neschopnost ubránit se vojenské expanzi Evropanů. Druhým nezdarem je pak citlivě vnímaný neúspěch při pokusech osvojit si západní technologie a instituce při zachování důrazu na vlastní tradice a náboženství. Jde tedy o neúspěch prosadit se ekonomicky, politicky a vojensky ve světě, kterému dominuje Západ. Důsledkem tohoto dvojího ponížení je volání po důsledném návratu k vlastním hodnotám a tradicím a také „vztek“ nasměřovaný proti Západu. Zároveň je však třeba říci, že islámský fundamentalismus je nejsilnější v těch částech islámského světa, kde modernizace pokročila přeci jen nejdále, a tak ohrozila tradiční kulturu západními hodnotami.

Je však otázkou do jaké míry je odmítnutí idejí liberální demokracie důsledkem neúspěšné či neúplné modernizace (přejímání technologií, industrializace, vědy aj.) vedoucí ke snaze hledat vlastní cesty organizace a legitimizace společenského zřízení. Druhým „vyzyvatelem“ liberální demokracie (Fukuyama: 234) jsou totiž úspěšně se rozvíjející a stále sebevědomější státy jihovýchodní a východní Asie. Místo důrazu na individuální svobody se zdůrazňuje tradiční význam jedince si podřizujících skupin (od tradiční rodiny, přes pracovní kolektiv po národ), namísto demokracie se prezentuje autoritářská vláda jako daleko lépe se slučující s místními hodnotami a rozvojem, nebo dokonce jako světově univerzální forma

¹⁶ Zde však autor neuvádí žádný odkaz na N. Eliase.

vlády. Fukuyama se navíc domnívá, že pokud na Západě začnou růst neřešené problémy, přestane být liberální demokracie a kapitalismus pro ostatní společnosti atraktivní a začnou se poohlížet po vlastní alternativě.

Huntington a Fukuyama ve světle empirických výzkumů

Oba výše uvedení autoři představují dva základní a populární koncepty, v rámci kterých se v první dekádě po pádu bipolárně rozděleného světa diskutovalo o politické budoucnosti světa. Také ostatní, třeba i fundovanější, autoři (Mark Juergensmeyer, Gilles Kepel, u nás Pavel Barša aj.) se ve svých pracích vymezují především vůči těmto dvěma teoretikům. Mezinárodní výzkum hodnot (World Values Survey) vedený americkým sociologem a politologem Ronaldem Inglehartem (Inglehart, Norris 2003) poskytuje cenný a empirickými fakty podložený základ pro polemiku s oběma diskutovanými autory¹⁷.

Ze 192 zemí světa funguje podle údajů v téměř 2/3 z nich systém zastupitelské demokracie. Ale zastupitelská demokracie funguje pouze v 1/4 ze 47 zemí s muslimskou většinou, přitom ani jedna ze zemí s dominujícím arabským etnikem nespadá do kategorie demokratických zemí (šetření Freedom House, podle Inglehart, Norris 2003). Ve skutečnosti však většina obyvatel světa islámu i ostatních západních a ne-západních zemí (snad kromě Pákistánu) hodnotí demokracii jako přitažlivý model organizace společnosti. V islámských zemích hodnotí demokracii pozitivně 92-99 procent populace (Albánie, Egypt, Bangladéš, Ázerbájdžán, Indonésie, Maroko a Turecko), důvěra v demokracii je zde (kromě Pákistánu) dokonce vyšší než v samotných Spojených státech (89 procent)¹⁸. V islámských zemích, stejně jako na Západě (po 61 procentech odpovědí), odmítá většina autoritářské formy vlády – i přesto, že ve většině těchto zemí vládou autoritářské, nedemokratické režimy.

Islámský svět se od Západu odlišuje již podstatněji pokud jde o hodnocení role náboženství ve veřejné sféře. I přesto, že tato hranice nevede mezi Islámem a Západem, ale spíše mezi Západem a zbytkem světa, v muslimských zemích je podpora tvrzení „politik, který nevěří v Boha se nehodí pro veřejnou funkci“ přeci jen ze všech zemí nejvyšší. Konkrétně s tvrzením souhlasí nejvíce lidí v Egyptě (88 %), Iránu (83 %) či Bangladéši (71 %). Vysokou podporu má však tento postoj i v zemích subsaharské Afriky a Jižní Ameriky

¹⁷ A to i s vědomím omezenosti kvantitativního přístupu, který se ukázal také právě v souvislosti s předchozími rozsáhlými empirickými výzkumy R. Ingleharta v rámci diskuzí kolem jeho koncepce „tiché revoluce“.

¹⁸ Respondenti odpovídali na otázku „mít demokratický politický systém je...dobré, velmi dobré...“ Přitom je samozřejmě otázkou jaká je skutečná představa o tom, co to znamená demokracie, jaký je obsah tohoto pojmu v jednotlivých zemích, kulturách. Toto by mohlo ozřejmit kvalitativní šetření jako logický doplněk Inglehartových kvantitativních výzkumů. Například (Galeotti 1998) v Rusku 90. let 20. století si lidé s demokracií spojovali zejména lepší životní úroveň a prosperitu.

(mezi 70 a 50 procenty), dokonce i v samotných USA se 40 procent populace domnívá, že se ateisté nehodí pro veřejné funkce.

Skutečný „hodnotový střet“ mezi Západem a Islámem tak vede po linii postoje k individuálním svobodám, které jsou však podle autorů výzkumu klíčové pro dlouhodobě a stabilně fungující demokracii. Největší rozdíly jsou v postojích týkajících se rovnosti žen a míry jejich role ve společnosti, případně také v (ne)toleranci vůči homosexuálům, rozvodům a potratům. V muslimských zemích se celých 82 procent populace domnívá, že ženy nejsou tak dobrými politiky jako muži, případně, že univerzitní vzdělání je potřebnější pro muže než pro ženy (oproti 55 % na Západě). Podobně, homosexualitu odmítá drtivá většina Egyptanů, obyvatel Bangladéše či Iránu (99, respektive 94 procent), přitom na Západě je nejvyšší odmítání homosexuality v USA (32 %) a nejnižší v Německu (19 %). I přesto, že podobné netolerantní postoje k ženám a homosexuálům se objevují i v jiných nezápádních a nedemokratických společnostech (Bělorusko, Čína, ale i demokratická Indie), svět islámu vykazuje nejvyšší míru netolerance. Navíc, jednotlivé generace na Západě jsou podle těchto výzkumů stále liberálnější, zatímco ve světě islámu jsou změny mezi pokoleními minimální. Lze tak očekávat další prohlubování „kulturní propasti“ mezi Západem a světem islámu dané postoji k lidským právům (autoři v této souvislosti připomínají, že kultura není neměnná – ještě v 50. letech 20. století neměly ženy v některých evropských zemích volební právo, podobně pomalu rostla jejich role ve veřejném životě či se prosazovala tolerance vůči homosexuálům atd.).

Fukuyama má tedy dle empirických šetření jen „poloviční pravdu“: demokracie se zdá být celosvětově přitažlivou formou společenské organizace. To však neplatí o liberálních hodnotách a občanských a individuálních svobodách (a snad také o snižování role náboženství v politice). Stejně tak se mýlí Huntington, protože přeceňuje rozličnost většiny politicky klíčových hodnot mezi jednotlivými civilizacemi (např. shoda ohledně demokracie).

Dvě základní koncepce výkladu mezinárodní situace po konci studené války, „střet civilizací“ a vize „konce dějin“ vycházejí z naprosto rozdílných předpokladů týkajících se role náboženství ve veřejném a politickém životě. Fukuyamova koncepce je implicitně „sekularistická“, založená na předpokladu snižování sociálního významu náboženství (zejména jeho „odchod“ ze sféry politiky). Předpokládá totiž celosvětové rozšíření hodnot liberální demokracie jako formy organizace společnosti, která je založena na „společenské smlouvě“ svobodných, racionálních individuí. Oproti tomu Huntington rozpracoval (inspiroval se) a „radikalizoval“ koncepcí opírající se o procesy desekularizace, tedy návratu náboženství do veřejné sféry, zejména do oblasti politiky. Jestliže sociologické teorie

desekularizace analyzují zejména důsledky procesu desekularizace a repolitizace náboženství na úrovni států (Kepel, Juergensmeyer, Casanova aj.), Huntingtonovi jde zejména o popsání důsledků na úrovni globální, na úrovni mezinárodních vztahů a mezinárodní politiky.

Krize islámu

Historik a orientalista Bernard Lewis, jeden z dnešních největších a nejvlivnějších znalců světa islámu, klade ve svých analýzách současného islamizmu a islámského terorizmu velký důraz na hlubší kulturní, náboženské a historické (ať již z historie dávné, méně dávné, nebo zcela nedávné) aspekty, souvislosti a snad až „konstanty“ vlastní islámské civilizaci¹⁹. Bez nich nelze podle autora současné aktuální hrozby pocházející z okruhu islámského světa správně pochopit – a tedy ani zvolit úspěšný postup k vyřešení těchto hrozeb. Už touto svou zvolenou metodologií a perspektivou orientalisty a historika musí autor nutně docházet k rozdílným závěrům, jiným důrazům a pohledům, než ke kterým docházejí sociologové a politologové ve svých analýzách téhož jevu. Nabízí se zde v této souvislosti závažná metodologická otázka, zda si sociologie při zkoumání současného radikálního islamizmu a terorizmu vystačí bez historie, orientalistiky, etnografie a disciplín příbuzných.

V autorově výkladu lze rozlišit několik rovin analýzy a vystopovat základní logickou výstavbu jeho argumentace. Předně, zkoumá (definuje) islám jako: (a) náboženství, ale také (b) specifickou civilizaci²⁰ (Lewis 2003a: 7-23, Lewis 2003b: 3-47). Přičemž se zabývá zevrubným průzkumem klíčových historických událostí, kulturních a náboženských specifik, které dodnes silně formují stav veřejného mínění na Středním východě. Jednak postoje vůči Západu²¹, avšak také vlastní sebepojetí uvnitř islámského světa. Islámský fundamentalismus²² vyrůstá na půdě islámské civilizace, nelze ho proto analyzovat odděleně. Tedy bez znalosti historie, náboženství, tradic a kultury, na jejíž půdě se „zrodil“. Podobně, v posledním kroku, nelze úspěšně vyložit současný islámský terorismus bez znalosti islamizmu, ze kterého „vyrůstá“.

Autor zároveň na několika místech varuje před přílišným zjednodušováním: „...většina muslimů nejsou fundamentalisté a většina fundamentalistů nejsou teroristé“ (Lewis 2003b: 132), podobně na jiném místě: „...s radikální interpretací Koránu souhlasí

¹⁹ Pro potřeby naší práce byly zvoleny dvě autorovy vlivné studie. *Kde se stala chyba? (Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď)* (2002, česky 2003) sestavená v kompaktní text převážně z odborných článků a příspěvků přednesených na akademické půdě a sepsané těsně před 11. zářím 2001. Druhou knihou pak je *The Crisis of Islam (Holy war and Unholy Terror)* z roku 2003, která již přímo reaguje na teroristické útoky proti USA, případně na události, které následovaly.

²⁰ Analogií tohoto rozlišení je dle autora rozdíl mezi pojmem „křesťanství“ a „křesťanstvo“ (viz Lewis (2003:3)) Bernard Lewis tedy zastává nesamozřejmý názor (podobně jako Samuel Huntington, kterého ovšem v tomto výrazně inspiroval), že existuje nějaká socio-kulturní entita, která může být zodpovědně označena souhrnným názvem „islámská civilizace“.

²¹ Naopak historickými událostmi formovaným a proměňovaným vztahem Evropy (Západu) vůči islámskému světu se zabývá Cardiny: *Evropa a islám (...)*. Jde tedy o pohled „druhé strany“ pořízený stejnou metodologií (historická analýza), přičemž Cardiny se na Bernarda Lewise výslovně odvolává.

²² Bernard Lewis si je vědom „nešťastnosti“ pojmu, avšak domnívá se, že je ho možno užívat.

menšina muslimů, z té jen část přejde k činům“ (tamtéž: xxviii). Avšak lze patrně říci, že podmnožinou islámu je pro Lewise islámský fundamentalismus a dále, podmnožinou fundamentalismu islámský terorismus. Tyto jevy jsou spolu vzájemně provázané, souvisí spolu (nikoliv však kauzálně/ deterministicky)²³, jeden z druhého vyrůstají. Proto je nutná jejich společná analýza.

Podle Lewise (tamtéž: 5) jsou si v mnoha ohledech islám, křesťanství a judaismus natolik podobná náboženství, že je lze považovat až za (mírně se lišící) varianty téže náboženské tradice. V islámském světě přitom panuje stále silné přesvědčení, že podobně jako křesťanství doktrinálně navázalo na judaismus a překonalo ho, také islám navázal úspěšně na křesťanství. To, co bylo v evangeliu „opravdové“ bylo zahrnuto. Naopak to, co bylo shledáno jako „falešné“, překonané a chybné bylo vyloučeno. Islám tak lze chápat jako nejlepší, nejhodnotnější a konečnou inovaci. Jako nejsprávnější a definitivní poznání Pravdy a Božího slova.

Islám je oproti křesťanství méně rozmanitý a vnitřně méně rozrůzněný. Patrně také proto, že ho vyznává kvantitativně méně jedinců – 1,3 miliardy, oproti asi 2 miliardám křesťanů. Dalším důvodem může být skutečnost, že je jako náboženství mladší, které mělo méně času se vnitřně diferencovat. Právě na tyto skutečnosti se odvolává harvardský politolog Samuel Huntington, když předkládá svou tezi o „střetu civilizací“, kde islámský svět vystupuje jako soudržný „monolit“ – „blok“ hrozící svým sousedům (viz „krvavé hranice islámu“).

Základní rozdíl mezi křesťanstvím a islámem vidí Lewis ve dvou ohledech: *vztahu k politice* a v chápání *identity* jedinců. Islám hraje obrovskou roli v každodenním životě obyvatel, v jejich pojetí sebe sama, ve formování loajality vůči širšímu společenskému celku – *vztahování se k ummě* (společenství všech muslimů)²⁴. Například i v Egyptě s více než pětistiletou tradicí státnosti a jasně geograficky vymezeným národním areálem (tedy

²³ Nikoliv však kauzálně (deterministicky): islám neprodukuje automaticky (radikální) fundamentalismus a ten zase nevede nutně k terorismu.

²⁴ Bylo by patrně zajímavé zkoumat jaký vliv má na formování a udržování pocitu jednoty ummy praktikování jednoho z pěti „pilířů“ islámu: poutě do Mekky, povinnosti každého muslima, který si to může dovolit. V současné době představuje každoroční „kontingent“ povolovaný vládou Saudské Arábie okolo 2 milionů poutníků, kteří podle stanovených kvót přicházejí ze všech zemí islámského světa (viz Kepel 2004). Odpovídající fenomén v křesťanském světě podle mého názoru absentuje (kromě místních, regionálních poutí, které mohou podle mého názoru formovat místní a regionální skupinovou identitu, ty svět islámu zná ostatně také). Na druhou stranu, v současném „zmenšujícím se“ světě patrně začínají hrát výraznější roli formující, udržující a posilující identitu ummy globální/arabská/islámská (?) média, zejména satelitní televize a internet, ale také tištěná periodika (nejvlivnější vydávaná často v „Londonistánu“, skandinávských zemích atp.).

ideálními předpoklady pro národní sebe-identifikaci) soupeří stále ideály nacionalismu s chápáním sebe sama jako příslušníka ummy (pan-islamismus), případně s pan-arabismem²⁵.

S tím souvisí (Lewis 2003b: xxi) také odlišné chápání historie na Západě a v islámském světě. Západ chápe historii jako dějiny jednotlivých národů, národních států (viz standardní učebnicové výklady). Teprve národy se v tomto pojetí dále dělí na jednotlivé náboženské a konfesní skupiny. Naopak pro muslimy jsou primární dějiny ummy, která se v historii štěpila a dělila na jednotlivé národní celky. A tím se vlastně vzdalovala ideálnímu stavu, „zlatému věku“ prvotní jednotné obce – ummy – vedené Mohamedem, kdy všichni muslimové spadali pod jeden státní útvar a pod jednoho vládce. Dodnes také ve veřejném mínění Středního východu rezonují odkazy na (často dávnou) minulost a historické reálie – v daleko větší míře než je zvykem v Evropě, nebo v USA (například odkazy na křížové výpravy, kolonialismus, boje za osvobození).

Pro analýzu vztahu islámského náboženství a současného islamizmu (redukci islámu na sféru politiky) je podle Bernarda Lewise klíčové uvědomit si celkově rozdílný vztah křesťanství a islámu k politice. Zejména zde vidí klíčové odlišnosti s dalekosáhlými důsledky. Politické ambice a prostupování politických témat s vírou, jsou ve světě islámu daleko intenzivnější a častější. Oproti tomu na Západě představuje víra, náboženství a morálka maximálně okrajové politické téma, a to i pro samotné „křesťanské“ politické strany.

Zatímco (týž 2003a: 113) křesťanství – ale snad také judaismus – bylo po dlouhou dobu náboženstvím pronásledovaných, utiskovaných a marginalizovaných společenských vrstev, o islámu to říci nelze. Židé se ocitají v egyptském zajetí, zažívají utrpení a pronásledování při útěku, ale také konflikt s vlastními mocnými králi, aby byli nakonec „rozprašeni“ v diaspoře. Kristus je ukřižován, jeho následovníci jsou v antice po dlouhá staletí pronásledováni mocí, někdy dokonce předhazováni lvům. Naproti tomu islám je téměř od samého počátku „náboženstvím vítězů“, náboženstvím dominantní společenské vrstvy, která má vládnutí a boj v „popisu práce“. Korán tak souvisí daleko těsněji s vládnutím a vedením války, šarí' u je pak možno chápat jako předobraz ústavního práva²⁶.

Přesněji řečeno, Lewis (2003b: 12) rozlišuje dvě hlavní tradice v islámu odpovídající dvěma fázím života Proroka. První období útlaku a pronásledování představuje Mohamedův

²⁵ Nacionalismus a lokální patriotismus je z těchto pozic zpochybňován – vede údajně k rozvratu širšího islámského společenství a vnitřní revnivosti a konfliktům uvnitř ummy (Lewis 2003a: 125).

²⁶ Podobně lze doložit (viz Kropáček 1996: 90-94) skutečnost, že islám byl od samého svého prvopočátku také náboženstvím obchodníků a „podnikatelů“. Proto obsahuje množství velmi podrobných ustanovení o tom jak si při podnikání vést, jak spravovat soukromé vlastnictví, jak uskutečnit nejrůznější transakce, zabránit lichvě, být iniciativní atd. Předpokládáný úspěch pak má být usměrňován platbou zakátu (jakési sociální daně) a dodržováním půstu (dva z pěti „pilířů“ víry), tedy sociálními ohledy se zřetelem na udržení širší společenské „harmonie“ – snaze zabránit přílišné sociální polarizaci na chudé a bohaté.

život v Mekce za vlády nespravedlivého, bezbožného a zkorumpovaného Faraa. Toto období končí Mohamedovým odchodem z Mekky do Mediny. Druhé období je spojeno s odporem, bojem a zejména vítězným návratem Proroka do Mekky. Mohamed se tak kromě náboženského vůdce stává také vůdcem politického společenství. Prvnímu období tedy odpovídá revoluční a aktivistická (opozice, kritika atp.) tradice v islámu, druhému pak naopak konzervativní sklony a tendence k autoritářství.

Karel Marx: náboženství jako „opium lidstva“, nebo revoluční „médiu“? Karel Marx upozorňuje (Lužný 1999: 33) na možnou (potenciální) dvojsečnost působení náboženství. Na jedné straně může fungovat úspěšně jako opiat v pravidelných dávkách podávaný utlačovanému a v podřízeném postavení drženému obyvatelstvu. Tím, že poskytuje příslib budoucího štěstí na onom světě a nabízí falešnou iluzi štěstí a lásky již na tomto světě, případně ospravedlňuje společenské nerovnosti, dusí podle Marxe revoluční potenciál utiskovaných. Slouží tak zájmům vládnoucí třídy. Marx si je však vědom toho, že někdy může náboženství naopak fungovat jako revoluční médium (nebo jako „stimulační droga“, svého druhu „doping revolucionářů“?). Může pomoci vyjádřit protest utlačovaných, dodat argumenty kritizující stávající společenský systém, případně také posílit naději, že současný stav je možno nahradit něčím lepším. Domnívám se, že například období husitských válek by mohlo být dobrým příkladem, kdy náboženství fungovalo jako Marxovo revoluční médium, „doping“, kterým se „boží bojovníci“ posilňovali (patrně zejména v prvním období). Podobně fungovalo náboženství v období iránské revoluce²⁷, nebo při palestinských intifádách (hnutí Hamás). Ale „doping“ deviantními interpretacemi islámu je také nezbytně nutný v případě sebevražedných atentátníků (mučednictví, slib vyššího sociálního statusu v Ráji oproti tomu na Zemi, slib 72 panen atd.). Naopak, po většinu období evropského středověku, kdy byly společenské nerovnosti ospravedlňovány v teologických termínech, fungovalo náboženství jako opiat (tlumivá droga). Příkladem ze současného světa islámu by mohlo být působení konzervativních duchovních v Saúdské Arábii. Ale také snaha mnoha dalších autoritativních vlád v blízkovýchodním regionu po kooptaci ulammá, tak aby byla zajištěna křehká legitimita zprofanovaných režimů a ospravedlněny do očí bijící společenské nerovnosti (např. Egypt).

²⁷ Podle Bernarda Lewise (2003b: 22) poskytlo náboženství v období revoluce silné emoce nutné pro mobilizaci obyvatel proti šáhovi a jeho režimu, pocit skupinové identity a soudržnosti, ale také organizační zázemí (sít' mešit, spolků atp.). Bohaté teologické argumenty vedly (a) ke kritice stávajícího stavu („bezbožný režim“, vztahy s Velkým Satanem – USA), ale také (b) pomohly vykreslit optimistický program lepších zítřků (islámský stát). Zároveň je zde však nutno připomenout všeobecnou shodu většiny analytiků (např. G. Kepel, M. Juergensmeyer aj.), že šíitský Írán představoval specifickou situaci, nepřenosnou a nenapodobitelnou v ostatních zemích sunnitského světa (viz i nezdary „vývozu revoluce“).

Marxova koncepce patrně vznikla jako zobecnění evropské (křesťanské) historie a zkušenosti. Domnívám se však, že může být úspěšně využitelná také při zkoumání dnešního islámu.

Podle Bernarda Lewise hraje islám oproti ostatním náboženstvím nesrovnatelně větší roli v *mezinárodní politice*. Vede například k formování islámských států do bloku v OSN, nebo sdružení islámských států v Organizaci islámské konference – organizace sdružující země s naprosto různými typy společenského zřízení (od monarchií, přes vojenské diktatury, až po prezidentské republiky), rozdílným vztahem k demokracii a občanským svobodám a v období studené války dokonce rozdílné příslušnosti k soupeřícím blokům (!) (USA versus SSSR).

Základním *geopolitickým* prizmatem skrze které podle Lewise (2003b: 29-38) nahlíží islám na světové dění – nebo má alespoň takovou tendenci – je dělení světa na dar al-Islám („svět islámu“) a dar al-Hárb („svět války“). Vyústěním historie a ukončení ozbrojeného *džihádu* pak má být stav, kdy bude postupně všude nastolen dar al-Islám – celosvětová dominance islámu. Patrně také na tuto, v islámu zabudovanou logiku, se odvolává Samuel Huntington, když varuje před možným budoucím střetem islámu a Západu a postuluje „krvavé hranice islámu“. Takovýto útočný džihád však byl vždy doménou dobrovolníků, nebo profesionálních bojovníků – muslimové se ho nemusí účastnit, pokud sami nechtějí. Oproti tomu však islám ještě rozlišuje džihád obranný, ten již představuje povinnost každého muslima (přispět k němu dle svých sil a možností). Právě proto dnes bin Ládín prezentuje svůj boj jako obranný džihád²⁸ a Západ v jeho pojetí vystupuje v roli prvotního agresora, když tvrdí: „...den boje je lepší než měsíc modlitby“ (tamtéž: 31).

Ačkoliv, džihád lze chápat ve dvou základních smyslech: jako (1) individuální morální úsilí, snahu být lepším člověkem a muslimem, snahu potlačovat v sobě zlo, ale také (2) jako ozbrojený boj. V průběhu historie islámu se podle autora bohužel více zdůrazňuje právě druhá interpretace džihádu. Ozbrojený boj pak (tamtéž: 41) lze vést (1) proti nevěřícím (tedy cizincům). U nevěřících je však stále šance, že přijmou pravou víru – islám, pokud dostanou šanci poznat skutečnou pravdu. Zášť tak nemusí být příliš veliká. Džihád (2) lze ale také nasměrovat proti odpadlíkům od víry. Ti jsou z hlediska islámu mnohem horší než nevěřící. Dostali totiž šanci poznat „světlo“ pravdy, ale zradili ho a odmítli. To svědčí o jejich nenapravitelné špatnosti a zasluhují pouze smrt. Tento džihád je dnes veden zejména proti

²⁸ Zároveň je nepřímo ovlivněn egyptským šéffideologem radikálního islamizmu 80. let, elektroinženýrem Abdassalamem Faragem a jeho pojetím šestého, zrazeného a zatajovaného, pilíře víry: povinnosti vést ozbrojený džihád. Tuto povinnost dokonce řadí na třetí místo, hned za vyznání víry v jediného Boha a pravidelnou rituální modlitbu. Tento názor je dodnes silně rozšířen mezi nevzdělanými extremisty, kteří neznají ani ty základní zásady svého náboženství, a jsou tak snadno manipulovatelní (viz Pohly, Durán: 2001: 21-22).

vlastním zkorumpovaným a zkaženým autoritářským vládcům a širšímu politickému establishmentu, o němž se všeobecně soudí, že je zkažený a bezbožný (Egypt, Alžírsko, Saúdská Arábie, Pákistán, Maroko aj.).

Zde je nutno zdůraznit, že ozbrojený boj v islámu podléhá mnoha striktním pravidlům a jednoznačným etickým zásadám daným zejména islámským právem (šaría): nelze zabíjet ženy a děti, ale ani staré lidi (viz „islámští“ teroristé!), postulují se podrobně podmínky věznění zajatců (viz únosy v Iráku!), šaría dává možnost dojednat čestná příměří atd. Pokud jde o současné sebevražedné útoky jde podle Lewise z hlediska islámu o hříšné jednání (!), protože Korán sebevraždu jasně zakazuje. Zároveň zde připomeňme, že islám obsahuje silnou, mnohasetletou tradici tolerance a soužití s ne-muslimy, včetně široké správní autonomie a svobody vyznání. Jedno z přikázání Koránu ostatně zní: „V náboženství není žádného donucování“ (podrobně Lewis 2003a: 105-110, 132).

Pokud jde o domácí politiku, v té podle Lewise hraje islám ještě větší roli než v té zahraniční. Islám a politika se vzájemně prostupují, stát je chápán jako projev a nástroj náboženství. Samotný „*sekularismus*“²⁹ je podle autora v hlubokém smyslu křesťanský pojem. Nikoliv náhodou se zrodil právě na půdě tohoto náboženství, které nebylo ve svých formativních počátcích nikdy těsně spjato s vládnutím. Symbolicky je sekularismus – jako odluka náboženských a politických autorit – vyjádřen ve větě: „Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“ (Matouš 22:21). Jestliže existovaly tyto předpoklady sekularismu na úrovni křesťanského dogmatu, potom evropské historické realie – náboženské války a církevní inkvizice – vedly k uvědomění si nutnosti „rozluky“ politiky a náboženství. Stát tak již nadále nemůže zneužívat náboženství k upevňování své moci, ale zároveň ani církev a duchovenstvo nemůže využívat moci státu k prosazování svých jediné správných doktrín a pravd vůči těm, kteří jsou jiného názoru a smýšlení (Lewis 2003a: 113-130).

Oproti tomu islámský svět vykazuje značná specifika. Sekularizace ve smyslu institucionální odluky státu a náboženství zde dokonce mohla po dlouhou dobu vypadat jako nesmyslný požadavek. Islám totiž až do 19. století neznal období křesťanské církve, tedy hierarchické organizace sdružující duchovní, která by si vyhrazovala nárok působit jako prostředník mezi věřícími a Bohem (dělení na laiky a kněze). Islámský ulammá ve svých společenských funkcích nikdy zcela neodpovídal křesťanskému duchovnímu, vždy šlo spíše o

²⁹ Autor (2003a: 113) poukazuje na historickou proměnlivost obsahu pojmu sekularismus. V 19. století nesl zejména ideový význam spjatý s racionalistickou morálkou, která se odvozovala od snahy naplnit lidské blaho již na tomto světě – na úkor Boha a ohledů na posmrtný život. O něco později šlo zejména o oblast vzdělávání, která měla dostat laický, nenáboženský charakter. Ve 20. století pak převažuje důraz na institucionální odluku církve a státu.

profesi odborníka zabývajícího se právní a teologickou problematikou. Teprve až ve století devatenáctém dochází v některých muslimských zemích (Osmanská říše, území dnešního Iránu) k zavádění státem dosazovaných náboženských činitelů (např. muftí) a tvorbě hierarchických organizací duchovních. Tento jev však nevyhází z islámské tradice, nýbrž jde o jev moderní, inspirovaný křesťanskými církvemi (proto se někdy hovoří o tzv. institucionálním pokřesťanštění). Tuto praxi po rozpadu Osmanského impéria přebíraly jednotlivé nástupnické státy, nejrozvinutější organizace duchovních (ajatolláhů) však vznikla v šíitském Iránu (tamtéž: 121).

Jelikož po většinu historie v islámu neexistovaly „církev“, duchovní neměly ani žádné účinné páky k ovlivňování chodu státu. Proto, na rozdíl od křesťanské Evropy, nedocházelo k obdobám náboženských válek a inkvizičním šílenstvím, a tedy ani k sekularizačním tlakům (tamtéž: 122). Lewis (2003b: 138) se dokonce domnívá, že zatímco křesťanská Evropa vedla zejména války uvnitř svého vlastního světa (sekty, odpadlíci), převážná většina válek vedených islámským světem směřovala navenek, proti „nevěřícím“.

Kde se stala chyba? Islamisté, modernisté a nelehká otázka

Jedním (tamtéž: 50-54) z hlavních okruhů Lewisovy historické analýzy je formování vztahu islámské civilizace k Západu, ale také *budování vlastního sebe-pojetí*, a to na základě klíčových dějinných (ale i současných) událostí. Neúspěšné obléhání Vídně (1683) a následná porážka osmanských vojsk vedla k radikálnímu přehodnocení sebereflexe islámské civilizace. Novověk na Střední východ definitivně přichází ruku v ruce s šokující Napoleonovou invazí do Egypta (1798). Aby byla potupa dokonalá, nebyli to muslimové, ale „nevěřící“ Angličané, kdo nakonec Francouze vytlačí z jejich pozic.

Nová otázka zněla: jak je možné, že Osmanská říše, jakožto nejbohatší, nejosvícenější, nejkreativnější a nejmocnější region světa, začala zaostávat za Evropou – oblastí „temna“ a necivilizovaného barbarství, kde se nelze ničemu přiučit. Sebekritická otázka „kde se stala chyba?“ se šířila nejprve od úzkých společenských elit do širší společnosti. A také z centrálních oblastí tehdejší Osmanské říše na periferii islámského světa.

Jde přitom o historickou dobu současného aktuálního tázání se po příčinách krize a neúspěšné modernizace prakticky všech zemí Středního východu (s výjimkou Turecka). Kdy se lidem tohoto regionu může zdát, že selhaly pokusy o aplikaci jak socialistické, tak západní kapitalistické verze rozvoje společnosti. Proč je celý region zasažen chudobou a tyranií? Proč se nedaří nastoupit cestu k ekonomickému rozvoji a demokracii, proč jsou dosažené výsledky žalostné i při srovnání s ostatními rozvojovými zeměmi?

Odpovědi (tamtéž: 118-119, 132, také Lewis 2003a: 57) jsou přitom podle Lewise již po staletí vždy v zásadě dvojího typu. „Modernizátoři“ říkají, že je pouze potřeba více a důsledněji modernizovat vlastní společnosti (více trhu, více svobod, více práv ženám, více technologií, více sekularizace atd.). A také se více inspirovat na Západě. Všimnout si toho, co zde dělají jinak, toho, v čem jsou lepší. A případně to napodobit. Se západním světem je také potřeba úzce spolupracovat a obchodovat. Výsledky se pak dříve či nebo později dostaví.

Druhý častý typ odpovědí, které poskytují islámští fundamentalisté (případně islamističtí revolucionáři), naopak vidí zásadní problém právě v pokusech o modernizaci a rozvoj dle „západních“ modelů, které podle nich chronicky selhávají. Těmto snahám tedy připisují vinu za všechny problémy zemí Středního východu a jejich obyvatel. Za hlavní viníky jsou pak označovány zkorumpované „prozápadni“ vlády, které se snaží svému obyvatelstvu vnutit něco, co nefunguje, co je uvrhává do ještě větší bídy a morálního marasmu. Zlost se však obrací také proti Západu – příčinou je jeho podpora tyranských a neschopných vládců bez špetky legitimacy v očích veřejnosti. Koneckonců, „vynalezení“ těchto modelů má na svědomí právě západní civilizace. Řešením podle těchto názorů má být naopak důsledný obrat ke svým kořenům, „tradicím“ a k...náboženství. Obecněji řečeno, současná překerní situace obyvatel islámského světa je trest Boha za to, že sešli z té správné cesty a pokusili se odklonit od víry.

Prvními (Lewis 2003a) „modernizátory“ islámského světa byly muslimské autokratické vlády (zejména Osmanské říše), které tak reagovaly na šokující vojenské neúspěchy svých armád – nejprve na moři, později na souši³⁰. Zprvu bylo soustředěno úsilí pouze na *reformu vojenství*. Šlo zejména o přejímání evropské techniky (nákupy pušek, děl, stavby opevnění), ale brzy bylo zjevné, že bude nutná také lepší organizace celé armády a převzetí nové bojové taktiky.

Kromě pokračující defenzívy v konfrontaci s evropským kolonializmem (Alžírsko r. 1830 a dále), zažívá muslimský svět další a další nemilá překvapení na bitevním poli: porážky ze strany pohrdavě přehlíženého carského Ruska (v Iránu, na Krymu) a také povstání evropských národů na Balkáně (nejprve Srbů, poté Řeků a dalších). Začínají se prosazovat názory, že samotná reforma armády zdaleka nepostačí. Je nutno *modernizovat také hospodářství a státní správu*. Bez silné ekonomiky a výkonného státního aparátu nelze ani držet krok se Západem, ani „vydržovat“ silnou armádu. Právě v této oblasti začíná islámský

³⁰ Podobně lze doložit „shora“ iniciované modernizační vlny v Rusku jako reakce na konkrétní vojenské porážky a neúspěchy na bojištích. Válku tedy lze chápat, jak v případě Ruska, tak Středního východu, jako výrazný faktor snahy elit o modernizaci, ovlivňování domácí politiky politikou zahraniční (viz Galeotti 1998).

svět viditelně zaostávat. Jak je možné, že ještě v 18. století představovala káva a cukr tradiční produkt vyvážený do Evropy, ale v 19. století se situace rychle obrátila? Evropa se nejprve díky svým koloniím a průmyslové výrobě stává v těchto komoditách soběstačná, aby nakonec sama ve velkém exportovala levnější a kvalitnější kávu a cukr do zemí Středního východu. Jak je možné, že poutníky z Asie vozí do Medíny lepší a rychlejší evropské lodní společnosti?

„Shora“ podporované zakládání továren se však záhy ukázalo jako neúspěšné. Dodnes představuje zanedbatelná hodnota exportu z celého arabského světa (kromě ropy) menší objem, než je export pětimilionového Finska. Nesměřují sem ani světové investice. Dokonce i místní investoři se snaží zmnožit své úspory spíše investováním v cizině, kde očekávají vyšší výnosy.

Pokud se nakonec přeci jen někde industrializace zdařila, bylo to zejména zásluhou nemuslimských minorit (křesťané, židé). Ty byly na nástup průmyslové revoluce lépe připraveny (vzdělání, ovládání cizích jazyků) a také nemusely překonávat kulturní bariéry spjaté s některými novými profesemi (profilace typicky nemuslimských, „odpudivých“ a „degradujících“ povolání). V neposlední řadě hrála roli opora v existujících etnických sítích, které byly napojeny na Evropu. Tudy proudily nové technologie, ale také nutný finanční kapitál. Tak se stalo, že Západ v konečném důsledku kontroloval i to málo průmyslu, které v oblasti Středního východu vzniklo – a to již v období předcházejícímu koloniální nadvládě.

Podobně jako se nezdařila industrializace, nepodařilo se zavést ani efektivní státní správu svým výkonem srovnatelnou s moderní evropskou byrokracií. Dosazování do úřadů, stejně tak jako administrace dané oblasti, stále až příliš podléhá vžitě logice příbuzenských vztahů a známostí, což je příhodné podhoubí pro bujení korupce³¹.

Po povrchních snahách reformovat armádu, a poté neúspěchu „naroubovat“ do islámských společností západní průmyslovou výrobu a evropský způsob vedení státní správy, začalo být další generaci „modernizátorů“ zjevné, že změny společnosti budou muset jít více „do hloubky“. Formovala se (tamtéž: 55) otázka, zda je možná úspěšná *modernizace*, tedy sociální změna určovaná zejména uplatňováním nových technologií, bez paralelně probíhajícího *pozápadnění*, tedy hlubší kulturní změny v oblasti morálních hodnot, pravidel chování atd. Jinými slovy: existují nějaké *sociální a kulturní překážky modernizace* islámských společností? Je dán úspěch Západu jeho postojem ke svobodě vědeckého bádání,

³¹ Max Weber a někteří současní konzervativní ekonomové se domnívají, že výkonná moderní byrokracie a právní řád zajišťuje stabilní, bezpečné a dlouhodobě předvídatelné prostředí řídicí se relativně neměnnými psanými pravidly. Tato situace je příhodná jak pro dlouhodobý rozvoj podnikání, tak také racionální kalkulaci investic s minimalizací případného rizika. Bezpečnost, stabilita a předvídatelnost tak představuje klíčový faktor dlouhodobého ekonomického rozvoje a prosperity.

je dán formou demokratického politického zřízení, stupněm sekularizace, nebo rozvojem svobodné občanské společnosti?

Největší dílčí rozdíl – a také nejviditelnější – mezi západní a islámskou kulturou představuje podle Lewise (tamtéž: 77) společenské *postavení žen*. Silný tlak na zrovnoprávnění pohlaví v regionu Středního východu vytvořila nejprve kritika studentů a exulantů se zkušeností se západním světem. Poté zejména válečné nasazení mužů na frontách (např. Osmanská říše let 1911-22) a s tím související potřeba většího vstupu žen z rodinné do veřejné sféry a náhrada absentujících mužů v nejrůznějších profesích³². Společenská zaostalost je podle „feministů“ důsledkem diskriminace celé poloviny islámského světa ženy nemají možnost seberealizace, rozvoje svého talentu a potenciálu ve prospěch celé společnosti. Jako oblíbená metafora tohoto stavu slouží tělo, jehož jedna polovina je ochrnutá. Podle kritiků má navíc tato utiskovaná polovina islámského světa neblahý vliv na rozhodující období výchovy druhé poloviny společnosti – mužů. Negramotné a nesebevědomé matky vychovávají poddajné, nebo naopak arogantní mužské jedince.

Jako důsledek opakovaných nezdarů při snaze nastartovat rozvoj islámského světa a tázání se po „hlubších“ příčinách těchto patálií, došlo i na *náboženství*. „Modernizátoři“ se ptají: „Není na vině samotný islám jako překážka rozvoje svobody, vědy, hospodářství?“ Lewis (2003a: 187) zde poukazuje na skutečnost, že islámský svět byl dlouho světovou jedničkou v oblasti vědeckého bádání, tolerance vůči menšinám, hospodářství a možnosti vzestupné sociální mobility iniciativních jedinců. A to v období, kdy náboženství hrálo přinejmenším podobně silnou roli jako nyní. Ptá se proto spíše na to, jak se islám v posledních stoletích a desetiletích proměnil, přesněji, jak byl proměněn a deformován (směrem k fanatismu? přílišné roli duchovních? tlaku na zachovávání starých zvyklostí?).

Velký Satan a ti druzí

Podobně (Lewis 2003b) jako formovaly klíčové historické události a nezdary sebezpetí islámského světa, ovlivňovaly také hluboce vztah k Evropě, nověji ke Spojeným státům americkým. Postoje obyvatel Středního východu jsou přitom stále výrazně formovány prizmatem „křížáckých válek“, ale zejména kolonialismu, který představuje výrazné téma veřejných i soukromých debat. Současná politika USA v regionu je pak často chápána jen jako pokračování britské a francouzské dominance započaté výše zmíněnou šokující

³² Válečné nasazení mužů jako faktor vedoucí k emancipaci žen (feministické hnutí) je popsán také v jiných zemích, například v SSSR (zde masivní ztráty mužů na frontách, poté jako „daň“ alkoholismu, vedlo k dlouhodobému snížení jejich zastoupení v populaci), Spojených státech, ale i v dalších zemích.

Napoleonovou invazí do Egypta. Historie se tak podle těchto rozšířených názorů pouze opakuje.

„Objevování Ameriky“, země v islámském světě dlouho téměř neznámé (tamtéž: 64-81), započalo spolu s rozšiřováním německé filozofie (Spengler, Heidegger, Rilke aj.) v arabském světě. Německo bylo totiž v regionu chápáno až do konce 2. světové války jako přirozený spojenec proti britskému a francouzskému pronikání. Již zde můžeme stopovat chápání Ameriky jako „civilizace bez kultury“. Tedy sice vysoce technické společnosti, která je ale zároveň pohlcena materialismem, umělostí a zoufale se jí nedostává hlubších hodnot a duchovního rozměru. Tato kritika USA je dodnes klíčovou součástí například ideologie stran Baas (Sýrie, Irák), ale také militantních islamistů.

Snaha najít si nového spojence po porážce Německa ve 2. světové válce vedla k obrácení pozornosti na Sovětský svaz. V regionu Středního východu se šíří sovětské kritiky „západního imperialismu“. Amerika tak začíná být viděna stále více jako „militarista“ snažící se pro sebe uzmout co nejvíce „černého zlata“ a jiných přírodních zdrojů. A skutečně, již roku 1933 uzavírá americká společnost Standard Oil of California smlouvu o těžbě ropy se Saudskou Arábií. Důvodem byla strmá spotřeba ropy v USA, kterou již nešlo nadále pokrýt pouze z vlastních zdrojů. Také ale obava USA, aby si jejich evropští kolegové (Británie, Francie, Holandsko) nemonopolizovali místní naleziště jen pro sebe. Také dnes je podle autora hlavním strategickým cílem USA na Středním východě zamezení vzniku silné regionální mocnosti. Takové, která by byla schopna jednostranné kontroly zdejších světově nejvýznamnějších nalezišť ropy (viz rázný postup USA proti revolučnímu Íránu snažícímu se expandovat, poté proti irácké invazi do Kuvajtu).

To, že dnes dochází ke geografickému „překrývání“ nejposvátnějších míst islámu (po Saudské Arábii jsou nejposvátnější místa právě v Iráku) s oblastmi bohatými na ropu, pak vede k dalším napětím. Zejména pokud se blízko těchto míst stále častěji prochází „nevěřící“ vojáci. Právě na tuto citlivou notu pak upozorňují jak islamisté, tak také bin Ládin ve svých četných mediálních prohlášeních. Snahou je prezentovat tyto události jako boj křesťanů za zničení islámu (odkazy na „křížové výpravy“) a získat veřejné mínění na svou stranu.

Vrcholně významnou událost, která podle Bernarda Lewise dodnes ovlivňuje postoje obyvatel Středního východu ke Spojeným státům, představuje převrat v Iránu z roku 1953. Ten zorganizovaly a podpořily americké a britské tajné služby, aby tak svrhly demokraticky zvoleného premiéra Mohammeda Mossadeka. Výsledkem byla restaurace proamerického „loutkového“ režimu šáha Páhlaviho, kterého se však USA zřekly hned, jakmile jim přestal být užitečný. Podobné postupy pak vzbuzují smrtící kombinaci pocitů vůči USA: nenávisť

(podpora „loutek“ a tyranů všemi prostředky) a opovržení (pragmatická zrada bývalých spojenců).

Iránský případ je tak v očích veřejného mínění Středního východu jakýmsi „prototypem“ Amerikou uplatňovaných „dvojitých standardů“. V posledních desetiletích se stále větším tématem soukromých debat v celém regionu stává americká podpora místních zkorumpovaných a tyranských vlád (ve jménu „stability regionu“), ačkoliv „rétoricky“ se USA zasazují o demokracii a občanské svobody. Západ v čele s USA tak údajně ze svých „sobeckých“ zájmů toleruje a přehlíží praktiky, které by ve svých zemích v žádném případě netoleroval (perzekuce, mučení, zbídačování obyvatel atd.). A stává se tedy jejich spoluviníkem. Tyto široce rozšířené názory se však nemají šanci dostat na jednání diplomatů, ani do médií, která jsou ve většině případů podrobena tvrdé cenzuře. Proto zůstaly Západem dlouho nepovšimnuty. To, že byli prakticky všichni teroristé z 11. září 2001 původem ze Saúdské Arábie či Egypta, není podle Bernarda Lewise náhoda. Právě tyto dva režimy utlačující své obyvatelstvo patří zároveň mezi největší spojence USA v arabském světě. Autor ale v této souvislosti upozorňuje, že „primárním“ nepřítelem radikálů jsou téměř vždy vlastní „zkažené“ vlády, o jejichž svržení jde především.

Autor si v tomto ohledu všimá také nebezpečného vztahu: čím represivnější režim, tím větší podpora islamizmu mezi obyvatelstvem. Zákazy shromažďování, zákazy politických stran, potlačování agitace, cenzura médií a další jevy tolik rozšířené na Středním východě vedou k oslabení a potlačení jakékoliv opozice vůči režimu. Kromě té islamistické. Ani ten nejrepresivnější režim si totiž nemůže dovolit zrušit veřejné modlitby a plně kontrolovat obsah pátečních kázání. Opozice se pak formuje nutně zejména na bázi náboženského života – což však zároveň oslabuje autorovu tezi o silném vlivu islámu v politice jako důsledek „islámského specifika“ (viz výše). Islamisté tímto způsobem získávají pohodlný monopol na kritiku režimu a politickou mobilizaci mas zbavení všech svých konkurentů (zejména sekulární opozice!) a tlaku širší nabídky myšlenkových alternativ.

V současné fázi formování vztahů společností na Středním východě (v jejich radikálnějších, islamistických složkách) vůči USA dochází dle autora k hlubšímu odmítnutí všeho „amerického“. Za hlavní nebezpečí se nepokládá zdaleka jen „imperialismus“, ale zejména „plíživé“ prosazování materiálních hodnot, sobectví a individualismu – obecněji „amerického způsobu života“. USA, jejichž role ve světě roste, jsou chápány jako „Velký Satan“ vystupující dnes zejména v roli svůdce. Toto „svádění“ vede k morálnímu a sociálnímu úpadku islámských společností, konzumerizmu, rozpadu rodiny, alkoholismu, kriminalitě a podobně. Nejvýraznějším zdrojem těchto názorů je dodnes popis americké

reality z pera egyptského novináře Sajjida Kutba. Ten pobýval v letech 1948 až 1950 jako zaměstnanec ministerstva školství ve Spojených státech, aby nabral inspiraci pro školskou reformu v Egyptě. Místo toho zažívá v USA nejprve „kulturní šok“, radikalizuje se a staví se ke zdejší společnosti kriticky, aby se nakonec doma přiklonil k islamistům (Muslimští bratři).

Podobný pohled na USA má dnes ostatně také Usáma bin Ládín (tamtéž: 63, 160). Sebevědomě se spolu s afghánskými spolubojovníky domnívá, že to byl právě on, kdo nakonec porazil Sovětský svaz v této zemi – a tato rána ve svém důsledku vedla i k jeho zhroucení počátkem 90. let (!)³³. Spojené státy jsou pak v jeho očích oproti SSSR daleko slabší – z důvodů vnitřní morální a sociální „degenerovanosti“ a zkorumpovanosti, o které mluvil již Kutb – jde o „papírového tygra“, kterého nebude problém „dostat na kolena“.

Zrod islámského terorismu

Autor (tamtéž: 137-164) ve své analýze současného islámského terorismu opět varuje před přílišným zjednodušováním: většina muslimů nejsou fundamentalisté a většina fundamentalistů nejsou teroristé. Islámští teroristé užívají ke zdůvodnění svých akcí „krajně selektivní, menšinové a deviantní interpretace islámu“, se kterými většina společnosti nesouhlasí. Zároveň se však domnívají, že právě jejich interpretace, a tedy i pravda, je jediná z možných.

Z autorových rozborů lze zároveň vyvodit, že terorismus není nijak nutně spjat s islámským náboženstvím, tradicí a kulturou (islám nevede nutně k terorizmu). Autor v této souvislosti rozlišuje několik fází zrodu a vzestupu terorizmu v islámských společnostech a ukazuje na jejich podmíněnost konkrétními dějinnými okolnostmi.

Za jakési historické „předskokany“ dnešních teroristů v regionu Středního východu pokládá autor náboženskou sektu assassínů působící v rozmezí 11. až 13. století na území dnešní Sýrie a Iránu. Jejich cílem byly vraždy nejvyšších muslimských elit (vládci, velitelé vojsk, vysocí úředníci), o kterých se domnívali, že periodicky odpadávají od víry a jsou tak nebezpeční celé společnosti jako zdroj „dábla“. Se současným islámským radikalizmem a terorizmem jim byla společná primární kritika a zacílení proti vlastní úzké (zkorumpované, zkažené atp.) politické elitě. Naopak, nikdy se nesnažili terorizovat širší společnost (dnešní taktika). Také jejich vymýcení bylo nakonec mnohem jednodušší, protože šlo o natolik okrajové hnutí, vzdálené společenskému „mainstreamu“, že nenalézalo téměř žádné sympatie

³³ Podobně si připisují klíčový vliv na porážce SSSR v Afghánistánu a jeho následný pád američtí neokonzervativci, tedy bývalí spojenci islámských bojovníků. Ani jedna strana nechce vidět vnitřní strukturální příčiny slabosti a následného pádu SSSR.

v tehdejších společnostech. Současní teroristé, jakkoliv v minoritě, přeci jen až tak drastickou izolací netrpí.

Další fázi představuje terorismus konce evropské koloniální nadvlády v regionu, který souvisí zejména s rozpadem Britského impéria a osvobozováním francouzských držav. V tomto období však stále silně převažují nacionalistické motivy a ideologie nad motivy náboženskými. Cílem útoků jsou konkrétní evropští správci, nebo jimi dosazená místní administrativa. Útoky na civilisty se nepěstují.

Teprve ve druhé polovině 20. století nastupuje zcela nový typ terorismu, který je již primárně zaměřen *proti civilnímu obyvatelstvu* a je těsně spjat s působením *médií*. Cílem je vyprovokovat následnou odvetu, která si vyžádá také civilní oběti i na druhé straně. To vše, patřičně medializováno, vytváří atmosféru nejistoty a strachu, vedoucí k další radikalizaci a eskalaci násilí. Zrod tohoto typu terorismu je těsně spjat s existencí hnutí Organizace pro osvobození Palestiny (zal. 1964) – nenáboženské (!) nacionalistické organizace. Zejména po prohrané šestidenní válce (1967) Arabů s Izraelem začíná být jasné, že izraelskou drtivou vojenskou převahu nelze překonat tradičními způsoby vedení války, ale musí nastoupit nové metody boje a nátlaku (únosy letadel, vraždy izraelských atletů na olympiádě v Mnichově atd. atd.)

Poslední fázi, ze které již vede poměrně přímá cesta k útokům z 11. září 2001, představuje zrod náboženského a sebevražedného terorismu v tomto regionu³⁴. Jde tedy o historickou inovaci, která přichází na scénu až v souvislosti s masivním vstupem náboženství do oblastí politiky (po diskreditaci sekulárních elit, které vybojovaly nezávislost, po diskreditaci nacionalismu, případně socialismu) a v souvislosti s izraelskou okupací Libanonu. Mezníkem jsou zde sebevražedné akce organizací Hamás a Hizballáh po roce 1982. Ty měly na svědomí chudí mladíci z palestinských uprchlických táborů motivovaní příslibem údajného vysokého společenského postavení v Ráji (mučednictví), ale v neposlední řadě také finanční kompenzací, kterou obdrží pozůstalí již zde na Zemi. Přitom autor zdůrazňuje, že islám zakazuje jak zabíjení civilistů (pravidla vedení džihádu, viz výše), tak také sebevraždu. Tu chápe jako smrtelný hřích a viník je podle Koránu odsouzen k nekonečnému opakování utrpení tohoto činu.

³⁴ Oproti vžitě představě mají na svědomí největší počet sebevražedných útoků na sklonku 20. století nikoliv muslimové, ale hinduističtí Tamilové (Srí Lanka), kde navíc náboženství hrálo původně jen minimální roli (oproti rurálním rodičům jsou urbanizovaní „Tamilští tygři“ daleko více než náboženstvím ovlivnění marxismem). Další v pořadí počtu sebevražedných atentátů jsou podle některých názorů kolumbijští „sicarios“, kde hrají v kontextu občanské války roli zejména drogy a příslib materiálního vylepšení pro pozůstalé sebevrahů pocházejících z velmi chudých poměrů (srov. Pohly, Durán 2001, Juergensmeyer 2000, Brzezinski 2004).

Teroristické útoky proti USA v roce 2001 přijalo veřejné mínění arabského světa ambivalentně, podobně jako dříve reagovalo na informace o Holocaustu. Tedy se směsící nesouhlasu a zadostiučinění. Kromě výše nastíněných reakcí na katastrofální zaostávání muslimských zemí charakterizovaných otázkou „kde jsme udělali chybu?“ existuje (Lewis 2003a: 180) ještě zcela odlišný, ale rozšířený, způsob tázání: „Kdo nám to způsobil?“ Civilizace, která po dobrých tisíc let převyšovala Západ ve všech ohledech, se dnes zmítá v krizi a zaostává již i za ostatními společnostmi třetího světa. Právě v této atmosféře ponížení se velmi daří nejrůznějším konspiračním teoriím, v oblasti Středního východu tolik populárních. Tím spíše, že jsou živeny místními represivními vládami. Ty vymýšlejí či prosazují (indoktrinace pomocí absolutní kontroly médií) různé „obětní beránky“ (mongolské vpády ze 13. století, evropský kolonialismus, machinace USA, Izraele atd.), na které svádí vinu za všechny své vlastní neúspěchy. Tím vysvětlí jak chudobu obyvatel svých zemí cizím zaviněním, ale také přesměrují hněv, který by se jinak obrátil proti režimům samým, na vnější cíle. Také negativní postoje islamistů vůči Západu jsou výsledkem kulturního šoku z ponížení a zaostávání za křesťanským světem. To (Hála 2004) jsou ostatně „ve své době překvapivé, teze, které Lewis prezentoval již ve svém článku „Původ muslimského hněvu“ (1990), dlouho před velkými teroristickými útoky al-Kajdá.

Bernard Lewis (2003b: 157-158) se přiklání k autenticitě „Dopisu Americe“ zveřejněném na internetu v listopadu 2002, jehož autorství se připisuje samotnému bin Ládinovi. Zde se Spojeným státům předkládá široká škála požadavků (a tedy důvodů útoku): ukončit útlak, lži a amorálnost, uznat, že USA jsou „národ bez principů a vychování“, přestat podporovat Izrael v boji proti Palestincům, Indii v boji proti kašmírským separatistům, ale také ruský postup v Čečně, dále, odejít ze Saúdské Arábie, přestat podporovat zkorumpované vlády v muslimských zemích a nezasahovat do jejich vnitřních záležitostí a nadále založit vzájemné vztahy Západu a islámského světa na vzájemném prospěchu, nikoliv donucení.

Autor se ve svých analýzách pokouší identifikovat příčiny celkového negativního „naladění“ společností regionu vůči praktikám Západu a zejména Spojených států. Právě bin Ládin se totiž velmi pečlivě snaží využít těchto postojů k tomu, aby získal obyvatelstvo Středního východu na svou stranu a pasoval se do role vůdce „ponižovaného“ islámského světa. Současná „válka proti terorismu“ tak nemůže být nikdy úspěšná, pokud nedojde k porozumění silám, které vedou k rekrutaci stále dalších sympatizantů islamistů a teroristů.

Politické probuzení globálního Jihu a nové bezpečnostní hrozby

Podle vlivného amerického politologa polského původu Zbigniewa Brzezinského, který ve vládě prezidenta Cartera působil ve funkci poradce pro otázky národní bezpečnosti, dochází dnes v rozvojových zemích k určitým *analogickým* procesům, které již dříve proběhly v evropských zemích (populační exploze, urbanizace, růst gramotnosti, industrializace). Všimá si vzájemně provázaných procesů, které vedly (vedou) k „politickému uvědomění mas“ – historicky bezprecedentní transformaci původně spíše politicky pasivní a konzervativní většiny populace žijící roztroušeně v zemědělských oblastech³⁵.

Politické probuzení umožnilo masovou mobilizaci lidí ve prospěch „donucovacích utopií“ (nacismus, komunismus) a ve 20. století tak vyústilo ve „století megazabíjení“ (více obětí než ve všech předchozích válkách a náboženských konfliktech dohromady). Také v dnešním světě představuje politické probuzení, tentokrát v rozvojových zemích, novou hrozbu či potenciál rizika. Ačkoliv se odehrává v poněkud jiném kontextu.

Autor (1993: 29-32) ukazuje jak v období evropské průmyslové revoluce vedl všeobecný *rozvoj gramotnosti* (1) k nové možnosti rychlého šíření politických idejí mezi široké vrstvy obyvatelstva. Tyto myšlenky však bylo nutno patřičně zjednodušovat do podoby hesel a propagandistických dogmat, aby jim čerstvě gramotné obyvatelstvo vůbec porozumělo. Tím došlo k určité „vulgarizaci“ politických ideálů.

Průmyslová revoluce (2) v Evropě si žádá gramotnou pracovní sílu k obsluze stále složitějších strojů. Avšak také armáda se stává masovým prostředkem odstraňování negramotnosti – stále složitější organizace boje, stále složitější rozkazy a zbraňové systémy (produkty průmyslové revoluce). V raných fázích průmyslové revoluce se však také zvětšují nerovnosti mezi lidmi, jako jeden z faktorů politické mobilizace mas.

Rychle probíhající *urbanizace* (3) způsobila, že se v období mezi polovinou 18. a 20. století zvýšil podíl světové městské populace z 3 na 30 procent veškerého obyvatelstva světa. Největší podíl na tomto nárůstu měla zpočátku západní Evropa, kde situaci přesunu milionů lidí z venkova do měst připomínala exodus. Lidé vykořenění ze života v tradiční venkovské pospolitosti cítili potřebu zorientovat se v nové situaci. Církev a náboženství tuto roli již plně nezvládly. *Mezeru po náboženství tak zaplnila politika*. Ideologie nacionalismu slavila své největší úspěchy právě v této době, protože lidem dokázala navrátit ztracený pocit bezpečí a příslušnosti k sousedské a farní pospolitosti. Nahradila ho konstrukcí národa, ke kterému lidé společně patří a který uspokojuje touhu po vyšším smyslu. Dalším z důležitých důsledků

³⁵ Analýza je velmi podobná celé řadě koncepcí jiných vlivných autorů zabývajících se vztahem modernizace a hlubokých proměn politického života (např. A. Gellner a pojetí nacionalismu).

urbanizace pak je, že lidé jsou ve velkém počtu koncentrováni na malé ploše. Lze je tudíž lépe politicky organizovat a mobilizovat pro akci.

Jedním z klíčových momentů (tamtéž: 176) je pak také *demografický faktor* (4). Kromě celkového prudkého početního nárůstu obyvatelstva dochází ke změnám ve věkové struktuře ve prospěch mladých kohort – které se vyznačují většími očekáváními, politickou radikalitou a aktivitou (například na počátku 20. století byla většina obyvatel Německa, nejkulturnějšího a nejvzdělanějšího národa své doby, mladší 25 let).

Zbigniew Brzezinski již na počátku euforických 90. let 20. století varoval, že po pádu totalitních systémů nemusí dojít po celém světě nutně k „poučení“ o nutnosti prosazování a šíření idejí liberalismu a demokracie. Tedy, žádný Fukuyamův „konec dějin“ a následná celosvětová idyla není zdaleka na spadnutí. V „předvečer 21. století“ nám podle autora hrozil (hrozí) daleko spíše (globální) chaos a nestabilita daná „živelními“ a nezvládnutými modernizačními a demografickými procesy v zemích globálního Jihu.

Totíž, k podobnému „živelnému“ politickému probuzení, ke kterému došlo v minulosti v zemích Severu, dochází nyní velmi rychle i v zemích globálního Jihu – tak jak tyto společnosti přecházejí od společností tradičních ke společnostem (polo?)moderním (tamtéž: 56-61). I v těch nejhudších zemích narůstá gramotnost, což jednak zvyšuje životní očekávání vzdělanějších jedinců, jednak roste „citlivost“ vůči politické agitaci, ale také historicky bezprecedentní možnost masového šíření politických idejí. Rychlou expanzi zažívají komunikační prostředky jako rozhlas a televize (a dnes i internet – pozn. K. Č.). Kromě západních norem spotřeby a vzbuzování konzumních očekávání, která však nemohou být splněna a vedou k nespokojenosti, přináší také možnost rychlého přenosu idejí a politické mobilizace. Podíl městského obyvatelstva ve třetím světě představoval v roce 1990 34 procent populace, do roku 2025 se více než zdvojnásobí. Následkem „nezvládnuté“ masové urbanizaci bude velká část těchto lidí koncentrována v městských brlozích a slamech, vytržena z venkovského prostředí a s touhou po novém (ideologickém) výkladu své neutěšené situace. To vše v období vrcholící „populační exploze“, a tedy extrémní převahy mladých a radikálních lidí v populacích zemí třetího světa. Vyústí tyto procesy ve třetím světě v období „století megazabíjení“ (20. století) či „století revolucí“ (19. století), tak jak se to předtím stalo po masovém „politickém probuzení“ obyvatel Západu?

„Obr“ globální nerovnosti, zmenšující se svět a hledání ideologie

Oproti politickému probuzení v Evropě minulého a předminulého století, se (analogické) politické probuzení mas třetího světa odehrává v jiném kontextu: v období propastných

globálních nerovností mezi Severem a Jihem, v období časoprostorové komprese světa a konečně, v období, kdy není zcela jisté, zda sekulární ideologie vytlačují náboženství ze sféry politiky³⁶.

Velký demografický růst (tamtéž: 155-157) v zemích Jihu vede spolu s vysokým ekonomickým růstem Severu k *narůstající propasti mezi chudými a bohatými tohoto světa*. Podle údajů používaných autorem byly v 60. letech 20. století bohaté země 30 krát bohatší než chudé, v 90. letech však již 150 krát. Právě moment světových nerovností jako faktor možného střetávání chudého globálního Jihu a bohatého Severu představuje základní odlišnost výkladů světa po konci studené války u Samuela Huntingtona a Z. Brzezinského.

Globální komunikační propojení světa (internet, satelitní televize, ale i doprava) vede ke „zmenšování světa“ (viz. časoprostorová komprese atp.), vytváření čehosi na způsob „globální vesnice“, vytváření pocitu světa jako jednoho místa. Tím se (a) rozšiřuje povědomí čerstvě „politicky probuzených“ mas o podobě světových nerovností v rozdělení bohatství a chudoby. Dodejme zde, že toto povědomí může být navíc i značně (a nebezpečně!) zdeformované – zdaleka ne všichni obyvatelé globálního Severu si žijí „nad poměry“ jako celosvětově notoricky známí hrdinové seriálu Dallas či Dynastie. Za pomoci světových médií se tak po „globální návsi“ šíří také různé „drby“, svého druhu deformovaná simulakra, která rozhodně nepřispívají k utváření idylické „globální vísky“. Daleko spíše vzbuzují závist a zlost, zejména u těch nejchudších.

A zároveň (b) média fungující jako stále klíčovější socializační činitel – zejména právě pro mladé generace – propagují celosvětově konzumní životní styl a spotřebu běžnou na Západě: „Bohatí tohoto světa chtějí mít všeho víc a chudí chtějí mít to, co už dnes mají bohatí“ (tamtéž: 196). Autor vychází z poznatku, že lidské potřeby jsou teoreticky nekonečné, formované médii a reklamou. Vytvářejí se tak konzumní očekávání, která nemohou být vyplněna. Výsledná frustrace obyvatel rozvojových zemí připomínající „sopku nenaplněných tužeb“ a pocit nespravedlivého rozdělení bohatství ve světě vytváří poptávku po ideologiích a politicích, kteří slíbí zjednat nápravu. Případně po takových, kteří poskytnou dostatečně atraktivní „náhražku“ či alternativu vůči konzumním tužbám politicky probouzeného globálního Jihu.

³⁶ Politické probuzení v zemích globálního Jihu v období časoprostorové komprese světa a rostoucích světových nerovností může být „výbušná“ zejména v situacích, kdy jsou tyto nerovnosti zřetelně viditelné a také chápány jako nespravedlivé, nelegitimní. Schémata vyvinutá pro legitimizaci nerovností na úrovni států jsou nedostačující pro legitimizaci nerovností světových z mnoha důvodů: daleko větší stupeň polarizace, historická „novost“ reflexe a tematizace těchto nerovností atd.

Na Západě docházelo v období procesů spojených s průmyslovou revolucí k erozi náboženských idejí. Zejména rychlá urbanizace vedla k vykořeněnosti ze života v tradiční, neanonymní, venkovské pospolitosti. Círky a náboženství již nebyly schopny poskytnout uspokojivou životní orientaci. Vzniklou potřebu nově se zorientovat v nastalé situaci, vytvořit si novou identitu a také znovu se někam „zařadit“ – patřit do nějakého společenství, uspokojoval zpočátku zejména *nacionalismus*. Kromě nacionalismu se prosadily také *donucovací utopie* – fašismus a socialismus. Autor přitom chápe moderní ideologie jako „*sekularizovaná náboženství*“ (slibují Ráj již na Zemi, dávají smysl dějinám i životu jedince, jejich představitelé jsou předmětem kultů a uctívání atd.). Zároveň modernost těchto ideologií spočívá v novověkém přesvědčení o možnosti měnit svět – jak přírodní, tak sociální. Mezeru po náboženství tak zaplnila politika a politické ideologie.

Z. Brzezinski (1993: 61, 186) se domnívá, že ve většině rozvojových zemí upadá v souvislosti s výše popsanými modernizačními procesy role tradičních náboženských systémů. Je přesvědčen, že jejich prostor zaplňuje také zde zejména nacionalismus (silný v zemích třetího světa). Dočasnou politickou „usnutí“ jako následek všeobecného blahobytu a prosazení konzumního životního stylu, ke kterému došlo v Západních zemích, se v rozvojovém světě patrně v dohledné době nedočkáme. Autor však nechává otevřenou otázku, jaký výsledek přinese sílící poptávka po ideologii, která slíbí spravedlivější rozložení bohatství ve světě.

Je si však zároveň vědom toho, že silná filozofie *islámského fundamentalismu se může stát významným konkurentem ideologie nacionalismu v oblastech politicky se probouzejícího islámského světa*. Zde má na mysli především některé bývalé země SSSR a oblast Středního východu – „*obdělňík násilí*“ – podle autora jde o území budoucích velmi silných konfliktů, jakousi obdobu Huntingtonovo „*krvavých hranic islámu*“. Silné (Brzezinski 1999: 136) klanové a kmenové identity se zde „*rozpouštějí*“ a přecházejí v silný nacionalismus, případně právě v islamismus³⁷. Nabízená (Brzezinski 1993) islámská alternativa se dle autora opírá o kritiku „*zkaženosti*“ Severu a frustrace ze světových nerovností – o to silnějších, že arabský svět byl po dlouhá staletí na ekonomické i vědecké špici světa. Snaha přijmout západní technologie, nikoliv však hodnoty, má vést k uvážlivému užívání těchto technologií a jejich podřízení morálním hodnotám.

³⁷ Oproti analýze z počátku 90. let (Bez kontroly, česky 1993), kdy Brzezinski předpokládal, že místo po tradičních náboženských systémech bude v rozvojových zemích zaplňovat zejména nacionalismus, již koncem dekády vidí roli náboženských ideologií a nacionalismu minimálně vyrovnaně (viz. Globální šachovnice, česky 1999).

Autor ale v souvislosti s islámem již na samém počátku 90. let varuje před snahou prezentovat toto náboženství jako hrozbu, která má nahradit dřívější hrozbu komunismu. Nebezpečím je zejména to, že „konfrontační“ vztah k islámu nakonec povede k (sebe)potvrzení těchto proroctví.

Koho se bojí jediná světová velmoc: slabých, nebo silných?

Autor (1999: 31, 2004: 14-16) poukazuje na současnou bezkonkurenční globální převahu Spojených států jako jediné světové supervelmoci. Na rozdíl od Samuela Huntingtona je „optimistou“, když tvrdí, že si USA udrží svou hegemonii minimálně dalších 20 let. Už dnes se však musí připravit na postupný úpadek své moci: mezinárodní spoluprací si zajistit vedení vznikajícího celosvětového společenství (spolu s EU, Japonskem) založeného na společně sdílených hodnotách a zájmech. Naopak bezohledná jednostranná politika hegemonu by vedla k jeho izolaci a rychlejšímu úpadku.

Současná hegemonie nového typu je dána spojením čtyřech atributů: (1) bezkonkurenční *vojenskou mocí* s celosvětovým dosahem, (2) *ekonomickou silou*, (3) *technologickým* náskokem a (4) globální *kulturní přitažlivostí* amerického životního stylu, ale i politických a ekonomických institucí.

Obrovský (Brzezinski 2004: 39) vojenský a technologický náskok USA demonstrováný drtivými porážkami nepřátel v první válce v Zálivu či vojenskou intervencí na území bývalé Jugoslávie zabezpečuje Spojené státy více než kdy jindy proti *tradičním hrozbám*: mezistátním vojenským konfliktům. Vznikají však také *nové hrozby*, vůči nimž je skutečnost, že vojenská síla Spojených států je větší než vojenská síla všech ostatních mocností dohromady, bezpředmětná. Obléknutí uniforem nemůže být účinné tváří v tvář (a) *terorismu* a (b) hrozbě šíření *zbraní hromadného ničení*, případně jejich propojení: teroristické akce s užitím zbraní hromadného ničení. Vše je dále komplikováno zdroji „nového globálního nepořádku“ jako je chudoba a aktuální dění v islámském světě.

Terorismus chápe autor jako „techniku a taktiku užívanou jednotlivci, skupinami, nebo státy proti civilistům, významným osobnostem a objektům symbolického významu s cílem zastrážit a tak dosáhnout politických cílů“ (tamtéž: 45). V souvislosti s terorismem parafrázuje klasickou Clausewitzovu definici války, když říká, že „terorismus je pokračování politiky jinými prostředky.“ Za teroristickým aktem se tedy téměř vždy skrývá politický problém, nebo dokonce vyhrocený ozbrojený konflikt. Například jde o terorismus spojený s konfliktem v Severním Irsku (IRA), snahou o autonomii Baskicka (ETA), izraelsko-

palestinský konflikt, nebo terorismus v Rusku spojený s válkou v Čečensku. Nestačí tedy pouhá snaha o fyzickou likvidaci teroristů, nutné je zejména řešit tento širší politický problém a křivdy – ať již skutečné, nebo domnělé, tradované, nebo aktuálně zakoušené. Jinak teroristé opět doplní své počty. Jinými slovy, je nutné řešit „podmínky – sociální, politické, kulturní – z nichž terorismus klíčí“ a „politicky tak odříznout jeho kořeny“ (tamtéž: 47).

Teroristickou taktiku přitom autor chápe jako *asymetrický konflikt* – jedinou možnost vzdoru značně slabší strany v konfrontaci se silnějším soupeřem (viz. i partyzánská válka, subverzivní akce atd.). Vzhledem k bezprecedentní a drtivé převaze USA v oblasti „klasické“ (symetrické) války – pravidelné armády, existence frontových linií – to budou v budoucnu stále více právě metody asymetrické války, které budou hegemonu ohrožovat. Slabý nepřítel – terorismus – se tak paradoxně stává obávanějším protivníkem než nepřátelé značně silnější – státy typu Írán, Irák, Severní Korea.

Asymetrie je však přítomna také v jiných momentech teroristické hrozby než se běžně uvádí. Terorismus (a) je „zbraní slabých a chudých“, urputnost boje je daná také tím, že nemají co ztratit. Naopak, bohatí mohou přijít o hodně (blahobyt, pohodlí, bezpečí). Vzbuzování paniky a úzkosti je tak o to snazší a teroristické metody o to účinnější. Drtivá (b) technologická převaha zvyšuje moc rozvinutých zemí, zejména pokud jde o klasickou válku, stejně tak ale i jejich zranitelnost. Vysoce komplexní a rozvinutá technická civilizace je totiž zároveň velmi křehká a zranitelná útoky proti městským centrům a technologickým sítím (komunikace, elektřina, rozvod vody atd.). Kromě toho (c) také otevřené, demokratické a svobodné společnosti se ukazují býti snadnějším terčem teroristů.

Omezování svobod a demokracie tváří v tvář teroristické hrozbě? Na tyto otázky není lehké nalézt jednoznačnou odpověď, nejrůznější diskuse expertů se často uchylují jen k velmi obecným a opatrným proklamacím. Zbigniew Brzezinski (2004) dává podle mého názoru podnětný a konkrétní příklad, když poukazuje na prvky policejního státu, které se vyvinuly v Izraeli jako reakce na dlouhodobé nepřátelství okolních států a „vnitřního nepřítele“ v podobě terorismu. V Izraeli tak vidí jakýsi možný předobraz vývoje v západních demokratických zemích – kromě hrozby samé je nutné, aby země disponovala vyspělými technologiemi umožňujícím zavést prvky „efektivního policejního státu“ a zdroji k jejich financování. Parlamentní demokracie sice funguje, ale jsou zde omezována občanská práva Palestinců, realizuje se přísná kontrola přístupu do veřejných zařízení – jak státních, tak privátních, vytvářejí se široké nepřístupné a střežené zóny kolem důležitých objektů, běžní občané nosí viditelně zbraně na veřejnosti, široce se uplatňuje kamerový monitoring,

rozšířené jsou radiologické, biochemické a infračervené detektory, tajné služby užívají aktivní infiltrace byt' jen potenciálně nepřátelských skupin, v zemi se v neposlední řadě užívají tvrdé vyšetřovací techniky a identifikační karty s nahranými osobními daty.

Také svou *analýzu teroristických útoků z 11. září 2001* zakládá autor na identifikaci *politických* příčin: dědictví západního kolonializmu na Středním východě, americká podpora Izraele v souvislosti s palestinským konfliktem, americká vojenská přítomnost v Saudské Arábii a konečně, celková americká nepoctivost v regionu a spolupráce s místními zkorumpovanými a nepopulárními politickými elitami, které postupně ztrácejí kontakt se svými vlastními národy. Toto jsou příčiny rostoucího *anti-amerikanismu*, který na Středním východě strmě vzrůstá zejména po pádu SSSR, kdy se americká nadvláda v regionu stala zcela jednoznačnou.

Ačkoliv se v této souvislosti podle autora často mluví o „globálním terorizmu“, poukazuje právě na jeho „*zasazení*“ *do kontextu konkrétních problémů oblasti Středního východu*. Al-Kajda představuje volné uskupení fundamentalistických skupin z celého světa (Irák, Malajsie, Pákistán, Somálsko, ale i Velká Británie), které získalo mezinárodní charakter až v souvislosti s válkou v Afghánistánu. S koncem války proti SSSR se radikálové zaměřili na USA. Čím je podle autora teroristická skupina slabší, bez širší podpory, tím tenduje k extremismu a radikalitě. Brutální útoky tak nejsou projevem síly, ale slabosti. Vyprovokovaná masivní silová odplata má vyvolat sympatie širšího obyvatelstva a posílit teroristickou organizaci, zaručit jí podporu a legitimitu (zpětné ospravedlnění jejich akcí). Také al-Kajda je dle autora ve skutečnosti slabá, avšak i přesto má bohužel velký vliv na Spojené státy a jejich politiku. USA se dle autora příliš spoléhají na *vojenská řešení* hrozby islámského terorismu. Přitom nebezpečným způsobem přehlížejí *řešení politická*, cílená proti „*podhoubí*“ současné teroristické hrozby³⁸.

Zbigniew Brzezinski (tamtéž: 61-62, 254-255) si v souvislosti s novými hrozbami a terorizmem všímá momentu chudoby. **Chudoba, globální nerovnosti** a související sociální nespravedlnost nejsou kauzální příčinou současného terorismu a světové nestability, avšak významně tyto jevy posilují a radikalizují. Došlo k *politizaci chudoby* a nerovností v rozvojových zemích, protože si je zde politicky probuzené masy poprvé uvědomují velmi výrazně v celém kontextu – zejména díky šíření komunikačních technologií a zvyšující se gramotnosti. Různí *populisté pak mohou velmi snadno demagogicky mobilizovat chudé*,

³⁸ Jelikož USA nemají na rozdíl od Evropy prakticky žádnou historickou zkušenost s teroristickými útoky na svém území, měly by se podle autora při řešení příčin této hrozby inspirovat více u EU.

utlačované a slabé pro své cíle. „Výbušnost“ a politická „zneužitelnost“ sociálních nerovností je dále znásobena tím, že často kopíruje rasové, národnostní, etnické, nebo právě náboženské hranice³⁹. Také urputnost a fanatičnost teroristů je podle autora často přímo úměrná míře zbídačení a zoufalství – chudí a neprivilegovaní prostě už nemají moc co ztratit. Bohužel k boji s chudobou se mobilizuje veřejné mínění vyspělého světa daleko hůře než k boji proti terorizmu.

Velká šachovnice, ropa a islámský svět

Právě Islámský svět, jakýsi „globální Balkán“ (tamtéž: 67-80, 203-204) – jako zdroj současného terorizmu a světové destabilizace – se zmítá v krizi, chudobě a zaostalosti. Podle hodnocení prestižní nevládní organizace *Freedom House* není ani jedna ze 41 převážně muslimských zemí světa (více než 2/3 obyvatel) zemí svobodnou. Naopak 7 z nich patří k 11 *vůbec nejrepresivnějším režimům světa*. Právě v nejchudších, politicky a ekonomicky křehkých zemích Středního východu probíhá (a to až do roku 2025) vůbec nejvyšší *demografický růst* na světě – primát patří Palestině, Jemenu, Ománu, Afghánistánu, Saúdské Arábii, Pákistánu, Jordánsku a Iráku. S tím souvisí extrémně vysoký *podíl mladých lidí v populaci* – větší zastoupení obyvatel mladších 30 let již můžeme najít jen v subsaharské Africe. Mladí lidé v severní Africe a na Středním východě představují 57 % celkové populace (v Evropě jde zhruba o polovinu). Podaří se všem nalézt práci? Jak se zařadí smysluplně do společnosti?

Podle údajů *Transparency International* můžeme v muslimských zemích sledovat vysokou míru *zkorumpovanosti politických elit* a osobní obohacování vládců – zejména například v Saúdské Arábii, Pákistánu a Indonésii. To vede nejen k diskreditaci těchto konkrétních politiků, ale také celé sféry politického a občanského života v očích obyvatelstva. Nigérie, Indonésie a Pákistán pak patří k zemím se společensky nejrozšířenější korupcí na světě (90., 89., respektive 79. příčka z celkově 91 hodnocených zemí).

Analýza příčin zaostalosti a nestability islámského světa *Arab Human Development Report 2002* zpracovaná předními arabskými vědci a intelektuály pro potřeby OSN (UNDP) identifikuje také další faktory: (a) minimální společenskou kreativitu a myšlenkovou izolaci islámského světa – například do arabštiny se ročně přeloží 330 zahraničních knih – pro srovnání do méně početně zastoupené řečtiny pětikrát více, (b) důsledky dekolonizace – problém slabých států jako důsledku přerušení státní kontinuity, (c) problém propojení

³⁹ Teoretik nacionalismu A. Gellner (1993: 132) zdůrazňuje, že národ ani sociální třída nejsou sami o sobě nikdy „politickým katalyzátorem“. Neprivilegované sociální třídy se mohly politicky prosadit jen pokud se mohly zároveň definovat etnicky.

politiky a silného náboženského uvědomění, (d) zvyšující se, ale opakovaně nenaplněvané, ekonomické a sociální cíle, (e) negativní vedlejší účinek regionálních a globálních konfliktů, (f) obrovské sociální rozdíly uvnitř zemí – elity žijící v přepychu a neuvěřitelná bída mas, ale i rozdíly mezi jednotlivými muslimskými státy.

Krajně nestabilní a výbušný „globální Balkán“ (muslimská část Asie) – s politicky se aktivizujícím mladým obyvatelstvem – se zároveň geograficky „překrývá“ s lokalizací hlavních světových nalezišť ropy a zemního plynu. Podle údajů autora se v tomto strategickém prostoru nalézají 68 % všech známých světových zásob ropy a 41 % zásob zemního plynu. Spojené státy, Japonsko, ale zejména Evropa – ta je dnes na importu ropy z regionu více závislá, zdejší ropa tvoří větší podíl než v případě diverzifikovanějšího importu USA – potřebují *spolehlivý přísun levné ropy* pro fungování svých společností jako předpoklad své globální ekonomické převahy.

Stabilita Středního východu a „nadvláda“ Západu v regionu je tak v dlouhodobém zájmu jak USA, tak také EU a Japonska, což se dle autora projeví v transformaci a posílení transatlantických struktur (např. orientace NATO stále více do oblastí geograficky velmi vzdálených členských států). Ve světě rostoucí vzájemné závislosti si dnes Amerika nemůže dovolit pohrávat s ideou izolacionismu, chtě nechtě se musí angažovat ve světě. A také spolupracovat s ostatními (EU, Japonsko). Již počátkem 90. let Brzezinski (1993: 198) polemizuje s euforickými vizemi světového míru vzniklými po pádu bipolárního světa: „Namísto nového světového řádu se silné a bohaté státy seskupí, aby mohly lépe soutěžit se svými rivaly a aby mohly své bohatství lépe chránit.“ Jeho „státocentrickou“ a „geopolitickou“ analýzu z druhé poloviny 90. let *Velká šachovnice* (1999)⁴⁰ již lze celou číst jako hledání způsobů jak kontrolovat Eurasii a tím i hlavní strategické zdroje ropy a zemního plynu.

Jedním (2004: 217-222) z hlavních atributů současné globální hegemonie USA je „kulturní přitažlivost“ – celosvětová atraktivita amerického životního stylu a populární kultury (zejména mladá urbanizovaná mládež), ale také společenských institucí (parlamentní demokracie, občanské svobody). Amerika funguje jako bezkonkurenční „globální kulturní vábidlo“ – životní styl a instituce regionálních mocností typu Číny nebo Francie jsou přitažlivé tak maximálně pro část svých vlastních obyvatel – tento „měkký“ rozměr moci jim tak chybí. O jedné oblasti však výše řečené naprosto neplatí – regionu Středního východu, což

⁴⁰ Právě tato vlivná kniha je ze sociologického hlediska z autorových prací nejméně zajímavá. Téměř jedinými aktéry jsou zde státy, pro analýzu mezi nimi se užívají pojmy z oblasti mezinárodních vztahů a „geopolitiky“.

také autor dokládá na výsledcích z výzkumů veřejného mínění. Mezi obyvateli – včetně urbanizované mládeže – převažuje spíše negativní hodnocení USA a jejich politiky.

V tomto (tamtéž: 73-80) „vypjatém“ demografickém, sociálním, ekonomickém, mezinárodně-politickém a názorovém kontextu se pak o to snadněji prosazují extrémní, nábožensky definovaná politická hnutí. Brzezinski je dělí – ne zcela v souladu s odborníky na islám – na islámské fundamentalisty a islamisty. Fundamentalisté jsou dle autora skupiny těžící pouze z negativní kritiky Západu a vlastních zkorumpovaných elit a jsou dnes spíše na ústupu. Nejsou totiž schopni přijít s konstruktivní alternativou politické organizace společnosti – nabízejí různé formy reakční teokracie – a odmítají jakoukoliv modernizaci.

Naproti tomu islamisty chápe autor jako populistická, moderní hnutí, která jsou dnes na vzestupu. Islámem se inspirují spíše jen selektivně. Soupeří jak s islámskými fundamentalisty, tak také s vládami svých vlastních zemí – velmi silně v konzervativní Saúdské Arábii, ale také v sekulárnějším Egyptě, Alžírsku, Indonésii, nebo Turecku. Snaží se skloubit ekonomiku, politiku a náboženství s tím, že víra má být nadřazená všem oblastem a má mít tedy i poslední slovo v případě sporných rozhodnutí či kroků. Islám sám však prý není z teologického hlediska nepřátelský vůči demokracii o nic více než křesťanství, buddhismus, nebo hinduismus, záleží spíše na tom, jak je interpretován a jak se tyto interpretace postupně proměňují. Islamismus však dle Brzezinského není „komplexní“ ideologií, proto není schopen dát odpověď na všechny problémy související s politickou oblastí – například nedává příliš receptů v oblasti ekonomiky⁴¹.

⁴¹ Stejně jako dělení na islámské fundamentalisty a islamisty a jako konstatování o současném vzestupu islamismu (jsou autoři hovořící spíše o postupném úpadku), není ani tento bod v souladu s míněním expertů na problematiku islámu (viz. Kepel (2000) a islámská ekonomie, u nás Kropáček a „témata nesouhlasu“ včetně pasáží o islámském bankovníctví (1996, 1999)).

Vzestup a pád politického islámu

Francouzský politolog a sociolog náboženství Gilles Kepel je dnes pokládán za jednoho z nejuznávanějších analytiků arabsko-muslimského svět. Působí jako ředitel výzkumu v CNRS/CERI, přednáší na prestižním Institutu politických studií v Paříži. Mimo jiné byl také členem poradní skupiny prezidenta Chiraca v kontroverzní otázce tzv. šátkového zákona. Na své přednášce „Islám tváří v tvář“ přednesené 10. října 2005 ve Francouzském institutu v Praze se pan Kepel přihlásil k českému původu svých předků.

Pro potřeby této práce budu prezentovat hlavní teze obsažené v autorových stěžejních publikacích, sociologickém bestselleru *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* (1991, česky 1996) a obsáhlé analýze současného islamizmu *Jihad: the Trail of Political Islam* (2002). Na nejaktuálnější události následující po teroristických útocích proti USA z 11. září 2001 reagoval autor knihou *The War for Muslim Minds*⁴² (2004), kde se mimo jiné zabývá kritikou současného postupu Západu ve „válce proti terorismu“ (válka v Afghánistánu, Iráku, reflexe v muslimském světě).

Podobně jako (srov. Lužný 1999) José Casanova (deprivatizace náboženství), Mark Juergensmeyer (náboženský nacionalismus), nebo Roland Robertson (globalizace a hledání „základů“) si i Gilles Kepel všímá vývoje posledních desetiletí 20. století. Ten značně problematizuje předchozí sociologické *teorie sekularizace* ohlašující když ne „úplný konec náboženství“, tak minimálně jeho stažení do soukromé a intimní sféry (privatizaci), zmenšující se společenský význam víry a postupnou pokračující eliminaci (marginalizaci) náboženství.

Nikoliv pouze islám, ale i další dvě velká monoteistická náboženství – křesťanství a judaismus – podle Kepela vstupují v poslední čtvrtině 20. století s novými ambicemi do světa politiky a veřejného života. Můžeme tedy říci, že primární konflikt se neodehrává *mezi* nábožensky definovanými civilizacemi, jak je chápe Samuel Huntington. Ale daleko spíše se hlavní konflikt odehrává *uvnitř* křesťanského, židovského a muslimského světa – uvnitř každého z nich zvláště, povětšinou v rámci jednotlivých národních států⁴³. Tento sociální

⁴² Informativní recenzi této analýzy *V Iráku musí vyhrát Evropa* jsem nabídl týdeníku Respekt. Viz Karel Černý, *V Iráku musí vyhrát Evropa*, Respekt (47), ročník 2005, str. 18.

⁴³ Viděno „ateistickou perspektivou“ z „české kotliny“ může být obtížné tyto procesy desekularizace a deprivatizace náboženství ve světě náležitě docenit a pochopit. Ve Sčítání lidu, domů a bytů 2001 se 59 % obyvatel deklarovalo jako „bez vyznání“. To představuje skutečnou světovou „raritu“, ačkoliv je stále patrná značná regionální diferenciaci. Na rozdíl od Polska byla role křesťanství a církve v disentu a odporu proti komunismu minimální. Také křesťansky orientované politické strany u nás (KDU-ČSL) nedosahují takových volebních výsledků jako v okolních zemích, natož jako jinde ve světě.

konflikt mezi sekulárně a nábožensky definovanými aktéry pak nemusí být vždy ani nutně násilný a krvavý – jak by se mohlo zdát například na základě analýz Marka Juergensmeyera („nová studená válka“).

Gilles Kepel (1996: 172) však také upozorňuje, že pokud bude slavit masový nástup náboženských politických hnutí celosvětový úspěch, zvyšuje se do budoucna pravděpodobnost, že se dočkáme také konfliktů a konkurence těchto náboženství. Toto je ostatně – jediný – styčný moment se Samuelem Huntingtonem. Ten se (viz Huntington 1993) na analýzu Gillese Kepela odvolává, když tvrdí, že „návrat“ náboženství („boží pomsta“) poskytuje nový základ pro identitu jedinců i jejich jednání, kteréžto mají tendenci překračovat národní hranice a sjednocovat příslušnou civilizaci. Z analýz Gillese Kepela ale též můžeme získat silné argumenty pro tvrzení, že v současném světě nedochází k „huntingtonovskému střetu civilizací“, islámu a Západu. Daleko spíše ale ke *střetu dvou fundamentalismů* – amerického křesťanského fundamentalismu na straně jedné a radikálního mezinárodního džihádizmu na straně druhé.

Boží pomsta a krize modernity

Nečekaný (Kepel 1996: 15, 163) a celosvětový růst vlivu náboženství – křesťanství, judaismu a islámu – ve společnosti a politice, datovaný od 70. let, představuje reakci na *krizi modernity*. Oproti celosvětovému optimismu 50. a 60. let, kdy se vkládaly naděje v nekonečné možnosti pokroku, vědy a techniky, narůstají pocity zmatku a bezradnosti. Postupně se hroubí také nejvýraznější ateistický mesianismus (vykoupení již na zemi) 20. století – komunismus, který slibuje Ráj již na zemi v podobě beztrždní společnosti. Populační exploze a chudoba, šíření pandemie AIDS, rostoucí znečištění planety, nedostatek energetických zdrojů či hrozba nukleární války jsou jako stvořené pro obraz nadcházející apokalypsy. Kořenem nejrozličnějších společenských problémů interpretovaných prizmatem náboženství je zapomínání na Boha a odklon od víry. Krize a rostoucí neřešené problémy lidí mohou být viděny jako trest za odpadlictví a lidské hříšné jednání.

Řešením (1) společenských problémů pak může být náprava („spása“) jedince, jeho re-socializace, vedoucí k nápravě („spáse“) celé společnosti. Takovouto mobilizaci převážně v sociální (chudí, potřební) a výchovné oblasti (náboženská výchova) nazývá Kepel *re-christianizací, re-judaizací, případně re-islamizací „zdola“*. V této souvislosti (2) rozlišuje ještě opačný způsob řešení, jímž je *re-christianizace, re-judaizace, nebo re-islamizace „shora“*. Snahou je získat vliv na výkonnou moc státu, například v oblasti státního školství. A také určovat tvorbu zákonů, tak aby byly v souladu s Biblií, Tórou, nebo Koránem. Případně

pak i rozšířit moc státu do oblasti morálky. Hnutí přicházejí s vlastními projekty ideálních utopií typu islámského státu, Izraelského království a podobně. Přes působení „shora“ tak nakonec dojde k prosazení těch správných hodnot a norem a následné „nápravě“ obyvatelstva. Takto se slibují vyřešit nejrůznější společenské problémy dneška, s kterými si „sekulární“ ideologie a politici neví rady (Kepel 1996).

Tuto *dichotomii* užívá autor, kromě *typologie* konkrétních náboženských hnutí, k postihu jejich *dynamiky* v křesťanském, židovském i islámském světě. Lze snad vystopovat určitý společný vzorec: nejprve hraje prim působení „zdola“, ambice stále masovějších náboženských hnutí však nakonec vedou i ke snaze vstoupit do světa politiky – působit „shora“. To s sebou však nese nové problémy – nutnost „zadat“ si s politickou hrou a přijmout její logiku, dělat kompromisy a „banalizovat“ či trivializovat svá témata. Dostávají se také první nezdary ve snaze řešit společenské problémy. Náboženská hnutí tak ztrácejí svou specifičnost a přitažlivost. Navíc, radikální rétorika náboženských hnutí vede nejen k mobilizaci všech svých potenciálních stoupenců, ale také k rostoucí mobilizaci odpůrců. Existuje však také méně „demokratická“, radikální, revoluční varianta prosazování náboženského ideálu „shora“, která si často zadá s násilím a terorizmem⁴⁴. Konečným výsledkem jsou však i zde většinou antipatie obyvatelstva, odpor k násilí a ztráta podpory.

Častým výsledkem dosažení svých mezí je v obou případech stažení náboženských hnutí z politiky a opětná snaha ovlivňovat společnost spíše „zdola“. Tedy, působením na společenské hodnoty, činnosti v oblasti sociální práce a výchovy. Avšak ne vždy a všude opíše náboženská hnutí tento „ideální“ *cyklus* (nebo snad *spirálu*?). Často vedle sebe působí paralelně jak hnutí s ambicemi mobilizovat obyvatelstvo „zdola“, tak hnutí snažící se chopit moci a působit „shora“. Dokonce mohou být – a často skutečně jsou – i ve vzájemném konfliktu. Společenská podpora a zřetelný příklon obyvatelstva k jedné ze dvou paralelních strategií však vesměs převládá (tamtéž).

Ačkoliv autorova analýza se snaží prokázat návrat náboženství do veřejného dění jako celosvětový jev a *zobecňuje tak realie z křesťanského, židovského a islámského světa* (konkrétně analyzuje Evropu, Izrael, USA a svět islámu), neztrácí ani schopnost rozlišovat specifika jednotlivých oblastí. Ponechává tak možnost *vzájemné komparace jednotlivých náboženských okruhů*, například pokud jde o hloubku a obsah „krize modernity“, historický či ekonomický kontext, specifika dynamiky náboženských hnutí a odpovědí na krizi modernity atp. Vynechám zde autorovu prezentaci vývoje křesťanských hnutí v Evropě, případně Jižní

⁴⁴ Jde zde o jakousi náboženskou obdobu Brzezinského sekulárních „donucovacích utopí“.

Americe. Nastíním však vývoj náboženských hnutí v Izraeli (judaismus) a USA (křesťanství), abych poté přešel k podrobné analýze vývoje politického islámu. Tento výběr je dán zejména zaměřením mé práce k regionu Blízkého východu. Snahou mimo jiné bude pokusit se sledovat vývoj těchto hnutí paralelně, případně nastínit v jakých jejich „fázích“ dochází ke vzájemnému střetávání a konfliktům.

Starý a Nový Jeruzalém

Židovské hnutí *Guš emunim* (tamtéž: 134-145) se společensky prosazuje po ústupcích Izraele v jóm-kipurské válce po roce 1973 jako reakce na morální chaos, který následoval. Roste široká podpora náboženské argumentaci a dochází k propojování světského sionismu (levicového židovského nacionalismu) a náboženství: celá historická oblast Palestiny patří jen a jen Židům, a to na základě smlouvy Boha a vyvoleného národa. Takováto tvrzení nejsou nová, nová je však šíře podpory, které se jim dostává. Hnutí vytváří své vlastní školské instituce a „tlačí“ na politiky, aby povolili zakládání židovských osad na okupovaných územích. Radikálnější část hnutí nekritizuje jen postupující konzumní hodnoty, materialismus a odklon od náboženství, ale také politiky za jejich kompromisy s okolními nepřátelskými Araby a Západem. Část z nich se chopí zbraní a svůj terorismus namířený proti palestinským civilistům ospravedlňuje jako „antiterorismus“ – musí prý suplovat izraelský stát, protože ten je příliš „měkký“ vůči palestinskému násilí a není tak schopen ochránit židovské osadníky.

Ti nejradikálnější pak představují zastánce revoluční rejudaizace „shora“ za pomoci „katalyzátoru“ v podobě teroristické akce namířené proti náboženským symbolům islámu. Při akci měl být vyhozen do povětří muslimský Skalní dóm a mešita Al-Aksá v sousedství jeruzalémského chrámu s cílem vyprovokovat masivní odvetu v podobě džihádu proti židům vedenou Palestinci a dalšími sousedními arabskými zeměmi. Židovští extrémisté předpokládali, že takovýto nábožensky definovaný konflikt povede k rychlé rejudaizaci izraelské společnosti, jejímu definitivnímu vítězství nad Araby a následnému ustanovení izraelského království. Tento komplot, který mohl v kontextu studené války vést až k vypuknutí 3. světové války, byl odhalen roku 1984 a vedl k odsouzení radikálů izraelskou veřejností⁴⁵.

⁴⁵ Nabízejí se analogie s revolučními pokusy reislamizace „shora“: atentátem na egyptského prezidenta Saddata v roce 1981 (viz Kepel 1996: 144), stejně jako útokem proti New Yorku a Pentagonu z 11. září 2001 (Kepel 2004). Tyto akce měly vyvolat masivní odvetu a represe, získat tak sympatie veřejnosti pro věc islámu a džihádu s konečným cílem přeměny v islámský stát (Egypt, Saúdská Arábie atp.), případně širší mezinárodně-politické přeměny.

Toto fiasko vedlo k následné dominanci rejudaizace „zdola“. Zejména v podobě šíření ortodoxního judaismu („*charedim*“), pro který je charakteristická pospolitost „ghetta“ organizovaná kolem rabína, důsledné dodržování talmudických pravidel (odívání, stravování) a socializace prostřednictvím vlastního ortodoxního školství. O chod státu a okolní společnost se ortodoxní židé příliš nezajímají – na státu chtějí pouze to, aby jim ponechal prostor pro jejich vlastní způsob života a šíření víry. Jádrem těchto novodobých náboženských hnutí tvoří podle autora často – podobně jako v islámském a křesťanském světě – lidé s vysokoškolským vzděláním, často technického, případně přírodovědného směru (následně se „vrhli“ na studium tóry), kteří kombinují striktní uplatňování náboženských předpisů v každodenním životě s využíváním moderních komunikačních technologií k šíření své víry.

Často (Kepel 1996: 94-119) používaný pojem *fundamentalismus*⁴⁶, vzbuzující dnes asociace hlavně s muslimským světem, pochází ze Spojených států amerických, kde se rozšířil ve 20. letech 20. století. Byl spojován s vírou v neomylnost bible⁴⁷ a nekompromisními postoji vůči „liberální“ části Ameriky a všemu „modernímu“. V USA *hluboce zakořeněná konzervativní protestantská morálka* vede k tendenci „napasovat“ všechny problémy a krize do logiky Božího záměru a případně je vysvětlit jako Boží trest za odpadlictví – například Velká hospodářská krize (30. léta), alkoholismus a organizovaný zločin z období prohibice, ale i zdraví a nemoc jednotlivců, politické aféry (např. Watergate) nebo dnešní rostoucí kriminalita a užívání drog. Řešením problémů je návrat lidí k Bohu, nadřazení víry rozumu. Panuje také silné přesvědčení o tom, že Spojené státy mají vyšší poslání, mají se stát příkladným duchovním společenstvím věřících, jakýmsi „Novým Jeruzalémem“ (který nebylo možno vybudovat ve „Starém světě“, viz pronásledování určitých sekt věřících po celé Evropě a jejich odchod do svobodné Ameriky – náboženská migrace jako důležitá část prvních vln migrace do „Nového světa“, která spoluurčovala celkový intelektuální charakter USA – pozn. K. Č.).

Rostoucí vliv protestantských *evangelikálů*, patrný od 70. let 20. století, představuje typický příklad re-christianizace „zdola“. Tyto nesourodé sekty se zpočátku zaměřovaly na spásu duše a onen svět. Svět politiky jim byl cizí. To již nelze říci o světě byznysu – v duchu americké podnikavosti si jednotlivé spolky konkurují, přetahují si vzájemně „ovečky“, budují rozsáhlé mediální sítě (odtud označení „televangelisté“) a často nabývají značných majetků. Popularita těchto hnutí roste i přes množící se skandály – nabízejí přátelství pospolitosti

⁴⁶ Pojmenování odvozeno od dvanáctisvazkové práce *The Fundamentals* (1910) obsahující statě tehdejších předních amerických protestantských teologů.

⁴⁷ Zejména tváří v tvář slavnému Scopesově případu (1925), kdy došlo k veřejnému zesměšnění teologických argumentů na půdě amerického soudu v souvislosti s výukou evoluční teorie o vzniku druhů.

věřících, ale také sliby uzdravení, přímé zkušenosti s Bohem, a to nezávisle na etnicitě či společenské vrstvě („sociální terapie“ pro chudé). Sociální základnou evangelikálů již nejsou jen tradičně silně religiózní oblasti Jihu USA. Ale také mladí vysokoškoláci z velkých amerických měst (často původem z venkova) cítící se být v opozici vůči převládající americké kultuře a také lidé žijící v bídě po celých Spojených státech. Zejména v tomto momentu – propojení vysokoškolsky vzdělaných intelektuálů a sociálně dehonestované třídy chudých – vidí Kepel hlavní analogii s moderními islamistickými hnutími.

Postupně a nepozorovaně se však z masového hnutí stává také politická síla. Právě proměna sociální základny hnutí a zejména vstup mladých vysokoškolsky vzdělaných jedinců představuje důležitý faktor rostoucího zájmu věřících o politiku. Zjištění, že silné organizované hnutí může ovlivňovat vládu v zemi, případně zjištění že příkazy Bible by se mohly stát zákony státu, vede k formování hnutí *křesťanské nové pravice*. Hlavní činností již není získávání věřících, ale mobilizace voličů. Namísto spásy jedinců se stává hlavním cílem „spasit Ameriku“. Televizní evangelikálové se kromě byznysu začínají zajímat o politiku, od které se předtím izolovali. Od budování kariér „obchodníků s vírou“ přechází ke snaze vybudovat kariéry úspěšných volebních kandidátů a politických aktivistů. Zhruba takto by bylo možno popsat rostoucí důraz na re-christianizaci „shora“ a vznikání nové politické kultury, která dodnes ovlivňuje Spojené státy americké.

Zvolení republikána Ronalda Reagana v roce 1980 americkým prezidentem a jeho znovuzvolení v roce 1984 by se patrně neobešlo bez výrazné podpory a aktivizmu širokého hnutí amerických evangelistů a fundamentalistů. Zářným příkladem argumentace a „životního cyklu“ těchto skupin může být *Morální většina* evangelisty Jerryho Falwella, která se prezentovala jako „svědomí americké společnosti“. Představitelé hnutí se domnívají (odvolávají se zde na statistiky), že majorita Američanů má vřelý vztah k Bohu, Desateru a náboženské morálce. Problémy Ameriky však plynou z toho, že organizovaná menšina „bezbožných“ liberálů vede USA do propasti a morálního marasmu. Za původce všeho „zla“ ve společnosti označují povolení interrupcí, homosexualitu, rozpad rodiny, šíření pornografie a idejí humanismu (člověk jako nejvyšší hodnota). Přímý vstup do politiky jim má umožnit „zatočit“ s těmito nešvary a prosadit takové právní normy, které nejvíce odpovídají Písmu. Po závratných počátečních úspěších tohoto hnutí za re-christianizaci „shora“ dochází k dosažení hranic jeho možností (asi v polovině 80. let 20. století) – radikální rétorika mobilizuje jak příznivce, tak také odpůrce, zapojením do „politické hry“ ztrácí náboženská hnutí specifickou oproti ostatním politickým protivníkům.

Iniciativnost po stažení z politiky přebírají opět spíše jedinci a hnutí působící zejména „zdola“. Snahou již není získat přímý vliv na rozhodování, nebo dokonce podíl na výkonné moci, ale ovlivňovat a určovat tvorbu společenských hodnot amerických občanů. Kromě tradičního působení v kostele, křesťanských spolecích a charitách či specializovaných mediálních sítích televangelistů se objevuje snaha vychovat a dostat „své lidi“ do oblasti, která má největší vliv na formování názorů a hodnotových orientací – do sféry běžných masových médií⁴⁸.

Tito křesťanští intelektuálové infiltrování v klíčových společenských pozicích se však kromě debaty o základních hodnotách vrhají také do sporů o směřování státní politiky. Morální „rozklad“ americké společnosti charakterizovaný a prohlubovaný legálním šířením pornografie, homosexuality či zákazem ranních modliteb ve veřejných školách podle nich vede, například kromě šíření kriminality, také k narušování rodinných hodnot a rozpadu rodiny (viz rozvodovost, mezigenerační konflikty atd.). Lidé, kteří se již nemohou spolehnout na svou rodinu a příbuzné v obdobích svých případných problémů (nemoc, stáří, nezaměstnanost, vzdělávání a výchova dětí), jsou stále závislejší na státu a jeho sociálních sítích. Takovéto „provozování státu“ se však stále více prodražuje, jediným výsledkem je bujení neefektivní byrokracie a regulačních předpisů. Nikoliv řešení problémů samých.

Navrhované opatření – podobně jako v případě amerických konzervativců a republikánské strany – je větší snaha o prosazení křesťanských hodnot a důraz na silnou rodinu. Morální lidé řídicí se Desaterem prý nepotřebují složitou spleť zákonů, úřadů a právníků k regulaci svého chování a vzájemného soužití. Společnost postavená na silné a soudržné rodině nepotřebuje spoléhat na pomoc státu⁴⁹, který tak může být „slabý“ a „levný“ (minimum přerozdělování, daní a pravomocí). Co v sociální oblasti rodina přeci jen nezvládne, bude svěřeno soukromým nebo církevním organizacím (školství, zdravotnictví, sociální práce) – stát zde údajně není dostatečně efektivní a zbytečně plýtvá.

⁴⁸ Zde je ovšem otázkou nakolik jde o působení „zdola“. Většina médií v USA však nemá charakter celonárodního dosahu a působení z jednoho centra na veškeré obyvatelstvo. Tisk, rozhlas i televizní stanice působí spíše v lokálním a regionálním rámci jednotlivých států unie – snad takto, „zdola“, dochází také k vytváření celonárodních hodnot.

⁴⁹ Silná a funkční rodina však působí zcela zřejmě již v oblasti primární prevence (drogová problematika, kriminalita mladistvých, zdraví životní styl a návyky).

Svět islámu: „sud se střelným prachem“ a příčiny vzestupu islamizmu

Ačkoliv autor ukazuje, že vstup náboženství do světa politiky jako reakce na nejrůznější podoby „krize modernity“ je v poslední čtvrtině 20. století „celosvětovým“ jevem, vidí již na samém počátku 90. let největší potenciál dalšího rozvoje náboženských hnutí a radikalismu ve světě islámu. Právě zde totiž nacházíme nejotřesnější příznaky rozbití společnosti, bídy a nezaměstnanosti, zkorumpovanosti nelegitimních elit a zhroucení sociálních funkcí státu (Kepel 1996: 22, 164).

Kepel (2002) se domnívá, že také islamistická hnutí prošla po krachu nacionalismu a marxismu v jednotlivých zemích obdobím expanze a diskreditace, následované úpadkem v období 90. let. Další radikalizaci, volání po džihádu a teroristické útoky pak chápe nikoliv jako projevy síly dnešních islámských hnutí a jejich přitažlivosti pro obyvatelstvo, ale spíše jako příznak úpadku hnutí (zejména působícího „shora“) a nemožnosti domoci se vlivu jinými způsoby.

Gilles Kepel (tamtéž: 24, 67) analyzuje sociální a ideové zázemí moderních islamistických hnutí takto: (1) masa mladé *městské chudiny*, kterou trápí zejména bída a nezaměstnanost. Ta je přitahována zejména radikálními a revolučními interpretacemi učení Sajjida Kutba o nutnosti úplného rozchodu se současným režimem, případně i celou „bezbožnou“ společností. Druhou sociální komponentu (2) islamistů představují *zbožné střední vrstvy*. Ty se cítí odstaveny od „tučných“ vládních zakázek vojenských či monarchistických režimů, stejně tak jako vylučování z politického rozhodování. Život jim ztěžuje všeobecná korupce a zaostalost ekonomiky. Jejich situace rezonuje nejlépe s umírněným učením pákistánského politika Mawdúdího, který vidí nápravu v postupných krocích a společenské implementaci zásad islámu skrze parlamentní demokracii a kooptaci islamistů do vlád. Tato umírněnost však ponechává chladnými „arabskou ulici“, tedy první složku hnutí, zatímco radikalita koncepcí Kutba budí odpor zbožných středních vrstev a vyvolává obavy většiny duchovních.

Z hlediska politické mobilizace a síly hnutí (3) je tak klíčová jeho třetí složka, vrstva islámské *inteligence*, případně *radikálních kleriků*. Ta se snaží vytvořit koalici chudiny a středních vrstev pomocí důrazu na všem společný morální a kulturní rozměr náboženství. Naopak tak zakrývá jejich rozdílné sociální a ekonomické zájmy a rozdílné představy o budoucí podobě islámského státu dané sociálními antagonizmy a různou pozicí ve společenské hierarchii. Islamističtí intelektuálové obdivují například učení Ajatolláha

Chomejního a iránskou revoluci jako vzorový příklad spojení všech složek hnutí vedoucí ke svržení zkorumpovaného prozápadního režimu šáha a nastolení islámského státu.

Takovéto sjednocení všech sociálních složek islamistického hnutí, ke kterému došlo na určitou dobu také v Alžírsku (strana FIS), Turecku (strana Refah) či v Palestině za první intifády (Hamás), však není bez problémů. Dříve nebo později se projeví rozdílné zájmy a představy hrozící rozpadem „křehkého“ spojení. Ostatně, podobnou chronickou strukturální slabostí trpěl v arabském světě také původně dominující nacionalismus snažící se pod společným nepřátelstvím vůči kolonizátorům a poté Izraeli sjednotit kde koho. Proto se nakonec jednotlivé komponenty islamistů velmi často opět rozcházejí, nebo se dokonce ani nikdy nesjednotí, a podnikají vlastní „sólo“ politiku vyznačující se vzájemnou řevnivostí a nepřátelstvím (například GIA a AIS v Alžírsku, radikálové a umírnění v Egyptě atd.).

Vzestup popularity islamistů se, nikoliv náhodou, časově shoduje s překotnými změnami, kterými procházejí společnosti muslimských zemí od konce 60. let 20. století. Procesy modernizace, jako rostoucí gramotnost a masová urbanizace původně agrárních společností, spolu s rychlým demografickým růstem populací od severní Afriky až po Malajsii, mění zcela charakter islamistických hnutí. Jde daleko spíše o *produkt moderní doby a jejích problémů než jakýsi středověký přežitek* nárokuje si moc a vliv na počátku 21. století: „náboženská hnutí...jsou to typická dítka našeho věku, dítko nechtěná, vzniklá křížením informatiky a nezaměstnanosti nebo populační exploze a alfabetizace“ (Kepel 1996: 16).

Počet obyvatel (Kepel 2000: 65-67) v muslimském světě se v letech 1955 až 1970 navýšil o více než 50 procent. Podíl velmi mladých lidí ve věku do 24 let se tímto *populačním růstem* zvýšil na více než 60 procent všech obyvatel. Zvýšily se tak i nároky na nekonfliktní zařazení rostoucího počtu mladých a radikálních generací do společnosti, nároky na tvorbu nových pracovních míst, školství a sociální pomoc chudým.

Ve městech dospívají první populačně silné ročníky mládeže, které si již nepamatují „hrdinný“ boj stávajících politických elit proti kolonialismu. Nezažily dočasnou euforii ze získané nezávislosti, která v očích jejich rodičů ospravedlňuje případné současné nešvary vládců, kteří se o nezávislost přeci „tolik zasloužili“. Na rozdíl od svých rodičů nečerpají ani žádné výhody z raně postkoloniálního období, ve kterém došlo k tvorbě nových pracovních příležitostí pro místní obyvatelstvo. Také majetek kolonistů je již dávno rozdělen. Jediné co zbývá, je mezigenerační odcizení a konflikt. Po staletí utvářené tradice, zkušenosti a znalosti rodičů, kteří přišli z venkovských a zemědělských oblastí, jsou ve městě k ničemu. Stejně tak jako poučky pologramotných rodičů se zdají bezcenné i náboženské poučky venkovských

konzervativních bratrstev šité na míru negramotným rurálním komunitám. Odcizené mládeži se jeví jako neatraktivní, nedokáží ji poskytnout přijatelný výklad své situace a orientaci v rychle se měnícím světě.

Vzniká tak společenská poptávka po přitažlivé moderní ideologii, která by se odvážila i kritiky současných politických elit. Toto ideové vakuum (tamtéž: 49-54) bylo navíc zpočátku zvyrazněno snahou některých vlád potlačit jak lidový, venkovský islám (nejvíce v Alžírsku, vytěsnění všeho kromě wahhabizmu v Saúdské Arábii), tak také snahou podřídit si představitele „vysokého“ islámu, vzdělané ulamá (kontrola duchovních v Egyptě či Maroku, jejich potlačování v socialistickém Alžírsku, v Tunisku či Suhartově Indonésii). Nezamýšlený důsledek těchto snah představuje pozdější prudký nástup radikálních islamistů v průběhu 70. a 80. let minulého století. Ti si vypůjčují náboženský slovník, redukují širokou škálu islámu na oblast politiky a zaplňují ideový prostor po upadajícím lidovém mystickém islámu i zkorumpovaném či potlačeném „učeném“ islámu kleriků. Právě pod „ochranná křídla“ islamistů se uchyluje i dezorientovaná a od svých rodičů i politických elit odcizená městská mládež.

Ukončení (tamtéž: 67) středoškolského studia nebo dokonce získání vysokoškolského diplomu – obrovský pokrok oproti předchozím nevzdělaným generacím rodičů a prarodičů – se stává běžné. *S rostoucí vzdělaností* nastupujících generací však rostou také jejich *očekávání*. Situace na trhu práce je však frustrující, valné většině absolventů se nepodaří uskutečnit sen o vzestupné sociální mobilitě, úspěchu a seberealizaci. Větší gramotnost je tak v tomto kontextu napřena ke kritice stávajícího společenského systému a politických elit neschopných zabezpečit dostatek pracovních příležitostí a sociální podpory. Namísto budování úspěšných kariér a profesního růstu dochází k politizaci vzdělaných lidí a zvyšování opozičního potenciálu islamistických hnutí. Hnutí, jehož základnu dříve tvořily spíše negramotné vrstvy společnosti, se díky vzdělanostní proměně svých příznivců také samo proměňuje. Nadále může docházet k šíření ideálů islamizmu z univerzitního prostředí do širší společnosti, lze také používat nová účinná média (tisk, dnes internet), narůstá komunikace politických idejí.

Rychlým demografickým růstem vyvolaná migrace do měst vede k masivní a nezvládnutelné *urbanizaci* většiny muslimských společností poslední čtvrtiny minulého století. Poprvé v dějinách islámského světa začíná žít většina obyvatelstva nikoliv na venkově, ale ve městech. Chudé obyvatelstvo venkova je přitahováno bohatstvím měst a snahou nalézt zde nové živobytí. Výstavní centra megapolí, často financovaná z narůstajících ropných příjmů, kontrastují s chudobou vesnice. Výsledkem je však zejména

vytvoření nového kontrastu: chudoba a beznaděj rychle se rozšiřujících předměstí ze slamů a luxusních městských center. Čerstvě urbanizovaní obyvatelé Teheránu, Istanbulu, Alžíru či Káhiry sice „chtějí ochutnat plodů modernosti a blahobytu, ale stále zůstávají stranou“ (Kepel 1996: 29).

Masivní exodus do měst však může být uspíšen také ozbrojenými konflikty jako se to stalo v případě arabsko-izraelského konfliktu a zejména v případě války v Afghánistánu (Kepel 2002: 142). Islamisté působící ve městech byli zprvu prakticky bez vlivu a izolovaní od zbytku společnosti žijící v tradičních kmenových societách venkova (více než 85 %). K prosazení islamistů tak dochází až v souvislosti se vznikem mladé městské chudiny vytvořené mohutnou emigrací z afghánské periferie do pákistánských měst. Vliv kmenových struktur se narušuje, roste naopak citlivost dezorientovaných mas k islamistickým ideologiím.

Sociální otázka islámského světa je dle Kepela (1996: 22) svým rozsahem bídy a nerovností plně srovnatelná s výbušnou situací evropského městského proletariátu devatenáctého století. Původně se také zde snažili vytěžit politický kapitál plynoucí z chudoby a nespokojenosti mas marxisté. Represivní vojenské režimy (Kepel 2002: 65) Blízkého východu, ale i ropné monarchie Arabského poloostrova, se obávají rostoucích společenských antagonismů a vlivu idejí arabského socialismu (ať již násirovského či baastického stříhu) a revolučních levicových intelektuálů bouřících se po vzoru západních studentských hnutí šedesátých let⁵⁰. Proto režimy nadále povolují, nebo alespoň tolerují, islamisty s cílem neutralizovat vliv levice, která je ze strany státu pronásledována a perzekuována. Duchovní a islamistická hnutí tak napříště získávají ideový monopol v čerstvě urbanizovaných a alfabetizovaných společnostech. Mnozí původní „kovaní levičáci“ ostatně přecházejí do islamistického hnutí, dochází k obohacování politického islámu o marxismus (nejvýrazněji patrně v předrevolučním Iránu, viz Ali Šariati). Navíc, mnohé stále více zdiskreditované režimy se snaží legitimizovat svou moc zvýšenou náboženskou rétorikou, důrazem na islámské vzdělání a morální hodnoty. To se však často postupně obrací proti nim: nepopulární režimy jsou dále kritizovány, tentokrát však stále více za pomoci náboženství a hodnot s ním spjatých.

Politický islám (tamtéž: 95) se nejprve prosazuje nikoliv v arabském světě, ale v Malajsii (po r. 1969). Právě zde dochází již v 60. letech k masovému exodu do městských slamů provázeném sociálním znevýhodněním. Bídna situace je o to výbušnější, že

⁵⁰ Ostatně, íránská revoluce (1979) šokovala svět zejména proto, že se všeobecně očekával spíše levicový převrat než revoluce vedená duchovními (Kepel 1996: 32).

společenské nerovnosti přesně kopírují etnické a náboženské rozvrstvení společnosti⁵¹: menšinoví Číňané (30 %), případně Indové (asi 10 %), již dříve obsadily klíčové pozice ve městech a kontrolují prakticky celou ekonomiku. Většinou Malajci (60 %) vyznávající islám tak přicházejí zkrátka. Také v Iránu nesou nadšeně hlavní tíhu islámské revoluce (1979) na svých bedrech městské nižší vrstvy slibující si zlepšení svého postavení, aby pak ve jménu mučednictví ještě nadšeněji spáchaly „kolektivní sebevraždu celé společenské třídy“ ve válce s Irákem (1980-1988). Mladí marginalizovaní šíité v Libanonu jsou ideálními a věrnými rekruty militantního Hizballáhu (po r. 1982), který jim nabízí kromě mučednické smrti i charitativní výpomoc v nouzi. Analogicky, první palestinská intifáda (1987) byla velkým překvapením. Podobné pouliční protesty a násilnosti dříve vždy po několika dnech vyšuměly. Demografický růst a masová nezaměstnanost (mezi mladými SŠ a VŠ nad 80 %) však tentokrát vedly k nahromadění takového množství mladých nespokojenců, kteří již nemají mnoho co ztratit, že akce vzniknuvšího Hamásu trvaly celých pět let.

Oproti tomu, v zemích s menší sociální polarizací a úrovní chudoby osloví radikální islamismus málokoho. Například Alija Izetbegovič v Bosně sedmdesátých let 20. století ovlivnil pouze úzkou skupinku intelektuálů. Střední vrstvy jsou ještě oddanými komunisty „věřící“ v projekt beztřídní společnosti. A zbídačená městská chudina díky „výdobytkům“ socialismu prostě neexistuje. Lze se domnívat, že z podobných důvodů nedisponují radikální islamisté přílišným vlivem ani v ekonomicky se rozvíjejícím Turecku⁵² nebo Malajsii, která se v 90. letech stala součástí „asijského hospodářského zázraku.“

Všeobecně lze konstatovat, že státy v muslimských zemích „kolabují“ tváří v tvář masové bídě a demografickému růstu. Režimy neplní své sociální funkce přenechávají volné pole působnosti síti *islámských charitativních organizací*. Ty jsou financované buď ze zdrojů místních středních vrstev (viz povinnost zakátu v islámu) a lidí pracujících v zahraničí. Výraznou roli však hrají také „ropné“ fondy Saúdské Arábie, případně Iránu. Ruku v ruce s charitou pak jde šíření islamizmu – jehož podobu spoluurčuje ten, kdo sociální pomoc platí.

Například umírnění egyptští Muslimští bratři rekrutují své příznivce s pomocí aktivit soustředěných kolem mešit: ošetrovny pro chudé, dílny pro nezaměstnané, nemocnice a bezplatné školy. Takováto „ctnostná společenství víry“ na mikroúrovni pak chápou jako zárodek budoucí ideální společnosti. Jiné organizace poskytují chudině levné oblečení jako

⁵¹ Zde je vhodné připomenout Gellnerův postřeh, že sociální třídy se stávají „politickým katalyzátorem“ až v situaci, kdy jejich hranice kopírují zároveň hranice národnostní. V případě Malajsie, ale také například Egypta (Koptové), Libanonu (šíité versus sunnité a křesťané) se tak přidala ještě další politicky „vytěžitelná“ a mobilizaci usnadňující komponenta: náboženství.

⁵² Ačkoliv zdejší situace je díky roli armády jako ochránkyně sekularizmu velmi specifická.

náhradu místo drahého značkového zboží – tento oděv však musí odpovídat příkázáním víry (viz závoj u žen atd.). Jako reakci na privatizaci dopravy poskytují bezplatnou městskou hromadnou dopravu – avšak provozují minibusy oddělující muže a ženy. Gamá-at-Islámíja, která po vzoru levice organizuje letní tábory pro chudé, kde jim vštěpuje svou víru, ovládá od 70. let studentské univerzitní senáty. V roce 1992 reagují pohotově islamisté v Egyptě, stejně jako v Alžírsku (1989), na zemětřesení a poskytují účinnou pomoc, zatímco vláda „sedí“ a nedělá nic.

Podobně (tamtéž: 75-79) jako si islamistická hnutí a jejich ideologie nachází cestu k těm nejnižším společenským vrstvám skrze charitu a sociální pomoc, *islámské bankovníctví* ovlivňuje postoje druhé sociální komponenty hnutí – zbožných středních vrstev. Stejně jako islámské charity suplují do očí bijící nedostatky sociálních politik režimů v islámském světě, také úspěch islámského bankovníctví lze chápat částečně jako důsledek nefunkčnosti státu v této oblasti (časté machinace státu v (polo)státních bankách, všeobecná nedůvěra v bankovní sektor).

Koncepci islámského bankovníctví propracoval již v šedesátých letech 20. století irácký šíit Baqir as-Sadr v práci *Our Economy* (1961). Islámské bankovníctví je podle něj nedílnou součástí projektu ideálního islámského státu. Radikální rozchod se západními i socialistickými vzory pro rozvoj svých vlastních společností se má týkat i oblasti ekonomického života. Na Západě uplatňované ekonomické poučky prý v islámském světě prostě nefungují, muslimský ekonomický aktér totiž ani v nejmenším neodpovídá západnímu „homo economicus“.

Islámské bankovníctví neuznává úrokové míry, podle Koránu jde o nezasloužené obohacování, tedy o „lichvu“. Naopak se řídí sociálními ohledy a důrazem na charitu (sběr a distribuce zakátu). V praxi velmi pomohlo malým živnostníkům, farmářům a nejrůznějším prodejcům a „obchodníkům“. Obecně řečeno, nižším středním vrstvám bez možnosti dosáhnout na úvěr v běžném bankovním systému, tedy bez možnosti „modernizovat“ své hospodářství, svou živnost. Například projekt v nilské deltě (1963-1968) vedl k vytvoření bankovního „fondu“, ze kterého si postupně půjčují všichni zúčastnění. Místní ekonomika zažila vzestup, ke kterému by bez kooperace všech zúčastněných nedošlo. Díky přílivu „petrodolarů“ z monarchií Perského zálivu (přes Islámskou rozvojovou banku) a domácím soukromým vkladům místních středních vrstev (často bývalí pracovníci v arabských zemích těžících ropu) došlo k nebývalé expanzi islámského bankovního systému. Do roku 1995 bylo založeno 144 islamistických finančních institucí – státních nebo soukromých bank a investičních společností (tamtéž: 79). Spolu s přijímáním „úvěrů“ v těchto institucích

přijímají zbožné střední vrstvy také víru a politické názory a stávají se tak ještě „zbožnějšími“.

Od expanze k úpadku, od politiky k terorismu

Přes všechny úspěchy a triumfy islamistických hnutí, ke kterým se zařadila zejména revoluce v Iránu (1979), úspěch v komunálních (1990) a poté parlamentních volbách (1991) v Alžírsku, islamistický převrat Hassana al-Turábího v Sudánu (1989) či úspěch džihádu proti SSSR v Afghánistánu a úspěch odporu palestinského Hamásu proti Izraeli i OOP v období první intifády, dochází v průběhu 90. let k nezadržitelnému a všeobecnému úpadku islamistického hnutí (tamtéž).

Nadále již nebylo možno „maskovat“ rozdílné zájmy – za pomoci odkazů na všem společnou náboženskou morálku a kulturu – dvou hlavních složek islamistického hnutí: středních vrstev a chudé městské mládeže. To, co se na první pohled jeví jako osobní nevraživost a nepřehledné soupeření jednotlivých frakcí uvnitř hnutí, je ve skutečnosti projevem (a důsledkem) hlubších sociálních antagonizmů dělicích chudinu a zbožnou buržoazii. Střední vrstvy si přejí spíše postupnou přeměnu zkorumpovaných režimů, větší podíl na ekonomickém životě (viz privatizace v Egyptě, Alžírsku) a větší díl z „tučných“ státních zakázek (např. „zelení kapitalisté“ v Turecku, střední Asii). Podporou postupné demokratizace a šíření občanských a politických svobod, včetně emancipace žen, se sbližují spíše se sekulární opozicí. Naopak se vzdalují radikální a revolučně naladěné městské mládeži. Ta si přeje podstatné zlepšení své pozice v sociální hierarchii. A chce to pokud možno hned. Obavy zbožných středních vrstev z radikality městské mládeže (a chudiny) a naopak nedůvěra těchto vrstev ke zbožné buržoazii nakonec vedla k „rozpadu“ hnutí (Alžírsko, Egypt, turecká strana Refah atd.).

Této „strukturální slabosti“ hnutí se snaží využít také jeho největší protivník: zkorumpované a nelegitimní režimy celého regionu Středního východu. Zatímco se snaží kooptovat část umírněných středních vrstev a vytvářet pro ně pracovní příležitosti, radikály nekompromisně pronásleduje (kromě Egypta a Alžírka také Jordánsko, Turecko a některé monarchie Perského zálivu). Zároveň se vlády snaží poštvat jednotlivé části hnutí proti sobě a tím neutralizovat jejich vliv.

Vědomí vlastní slabosti, neschopnosti se sjednotit a provést revoluci ve jménu „ideálního“ islámského státu, vede v kombinaci s konfrontační politikou většiny vlád vůči radikálům, k šíření *politického násilí a terorismu* v 90. letech minulého století. Násilí a terorismus je tak daleko spíše příznakem „strukturální slabosti“ hnutí, neschopnosti

mobilizovat podporu jinými způsoby, než znakem jeho síly a rostoucího vlivu ve společnosti (tamtéž: 207). Autor však (tamtéž: 300) upozorňuje také na další důležitý faktor vedoucí k radikalizaci islamistických hnutí v 90. letech 20. století – disperze mudžahedínů z Afghánistánu (po roce 1992) do dalších zemí (Alžírsko, Egypt, Maroko, ropné monarchie, Čečensko, Tádžikistán, příchod do Bosny, Velké Británie, USA).

Kepel v souvislosti se „strukturální slabostí“ hnutí vidí určitou analogii s evropskými marxistickými revolucionáři 60. a 70. let. Po prvotní euforii a revolučním nadšení se ukázalo, že většina společnosti je vůči nastolení diktatury proletariátu imunní a rozhodně ji nebude možno k těmto cílům mobilizovat. Umírněná část hnutí se s tím smířila. Frustrovaná menšina „kovaných revolucionářů“ se pak snaží prosadit svou utopii ideálního světa za pomoci násilí a teroristických akcí. Ty se zdají jediným prostředkem, jak na svou stranu strhnout netečné masy obyvatel a přimět je k akci. Jediným výsledkem je však jen další odpor veřejnosti ke krveprolití a jeho původcům, což jde ruku v ruce s další izolací, sektářstvím a radikalizací levicových teroristů (viz organizace typu Rudé brigády v Itálii, Německu a Francii 80. let 20. století).

Atentát na egyptského prezidenta Saddata (1981) inspirovaný iránskou revolucí nevyvolal všeobecné povstání Egyptanů, ani nadšení pro revoluci. Ačkoliv zkorumpovaný režim Saddata byl již v této době velmi nepopulární mezi všemi společenskými vrstvami, teroristickým činem se nepodařilo spojit a mobilizovat celou společnost ve jménu revoluce. Dalším příkladem může být zprvu populární povstání a vyhlášení Islámské republiky v milionové chudinské Embabě (čtvrť Káhiry). Povstání se ale nakonec utopí v násilí a ztrácí sympatie obyvatel. Teprve tehdy se armádě daří vytlačit radikály a po letech získat kontrolu nad oblastí (1992). Jiné skupiny v Egyptě se snaží vyvolat povstání proti režimu útoky proti Koptům a sekulárním intelektuálům. Společný nepřítel spojuje zbožné střední vrstvy a městskou mládež. Avšak ne dostatečně. Radikálové frustrovaní neschopností vyvolat všeobecné povstání proti vládě se dále radikalizují a útočí na izraelské a západní turisty (viz Luxor, 1997). Kolaps turistického průmyslu zbídačuje široké obyvatelstvo i střední vrstvy, kteří se od zdiskreditovaných radikálních islamistů definitivně odvrací.

Podobně, v průběhu alžírské občanské války (1992-97) se postupně většina obyvatelstva od islamistů odvrací (ačkoliv je většina volila). GIA, tvořená mladou chudinou a navrátilivšími se „Afghánci“, se postupně dostává do stále větší společenské izolace. Jednak se odcizuje svým soukmenovcům z hnutí tvořených zbožnými středními vrstvami (AIS), ale samozřejmě také ostatním segmentům alžírské společnosti. Tím se GIA dále radikalizuje (násilí i proti běžným Alžířanům) a ztrácí tak definitivně společenské sympatie. Podobně jako

v Egyptě představují i zde poslední zoufalé pokusy o všeobecnou mobilizaci obyvatelstva útoky na „vzdáleného nepřítel“. Masakry křesťanských mnichů či přenesení džihádu do Francie (1995) však vede jen k definitivní ztrátě popularity hnutí, jak v Alžírsku samém, tak také v muslimských komunitách v Evropě, ale i celém muslimském světě. Kromě radikálních intelektuálů a městské chudiny se v násilí „utápí“ také důvěra ve schopnosti zbožných středních vrstev kontrolovat extrémní elementy v islamistickém hnutí a fungovat jako „prostředník“ mezi vládou a radikály.

Také teroristické útoky, které se v souvislosti s alžírskou občanskou válkou „přelily“ přes Středozemní moře do Francie (1995), slouží jaká příklad politického násilí páchaného nižšími, chudými a marginalizovanými vrstvami „rozpadlého“ islamistického hnutí⁵³. Také zde se radikálům nepodařilo strhnout na svou stranu ostatní a postavit se do jejich čela. Ze sociologického hlediska jsou tyto útoky zajímavé ze dvou důvodů. Za prvé, jeden z jejich hlavních protagonistů, alžírský imigrant Khaled Kelkal, byl krátce předtím náhodně zahrnut do sociologické studie (1992), takže jsou detailně známy důležité sociálně-psychologické charakteristiky teroristů. Za druhé, lze zde v „čisté podobě“ identifikovat jakýsi sociální vzorec: „typ Malcolma X“ (atentátníci byli inspirováni četbou autobiografie tohoto slavného amerického muslima). Ten je ve větší či menší míře charakteristický i pro jiné islamistické teroristy konce 20. století (kromě Středního východu také například útoky skupiny Omara Abdula Rahmána v USA).

Charakteristické pro mladé rekruty teroristů je dlouhodobá nezaměstnanost. Žijí na chudých předměstích velkých měst, velmi často páchají drobnou kriminalitu (loupeže, krádeže), případně se zabývají obchodem s drogami (a sami jsou na nich závislí). Právě vězení je prvním častým místem, kde se setkávají s učením islámu a snaží se o radikální „přesměrování“ svých životů. Kromě dlouhodobé nezaměstnanosti radikalizuje tuto mladou městskou imigrantskou⁵⁴ chudinu také dlouhodobá diskriminace a odmítání většinovou společností (ve školních kolektivech, na trhu práce, úřadech atd.). Khaled Kelkal k tomu v sociologickém šetření uvedl: „Chci něco podniknout. Opustit Francii. Navždy. Tady pro mě není místo.“ (tamtéž: 311). Jestliže se tito zpočátku až příliš „sekulární“ mladíci (alkohol, gangy, kriminalita atd.) poprvé seznamují s islámem ve věznicích, s jeho radikálními interpretacemi se seznamují často až v případě pobytů a návštěv v zemích původů (v tomto

⁵³ A to bez ohledu na pravděpodobnou možnost „provokací“ ze strany alžírských tajných služeb v období alžírské občanské války (Kepel 2000: 309, Barša 2001), které mohly hrát při těchto útocích významnou roli.

⁵⁴ Ve Francii však byli spolupachatelé útoků, kromě lidí původem ze severní Afriky, také chudí francouzští mladíci, kteří ve všech ostatních ohledech vykazovali stejné známky marginalizace a jako důsledek své situace konvertovali k islámu.

případě v občanskou válkou radikalizovaném Alžírsku), ze kterých se poté vrací zpět, rozhodnutí nastoupit na „cestu terorismu“. Ani v případě Francie se však teroristé neseškávají s úspěchem, nedaří se jim vyvolat „povstání“ mladých muslimů, do jehož čela by se postavili. Nezamýšleným důsledkem byl nakonec i zde spíše opak: diskreditace islamistického hnutí v očích veřejnosti. A to jak diskreditace radikálů, tak také jeho umírněné části, která nebyla schopna extremisty „ve svých řadách“ mírnit a kontrolovat.

Kromě odhalené „strukturální slabosti“ hnutí – vedoucí k jeho „rozpadu“ a roztáčející se „spirále násilí“ – identifikuje Kepel⁵⁵ (tamtéž: 363-364) jako třetí faktor konečného fiaska islamistů *pád ideologie islamistické utopie*. Všimá si, že hnutí se daří paradoxně lépe, když je podrobováno represím a pronásledování (mučednictví, vysoký kredit ve společnosti) ze strany zkorumpovaných a všeobecně ncnáviděných režimů Středního východu⁵⁶. Naopak hůře, když přejde z opozice a dostane se k moci. Až příliš často se mu nedaří plnit vlastní sliby, řešit společenské problémy trápící obyvatelstvo a zajistit rozvoj společnosti. Naopak se kupí další a další neúspěchy. Navíc se ukazuje, že nejrůznější „projekty islámského státu“ jsou vesměs velmi „mlhavé“, vágní, nedomyšlené a v praxi těžko uplatnitelné. Islamistická utopie se tak dle Kepela znehodnocuje „časem“ a „mocí“.

„Zářný“ příklad poskytuje Irán. Iránská revoluce (1979) silně „rezonovala“ v celém muslimském světě a inspirovala snad všechna islamistická hnutí od severní Afriky po Malajsii. Dnes je však její hodnocení o mnoho opatrnější, je chápána spíše jako neúspěch hnutí. Jediným vítězem revoluce se stala střední vrstva obchodníků a podnikatelů, kteří zaujali pozice sekulárních byznysmenů protěžovaných předchozím režimem šáha Páhlavího. Situace masy chudých, kteří revoluci vybojovali, se nezlepšila. Nadále se nacházejí v blízkosti společenského dna, namísto zlepšení životní úrovně v „islamistické utopii“ jsou „krmeni“ náhražkovou „dietou symbolů“ – důraz na mučednictví, hlídka na zahalenost žen, fatwa na Rushdího jako snaha odvrátit pozornost od domácí napjaté sociální situace⁵⁷. Obyvatelstvo postupně nutně přechází od podpory utopií k pragmatizmu, od podpory islamistického režimu k jeho kritice. Takto zdiskreditovaně je však islámská revoluce vnímána stále více i daleko za hranicemi Iránu.

⁵⁵ Silně čerpá ze závěrů respektovaného arabského komentátora londýnského listu Arabský Jeruzalém (1999) Abdula Wahhaba al Effendiho, který se zabývá rozbořením příčin pádů islamistického hnutí v 90. letech 20. století.

⁵⁶ Viz podobně vysoká společenská prestiž katolické církve v socialistickém Polsku. Církev funguje jako nejsilnější opoziční platforma, je vystavena represím ze strany vlády, což jen zvyšuje její popularitu. Naopak po pádu socialismu společenský význam katolické církve spíše klesá. Na toto upozorňuje Kepel (1996: 78)

⁵⁷ V kontextu iránské islámské revoluce tak náboženství fungovalo nejprve jako Marxův „doping revolucionářů“, aby bylo poté, co dojde k uskutečnění „koloběhu elit“, užito jako „opium chudých“.

K dalším faktorům vedoucím k postupnému úpadku islamizmu lze zařadit změněnou demografickou situaci vyznačující se pozvolným poklesem porodnosti. Zatímco prvním urbanizovaným generacím Středního východu se rodí v průměru 7 dětí, v 90. letech je již ve městech běžný průměr 2-3 děti na jednu ženu. „Vysychá“ tak postupně důležitý zdroj islamizmu: masa mladé městské chudiny odcizená svým rodičům.

Gilles Kepel (tamtéž: 373) však upozorňuje, že ideologie islamizmu je stále latentně přítomna. Pokud se nepodaří zajistit rozvoj muslimského světa, nepodaří se postoupit směrem k demokratizaci a nápravě místních zbankrotovaných elit, chronická společenská krize může vést k opětovné expanzi masového islamistického hnutí a jeho popularity. Domnívám se, že právě o tomto pojednává Bernard Lewis ve své analýze *The Crisis of Islam*. Gilles Kepel vidí hlavní riziko ve dvou oblastech. Především je nutno podchytit mladou městskou chudinu a nedovolit její radikalizaci. Za druhé, stálou hrozbu představují izolované buňky džihádistických salafistů se sklonem k terorismu. Jejich jádro tvoří bývalí mudžahedínové bojující v Afghánistánu a poté se šířící po celém muslimském, ale i západním, světě.

Na cestě k 11. září a co následovalo...

Džihád, chápaný jako ozbrojený boj za posílení islámu, dostává globální rozměr teprve v souvislosti s válkou proti sovětské okupaci Afghánistánu (po r. 1979). Jestliže se jednotlivé členské státy Organizace islámské konference nebyly na svém summitu (1981) schopny dohodnout – na rozdíl od džihádu za osvobození Palestiny – na společném postupu proti SSSR v Afghánistánu, velmi rychle se tohoto problému „ujaly“ nejrůznější nadnárodní nevládní sítě islamistů. Jednotlivé muslimské země však afghánský džihád také významně podpořily. Režim Saúdské Arábie, který se vůči svému obyvatelstvu legitimizuje v náboženských pojmech, potřebuje poukázat důrazně na svou „zbožnost“. Ta je poprvé významně zpochybňována zejména ze strany revolučního Iránu, ale také místních islamistů. Strach z „vývozu iránské revoluce“ vede ke snaze režimů Středního východu – kromě ostentativní podpory boje proti SSSR interpretovaného v náboženských termínech džihádu – „vyvézt“ své vlastní náboženské radikály a kritiky na afghánské bojiště. Nebo alespoň do dalekých kempů v pákistánském Pešaváru. Avšak tato taktika se později ukazuje jako krátkozraká – „bumerangové efekty“ způsobené navracejícími se mudžahedíny destabilizují celý muslimský, ale i západní, svět (tamtéž: 136-142).

Tato „krátkozrakost“ charakterizuje také postup Spojených států, který v kontextu studené války uskutečňovaly prostřednictvím CIA. Podpora islamistů („bojovníků za svobodu“) byla motivována snahou získat nového spojence v oblasti Středního východu po

ztrátě „letadlové lodi USA“ v regionu – Iránu šáha Páhlaviho. A obnovit tak narušenou „studenoválečnou“ rovnováhu sil se Sovětským svazem v klíčové „ropné“ oblasti. Zároveň se měly odklonit rostoucí kritiky a agrese islamistů namířené proti zahraniční politice Spojených států na nový cíl: proti Sovětskému svazu.

Klíčovou intelektuální figurou afghánského džihádu byl palestinský univerzitní profesor náboženství, Abdulláh Azzam, který silně ovlivnil jak Usámu bin Ládina, tak také celé generace džihádistů (časopis Al Džihád, dnes klíčové texty na webu). Jako prvním se mu podařilo přesvědčit širší veřejnost islámského světa, že afghánský „obranný“ džihád reagující na invazi „nevěřících“ na teritorium dar al Islámu (islámu) je dle šari‘i svatou povinností každého muslima – limitovanou jen individuálními možnostmi každého (penězi, morální autoritou, nebo vojenskou akcí a účastí v bojích). Naopak, jako hřích ve svých fatwách hodnotí nedostatek participace na afghánském džihádu.

Za druhé, Palestinec Azzam vidí afghánskou válku jen jako dílečnou součást mnohem širšího boje proti „nevěřícím“. Doufá, že nadšení formujících se mezinárodních džihádistů bude moci být užito také ve věci palestinského konfliktu s Izraelem. Zde má podle něj džihád pokračovat především. Domnívá se, že džihád je nutno vést nejen proti SSSR v Afghánistánu a proti Izraeli v Palestině, ale také například v Bosně, v Somálsku, Čechensku a střední Asii a dalších zemích. Džihád tak dostává skutečně globální rozměr.

Seznam se však rozšiřuje – cílem džihádu se mají stát i všichni „špatní muslimové“. Tím se ospravedlňují akce proti nejrozličnějším blízkovýchodním režimům, soupis možných protivníků se tak ale stává téměř nekonečným. „Afghánci“ se staví jak proti „šejkistům“ uctívajícím kromě Alláha také šejky a rodinu Saudů, tak také proti Muslimským bratřím, kteří jsou podle nich příliš umírnění a ozbrojený džihád nepokládají za svou svatou povinnost.

Afghánští (tamtéž: 219) mezinárodní mudžahedíni rekrutující se jak ze středních vrstev, tak také z prostředí mladé městské chudiny celé řady muslimských zemí, se postupně vymykají jakékoliv kontrole (např. tajných služeb Pákistánu, USA) a dále se radikalizují. Jsou odtrženi od kontaktů s rodinami a přáteli v zemích svého původu, a tím i od reality běžného, každodenního života. Jednotlivé vlády sledují s obavami návrat mudžahedínů zpět. Často jim v tom ze strachu z radikalizace obyvatelstva a destabilizace svých režimů zabraňují. To vše přispívá k „odcizení“ „Afghánců“ a jejich uzavírání se do sektářské logiky. Na svět se tak dívají prizmatem „džihádistického salafismu“. Ten klade důraz na doslovný výklad svatých textů, odmítání všeho moderního a na ozbrojený džihád jako povinnost každého „správného“ muslima. Toto „odříznutí“ od všech místních sociálních hnutí vede dle Kepela kromě radikalizace (tamtéž: 300) také k snadné možnosti manipulace jednotlivými buňkami

džihádistických salafistů šířících se po roce 1992 po celém muslimském, ale i západním, světě. Ve jménu široce a „vágně“ definovaného džihádu je lze mobilizovat proti nejrůznějším nepřátelům – dochází k intenzifikaci svaté války v Bosně, Alžírsku, Somálsku, Egyptě, Maroku, ale také Čechensku, střední Asii a v samotných Spojených státech (viz první útok na WTC roku 1993).

Z těchto „svobodných elektronů džihádu“ sířících se po světě se skládá také al-Kajda Usámi bin Ládina. Al-Kajda („Základna“) představuje síť bojovníků z celého světa, kteří prošli výcvikovými tábory organizovanými a financovanými bin Ládinem. Daleko spíše než o základnu v pravém slova smyslu (military-base), jde o počítačovou databázi (data-base) jmen bojovníků, které lze mobilizovat k džihádu. Předpokládá se, že široce medializované zabití příslušníků americké námořní pěchoty v somálském Mogadišu (1993) patří k prvním akcím „Afghánců“ z al-Kajdy. Následovaly útoky proti Američanům v saúdskoarabském Khóbaru (1996) provázené prvním mediálním manifestem bin Ládina – *Deklarace džihádu proti americké okupaci dvou svatých míst*. Ten je zaměřen proti „bezbožné“ vládě Saudů, ale také jejím americkým pomocníkům. V den výročí vstupu vojenských jednotek Spojených států na území Saúdské Arábie (v souvislosti s první válkou v Iráku) dochází k masivním k výbuchům na amerických ambasádách v Keni a Tanzanii (1998). Paralelně s teroristickými útoky probíhá také mediální „boj“. Bin Ládin uveřejňuje další manifest, *Mezinárodní islámská fronta proti Židům a křesťákům*, který obsahuje fatwu hovořící o povinnosti muslimů zabít Američany (včetně civilistů) kdekoliv k tomu bude příležitost. Jejím spoluautorem je již také Egyptan Zawahiri (tamtéž: 317-319).

Hlavní (Kepel 2004: 70-103) ideolog a „mozek“ al Kajdy, egyptský lékař Ayman Zawahiri, vyhodnotil již v druhé polovině 90. let úsilí o revoluční nastolení „islamistických“ států na Blízkém východě jako totální fiasko. „Lokální džihád“ vedený radikální opozicí v jednotlivých zemích (např. Alžírsko, Egypt, Saúdská Arábie atd.) nedokázal splnit svůj hlavní cíl: pomocí politické mobilizace mas svrhnout místní zkorumpované a často kruté režimy.

Koncepce „globálního džihádu“, kterou vypracoval Ayman Zawahiri a zafinancoval Usáma bin Ládin, se chce poučit z předchozích chyb. Podle Zawahiriho programového pamfletu „Jezdci pod praporem Proroka“ charakterizují život každého hnutí určité cykly: vzestup na výsluní zájmu i potupný úpadek. Úpadek hnutí a ztráta popularity „islámské revoluce“ v muslimském světě je zde vyhodnocena zejména jako důsledek masakrů civilního arabského obyvatelstva v době alžírské občanské války a teroristického útoku proti turistům v egyptském Luxoru roku 1997. Vítězství v boji o „srdce a mysl muslimů“ má být napříště

dosaženo úderem na „vzdáleného nepřítele“. Teroristický útok z 11. září 2001 tak představuje vyvrcholení této strategie. Vyprovokování represivní odvety ze strany Spojených států má vést k definitivnímu získání nerozhodné a váhající většiny islámských společností pro věc džihádu. Vyvolané „kataklizma“ podle Zawahiriho nakonec skončí vítězným prosazením islamistických vlád na Blízkém východě a vytvořením nové globální „rovnováhy strachu“ mezi Západem a světem islámu. Ta má být ustavena nikoliv za pomoci zbraní hromadného ničení, jako tomu bylo v případě studené války a rovnováhy mezi USA a SSSR, ale za pomoci hrozby teroristickým útokem.

Paralelně s ozbrojeným bojem probíhá snad ještě důležitější boj mediální: na satelitních televizních stanicích (zejména Al-Džazíra, Al-Arabíja) a v „kyberprostoru“ síť Internet. Strategie „lokálního džihádu“ se opírá o politickou aktivizaci mladá městské chudiny bez perspektivy (nezaměstnanost, často drobná kriminalita a drogy) prostřednictvím islamistických charitativních organizací. Oproti tomu klade Ládínův „globální džihád“ hlavní důraz při rekrutaci aktivistů na práci s globálními médii. Pečlivě naplánovaný útok z 11. září 2001 využil situaci, kdy právě vrcholící druhá palestinská intifáda a výjevy provázející represe izraelské armády vybavené americkými zbraněmi poutají mediální pozornost a sympatie celého arabského světa. Analýza Gillese Kepela upozorňuje, že právě v mediální oblasti Amerikou vedená „válka proti terorismu“ ztrácí hlavní body. Definitivně pak po událostech skandálních odhalení ve věznicí abú Ghrajb. Vojenská převaha a úspěchy v Afghánistánu a Iráku nemohou být trvalé pokud „nevyhrají“ také veřejné mínění muslimů, a tedy nezamezí schopnost „samoobnovy“ teroristického hnutí na jiných místech světa.

Paradoxně (tamtéž: 47-69) stejný cíl jako Ayman Zawahiri a bin Ládín – odstranění zkorumpovaných režimů Blízkého východu a radikální transformaci celého regionu – sledují ve stejné době také američtí neokonzervativci. V rámci svého „Projektu pro nové americké století“ přesvědčují americké politiky i veřejnost, že USA musí využít historicky bezprecedentní globální převahy k uspořádání světových záležitostí dle vlastních představ. Na místo staré hrozby komunismem, přichází s hrozbou novou – světem islámu. Předpokládají, že v nadcházejícím „huntingtonovském“ střetu Západu (ztělesňovaném zejména USA) s islámem Západ zvítězí. Po tomto vítězství konečně dojde k naplnění Fukuyamovy vize o „konci historie“ a celosvětové dominanci liberální demokracie. Budoucí prodemokratické a proamerické vlády Blízkého východu tak zajistí oba klíčové zájmy USA v regionu: bezpečné dodávky ropy i bezpečnost Izraele.

Právě plán útoku na režim Saddáma Husajna a následné demokratizace země, která má poté inspirovat další země v regionu, patřil ke klíčovým záměrům neokonzervativců. A to již

dlouho před 11. zářím 2001. Gilles Kepel se domnívá, že v období mezi 11. zářím 2001 a invazí do Iráku docházelo k celosvětovému oslabování al-Kajdy a její popularity v muslimském světě. Televizní obrázky vousatých bojovníků Severní aliance bojujících proti afghánskému Talibánu šokovaly islámský svět. Zcela neutralizovaly mediální výzvy bin Ládina strašící Spojenými státy a vyzývající ke globálnímu džihádu proti tomuto nepříteli.

Také další „amatérské“ útoky decentralizovaných buněk al-Kajdy v Rijádu, Casablance a Istanbulu v roce 2003 nezískaly pozitivní ohlasy ve světě islámu. Valnou většinu jejich obětí se totiž stalo arabské civilní obyvatelstvo. Podtrženo a sečteno, Zawahiri s Ládinem patrně prohrávali svou vlastní válku. Pomocí útoků na „vzdáleného nepřítele“ se jim nepodařilo zmobilizovat masy muslimů k džihádu a revolucím proti režimům Blízkého východu. V této situaci se al-Kajda snaží vydobýt přízeň veřejného mínění alespoň křečovitou sebezprezentací jako jediného schopného ochránce Palestinců v jejich konfliktu se silnějším Izraelem (tamtéž: 140-151).

Pak ale přichází zvrat. Tím je podle Kepela invaze do Iráku a zejména skandální mučení vězňů v abú Ghrajbu. Tím dochází z pohledu širokého arabského televizního publika k zhroucení celé morální argumentace Američanů (lidská práva, demokracie) pro vpád do země. To dostává al-Kajdu znovu do hry. Předpoklad hladké demokratizace Iráku a zrodu občanské společnosti po vzoru střední Evropy či Německa a Japonska po 2. světové válce troskotá podle autora ze tří důvodů. Za prvé, podcenění radikality frustrované irácké mladé generace bez životní perspektivy vzešlé z „baby boomu“ osmdesátých let. Za druhé, ignorování postupné islamizace Iráku, ke které dochází již za vlády Saddáma Husajna (charita z doby embarga, sílící islámská rétorika samotného Husajna atd.). Bezprostředně po pádu struktur strany Baas obsazují vzniklé mocenské, duchovní a sociální „vakuum“ dobře zorganizovaní a připravení islamisté. Konečně, vzájemné konflikty a nedůvěra mezi Kurdy, sunnity a šíity.

S „francouzským“ pesimismem Gillese Kepela ohledně Iráku se nemusíme ztotožňovat. Ostatně situace zde se stále vyvíjí a je nutné ji pozorně sledovat. Autor však na závěr své knihy nabízí velmi zajímavou, ač dlouhodobou, možnost řešení problému radikálního islamismu. Hlavní zodpovědnost přitom klade na bedra Evropě, nikoliv Spojeným státům. Vše záleží na tom, zda se podaří vytvořit fungující a plně integrované multikulturní společnosti v evropských zemích. Většina imigrantů (tamtéž: 246) z muslimského světa a jejich potomků získává teprve v Evropě svou první životní zkušenost s komunální a také parlamentní demokracií. V zemích jejich původu je demokracie většinou násilně potlačována,

nemohou tak užívat a plně chápat její výhody. Pokud bude tato jejich zkušenost v Evropě pozitivní a pokud se podaří vychovat vzdělanou a úspěšnou generaci mladých muslimů plně zapojených do života evropských společností, je podle Kepela napůl vyhráno. V mediálně úzce propojeném světě pak očekává, že tyto evropské muslimské komunity budou působit jako silný pozitivní příklad muslimům na Blízkém východě. Dojde tak podle autora k šíření ideálů náboženské tolerance, svobody a demokracie do zemí celého tohoto regionu. Podle Kepela daleko spolehlivěji a účinněji než to dnes dělají Američané. Autor tedy poukazuje na jakousi „geopolitickou“ dimenzi – dnes tak diskutovaného – multikulturalizmu a ukazuje na jeho širší souvislosti se světovou politikou a naší bezpečností.

Nová studená válka: náboženský versus sekulární nacionalismus?

Mark Juergensmeyer (1994, původní vydání 1993) ukazuje, že po konci studené války se nekoná Fukuyamův „konec dějin“, tedy celosvětový ideologický konsenzus charakterizovaný postupným a celosvětovým nástupem liberální demokracie. Naopak dochází k probouzení množství lokálních společenství založených na etnicitě a náboženství a k intenzivní snaze propojit politiku a náboženství. Jde tedy o celosvětový – a potenciálně i násilný – střet sekularismu (sekulární nacionalismus) a náboženství (náboženského nacionalismu). Národní stát má být budován a zejména legitimizován za významné pomoci místních náboženství a tradice. To je chápáno jako odmítnutí vnucovaného – a ve třetím světě neúspěšného – západního i socialistického modelu (sekulárního) národního státu, jako pokus o nalézání vlastních alternativ. Jde tak o analýzu zabývající se souvislostmi a důsledky zesilování vlivu náboženství ve veřejné sféře (zejména politice), kterou lze zařadit k širšímu proudu sociologie náboženství zabývajícímu se desekularizací, deprivatizací a repolitizací náboženství v dnešním světě (např. Kepel, Casanova, Robertson).

Namísto „střetu civilizací“ (mezi civilizacemi) Samuela Huntingtona (2001) jsme tak daleko spíše svědky „střetu uvnitř civilizací“⁵⁸. Místo „politického probuzení“ obyvatelstva v zemích třetího světa a politické mobilizaci mas za pomoci sekulárních ideologií, které zaplňují prázdné místo po ustupujícím náboženství, jak o tom hovoří Zbigniew Brzezinski (1993), jsme spíše svědky masivního vstupu/propojení náboženství do/a politiky.

Novou studenou válkou autor rozumí především celosvětově rozšířené ideologické soupeření sekulárního a náboženského nacionalismu, které nahrazuje předchozí ideologický střet socialismu a liberální demokracie, který byl charakteristický pro období bipolárně rozděleného světa (Juergensmeyer 1994: 2, 198). Přitom „bojové linie“ – příležitostně i násilné – konfrontace stoupenců sekulárního a náboženského nacionalismu jsou v zásadě dvojího typu: (1) soupeření uvnitř jednotlivých národních států vesměs lokalizovaných ve třetím světě, případně v zemích bývalého socialistického tábora, (2) soupeření sekulárního a liberálního Západu a zbytku světa. Autor v této souvislosti varuje (první vydání z roku 1993) zejména před nebezpečím pocházejícím z islámského světa a před jeho spojením do „bloku“ za účelem konfrontace se Západem.

Domnívá se ale zároveň, že jednotlivé nábožensky definované nacionalismy z oblasti muslimských (ale i jiných) národů nebudou jevit tendenci k propojování svých národů, tedy

⁵⁸ Takto lze číst také například knihu Gillese Kepela *Boží pomsta* (Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět) (Brno, Atlantis, 1996).

že větší důraz v těchto ideologiích je kladen na nacionalismus a vlastní národní cíle, který náboženská („civilizační“) složka těchto ideologií „nepřeváží“. Zároveň autor varuje před nebezpečím sebenaplňujícího se proroctví (tamtéž: 201). Většina autorových analýz publikovaných v knize *The New Cold war?: Religious Nationalism Confronts the Secular State* se pak zabývá zejména reáliemi konfrontace náboženského a sekulárního nacionalismu na úrovni jednotlivých národních států a pokusem o jejich komparaci a zobecnění (hledání společných vzorců).

Náboženský nacionalismus zpochybňuje západní pohled na nacionalismus, který je založen na „sekulární společenské smlouvě“, kterou spolu ze své vůle uzavírají svobodná a racionálně jednající individua. Náboženský nacionalismus, reprezentovaný náboženskými hnutími a religiózně definovanými politickými stranami či politiky, chce poskytnout nový základ pro vymezení národa a jeho identity. Národ by se tak definoval primárně na základě náboženství a z něj odvozených hodnot (např. Indická lidová strana, sikhská a tamilská politická hnutí, palcstinský Hamás a opozice Muslimských bratří v Egyptě, opoziční strany střední Asie, menší izraelské politické strany atd.)⁵⁹. Navíc, náboženský nacionalismus slibuje „dodat“ mravní rozměr do zprofanovaného, zdiskreditovaného a „zkorumpovaného“ světa (sekulární) politiky. Takto by se měla poskytnout nová legitimita státům a jeho jednotlivým institucím a také poskytnout nový zdroj důvěry v jeho politické představitele (tamtéž: 7).

Jde tedy o pokus propojit tradiční náboženství s moderní politikou. Výsledkem této „syntézy“ by měla být akceptace moderních technologií, byrokratických forem správy, demokracie a dalších elementů moderních industriálních společností, avšak zároveň také vysoká důvěra lidí v politiky a legitimitu státu provázená silnou kulturní identitou jedinců (tamtéž: 191, 202). Náboženský nacionalismus je tedy zcela moderní fenomén, nikoliv produkt antimoderních sil odvolávajících se na archaiku dávno zašlých časů. Ostatně také členská základna náboženských nacionalistů je produktem moderní doby. Jde o spojení (1) úspěšných městských středostavovských elit s velmi dobrým vzděláním (hindští „japís“, Palestinci vystudovaní na Západě, v alžírské Frontě islámské spásy často lékaři, vědci a univerzitní profesori) a (2) venkovských či městských nevzdělaných a marginalizovaných mas.

⁵⁹ I v sekulárním nacionalismu je však zpravidla velmi silně obsažena kulturní dimenze – společná kultura, historie, tradice – a tu definuje zejména náboženství. Proto je ve skutečnosti velmi „tenká hranice“ mezi náboženstvím a nacionalismem. V této souvislosti se tak často hovoří o určitých analogiích mezi náboženstvím a nacionalismem, o tom, že jde v případě nacionalismu o „funkcionální náhražky“ náboženství (Juergensmeyer 2000: 16).

Kde jsou zdroje současné celosvětové popularity náboženského nacionalismu? Jak to, že je dnes sekulární nacionalismus vytlačován nacionalismem náboženským, ačkoliv se původně očekával jeho masivní nástup (zejména ve třetím světě, případně v bývalých socialistických zemích)? Za prvé, postupný úpadek socialistického bloku (následovaný totálním kolapsem SSSR) vedl k odmítnutí sovětského modelu jako vzoru modernizace a rozvoje společnosti. Za druhé, postupný úpadek ekonomické moci a politického vlivu USA provázený růstem vnitřních společenských problémů (drogy, rozvodovost, chudoba) vede k diskreditaci západní verze modernizace a oslabení přitažlivosti západního sekulárního nacionalismu následované obratem k vlastním tradicím a hodnotám (tamtéž: 194). V této souvislosti autor uvádí (tamtéž: 144), že jednotlivá náboženství často vystupují proti dominanci nadnárodních ideologií – jak socialistického internacionalismu (prestižní křesťanská a islámská opozice v rámci bývalého východního bloku), tak také sekulárnímu nacionalismu a kapitalismu (např. revoluce v Iránu, Nikaraguy, Guatemale aj.). Tyto sekulární ideologie totiž svými univerzalistickými nároky popírají roli místních kultur, hodnot a tradic.

Za třetí, k revoltě proti stávajícímu režimu dochází vždy, když nejsou naplňována rostoucí očekávání. Zanícení pro náboženský nacionalismus ve třetím světě a bývalých zemích SSSR roste přímo úměrně frustraci z neuspokojení konzumních očekávání a nadějí na brzké zlepšení materiální úrovně života slibované neúspěšnými sekulárními vládami. Velká očekávání „vybuzená“ nejrůznějšími sliby politiků nakonec zplodila logicky také velká zklamání. Oproti konzumním nadějím mají naděje náboženské povahy jednu velkou výhodu – většinou tolik nefrustrují nejsou-li ihned naplňovány – časové horizonty jsou posunuty, často se ani neočekává jejich vyplnění za jedincova života.

Za čtvrté, celosvětově stoupá potřeba nově legitimizovat stát, jeho instituce a jednotlivé politiky – „krize legitimacy“ se týká jak Západu, tak také rozvojových a transformujících se zemí v Africe, Asii, Jižní Americe či východní Evropě. Tak jak klesá důvěra občanů v sekulární politiky, úřady a instituce sekulárního státu, roste jejich poptávka po důvěryhodné politické alternativě. Vzniká tak jakési „legitimizační vakuum“, které zaplňují politici a hnutí náboženského nacionalismu, kteří do politiky slibují vnést „morální dimenzi“ (tamtéž: 23, 194).

„Náboženská revolta“ proti modernímu sekulárnímu státu, jeho hodnotám a představitelům má svůj precedens u anglických puritánů (17. století). Mark Juergensmeyer na samém konci 20. století identifikuje celou řadu oblastí třetího světa a bývalých zemí socialistického tábora, kde dochází k podobné konfrontaci. Autorovy případové studie se týkají zejména těchto oblastí:

- Střední východ – ačkoliv největší pozornost poutá (specifická) íránská revoluce, která je také často vzorem islamistických hnutí z jiných zemí, za daleko „reprezentativnější“ případy konfrontace náboženských a sekulárních hnutí a hodnot považuje autor Egypt, Izrael a Palestinu. V období egyptského i palestinského boje za nezávislost byly oba typy nacionalismu, jak sekulárního (Násir a Sadat, Arafat a OOP), tak také náboženského (Muslimští bratři), spojenci a „táhly za jeden provaz“. Poté dominoval sekulární nacionalismus, ale jeho vyzyvatelé v podobě nacionalismu náboženského postupně sílili. Jejich cílem je nastolit státy řídicí se islámským právem šaría a založit politiku na náboženských normách a hodnotách. Podobně židovský nacionalismus reprezentovaný několika menšími stranami v izraelském Knesetu chápe současný stát jen jako dočasné provizorium, jako jakéhosi „předskokana“ biblického Izraele řídicího se židovským právem, po jehož ustanovení přijde Mesiáš. Pro Araby a nevěřící Židy nemá být ve „svaté zemi“ napříště místo, jinak by Spasitel nikdy nedorazil (tamtéž: 50-77).
- Indie – také zde dochází ke konci 20. století ke konfrontaci sekulárních a nábožensky definovaných politických hnutí. Islám je zaměněn hinduismem, případně sikhismem, avšak převládá podobný vzorec soupeření dvou typů nacionalismu jako v oblasti Středního východu. Pokud jde o míru násilností a počet vražd ve jménu náboženství, převyšuje tato oblast ve své době dokonce i islámské země. Indická lidová strana kladoucí důraz na patriotismus a chápající hinduismus jako definiční znak národní identity se stává nejsilnější opoziční stranou a vyzývatelkou zdiskreditované sekulární Kongresové strany (odkaz Nehrua a Gándího). Kromě toho vítězí ve volbách v několika indických státech a zapojuje se do násilných konfrontací se Sikhy v Pandžábu a také s indickými muslimy (zboření mešit údajně stojících na místě bývalých hinduistických svatyň). Podobně, sikhský nacionalismus se vymezuje jednak vůči vlastním nedůvěryhodným sekulárním politikům, jednak proti hinduismu a jeho údajné kulturní dominanci hrozící zničit vlastní duchovní tradice (např. státní podpora úspěšného televizního seriálu popularizujícího hindské eposy Ramajána a Mahabhárata). Jestliže tedy byly původně hinduisté, sikové i muslimové součástí jednotné koalice bojující za nezávislost spolu se sekulárními indickými aktivisty, nyní se prohlubuje vzájemná nedůvěra a nepřátelství (tamtéž: 79-99).

- Srí Lanka – také zdejší konfrontace buddhistických Sinhálců a hindských Tamilů zpočátku nenesla stopy nábožensky motivovaného nepřátelství. Náboženství vstoupilo do politických sporů až později, vzniklo buddhistické hnutí požadující odchod zdiskreditovaných sekulárních politiků a vytvoření buddhistického státu založeného na morálnějších základech. Vláda nakonec zřídila zvláštní ministerstvo obsazené buddhistickými mnichy, kteří posuzují všechna opatření a zákony z hlediska buddhistických principů. Také prezident, aby si dodal legitimity, navštěvuje veřejně buddhistické chrámy a setkává se s náboženskými aktivisty. Také zdejší dlouholetá konfrontace byla vysoce krvavá a počty obětí převyšovaly násilnosti ve světě islámu (tamtéž: 100-109).
- Mongolsko – od roku 1911 zde fungovala teokracie Bogdachána podobná tibetskému společenskému zřízení dalajlámy. Poté marxismus vytlačoval náboženství z veřejného života, aby se dnes buddhismus a jeho mongolské tradice opět vracely do politické a veřejné sféry (základ národní identity, poskytuje klíčové sociální hodnoty, ke kterým se hlásí většina stran celého politického spektra, několik lámů jsou poslanci parlamentu, radikální Mongolská buddhistická strana) (tamtéž: 115-123).
- Střední Asie – místní islamistická hnutí (umírněná a prodemokratická i radikální) vystupují jednak proti pokračující moci bývalých komunistů, kteří jen změnili politickou rétoriku („dříve učili ateismus a dnes nosí turbany a změnili se v mulláhy“), jednak proti pokračujícím ruským snahám o dominanci v oblasti. Předpokládá se, že islám může poskytnout pevný základ společné národní identity, ta je totiž většinou velmi křehká (rozdrobenost mezi množstvím etnických a kmenových skupin). Sřet sekulárně a nábožensky definovaných nacionalismů je také příležitostně násilný (válka v Tádžikistánu, zákaz islamistických politických stran a kandidatury duchovních v Uzbekistánu) (tamtéž: 125-130).
- Východní Evropa – s výjimkou ČSSR stáli náboženští představitelé a církve v první linii odporu vůči totalitním socialistickým režimům a dominanci Sovětského svazu. Náboženství (např. Polsko, Ukrajina) definuje silně národní identitu a je chápáno jako síla historicky ustavující vlastní státnost – kulturní sjednocení původně nejednotných kmenů, zachování vlastní kultury proti „rusifikaci“ aj. (tamtéž: 133-138).

Výsledkem komparativního studia náboženského nacionalismu v celé řadě zemí světa je identifikace *společných vzorců* „náboženské revolty“ vlastních jak křesťanskému, pravoslavnému, islámskému, židovskému, hinduistickému, sikhskému i buddhistickému světu. Ve všech těchto oblastech zaznamenává autor návrat náboženství do veřejné sféry, zejména politiky (obecněji obrat k vlastní historii, kultuře, hodnotám, přičemž náboženský moment dominuje). Pro všechna hnutí náboženského nacionalismu je přitom společných několik momentů.

Za prvé, *odmítání sekulárního nacionalismu* a nepřátelství vůči zdiskreditovaným sekulárním vládám a politikům ve svých zemích. Oslabování role náboženství a tradičních hodnot ve veřejném životě vede podle náboženského nacionalismu k morálnímu úpadku jak politiků, tak také celé společnosti. Stejně tak dochází k růstu všemožných společenských problémů jako důsledek tohoto morálního úpadku. U obou soupeřících ideologií jde o „ideologie řádu“, které si nárokují monopol na výklad světa, legitimizaci společnosti, poskytnutí jediného a správného základu pro sociální soudržnost. Obě konkurenční „ideologie řádu“ tak sebe sama chápou jako nejvyšší autoritu, přičemž se navzájem vylučují. Autor si všímá toho, že čím déle sekulární nacionalismus dominuje, tím silnější je jeho pozdější odmítnutí (státy bývalého SSSR, Egypt, Indie), přičemž Západ představuje spíše jakousi anomálii než univerzálně platný vzorec. Konflikt náboženství a sekulárního nacionalismu se na Západě odehrál v relativně dlouhém období 18. a 19. století. V nezápadním světě probíhá obdobný střet až nyní, avšak v relativně kratším čase a patrně výbušnějším a násilnějším způsobem (tamtéž: 20, 30, 146-147).

Za druhé, *odmítání koloniálního vlivu* (protizápadní, případně proti Rusku). Všechny tyto země mají neblahou zkušenost s nějakou formou kolonialismu. Dnes podle představitelů náboženského nacionalismu není tato cizí dominance přímá, ale spíše nepřímá: ovlivňování situace v zemi vojenskou pomocí, ekonomickou závislostí, snahou o kulturní a ideologickou nadvládu. Právě místním „zkorumpovaným“ vládám je vyčítáno, že jsou spojenci Západu (případně Ruska) a vycházejí vstříc jeho zájmům výměnou za svou podporu. Jako dokončení dekolonizace se rozumí nejen dosažení formální politické nezávislosti či ekonomické soběstačnosti, ale také *dekolonizace kulturní* – odmítnutí sekularismu (jehož příznakem je morální úpadek společnosti) a obrat k vlastním hodnotám a tradici, na jejichž principech se mají založit společenské instituce a stát (tamtéž: 21, 148).

Za třetí, společným vzorcem všech střetů náboženských hnutí a sekulárního nacionalismu je *nekompromisnost postojů* obou stran vedoucí k *násilným a krvavým*

konfrontacím. Přitom si autor všímá toho, že čím je sekulární stát represivnější, tím je reakce náboženské opozice násilnější. Pokud naopak sekulární stát zajistí regulérní demokratické volby a alespoň elementární úroveň občanských svobod, křídlo radikálů v táboře náboženského nacionalismu je slabší a intenzita násilí v konfrontaci se sekulárními vládami bývá nižší. Autor upozorňuje na to, že silný morální absolutismus a mobilizující emocionální náboj obsažený jak v nacionalismu, tak také v náboženství se v případě náboženských nacionalistů spojuje a umocní. Proto mohou být tato politická hnutí zdrojem obrovského nebezpečí, jakýmsi „spícím obrem“ hrozcím svým probuzením při případných politických konfrontacích (tamtéž: 40, 46, 148).

Za čtvrté, ideologie a rétorika náboženských politických hnutí čerpá z teologie. Někdy se mohou politickými vůdci stát i duchovní, není to však zdaleka pravidlem. Všechna náboženství poskytují relativně vágní a obecné vymezení nepřítelů, stejně tak i příčin všech problémů. To pak lze využít pro ospravedlnění účasti na rozličných konkrétních politických bojích. Za všemi těmito střety se „optikou“ náboženských nacionalistů odehrává širší metafyzický střet sil pravdy a dobra proti silám chaosu a ďábla (idea „kosmické války“). Ruku v ruce s tím jde přesvědčení, že kýžený mír a harmonii jako nejvyšší hodnotu lze nastolit skrze nutné násilí (či oběť) a bojem proti silám zla (tamtéž: 149, 159-162).

Za páté, všechna hnutí politického nacionalismu předkládají nábožensky inspirovanou a legitimizovanou *alternativu* modelu sekulárního státu a dosavadní společenské organizaci a mezilidským vztahům. Podle autora je však otázkou, zda tato alternativa může být dlouhodobě životaschopná (tamtéž: 151).

„Anatomie“ náboženského terorismu

Mark Juergensmeyer dělí svou práci *Terror in the Mind of God* (2000) do dvou základních částí. V první části představuje případové studie k terorismům jednotlivých náboženských okruhů. Postupně nás v jednotlivých kapitolách seznámí s terorismem protestantským a katolickým (USA, Irsko), dále židovským, islámským (zejména USA, Palestina), sikhským a hinduistickým (Indie) a nakonec budhistickým (Japonsko).

Tato část je založena na dlouhodobé terénní práci autora, spojené s cestováním do nebezpečných oblastí, pobytu v místech konfliktů a přímých, a často opakovaných, rozhovorech a setkáních s protagonisty náboženského terorismu. Čerpá samozřejmě také z nejrůznějších programových dokumentů náboženských hnutí, mediálních zdrojů a sekulární literatury. V každé z kapitol shrnuje způsob argumentace a vidění světa jednotlivými „kulturami násilí“. V neposlední řadě také zdroje jednotlivých náboženství (a jejich tradic,

historie), včetně jejich interpretace, používaných pro ospravedlnění násilí. Přitom autor nachází ve všech náboženstvích jak argumenty pro nenásilí a mírové soužití, tak také argumenty ospravedlňující násilí. Snahou autora (tamtéž: 7) tak je analyzovat terorismus, pochopit způsob myšlení a motivace jeho protagonistů, nikoliv však jejich činy ospravedlňovat.

Druhá část knihy představuje komparaci zkoumaných terorismů, pokus o syntézu a zobecnění, a zejména snahu nalézt *společné vzorce*, shodné mechanismy fungování a podobné optiky vidění světa u terorismů z různých oblastí světa a z různých náboženských okruhů (tamtéž: 118).

Pro přehlednost uvedu nejprve moment specifické ideologie užívané pro potřeby náboženského násilí (podoba ideologie, práce se symboly, způsoby mobilizace aj.). Poté se zaměřím na společenské momenty problematiky (kdo jsou teroristé, role chudoby a marginality, role médií atp.).

U všech náboženských teroristických skupin lze identifikovat velmi *podobné vidění současného světa*. Ačkoliv se může většinové společnosti zdát svět jako mírový a nenásilný, pod „optikou“ teroristů v tom samém světě zuří konflikt, podle nich je svět ve skutečnosti ve válce (třeba i skryté, plíživé), lidé si to jen nechtějí připustit. Teroristé do těchto konfliktů svými násilnými akty již jen dodatečně vstupují, oproti zbytku společnosti chápou své „operace“ jen jako výraz pouhé obrany sil dobra, pravdy a řádu, tedy jako projev hluboké defenzivy v „nefér“ boji vedeném silami zla, chaosu a ďábla. Teroristé se domnívají, že oni sami jsou nevinnou obětí již probíhající konfrontace, své mrtvé spolubojovníky pak vyzdvihují jako mučedníky (např. protestanti v Irsku, Hamás v Palestině, Usáma bin Ládín ve „fatwě“ z r. 1998).

Autor (tamtéž: 146) označuje toto vidění světa jako „*kosmickou válku*“ (cosmic war). Oproti sekulárnímu terorismu toto pojetí vidí aktuální konflikt jako: (a) součást a pokračování odvěkého boje, jako součást starodávných historických či legendárních bitev vedených příslušníky daného náboženství v minulosti, (b) jako součást transcendentálního, metafyzického a celo-vesmírného konfliktu dobra a zla, čistých sil Boha a nečistých sil ďábla, řádu a chaosu. Proto (tamtéž: 149) jsou také akty teroru často nesrozumitelné a matoucí pro lidi vně hnutí, avšak zcela srozumitelné a logické pro ty „uvnitř“.

Může náboženství ospravedlňovat násilí? Oproti běžně rozšířeným představám poskytuje každé náboženství jak dostatek argumentů pro ospravedlnění mírového soužití a nenásilí, tak také pro ospravedlnění aktů násilí a války. Zdroji představ o „svaté válce“ jsou jednak přímé odkazy na válku a násilí ve svatých textech, zejména však odkazy na historické události a

náboženskou tradici, která se na „půdě“ jednotlivých náboženství vyvinula. Jestliže tedy jedni za pomoci náboženské argumentace násilí odmítají, druzí ho za využití téže myšlenkové tradice a náboženství ospravedlňují. Zde je podle mého názoru důležité zdůraznit, že propojováním náboženství a násilí „netrpí“ pouze islám.

- Křesťanství doporučuje, aby každý miloval i své nepřátele a modlil se za ty, kdo ho pronásledují. V rané fázi bylo výrazně pacifistické a křesťané odmítali sloužit v římské armádě. Ústup od pacifismu začal v době, kdy se křesťanství proměňovalo v oficiální státní náboženství (od 4. století), postupně byly vypracovány křesťanské doktríny „spravedlivé války“ (Cicero, Augustin) či koncepce spravedlivé (ač násilné) revoluce (teologie osvobození). Křesťanská historie nabízí také množství inspirace k legitimizaci násilí (inkvizice, křížácké výpravy). V některých křesťanských teroristických skupinách je navíc patrný silný, nábožensky ospravedlňovaný, antisemitismus (Christian Identity) či přesvědčení o boží vyvolenosti křesťanů, kteří mají vládnout světu (Reconstruction Theology).
- Judaismus sám byl velmi násilným náboženstvím již od svého počátku (Starý zákon), u židovských extremistů převažuje chápání Pána jako válečníka. Ideový vůdce židovských militantů Meir Kahane tvrdí (inspiroval doktora Barucha Goldsteina, který o ramadánu postřelil 30 Palestinců v Hebronu (1994), taktéž vraha Jicchaka Rabina (1995)), že židé dostali Palestinu pro sebe přímo od Boha a pro Araby, kteří svatou zemi znesvěcují, zde není místo. V nadcházejícím velkém konfliktu prý přijde židům na pomoc Mesiáš, pomůže jim zvítězit a založit biblický stát Izrael (podle kritiků jde o „židovský nacismus“, o Arabech se vyjadřuje nápadně podobně jako dříve Hitler o židech).
- Také v islámu můžeme nalézt ambivalentní, nejednoznačný vztah k násilí. Na jedné straně je deklarovaným cílem islámu harmonie, mír a nenásilí. Na straně druhé byl islám hned od svých počátků náboženstvím válečníků (např. dobytí Meky, raná expanze). Násilí islám povoluje zejména v případě trestání delikventů či v případě nutné obrany. Zároveň však muslimové vidí svět mimo islám jako „dar al harb“ (svět války) a útočný džihád (svatá válka) může sloužit jako ospravedlnění vojenské expanze na nemuslimská území. Zakladatel palestinského hnutí Hamás Abdul Azis Rantisi, stejně jako pachatelé teroristického útoku na WTC v New Yorku (1993) se

odvolávají na práci Zanedbaná povinnost islámu (80. léta, Faraj), která využívá islámské tradice a textu Koránu k ospravedlnění povinnosti každého muslima užít násilí proti všem, kteří se odchyľují od morálky a práva postulovaného islámem.

- Též v hinduistických válečnických eposech Ramajána a Mahábhárata lze najít velké množství odkazů na násilí. Navíc vyšší společenská kasta válečníků v hinduistických společnostech je již ze své definice oprávněna užívat násilí. Také sikhismus zdůrazňuje lásku, avšak přebíráním tohoto náboženství válečníky byla tradice sikhismu postupně přetvořena. Proto dnes nalezneme množství válečných symbolů jak v ikonografii, tak v náboženské tradici samé. Proto mohla být krvavá a nekompromisní konfrontace Hindů a Siků v indickém Pandžábu (1981-1994), stejně jako teroristické útoky proti novinářům a politikům (včetně ministerské předsedkyně Indíry Ghándhiové), ospravedlňovány v náboženských pojmech.
- Konečně, také útok japonské sekty Óm Šinrikjó byl legitimizován mimo jiné za pomoci koncepcí buddhistické tradice (podle Juergensmeyer 2000).

Náboženské ideologie teroristů, jejichž klíčovou součástí je přesvědčení o všudypřítomném válečném stavu definovaném jako „kosmická válka“ (síly dobra versus síly zla atp.), plní z hlediska hnutí a jejich členů několik *funkcí*. Toto pojetí světa (a) morálně *ospravedlňuje užití násilí* (jde o obranu), které by jinak bylo v době míru neospravedlnitelné, nemorální a odsouzeníhodné. Tím, že civilisté jsou v době války potenciálními vojáky, se také stírá hranice mezi vojákem a civilistou a ospravedlňují se tak útoky proti civilním cílům. Přesvědčení (b) o tom, že svět je ve válce, *poskytuje dezorientovanému jedinci orientaci* ve světě (jakýsi kompas), poskytuje informaci o tom kdo je a na čí straně stojí (na straně dobra, pravdy, Boha aj.). Vysvětlí mu proč trpí, proč je osobně neúspěšný, kým je ponížen, případně proč se celý svět vyvíjí „špatným směrem“. Prizma „kosmické války“ (c) poskytuje také *naději* v možnost zlepšení a konečné vítězství v situacích, které jinak vypadají jako bezvýchodné a předem ztracené. Protože součástí nábožensky inspirovaných ideologií je také příslib konečného vítězství (dobra, pravdy, Boha) a nabídka nepředstavitelných změn jak v osobním životě, tak změn celospolečenských, jsou tato „vypravování“ pro oslovované

jakýmsi „dopingem nadějí“⁶⁰. Autor (tamtéž: 155) v této souvislosti konstatuje: „Být bez takovýchto představ o válce je téměř jako být bez naděje jako takové.“ Protože náboženství nabízí jak kosmologii, historii i eschatologii, působí jako silný mobilizační činitel.

Konečně, poslední funkcí (d) je „*symbolické zplnomocnění*“ (empowering) (tamtéž: 184, 187-188). Jedincova účast na akcích hnutí prostřednictvím kterých se stává součástí širšího historického a metafyzického boje poskytuje způsob úniku z ponižující situace a dodává mu pocit sebeúcty a kladného sebehodnocení. Jedinec se tak může cítit jako součást kolosálního a spravedlivého boje na straně dobra proti silám zla. Kompenzuje se tak jeho každodenní frustrace a nespokojenost, boj na „té správné straně“ je naopak zdrojem cti, důstojnosti a hrdosti. Daleko důležitější než výsledek aktu násilí je tak často samotná účast na aktu, která naplňuje touhu marginalizovaných a znevážených jedinců (viz. dále) být konečně důležitý, podniknout něco významného, být součástí něčeho většího a smysluplného. S tím souvisí (tamtéž: 214) také skutečnost, že teroristické skupiny a hnutí nedisponují často ani žádnou jasnou představou o alternativním politickém uspořádání, primárně se zaměřují na boj proti současnému „zlu“.

Zde je důležité uvést, že kompromis v nábožensky definovaném konfliktu je většinou nemožný. Charakteristické je černo-bílé vidění světa: buď může zvítězit dobro, nebo zlo, buď síly světla, nebo temna, d'ábel, nebo Bůh, řád, nebo chaos, avšak tyto dva protiklady mohou jen těžko koexistovat vedle sebe. Navíc, „satan“ nemůže být polepšen či „reformován“, jedinež zničen. Nekompromisní vidění problémů vede ke snaze vést boj až do vítězného konce. Přičemž definitivní vítězství se většinou neočekává za života této generace bojovníků, jednotlivé dílčí prohry jsou irelevantní, časové horizonty a perspektivy jsou (oproti sekulárním ideologiím) tedy značně posunuté (tamtéž: 216-218).

Mark Juergensmeyer ukazuje, že náboženský moment je v konfliktech obsažen většinou až druhotně, dodatečně. Příčiny jsou většinou zcela nenáboženské povahy (viz. Severní Irsko, Kašmír, Palestina, spor Sikhů a Hindů, ale patrně (K. Č.) také např. Čečna, sovětská okupace Afghánistánu, válka v Perském zálivu aj.) Otázkou (tamtéž: 160-162) nyní je, za jakých okolností reálného světa se proměňuje symbolická představa „kosmického střetu“ ve skutečné násilí? Jakým způsobem dochází ke vtahování náboženství do skutečných

⁶⁰ Připomeňme, Karel Marx ukázal, že náboženství může působit „dvojsečně“, buď jako „opium lidstva“, jako ideologie legitimizující a konzervující daný stav společnosti, nebo naopak jako revoluční médium, posilující kritiku, dodávající naději, že lze nahradit stávající systém lepším, mobilizující k akci. Můžeme zde tedy snad říci, že jde o jakési „opium teroristů“, jakýsi druh „symbolického dopingu“.

konfliktů, co napomáhá tomu, aby byla pozemská konfrontace interpretována jako součást „kosmické války“?⁶¹

Lze identifikovat (tamtéž: 161-162) tři takové okolnosti: (a) delší dobu trvající konflikt s různými příčinami má tendenci být aktéry pře-interpretován jako obrana daného náboženství, kultury či identity, jako atak a následná nutná obrana protestantismu, islámu, sikhismu, hinduismu atd. Až do 80. let minulého století hrály v těchto konfliktech prim ideologie sekulárního nacionalismu, náboženská perspektiva se začala objevovat až mnohem později. Často původně politický spor (spor o půdu, autonomii atd.) postupně dostává „morální“ rovinu; jaksi se v „táhlém“ boji a při oboustranně způsobované nespravedlnosti pozapomíná na skutečné příčiny konfrontace. Dále (b), prohra v konfliktu by byla nemyslitelná (např. Palestina). Dílčí prohry se tak stávají nedůležitými přenesením sporu do nadčasového, trans-historického rámce. Konečně (c), spor je zablokovaný a jeví se jako beznadějný. Zdá se, že o vítězi nemůže být rozhodnuto v „reálném čase“, za života současných generací, kteří se konfliktu účastní. Náboženství je nejpotřebnější právě v nejbezpečnějších momentech, kdy už je po ruce jediné možnost zásahu mýtické či vyšší síly, jedinou možností a nadějí je svěřit boj do rukou „posvátného plánu“, do rukou Boha. V těchto situacích může náboženství poskytnout potřebný příběh o naději a konečném „happy endu“ za jehož pomoci mobilizuje další – jinak již ochabující – síly.

Nějakého nepřítel (tamtéž: 182) má téměř každá sociální skupina. To ještě neospravedlňuje sáhnutí k nábožensky legitimizovanému násilí. Překročení hranice, kdy je nepřítel definován jako „mytické monstrum“, jako „ztělesnění sil ďábla“, a tedy se stává součástí představ kosmické války a tak i možným cílem náboženského terorismu, se nazývá *procesem satanizace*. Problémy reálného světa (např. okupace Palestiny, zkorumpovanost sekulárních vlád Egypta, Indie aj., ohrožení tradičních hodnot v USA, Japonsku atd.), které vidí většina společnosti smířlivě a část proti nim vystupuje legální cestou, vidí menšina ultimativně, jako běžnými (nenásilnými) prostředky neřešitelné problémy, jako projev daleko hlubšího konfliktu. Právě pokud jsou „uzavřeny“ možnosti nenásilných způsobů řešení společenských problémů, dochází k posilování rodící se nekompromisní „kultury násilí“. Satanizace a logika „kosmické války“ poskytne přesvědčivé vysvětlení beznadějně situace a poukáže také na viníka („síly zla“ atd.) všech společenských problémů i osobních nezdarů. Nakonec i teroristické akty sami nesou silný symbolický význam (výběr symbolického místa, nebo času) a poukazují na to, že skutečně dochází k boji dobra a „satana“, sil světla a temna.

⁶¹ Nelze tedy říci, že by náboženství vedlo samo o sobě k násilí. Autor zkoumá procesy, kterými je do skutečných konfliktů vtahována náboženská složka.

Násilná podstata politického islámu: realita, nebo sebenaplňující se proroctví? Podle některých autorů (např. John L. Esposito) není zrození kultury násilí v oblasti islámu důsledkem domněle násilné podstaty tohoto náboženství, ale spíše důsledkem represivních, nedemokratických režimů (Alžírsko, Egypt, Tunisko, Saúdská Arábie aj.). Ty neumožňují rozvoj umírněných, participačních a kompromisních způsobů řešení společenských a politických problémů, vedou ke stažení jakékoliv opozice z politické participace. Opoziční hnutí pak mají tendenci vidět jako jediný způsob řešení problémů a prosazování svých zájmů násilí a teror. Dochází tak k sebenaplňujícímu se proroctví, které kvůli obavě z nástupu násilného fundamentalismu podporuje/ospravedlňuje nedemokratické sekulární režimy (také např. politika USA) a tím vytváří tlak na rozvoj násilných struktur jako jediného východiska politické opozice, čímž dochází k potvrzení správnosti předpovědi o nutné násilnosti těchto hnutí (srov. Barša 2001: 118).

Teroristická hnutí „vyrábějí“ jak své mučedníky, tak také své nepřátele. Zemřelí teroristé jsou chápáni jako oběti sil zla, jsou prezentováni jako hrdinové hodní následování (viz. kazety sebevražedných atentátníků Hamasu, hrobka s čestnou stráží Barucha Goldsteina, připomínky výročí úmrtí členů sikhského hnutí aj.).

Nepřítel je zjevný v situacích, kdy lidé pociťují útlak a nespravedlnost. Pokud je však nepřítel méně zjevný, musí být „vyroben“. V procesu démonizace se tak musí uplatnit více kreativity⁶². Přitom prakticky všem militantním náboženským hnutím je společná homofobie (nenávisť k homosexuálům) a antisemitismus. Důsledkem démonizace je také *odosobnění*, tedy dehumanizace nepřátel (např. židé nejsou lidi, jde o děti ďábla, nepřítel je na morálně a biologicky nižší úrovni). Dochází k tvorbě stereotypních, kolektivních a „anonymních“ kategorií, které nerozlišují mezi individualitami a jedinci. To zlehčuje užití násilí aniž by bylo nutno klást si otázky po morální ospravedlnitelnosti těchto činů. Démonizace tak usnadňuje zabíjení⁶³.

⁶² Tyto mechanismy často připomínají způsob „vynalézání tradice“, jak o nich pojednává Eric Hobsbawm v knize *The Invention of Tradition*. Zcela nové formy, nebo nové ustavení starých tradic slouží v moderní společnosti k (a) ustavení a posílení sociální koheze – většinou nově vzniklých – skupin a hnutí, (b) ustavují a legitimizují nové instituce, (c) napomáhají socializaci předáváním víry, hodnot, konvencí aj. Autor tak koriguje přílišně zjednodušující sociologická schémata, která mají sklon hovořit paušálně „úpadku tradice“ v procesu modernizace – tradice však mají své nezastupitelné místo zejména ve sféře politiky (Hobsbawm 2000:9).

⁶³ Podobný proces dehumanizace a uplatnění principu kolektivní viny usnadnil hromadné zabíjení při holocaustu (viz. např. Bauman, Z (2002): *Modernita a holocaust*. Bratislava: Kaligram.)

Autor přitom rozlišuje (a) *primárního* a (b) *sekundárního* nepřítele. Primární nepřítel je pro náboženské teroristy ten, kdo ohrožuje přímo aktivistovu skupinu (např. pro Izraelce Palestinci a naopak, pro islamisty či sikhské extremisty a sektu Óm Šinrikjó zejména vlastní sekulární a „zkorumpované“ režimy). Sekundárním nepřítelem je pak ten, kdo ochraňuje, podporuje, nebo se v očích aktivistů jinak zastává primárního nepřítele (např. sekulární vláda Izraele, která zrazuje svůj lid a snaží se uzavřít s Palestinci dohodu). Právě vláda se většinou musí ujmout nevděčné role „zprostředkovatele“ mezi zneprátenými skupinami a snažit se o kompromis v otázkách, které jsou z hlediska náboženských radikálů ultimativní (obě strany ji tak obviňují ze stranění nepříteli, případně ze zrady). Sekundárním nepřítelem nejrůznějších náboženských hnutí jsou kromě vlády velmi často také Spojené státy americké (tamtéž: 176-8).

Amerika jako nepřítel? V průběhu 90. let (tamtéž: 178-182) bylo ze všech teroristických útoků spáchaných po celém světě celých 40 % namířeno proti americkým občanům a majetku (tedy i mimo USA). Proč jsou američtí občané, politici, obchodníci, vládní symboly, americká kultura, nebo dokonce „americký systém“ chápány jako ospravedlnitelné cíle teroristů? Bin Ládin označil USA již v roce 1997 ve své fatwě za „největší teroristy světa“, kteří okupují islámský svět na jeho nejsvatějších místech, plundrují a rabují jejich bohatství, diktují místním zkorumpovaným vládcům, a ponižují zdejší obyvatelstvo. Postup USA a Západu vidí paranoidně jako cílenou strategii s cílem zničit islám a vyzívá k jeho obraně. Podobně egyptští imigrant žijící v USA podílející se na prvním útoku na WTC v New Yorku (1993) chápou svůj akt násilí jako odpověď a obranu před násilím páchaném Američany po celém světě. Chtějí otevřít oči zbytku společnosti, ukázat, že válka již vypukla. USA mimo jiné viní z toho, že užili atomovou bombu proti Japonsku a podporují zkorumpovanou a nedemokratickou vládu prezidenta Mubaraka v Egyptě. Motivy z pohledu nepřátel lze shrnout takto: 1) motiv politický. USA jsou typickým sekundárním nepřítelem, protože ekonomicky, vojensky a politicky podporují režimy, které jsou nepřátelské vůči náboženským politickým hnutím (primární nepřátele hnutí), tedy vůči náboženské opozici (př. Egypt, Saúdská Arábie, Írán za šáha atd.). 2) motiv kulturní. Spojené státy údajně podporují a šíří moderní, sekulární kulturu (sex, alkohol, drogy, úpadek rodiny, individualismus), která je chápána jako „americká“ a je hodnocena jako degenerativní či úpadková. Přičemž USA ji mají propagovat i v těch nejzapadlejších „koutech“ světa pomocí svého mediálního vlivu. Na Západním břehu Jordánu se dokonce židovský rabín Manachem Fruman shodl s mulláhy napojenými na Hamás v tom, že odsuzují americkou kulturu, která vede k nebezpečné degradaci hodnot a náboženství. 3)

motiv ekonomický. Většina nadnárodních korporací je pod americkým vlivem, má americké podílníky, nebo alespoň praktikuje americký styl práce. Například ajsatoláh Chomejní viděl v amerických nadnárodních společnostech síly nepřátelské vůči islámu, protože islámské hodnoty představují překážku v cestě za vyššími zisky a mocí. 4) motiv globalizační. Obavy z americké kontroly světa prostřednictvím dominance v politické, ekonomické i kulturní oblasti. Tato paranoidní podezřívání americké vlády ze snahy ovládnout svět jsou blízké jak islamistům (Hamás, ajsatoláh Chomejní), tak také americké extrémní náboženské pravici (např. Timothy McVeigh), či sektě Óm Šinrikjó v Japonsku. V tomto bodě hraje významnou roli skutečnost, že americká vláda podporuje po celém světě sekulární vlády v jejich konfliktu s náboženskými hnutími (Izrael, muslimské země, např. Egypt). 5) motiv mezinárodně-politický. V období po konci studené války jsou USA jedinou globální supervelmocí schopnou ovlivňovat dění po celém světě. Pokud je tedy kdekoli ve světě něco špatně a není přesně jasné proč, nabízí se vysvětlení, že jsou za tím s největší pravděpodobností Spojené státy a jejich zájmy.

Jak se stát důležitým, aneb „zplnomocnění marginálů“

Kdo jsou lidé, kteří páchají násilí ve jménu náboženských ideálů? Sami pachatelé se za teroristy nepokládají, spíše se označují jako militanti, ozbrojenci či bojovníci za svobodu. Svě akce pak nazývají operace, nebo obranné akce⁶⁴. To, zda je násilí chápáno jako oprávněné či nikoliv se odvíjí od širšího pohledu na svět a jeho interpretace: jsou-li lidé přesvědčeni, že je mír, jsou násilím šokováni a pokládají ho za terorismus, jsou-li však přesvědčeni o tom, že je válka (i v různě skryté podobě), považují akty násilí za legitimní a ospravedlnitelné (viz kontext „kosmické války“). Jde tedy o věc interpretace širšího kontextu, ve kterém jsou teroristické akty páčány, ze strany (mediálního) publika: „Kdo je terorista pro jednoho, je bojovník za svobodu pro druhého“ (tamtéž: 9).

Autor také vyvrací častou domněnku o tom, že pachatelé jsou jedinci, kteří si libují v násilí, že jde o psychopaty a duševně nenormální či nemocné sadisty. Většinou se naopak jedná o *psychicky naprosto normální jedince*, žijící „spořádaným“ životem a ve svém okolí uznávané. Klíčovou roli v analýze náboženského terorismu tak nehraje psychika teroristů, nýbrž širší skupinová a sociální situace, jíž jsou náboženští militanti součástí, a ze které akty násilí vyrůstají. Přímou i nepřímou podporu tedy (nikoliv izolovaným) militantům poskytuje

⁶⁴ Občas není jasné nakolik má autor ve svých analýzách teroristických skupin kritický odstup od toho, co mu sami o sobě v polostrukturovaných rozhovorech náboženští radikálové řeknou. Nezmiňuje nic o tom, jakých metod užil, aby se s tím spojených problémů vyvaroval.

vlastní komunita i širší společnost (např. implicitně očekávaný souhlas), je tedy nutno zkoumat právě tyto „kultury násilí“ (sociální a ideový moment) (tamtéž: 7-8).

Jako klíčový (tamtéž: 187-198) pojem pro svou analýzu vidí Juergensmeyer *marginalitu*. Zatímco lídři militantních náboženských hnutí jsou často ze středních vrstev s dobrou životní úrovní a značným veřejným vlivem, členská základna je tvořena společensky marginalizovanými jedinci, často v nezavidělné a frustrující situaci. Marginalita je přitom dvojí: (a) daná demografickými specifiky – věk nízký, pohlaví mužské, (b) daná socio-ekonomickými ohledy.

Například sikhským extrémistům je v průměru něco málo přes dvacet let, podobně členská základna palestinského Hamasu sestává z teenagerů. Věk mezi 16 a 22 rokem pokládá autor za citlivý věkový interval, dvojnásob to platí ve společnostech se stále převládajícími tradičními hodnotami pojícími se zejména s vysokou hodnotou rodiny. Tito mladí muži již v rámci své rodiny nemají postavení dítěte, avšak ještě nezaložili rodinu vlastní. Ve společnostech s vysokou hodnotou rodiny tak představují osoby s nejistým společenským statusem a postavením, protože patřičného společenského uznání a „ukotvení“ se mohou dočkat teprve po úspěšném založení vlastní rodiny⁶⁵. Ve většině případů jde navíc o země s neexistující či slabě rozvinutou kulturou mládeže (způsoby a možnosti trávení volného času). Náboženská hnutí tak v období tohoto „citlivého“ věkového intervalu nabízí jakousi „náhradní rodinu“ či náhradní „domov“ a v rámci tohoto společenství poskytnou tolik potřebný pocit uznání⁶⁶. Svazky mezi muži jsou v takovýchto skupinách velmi silné – tak silné, že například manželka partnera Timothy McVeigha na něj začala žárlit, v Hamasu o sobě zase členové mluví jako o „bratrech“ a dochází k rituálům s prvky manželského sezdání.

Pokud jde o marginalitu sociálně-ekonomickou⁶⁷, poukazuje autor na zoufale vysoké míry nezaměstnanosti mezi mladými lidmi (např. v Palestině okolo 50 %) ⁶⁸ provázenými ztrátou naděje na brzké pořízení bydlení, na svatbu a založení vlastní rodiny. Ruku v ruce s tím jde i sexuální frustrace (zapovězení sexu mimo manželství ve společnostech s dominující náboženskou morálkou), frustrace z nenaplněné kariéry a neuspokojivého

⁶⁵ Jde zde patrně o určité napětí mezi hodnotami tradiční společnosti a možnostmi jedinců žijících v sociální a ekonomické realitě na „půli cesty“ mezi tradiční a moderní společností (demografický přechod provázený množstvím mladých lidí v kombinaci s nerozvinutým hospodářstvím provázeným značnou nezaměstnaností neumožňuje naplňování tradiční hodnoty rodiny). Trvání tohoto „citlivého intervalu“ se patrně prodlužuje.

⁶⁶ Brzezinski, podobně jako Huntington si také všímají demografických charakteristik (zejména věku) a poukazují na jejich souvislost s politickou mobilizací a radikalizací. Avšak pouze na makroúrovni (statistiky), nesnaží se o identifikaci mechanismů (jak) na mikroúrovni.

⁶⁷ Ačkoliv Samuel Huntington odmítá hned v úvodu své knihy *Střet civilizací* tezi o konfliktu bohatého globálního Severu a chudého Jihu, pokládá dále za důležitý moment roli značné chudoby ve světě islámu.

⁶⁸ Celková nezaměstnanost v Alžírsku v období před vítězstvím islamistů ve volbách a občanskou válkou přesahovala 25 %, inflace 20 %, přitom 70 % populace bylo mladších 25 let (Juergensmeyer 2000: 191).

společenského postavení. Náboženské ideologie a hnutí v této situaci nabízejí vysvětlení neutěšeného stavu, poukazují na viníka, dávají naději na zlepšení v budoucnu a také nabízí kromě sociální pomoci (léky, školy, potraviny aj.) novou hrdost a smysl života díky životu v komunitě hnutí a účasti na velkém projektu „kosmické války“.

Obava z možné socio-ekonomické marginality (a ztráty společenského postavení a prestiže) v nejistém globalizovaném světě a v době masivního příchodu imigrantů je zdrojem radikalizace také u jinak dobře situovaných členů japonské sekty Óm Šinrikjó, případně u bílých příslušníků (tzv. WASP) extrémní náboženské pravice v USA. V marginalitě (jazyková bariéra) a relativní chudobě žijí též imigranti v zemích Západu. A to i přesto, že mají absolutně značně větší příjem, než by měli v zemi svého původu. Ti často zakoušejí své postavení jako ponižující, cítí se býti odsouvanými na okraj společnosti. Za pomoci internetu, distribuce videocazet a tiskovin se pak sdružují v tzv. „c-mailových komunitách“. Časté je také financování náboženských hnutí v zemích svého původu.

Role chudoby? Jaký je vztah ekonomického a sociálního zoufalství a (nábožensky legitimizovaného) násilí? Z většiny mladých marginalizovaných mužů nebudou nikdy teroristé. Naopak také platí, že ne všichni teroristé jsou marginálové. Jde patrně (srov. Munková 2001:40) o analogický problém Mertonovy koncepce anomie a kriminální činnosti. Proč někteří podlehnou tlaku na dosahování společensky uznávaných cílů natolik, že s ohledem na svou sociální pozici za tím účelem použijí společensky neuznávané prostředky (kriminalita)? Proč jiní ne? Podle autora tak nelze o automatickou a přímou kauzalitu. Jde vždy spíše o kombinaci faktorů: v situaci chudoby, zoufalství a ponížení provázené ztrátou cti (přitom záleží na intenzitě těchto faktorů) musí být po ruce ideologie, která tuto situaci jedinci uspokojivě vysvětlí a zejména naplní touhu marginála po kladném ocenění, společenské prestiži a sebestotvrzení (Juergensmeyer 2000: 195).

Pokud jde o skupiny (tamtéž: 202-209) náboženských militantů a jejich dynamiku, klíčovou charakteristikou jsou především emočně velmi silné a přátelské svazky mezi jejími jednotlivými členy. Jednou z hlavních příčin tohoto stavu je skutečnost, že v těchto společnostech nejsou dovolena mimomanželská přátelství a styky osob opačného pohlaví. Zejména pak mohou být vztahy mezi muži velmi silné a hluboké. K soudržnosti skupiny přispívá samozřejmě také společně sdílená idea „kosmické války“. Značná solidarita a pocit „bratrství“ se při akcích projevuje zvýšenou statečností a hrdinstvím, jedinec je ochoten sebeobětování pro druhé a pro společné ideály.

Naopak po útoku zvnějšku a úmrtí některého člena skupiny (atak vládní ozbrojené síly, soupeřící náboženské skupiny) lze zažehnout velmi rychle nekonečnou a vzestupnou „spirálu násilí“. Smrt blízkého spolubojovníka (vztah v emoční oblasti ekvivalentní manželství) vyvolá velmi bouřlivé emoce a touhu po pomstě. Tak jak konflikt eskaluje a počet obětí se zvyšuje, kumulují se také negativní emoce, zášť a nenávist. Konflikt je tak velmi snadné rozdmýchat, ale velmi nesnadné kontrolovat a utlumit.

Durkheim: anomická, egoistická, altruistická, či fatalistická sebevražda? Durkheim rozlišuje celkem čtyři typy sebevraždy, a to podle míry (příliš slabá, nebo příliš silná) sociální integrace jedince ve společnosti a podle míry jeho sociální regulace (hodnotové systémy) (Munková 2004: 34-36, Keller 2004: 217-220). Sebevraždu jako velmi intimní a osobní akt lze ve skutečnosti chápat jako jakýsi „indikátor“ stavu společnosti, míry její desintegrace a deregulace. Za sebevraždu přitom Durkheim považuje i jednání, které vede ke smrti nikoliv vlastní rukou, například v případě hrdinů obětujících se pro celek. V případě náboženských militantů vidíme, že jsou velmi silně integrováni ve svých teroristických skupinách či hnutích, které se zakládají na velmi silných osobních vztazích a solidaritě (emoční ekvivalent rodiny, tedy ideální primární skupiny). Individualismus je za těchto okolností potlačen, život jedince pro něj má menší cenu než to, co „přikazuje“ skupina. Úmrtí v akcích tak může být interpretováno jako altruistická sebevražda, kdy se jedinec (hrdina) obětuje pro skupinu (podobně ve vojenském prostředí). Zároveň však tento akt nese také prvky sebevraždy fatalistické, dané nadměrnou hodnotovou regulací (role ideologie a indoktrinace). Výše zmíněná nadměrná sociální integrace a regulace odehrávající se v teroristických skupinách a militantních hnutích je však jen reakcí na předchozí sociální dezintegraci (marginálové vytlačování na okraj společnosti), ale také reakcí na sociální deregulaci a stav anomie. Anomie je příznačná právě pro období významných a rychlých společenských změn (krize, nebo prudká konjunktura, urbanizace, růst vzdělání, příliv petrodolarů atd.), kdy jsou rozvolňovány dosavadní normativní systémy poskytující jedinci vodítko pro jeho jednání i aspirace, nejsou však nahrazovány ničím jiným. Ničím neomezovaná očekávání jedinců tak často rostou příliš rychle, vzniká tím napětí plynoucí z jejich neuspokojování. Zdá se mi, že pro potlačení analyzovaného náboženského násilí bude nejprve nutno snížit výskyt „suicidogenních proudů“, tedy „léčit“ společnost, se kterými není něco v pořádku, nikoliv jedince.

I přesto, že vztahy uvnitř skupin náboženských militantů jsou vesměs velmi silné a vřelé, není lehké udržet dlouhodobě nekritickou důvěru v činnost hnutí a pocti solidarity mezi všemi členy. Za tímto účelem se často vytváří komunity izolované od ostatního světa (al Kajda v Afghánistánu, osady radikálních židů, Óm Šinrikjó či hnutí Christian Identity budují vlastní města atp.). I tak hrozí odpadlictví, přitom platí, že heretik je pro soudržnost skupiny a hnutí daleko nebezpečnější než vnější nepřítel.

Teroristické útoky jsou proto někdy určeny spíše vnitřnímu publiku, mají obnovit jednotu hnutí či skupiny, zvýšit jeho vliv a ukázat členům, že má smysl pokračovat v boji. Jinými slovy, teroristické akty jsou velmi často nikoliv důsledkem síly, ale naopak krize či úplného kolapsu hnutí (často po podpisu mírových dohod, např. Severní Irsko a Palestina), vnitřní skupinová dynamika tak často predikuje nebezpečí útoků lépe než vztahy hnutí s okolním světem (organizační pohled) (tamtéž: 207-208).

Terorismus jako divadlo

Většinu aktů násilí však vidí autor (tamtéž: 209-214) jako součást propagace vlastní vize sociálního a politického uspořádání a snahu dodat váhu těmto požadavkům. Jde tedy jednak o „vzkazy“ většinové společnosti, jednak o „vzkazy“ primárnímu nepříteli, jímž jsou sekulární „zkorumpované“ vlády. Cílem všech těchto hnutí je nastolit spravedlivější vládu a organizaci společnosti, která by vycházela z náboženských principů svatých textů. Ve skutečnosti však Juergensmeyer zjistil, že militantní hnutí a skupiny nemají příliš jasné představy alternativního společenského řádu a ani neočekávají, že by bylo možno v dohledné době společnost zásadně změnit. Spíše se soustřeďují na boj jako takový, který interpretují v pojmech „kosmické války“. Násilí páchané ve jménu náboženství (tamtéž: 10, 209) je tedy pouze vyústěním specifických politických, sociálních a ideových okolností, vždy jde o reakci na poníženi a reálný konflikt, který je nahlížen prizmatem „kosmického“ střetu.

Pokud jde o výběr cíle a času útoku, hovoří autor (120-139) o *centralitě prostoru a času*. Jako terč se vybírají místa se silným symbolickým významem (např. WTC jako symbol politické a ekonomické moci USA, potratové kliniky jako symbol daleko širšího konfliktu dobra a zla, posvátná místa nepřátel atd.). Legitimita a schopnost vlády ochránit své občany je akty zpochybňována. Publikum má být upozorněno na to, že ve světě je něco v nepořádku, není mír, ale probíhá (skrytá) válka. Pokud jde o centralitu času, vybírají se období se silným symbolickým významem (Dr. Goldstein zabíjí o židovském svátku Purim, sebevražedné akce Hamásu se odehrávají v období výročí smrti mučedníků atd.). Efekt teroru na publikum je závislý daleko více na jeho symbolické síle než na počtu obětí a výši materiálních škod.

Výběr místa a času zapadá do logiky vidění světa náboženských teroristů, zároveň jsou akty zinscenovány jako poutavé divadlo, které nadhodnocuje skutečnou moc pachatelů.

Média (tamtéž: 141-144) jako televize, satelit a internet dnes zprostředkovávají akty násilí historicky bezprecedentně velkému publiku. Po většinu historie byly akce známi jen omezené skupině lidí, členům vlády, úřadům, bezprostředním svědkům. Dnes se vytváří globální publikum, to je ostatně stále častěji zamýšleným publikem teroristů. Zvláště klíčová je televize, která je založena na rychlosti sdělení. Proto odpadají úvahy o etice zveřejňování násilí, které se mohou vyskytnout u periodického tisku. Důležitým médiem se stává také internet. Jean Baudrillard dokonce tvrdí, že moderní forma terorismu konce 20. století je daleko více produktem obrazovky než vášní. Obrazně řečeno, kdybychom (globálně) televizi vypnuli, terorismus by přestal existovat.

Oproti (tamtéž: 216-218) sekulárnímu terorismu se tedy terorismus náboženský, který je dnes na vzestupu, vymezuje: (a) viděním světa optikou „kosmické války“ – zásadní metafyzicky střet sil dobra a zla, který nemůže být řešen nějakou dílčí reformou, kompromisem, (b) časový rozměr pojetí konfliktu – dlouhodobost, vítězství se často neočekává za života členů hnutí, (c) náboženství dodává „sílu“ aktivistům (symboly, emoce) pro jejich akce značně vyšší než v případě sekulárních ideologií.

Mark Juergensmeyer (tamtéž: 214-215) pokládá vzestup náboženského terorismu konce 20. století za součást celkového celosvětového procesu *deprivatizace* (José Casanova) náboženství a jeho opětovného vstupu ze soukromé do veřejné a politické sféry. Západní sekulární ideologie ohlašující „smrt náboženství“ selhaly. Reakcí na společenskou, ekonomickou i morální krizi současných společností je opětovná a celosvětová poptávka po náboženských ideologiích („smrt sekularismu“).

Na závěr autor vyjmenovává několik možných budoucích scénářů vývoje náboženského násilí způsobů řešení. Za první, užití síly. Zničit definitivně náboženské teroristy komplikuje zejména skutečnost, že je nelze jednoznačně lokalizovat („přelévají“ se mezi jednotlivými státy), v případě globální guerillové války nelze úspěšně užít taktiku a zbraně vyvinuté pro metody konvenční války. Navíc, střet hraje do karet teroristům, potvrzuje jak správnost jejich ideologie (komplot, snaha sekularismu zničit náboženství atp.), tak také zvyšuje jejich legitimitu a napomáhá rekrutovat nové členy. Za druhé, zastrašení. Ani tato metoda příliš nefunguje, protože aktivisté chápou, že svět je ve válce již dnes a očekávají i tak ten nejtvrďší postup proti sobě. Za třetí, násilí zvítězí. Zde autor připomíná, že nikde nebyl nastolen náboženský režim pomocí terorismu. Tato možnost není pravděpodobná. Za čtvrté, náboženství se vzdá nároků v oblasti politiky. Nepůjde však o tak radikální privatizaci

náboženství jako v období po osvícenství, náboženství se nevzdá snah o dosahování sociální spravedlnost, neopustí zcela své místo v oblasti morálky, kultury a tvorby společenských hodnot. Za páté, léčení politiky náboženstvím. Náboženství vstoupí do politiky v době krize hodnot, napomůže kulturní obrodě politiky i společnosti, sekulární autority přijmou tyto hodnoty a část umírněných náboženských představitelů vstoupí do reálné politiky.

Politické probuzení a svět islámu

Cílem této „syntetické“ a závěrečné části práce bude poukázat na určité analogie a paralely hlubokých demografických a společenských transformací, kterými procházel Západ v 18. a 19. století a dnes jimi prochází rozvojové země globálního Jihu, zejména pak svět islámu („populační exploze“, růst gramotnosti, „exodus“ do měst, vliv masových médií, industrializace atd.). Na základě dostupných empirických dat se pokusím *operacionalizovat Brzezinského koncepci politického probuzení a poté ji aplikovat na islámský svět s pomocí poznatků v předchozích kapitolách představených autorů (Huntington, Fukuyama, ale zejména Lewis, Kepel, Juergensmeyer aj.).*

Důsledkem rychlých a hlubokých sociálních změn v Evropě byla vždy společenská a politická nestabilita a vyšší intenzita sociálních konfliktů (rebelie, revoluce, vnější agrese) provázená *rostoucím vlivem revolučních politických ideologií*. Kontext, ve kterém dnes dochází k obdobným dramatickým společenským změnám v rozvojových zemích a světě islámu, je však jiný. Rozličenosti jsou přitom minimálně dvojího druhu: (a) kvantitativní – nejde o milióny lidí jako v případě Evropy v 18. a 19. století, ale daleko spíše o miliardy (Afrika, Jižní Amerika, Blízký východ, Indie, Čína), také tempo změn (urbanizace, demografický přechod aj.) je daleko rychlejší a překotnější (srov. Kennedy 1996), (b) kvalitativní – dramatické strukturální přeměny a proces modernizace nejsou provázeny sekularizací a privatizací náboženství, naopak dochází k repolitizaci náboženství; „populační exploze“ není provázena zvýšenými možnostmi masové migrace do méně zalidněných oblastí světa (viz dříve z Evropy do USA a kolonií), není ani provázena zemědělskou, industriální a technologickou revolucí; „zmenšování světa“ (médiá) přispívá k vědomí značných a nelegitimních globálních nerovností mezi Severem a „politicky se probouzejícím“ Jihem; mocenská hegemonie Západu (uzavření „migračních kanálů“, vměšování do vnitřních záležitostí států a podpora nepopulárních režimů, budování vojenských základen aj. budí odpor); převládající autoritářské a zkorumpované vlády v těchto zemích blokují rozvoj demokratické politické kultury založené na kompromisu a konsenzu.

Právě proto, že kontext dnešních hlubokých demografických a společenských změn ve třetím světě je oproti dřívější modernizaci Evropy daleko nepříznivější, také negativní důsledky těchto změn vedou k daleko větší destabilizaci (občanské války, zóny anarchie a „zkolabované státy“, rebelie a revoluce, vliv násilných a utopických ideologií, šíření nemocí a hladomorů atd.). Pomocí operacionalizace Brzezinského koncepce politického probuzení se

pokusím ukázat, že právě sociální změna v muslimských zemích (demografický růst a vysoký podíl mladých lidí, tempo urbanizace, růst vzdělanosti bez ekonomického růstu) se vyznačuje určitými specifiky i v rámci ostatních rozvojových zemí, stejně tak jako její kontext, který bude dále diskutován. Není proto divu, že právě svět islámu se dnes stává tolik politicky „výbušným“. Hlavní příčinu „islámského specifika“ tedy – na rozdíl od S. Huntingtona (viz „krvavé hranice islámu“) – vidím spíše v dramatických sociálních změnách a kontextu, ve kterém k nim dnes dochází, nikoliv v kulturních odlišnostech pramenících z islámského náboženství.

1. **politické probuzení** – teoretická východiska, identifikace klíčových demografických a sociálních procesů, aplikace Brzezinského modelu politického probuzení na svět islámu, snaha propojit procesy na makro-úrovni (Brzezinski, Kennedy aj.), tedy na úrovni makro-ukazatelů (míry gramotnosti, urbanizace aj.), s jejich důsledky na mikroúrovni (Kepel, Juergensmeyer aj.), diskuse. Politolog Zbigniew Brzezinski (koncept politického probuzení), podobně jako historik Paul Kennedy („malthusiánská past“), používá určitých historických paralel, analogií a srovnání společenské změny současného třetího světa a Evropy 18. a 19. století k tomu, aby tyto aktuální procesy – a zejména jejich dopady – lépe pochopil a rozpoznal jejich možná rizika (Brzezinski 1993, Kennedy 1996).

Paul Kennedy (1996) ukazuje, že současná „populační exploze“ v zemích třetího světa není – oproti Evropě doby 18. a 19. století – provázena těmito revolucemi: zemědělskou (potravinová soběstačnost), průmyslovou (odčerpání přebytečné pracovní síly z venkova), ani technologickou (zajištění mezinárodní konkurenceschopnosti, růst produktivity práce). Stejně tak není provázena, oproti předchozímu evropskému vývoji, možností významné emigrace přebytečného obyvatelstva (USA a evropské kolonie)⁶⁹ – oproti 19. století je již dnes svět prakticky zaplněn, „volná půda“ rozebrána a administrativní bariéry pro volný pohyb osob z populačně rostoucích zemí jsou značně větší. Navíc, jako „ventil“ nadměrné populace dnes neposlouží ani služba v koloniálním vojsku (ztráty v bojích, ještě vyšší na nemoci), přitom právě množství mladých mužů bez práce a perspektivy lze pokládat za významný destabilizační faktor (revoluce, populisté, občanské války, vnější agrese).

Většinu západních zemí (nejprve Británii, poté Francii, Belgii, Německu aj.) se podařilo v období přechodu od tradičních k moderním společnostem díky výše zmíněným

⁶⁹ Například bez masového exodu obyvatel do zámoří by byl roku 1900 počet obyvatel Anglie téměř dvojnásobný (oproti 41 milionů by podle odhadů přesáhl 70 milionů) (Kennedy 1996: 14).

příhodným podmínkám vyhnout „**malthusiánské pasti**“ (hladomory, pandemie, propad do všeobecné anarchie občanské války). Avšak i přesto bylo období od 18. století do první poloviny 20. století v Evropě charakterizované vysokou mírou vnitřních i vnějších společenských konfliktů, jako přímého důsledku „balancování na hraně“ „malthusiánské pasti“. Dělnické bouře provázené ničením zemědělských a průmyslových strojů, zvyšování represí vedených obavou z politické organizace zbídačených mas (cenzura, zákazy politických stran, shromažďování aj.) a vlny revolucí, které v 19. století proběhly celou Evropou, lze chápat jako důsledek překotných společenských a demografických přeměn. Výrazný populační růst také předcházela expanzivní rétorice a politice většiny evropských států – alžbětinské Anglie, revoluční a porevoluční Francie doby Napoleona či koncepci Weltpolitik německého císařství. Tyto vojenské výboje představovaly jedinou možnost uplatnění pro rostoucí masy mladých mužů (přesměrování jejich energie).

Jestliže tedy dnes hrozí „malthusiánská past“ třem čtvrtinám lidstva (Afrika, Jižní Amerika, Indie, ale právě také Blízký východ), lze se domnívat, že důsledky pro vnitřní i vnější politickou destabilizaci budou daleko nebezpečnější, než tomu bylo dříve v případě Evropy. Kennedy se domnívá, že tato situace představuje nepřímou hrozbu i pro bohaté národy: „...vlády a národy by měly přehodnotit steré definice toho, co představuje hrozbu pro národní i mezinárodní bezpečnost“ (1996: 21).

V podobném duchu jako historik P. Kennedy rozpracovává svou koncepci **politického probuzení** také politolog **Zbigniew Brzezinski** (1993). Také on používá analogie evropského vývoje od konce 18. století do počátku století dvacátého a současných společenských trendů v rozvojových zemích. Politické uvědomění širokých mas, vnímavost k politickým ideologiím a politický aktivismus jsou historicky velice mladé jevy. Po většinu evropské historie představovalo konzervativní rolnictvo žijící roztroušeně na venkově a řídicí se tradicí a loajalitou ke svým pánům politicky naprosto pasivní většinu společnosti⁷⁰. K politickému probuzení mas mohlo dojít až v souvislosti se vzájemně provázanými procesy odehrávajícími se v období průmyslové revoluce: (1) všeobecného rozvoje gramotnosti, (2) šíření prostředků masové komunikace, (3) rychlého tempa urbanizace, (4) průmyslové revoluce a společenské polarizace⁷¹, (5) populačního růstu a zvýšení podílu mladých generací ve společnosti (Brzezinski 1993: 29-32, 175-177).

⁷⁰ Existují však i výjimečné případy „vzpourey vesnice“, většina revolucí atd. však byla „nesena“ městským obyvatelstvem (srov. Buruma, Margalit 2005: 65).

⁷¹ Tyto dílčí modernizační procesy pokládá za klíčové pro zrod a podobu moderní politiky také celá řada dalších významných autorů, například E. Gellner v případě nacionalismu.

Všeobecný rozvoj gramotnosti – nejprve u mužské, poté u ženské části populace – hrál podle Brzezinského klíčovou roli při rychlém šíření politických idejí (stále však patřičně zjednodušených) mezi širokými vrstvami obyvatelstva. Rozvoj a šíření prostředků masové komunikace – nejprve periodického tisku, politických manifestů a příruček, později rádia – značně zrychlil a zjednodušil šíření politických ideologií a rozšířil možnosti politické organizace a mobilizace. V raných fázích průmyslové revoluce také stoupají nerovnosti mezi lidmi. Průmysl zároveň potřebuje stále vzdělanější pracovní sílu pro obsluhu stále složitějších strojů. Poptávku po gramotných lidech vytváří také armáda se svými sofistikovanějšími způsoby organizace boje, stále složitějšími rozkazy a komplikovanými zbraňovými systémy produkovánými průmyslovou revolucí.

Rychlé tempo urbanizace způsobilo, že se v období mezi polovinou 18. a 20. století zvýšil podíl světové městské populace z 3 na 30 procent veškerého obyvatelstva světa. Největší podíl na tomto nárůstu měla zpočátku západní Evropa, kde masivnost přesunu milionů lidí z venkova připomínala exodus. Lidé vykořenění ze života v tradiční a neměnné venkovské pospolitosti cítili potřebu zorientovat se v nové situaci. Církev tuto roli již nemohla plně zvládnout. Mezeru po náboženství tak zaplnila politika. Ideologie nacionalismu slavila největší úspěch právě v této době, protože lidem dokázala navrátit ztracený pocit bezpečí, identity a příslušnosti k sousedské a farní pospolitosti. Tuto společenskou poptávku uspokojila konstrukcí národa, ke kterému vykořenění a dezorientovaní lidé údajně patří a jménem něhož lze mobilizovat masy k politické akci. Dalším z důležitých důsledků urbanizace je, že lidé jsou ve velkých počtech koncentrováni na relativně malém prostoru – lze je tak lépe a masověji politicky oslovit, organizovat a mobilizovat za účelem dosahování politických cílů.

Prudké demografické změny vedou k výraznému nárůstu počtu obyvatel, ale také ke změně věkové struktury populací. Zvyšování podílu mladých a spíše chudých lidí představuje výrazný faktor radikalizace čerstvě politicky probuzených mas. Například v Německu před 1. a 2. světovou válkou převažovalo mladé obyvatelstvo, které bylo sice chudé, ale vzdělané a plné velkých očekávání (tamtéž: 175-177).

Z. Brzezinski poukazuje na to, že právě politické probuzení širokých mas vnímavých vůči utopickým politickým ideologiím (fašistickým, marxistickým) vedlo ve 20. století ke „století megazabíjení“. Realizace snů o ideální beztřídní či rasově čisté společnosti vedla ve 20. století dle autorových výpočtů ke smrti 167 milionů lidí, což je více než součet obětí všech předchozích válek a náboženských konfliktů dohromady (tamtéž: 27).

K obdobným procesům vedoucím k politickému probuzení dochází v současné době v zemích globálního Jihu. Lidé se stávají i zde vnímavými a citlivými vůči nejružnějším politickým ideologiím. Lze tedy očekávat, že také důsledky těchto změn povedou k celé řadě společenských otřesů a silných sociálních konfliktů, jak vnitřních, tak také vnějších.

I v těch (1) nejhudších oblastech **narůstá gramotnost**, vzdělanostní úroveň celých populací – zejména však mladých mužů – se zvyšuje (srov. Brzezinski: 56-61). To se dnes týká zejména světa islámu (viz Přílohy). Růst vzdělanosti představuje důležitý faktor vzestupu islamistického hnutí a politického radikalizmu, nikoliv zdroj jeho úpadku (Kepel 2002: 66-67, srov. také Krueger a Maleckova 2002⁷²). Jednak (a) umožňuje skutečně masový přístup k politicky orientovaným tiskovinám, knihám atd., zvyšuje ale také schopnost vyhledávat a třídit informace z dalších médií (internet, satelitní vysílání aj.). Právě vyšší školy a univerzity představují společenská a intelektuální centra odkud se politický islám šíří do zbytku společnosti. To vše s důsledkem politického uvědomování a schopnosti ideologického sebevyjádření stále vzdělanějších mas. Zvýšené vzdělání (b) mladších generací také vytváří velká očekávání budování kariéry a aspirace na vzestupnou sociální mobilitu. Tyto naděje však většinou nejsou naplňovány, vedou k frustracím a radikální kritice současných politických elit. Místo seberealizace na poli ekonomickém tak dochází k seberealizaci vzdělaných a ambiciózních mladíků ve veřejné, náboženské a politické sféře. Konečně (c) zvyšující se vzdělanostní úroveň mladých generací přispívá k intenzivnímu mezigeneračnímu odcizení a generačnímu konfliktu. Výrazně méně gramotní rodiče, navíc často socializovaní na venkově, ztrácejí v očích svých městských vzdělaných potomků poslední zbytky rodičovské autority. Své vzory a autority, ale také porozumění, pak místo toho nacházejí o to snáze v islamistických hnutích a pod „ochranou“ jejich charismatických vůdců.

Také (2) **masové komunikační prostředky** jako periodický tisk, ale zejména rozhlas, satelitní televize či internet prožívají v rozvojových zemích velkou expanzi. Kromě západních norem spotřeby a vzbuzení konzumních očekávání, která však nemohou být splněna, přinášejí také možnost rychlého šíření politických idejí a zvyšují potenciál politické organizace a mobilizace (Brzezinski 1993: 60). Vidíme, že nejružnější islamistická hnutí nejsou nikterak pozadu ve využívání výhod tištěných i elektronických médií k oslovení co nejširšího publika. Často právě proto, že se v jejich řadách nacházejí vysoce technicky

⁷² Autoři v hojně citované práci poukazují na skutečnost (opřenu o podrobné empirické a statistické analýzy), že v případě militantů a aktivistů studovaného palestinského hnutí Hamás, libanonského hnutí Hizballáh a židovské organizace Guš Emunim se ukázala tendence k vyšší participaci v akcích těchto náboženských hnutí mezi vzdělanějšími segmenty populace, nikoliv opačně. Podobně i podpora teroristickým organizacím a militantním hnutím ze strany palestinské veřejnosti je silnější spíše mezi vzdělanějšími vrstvami společnosti (Krueger a Maleckova 2002).

vzdělání aktivisté, kteří dobře chápou jejich možnosti a politický potenciál. Od politické mobilizace, která se dříve soustředila na činnost spolků a nadací organizovaných kolem mešit, dnes mnohá hnutí přecházejí k masové mobilizaci za pomoci masových médií (např. Kepel 1996, Kepel 2004).

Vysoké (3) **tempo urbanizace** zasáhlo celý rozvojový svět, včetně muslimských zemí. Většina přichozích z venkova se však namísto očekávané prosperity a zlepšení životní úrovně musí protloukat bídou: „... (v megapolích třetího světa) jde zhruba o podobnou situaci, jako když se v 80. letech 18. století v Paříži potulovalo 100 tisíc žebráků s tím rozdílem, že dnešní čísla jsou nepředstavitelně vyšší“ (Kennedy 1996: 33).

Důsledků překotné urbanizace islámského světa je hned několik. Především (a) vedl masový exodus z venkova do měst ke zhroucení celé řady sociálních funkcí státu, který tento nápor nezvládl. Islamisté organizující svépomocné aktivity kolem mešit (školství, ošetřovny, dílny, pomoc při přírodních katastrofách aj.) tyto funkce státu často suplují. Lidé však spolu s jejich pomocí přijímají i jejich politické ideje (srov. Huntington 2001: 121-126, Kepel 1996: 29). Podstatné (b) je to, že islamistická hnutí dokáží nahradit lokální komunity vyznačující se vřelými mezilidskými vztahy, pocitem bezpečí a sociálního zakotvení, na které byli lidé zvyklí ze svého života v soudržných rodových a kmenových společenstvech venkova. Islám (c) také dokáže poskytnout ideologickou orientaci lidem ocitnuvším se ve změněné – a často také neutěšené – situaci, lidem vytrženým z venkovského prostředí. Lidový mystický islám vesnice byl pouze nahrazen učeným islámem městským, případně islamismem (redukuje náboženství na sféru politiky), který se hodí lépe pro podmínky města. U urbanizovaných vrstev obyvatelstva tedy nemusí nutně docházet k nahrazování „nevyhovujícího“ lidového islámu některou z forem sekulárních ideologií (nacionalismus, marxismus aj.), vzniklé „ideové vakuum“ totiž úspěšně zaplní jiné formy islámu. Urbanizace (d) sama přispívá taktéž k mezigeneračnímu odcizení (viz výše), rodiče a prarodiče vyrostlí (socializovaní) na venkově disponují „sadou příručního vědění“, které je v očích mladé městské generace k ničemu. Poohlíží se tedy po jiných zdrojích autority a vědění (isl. hnutí) (srov. Kepel 2002).

Konečně (e), masový exodus do měst vede ke zvýšené koncentraci lidí na relativně malém prostoru s důsledkem snadnějšího a rychlejšího šíření politických ideologií, snadnější organizace a mobilizace za účelem dosahování politických cílů. Dokladem toho (Kepel 2002: 142) může být situace v Afghánistánu z konce 70. let 20. století. Tehdy byli islamisté pocházející z měst izolovaní od většiny obyvatelstva roztroušeného na venkově (více než 85 % populace), a tedy přes všechny své snahy absolutně bez společenského vlivu a bez šance mobilizovat společnost proti komunismu. Teprve rychlá urbanizace vyvolaná exodem

obyvatelstva do měst západního Pákistánu vytvořila příznivé podmínky pro politické působení islamistů na masy (také však díky tomu, že došlo k „vymanění“ těchto lidí z vlivu pevných kmenových společenstev venkova, viz výše).

Vidíme tedy, že urbanizace představuje příhodné podmínky pro vznik a sílení politického islámu. Zdá se, že je dokonce jeho kritickým předpokladem. Dokladem toho je skutečnost, že sociální základnu islamistického hnutí tvoří především právě městské vrstvy obyvatelstva: masa mladé městské chudiny, zbožné střední vrstvy, intelektuálové. (Kepel 2002: 68). Se Samuelem Huntingtonem tedy můžeme konstatovat, že vznik široké palaty reformního až radikálního islamistu lze chápat především jako produkt modernizačního procesu islámského světa (Huntington 2001).

Částečná industrializace rozvojových zemí provázená výše zmíněnými demografickými a sociálními procesy vede k **sociální polarizaci** (4) mezi chudými a bohatými. Sociální otázka (Kepel 1996: 22) třetího světa je co do rozsahu bídy plně srovnatelná se situací evropského proletariátu devatenáctého století. Také v muslimských zemích je situace obdobná. Původně se zde snažili z neutěšené situace vytěžit maximum marxisté, poté jejich roli převzali islamisté. Jejich vliv (tamtéž: 163) je významný zejména díky tomu, že příznaky rozbití společnosti jsou právě ve světě islámu bezprecedentně velké.

Jak již bylo řečeno výše, významným sociálním segmentem, který tvoří základnu islamistických hnutí je městská chudina. Islamisté (a) organizují celou řadu sociální pomoci pro chudé (školství, zdravotnictví, potravinová pomoc, ošacení, městská hromadná doprava, dílny pro nezaměstnané aj.), jejich projekty islámského státu slibují zlepšení situace právě těch nejchudších. Významná část (b) nezaměstnané mužské populace některých zemí se navíc vydává za prací do ropných monarchií Arabského poloostrova. Odtud si kromě peněz přivážejí většinou i zesílenou víru a představu o tom, jak by měl fungovat stát prosazující právo a morálku založenou na náboženských principech (Kepel 2002).

Mark Juergensmeyer (2000: 187-195) se domnívá, že socio-ekonomická *marginalizace*⁷³ mladých mužů vede k jejich radikalizaci a snazšímu příklonu k revolučním a militantním náboženským hnutím. Jestliže v situaci dlouhodobé nezaměstnanosti, nevyhovujících pracovních příležitostí a celkově mizerných ekonomických podmínek není možno pomýšlet na budování společenské cti a prestiže – ale také vlastního kladného sebepojetí – založené na úspěšné kariéře a společenském vzestupu, náboženská militantní

⁷³ Marginalizace je proces obdobný pauperizaci – absolutní nebo relativní chudnutí části obyvatel určité společnosti. Marginalizace zdůrazňuje vykořeněnost a sociální bezbrannost těch, které chudoba či dlouhodobá nezaměstnanost aj. vytlačuje na okraj společnosti (srov. Velký sociologický slovník 1996)

hnutí nabízejí ambiciózním mladíkům alternativní cestu jak konečně vyniknout a dodat svému životu smysl. Účast na násilných akcích náboženských hnutí poskytuje východisko z každodenního ponížení a frustrací, přitom ke „zplnomocnění marginálního mladíka“ dochází minimálně ve dvou směrech.

Jde jednak (c) o „symbolické zplnomocnění“ pojímané v transcendentní dimenzi – boj a politické aktivity na straně dobra, spravedlnosti, pravdy a Boha proti silám zla, temna a ďábla v metafyzickém a odvěkém konfliktu těchto dvou nesmiřitelných „světů“ (idea „kosmické války“). Účast na tomto velkolepém boji na té „správné“ straně už sama o sobě působí jako zdroj hrdosti, cti a kladného sebehodnocení; účast sama je pak z hlediska „pěšáků“ náboženských hnutí daleko důležitější než vlastní výsledný efekt akcí. Ve druhém smyslu (d) dochází k „sociálnímu zplnomocnění“ marginalizovaných mladíků – sebestvrzení se sice nedostává ze strany pracovního kolektivu, vedení firmy atd., ale namísto toho ze strany „spolubojovníků“ a ostatních příznivců hnutí, kde panuje vysoká solidarita a vřelé vztahy.

Posledním z klíčových procesů (5), které přispívají k „politickému probuzení“ a snazší mobilizovatelnosti obyvatel za pomoci radikálních politických ideologií, je **demografický růst** provázený zvýšeným podílem mladých lidí v populaci. Demografická situace ve skupině muslimských zemí je přitom velmi specifická, tempa populačních přírůstků patří k vůbec nejvyšším na světě (viz Přílohy) Právě v obdobích, kdy docházelo ke zvyšování počtů mladých lidí, docházelo také k sílení islamistických hnutí (Kepel 2002: 65). Politologové mají za to, (a) že zvýšené množství mladých lidí – v kombinaci s nemožností uplatnit se na trhu práce – vede k větší radikalitě společnosti a ochotě naslouchat radikálním, až agresivním ideologiím. Huntington – možná příliš deterministicky – konstatuje, že k revolucím a obdobím politické destabilizace docházelo vždy, když dosáhl podíl mladého obyvatelstva v populaci svého maxima (např. reformace v Evropě, revoluce počátku novověku, nástup fašismu, občanské protesty ze 60. let 20. století, iránská revoluce (1979), alžírská občanská válka (1992-1997)) (Brzezinski 1993, Huntington 2001).

Juergensmeyer (b) poukazuje na skutečnost, že marginalizace není daná jen socio-ekonomickými faktory, ale také faktory demografickými (Juergensmeyer 2000: 187-195). Není náhodou, že například většina militantů z palestinského hnutí Hamás jsou teenageři, nebo že sikhským extremistům je zpravidla okolo dvaceti let. Situace je podobná také u ostatních radikálních náboženských hnutí, zejména pokud jde o rozvojové země. Věkový interval zhruba mezi šestnáctým a dvacátým druhým rokem pokládá autor za citlivý zejména ve společnostech s vysokou hodnotou rodiny, od které se odvíjí jedincův sociální status. V tomto věku již nejsou mladí mužové dětmi, ještě ale sami děti nemají a nezaložili ani

vlastní rodiny, od čehož by se mohla odvíjet jejich společenská prestiž a hrdost. Situace je dále komplikována špatnou či nejistou ekonomickou situací provázenou vysokou nezaměstnaností, především právě mezi mladými lidmi. Nemožnost naplnit touhy po úspěšné kariéře provází také ztráta nadějí na vlastní bydlení, svatbu a založení rodiny. K ekonomické frustraci a nenaplněným konzumním očekáváním tak přistupuje také frustrace sexuální. Zejména pak ve společnostech, kde jsou předmanželské sexuální praktiky striktně zapovídány. V těchto zemích navíc není příliš rozvinuta ani „kultura mládeže“, možnosti trávení volného času jsou proto omezené. Militantní náboženská hnutí tak mladým svobodným mužům poskytují jakýsi náhradní „domov“, vřelé vtahy a kladné sociální hodnocení ze strany spolubojovníků. Kromě toho jim nabízejí alternativní možnost, jak si zvýšit sociální status a vlastní sebepojetí. Nikoliv však seberealizací v rodinném, partnerském či volnočasovém životě, ale participací na činnosti radikálních politických hnutí či teroristických organizacích. Za těchto podmínek mívají agitátoři propagující náboženská militantní hnutí značně usnadněnou práci.

Kromě (Kepel 1996, Kepel 2002) již výše popsaných příčin mezigeneračního konfliktu a odcizení (c) přibývá ještě jeden podstatný moment, daný postupnou generační obměnou islámských společností⁷⁴. Zatímco generace rodičů a prarodičů si pamatují období kolonializmu, nebo alespoň boj za nezávislost, o generacích mladších to již neplatí. V očích „pamětníků“ jsou současné (vesměš nacionalistické) režimy legitimní, i když jsou jinak vysoce zkorumpované a ekonomicky neúspěšné – přece se zasloužily a vyznamenaly v bojích za nezávislost. Starší generace navíc těžila z dělení majetku kolonizátorů a zejména z nově vytvořených pracovních míst (administrativa, školství aj.) vzniklých krátce po dosažení nezávislosti. V očích mladších generací, které si již nepamatují hrdinský boj za nezávislost, jsou však současné politické elity pouze zkorumpovanými, neschopnými, neúspěšnými a bezbožnými vládci – jejich moc je nelegitimní, ničím neospravedlnitelná.

Brzezinského obecnou koncepci politického probuzení tedy pokládám za vhodný obecný model pro objasňování vzestupu role politických ideologií v zemích třetího světa, pro objasnění příčin zdejší politické destabilizace a příčin vyhrocených sociálních konfliktů⁷⁵. Domnívám se, že se podařilo ospravedlnit také její aplikaci na realie islámského světa (vzestup islamistu). Zároveň byl naznačen vztah mezi procesy na makro-úrovni (demografický přechod, urbanizace, zvyšování gramotnosti, sociální polarizace aj.) a jejich

⁷⁴ V jistém smyslu jde skutečně o jakousi obdobu „tiché revoluce“ (R. Inglehart).

⁷⁵ Nikoliv však celého komplexu příčin – jde pouze o procesy lokálního či národního charakteru (měřítka), nikoliv globální povahy (měřítka) – např. důsledky „studené války“ v rozvojovém světě („horké války“), obchod se zbraněmi, zadluženost.

projevy a důsledky na mikroúrovni (reakce aktérů na tyto procesy, politické uvědomování a politická radikalizace mas atd.).

Zde je také na místě konstatovat, že koncepce politického probuzení se jeví jako vhodný nástroj pro analýzu příčin politického uvědomování obyvatelstva a vzrůstání vlivu radikálních politických ideologií v rozvojových zemích. Aplikace tohoto modelu na politický život vyspělých západních společností není vhodná, v případě těchto zemí již hrají významnější roli jiné faktory (růst role extrémních ideologií, radikalizace aj. je nutno vysvětlovat pomocí jiných mechanismů). Tato poznámka je plně v souladu s koncepcí Z. Brzezinského.

2. Operacionalizace modelu politického probuzení za pomoci vhodných dostupných statistických ukazatelů s **cílem zkonstruovat index politického probuzení**, který umožní identifikovat pozici muslimských zemí zejména v komparaci s ostatními zeměmi třetího světa, nalezení specifik islámského světa, navržení dalšího směřování výzkumu s využitím indexu politického probuzení (ověřování hypotéz).

Na základě dostupných statistických dat z poslední aktuální zprávy Human Development Report 2005 (HDR)⁷⁶ pravidelně vypracovávané organizací UNDP (OSN) jsem vybral ukazatele relevantní pro konstrukci indexu politického probuzení. Jedním z limitů byla situace, kdy nikoliv všechna data jsou dostupná pro všechny země světa (například za Irák, Afghánistán nejsou žádná aktuální data, za další země chybí některá data potřebná pro konstrukci indexu).

- **Průměrný roční populační přírůstek (Pop)** (v procentech) udávaný ve zprávě HDR za období 1975-2003. Z hlediska konstrukce indexu politického probuzení má patrně ještě větší význam podíl mladých lidí v populaci (např. ve věku 15-24 let), tato data však HDR 2005 neuvádí. Pro další výzkum by však patrně bylo možno dohledat v jiných statistikách. Na rozdíl od údajů týkajících se průměrného ročního populačního přírůstku nejsou navíc dostupná data týkající se věkové struktury (0-15 let) jednotlivých zemí dostupná pro všechny státy světa. Tyto dva ukazatele jsou silně korelovány – korelační koeficient pro průměrné tempo populačního růstu (v procentech) a podíl dětí ve věku 0-15 let v populaci v roce 2003 (v procentech) je roven 0,717. Lze předpokládat, že podobná asociace panuje i mezi tempem růstu

⁷⁶ Ke stažení na www.undp.org.

populací a podílem mladých lidí ve věku 15-24 let. Tento ukazatel tedy plně zastupuje celou „demografickou dimenzi“ v diskutované koncepci politického probuzení (viz výše).

- **Tempo urbanizace (Urb)** mezi lety 1975 a 2003 (za oba roky dostupná data v HDR, údaj v procentech) vyjádřené jako rozdíl míry urbanizace v roce 2003 a v roce 1975. Vypočítaná veličina ukazuje, o kolik procent se v daném období zvětšil podíl lidí žijících ve městech. Ukazatel plně pokrývá „urbanizační dimenzi“ procesu politického probuzení.
- **Tempo růstu gramotnosti (Gram)** bylo vyjádřeno na základě dostupných ukazatelů v HDR 2005 týkajících se míry gramotnosti dospělé populace (15+) k roku 2003 udávané v procentech a míry gramotnosti populace ve věku 15-24 let k roku 2003 (též v procentech). Vypočítaný ukazatel vznikl rozdílem míry gramotnosti ve věku 15-24 let a míry gramotnosti celé dospělé populace (15+). Interpretace vzniklého ukazatele je poněkud problematičtější. Bohužel dostupná data neumožnila vytvořit například rozdíl míry gramotnosti ve věkové skupině 15-24 let a ve věkové skupině 24+; tato veličina by ukazovala, o kolik se zvýšil podíl gramotných v nejmladších věkových kohortách (15-24 let) oproti podílu gramotných v kohortách starších. Avšak námi spočítaný ukazatel na tento trend odkazuje. Proto se domnívám, že ho lze užít pro pokrytí „vzdělanostní dimenze“ procesu politického probuzení, tedy jako ukazatel, který odráží nárůst vzdělanosti v mladších kohortách.
- **Ekonomický vývoj (Ekon)** byl vyjádřen za pomoci průměrného ročního růstu HDP v letech 1990-2003. Data vyjadřující míru společenské polarizace (poměr příjmů 10 či 20 procent nejbohatších a nejchudších), případně data vyjadřující míru nezaměstnanosti (nebo dokonce nezaměstnanosti mladistvých, případně dlouhodobé nezaměstnanosti), nebyla dostupná zdaleka za všechny země světa, chyběla často právě u zemí rozvojových a pro islámský svět zvláště. Logika výběru tohoto ukazatele, který má pokrýt „ekonomickou dimenzi“ (nebo „dimenzi socio-ekonomické polarizace“) procesu politického probuzení, je zhruba tato: napětí ve společnosti a vyšší intenzita sociálního konfliktu, stejně jako vzrůst vlivu radikálních ideologií, jde ruku v ruce s těmito procesy – rychlý rozvoj vzdělanosti, vysoké tempo urbanizace a rychlý nárůst podílu mladých generací v populaci – zejména pak, pokud nejsou

provázeny současným rozvojem ekonomiky (tvorba nových pracovních míst, optimismus a perspektiva do budoucna, zajištění sociální inkluze prostřednictvím trhu práce atd.).

Domnívám se, že i přes limity dané dostupností vhodných dat (pro všechny země světa) se podařilo zvolit vhodné statistické ukazatele, které pokrývají všechny klíčové „dimenze“ Brzezinského teoretického modelu politického probuzení. Do budoucna však navrhuji použít vhodnější (zejména interpretačně) ukazatele pro pokrytí „vzdělanostní“ dimenze, případně použít pro každou z dimenzí více proměnných, užít vážení atd. Vlastní konstrukce syntetického ukazatele „indexu politického probuzení“ proběhla v těchto krocích.

- Každá z výše vybraných proměnných je vyjádřena v jiných jednotkách, má jiné měřítko. Proměnné jsou tedy převedeny (s použitím SPSS) na bezrozměrná čísla za pomoci tzn. Z-skóru (standardizované směrodatné odchylky – Z-skór tedy říká, kolik standardních odchylek je určitý případ (země) pod, nebo nad průměrem v daném ukazateli). Z-skór umožní srovnat relativní pozici jednotlivých zemí z hlediska různých proměnných (Pop, Urb, Gram, Econ).
- Vypočtení „indexu politického probuzení“ ze získaných standardních odchylek (Z-skór) pro každou zemi podle vzorce:

$$\text{index politického probuzení} = \text{Pop} + \text{Urb} + \text{Gram} - \text{Econ}$$

- Interpretace „indexu politického probuzení“. Vnímavost populací vůči radikálním politickým ideologiím roste v souvislosti s vysokým tempem urbanizace, zvyšováním vzdělanostní úrovně obyvatel a výraznými populačními přírůstky, které však nejsou provázeny dostatečným hospodářským růstem. Hodnota indexu je tedy vysoká (kladná) v zemích, kde výrazně narůstá populace, rostou podíly lidí žijících ve městech a také se zvyšuje celková vzdělanostní úroveň, avšak ekonomika spíše stagnuje, nebo zažívá dokonce propad (záporné hodnoty Z-skóru v „dimenzi“ ekonomického vývoje). Naopak hodnota indexu, a tedy vnímavost populací vůči radikálním politickým ideologiím, je nízká (hodnota kolem nuly, nebo záporná) v zemích, které již neprocházejí výraznou etapou urbanizace, populační přírůstek je minimální, vzdělanostní úroveň se již nezvětšuje příliš radikálně, avšak ekonomika

zažívá zároveň dlouhodobý růst⁷⁷. Vidíme, že index politického probuzení je „dynamický“ ukazatel – důležité nejsou absolutní velikosti daných proměnných, ale spíše tempo změn. To je plně v souladu s Brzezinského koncepcí politického probuzení.

3. **Aplikace** koncepce politického probuzení za pomoci indexu politického probuzení na situaci v jednotlivých zemích světa s přihlédnutím k situaci v muslimských zemích, výsledky statistické analýzy, kartografická zobrazení (mapy) distribuce klíčových veličin v prostoru, komparace, diskuse.

Průměrná hodnota indexu politického probuzení pro 160 analyzovaných zemí světa (dostupná data umožňující zkonstruovat index) činí -0,14. Nejnížší hodnota je rovna -5,33 a nejvyšší 9,18, mezikvartilová odchylka je rovna 3,98.

Mezi 20 zeměmi s nejvyšší hodnotou indexu politického probuzení (viz Tabulka 7) figuruje 13 zemí s islámem jako převažujícím náboženstvím (11 z nich jsou přitom země z náboženského hlediska prakticky homogenní). Avšak pokud by byla distribuce hodnoty indexu politického probuzení statisticky nezávislá na převládajícím náboženství v dané zemi (náhodná distribuce), mezi 20 zeměmi s nejvyšší hodnotou indexu by se nacházelo pouze 5 zemí s islámem jako převládajícím náboženstvím (islám převládá v 50 zemích světa, to znamená ve 27 % státech světa, podle Bičík a kol. 2000: 74). Vidíme tedy, že zastoupení muslimských zemí mezi 20 „politicky vůbec nejprobuzenějšími“ zeměmi světa je vysoce nadproporční (více než dvojnásobné). Navíc, k těmto 20 zemím by s největší pravděpodobností patřily i další muslimské země (Libye, Katar a Džibutsko), bohužel chyběl ukazatel průměrného růstu HDP v letech 1990-2003, případně údaje týkající se gramotnosti.

Kromě zemí islámského světa (viz Přílohy) se mezi země s nejvyššími hodnotami indexu politického probuzení dostávají pouze nestabilní země Afriky, případně pak (na dalších místech) také nestabilní a populismem zmítané země Latinské Ameriky. Z toho lze usuzovat, že index politického probuzení spolehlivě diferencuje jednotlivé země světa podle míry politické nestability, vnitřního napětí či intenzity sociálního konfliktu.

⁷⁷ Této skupině „politicky usnutých (?)“ zemí se však Z. Brzezinski příliš nezabývá, případně zde identifikuje jiná rizika (nezamýšlené důsledky vědeckého rozvoje, masová kultura a krize hodnot aj.). Pro interpretaci případného vzestupu role radikálních ideologií a konfliktů v zemích se zápornými hodnotami indexu tedy Brzezinského koncepce příliš podnětů nenabízí, převažující roli hrají jiné faktory. Tato analýza není ani předmětem této práce.

Tabulka 2. Pořadí zemí světa podle indexu politického probuzení (prvních 20 zemí)
(Human Development Report 2005, vlastní výpočty)

Stát	index politického probuzení	pořadí
Omán	9,18	1
Gabon	8,37	2
Saudská Arábie	6,00	3
Spojené arabské emiráty	5,83	4
Šalamounovi ostrovy	4,55	5
Togo	4,38	6
Palestina	4,18	7
Kongo	4,18	8
Mauritánie	4,05	9
Írán	3,87	10
Alžírsko	3,70	11
Botswana	3,46	12
Sierra Leone	3,40	13
Keňa	3,33	14
Haiti	3,19	15
Kuvajt	3,11	16
Jordánsko	3,07	17
Maroko	3,01	18
Jemen	2,98	19
Pobřeží slonoviny	2,92	20

Dále, na základě údajů o převládajícím náboženství v jednotlivých zemích světa (podle Bičik a kol. 2000) jsem spočítal průměrnou hodnotu indexu politického probuzení pro státy náležící k jednotlivým náboženským okruhům⁷⁸.

Tabulka 3. Průměrná hodnota indexu politického probuzení pro státy dle převládajícího náboženství (Human Development Report 2005, vlastní výpočty)

Převládající náboženství	průměr indexu politického probuzení	počet zemí	směrodatná odchylka
katolické a evangelické	-0,70	84	2,49
pravoslavné	-1,32	12	1,38
islám	1,42	38	2,78
hinduismus	-0,30	5	2,00
buddhismus	-1,16	8	1,08
šintoismus	-2,31	1	0
čínská tradiční náboženství	-1,32	2	0,90
judaismus	-1,04	1	0
tradiční, animistická náboženství	2,61	7	1,30
Celkem	-0,12	158	2,60

Tabulka č. 8 ukazuje, že zcela největší hodnoty indexu politického probuzení (2,61) vykazují země s převládajícími tradičními (animistickými) náboženstvími. Jde o početně malou

⁷⁸ Státy nebyly váženy velikostí populace.

skupinu zemí (7) afrického kontinentu, vesměs značně nestabilních (Botswana, Togo, Benin, Zimbabwe, Madagaskar, Mosambik, Sierra Leone). Islám navíc v podobných zemích představuje často druhé nejrozšířenější náboženství a disponuje potenciálem pro další šíření.

Potvrzuje se zároveň, že země s islámem jako převládajícím náboženstvím (do analýzy vstoupilo celkem 38 zemí) vykazují značně vysokých hodnot indexu politického probuzení (1,42). Všechny ostatní skupiny států (seskupené dle převládajícího náboženství) mají již průměrnou hodnotu indexu vyjádřenou zápornými čísly; k politickému probuzení zde tedy spíše nedochází (viz Tabulka??). Hodnota směrodatné odchylky v případě muslimských zemí však signalizuje, že tato skupina států není z hlediska indexu politického probuzení nijak homogenní. Je to dáno specifickou situací ve většině post-sovětských zemích, zejména v regionu střední Asie. Zde je ukazatel indexu spíše nízký. Vypustíme-li z analýzy převážně muslimské země bývalého SSSR (střední Asie, Kavkaz), zvýší se hodnota indexu politického probuzení ve skupině muslimských zemí na velmi vysokou hodnotu 2,00.

Pokud se zaměříme pouze na arabské země z regionu Blízkého východu (kritériem bude členství země v organizaci Liga arabských států, podle Bičík a kol. 2000), průměrná hodnota indexu politického probuzení již dosahuje velmi vysoké úrovně 3,18⁷⁹. Jde přitom o vnitropoliticky i mezinárodněpoliticky velice nestabilní a výbušnou oblast; země původu mezinárodních i lokálních teroristů, radikálních islamistických hnutí, častých a krvavých občanských válek (Alžírsko, Libanon, Súdán, Somálsko, Irák, Jemen), častých lokálních povstání a revolt (Palestina, Egypt, Saúdská Arábie, Sýrie aj.), jde také o oblast světově nejvyššího tempa zbrojení (měřeno podílem zbrojních výdajů na celkovém HDP země, podle Human Development Report 2005). Spočítaná hodnota indexu politického probuzení (3,18) ukazuje, proč je islámský svět – a region Blízkého východu zvláště – často chápán jako zdroj chaosu a možné globální destabilizace („globální Balkán“ u Z. Brzezinského (1999), „krvavé hranice islámu“ u S. Huntingtona (2001) aj.).

Můžeme tedy shrnout, že dnes mezi země s nejvyššími hodnotami indexu politického probuzení patří zejména arabské státy regionu Blízkého východu, případně další země se silnou muslimskou populací (viz Přílohy). Kromě zemí islámského světa vykazují vysokou hodnotu indexu již jen značně nestabilní státy Afriky a Latinské Ameriky. Právě v těchto zemích mají značný potenciál, podporu a naději na úspěch politická hnutí mobilizující obyvatelstvo za pomoci radikálních, utopických či vysoce agresivních ideologií. Na opačném

⁷⁹ Členské země Ligy arabských států: Katar, Spojené arabské emiráty, Bahrajn, Kuvajt, Libye, Omán, Saúdská Arábie, Libanon, Tunisko, Jordánsko, Palestina, Alžírsko, Sýrie, Egypt, Maroko, Súdán, Komorské ostrovy, Džibutsko, Jemen, Mauretánie, Eritrea (srov. Bičík a kol. 2000).

konci žebříčku dnes figurují nejvyspělejší a politicky nejstabilnější země světa (vesměs členové OECD), popřípadě některé země bývalého socialistického tábora (viz Přflohý). V těchto zemích již patrně hrají výraznější roli při případné radikalizaci obyvatelstva a vznikání politických konfliktů jiné faktory a mechanismy než proces politického probuzení.

4. **Kontext** ve kterém dochází k „politickému probuzení“ obyvatel světa islámu – a dle mého názoru přispívá k další destabilizaci situace v těchto zemích – se vyznačuje několika značně kritickými a specifickými momenty: (1) desekularizací a zejména repolitizací náboženství; (2) nelegitimními autoritářskými režimy v muslimských zemích, které potlačují občanské svobody a demokracii; růstem nelegitimních globálních nerovností v situaci pokračující časoprostorové komprese světa; (3) složitou mezinárodněpolitickou situací a „geopolitickou konstelací“ („válka proti terorismu“, válka v Afghánistánu a v Iráku, diplomatický tlak na Irán, izraelsko-palestinský konflikt, podpora nepopulárních autoritářských režimů ze strany Spojených států, rozmístění vojenských jednotek USA (případně Francie) v celé řadě muslimských států, koncentrace světově nejvýznamnějších zásob ropy a zemního plynu v regionu Středního východu atd.).

Zbigniew Brzezinski (1993) ukazuje (1), že v průběhu evropské modernizace a politického probouzení mas ztrácelo postupně náboženství svou společenskou roli. Vzniklé „vakuum“ po náboženství však rychle zaplnily četné sekulární politické ideologie (nacionalismus, fašismus, různé verze marxismu), které autor chápe jako určitou funkcionální „náhražku“ náboženství. Připouští však zároveň, že dnešní politické probuzení mas v rozvojových zemích nemusí být nutně provázeno podobným „ústupem“ náboženství ze sféry politiky, zejména pak pokud jde o svět islámu. Mark Juergensmeyer (1993) ukazuje, že dnes v celé řadě zemí bývalého východního bloku a zemí třetího světa naopak sílí náboženský nacionalismus. Ten se prosazuje právě na úkor nacionalismu sekulárního.

Dnešní politické probuzení v zemích třetího světa se odehrává v kontextu celosvětové deprivatizace a zejména **repolitizace náboženství** (k těmto procesům viz Halík 2003, Lužný 1999), to se ve značné míře týká také světa islámu. V muslimských zemích se postupně (a různou měrou) zdiskreditovaly všechny hlavní sekulární ideologie, stejně tak i politici, kteří tyto ideologie propagovali: arabský nacionalismus, socialismus, ale i liberalismus (budování volného trhu a demokracie). „Recepty“ nabízené těmito sekulárními ideologiemi nedokázaly zajistit dostatečný rozvoj muslimských společností, stejně tak jako nedokázaly vyřešit četné narůstající sociální i politické problémy (zajištění pracovních míst, bytové a hygienické podmínky, arabsko-izraelský konflikt atd.). Rostoucí očekávání muslimských populací v celé

řadě zemí tak byla zklamána. Sekulární stát, jeho instituce i zkorumpovaní, neúspěšní, prozápadní politici ztratili značnou část své legitimacy a podpory ze strany veřejnosti. Vznikla poptávka po politické alternativě ke zdiskreditovaným sekulárním ideologiím a sekulárním politikům (nacionalismus, socialismus, kapitalismus aj.) vytvořila ideologické „vakuum“. To však zaplnil velmi rychle islamismus (redukce učení a tradice islámu na jeho politickou složku), který se v muslimských zemích šíří zejména od 70. let 20. století⁸⁰. Ten nabízí přitažlivou alternativní verzi organizace společnosti (i když často „mlhavou“), poskytuje nový zdroj legitimacy státu i politiků (podle Kepel 1996, Kepel 2002, Juergensmeyer 1993, Lewis 2003b).

Vzrůstající vnímavost dramaticky narůstající masy politicky probuzených muslimů vůči politickým ideologiím, politické organizaci a politickému aktivizmu se tedy časově shoduje s obdobím repolitizace náboženství. Tento souběh vede k vzestupu islamistických hnutí a politických stran. Jinými slovy, islamismus jako politická ideologie dominuje v situaci, kdy (a) je atraktivita ostatních (sekulárních) ideologií vážně oslabena a zároveň (b) dochází k masovému politickému probuzení obyvatel provázeném zvýšenou poptávkou po politických ideologiích. To představuje značný potenciál růstu širokého spektra islamistických politických hnutí a jejich popularity (včetně militantních a výrazně protizápadních). Je však nutno upozornit (Kepel 1996, 2002) na reálnou možnost, že také islamistická politická hnutí se postupně sama zdiskreditují (nedokáží splnit dané politické sliby, nedokáží vyřešit rostoucí sociální problémy, „zadají si s mocí“ a ztratí na specifčnosti, může dojít ke korupci a diskreditaci jejich vůdců atd.).

Avšak oblasti (2) nejvýraznějšího politického probuzení se geograficky „nepřekrývají“ pouze s oblastmi významné repolitizace náboženství, ale také s oblastmi nejvýraznějšího potlačování občanských práv, svobod a demokracie. **Autoritářské formy vlády** přitom mají kritický dopad na formy a způsoby politické „seberealizace“ politicky probuzených mas, protože omezují na minimum prostor pro legální (sekulární) politické aktivity.

Také v Evropě 18. a 19. století, kdy zde docházelo k masovému politickému uvědomování zdejšího obyvatelstva, monarchistické režimy – vedeny obavou z politické organizace mas – nejprve posilovaly represe (cenzura, zákazy politických stran, zákazy shromažďování, vznik tajné policie, institut vyhnanství aj.) (srov. Kennedy 1996). Postupně však šlo na Západě politické probuzení ruku v ruce s postupnou demokratizací a

⁸⁰ Kromě rozličných projevů „krize modernity“ (např. Kepel 1996) však hrají významnou roli také politické faktory: propaganda určitých forem islámu ze strany Saúdské Arábie, snaha místních vlád dodat si na legitimitě pomocí náboženské rétoriky a ostentativního praktikování islámu (poutě do Mekky, podpora islámského školství, mešit, filmů) aj.

prosazováním občanských práv a svobod. To však zatím není (až na výjimky) případ islámského světa, kde dochází k výraznému politickému probuzení v kontextu fungování „tuhých“ autoritářských režimů, které se snaží udržet svou moc.

Tabulka 4. Průměrná míra demokracie a svobody v zemích jednotlivých náboženských okruhů (Freedom House, 2005, vlastní výpočty autora)

Převládající náboženství	průměr indexu Freedom House	počet zemí	směrodatná odchylka
katolické a evangelické	2,36	87	1,59
pravoslavné	3,46	12	1,70
islám	4,92	46	1,39
hinduismus	3,75	4	1,76
buddhismus	4,44	9	2,17
šintoismus	1,50	1	0
čínská tradiční	6,50	1	0
judaismus	2,00	1	0
animistická	3,56	9	1,59
Celkem	3,35	170	1,93

Prestižní nevládní organizace Freedom House (www.freedomhouse.org) hodnotí na sedmistupňové škále (1 až 7) míru svobody a demokracie ve všech zemích světa (dodržování lidských práv, svobodné volby, nezávislost soudů, nezávislost médií, náboženské svobody, práva menšin atd.). Přitom platí, že čím vyšší hodnota indexu, tím je země méně svobodná. Vidíme (Tabulka č. 9), že kromě Číny (viz čínská tradiční náboženství) je míra svobody a demokracie absolutně nejnižší ve významné skupině zemí, kde je islám převažujícím náboženstvím (celkem 46 států). Průměrná hodnota indexu je zde přibližně rovna 5. Zároveň ukazatel variability naznačuje, že z hlediska míry svobody a demokracie je tato skupina zemí relativně homogenní; situace je „špatná“ víceméně všude. V případě arabských zemí politicky se probouzejícího regionu Blízkého východu (Liga arabských států) vidíme, že zdejší stupeň politických represí a porušování lidských práv je tristní i v porovnání s ostatními zeměmi islámského světa (průměrná hodnota indexu 5,6).

Při detailnějším pohledu (www.freedomhouse.org) zjistíme, že ani jedna muslimská země nefiguruje v kategorii svobodných zemí (hodnota indexu 1 až 2, 5). Zato mezi nejméně svobodnými a nejrepresivnějšími režimy světa (hodnota indexu 7) se vedle Severní Koreji, Kuby či Barmy nachází již jen země islámského světa: Súdán, Sýrie, Libye, Turkmenistán a Saudská Arábie (USA přitom podporují vlády posledních jmenovaných zemí). Ve skupině nesvobodných zemí (hodnota indexu 5,5 až 7), ale také ve skupině částečně svobodných zemí (3 až 5), jsou tedy státy islámského světa zastoupeny značně nadproporčně.

Pokusím se nastínit důsledky situace, kdy dochází k politickému probouzení muslimských mas v regionech, kde převažují vysoce autoritářské a represivní formy vlády – oblasti světově nejdynamičtějšího politického probouzení se geograficky „překrývají“ s oblastmi vykazujícími nejvyšší míru politických represí. Důsledky přitom vidím dvojího druhu: (a) důsledky pro formu „politické seberealizace“ a participace probuzených mas v muslimských zemích, (b) důsledky pro politiku a rétoriku nepopulárních autoritářských vlád snažících se udržet moc tváří v tvář zvyšujícímu se tlaku politicky probuzeného obyvatelstva.

Orientalista Bernard Lewis (2003b) si všímá významného vztahu: čím represivnější vládnoucí režim, tím větší podpora islamizmu mezi obyvatelstvem. Zákazy shromažďování, zákazy politických stran, potlačování agitace, cenzura médií a další jevy tolik rozšířené na Středním východě vedou k oslabení a potlačení jakékoliv politické opozice vůči režimu – kromě té islamistické. Ani ten nejrepresivnější režim si totiž nemůže dovolit zrušit veřejné modlitby a plně kontrolovat obsah pátečních kázání. Opozice se pak formuje nutně zejména na bázi náboženského života. Islamisté tímto způsobem získávají pohodlný monopol na kritiku režimu a mobilizaci politicky probuzených mas. Jsou totiž zbaveni všech svých konkurentů (zejména sekulární opozice!) a tlaku širší nabídky politických alternativ v situaci značně omezené myšlenkové plurality. Islamistům se tak daří oslovovat „čerstvě“ politicky probuzené obyvatelstvo a hromadně ho získávat na svou stranu.

Dalším z důsledků autoritářských forem vlády v situaci politického probouzení mas je značná násilnost „politického života“. Podle některých autorů (např. John L. Esposito) není zrození „kultury násilí“ v oblasti islámu důsledkem domněle násilné podstaty tohoto náboženství, ale spíše důsledkem represivních, nedemokratických režimů (Alžírsko, Egypt, Tunisko, Saúdská Arábie aj.). Ty neumožňují rozvoj umírněných, participačních a kompromisních způsobů řešení společenských a politických problémů, vedou ke stažení jakékoliv opozice do oblasti ilegality a konspiračních praktik. Opoziční hnutí pak mají „oprávněnou“ tendenci vidět jako jediný způsob řešení široké škály společenských a politických problémů a prosazování svých zájmů násilí a teror. „Nenásilné kanály“ politické participace jsou totiž uzavřeny. Dochází tak k sebenaplňujícímu se proroctví, které kvůli obavě z nástupu násilného fundamentalismu podporuje/ospravedlňuje nedemokratické sekulární režimy (také např. politika USA) a tím vytváří tlak na rozvoj násilných struktur jako jediného východiska politické opozice, čímž dochází k potvrzení správnosti předpovědi o nutné násilnosti těchto hnutí (srov. Barša 2001: 118).

Podrobná statistická analýza (Krueger a Laitin 2003, Krueger a Maleckova 2002) databáze mezinárodního terorismu (tedy nejen islámského původu) ukázala, že pachatelé

terroristických útoků pocházejí nejčastěji ze zemí s nedemokratickými formami vlády, které potlačují lidská práva a svobody obyvatel. Statistický vztah mezi autoritářstvím a terorismem byl nejsilnější a jednoznačný, je tedy autory chápán jako podklad obecného modelu: represivní režimy = zvýšená tendence obyvatel k páchání mezinárodního terorismu. Oproti tomu všechny ostatní zkoumané hypotézy (vztah s chudobou, nízkým vzděláním atd.) se nepodařilo prokázat, nebo byly dokonce vyvráceny (případně byla asociace daných proměnných velmi slabá)⁸¹. Autoři přitom chápou terorismus spíše jako extrémní formu politické participace odrážející extrémní podmínky, nikoliv jako projev kriminálního jednání. Jestliže je tedy právě svět islámu regionem s nejméně demokratickými formami vlády, avšak s nejrychleji rostoucím množstvím politicky probuzeného obyvatelstva, není divu, že je dnes právě zde jeden z hlavních „zdrojů“ mezinárodního terorismu.

Primárním nepřitelem islamistů jsou přitom místní prozápadní autoritářské vlády, které jsou chápány jako neúspěšné, zkorumpované a „zkažené“. Tyto vlády je podle radikálních islamistů (tedy jedné části hnutí) nutno svrhnout a nahradit „spravedlivější“ formou organizace společnosti. Nepřátelství islamistů (např. Lewis 2003b, Kepel 2002, Juergensmeyer 2000) vůči západním zemím je částečně vysvětlitelné tím, že Západ často podporuje (či s nimi alespoň spolupracuje) nenáviděné a zdiskreditované sekulární režimy muslimských zemí (Západ je „sekundární nepřítel“, protože podporuje „primárního nepřítele“ islamistických hnutí)⁸².

Většině autoritářských a monarchistických režimů Blízkého východu se nepodařilo nastoupit cestu modernizace a vyvést tak politicky probuzené obyvatelstvo z chudoby. Trpí proto „chronickou krizí legitimacy“. Nejlepším (Lewis 2003a: 177-180) a nejpohodlnějším způsobem jak si udržet moc a odvrátit případnou kritiku vlastní zkorumpované vlády ze strany opozice je vznášení otázky: „Kdo nám to způsobil?“ (oproti otázce: „Kde jsme udělali chybu?“). Mongolský útok proti islámské civilizaci, evropská koloniální expanze či současný americký „imperialismus“ jsou nejčastěji uváděné příčiny současné stagnace, bídy a beznaděje. Také hra na notu antisemitismu a protiizraelského nepřátelství je účinnou taktikou těchto režimů. Obecně, konstruují se a popularizují (viz kontrola masových médií) nejrůznější konspirativní teorie a obětní beránci. To slouží nedemokratickým, nelegitimním a neúspěšným vládám ve dvou směrech: (a) vysvětlí bídu obyvatel a vlastní neúspěchy cizím

⁸¹ Bylo by zajímavé testovat za pomoci uvedené databáze (Krueger a Laitin 2003) hypotézu o vztahu indexu politického probuzení a tendence k participaci na aktech mezinárodního terorismu.

⁸² Samozřejmě je nutno odlišit odpor vůči Západu jako geografické entitě (země západní Evropy a USA) a odpor vůči Západu chápanému jako specifická soustava hodnot a institucí (individualismus, materialismus, sekularismus aj.). Srov. Buruma, Margalit (2005).

zaviněním, (b) přesměrují případný hněv a agresi na vnější cíle, odvrátí pozornost od vlastní vlády (jde tedy o příklad Coserova nerealistického konfliktu). Tímto způsobem tedy dochází k „přestování“ sklonů k vnější agresivitě (např. nenávisti vůči Západu) politicky probuzených mas ze strany autoritářských vlád⁸³.

Vidíme tedy, že politické probouzení obyvatel světa islámu, které není provázeno postupnou demokratizací, vede k (a) vzestupu islamistických hnutí, (b) ke zvýšení vlivu radikálních ideologií a extrémních forem politické participace a (c) ke snahám autoritářských vlád udržet svou moc a „přesměrovat“ nahromaděnou frustraci a agresivitu politicky probuzených mas proti náhradním cílům (Západ, Izrael atd.).

K politickému probouzení (3) muslimského obyvatelstva však dochází také v kontextu značně konfliktní a **ponižující mezinárodněpolitické situace** vyznačující se mocenskou dominancí Západu (USA) v oblasti Blízkého východu. To má dle mého názoru zásadní vliv na podobu ideologií, kterými jsou čerstvě politicky probuzené masy muslimů mobilizovány: obsahují významnou protizápadní, protikoloniální a často agresivní dimenzi.

Vždy hrdý a sebevědomý islámský svět (podle Fukuyama 2002: 230-231, Kropáček 1996: 39, Lewis 2003a) převyšoval západní civilizaci ve všech ohledech po dobrých tisíc let. Vztek a nepřítelství islamistů vůči Západu pramení podle Fukuyamy (a dalších) z dvojího ponížení: islámskému světu se nejprve nepodařilo ubránit proti západní koloniální expanzi, aby se mu poté nepodařilo ani nastoupit cestu modernizace a rozvoje společnosti, která sledovala hospodářské, politické a vojenské prosazení ve světě. Na místo toho se islámský svět ocitl v podřízeném postavení na periferii světového dění, na což jsou právě „tradičně hrdí“ muslimové velmi citliví a chápou to jako urážku své důstojnosti.

Četné zasahování Spojených států (Lewis 2003b) do záležitostí muslimských zemí, stejně tak jako podpora místních nepopulárních autoritářských režimů (které jsou primárním nepřítelem islamistických hnutí) ze strany Západu, je širokou muslimskou veřejností chápána jen jako pokračování evropského kolonialismu, který započal Napoleonovým vpádem do Egypta (1798). To se týká také aktuálních válek v Afghánistánu a Iráku, které jsou nahlíženy optikou imperialismu a kolonialismu, stále více však také optikou „střetu náboženství“.

Buruma a Margalit ve své studii Okcidentalismus (2005) ukázali, že nenávistným protizápadním ideologiím, které jsou dokonce schopné ospravedlnit i zabíjení a vedení války proti obyvatelům Západu, se daří nejlépe v této konstelaci: (a) v situaci rychlých společenských změn vedoucích k rozpadu jistot tradiční společnosti (urbanizace, růst

⁸³ Budování obrazu vnějšího nepřítele ostatně sloužilo celé řadě totalitních režimů i v minulosti.

vzdělanosti, industrializace, individualizace, prosazování konzumních hodnot atd.), které jsou (b) zároveň provázeny vojenským či politickým ponižením ze strany Západu. To je případ Německa po vpádu Napoleona či po 1. světové válce (německý romantismus, poté nacismus), Japonska, Číny a Ruska druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století, ale také současného světa islámu.

„Vnitřně zneklidněná“⁸⁴ (tedy „politicky se probouzející“) muslimská společnost, již tak významně náchylná k přijímání extrémních a agresivních politických ideologií, je tedy dále radikalizována vojenským či politickým ponižením ze strany USA (případně Izraele v kontextu Izraelsko-arabského konfliktu, Ruska v případě války v Čečensku, Číny a jejího postupu vůči západním muslimským provinciím atd.).

Vše je dále komplikováno náboženským momentem. Geografické rozmístění vojenských jednotek Spojených států se totiž stále více překrývá nejen s oblastmi nejvyšší míry politického probuzení obyvatel, ale také s oblastmi vůbec nejposvátnějších míst islámu (viz Přílohy). Až do roku 2003 byly americké jednotky přítomny v blízkosti poutních míst Mekky a Mediny v Saúdské Arábii (o čemž se mohli patrně přesvědčit poutníci z celého islámského světa, tedy zhruba 2 miliony muslimů ročně!). Američtí vojáci jsou však na „posvátném“ Arabském poloostrově – či v jeho bezprostředním okolí – stále přítomni (vojenské základny USA aktuálně v Ománu, Bahrajnu, Kuvajtu a blízkém Džibutsku či východním Turecku). Právě to je „trnem v oku“ radikálních islamistů, kteří chápou současnou konfrontaci Západu s některými muslimskými zeměmi jako „skrytou“ náboženskou válku, ve které ve skutečnosti jde o zničení islámu jako náboženství (např. rétorika bin Ládina, srov. Lewis 2003b).

Jak upozorňuje orientalista B. Lewis (2003b), právě v Iráku se nacházejí – hned po Saúdské Arábii – druhá nejposvátnější místa (šíitského) islámského světa. Jde především o šíitská poutní města Nadžaf a Karbalá, případně o samotný Bagdád (významný jak pro sunnity, tak také šíity) (významná poutní místa podle Rinschede 1999: 205, Rinschede a kol. 1994: 22). Nelegitimní americká invaze do Iráku je z tohoto hlediska obzvláště citlivou a „nešťastnou“ událostí, stává se z ní totiž dle mého názoru „kauza“ muslimů celého světa – podobně jako tomu bylo v případě války v Afghánistánu (1979-1989).

Skutečně významná poutní místa islámu se nacházejí také v Jeruzalémě a íránských městech Mašhad a Qom (zde jde o šíitská poutní místa). Přitom v Palestině a také v Iránu dochází k vůbec nejvýraznějšímu politickému probuzení na světě (viz výše). Zároveň jsou

⁸⁴ Tento termín i podobnou argumentaci použil T. Halík při debatě o karikaturách Alláha pořádané Asociací pro mezinárodní otázky dne 9. 3. 2006.

tyto země předmětem zájmu a diplomatického tlaku USA. V případě Palestiny jsou Spojené státy vysoce nepopulární, protože jsou nejvýznamnějším spojencem Izraele v izraelsko-palestinském konfliktu. Ten je (srov. Juergensmeyer 2000) zúčastněnými stranami postupně chápán stále více jako nikoliv politický, ale náboženský konflikt, kde hrají svatá místa podstatnou roli. V případě Íránu jde o podobně „citlivou záležitost“. Puč proti demokraticky zvolenému premiérovi Mossadekovi (1953), který byl organizován americkými a britskými tajnými službami, je v celém islámském světě dodnes chápán jako „prototyp“ novodobého kolonializmu a vměšování se do vnitřních věcí muslimských zemí ze strany Západu (srov. Lewis 2003b: 74). Aktuální vyhrocení situace v íránsko-amerických vztazích v souvislosti s „válkou proti terorismu“ („osa zla“) a íránským jaderným programem, tedy může být podle mého názoru také chápáno v náboženských termínech jako širší boj Západu za zničení islámu a jeho posvátných míst.

Vidíme tedy, že nejvážnější konfrontace Západu a jeho spojenců (Izrael) se odehrává v „politicky nejvíce probuzených“ zemích a regionech světa islámu, kde současně dochází k významné repolitizaci náboženství, a kde současně vládnou silně autoritářské režimy. Vše je dále komplikováno skutečností, že se zde nacházejí vůbec nejposvátnější místa islámského náboženství, v jejichž sousedství jsou dislokovány zahraniční vojenské jednotky. Geografická lokalizace politicky probuzených regionů, oblastí politické a vojenské konfrontace s účastí Západu a svatých míst islámu se navíc „geograficky kryje“ také s oblastmi strategických zdrojů ropy, na kterých je Západ stále více závislý (případně tranzitních cest)⁸⁵.

Toto je tedy „geopolitická konstelace“, která má kritický vliv na podobu ideologií regionu Blízkého východu (vliv radikálního islamismu) a forem politické participace politicky probuzeného obyvatelstva (role náboženských militantních hnutí, tendence k terorismu). I tak je však nutno nabádat k opatrnosti při interpretaci těchto závěrů – jak připomíná orientalista B. Lewis: „Většina muslimů nejsou fundamentalisté a z většiny fundamentalistů se nikdy nestanou teroristé“ (2003b).

⁸⁵ Světové zásoby ropy podle regionů světa: Blízký východ (57 %), Severní Amerika (17 %), Střední a Jižní Amerika (8 %), Afrika (7 %), Evropa a země bývalého SSSR (8 %), Asie a Oceánie (3 %). (Podle Kopačka 2006).

České veřejné mínění a „válka s terorismem“

Primárním cílem analyzovaných empirických výzkumů⁸⁶ zajisté nebylo operacionalizovat základní odborné diskurzy relevantní z hlediska vztahů Západu a islámského světa nebo z hlediska pohledu na současnou „válku s terorismem“ – například U. Beck („světová riziková společnost“), S. Huntington („střet civilizací“), Z. Brzezinski („globální chaos“), F. Fukuyama („konec dějin“), G. Kepel („desekularizace a repolitizace náboženství“), S. Amin („americký imperialismus“) atd. Přesto se pokusím zjistit, do jaké míry se názory českého veřejného mínění kryjí s těmito koncepcemi (představenými v první části diplomové práce), nebo se s nimi naopak „míjejí“. Pokusím se zjistit, do jaké míry a jakým způsobem česká společnost (a její jednotlivé segmenty) reflektuje stav dnešního světa, jak mu rozumí (nebo nerozumí), případně k jakým z těchto autorů a „pojetím světa“ se spíše přiklání.

První orientaci v názorech české populace si můžeme udělat z výpočtu frekvencí baterie otázek č. 52. Značně důležité jsou v tomto případě také odpovědi „nevím“ (např. neodvratnost střetu civilizací, nabádání k sebereflexi USA, otázka zájmu velmocí aj.). Upozorňují nás například na skutečnost, že některé možné (uváděné) souvislosti současného boje proti terorismu jsou velké části populace nesrozumitelné, zdají se být příliš odtažité. Případně se lidé necítí kompetentní přiklonit se ani na jednu stranu s vědomím složitosti problematiky.

Tabulka 5. Hodnocení jednotlivých aspektů „války s terorismem“ (2003)

	rozhodně/spíše ano (%)	rozhodně/spíše ne (%)	nevím (%)
a svět je stále nebezpečnější	83	14	3
b také občané ČR jsou ohroženi	49	47	4
c akci v Iráku bylo správné podpořit	35	53	12
d nabádání USA k sebereflexi nahrává nepřítelům demokracie	34	52	14
e měli bychom se snažit pochopit islámský svět	75	16	9
f střet civilizací je neodvratný	40	43	17
g rozvojovým zemím je třeba pomáhat	77	15	8
h pro ČR by bylo lepší do takovýchto konfliktů nezasahovat	46	44	10
i nejde již o boj proti terorismu, ale o zájmy velmocí	70	19	11
j s reakcí ČR jsem celkově spokojen	45	46	9

⁸⁶ Zejména šlo o reprezentativní šetření Bezpečnost občanů 2003 realizovaného na základě grantu Ministerstva vnitra ČR firmou UNIVERSITAS. Dále užívám sekundární data z předchozích výzkumů dané problematiky (Aktér 2001, Bezpečnostní rizika 2002).

V české společnosti převládají silně tyto názory (v tomto pořadí):

1. svět je stále méně bezpečný (83 % obyvatel souhlasí, zde je také nejnižší zastoupení odpovědi „nevím“),
2. rozvojovým zemím je třeba všestranně pomáhat – investicemi, humanitární pomocí, politickou podporou pokrokových hnutí (77 % veřejnosti souhlasí),
3. nezávisle na teroristických útocích bychom se měli snažit pochopit situaci v islámských zemích (75 %),
4. v současné době již nejde o boj proti terorismu, ale o prosazení ekonomických, mocenských zájmů velmocí (70 % obyvatel podporuje dané tvrzení).

V případě těchto názorů panuje v české veřejnosti silný konsenzus. Názory opačné zastává v jednotlivých otázkách jen 14 – 16 % obyvatel.

Dále se poměrně velká část společnosti domnívá, že vojenskou akci v Iráku nebylo správné podpořit (53 %, oproti 35 %, kteří akci podporují). 52 % se domnívá, že USA by se měly zamyslet také sami nad sebou, oproti 34 %, kteří jsou přesvědčeni, že takové názory jen nahrávají nepřátelům svobody a demokracie. U obou dvou otázek je vysoké zastoupení lidí, kteří na tuto otázku neumí jednoznačně odpovědět, nemají na ni jednoznačný názor (12, respektive 14 % respondentů).

Nejméně jednoznačné hodnocení je u otázky „Střet civilizací je víceméně neodvratný“. Zde přibližně 40 % veřejnosti souhlasí, dalších asi 40 % tezi naopak odmítá. Ale téměř 20 % na tuto otázku neumí jednoznačně odpovědět. Velká polarizace názorů panuje také u otázky „Také občané ČR jsou výrazně ohroženi“. Také zde se zhruba polovina společnosti domnívá, že ano, druhá polovina nesouhlasí a obavy nesdílí. Tato otázka se však jeví jako srozumitelná – méně „odtažitá“, akademická – pouze necelá 4 % respondentů na ni nedala jednoznačnou odpověď („nevím“).

Vztahy mezi analyzovanými proměnnými budeme dále zkoumat pomocí korelační analýzy jednotlivých proměnných týkajících se „války s terorismem“ a současného vztahu Západu a islámského/rozvojového světa. Pro předběžnou orientaci použijeme Kendallovo tau-b (jde o ordinální proměnné, tato varianta koeficientu je určena pro čtvercovou tabulku). Do výpočtu nevstoupily odpovědi z kategorie „neví“, protože se domnívám, že ne všechny takové odpovědi náleží do kontinua na škále souhlas-nesouhlas (bylo ale vyzkoušeno také řešení s touto kategorií ve středu stupnice).

Tabulka 6. Korelační matice baterie č. 52 (Kendalovo tau-b, „neví“ vypuštěno)

	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j
a svět je stále nebezpečnější	1,00									
b také občané ČR jsou ohroženi	0,44	1,00								
c akci v Iráku bylo správné podpořit	-	-	1,00							
d nabádání USA k sebereflexi nahrávají nepřátelům demokracie	0,00	0,02	0,32	1,00						
e měli bychom se snažit pochopit islámský svět	0,03	0,01	0,16	0,03	1,00					
f střet civilizací je neodvratný	0,23	0,19	0,02	0,04	0,03	1,00				
g rozvojovým zemím je třeba pomoci	0,03	0,00	0,02	0,02	0,31	0,04	1,00			
h pro ČR by bylo lepší do takovýchto konfliktů nezasahovat	0,20	0,17	0,44	0,18	0,05	0,04	0,10	1,00		
i nejde o boj proti terorismu, ale o zájmy velmocí	0,18	0,14	0,47	0,21	0,18	0,05	0,05	0,37	1,00	
j s reakcí ČR jsem celkově spokojen	0,09	0,08	0,39	0,17	0,07	0,04	0,04	0,21	0,24	1,00

Tučně zvýrazněné korelace jsou, nezávisle na své síle, statisticky významné (koeficient signifikance do 0,05). Tyto asociace tedy nejsou dílem výběrové chyby, zjištěné korelace můžeme očekávat také v základním souboru populace ČR. Pro další interpretaci se však mohou ukázat důležité také ty vztahy, kde se naopak nepodařilo prokázat statistickou souvislost, tedy asociace mezi analyzovanými názory (veřejné mínění si určité možné vztahy a souvislosti neuvědomuje, ignoruje je atp.).

Nadpoloviční (60 %) množství signifikantních korelací je slabých – do velikosti 0,20 užitého korelačního koeficientu. To znamená, že příslušný názor je vysvětlitelný jiným názorem pouze z maximálně 4 % jeho variability (koeficient determinace). Tedy, zbytek variability (96 % a více) je dílem působení jiných faktorů, proměnných.

Nejsilnější asociace jsou mezi následujícími názory (v tomto pořadí) – pokud lidé souhlasí/nesouhlasí s jedním názorem, souhlasí/nesouhlasí také častěji s druhým názorem:

1. názor, že dnes již nejde o boj proti terorismu, ale spíše o zájmy velmocí, s názorem, že akci v Iráku nebylo správné podpořit,
2. názor, že svět je stále nebezpečnější, s názorem, že také občané ČR jsou výrazně ohroženi,
3. názor, že pro ČR by bylo lepší do takovýchto konfliktů nezasahovat, neangažovat se, s názorem, že vojenskou akci v Iráku nebylo správné podpořit,
4. názor, že bylo správné podpořit vojenskou akci v Iráku, s celkovou spokojeností s reakcí ČR jako státu,

5. názor, že již nejde o boj proti terorismu, ale o prosazení zájmů velmocí, s názorem, že pro ČR by bylo lepší do takovýchto konfliktů nijak nezasahovat, neangažovat se v nich (podobně s ad 1, vojenskou akci v Iráku nebylo správné podpořit; slabší korelace zde může naznačovat větší ochotu k jiné než vojenské angažovanosti v podobných konfliktech – diplomatická (?), humanitární (?) aj.),
6. názor, že vojenskou akci v Iráku bylo správné podpořit, s odmítáním požadavků po sebereflexi samotných Spojených států (Amerika by se neměla zamýšlet sama nad sebou),
7. názor, že rozvojovým zemím je třeba všestranné pomáhat, s názorem, že bychom měli – nezávisle na teroristických útocích – usilovat o lepší pochopení situace v islámských zemích.

Pro další vstupní orientaci v datech a vztazích mezi otázkami týkajícími se „války proti terorismu“ a vztahu Západu a islámu použijeme faktorovou analýzu. Tam nám pomůže odhalit skryté, latentní struktury „za daty“, které nejsou přímo pozorovatelné. Zároveň data také zjednoduší a zpřehlední⁸⁷. Odpovědi „nevím“ opět nevstupují do této fáze analýzy (viz výše).

Po výpočtu několika řešení bylo nakonec z interpretačních důvodů vybráno rotované řešení se čtyřmi faktory, ačkoliv hodnota „eigenvalues“ byla v případě čtvrtého faktoru již mírně nižší (0,9) než standardně užívaná kritická hodnota jedna. Celková vyčerpaná variabilita je 65 %, dochází tak k určité ztrátě informace, avšak v rozsahu, který je pro tento typ analýzy běžný, ospravedlnitelný. Jako nejednoznačná se jeví proměnná f-střet civilizací je víceméně neodvratný, která se promítá do více faktorů (1 a 3).

Tabulka 7. Výsledné faktory – rotované řešení

	Faktory			
	1	2	3	4
a svět je stále nebezpečnější	0,82	0,10	-0,10	0,03
b také občané ČR jsou ohroženi	0,82	0,09	-0,05	0,04
f střet civilizací je neodvratný	0,56	0,12	0,31	0,03
h pro ČR by bylo lepší do takovýchto konfliktů nezasahovat	0,18	0,83	-0,05	-0,13
i nejde o boj proti terorismu, ale o zájmy velmocí	0,13	0,78	-0,20	0,24

⁸⁷ Vhodnost užití faktorové analýzy byla potvrzena Bartlettovým testem sféricity. Hodnota signifikance pod 0,05 a zároveň KMO mírou adekvátnosti výběru, která byla na úrovni 0,7 (pokud by byla nižší než 0,5, nelze faktorovou analýzu použít). Naše proměnné jsou tedy vzájemně dostatečně korelovány, užití faktorové analýzy proto má smysl.

j s reakcí ČR jsem celkově spokojen	-0,10	-0,01	0,84	-0,05
c akci v Iráku bylo správné podpořit	-0,02	-0,58	0,62	-0,05
d nabádání USA k sebereflexi nahrávají nepřátelům demokracie	0,14	-0,20	0,58	0,06
e měli bychom se snažit pochopit islámský svět	0,02	0,06	-0,10	0,83
g rozvojovým zemím je třeba pomoci	0,05	0,00	0,13	0,81

Pokusíme se nyní pojmenovat a interpretovat nově vzniklé faktory:

1. První faktor: **faktor rizikovosti současného světa**. Tvoří ho názory, že svět je stále méně bezpečný, také občané ČR jsou výrazně ohroženi. Faktor je také „sycen“ názorem, že střet civilizací je víceméně neodvratný – v tomto případě jde patrně o obavy z nebezpečí většího světového konfliktu, které přispívají k celkovému vnímání současného světa jako světa rizikového, stále méně bezpečného.
2. Druhý faktor: **faktor distance od postupu USA** a spojenců ve „válce s terorismem“. Faktor je nesen zejména názory, že pro ČR by bylo lepší do podobných konfliktů nijak nezasahovat, neangažovat se, také názorem, že dnes již nejde o boj proti terorismu, ale o prosazení ekonomických a mocenských zájmů velmocí. Pro interpretaci je také důležité upozornit na záporně korelovanou položku „vojenskou akci v Iráku bylo správné podpořit“, která je neslučitelná s faktorem distance.
3. Třetí faktor: **faktor angažovanosti a podpory USA** v současné fázi „války s terorismem“. Faktor je tvořen celkovou spokojeností s reakcí ČR jako státu, přesvědčením, že vojenskou akci v Iráku bylo správné podpořit, názorem, že nabádání USA k sebereflexi („Amerika by se měla zamyslet také sama nad sebou“) nahrává všem nepřátelům svobody a demokracie. Všechny tyto položky jsou záporně korelovány s proměnnými faktoru distance od postupu USA. Jde tedy o jakýsi protiklad tohoto faktoru. Faktor je také záporně korelován s tvrzením, že již nejde o boj s terorismem, ale o prosazování ekonomických a politických zájmů velmocí (o zájmy tedy nejde – je správné podporovat USA a spojence). Do faktoru se naopak promítá pozitivně nejednoznačná položka f- střet civilizací je víceméně neodvratný. Částí populace není tato položka chápána jako spíše negativní moment přispívající k celkové rizikovosti světa

(faktor první), ale spíše jako důvod nutnosti se angažovat, postavit se aktivně na tu „správnou“ stranu tohoto konfliktu, na stranu Západu, bohatého Severu.

4. Čtvrtý faktor: **faktor rozvojových zemí** je sycen okolnostmi týkajícími se situace v rozvojových zemích, zemích tzv. globálního Jihu, chudého třetího světa, který se zároveň překrývá se světem islámu. Tento faktor je nejvyhraněnější, jeho položky jsou korelovány minimálně s ostatními faktory. Faktor je nesen názorem, že je nutno nezávisle na teroristických útocích lépe pochopit situaci v muslimských zemích. Také názorem, že je potřebné rozvojovým zemím všestranně pomáhat – investicemi, humanitární pomocí, podporou demokracie.

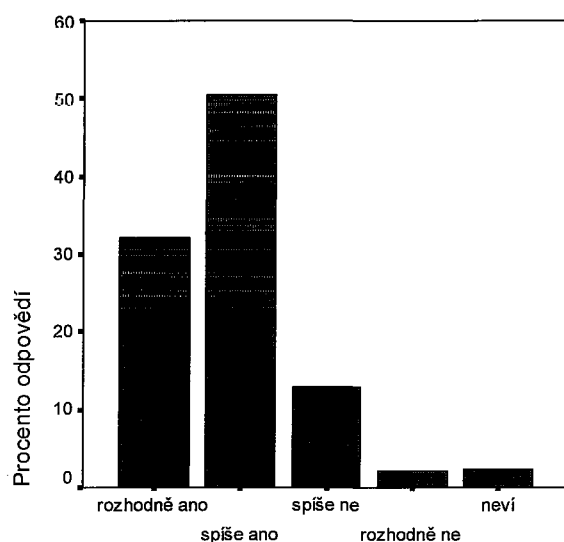
Po předběžné orientaci v datech z českého veřejného mínění se nyní pokusíme identifikovat základní problémové okruhy se zvláštním zřetelem k výše uváděným – a často protichůdným – názorům expertů relevantních pro analýzu „války proti terorismu“, vztahů Západu a islámského světa (U. Beck, F. Fukuyama, S. Huntington, Z. Brzezinski, G. Kepele, S. Amin atd.). Samozřejmě, zásadním limitem těchto snah je skutečnost, že výzkum Bezpečnost občanů 2003 (a další analyzovaná šetření) nebyl primárně koncipován za tímto účelem – tedy jako operacionalizace koncepcí (hypotéz) těchto autorů a testování míry jejich přijatelnosti/odmítnutí českou veřejností, jejími jednotlivými segmenty. Pokusme se tedy shrnout a interpretovat některé zajímavé výsledky z výzkumů veřejného mínění.

- **Silný pocit narůstající rizikovosti světa.** Celkem 83 % lidí se domnívá, že „svět se stává den ode dne méně bezpečným“. Celých 32 % populace s tímto výrokiem souhlasí „rozhodně“, 50 % pak „spíše souhlasí“. Pouze zanedbatelná část společnosti (cca 2 %) se v žádném případě neobává rostoucí rizikovosti dnešního světa; tato „minorita“ je přesvědčena, že svět se rozhodně nestává nebezpečnějším (viz Graf č. 1). V této otázce také pouze nepatrná část společnosti „neví“, neumí odpovědět – takovýchto „nerozhodných“ respondentů je nejméně ze všech otázek obsažených v analyzované baterii 52 a-j.

V nejobecnější rovině bychom tedy mohli přijmout tezi Ulricha Becka o „rizikové společnosti“ (případně „světové rizikové společnosti“). Lidé si uvědomují narůstající ohrožení v dnešním světě – rizika mají tendenci růst rychleji, než je stačíme řešit. Navíc, mají stále více skutečně celosvětový dopad, jsou globální. Zcela v souladu s koncepcí U. Becka je pocit narůstající rizikovosti světa univerzálně rozšířený v celé (zde české) populaci. Obavy z rizik neberou žádné ohledy na

společenské rozvrstvení, jdou napříč sociální stratifikací – míra obav je zcela nezávislá na příslušnosti ke společenské vrstvě (měřeno subjektivním přiřazením k příslušné společenské vrstvě)⁸⁸.

Graf 1. Svět se stává den ode dne méně bezpečným (2003)



svět je stále nebezpečnější

Oproti únoru 2002, kdy se obávalo rostoucí rizikovosti světa zhruba 70 % občanů (Buriánek 2003), tedy sledujeme vývoj vyznačující se rostoucími obavami obyvatel. Přihlédneme-li ke konkrétnímu kontextu, lze se domnívat, že relativně vysoké obavy z rostoucího nebezpečí ve světě souvisí zejména s teroristickými útoky proti Spojeným státům (11. září 2001), případně s dalšími teroristickými útoky v regionu Blízkého východu, také však s válkou v Afghánistánu a invází USA a spojenců do Iráku v době provádění sběru dat (2003). Celkovým kontextem formujícím veřejné mínění v otázce růstu rizikovosti světa je tady tzv. „válka proti terorismu“.

Velmi slabá závislost přesvědčení o zvyšující se nebezpečnosti světa a úrovně dosaženého vzdělání ukazuje, že vzdělanější skupiny obyvatelstva mají tendenci obávat se rostoucí rizikovost světa méně. Oproti tomu mezi lidmi s nižším vzděláním je mírně vyšší zastoupení těch, kteří se „rozhodně“ domnívají, že svět se stává den ode dne méně bezpečným. O něco silnější obavy sdílejí ženy oproti mužům, staří lidé

⁸⁸ Viz problém distribuce rizik, která ohrožují všechny bez rozdílu.

oproti mladším. Podobně, levicově založení lidé mají tendenci k větším obavám než pravicově zaměřeni respondenti (příslušné koeficienty korelace na úrovni 0,2).

Pokud jde o roli médií v percepci rizikovosti světa, podle obecných předpokladů jsou masmédiá klíčová pro formování veřejného mínění. Lidé jsou na médiích závislí zejména v těch otázkách, na které si nemohou udělat názor na základě vlastní bezprostřední zkušenosti. Právě zkušenost s globálním světem, světovým děním a bezpečnostními hrozbami v něm musí být z větší části nutně mediálně zprostředkována. Veřejné mínění je v této záležitosti na médiích závislé, realita konstruovaná médii pak nemusí nutně odrážet skutečný stav (viz Baudrillard).

Pocit rostoucí rizikovosti světa souvisí s tím, jak často lidé sledují televizní zpravodajství. Tato statistická souvislost je však relativně slabá. Lidé, kteří sledují televizní zprávy denně mají tendenci domnívat se častěji, že nebezpečnost světa narůstá. 36 % z těchto pravidelných diváků se domnívá, že svět je rozhodně stále nebezpečnější. 30 % z lidí, kteří sledují zprávy několikrát týdně, nebo občas se domnívá, že nebezpečnost světa rozhodně roste. „Pouze“ 27 % těch, kteří sledují zprávy minimálně je přesvědčeno o narůstající rizikovosti světa. Podobný vztah je možno sledovat u těch, kteří se domnívají, že nebezpečnost světa se spíše nezvětšuje – z těch, kteří se dívají na zprávy denně si to myslí „pouze“ 10 %, z těch, kteří je sledují občas, nebo málokdy pak téměř dvojnásobek (19 %).

Pokud se lidé dívají na zpravodajství Novy, mají větší tendenci k obavám, zatímco diváci ČT menší. 38 % diváků Novy se domnívá, že svět je rozhodně stále nebezpečnější, oproti tomu takto vyhraněný soud zastává pouze 30 % diváků ČT. Podobně, mezi diváky Novy je méně těch, kteří si spíše nemyslí, že svět je stále nebezpečnější (9 % oproti 15 % u ČT). Tento vztah byl potvrzen statistickými testy (lze očekávat podobnou tendenci i v běžné populaci), avšak síla vztahu je slabá (příslušný koeficient korelace na úrovni 0,1).

- **Relativní „provincialismus“ obyvatel ČR.** Data naznačují slabé vědomí napojení České republiky a jejích obyvatel do „světové rizikové společnosti“. Jinými slovy: názor, že se od stále nebezpečnějšího světa a narůstajících globálních rizik můžeme izolovat, že se můžeme vyhnout jejich dopadům.

A to i přes relativně silnou statistickou souvislost mezi názorem, že svět se stává den ode dne méně bezpečným, a přesvědčením, že také občané ČR jsou výrazně ohroženi. Vědomí celkové rizikovosti světa vysvětluje obavy z ohrožení

obyvatel ČR z 20 % - 45 % (Kendalovo tau-b 0,44, respektive koeficient gamma 0,676). Ovšem zbylou variabilitu je již nutno vysvětlovat jinými důvody, než je pocit narůstající nebezpečnosti okolního světa. Zhruba 83 % obyvatel se domnívá, že svět je stále nebezpečnější, avšak zároveň se „jen“ necelá polovina populace domnívá, že také občané ČR jsou výrazně ohroženi. Vidíme tedy, že celá jedna třetina veřejnosti sice připouští rostoucí nebezpečnost světa, avšak zároveň se domnívá, že občané ČR nejsou („určitě/spíše“) ohroženi.

Tabulka 8. Vztah vědomí rostoucí nebezpečnosti světa a ohrožení v ČR (2003)

			Také občané ČR jsou ohroženi				Celkem
			rozhodně ano	spíše ano	spíše ne	rozhodně ne	
Svět je stále nebezpečnější	rozhodně ano	%	26,4%	49,7%	23,0%	,9%	100,0%
		adjust. rezidua	13,7	4,5	-10,7	-4,9	
	spíše ano	%	2,3%	44,4%	50,1%	3,1%	100,0%
		adjust. rezidua	-9,8	2,6	4,9	-3,5	
	spíše ne	%	1,7%	10,6%	73,2%	14,5%	100,0%
		adjust. rezidua	-4,1	-8,9	8,6	6,2	
	rozhodně ne	%	3,4%	17,2%	20,7%	58,6%	100,0%
		adjust. rezidua	-1,2	-2,6	-2,5	13,2	
Celkem		%	10,2%	41,0%	43,7%	5,1%	100,0%

To, že jsou zvýšenou nebezpečností světa ohroženi také občané ČR („určitě/spíše“) si nejvíce uvědomují ti, kteří uvádějí, že svět je „určitě“ stále méně bezpečný (76 % z nich). Mezi těmi, kteří uvádějí, že svět je „spíše“ méně bezpečný, se již více než polovina domnívá (53 %), že občané ČR ohroženi („určitě/spíše“) nejsou.

Čím více se lidé domnívají, že také občané ČR jsou ohroženi, tím více jsou přesvědčeni, že pro naši republiku by bylo nejlepší do podobných konfliktů (Irák adp.) nijak nezasahovat, neangažovat se (nejen vojensky). 70 % z těch, kteří se domnívají, že také občané ČR jsou „rozhodně“ výrazně ohroženi, se domnívá, že naše republika se nemá v podobných konfliktech angažovat. 55 % z těch, kteří se domnívají, že také občané ČR jsou „spíše“ ohroženi, nechce jakoukoliv naši angažovanost v podobných konfliktech. Naopak, jen 42 % z těch, kteří se domnívají, že občané ČR „spíše nejsou“ ohroženi, odsuzuje naši angažovanost. Logika veřejného mínění je tedy přibližně taková: pokud se nebudeme angažovat ve světě a jeho konfliktech, budeme pasivní, vyhneme se dopadům narůstajícího nebezpečí světa, automaticky se od nich izolujeme. Tyto představy nejsou adekvátní současně prohlubující se fázi globálního

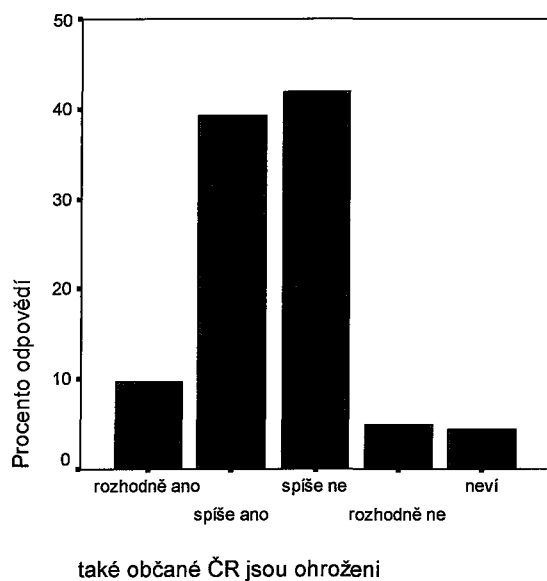
propojování světa a narůstání globálních problémů, které mají plošný dopad a řešitelné jsou jen aktivním a společným přístupem jednotlivých států.

Oproti rozšířenému pocitu, že svět se stává stále nebezpečnějším (viz výše), v názorech na ohrožení občanů ČR je česká veřejnost rozdělena spíše do dvou přibližně stejně silných „tábor“. Přibližně polovina (49 %) se domnívá, že také občané ČR jsou ohroženi, polovina se přiklání k opaku (47 %). Navíc lidé tuto otázku hodnotí opatrným, umírněným, obezřetným způsobem. Drtivá většina (přes 80 %) se přiklání ke „středním“ odpovědím („spíše ano“, respektive „spíše ne“), zastoupení krajních, vyhraněných odpovědí je velmi nízké. Tato otázka je také patrně chápána jako velmi srozumitelná, neodtažitá. Pouze 4 % respondentů uvedlo, že neví, neumí na otázku odpovědět.

Opět, v souladu s hypotézou U. Becka, obavy z ohrožení obyvatel ČR jdou napříč jednotlivými společenskými vrstvami i vzdělanostními skupinami. Vztah mezi mírou obav a pozicí v sociální hierarchii, či výší vzdělání nebyl prokázán. Naopak, stejně jako v případě vnímání rostoucí rizikovosti světa (viz výše) hraje roli pohlaví, věk a základní ideologická orientace respondenta.

Ženy se obávají více než muži. Mají výrazně vyšší tendenci domnívat se, že také občané ČR jsou „rozhodně“ ohroženi – v této „krajní“ názorové kategorii najdeme 12 % všech žen, ale jen 8 % mužské populace. Naopak do druhého pólu, který odmítá jakékoliv obavy z ohrožení obyvatel v ČR, „spadá“ 7 % mužů, ale jen 3 % všech žen. Stejně tak mladí lidé se výrazně méně obávají ohrožení obyvatel ČR (téměř dvě třetiny z nich se „spíše/rozhodně“ neobávají...), zatímco senioři patří k věkové skupině, která vykazuje nejvyšší míru obav z ohrožení ČR (více než dvě třetiny z nich se „spíše/rozhodně“ obávají...). Pokud jde o politickou orientaci měřenou na škále levice-pravice, výrazně levicově orientovaná část veřejnosti (dvě krajní volby na celkem sedmimístné škále) se nápadně častěji „spíše/rozhodně“ obává ohrožení ČR (celkem 72 % z nich). Zatímco obyvatelé tíhnoucí k politickému středu nejsou v této otázce nijak vyhranění (zhruba stejné zastoupení obou názorů, navíc umírněné hodnocení „spíše ano“, „spíše ne“), pravicový segment veřejnosti se výrazně častěji neobává ohrožení ČR (nadpoloviční většina z nich).

Graf 2. Také občané ČR jsou výrazně ohroženi (2003)



- **Absolutní absence vědomí souvislosti mezi narůstající rizikovostí světa a kritickou situací v rozvojových zemích.** Podle četných odborníků v oblasti politologie, mezinárodních vztahů a sociologie patří k vůbec nejzávažnějším globálním rizikům dnešního světa rostoucí propast mezi bohatou a chudou částí světové populace – navíc provázená rychlým populačním růstem v těchto zemích. Jiní se domnívají, že hlavním rizikovým činitelem jsou četné autoritářské režimy ve třetím světě, či „zkolabované státy“ tvořící oblasti „světové anarchie“.

Globální problém chudoby má potenciální schopnost ohrozit jednotlivé sociální systémy a následně i celý mezinárodní řád. Situace je nejkritičtější v tzv. nejméně rozvinutých zemích (termín užívá OSN, někdy také tzv. čtvrtý svět). Většina těchto zemí prožila od 70.let propad reálných příjmů obyvatelstva, často patří do „subsaharského pásu hladu“, případně jde o další země Afriky, Asie či Jižní Ameriky. Právě v těchto nejchudších regionech zaznamenáváme rostoucí počet válečných konfliktů doprovázených nepříznivou ekonomickou situací, nebo přímo hladomorem. Někteří politologové se tak ptají, kdy se rostoucí počet chudých obyvatel planety začne dožadovat radikální změny, změny nerovnoměrného přerozdělování světového bohatství, pravidel a podoby mezinárodních systému (Plechanovová 2003: 101-103).

Někteří autoři dokonce hovoří o „globálnímu apartheidu“, kdy se bílá a bohatá menšina světové populace snaží oddělit od zbývajících chudých částí světa, zachovat stávající rozdělení bohatství, zamezit migraci chudých do bohatších částí světa a

zejména zamezit spojování bezpečnostních rizik jako je terorismus, obchod s drogami či zbraněmi s jejich politickými, ekonomickými a zejména sociálními „kořeny“, ze kterých tato rizika vyrůstají (tamtéž: 104).

Zbigniew Brzezinski (1993) v této souvislosti upozorňuje na narůstajícího „obra globálních nerovností“ a narůstající nelegitimitnost tohoto nerovného stavu, k čemuž dochází v období politického probuzení třetího světa, které je provázáno časoprostorovou kompresí světa jako takového. Nebezpečným důsledkem těchto procesů bude rostoucí vliv radikálních ideologií uplatňujících se ve třetím světě; mimo jiné se budou stále častěji obracet také proti bohatým zemím globálního Severu.

Jiní autoři (např. John Gray 2003) upozorňují, že národní stát ztratil v době globalizace monopol na organizované násilí na úkor globalizovaných teroristických sítí. Ty využívají moderních komunikačních prostředků na jedné straně a množství slabých nebo „zkolabovaných“ států rozvojového světa na straně druhé. Tyto sítě a jejich buňky se pak „přelévají“ snadno z jedné geografické oblasti „anarchie“ (např. Kašmír, Afghánistán, Sudán, Somálsko, dnes Irák) do oblastí jiné, které mohou využívat jako svých základů. V této situaci v řadě rozvojových zemí je vlastně nelze nikdy definitivně dostihnout a zlikvidovat čistě vojenskými prostředky.

Také nízká úroveň demokracie a lidských práv v celé řadě zemí třetího světa přispívá k rostoucí rizikovosti celého světa. Ukazuje se (Krueger a kol. 2002, Krueger a kol. 2003), že většina pachatelů mezinárodního terorismu se rekrutuje ze zemí s autoritářskou formou vlády, kde dochází k omezování politických svobod a demokratických principů. Cílem útoků jsou naopak častěji země bohaté a s vysokou mírou demokracie a úrovní lidských a politických práv.

Všechny výše uvedené přístupy ukazují, že samotná vojenská, policejní či administrativní opatření snažící se zajistit bezpečnost v zemích globálního Severu nemohou problém vzrůstající rizikovosti světa vyřešit, protože příčiny těchto ohrožení jsou hlubší – sociálního, ekonomického, politického rázu. Řešení tedy musí být širší než vojenské – někteří navrhuji důraznější rozvojovou a humanitární pomoc či spravedlivější změny mezinárodního řádu, jiní požadují důraznější podporu demokratických změn ve třetím světě a řešení problému tzv. „zkolabovaných států“. Pokud však veřejnost v bohatších zemích Severu nebude chápat souvislost mezi rostoucí rizikovostí světa a situací v rozvojových zemích, nelze očekávat ani výraznější podporu rozvojových zemí ze strany politik zemí Severu.

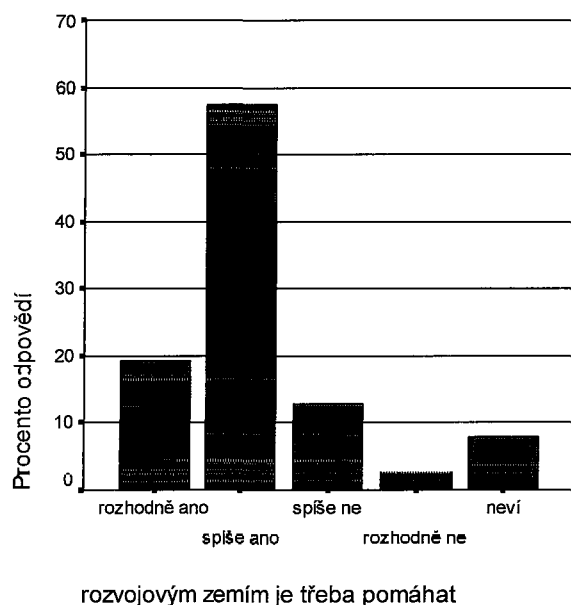
Z analýzy veřejného mínění ČR vidíme, že s vědomím rostoucí rizikovosti světa nijak nesouvisí názor, že rozvojovým zemím je třeba všestranně pomáhat. Tyto názory nejsou nijak korelovány, vzájemně se neovlivňují. 85 % z těch, kteří se domnívají, že svět je „rozhodně“ stále nebezpečnější, se zároveň domnívá, že rozvojovým zemím by se „rozhodně/spíše“ mělo pomoci. Avšak také téměř 85 % z těch, kteří se domnívají, že svět „spíše“ není stále nebezpečnější, si zároveň myslí, že rozvojovým zemím se má pomoci. Podobné výsledky jsou i u ostatních kombinací třízení druhého stupně. Tedy: ti, kteří reflektují rostoucí nebezpečnost světa, se zároveň ve zvýšené míře nedomnívají, že rozvojovým zemím je nutno všestranně pomoci, tj. veřejnost nevidí vztah mezi rizikovostí světa a špatnou ekonomickou, sociální a politickou situací v rozvojových zemích.

Podobně, veřejnost si neuvědomuje možný vztah mezi ohrožením obyvatel ČR a situací v zemích třetího světa. Data tak naznačují, že globální problémy zaostalosti, chudoby, „zkolabovaných“ států a autoritářských režimů nejsou chápány v souvislosti s bezpečnostními hrozbami pro Českou republiku.

Možným sociotechnickým doporučením zde tedy může být zdůraznění vztahu situace v rozvojových zemích a celkové narůstající rizikovosti dnešního světa, případně i ohrožení obyvatel v ČR (ve veřejných diskusích, v médiích). Samozřejmě v umírněné, „nehysterické“ formě, už jenom proto, že ani odborníci se nejsou schopni na vztahu mezi „podrozvojem“, politickým útlakem a růstem bezpečnostních hrozeb ve světě shodnout.

- ***Všeobecný – ale „vlašný“ – konsenzus v tom, že rozvojovým zemím je třeba všestranně pomáhat.*** Pozitivní skutečností zůstává, že většina obyvatel ČR (celých 77 %) podporuje všestrannou pomoc rozvojovým zemím (např. investice, humanitární pomoc, podpora „pokrokových“ hnutí aj.). Tento postoj je relativně stabilní, například v únoru 2002 se k němu přiklonilo také okolo 70 % veřejnosti.

Graf 3. Rozvojevým zemím je třeba všestranně pomáhat (2003)



Vidíme však, že ti, kteří deklarují rozhodné přesvědčení o nutnosti pomáhat rozvojevému světu, reprezentují asi jednu pětinu české společnosti. Nejvíce je „vlažných“ příznivců pomoci zemím třetího světa (téměř 60 % veřejnosti). Navíc, otázka je položena velmi obecně, proto tuto „podporu“ rozvojové pomoci a spolupráce nelze nijak přeceňovat⁸⁹. Podpora rozvojové spolupráce je tak spíše umírněná, opatrná, razantní snaha vlády ČR přispívat k šíření demokracie, lidských práv, dostupnosti pitné vody či gramotnosti ve světě tedy příliš mnoho politických bodů nepřinese, jedině snad ze strany užšího segmentu veřejnosti.

„Vlažná podpora“ všestranné pomoci třetímu světu je zcela v souladu se skutečností, že Česká republika vyčleňuje ročně na rozvojovou pomoc okolo 0,07 % svého HDP. Přitom OECD doporučuje jako spodní mez 0,7 % HDP, tedy desetinásobek současného příspěvku ČR. Evropská unie je se svým požadavkem 0,33 % HDP o něco „mírnější“, avšak ani tuto povinnou hranici Česká republika nesplňuje (Neumannová 2003). Tlak na rozvojovou pomoc v našem případě nevytváří česká veřejnost, ale spíše integrační seskupení, jejímiž jsme členy. Tato skutečnost koresponduje také s výše konstatovaným „provincialismem“ české veřejnosti.

⁸⁹ Podobně v průzkumech veřejného mínění lidé opakovaně uvádějí jako vysokou hodnotu čistou přírodu, deklarují všestrannou podporu její ochrany. V praktické rovině jsou však velmi neochotní učinit byť i jen minimální ústupky ze svého pohodlí či zvyklostí, aby napomohli splňování deklarovaného cíle ochrany životního prostředí.

Z mezinárodního šetření Evropské unie EUROBAROMETER (2005) provedeném v roce 2004 (naše data jsou z roku 2003) navíc vyplývá, že podpora všestranného rozvoje zemí třetího světa je v ČR relativně nízká. V Evropské unii podporuje pomoc lidem v rozvojových zemích celých 90 % populace, u nás výše zmíněných 77 %. V EU tuto pomoc odmítá 7 % veřejnosti, u nás celých 15 %. Navíc v ČR je relativně vysoké zastoupení lidí, kteří na problematiku nemají žádný názor, na otázku neumí odpovědět (7 % oproti 2 % v EU)⁹⁰.

Jaké skupiny české veřejnosti podporují pomoc rozvojovému světu? Názory v této oblasti nijak nesouvisí s věkem respondenta, překvapivě však ani s úrovní dosaženého vzdělání (!)⁹¹, nelze tedy říci, že by měli vzdělanější lidé větší tendenci podporovat rozvojové země než méně vzdělané vrstvy obyvatelstva. Prakticky zanedbatelnou roli hraje dokonce také ideologická příslušnost člověka (škála levice-pravice).

„Nositeli“ výrazné podpory („rozhodně ano“) pomoci jsou střední, případně vyšší střední, vrstvy české společnosti (dle sebezařazení). Oproti tomu nižší společenské vrstvy mají výrazně slabší tendenci podporovat pomoc třetímu světu. Nižší střední vrstvy jsou pak nejméně vyhraněné – mají silný sklon uvádět méně „extrémní stanoviska“ a častěji zastávají „střední“ názory („spíše ano“, „spíše ne“). Viz Tabulka č. 9.

Roli hraje také pohlaví respondenta. Ženy mají větší tendenci „rozhodně“, ale i „spíše“ podporovat všestrannou pomoc. Oproti tomu muži jsou častěji toho názoru, že rozvojovému světu se „spíše“, nebo „rozhodně“ nemá nikterak pomáhat. Tato tendence je sice statisticky signifikantní, leč síla vztahu pohlaví a názoru na pomoc chudým zemím je velmi slabá (koeficient determinace menší než 1, tj. zbylých 99 % variability týkající se rozvojové pomoci vysvětlují jiné proměnné).

⁹⁰ Otázka však byla formulována modifikovaně – „Myslíte si, že je důležité pomáhat chudým lidem v zemích Afriky, Asie...“. Proto nelze příslušná data spolehlivě srovnávat. Srovnání může být spíše orientační.

⁹¹ Výše vzdělání však ovlivňuje kategorii odpovědi „nevím“, lidé se základním vzděláním volí tuto variantu výrazně častěji než ostatní. Pokud je kategorie „nevím“ vypuštěna z analýzy, statistický vztah mezi vzděláním a mírou podpory rozvojových zemí skutečně mizí.

Tabulka 9. Vliv sociální vrstvy na názor „rozvoje zemím je třeba pomáhat“

			Rozvoje zemím je třeba pomáhat				Celkem
			1	2	3	4	
Sociální vrstva	Dolní	% adjust. rezidua	11,7% -1,8	63,3% ,2	18,3% 1,0	6,7% 1,7	100,0%
	Nižší střední	% adjust. rezidua	12,9% -4,7	67,9% 2,7	16,5% 1,8	2,8% -2	100,0%
	Střední	% adjust. rezidua	25,1% 4,1	60,6% -1,4	11,7% -2,5	2,7% -7	100,0%
	Vyšší střední	% adjust. rezidua	26,7% 1,6	54,3% -1,9	15,5% ,5	3,4% ,3	100,0%
	Horní	% adjust. rezidua	25,0% ,2	50,0% -5	25,0% ,6	,0% -4	100,0%
Celkem		%	20,9%	62,3%	13,8%	3,0%	100,0%

- **Relativně silný názor, že střet civilizací je víceméně neodvratný.** Vztahy mezi rozdílnými kulturními, náboženskými (či širěji civilizačními) oblastmi musí nutně (fatálně) vyústit do závažného civilizačního konfliktu.

Rozhodně/spíše ano uvádí 40 % veřejnosti (rozhodně ano 8 %), zhruba stejné množství je přesvědčeno o opaku. Tento fatalismus může být nebezpečný zejména jako Mertonovo sebe-naplňující se proroctví; totiž, že výklad světa jako světa konfliktních civilizací (Západ, islám, Čína aj.) povede k reálným politickým krokům a vojenským opatřením, která v konečném důsledku sama zapříčiní skutečnou násilnou konfrontaci mezi civilizacemi – tak jak to předpovídá Samuel Huntington (zejména Západ versus islámský svět). Toto proroctví tak zpětně potvrdí svou správnost, ačkoliv bez jeho vyslovení a přijetí jeho „správnosti“ by k civilizačnímu střetu nedošlo.

Takovýto nebezpečný stav veřejného mínění je samozřejmě „kritický“ zejména v případě nejdůležitějších aktérů mezinárodní politiky (USA, na druhé straně velké muslimské země aj.). Česká republika se však jako člen významných integračních seskupení (EU, NATO) či mezinárodních organizací (OSN, jako nestálý člen RB OSN v brzké době, OBSE aj.) spolupodílí na formování mírového, nebo naopak konfliktního soužití v globálním světě. Dostupná data však nenaznačují přílišnou dynamiku změn postojů veřejnosti v této otázce, tedy rostoucí podíl obyvatelstva, který by současný svět interpretovalo prizmatem „střetu civilizací“ (šetření z r. 2002 dochází k totožnému rozložení názorů v populaci jako šetření z r. 2003).

Jde zde patrně o relativně silný vliv „módní“ Huntingtonovy koncepce „střetu civilizací“ (zpřehledňuje chaotickou situaci světa po pádu bipolarity) a jejího zjednodušování a vulgarizaci. Roli hraje nejspíš také značná neinformovanost a předsudečnost ve vztahu k islámskému světu. K předsudkům a stereotypům: velmi ostré antipatie vůči Arabům (krajní volba na sedmi stupňové škále) silně korelují s názorem, že střet civilizací je neodvratný. Ruku v ruce s předsudečností a černo-bílým viděním světa jde také přesvědčení o fatálnosti světového civilizačního konfliktu.

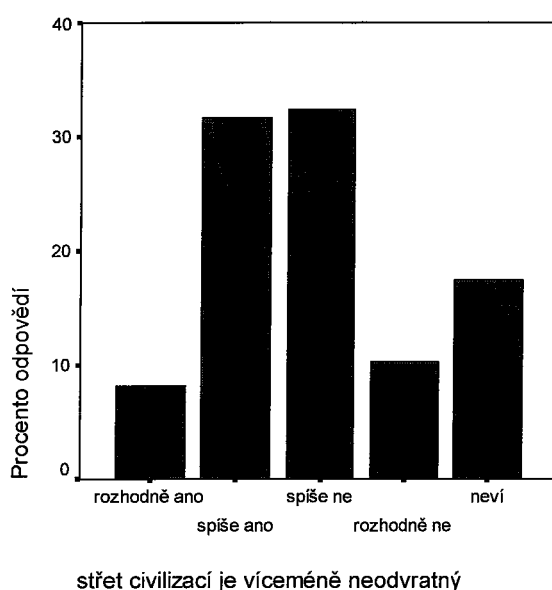
Obava z možného střetu civilizací přispívá k pocitu narůstající nebezpečnosti světa. O něco mírněji také k obavě, že i obyvatelé ČR jsou tímto vývojem výrazně ohroženi. Je však alarmující, že názory tendující k přesvědčení o nevyhnutelnosti civilizačního konfliktu (tedy dnes zejména Západu a islámu) nijak nesouvisí s přesvědčením o nutnosti lepšího pochopení situace v islámských zemích (nezávisle na teroristických útocích). Větší obavy, či naopak větší „bezstarostnost“ v této otázce tak nevede ke zvýšené snaze veřejnosti pochopit lépe islámský civilizační okruh, situaci v těchto společnostech či hlubší souvislosti případného nepřátelství a existence „třecích ploch“. Přitom lepší informovanost o světě islámu i o samotné koncepci Samuela Huntingtona (a její kritiky) by mohlo přispět k lepšímu civilizačnímu porozumění a snížilo by snad i riziko vzájemného nepřátelství a nenávisti. Domnívám se, že lepší informovanost by účinně zabraňovala přerůst Huntingtonovo proctví „střetu civilizací“ ve skutečnost.

Podobně zneklidňující může být zjištění, že přesvědčení o neodvratnosti civilizační konfrontace (tedy zejména Západu a islámu) nesouvisí nijak s nutností všestranné pomoci rozvojovým zemím. Aktivita jako rozvojová a humanitární pomoc, zahraniční investice, nebo politická podpora pokrokových hnutí a demokracie nejsou ve veřejném mínění České republiky nijak spojovány s účinnými možnostmi jak světové konfrontaci mezi civilizacemi zabránit.

Přitom i sám Huntington, ačkoliv odmítá tezi o jakékoliv formě globálního střetu chudého Jihu a bohatého Severu, ukazuje, že protizápadní islamistická hnutí získávají velkou část své podpory v chudých urbanizovaných oblastech. Další autoři (např. B. Lewis) naznačují vztah mezi ekonomickou zaostalostí („podrozvojem“), nespokojeností obyvatelstva a snahou zkorumpovaných a zdiskreditovaných elit muslimských zemí „svalit“ zodpovědnost za tuto nezáviděníhodnou situaci na bedra nejrůznějších „obětních beránků“ (Izrael, západní kolonialismus, neokolonialismus,

vliv USA atd.). Podobně se další autoři domnívají (Barša, Krueger, Lewis aj.), že autoritářské a nedemokratické režimy těchto zemí vedou ke stagnaci rozvoje demokratické, nenásilné a kompromisní politické kultury, zatímco přispívají ke vzniku konfrontační a násilné politické kultury (včetně terorismu) a sílení radikálních militantních hnutí, jako jediné alternativy schopné vystupovat v opozici vůči nepopulárním a zkorumpovaným režimům.

Graf 4. Střet civilizací je neodvratný (2003)



Česká společnost je však v hodnocení neodvratnosti střetu civilizací „rozštěpená“ na dva zhruba stejně silné „tábory“ (viz výše). Navíc, většina (zhruba dvě třetiny veřejnosti) se přiklání k opatrnému, umírněnému hodnocení této otázky („spíše ano“, respektive „spíše ne“), jak ukazuje graf č. 4. Pouze relativně malý segment české společnosti – 8 % respondentů – zastává důrazné stanovisko o neodvratnosti civilizačního konfliktu („střet je rozhodně neodvratný“). Podobně, přibližně desetina populace naopak důrazně odmítá neodvratnost střetu civilizací, domnívá se, že ke konfliktu v žádném případě nedojde. Vidíme tedy, že v českém veřejném mínění existuje i určitý prostor pro chápání světa, které je bližší F. Fukuyamovi („konec dějin“) – tedy směřování k bezkonfliktnímu, stále svobodnějšímu, demokratičtějšímu a sekularizovanějšímu světu.

Vyhraněnost veřejnosti k této otázce je tedy relativně nízká, což také souvisí se skutečností, že ze všech analyzovaných otázek (baterie) 52 a-j právě zde

pozorujeme nejvyšší frekvenci odpovědi „neví“ (17 %). To odkazuje na určitou bezradnost a „dezorientaci“ části veřejnosti v této otázce, případně na určitou „odtažitost“, akademičnost a abstraktnost problému a mediálních diskuzí na téma „střet civilizací“. Významnou roli totiž hraje úroveň dosaženého vzdělání. Každý čtvrtý respondent se základním vzděláním (24 %) neuměl odpovědět na otázku střetu civilizací, zatímco u alespoň vyučených to byl již pouze každý pátý (19 %). Mezi středoškoláky s maturitou každý šestý (17 %) a z vysokoškolsky vzdělaných neuměl odpovědět pouze každý desátý (cca 10 % vysokoškolsky vzdělaných respondentů). Se zvyšujícím se vzděláním tedy roste také „porozumění“ otázce a schopnost se k tématu vyjádřit.

Názory na možnost střetu civilizací nesouvisí s věkem, ani se sebezaražením do příslušné sociální vrstvy (nižší, střední atd.), naopak jejich rozdělení jde napříč sociálním rozvrstvením a napříč generacemi. Hodnocení možnosti mezicivilizační konfrontace však souvisí s politickou orientací měřenou na škále levice-pravice. Středoví voliči (75 % populace) se vyznačují vysokou nerozhodností v otázce konfliktu civilizací, každý pátý „neví“, neumí odpovědět na otázku. Naopak u politicky a ideologicky vyhraněných segmentů populace – jak na „krajní“ levici, tak na „krajní“ pravici⁹² – sledujeme vysokou rozhodnost v této otázce. Pouze každý desátý (cca 12 %) z obou krajních pólů ideologického spektra „neví“, neumí odpovědět, nemá názor na nevyhnutelnost střetu civilizací. Naopak, v těchto ideologicky „extrémních“ skupinách převládá častěji přesvědčení o zcela jisté („rozhodně ano“) neodvratitelnosti střetu civilizací (přibližně dvakrát až třikrát vyšší zastoupení příznivců tohoto názoru než u ideologicky „středového“ respondenta).

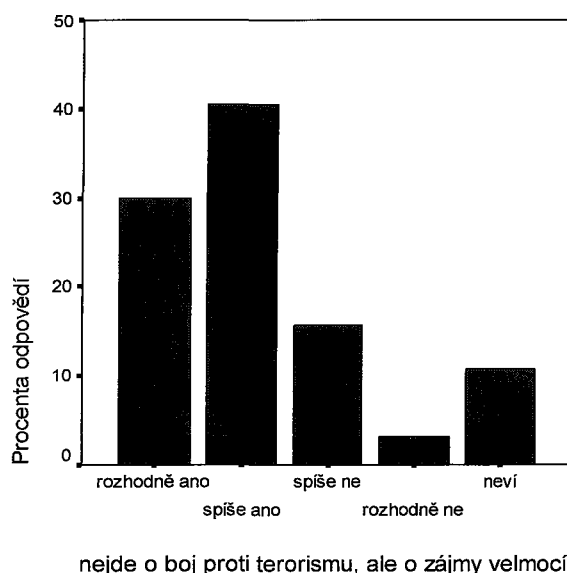
- ***Silný nesouhlas se zahraniční politikou Spojených států.*** Českou veřejnost charakterizuje vysoký stupeň konsenzu v otázce hodnocení zahraniční politiky Spojených států amerických. Ta je viděna značně kriticky. Celých 70 % obyvatel se domnívá, že skutečným důvodem současné „války proti terorismu“ jsou již spíše ekonomické a mocenské zájmy velmocí (tedy USA, případně Velké Británie a dalších ad hoc spojenců – např. Ruska, Číny, některých muslimských zemí). Pouze 3 % veřejnosti s tímto názorem „rozhodně“ nesouhlasí. Tento názor se navíc dynamicky

⁹² Krajní póly jsou charakterizovány dvěma krajními stupni na užití sedmimístné škále. „Středový“ respondent tak volil zbylé tři stupně na sedmimístné škále levice-pravice.

vyvíjí – počátkem roku 2002 bylo o těchto motivech války přesvědčena pouze polovina populace.

Dále, celých 53 % respondentů je toho názoru, že USA by se měly zamyslet také sami nad sebou; tedy také zda je v jejich vztahu vůči okolnímu světu vše v pořádku, proč jsou tak často terčem kritiky, nebo dokonce násilných útoků. Pouze třetina české veřejnosti se naopak domnívá, že nabádání USA k sebereflexi jen „nahrává všem nepřátelům svobody a demokracie“. I v této otázce sledujeme vývoj k větší kritičnosti vůči USA – r. 2002 celá polovina populace odmítá nabádání USA k sebereflexi s poukazem, že to nahrává všem nepřátelům svobody a demokracie.

Graf 5. V současné době nejde o boj s terorismem, ale o zájmy velmocí (2003)



Lze se tedy domnívat, že drtivá většina české společnosti velmi „dobře chápe“ možné další klíčové motivy Spojených států pro jejich politiku v oblasti Blízkého východu – strategické zásoby ropy a zemního plynu, strategické tranzitní cesty pro tyto suroviny, podpora Izraele, podpora prozápadních autoritářských vlád pronásledujících náboženskou opozici atd. Zásadní roli těchto faktorů na formování americké politiky vůči muslimskému světu nezdůrazňují zdaleka pouze neomarxističní autoři typu Samira Amina („americký imperialismus“), velmi podobnou argumentaci najdeme také u Z. Brzezinského, G. Kepela aj. (ropa jako klíčový faktor zahraniční politiky USA). Avšak ani zde naše data nepostačují pro detailnější rozbor českého veřejného mínění a jejich argumentační výstavby. Jisté je však minimálně to, že ekonomické a mocenské zájmy USA a spojenců v politice vůči světu islámu si uvědomuje široké

spektrum veřejnosti (z celého pravo-levého ideového spektra), nejde tedy zdaleka pouze o názor (neo)marxistů a levice.

Hodnocení skutečných motivů současné „války proti terorismu“ (boj s terorismem versus zájmy) nesouvisí nijak s věkem respondenta, jeho pohlavím, ani s příslušností k sociální vrstvě a dokonce ani s úrovní dosaženého vzdělání. Jde tedy, jak již bylo konstatováno, napříč českou společností. S kritikou postupu USA ve světě se tak ztotožňují všechny vzdělanostní, sociální a demografické skupiny obyvatelstva. Jediná prokázaná souvislost byla u ideologické orientace respondenta – levicověji zaměřená část veřejnosti vykazuje tendenci k větší kritičnosti zahraniční politiky USA, zatímco pravicový segment tenduje spíše k podpoře akce v Iráku a za současným tažením USA vidí skutečný boj proti terorismu, nikoliv ekonomické a mocenské zájmy. I v tomto případě je však síla asociace velmi slabá (také velká část „pravicově“ orientované veřejnosti vidí za postupem USA ekonomické a mocenské zájmy).

Velmi podobná je také situace u otázky: „Řeči o tom, že by se Amerika měla zamyslet sama nad sebou, nahrávají všem nepřátelům svobody a demokracie“. S tím nesouhlasí nadpoloviční většina české veřejnosti (53 %), která se spíše naopak přiklání k tomu, že by i Spojené státy měly „zpytovat své svědomí“. Zhruba třetina obyvatel (33 %) je naopak toho názoru, že volání po sebereflexi USA opravdu nahrává nepřátelům svobody a demokracie. Ani u této otázky nelze nalézt typické demografické či sociální „nositele“ ať již prvního, nebo opačného názoru. Opět existuje pouze statisticky slabý vztah u ideologické orientace, kdy má vyhraněně levicový segment společnosti větší tendenci volat po silné sebereflexi Spojených států. Naopak vyhraněně pravicový segment společnosti tuto (sebe)kritiku Spojených států spíše odmítá.

S mírou kritiky (viz Tabulka č. 6) postupu Spojených států a uplatňováním jejich strategických politických a ekonomických zájmů v oblasti Blízkého východu souvisí významně kritika jakékoliv podpory vojenské akce v Iráku ze strany České republiky (53 % proti podpoře, 35 % pro podporu USA v Iráku). Hodnota koeficientu determinace poukazuje na skutečnost, že až 40 % variability podpory vojenské akce v Iráku lze vysvětlit pomocí hodnocení názoru na současnou fázi „války proti terorismu“ (terorismus versus ekonomické a politické zájmy USA). Přesněji: ti, kteří se jednoznačně domnívají, že jde „pouze“ o zájmy velmocí, jsou v drtivé většině proti podpoře iráckého tažení ze strany České republiky (87 % z nich). Mezi těmi, kteří se

také příklánějí spíše na stranu kritiků zájmů velmocí, ale nejsou v této otázce již tolik vyhranění, pozorujeme významnou nerozhodnost, pokud jde o hodnocení podpory války v Iráku (celé 2/3 z nich zastávají umírněné stanovisko k podpoře války – „spíše ano“, „spíše ne“). Naopak většina z těch, kteří se domnívají, že velmoci nejsou vedeni primárně svými ekonomickými a mocenskými zájmy (tedy jde skutečně v první řadě o boj s terorismem), se staví kladně k podpoře vojenské akce v Iráku ze strany ČR (více než 2/3 z nich).

Tabulka 10. Souvislost hodnocení politiky USA a podpora války v Iráku (2003)

			Akci v Iráku bylo správné podpořit				Celkem
			rozhodně ano	spíše ano	spíše ne	rozhodně ne	
Nejde o boj proti terorismu, ale o zájmy velmocí	rozhodně ano	% adjust. rezidua	2,5% -5,6	10,8% -10,2	36,5% ,9	50,4% 13,2	100,0%
	spíše ano	% adjust. rezidua	6,1% -3,0	32,9% 2,1	42,4% 4,8	18,6% -5,3	100,0%
	spíše ne	% adjust. rezidua	21,3% 6,9	57,8% 9,9	16,6% -6,1	4,3% -8,1	100,0%
	rozhodně ne	% adjust. rezidua	42,9% 7,8	28,6% -2	19,0% -2,2	9,5% -2,6	100,0%
Celkem		%	9,1%	29,6%	34,7%	26,6%	100,0%

Podobně silně jsou korelovány také názory hodnotící současnou fázi „války proti terorismu“ (zájmy velmocí) a celkový postoj k míře angažovanosti České republiky v podobných konfliktech (např. Afghánistán, Irák, diplomatický tlak na další státy). Pokud se lidé domnívají, že za současným tažením proti teroru jsou ve skutečnosti jiné zájmy velmocí, pak v daleko větší míře podporují distanc Českou republiku od těchto konfliktů, jsou proti jakékoliv účasti v podobných konfliktech⁹³.

⁹³ Tato okolnost vysvětluje celých 30 % variability postojů angažovanost-distancovanost ČR v podobných konfliktech.

Závěr

Všechny analyzované koncepce z oblasti politologie, historie (orientalistiky) a sociologie náboženství kladou velký důraz na proces „překotné a neúplné“ modernizace rozvojových zemí, na přechod od společností tradičních ke společnostem moderním. Radikální náboženská hnutí pak chápou jako produkt této sociální změny, jako produkt jejích negativních důsledků, nikoliv jako „přežitek“ předmoderní společnosti.

Všichni analyzovaní autoři si zároveň všímají důsledků současné desekularizace a repolitizace náboženství, propojování náboženství a moderní politiky a rostoucí role náboženství v sociálních konfliktech.

Přitom pro mou práci klíčové sociologické rozbory (Kepel 1996, 2002, Juergensmeyer 1994, 2000) navíc umožňují také komparaci procesů sociální změny a repolitizace náboženství (včetně jejich důsledků) z hlediska jednotlivých regionů a náboženských okruhů. Tyto analýzy naznačují, že islámský svět je dnes specifický zejména v oblasti demografické, sociální a ekonomické změny – autoři zde naopak poukazují na skutečnost, že vzorce „náboženské revolty“ jsou v případě všech náboženských okruhů značně podobné, islám tedy není výjimkou.

V kapitole *Politické probuzení a svět islámu*, která syntetizuje poznatky předchozích částí práce, jsem se proto pokusil operacionalizovat teoretickou koncepci politického probuzení (Z. Brzezinski), aplikovat ji na svět islámu a komparovat muslimské země s ostatními. Z. Brzezinski předpokládá, že specifické procesy sociální změny na makroúrovni (zejména populační růst, růst gramotnosti, urbanizace a sociální polarizace) vedou k rostoucímu vlivu radikálních ideologií ve společnosti. S pomocí případových studií G. Kepela a M. Juergensmeyera (ale i dalších) jsem poukázal na důsledky makroprocesů na mikroúrovni (sociální skupiny, politická hnutí) s důrazem na oblast politického života a radikalizace obyvatelstva.

Hodnoty zkonstruovaného syntetického ukazatele – indexu politického probuzení (rychlé tempo růstu populace, gramotnosti a urbanizace za současné ekonomické stagnace) – ukazují na specifičnost islámského světa, zejména pak arabských zemí. Zdá se, že důsledky politického probuzení jsou podobné Evropě 19. a počátku 20. století (radikalizace obyvatelstva, růst role politických ideologií).

Vzhledem ke specifickému kontextu, ve kterém dnes dochází k rostoucímu politickému uvědomění mas, to má několik podstatných důsledků pro formu politického vyjádření a způsob politické argumentace a organizace opozice v muslimských zemích.

- „Krise modernity“, diskreditace sekulárních ideologií a politiků a „krize legitimacy“ sekulárního státu (Kepel, Juergensmeyer) vede k repolitizaci náboženství a podpoře radikálních islamistických hnutí ze strany „čerstvě politicky probuzených mas“, nikoliv k vzestupu utopických sekulárních ideologií (jako tomu bylo v Evropě).
- Kontext autoritářských režimů – k politickému probuzení muslimského obyvatelstva dochází v zemích s nejvyšší mírou potlačování lidských práv a demokracie (Freedom House). To blokuje rozvoj participační a na kompromisu založené politické kultury. Tato situace naopak vede k tendenci politicky probuzených mas participovat na extrémních a militantních formách politického života, včetně terorismu, možnosti politického života jsou totiž omezené. Výrazná opozice se formuje pouze na bázi náboženského života, který nelze zakázat. Zkompromitované politické elity se snaží odvrátit pozornost a kritiku politicky probuzených mas na „náhradní cíle“ (vnitřní, vnější).
- Kontext mezinárodní politiky charakteristický mocenskou hegemonií Západu ve světě islámu, zejména pak v arabských zemích (podpora nepopulárních režimů, vojenské základny aj.). Západní dominance spolu s rychlou sociální změnou provázenou ztrátou tradičních jistot vedla vždy (Buruma a Margalit 2005) k vzestupu popularity protizápadních ideologií. Politicky probuzené masy islámského světa se tak dnes stávají nepřáteli Západu, ačkoliv primárním protivníkem zůstávají vlastní sekulární režimy.

Takto pojednanou analýzu je však nutno chápat jen jako *dílčí, partikulární rozbor příčin dnešního vzestupu islamismu, případně terorismu*. I přes snahu o interdisciplinaritu je hlavní těžiště práce postaveno na sociologickém přístupu k problému, může tedy opomíjet významné historické, kulturní, náboženské i politologické momenty. Dále je analýza omezena zaměřením na procesy na lokální a národní řádovostní úrovni, příliš se nezabývá relevantními procesy globálními. Podobné omezení platí o pro horizontální členění světa, předmětem zájmu jsou zejména procesy na světové periferii, nikoliv centra (případně vztah jádro-periferie). Přesto se domnívá, že se podařilo navrhnout alternativní explanační model ke koncepci „krvavých hranic islámu“ (Huntington).

Analýza veřejného mínění v České republice týkající se postojů k „válce s terorismem“ a vztahů Západu a islámu naznačuje několik klíčových zjištění: silný pocit rostoucí rizikovosti světa; relativní „provincialismus“ obyvatel ČR (rizika ve světě se nás netýkají); absence vědomí souvislosti rostoucí rizikovosti světa a situace v rozvojových zemích; všeobecný „vražný“ konsenzus v tom, že rozvojovým zemím je třeba pomáhat; relativně silný názor, že střet civilizací je neodvratný – data však nenaznačují tendenci k sílení tohoto názoru; silný nesouhlas s mezinárodní politikou USA, včetně tendence k růstu kritičnosti obyvatel vůči USA.

Rozboru sociálních, ekonomických a demografických příčin vzestupu islamizmu, případně islámského terorizmu, bych se rád věnoval i nadále.

Seznam pramenů a literatury

- Amin, S. (2004) U. S. Imperialism, Europe, and the Middle East. *Monthly Review*, November 2004, vol. 56, no. 6, s. 2-15.
- Barša, P. (2001) *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK.
- Base Structure Report 2004*. Department of Defense, USA [cit. únor, 2006]. Dostupné na WWW: <<http://www.defenselink.mil>>.
- Bauman, Z. (2002) *Modernita a holocaust*. Bratislava: Kaligram.
- Bauman, Z. (2004) *Myslet sociologicky*. Praha: SLON.
- Bičík a kol. (2000) *Školní atlas dnešního světa*. Praha: Terra.
- Brzezinski, Z. (1993) *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria Publishing.
- Brzezinski, Z. (1999) *Velká šachovnice. K čemu Ameriku zavazuje její globální převaha*. Praha: Mladá fronta.
- Brzezinski, Z. (2004) *Volba. Globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha: Mladá fronta.
- Buriánek, J. (2003) *Vzdáme se svobody pod tlakem rizik?* Předneseno na 117. klinickopsychologickém dnu 10. 12. 2003.
- Buruma, I., Margalit, A. (2005) *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*. Praha: Lidové noviny.
- Busseová, S., Scheleyová, N. (2004) *Války USA. Kronika agresivního národa*. Praha: Brána.
- Cardini, F. (2004) *Evropa a islám*. Praha: Lidové noviny.
- Čáp, J. (1980) *Psychologie pro učitele*. Praha: SPN.
- Durán, CH., Pohly, M. (2001) *Usáma bin Ládín a mezinárodní terorismus*. Brno: Jota.
- Freedom House Ratings 2005* [cit. únor, 2006]. Dostupné na WWW: <<http://www.freedomhouse.org>>.
- Fukuyama, F. (2002) *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Gellner, E. (1993) *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal.
- Giddens, A. (2003) *Důsledky modernity*. Praha: SLON.
- Gray, J. (2002) *Marné iluze: falešné představy globálního kapitalizmu*. Košice: Paradigma.SK.
- Gray, J. (2005) *Al Kajda a co to znamená být moderní*. Praha: Mladá fronta.
- Halík, T. (2003) Globalizace a náboženství. In Mezřický, V. (eds.). *Globalizace*. Praha: Portál, , s. 133-147.
- Hobsbawm, E. (2000) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Human Development Report 2005 [cit. únor, 2006]. Dostupné na WWW:

<<http://www.undp.org>>.

Huntington, S. P. (1993) *The Clash of Civilizations?* *Foreign Affairs* Summer 1993, 72/3. s. 22-49.

Huntington, S. (2001) *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers.

Chomsky, N. (2003) 11. 9. Praha: Mezera.

Inglehart, R., Norris, P. (2003) *The True Clash of Civilizations*. *Foreign Policy* March/April 2003 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW:

<<http://www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/2003/0304clash.htm>>.

Jehlička, P., Tomeš, J., Daněk, P. (2000) *Stát, prostor, politika. Vybrané otázky politické geografie*. Praha: Univerzita Karlova.

Juergensmeyer, M. (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.

Juergensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.

Kagan, R. (2003) *Labyrint síly a ráj slabosti. Amerika, Evropa a nový řád světa*. Praha: Lidové noviny.

Kant, I. *K věčnému míru. Filozofický projekt*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

Kepel, G. (1996) *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.

Kepel, G. (2002) *Jihad. The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Kepel, G. (2004) *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. New York: Harvard University Press.

Keller, J. (1999) *Úvod do sociologie*. Praha: SLON.

Keller, J. (2004) *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.

Kennedy, P. (1996) *Svět v 21. století. Chmurné vyhlídky i vkládané naděje*. Praha: Lidové noviny.

Klare, M.,T. (2004) *Blood and Oil*. New York: Metropolitan Books.

Kopačka, L. Energetické zdroje a jejich využití. *Geografické rozhledy*, 2005, roč. 6,č. 1, s. 21.

Kropáček, L. (1996) *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.

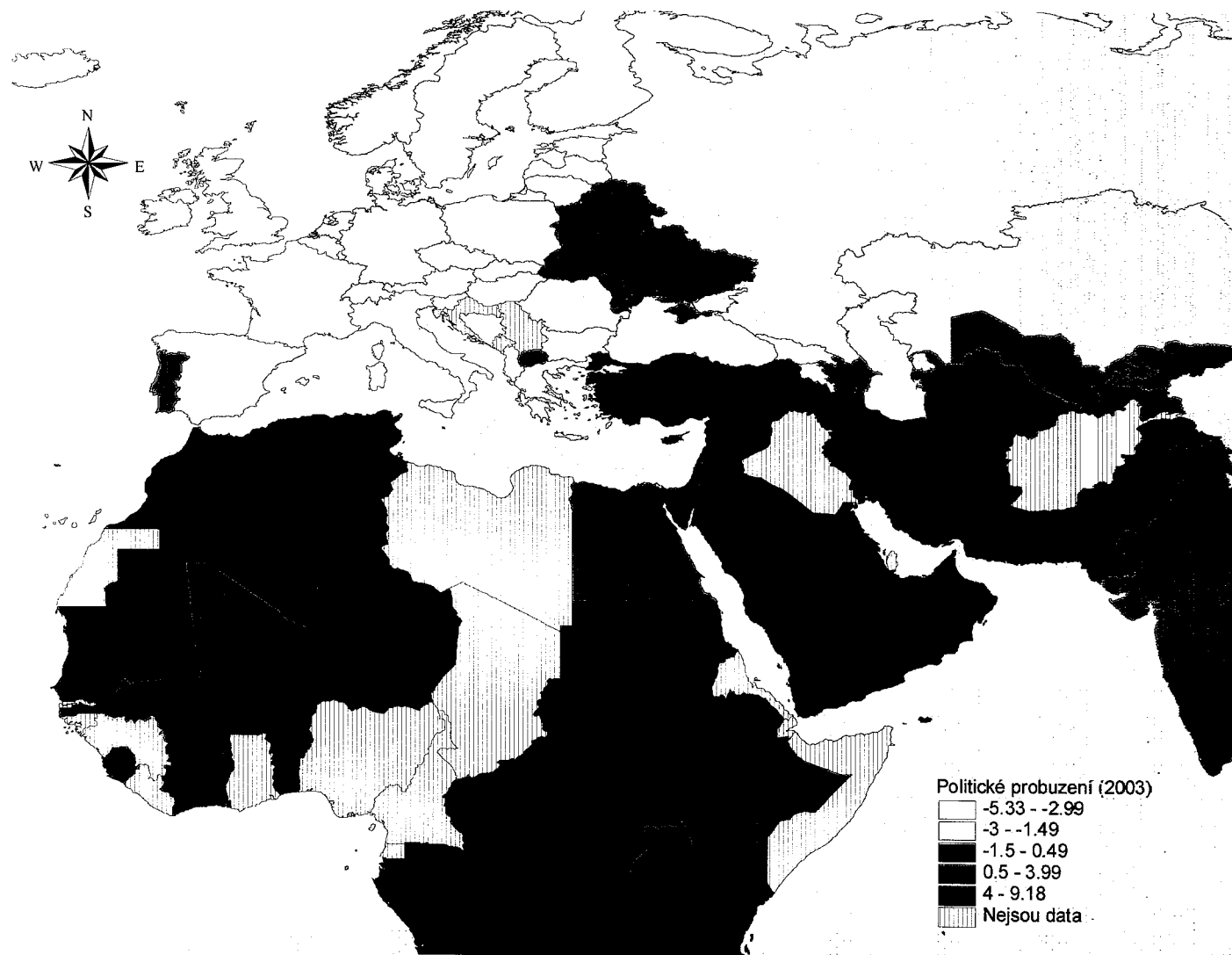
Kropáček, L. (1999) *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad.

Krueger, A., Maleckova, J. (2002) *Education, Poverty, Political Violence and Terrorism: Is There a Causal Connection?* July 2002 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW:

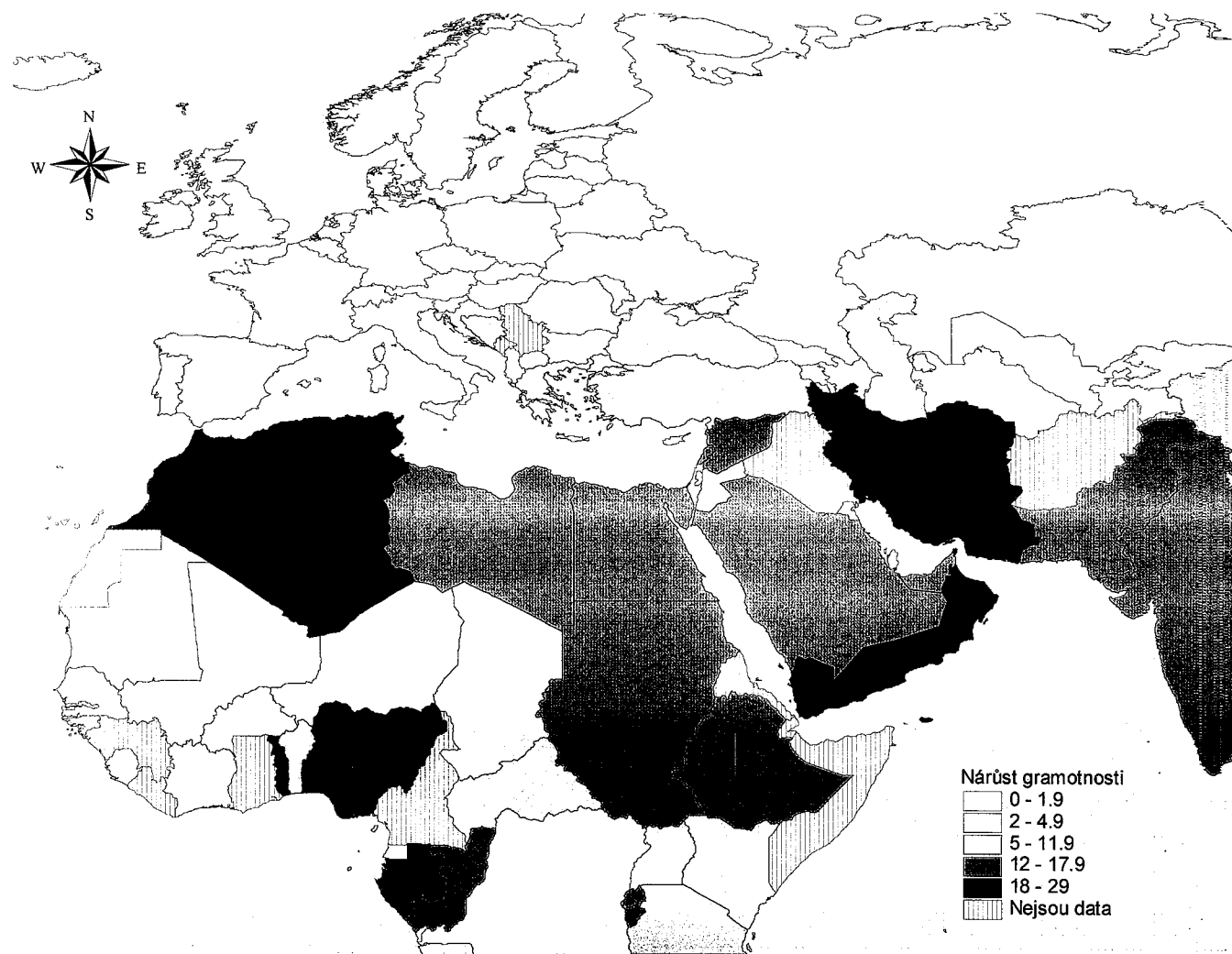
<<http://www.krueger.princeton.edu/references.html>>.

- Krueger, A., Laitin D. (2003) *Kto kavo?: A Cross-Country Study of the Origins and Targets of Terrorism*. November 11, 2003 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW: <<http://www.krueger.princeton.edu/references.html>>.
- Lewis, B. (2003a) *Kde se stala chyba?* Praha: Volvox Globator.
- Lewis, B. (2003b) *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. New York: The Modern Library.
- Lužný, D. (1999) *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Merton, R., K. (2000) *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SI.ON.
- Mucha, I. (2001) *Texty ze sociologie*. Pelhřimov: Tiskárna a vydavatelství 999.
- Munková, G. (2004) *Sociální deviace*. Praha: Karolinum.
- Neumannová, K. (2003) Africký hlad Afričanům. Česká rozvojová pomoc zatím moc nepomáhá, ale prý to bude lepší. *Respekt*, 24.-30. 3. 2003, s. 8.
- Panarin, A., A. (2003) *Iskušenije globalizmom*. Moskva: Algoritm.
- Petty, G. (2004) *Moderní vyučování*. Praha: Portál.
- Plechanovová, B. (2003) *Úvod do mezinárodních vztahů*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku.
- Rinschede, G. (1999) *Religionsgeographie*. Berlin: Westermann.
- Rinschede, G. a kol. (1994) *Pilgrimage in the Old and New World*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Serebrjannikov, V.,V. (1997) *Sociologija vojny*. Moskva: Naučnyj mir.
- Sorokin, P. (1993) Priciny vojny i uslovija mira. *Sociologičeskie issledovanija* 1993, č. 12, s. 140-148.
- Šedivý, J. (2000) Válka: rámeček pro analýzu. In Jehlička, P., Tomeš, J., Daněk, P. (eds.). *Stát, prostor, politika*. Praha: Karlova univerzita, 2000, s. 180-191.
- Tomeš, J. (2000) Geopolitika: nástroj a proces politické organizace prostoru. In Jehlička, P., Tomeš, J., Daněk, P. (eds.). *Stát, prostor, politika*. Praha: Karlova univerzita, 2000, s. 150-175.

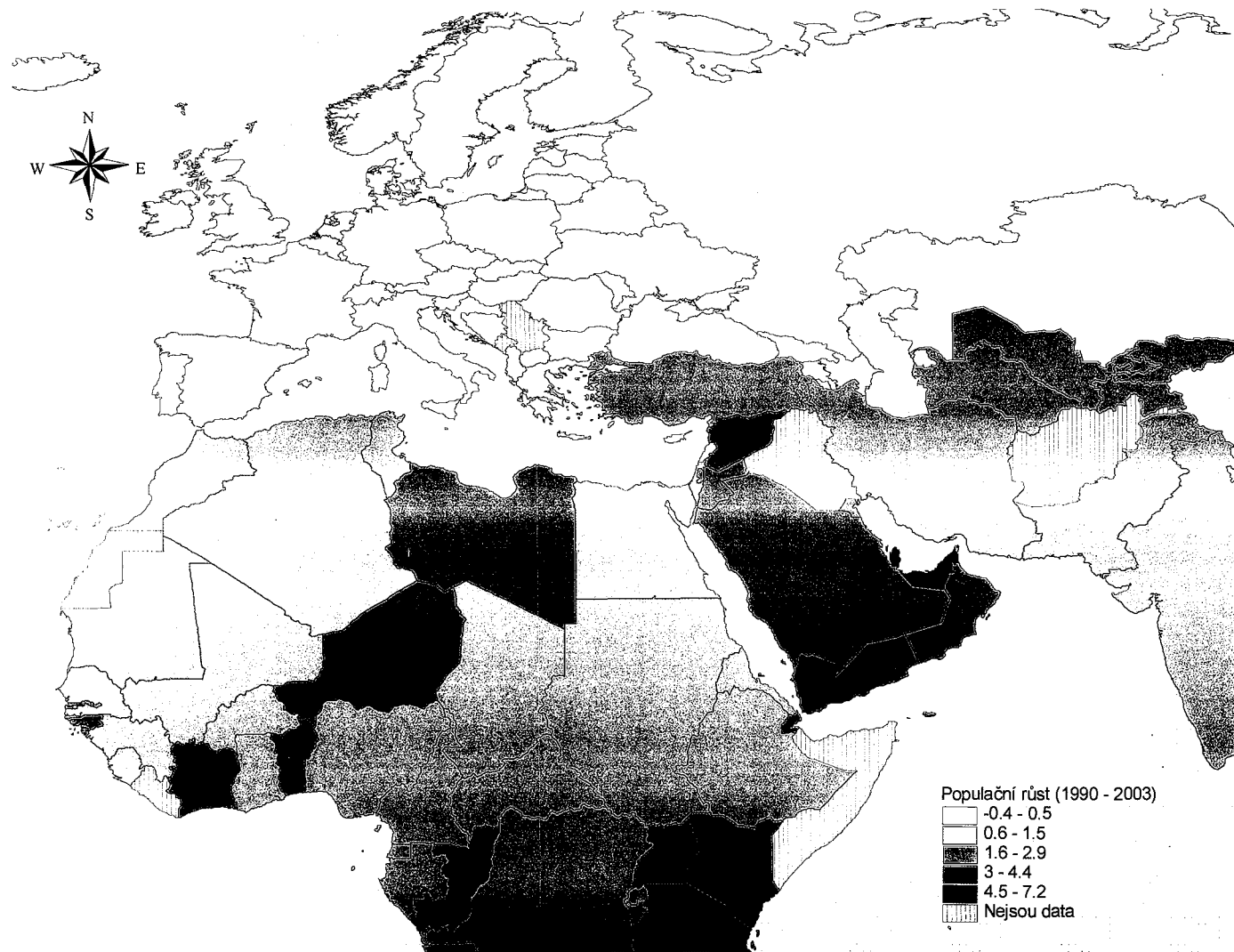
Přílohy



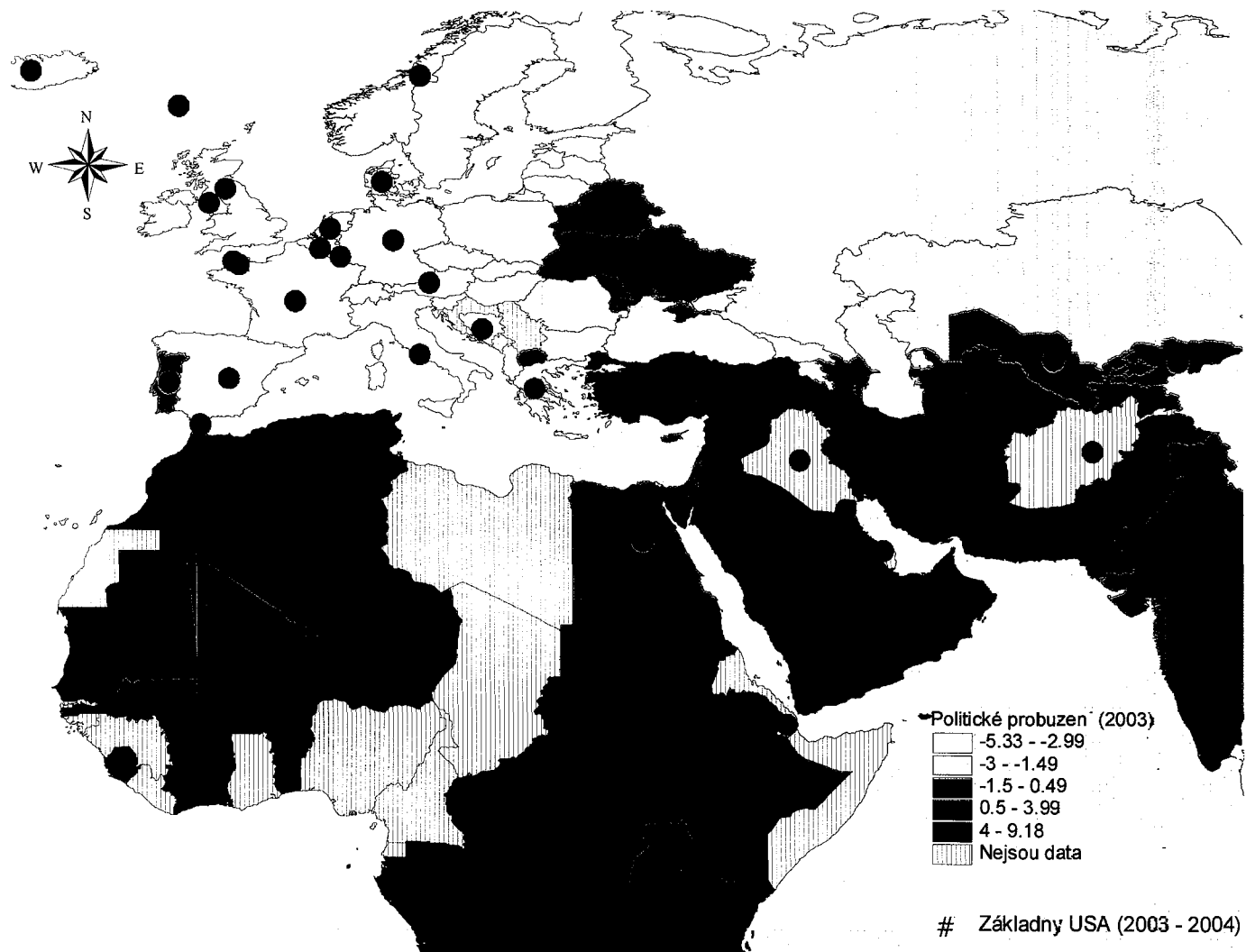
Příloha č. 1 Politické probuzení obyvatelstva (Human Development Report 2005, vlastní výpočty indexu, tvorba map J. Kabrda)



Příloha č. 2 Tempo růstu gramotnosti 1975-2003 (Human Development Report 2005, vlastní výpočty – rozdíl podílů gramotných dospělých a populace ve věku 15-24 let, tvorba map J. Kabrda)



Příloha č. 3 Tempo populačního růstu 1975-2003 (v % za rok, Human Development Report 2005, tvorba map J. Kabrda)



Příloha č. 4 Politické probuzení islámského světa a lokalizace vojenských základen USA (Base Structure Report 2004, Klare 2004, tvorba map J. Kabrda)



Příloha č. 5 Lokalizace vojenských základen a významných míst islámu (Rinschede 1994, 1999, Base Structure Report 2004, Klare 2004, tvorba map J. Kabrda)

