

Mendel, Miloš

Islám jako nepřítel

In: Mendel, Miloš. *Islám jako nepřítel? : eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 8-46

ISBN 978-80-210-7031-8; ISBN 978-80-210-7034-9 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131621>

Access Date: 24. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

I. Islám jako nepřítel

Mezi islamofobií, politickou korektností a vědou o náboženství

Patrně ještě nikdy se v moderním českém společenském diskursu tak často a s takovým zanícením nehovořilo o islámském náboženství a islámské kultuře, jako je tomu v posledních letech. Sdělovací prostředky chrlí zprávy, články a „analýzy“ plné dezinformací a polopravd, špičkoví politici vydávají bohorovná nebo nepoučená prohlášení, profesionální intelektuálové, samozvaní „politologové“, povrchní glosátoři, ba dokonce špičkoví politikové se s neuvěřitelnou lehkostí vyjadřují k tomuto světovému náboženství a politickým událostem, jež s ním (někdy) souvisí. Základním rysem podobných výpovědí bývá snaha o paušální odsudek, opakované poukazy na „islamizaci Evropy“, na nebezpečí „střetu civilizací“ nebo nanejvýš křečovitě pokusy rozdělit islám na ten „hodný“, který chce vést dialog a je připraven přijmout hodnoty demokratického Západu, a na ten „zlý“, který je semenišťem „islamismu“ a „mezinárodního terorismu“.

Na druhé straně se – byť v nesrovnatelně menší míře – objevují postoje, které se z pozic politické korektnosti a intelektuálního pseudohumanismu snaží ony islamofobní tendence vyvracet. Takové pokusy někdy končí i tvrzením, že islám je v principu „mírové náboženství“. Na ideologicky a obsahově slabé argumenty islamofobů se tu reaguje stejně chabými ideologickými postoji, obhajujícími „teorii“ a praxi multikulturalismu, relativizujícími islámem zaštiťovaný aktivismus a (někdy oprávněný) strach z „islámského nebezpečí“. Stoupenci a mluvčí dotyčného trendu zpravidla opatrně, účelově a „na truc“ formulují apologii islámského náboženství a kultury.

V řadě případů se stává, že se stoupenci tohoto trendu snaží dostat svému přesvědčení (závazkům?) o nezbytnosti ekumenického dialogu mezi judaismem, křesťanstvím a islámem. Jiní zase navštívili některou islámskou zemi a jsou unešení zhlédnutím tamějších „potěmkinových vesnic“. Jsou i tací křesťanští hierarchové, kteří vycestují do té či oné islámské země, aby tam za jeden-dva týdny svedli svůj soukromý boj za lidská práva. Tím křečovitější jsou jejich pokusy, neboť většina křesťanských institucionálních reprezentací (o té židovské ani nemluvě) se s tou muslimskou nemá téměř na čem dohodnout. Jak levicově liberální, tak křesťanský proud má navíc tendenci se neustále omlouvat za prohrašky a zvěrstva, jichž se „západní civilizace“ vůči muslimům v dějinách dopustila.

Celá věc je ovšem mnohem složitější, jak už to v dějinách a z nich vyrůstající realitě dneška bývá. Z hlediska historiografického a religionistického je třeba se ptát: Které monoteistické a misijní náboženství je vlastně „mírové“? Má vůbec smysl si podobnou otázku klást? Údajnou „mírumilovnost“ křesťanství sotva můžeme prokazovat láskou a lidskostí proteplenými příběhy evangelií nebo jeho údajnou tradicí demokracie a humanity. Jeho historické cesty vedoucí k současnému stavu (hovoříme o západním křesťanství, protestantském a katolickém) se v době novověku odvíjely ve zcela odlišném ekonomickém a sociálním kontextu, než jak tomu bylo ve sféře pravoslavi, ale především islámu. Zásadním charakteristickým rysem je tu rozvoj kapitalismu a s ním spjatý proces sekularismu – postupného oddělení státu a náboženských institucí, respektive vytěsnění instituce církve z veřejného či státoprávního prostoru.

V zemích „západní civilizace“ ovšem existují jednotlivci i celé pracovní týmy – orientalisté, obecní historikové, kulturní a sociální antropologové, religionisté, skuteční politologové, političtí analytici a poučení žurnalisté. Bez ohledu na vzájemné prolínání těchto disciplín z hlediska metodického, oni všichni (pokud jsou profesionálně zdatní) jsou schopni (při pochopitelné rozdílnosti metodologických východisek) popsat a zhodnotit sledovaný fenomén nebo jeho určité roviny s takovou mírou věcnosti a objektivity, jaké jen lze ve společenských vědách dosáhnout. O výsledky jejich akademického i aplikovaného výzkumu se různou měrou zajímají jak politické kruhy a příslušná ministerstva, tak zainteresovaná část veřejného mínění. Doufejme, že Česká republika stále ještě patří mezi ty země „západní civilizace“, kde se jen tak lacino nepodléhá aktuálním a účelovým kampaním a kde je možné si neustále doplňovat poznatky a korigovat zkreslované skutečnosti nebo přežívající historické xenofobní stereotypy studiem fundované odborné literatury nebo četbou korektní publicistiky.

Při realizaci svého záměru se autor těchto skript řídil základní premisou: **Ať už islámské náboženství sledujeme z jakékoli společenskovědní perspektivy, vždy je třeba ho vidět v širším historickém kontextu a primárně se zajímat o to, jak se na daný problém dívají sami reprezentanti náboženství (kultury), jehož výseč sledujeme. Hermeneutický pohled na islám je nezbytný. Lingvistický či filologický rozbor a jeho vložení do historického kontextu nám často pomůže pochopit, jak praktický a přirozený může být jev, který nám – z pohledu jiného kulturního okruhu – původně připadal archaický, nesmyslný, tmářský a nepopsatelný naší terminologií. Sémantická analýza pojmů a postojů, chování či motivů „druhé strany“ v historickém kontextu nám pomůže korigovat příliš subjektivní vidění a vysvětlování jevů, k jejichž prostému popisu většinou nemáme ani dostatek „vlastních“ vhodných termínů, neboť jsme zakotveni – ať chceme, či nikoli – v odlišné historické a kulturní (a také náboženské) tradici. Připomeňme jen, že v obecnější rovině psaný text není jediným pramenným zdrojem pro uplatnění hermeneutické metody.**

Ve snaze o co neobjektivnější analýzu „islámské civilizace“ je vždy třeba mít na mysli obě strany mince. Na jedné straně slyšíme obvinění ze strany „nemuslimů“, že islám

je archaický, netolerantní, brutální. Na druhé straně ovšem mnozí muslimové stejně zjednodušeně věří, že řada jejich současných problémů se objevila až poté, co brutální, netolerantní, nemorální, ateistický a materialistický (někdy křesťanský) Západ začal v éře kolonialismu zasahovat do jejich záležitostí. Tito muslimové soudí, že islámská duchovní kultura, zejména etika a její společný historický odkaz, jsou natolik silné pilíře národní, kmenové, případně panislámské a dalších z celého vějíře identit, že se jejich dědici mohou docela dobře obejít bez západních společenských a kulturních modelů, jež jim byly „pokrytecky“ nabízeny za klasického kolonialismu a děje se tak znovu dnes, v pokročile postkoloniální éře. Muslimové jsou mimořádně citliví na to, děje-li se tak prostřednictvím ekonomického zneužívání, vojenské síly, soustavné demonstrace technické převahy a arrogantního „poklepávání na rameno“.

Právě v dnešní rozjitřené době stojí za to sledovat soudobou dynamiku politických a kulturních dějin dané oblasti v historické perspektivě s použitím jazykových (sémantických) prostředků a všech relevantních metod historiografie, pomocných věd historických, archeologie nebo kunsthistorie – ale v každém případě s úctou ke zjištěným faktům v procesu dalšího opatrného nakládání s nimi. V éře snad již dozrívajícího postmodernismu, který před několika desetiletími málem obestřel historické vědy (včetně výzkumu náboženství) se někteří badatelé a pedagogové dodnes snaží vysmívat se poctivé práci s prameny, fakty a jejich interpretačním zřetězením. O svých metodologických soupeřích s despektem hovořívají jako o lidech, kteří se prý honí za fakty beze smyslu, jejich faktograficky hodnotným studiím a monografiím se bohorovně pošklebují jako výsledku údajně překonaného trendu, jehož autoři „mají zcela mylný dojem, že v suchosti, nezáživnosti a bezproblémovosti příručkového psaní spočívá podstata vědecké objektivity“. Například tvrdí, že „máloco má k vědecké práci dál než encyklopedická příručka, která je o všem a zároveň o ničem“.

Namísto kvalitní a řemeslně poctivé historiografické práce pomocí ověřených metod koketují s „meziobory“, jakým je např. historická antropologie, jež na pozadí někým jiným analyzovaných dějin určité doby řeší „dějiny jedince“, využívajíc zkušeností „dějin každodennosti“ (everyday-life history; Alltagsgeschichte), což je ovšem (jakkoli módní) historický směr, založený na pečlivě heuristice a zohledňující politický, hospodářský a kulturní kontext.

Stoupenci zmíněných názorů v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století si jen nebyli ochotni přiznat, že aby mohli své postmodernistické snění, svou „dojmologii“ či své „zobecňující syntézy“ aspoň trochu kvalitně rozvíjet, museli zhusta nahlížet do oněch „suchých příruček“ nebo do edic pramenů s výčtem pečlivě nashromážděných faktů a souvislostí, s nimiž pak mohli libovolně zacházet a „vyfutrovávat“ jimi své odvažné „teorie“.

Jistěže nestačí jen popisovat zřetězení historických faktů, prostého výčtu bitev a mírových konferencí, třebaže tento „neopozitivismus“ či úcta k faktografii je základem historického řemesla. Rovněž tak nestačí jen tvrdit, že jsem historik náboženství nebo

dokonce představitel historické antropologie, a přitom se nechat unášet dojmy, jež nejsou opřeny o řemeslnou práci s fakty, texty nebo reprezentativními vzorky artefaktů.

V zájmu komplexního výzkumu náboženství však není vhodné ani uplatňování výlučně fenomenologického přístupu – kupříkladu staticky popisovat nebo analyzovat jednotlivé komponenty normativního islámského rituálu nebo formálních projevů klasické doktríny. Tyto náboženské stereotypy či paradigmatata je poté třeba zasadit do jejich historické dynamiky, do dobového kontextu, a zároveň sledovat právě hermeneutický rozměr výzkumu.

Jak historický „neopozitivismus“ při studiu islámu jako náboženství a na něm vybudované civilizace, tak fenomenologie islámu ve smyslu nutné, avšak vědomě statické deskripce a analýzy jednotlivých složek náboženského systému, mají jistě své opodstatnění. Studium islámu je ale třeba obohatit o další roviny výzkumu, jež nám mohou pomoci k poznání toho, jak islám jako neobyčejně živý souhrn duchovních a materiálních hodnot funguje v každodenní realitě, kolik jeho autonomních podob vlastně existuje, do jaké míry je to samo náboženství, co zásadně ovlivňuje sociální chování soudobých „islámských“ společností, a jaké jsou historické (kulturní) kořeny či motivace toho, jak se společnosti islámského světa chovají dnes, jak vypadá jejich duchovní vyžití či politická kultura.

Labyrint soudobého islámu

Mnozí badatelé dnes již považují za komponenty mnohovrstevnatého systému islámu vše, co muslimové sami mají běžně za součást své víry – tedy včetně tzv. „žitého“ náboženství (mystika, kult světců, magické praktiky apod.), zatímco mnozí muslimští „fundamentalisté“ definují islám pouze jako to, co stojí psáno v základních, písemně fixovaných zdrojích věrouky a k čemu jedinému stojí za to se vrátit. Mnozí klasičtí západní orientalisté jim v tom mimoděk dávali za pravdu, neboť předmětem jejich studia tradičně bývaly filologické a historické rozbory základních textů islámu, problémy koránské exegeze nebo klasického šarí'atského práva. Všechny studie vzešlé z takového přístupu mají nesmírnou hodnotu pro další rozvoj islamologie a dějin islámu, ale namože jim chybí onen kontextuální pohled.

Dnes je třeba se na islám dívat jako na vnitřně strukturovaný, nesmírně pestrý organismus, jehož součástí není jen Korán, věrouka nebo normativní právní systém, nýbrž onen komplex „žitého“ náboženství se všemi jeho místními specifiky a „úchytkami“ od normy, vyplývajícími z hodnot a tradic předislámských kultur a variability či plurality soudobých místních identit – rodových, kmenových, etnických, konfesijních, národních a dalších.

Je otázkou, zda není lépe hovořit o různých „islámech“, jak svého času nabízeli francouzští kulturní antropologové. V každém případě je však třeba mít na mysli geografické, místně kulturní a historické (časové) souvislosti tématu, které zpracováváme. Kromě toho je v případě tohoto náboženství zcela nezbytné, aby každý sledovaný fenomén soudobého islámu byl nahlížen a studován v těsném sepětí s formativním, respektive klasickým obdobím (7.–9. století), kdy jako doktrína a kultura zapouštěl kořeny, jimiž životodárná vláha do organismu islámských společností proniká dosud.

V tom smyslu je třeba vždy sledovat vlivy substrátových kultur na pozdější kulturu islámskou. Ta má výrazně synkretický charakter, ale zároveň vykazuje místní kulturní odlišnosti. Zde je patrně opět na místě si připomenout proces sekularizace, kterým ve své době – byť zase s místními specifiky – prošel „křesťanský svět“ a jež islám prakticky vůbec nepoznal. Veškeré výzvy západních intelektuálů k tomu, abychom islámu trpělivě dopřáli tak dvě–tři staletí, než „nás, humánní demokraty“ historicky dožene, jsou neudržitelné.

Vnitřní dynamiku a složitou strukturu tohoto komplexního náboženského systému a na něm vybudovaných společností bude zřejmě třeba do budoucna ještě více zohlednit. Lze ji dobře dokumentovat na vývoji politických a kulturních dějin a islámského práva (šaría). Analýzy z oblasti náboženské legislativy ukazují, že interpretace nepřeborného množství sociálních, kulturních a politických otázek prizmatem islámského právního myšlení a utváření náboženského práva téměř nikdy v dějinách nespočívaly jen ve strnulém probírání základních náboženských textů (Koránu a prorocké tradice – sunny), nýbrž byly výsledkem dynamické interakce mezi pragmatickými muslimskými učenci – tvůrci legislativy – a mezi reálným kulturním, zejména ekonomickým stavem společností.

Stejně tak jako kulturní stav společnosti v té které části islámského světa zásadně ovlivňoval proces právní kvalifikace nejjemnějších detailů společenského života i soudní praxe již během formativního období, tak na druhé straně nenáboženské kulturní vlivy moderní doby i žhavé současnosti dodnes ovlivňují islámské právní myšlení a praxi a nutí ho k „islamizaci moderny“. **Islámské právní myšlení je mimořádně pružné a zůstává jedním ze základních pilířů moderního a soudobého kulturního projevu – především konkrétního projevu společnosti v rámci určitého státního organismu nebo jeho části.**

Kulturní a také náboženské zvyky, které nejsou v souladu s novými podmínkami, mohou být – někdy podvědomě – pozměňovány či reinterpretovány tam, kde je dotyčná společnost na kvalitativní posun připravena. Takový posun se nám, pozorovatelům ze západní strany, může jevit jako trend k sekularizaci, což jsme okamžitě ochotni hodnotit jako cosi politicky pozitivního či pokrokového. Mezi rozvojem a problémy soudobého islámského práva a mezi sekularizací – tedy vytěsněním náboženství z veřejné (politické) sféry do sféry soukromí věřících – však není přímá úměra. Fakt, že se islámské společnosti a státy nikdy nepropracovaly k oddělení státu a náboženství (snad s výjimkou

Turecka), ovšem neznamena, že tyto společnosti máme a priori hodnotit jako méně rozvinuté, podezřelé a tmářské.

Existují časté příklady toho, jak konzervativní, až odmítavé jsou postoje mnohých, jinak umírněných, právních autorit k opatrným modernistickým krokům (pseudo)sekulárních režimů v islámském světě. A naopak – jsou známy mnohé účelové antisekulární kroky některých světských autoritářských režimů, jež popírají svou někdejší vlastní praxi, chtějíce se zavděčit určité části veřejnosti a přitom doslova vyrážejí dech modernistické části islámských právníků (učenců), kteří by ve svých fatwách (nábožensko-právních doporučeních) rádi už konečně formulovali souhlasné právní stanovisko, jímž by podpořili světskou mocí prosazovaný proces oddělování státního zřízení a náboženství.

Společnosti islámských zemí nejsou homogenní pospolitostí bigotně věřících jedinců. Zdaleka ne všichni obyvatelé islámských zemí se v životě řídí normami šari'ý a etickým ideálem Koránu. Před mnohými jinými muslimy však bezesporu téměř denně vyvstávají nové vážné problémy, jež přináší moderní život a společnost, a tito lidé je odmítají řešit jinak než v náboženskoprávním kontextu, třebaže zákony toho kterého státu to nevyžadují. Na novodobé společenské problémy nahlízejí zorným úhlem věřícího, který chce zcela upřímně a poctivě žít v souladu s právním a etickým ideálem víry, nikoli v souladu s pokřiveným modelem, jenž mu nabízí, často i nutí, světské diktatury, které se navíc podbízejí tím, že se formálně (před televizními kamerami) chovají jako pravověrné.

Právě proto značná část veřejnosti hledá odpovědi na mučivé otázky dneška v jediné důvěrně známé sféře kultury a myšlení – v „autentickém“ pojetí islámu. Jiný právní, etický a kulturní soubor komunikačních znaků a symbolů, jiná ideologie, totiž není k mání, když ty „klasicky monarchistické“ nebo „národně revoluční“ se od druhé světové války postupně zdiskreditovaly. Do jaké míry se tak stalo, nám v posledních letech drasticky ukázaly události „Arabského jara“, jež byly namnoze právě reakcí významné části společnosti na ekonomické, etické a ideologické selhání svých vlád, které se mnohdy zaštiťovaly tím, jak jsou zbožné.

Orientalismus jako součást evropského kulturního výrazu

Jednou z ambic těchto skript je vysvětlit projevy islamofobie na příkladech některých historických stereotypů, které v nás – často podvědomě – přezívají. Kdyby nebylo vykonstruovaných, dezinterpretovaných a v obecném povědomí stále funkčních dějinných příběhů jako „sláva křížových výprav“ do Palestiny, „blahodárná křesťanská reconquista“ (osvobození Španělska od Maurů) nebo „turecké nebezpečí“ pro Evropu v době rozkvětu osmanské říše, sotva by se dnes někteří čeští znalci a vypravěči o „nebezpečí islamismu“ mohli odvolávat na dávno překonaný koncept „krvavých hranic islámu“, který před dvěma dekádami vykreslil nepoučený americký politolog Huntington.

Přítomnost muslimů v politických dějinách Evropy na území od umajjovského Španělska až po tatarské Povolží tvoří jen jednu (byť zásadní) část složitějšího procesu – mnohotvarého civilizačního prolínání, které se odehrávalo po celá staletí mezi oběma „civilizačními okruhy“ a jejichž neformální či geografické pomezí tvořil bazén Středomoří (Černého) moře. Obousměrný tok hodnot se neomezoval pouze na hospodářskou spolupráci a obchodní výměnu. Uskutečňoval se i v rovině kultury a myšlení, byť se povaha onoho kulturního přenosu měnila v závislosti na politických poměrech. Jeho součástí byly i průběžné reakce Evropy na kulturní podněty z islámské strany.

Otázku, zda přenos kulturních hodnot byl pro tu kterou civilizaci v té či oné době pozitivním nebo negativním prvkem jejího vývoje, nelze zodpovědět zcela objektivně. Především je důležité analyzovat a zhodnotit, jak se tento kulturní impakt uskutečňoval, jaké měl předpoklady a podoby, jaké byly a jsou jeho důsledky a jak ho vnímala (a dodnes vnímá) sama dotyčná civilizace. **Pro jeden z významných projevů vnímání (nejen) islámského Orientu se v moderní Evropě, zbavené již ryze náboženských hodnocení mimoevropských kultur, vžil pojem *orientalismus*.**

Orientalismus je nesnadno definovatelný kulturní a ideologický fenomén. Vymežeme si ho zde ve třech rovinách: a) obecněji – jako soubor různorodých subjektivních představ a způsob hodnocení prostoru, který se nachází mimo prostor evropský. S ním se odehrává proces komunikace – např. spontánní nebo cílená výměna kulturních, ideologických a politických hodnot; b) v užším, avšak častějším pojetí – jako projev jednoho z kulturně uměleckých trendů evropského romantismu 19. století; c) jako projev orientalismu se někdy chápe také *orientalistika* – soubor vědních oborů, které z různých metodologických pozic a s použitím různých metodických postupů zkoumají jazyky, dějiny a kulturu Orientu – v podstatě prostoru ležícího (jiho)východně od západní a střední Evropy.

Protože však rovina typu „c“ má jistá zásadní specifika, budeme jí věnovat samostatnou kapitolu. Podoby orientalismu, tedy subjektivního pohledu Evropy na Orient,

respektive reflexe tohoto pohledu v evropské krásné a vědecké literatuře, výtvarném a užitém umění či architektuře, se utvářely a dodnes utvářejí v kolektivním vědomí evropských národů a měnily se v závislosti na proměnách vztahu Evropy k „východnímu“ prostoru ve smyslu ekonomickém a politickém.

Do hodnotícího procesu vždy vstupoval přirozený, dějinami prověřený, sociálně psychologický sklon hodnotit civilizaci či zemi, v níž žijeme, jako lepší – morálnější a úspěšnější, jako nositelku naší pravdy, která si zaslouží mít univerzální platnost. Takový binární schematický pohled na svět je znám z mnoha civilizací. Starověcí Peršané, nositelé vyspělé kultury a státoprávního uspořádání, také rozlišovali dva světy – Írán (říše světla) a Túrán (říše temnot, oblast středoasijských stepí kolem Aralského jezera, obývaných turkickými kočovníky). V Evropě už v době antiky nalezl kolektivní civilizační egocentrismus vyjádření ve stereotypu „**Východ-Západ**“ (**Orient-Okcident**). Staří Řekové několikrát vojensky soupeřili s „orientálními“ Peršany a helénistická doba v této tradici pokračovala. Známa jsou zejména „orientální“ tažení Alexandra Velikého do Levanty, oblastí obývaných předislámskými Araby, Íránu, a dokonce až do Indie a Střední Asie.

Během staletí tento politický a ideologický „orientalismus v širším smyslu“ vykrytalizoval v nejrůznějších předsudky ohledně chování, kulturního projevu nebo mentality asijských a afrických národů. Ve vývoji vztahů mezi Evropou a oblastmi na jihovýchod od Středozemního moře hrál prvořadou úlohu vztah ke kulturám Předního východu, s nimiž od nepaměti docházelo k živé výměně materiálních a duchovních hodnot i ke střetům válečným. Obchodní vazby a vstřebávání kulturních projevů sousedních civilizací se většinou uskutečňovaly zcela neuvědoměle, nekoncepčně, a proto v dobových pramenech a povědomí veřejnosti nebyly soustavně sledovány, natož pozitivně zhodnocovány. Zato mocenská střetnutí civilizací odedávna vábila pozornost všech. Byla provázena výbuchy masové xenofobie a pěstováním zkreslené představy o soupeři a jeho představách o světě. Deformovaný pohled na civilizace, s nimiž se vedl mocenský zápas, se tradoval a utvářel po celá staletí a násobil se o další smyšlené negativní rysy nepřítel.

Nehledě na odlišnost forem, v různých historických kontextech se civilizační kontakt mezi námi a různými reprezentacemi islámského světa uskutečňoval v ovzduší podvědomé nebo uměle pěstované xenofobie. Také u nás, v Čechách a na Moravě, byl její podstatou zcela přirozený sociálně psychologický egocentrismus – sklon hodnotit vlastní náboženství, kulturu, národ nebo vlast jako lepší, jako vzor pro ostatní. Také u nás byl islám primárně hodnocen jako odpudivé a fanatické náboženství. Obecný strach z „tureckého nebezpečí“, jež bylo ve smyslu politickém ve své době jistě opodstatněným kolektivním pocitem ohrožení, se později, zejména v době českého nacionalismu („národního obrození“, jak eufemisticky říkáme), postupně změnil v rozporuplnou romantizující představu „zhýralého Turka“, který sice unáší kypré slovanské ženy (Čermákovy výtvarné motivy, například Únos Černohorek), ale chodí v atraktivním oděvu a pije módní orientální nápoj („turecké“ motivy v dobové ženské nebo vojenské módě a „turecké“ kavárny – nejprve ve Vídni, pak i v Praze a Brně).

Tato skutečnost se nám však, zdánlivě paradoxně, dnes vrací jako bumerang, neboť naše společnost, která v dějinách přišla s muslimy do styku okrajově, zůstala politicky vždy uzavřena mezi Šumavou, Krkonošemi a Beskydy, v srdci Evropy. Nyní si bude muset zvyknout nejen na důsledky členství v Evropské unii a „schengenském prostoru“, nýbrž i na to, že muslimům na našem území, kterých určitě nebude ubývat, bude třeba vytvářet podmínky hodné demokratického státu, kompatibilní s poměry v Evropské unii jako celku. Pokud k tomu nedojde, staneme se v rámci Evropské unie trapnou a opovrhovanou marginálií, třebaže ležíme v „jejím samém srdci“.

Vraťme se však zatím k obecnějšímu pojetí sledovaného tématu. Od pěstování konstrukce o vlastní výlučnosti není daleko k ideologickému a náboženskému zdůvodnění jakékoli formy nepřátelství a práva na zásah ve jménu „naší pravdy“. Za těmito stereotypy téměř vždy stojí mocensko-politické (zřídka ryze ideologické) záměry. Moderní a soudobé dějiny nabízejí celou řadu příkladů – počínaje osvícenskou koloniální arogancí Evropy versus zastydlou konzervativní reakcí islámských zemí a konče mesianistickou ideologií „vývozu demokracie“ v podání amerického fundamentalistického neokonzervatismu, k němuž se Evropa v politické rovině rozpačitě přihlásila, versus paranoidní iracionalitou současného nekonzistentního islámského fundamentalismu.

Islám byl ve středověku, ale ještě dlouho poté, v dobách, jež jsme při výkladu evropských dějin zvyklí nazývat novověkem, nezpochybnitelnou státní ideologií, která měla sice různé podoby a různě se odchylovala od počátečního ideálu Muhammadovy „obce věřících“ (*umma*), ale v zásadě se o ideologickou a právní vládu nedělila s žádnou alternativou profánního rázu. Ve srovnání s „právně čistými“ a ve věrouce jednoznačně ukotvenými poučkami islámské státní ideologie ohledně „příbytku války“ – evropského „bezvěreckého“ prostoru – se evropský pohled na islámský prostor a z něho plynoucí nebezpečí jevil ve středověku jako teologicky složitý a ideově chaotický.

V tom se odrážela politická, etnická, kulturní, náboženská a ideologická mnohotvárnost Evropy, včetně křesťanského schizmatu a s ním spjaté politické rivality mezi Římem a církevními středisky východního pravoslaví (Konstantinopol, Antiochie, Moskva a další), ba ve své době dokonce mezi jednotlivými středisky západního křesťanstva (Řím kontra Avignon). Idea ideologicky a politicky ucelené Evropy prostě neexistovala a neměl ji kdo pěstovat. **Vizionář Jiří z Poděbrad, český král, který chtěl v letech 1462–1464 založit evropskou mírovou unii (mimočodem namířenou proti osmanským Turkům), zůstal osamocen a nepochopen – už pro své utrakvistické přesvědčení.** Evropské státy se chronicky hašteřily a – bylo-li třeba – žádaly o pomoc muslimské státy nebo dokonce pirátské vazalské „státy“ těchto zemí, v 17.–19. století okrajově i ší'itský Írán. Daný stav kontrastoval s relativní ideovou, kulturní a do značné míry i státoprávní homogenitou, již se vyznačoval islám, třebaže byl již politicky rozdrobený a jednotlivé části chalífátu spolu příležitostně soupeřily. Jen zřídka však proti sobě vedly „náboženskou válku“ v tom smyslu, jak ji známe z evropských dějin ještě v první polovině 17. století.

Různorodost evropských názorů na islám vždy spojoval jeden společný jmenovatel: větší či menší míra předpojatosti, podezřívavosti, až nenávisti vůči Orientu. Tyto postoje či pocity se prohlubovaly v závislosti na rostoucí míře islámské prosperity ve středověku, nebezpečí v době největší slávy osmanské říše nebo houževnatého odporu muslimů proti evropskému kolonialismu. Ve středověku ovšem Evropa rovněž přijímala z „příbytku islámu“ plodné kulturní (duchovní) podněty, a to buď zcela podvědomě a spontánně (dervišský růženec, průnik arabských a jiných pojmů do evropských jazyků, zásadní vliv arabské poezie na poezii trubadúrů a minnesängerů, hudební nástroje jako loutna, flétna nebo jednostrunné housle rebebka), nebo naopak dosti koncepčně, při objevování sebe sama v procesu intelektuálního kvasu po stoletích evropského barbarství (znovuobjevení antického filozofického dědictví, cesty evropských myslitelů a obchodníků na vyspělý Východ, třibení názorů v polemikách s Koránem a islámským myšlením). Situace se uklidnila poté, kdy islámský chalífát sice v čistě doktrinální podobě nepřestal Evropu považovat za svou „strategickou kořist“, ale v reálné politice i své aktuální nábožensko-právní ideologii se této představě de facto vzdal.

V novověku se situace změnila pod vlivem dvou na sobě závislých faktorů: a) úpadku a ústupu islámské (osmanské) moci v jihovýchodní Evropě; b) nástupu kapitalismu v západní Evropě. První faktor s sebou v průběhu 18. a hlavně 19. století přinesl úlevu přecházející v zesměšňování či romantizování turecko-islámského fenoménu. Druhý faktor pak obsahoval arogantní představu o civilizačním mesianismu, potřebě vývozu osvícenských a liberálních myšlenek, ale také o nadřazenosti „civilizace“ nad „barbarstvím domorodců“. Civilizovaný běloch si často vytvářel falešné stereotypy jak ve sféře ideologie, tak ve sféře literatury a umění. Z dosud obecnějšího typu „politického orientalismu“ se postupně vydělil orientalismus jako umělecká reflexe stále blahosklonnějšího vztahu Evropy ke kdysi obávanému civilizačnímu soku. Civilizovaný běloch si to už mohl dovolit, protože svět islámu koncem 18. století zjevně zaostával, zejména ve smyslu vojensko-ekonomickém. **S pomocí daných ideologických a kulturních stereotypů ovšem evropský osvícenec, humanista a liberál 18. a 19. století mohl především morálně ospravedlňovat genocidu, etnické čistky a vykořisťování obyvatelstva všude tam, kam dosáhl vliv evropského kolonialismu, kde bylo třeba prosadit ekonomické a geopolitické zájmy jednotlivých komponentů „západní civilizace“.**

V některých oblastech světa to nebylo obtížné. Například v Severní Americe se snadno podařilo vytvořit obraz „rudokožce“, který unáší ženy, podřezává děti a sbírá skalpy bílých osadníků, což byla jen přirozená obrana proti výčitkám vlastního svědomí a racionalizace amorálních činů, neboť genocida a vysídlování indiánů do nehostinných rezervací byly jediné způsoby, jak překonat „přírodní“ překážky při uskutečňování záměrů vyplývajících z povahy vlastní civilizace. Důsledky těchto stereotypů si u nás v Evropě neseme v podobě romantických amerických, západo- a východoněmeckých westernových filmů z šedesátých let nebo italských „spaghetti-westernů“ z let sedmdesátých. Například Španělé a Portugalci tuto neobyčejně brutální kapitolu svých národních dějin

zatím v umělecké rovině nedokázali zpracovat ani v romantizované formě. Tíha fyzické i kulturní genocidy vyspělých indiánských civilizací ve Střední a Jižní Americe je i dnes, po stovkách let, příliš zdrcující, než aby ji západní intelektuálové podrobili nové interpretaci a sebereflexi „pokrokového“ Západu.

Tam, kde se (křesťanskému) Evropanovi jako nositeli „civilizace“ podařilo překážky svých ekonomických zájmů překonat, mohl si v ideové či umělecké sféře dovolit určitou úpravu původního modelu – od naprostého pohrdání a nenávisti až k blahosklonné romantizaci. Zejména anglosaský pocit, že vyvraždění původního obyvatelstva Tasmánie a mnoha dalších etnik v Austrálii, Oceánii a Severní Americe (o španělsko-portugalské praxi v Latinské Americe a Africe ani nemluvě) není zcela v souladu s ideály křesťanské etiky, ani s principy humanismu a filozofického liberalismu, se smísil s přesvědčením o oprávněnosti vlastního počínání ve jménu osvícenského kultu vědy, racionálního poznání a mravní oprávněnosti vývozu „vyšší“ civilizace v pojetí ideologů a politických následovníků Velké francouzské revoluce. Připomeňme zde alespoň „civilizační misi“ Napoleona Bonaparta do Egypta v roce 1798, která bezpochyby v dobovém arabsko-islámském prostředí způsobila šok a symbolicky zahájila éru západního kolonialismu vůči islámskému Východu ve Středomoří a na Blízkém východě.

Z tohoto ambivalentního pocitu civilizační nadřazenosti a falešné humanity se zrodil nový, uspokojivý motiv či symbol živený dále evropským romantismem první poloviny 19. století. Vznikl Rousseauův motiv „vznešeného divocha“ (*le savage noble*), projektujícího se do mravně nezločného hrdiny románů, který osamocen, hrdě, čestně a jaksí uvědoměle čelí nevyhnutelnému osudu – zániku svého lidu, je srozuměn s morálkou a ideály „bílého muže“ a připraven naučit se jeho dovednostem (Cooperův *Poslední Mohykán*, Robinsonův věrný druh Pátek v podání Daniela Defoea či hodní, úslužní domorodci v různých literárních zpracováních vzpoury na lodi *Bounty*, ale i Mayův *Vinnetou* nebo některé postavy z románů Julese Vernea). Cooperův Čingáčgúk byl mravný a statečný „poslední Mohykán“ právě proto, že byl poslední. Magua a všichni ostatní indiánští hrdinové jeho románů byli krvelační a zákeřní, protože stále kladli odpor „civilizaci“, unášejíce bezúhonné Angličanky. Evropské představy zla byly v symbolice koloniální kultury o to hrozivější, oč méně poddajná byla dotyčná „barbarská“ civilizace.

Islámská civilizace nebyla první, ani přímočarou obětí kolonialismu. Byla příliš spjata s vlastní, bohatou duchovní i materiální kulturou, měla silnou tradici státoprávního uspořádání a ideově i právně propracovanou koncepci vlastní ochrany před nepřítelem. Proto nebylo snadné ji vyvrátit z kořenů, a blahosklonnost Evropy nebyla tudíž na místě. Navíc zde stále působil syndrom „tureckého nebezpečí“, byť v 19. století už „východní otázka“ zněla: Kdy a v čí prospěch se bude zbytek osmanské říše parcelovat?

Za těchto okolností nemohl v evropském kulturním povědomí vzniknout motiv Turka, Araba nebo indického muslima jako „vznešeného divocha“, neboť se cílům liberálně tržního kapitalismu a jeho politickým důsledkům podřizoval jen s krajní neochotou a na své straně měl staletou tradici vyspělé civilizace, jež mu (spolu

s dalšími faktory) bránila pochopit kouzlo západního „pokroku“. Proto islám a jeho vyznavači bývali v evropské literatuře a umění líčeni zpravidla jako náboženští fanatici, otrokáři, sexuální devianti a zákešní lháři.

Ve středověku se islámský civilizační souseď zavedl v evropském povědomí jako negace křesťanství či barbarská heretická úchylka, prorok Muhammad jako mentálně narušený, zhýralý člověk, muslimské zvyklosti jako amorální. Koncem 18. století si však Evropané již plně uvědomovali svou převahu nad islámským světem a mohli si dovolit „dobrodružné“ napodobování (romantické pseudoislámské stavby, osmanské prvky na uniformách evropských vojsk a v měšťanské módě, témata v symfonické, baletní a operní tvorbě, motivy harémů a islámské extravagance v malířství atd.). Motiv harému nebo únosu zteplých křesťanek zhýralými muslimy byl vlastně ve své době jedinou možností, kdy mohl výtvarník tváří v tvář měšťácké pokrytecké prudernosti a kritice bez obav sáhnout k erotice. Z českých romantických malířů v tomto směru vynikl zejména již zmíněný Jaroslav Čermák.

Dokonce ani v době kolonialismu na konci 19. století však Evropa – jakkoli sekularizovaná a zahleděná do akumulace finančních zdrojů – nedokázala vést se světem islámu čistě politický a vojenský boj. „Střet civilizací“ měl i tehdy z evropské strany příležitostně kulturní a náboženské souvislosti, které často jaksi doplňovaly klasické rasové teorie a ideově ospravedlňovaly koloniální zábery. Teoreticky jen spoře vyjádřenou snahou Evropanů bylo i tehdy zlomit „nepoddajnost mohamedánů“, pomstít se za vyhnání křížáků z Palestiny, slavit vyhnání muslimů ze Španělska, nenávidět „Turky – ty psy pohanský“ a donutit muslimy, aby se chovali tak, jak se chovají „civilizované národy“. Ideologický záměr amerického neokonzervatismu „civilizovat blízkovýchodní Araby“ a vštípit jim západní model demokracie v podobě intervence do Iráku na jaře roku 2003 je jen pokračováním tohoto trendu, obohaceného ovšem o některé aktuální mocenské souvislosti.

I v době vrcholného liberálního kapitalismu se evropští intelektuálové rádi zabývali otázkami údajné Prorokovy sexuální nevázanosti, křesťanští misionáři si stěžovali na muslimskou tvrdošijnost a koloniální úředníky pohoršovaly násilné stránky islámu v podobě obranných džihádů proti koloniální správě a neochota podřídit se západnímu právnímu řádu. Slova „muslim“ a „fanatik“ se stávala téměř synonymy a obraz islámu jako náboženství násilí a intolerance se pěstoval dále. Tento postoj se u jiných osobností mísil s nádechem romantiky čerpající z motivů pohádek *Tisíce a jedné noci*, falešných a lechtivých představ o úchylné islámské sexualitě, harémech, moudrých vezírech a prohnanych mudrcích či šibalech typu Hodži Nasreddina. Tato směs předpojatosti, nenávisti, romantiky, blahosklonného uznání a falešných představ o životě muslimů se nejvýrazněji projevila ve výtvarném umění a literatuře.

Orientalistika jako součást orientalismu

S prohlubující se angažovaností koloniální Evropy na islámském Východě se také začalo etablovat víceméně seriózní studium islámu jako náboženství i civilizace. Postupně se vytvořil „střešní“ vědecký obor **orientalistika**, který byl zprvu metodicky ukotven především v lingvistice a filologii, teprve později, ve 20. století, přijal badatelské postupy historiků, kulturních antropologů, politologů a religionistů.

Počátky **islamologie** v rámci obecnějšího oboru orientalistiky byly složité, neboť „vědecký“ výzkum na tomto poli nejprve jednoznačně odrážel postoje společnosti, v níž se rozvíjel, a byl nepopíratelně ve službách koloniálních zájmů. Snažil se o kvalitní analytický přístup, ale zároveň reagoval na politickou objednávku. Právě proto první skutečně solidní výzkumy o islámském Orientu spadají spíše do oblasti jazykovědy, resp. filologie zabývající se překladem Koránu a rozbořem prorockých tradic, islámské věroučné, právní i profánní literatury. Ovšem i tak představovali tvůrce prvních seriózních badatelských počínů o Koránu a islámské věrouce převážně křesťanští kněží a teologové, vycházející z tradic a principů dobové biblistiky, a také židovští intelektuálové, kteří pracovali převážně pod vlivem haskaly, židovské varianty evropského osvícenství.

Jinak ovšem první islamologové zabředávali do dvojznačných a tendenčních interpretací. Někteří badatelé se sice snažili předložit nezvratná fakta o počátcích a vývoji islámské civilizace, ale přesto nakonec sdíleli, a tím i podporovali, běžný názor Evropy 18. a 19. století, že islám je hrubá hereze, paskvil monoteismu, chabá nápodoba židovské a křesťanské duchovní tradice. Vyznavači islámu by tudíž měli být civilizovaní ve prospěch civilizace vyššího řádu.

Francouzský (katolický) historik náboženství a semitista **Ernst Renan (1833–1892)** se domníval, že islám se svým důrazem na naprostou autoritu Božího slova je typickým produktem semitského ducha a jako takový je v rozporu s evropským duchem vědy a racionalismu. Vše pozitivní v islámu dával do souvislosti pouze s napodobováním helénistické tradice, civilizaci islámu stavěl proti civilizaci árijské, která se mu jevila jako schopnější, za což sklídl jak kritiku muslimských obrozeneckých intelektuálů té doby, tak některých orientalistů, kteří odmítali sekundární rasový podtext Renanovy hierarchizace civilizací.

Ale i všeobecně uznávaný nestor nizozemské arabistiky a islamologie a vrcholný představitel dodnes významného islamologického střediska v Leidenu, **Christian Snouk Hurgronje (1857–1936)**, zkoumal islámskou civilizaci mj. v souvislosti s koloniálními zájmy své země v Indonésii. Ve své době dokonce napsal: „Džihád (...) je velmi nebezpečná tendence, která by mohla celý islámský svět zavléci do proudu bezduchého extremismu, fanatismu a odporu vůči všemu civilizovanému, co se snažíme v této zemi prosadit (...)“. Reagoval tak na ozbrojený odpor některých muslimských komunit (zejména

v západosumatrské provincii Aceh, někdejším slavném sultanátu) vůči nizozemskému záboru souostroví. Ačkoli jako vyznavač protestantismu snad i měl jisté pochopení pro skripturalistické (doslovné) pojetí „svatého textu“ Koránu, rozhodně ho však neměl pro islámské reformační koncepty 19. století, jejichž součástí někdy byla oživená, nově interpretovaná idea obranného džihádu.

Tento namátkou vybraný příklad ideově motivovaného odporu orientalisty vůči kultuře a náboženství, o němž se zajímal, měl ovšem, tak jako v řadě dalších příkladů, ideologické zadání vycházející z aktuální koloniální praxe Nizozemska. Jeho postoj se přirozeně projevil a prezentoval jako autentické a srozumitelné zdůvodnění odborníka, jímž se potvrzoval oficiální postoj státu v kontextu soupeření Nizozemska s upadající mocí Portugalska a imperiální velmocí Velkou Británií o kontrolu nad jihovýchodní Asií.

Srovnání postojů Snouka Hurgronjeho z konce 19. století s americkým politologem Samuelem Huntingtonem z konce století dvacátého není tak úplně zbytečné. Oba z akademických pozic připravovali argumentační materiál pro ideologické zdůvodnění imperiálních zájmů svých vlád. Je tu ovšem významný rozdíl: Hurgronje věděl ve své době o islámu, Blízkém východě, Indonésii a světových dějinách vůbec mnohem více než ve své době americký profesor Huntington.

Zdaleka nejen díky Hurgronjemu samolibá představa o nadřazenosti a vyšším tvůrčím potenciálu západní (křesťanské) civilizace do jisté míry zůstávala zakódována v evropské islamologii i v průběhu 20. století. Předsudky a kulturní stereotypy, zděděné z dob středověkých křesťanských antiislámských filipik, se do jisté míry udržely i v seku-larizovaných, respektive ateistických vědeckých poměrech po druhé světové válce, i když vysloveně náboženská ideová konfrontace již na evropské straně zcela vymizela. Do hry vstoupily ryze pragmatické zahraničně-politické postkoloniální zájmy evropských států, k jejichž realizaci bývali příslušníci „islamologické obce“ často zvaní jako konzultanti nebo analytici, někdy i jako zpravodajští důstojníci.

V demokratické části Evropy k tomu mj. vedla snaha o udržení „zvláštních vztahů“ s bývalými koloniemi a protektoráty, provázená ekonomicky výhodným procesem migrace levné pracovní síly z bývalých kolonií nebo „gastarbeiterů“ na základě strategických bilaterálních smluv (Německo s Tureckem apod.). Není dnes tajemstvím, že mnozí kvalitní islamologové v západních demokraciích byli dílem napojeni na analytická centra svých státních orgánů a zpravodajských služeb.

Do značné míry se svému vědeckému poslání zpronevěřila islamologie v Sovětském svazu i jiných komunistických zemích, které chtěly v regionu prosazovat své politické, obchodní, kulturní a ideologické zájmy. Kromě některých sovětských špičkových vědců (např. arabista Jevgenij Primakov, pozdější poradce Michaila Gorbačova, ministr zahraničí, a dokonce šéf zahraniční rozvědky za prezidenta Borise Jelcina) však patrně nikdo z islamologů ve „východním bloku“ neučinil strnou politickou kariéru, ani se nestal novodobým Aloisem Musilem (v rakouských službách), natož „Lawrencem z Arábie“ (legendárním britským zpravodajským důstojníkem). Bylo to způsobeno řadou

faktorů, především hrubou účelovostí ve vztazích mezi „sprátelenými“ komunistickými a islámskými zeměmi v době „studené války“, obecnou nedůvěrou komunistických režimů ke své inteligenci a nesamostatnou zahraniční politikou sovětských satelitů vůbec.

Zde je patrně užitečné připomenout, že éra rozpadu klasického koloniálního impéria v průběhu padesátých a šedesátých let 20. století se sovětské koloniální říše, jakožto dědičky územních zisků carského kolonialismu z 18. a 19. století, prakticky nedotkla. Její dílčí eroze nastala až s rozpadem Sovětského svazu v roce 1991 (středoasijské republiky, Ázerbájdžán) a její další, poměrně krvavé a neúspěšné, fáze se uskutečnily až v průběhu války v Čečensku (od prosince 1994) a dalších dramatických událostí v Zakavkazí (válka v Náhorním Karabachu, povstání v Dagestánu, usurpace Jižní Osetie, Abcházie apod.).

V evropských společenských vědách, a hlavně v mnohdy nepoučeném intelektuálním diskurzu exaltovaných postmoderních literátů (např. Salman Rushdie), filozofů postmoderny (např. Jürgen Habermas), amatérských „myslitelů“ z řad politiků (Thilo Sarrazin), novinářů nebo některých náboženských aktivistů (např. na platformě *Fóra 2000*) jsou však dodnes obsažena tendenční, jakoby shovívavá, a hned zase agresivní, přinejmenším však povrchní hodnocení islámu, která jsou zjevně ovlivněna jak aktuálními politickými událostmi vyvolávajícími romantické a věcně nekorektní sympatie k politice USA a Izraele, tak zaslepeností nerealistickými pseudohumanistickými představami a z nich vyplývající neochotou pochopit základní konstanty islámských (a také židovských a křesťanských) dějin a současnosti.

V té souvislosti uvedme za všechny jednu z nejčastějších a nejstupidnějších tezí o tom, že „islám není demokratický“, a tudíž nemůže být západní společností akceptován. Jako by křesťanství nebo judaismus byly ze své historické podstaty demokratické! **Žádný monoteismus není v principu demokratický a nemá smysl spojovat demokracii, jakožto jednu z řady historických forem státoprávního uspořádání moderní společnosti, s náboženstvími podobným demagogickým způsobem, jak to činí ti západní intelektuálové, kteří vyzývají, abychom my, demokraté, „pomohli islámu prožít si svou reformaci a sekularismus“.**

K tomu přidejme poctivé, někdy riskantní, snahy vědců-islamologů, kteří tou či onou měrou museli ve své odborné, ale především popularizační, činnosti respektovat ideologicko-politické klima ve svých zemích a počítat s cenzurou či autocenzurou (SSSR, státy bývalého východního bloku, Izrael) nebo riskovali likvidační kritiku rozzlobených westernizovaných intelektuálů muslimského původu, jako jsou např. postmodernista Salman Rushdie, feministka Fatima Mernissi a další, kteří si pod ochranou demokratického státu a „svobody slova“ z tepla svých evropských domovů vyřizovali osobní účty s islámem.

Nemálo je i těch odborníků, jejichž nezávislý výzkum a didakticky míněná popularizace islámské kultury někdy objektivně uvízly v nedorozumění pramenícím z nedostatečného sémantického vyjasnění „islámských“ pojmů, pro něž evropská (křesťanská) terminologie nemá ekvivalenty (*džihád, ulamá, fitna, kuffár* aj.). Výrazy „svatá válka“, „duchovenstvo“, „pokušení“ a „nevěřící“ totiž vůbec plnohodnotně neodrážejí sémantiku

těchto pojmů. Jinými slovy: **nedostatečně zvládnutá hermeneutika islámských pojmů a „technických termínů“ se stala vážnou překážkou při vysvětlování faktu, že islám je náboženský systém, který je vnitřně strukturován stejně složitě, jako je tomu v případě křesťanství**, i když – a to je třeba přiznat – v rovině exegetiky a teologického myšlení se islám s křesťanstvím nemůže srovnávat.

Nás zde ovšem musí zajímat také ideová východiska kritiků orientalistiky. Vycházejí z celkem logické a obecně přijatelné premisy: orientalistika jako vědní disciplína totiž není ničím víc než produktem evropského osvícenství, odnoží tzv. „racionální vědy“, a proto je nástrojem západní civilizační expanze, respektive teoretickým zdůvodněním jednosměrné kulturní globalizace. Mohli bychom k tomu dodat, že orientalistika ve své fázi zrodu opravdu byla svého druhu extenzí evropského orientalismu 19. století. Pojem orientalistika či ta její výseč, kterou zde sledujeme, totiž islamologie, byl a stále je v islámském světě značně neoblíben. Arabština pro něj používá půvabný neologismus, ba přímo kalk, *istišrák* – výraz, který není příliš taktické používat, chce-li orientalista (*mustašrik*) komusi v bigotně muslimské společnosti sdělit náplň své profese.

V evropském prostředí je daný obor zcela legitimně předmětem metodologických diskusí, které se snaží dokázat nebo vyvrátit, že orientalistika nebo islamologie je plnohodnotným vědeckým oborem, přičemž část obecných historiků či představitelů jiných oborů a priori podezřívá orientalisty (islamology) z metodické nekompetentnosti, neúcty k faktografii a přinejmenším podvědomé náklonnosti k předmětu svého výzkumu, a zpochybňuje tak objektivitu a profesionalitu jejich badatelské práce.

Mnohem zajímavější než tyto pokleslé prestižní akademické disputace jsou však nevráživé reakce z východního tábora – jak z náboženských kruhů, tak z kruhů sekulárních nacionalistů, ba dokonce marxistů. Všechny ideové proudy – každý svým způsobem – provokuje představa, že na Západě existují skupiny tzv. „nezávislých“ vědců, kteří svévolně pitvají „naše slavné dějiny“ a „kulturní dědictví“ a své vědecké snažení licoměrně halí do roucha objektivity, racionality či nestrannosti. V jejich stanoviscích lze nalézt určitý díl oprávněnosti (např. v tom, že text Koránu nebo náročný exegetický traktát nelze nikdy zcela korektně přeložit do evropského jazyka), ale zároveň jsou tato stanoviska zachváčena onou přísloušnou civilizační paranoiou, která z jakkoli seriózně míněného badatelského počínu vyvozuje tendenci ke spiknutí, napojení orientalistů na zahraniční „bezvěrecká“ centra, která chtějí do islámského světa vnést chaos a rozvrat (*fitna*).

První proud představují muslimští intelektuálové, respektive *ulamá* a také více nebo méně důležití laičtí ideologové a kazatelé (*duát*) islámského fundamentalismu. Ti všichni soudí, že západní orientalisté (*mustašrikún*) až na výjimky jsou ve službách svých režimů, mezinárodního, amerického, dříve i komunistického imperialismu nebo sionismu. Druhý proud je (paradoxně) ještě bojovnější a teoreticky vyzrálější. Jeho představiteli jsou převážně arabští sekularizovaní (levicovní!) intelektuálové, kteří často žijí v zahraničním exilu v západních zemích. Klasickým příkladem je „koptský“ sociolog a politolog z Egypta **Anwar Abd al-Malik (Anouar Abdel-Malek, 1924–2012)**. Desítky let bojoval

proti eurocentrismu v evropské islamologii, proti „posedlosti“ Západu zveličovat vlastní přednosti na úkor arabského Východu a jeho neschopnosti objektivně pochopit společenské procesy v arabském a obecně islámském světě. Abd al-Malikův liberální marxismus propojený s egyptským národovectvím byl dlouho teoretickým základem pro jeho národně orientovaný odpor vůči západní koloniální a postkoloniální akademické aroganci, eurocentrismu a univerzalizmu „západních civilizačních hodnot“.

Odborníci a myslitelé jeho typu mají na jedné straně pravdu, když poukazují na „zásluhy“ evropských islamologů ve službách evropských států (např. jako tlumočnicků nebo analytiků zpravodajských služeb) nebo když hájí **metodologické zásady kulturního relativismu**, ale na druhé se rozčilují i tehdy, když evropští akademičtí odborníci věčně poukážou na některé jevy nebo historické události, které z hlediska arabského, tureckého či jiného vlastence nevyhlížejí příliš důstojně a sympaticky nebo jsou přímo „tabu“ pro místní historiografii (téma „satanských veršů“, nezávislé rozborů vzniku islámu a rozvoje chalífátu, islámské formy utlačování náboženských menšin, masakry Arménů v osmanské říši v roce 1915 apod.).

Vrcholem teoretické anti-orientalistiky posledních desetiletí stále zůstává **Edward Said (1935–2003)**, původem palestinský křesťan naturalizovaný v USA. Ten vydal v roce 1978 monografii *Orientalism* (spíše ve smyslu *Orientalistika*), v níž se sice kriticky zabývá daným pojmem v širších souvislostech západní kulturní reflexe Orientu, ale především napadá evropskou orientalistickou vědu jako takovou, a to mnohem bojovněji než jak to příležitostně činí islámští myslitelé. Said obviňuje evropské (zejména britské a francouzské) arabisty a islamology z tendenčnosti a práce ve službách koloniálních a postkoloniálních režimů.

Jeho představa Orientu se omezuje na Blízký východ, ba dokonce jen na arabský svět, což je zase typický příklad civilizačního egocentrismu naruby. Autor zcela přehlíží významná evropská turkologická a íránistická studia stejně jako semitistiku ve smyslu lingvistických studií. Zcela stranou nechává indologická či sinologická studia, která ho prostě nezajímají ani z pohledu kulturního orientalismu, ani vědeckého zpracování.

Said si prostě myslí, že evropští specialisté na problematiku islámu a arabských dějin jsou (možná podvědomě) agenti imperialismu a sionismu. Není ani tak důležité, že Edward Said vidí evropský *istišrák* zploštěně, že jeho odsudek je do značné míry nespravedlivý a hlavně založený na nedostatečných, ba přímo nulových, znalostech o tradicích islámských studií ve střední a východní Evropě. Podstatné je, že jeho kniha získala značnou odezvu v islámském světě právě v procesu jeho všestranné, ale také chaotické, emancipace osmdesátých let 20. století a že svými esejistickými, emotivními a často zkratkovitě povrchními formulacemi dokázala oslovit jak radikálně nacionalistické, tak islámské kruhy.

Saidův *Orientalism* se stal referenční četbou a inspirací pro všechny „orientální“ intelektuály, kteří se chtěli ve svých úvahách a veřejných projevech kriticky vyrovnat se Západem, ale také (bohužel) argumentačním zdrojem všech západních „flagelantských“

liberálně levicových intelektuálů, kteří se v ovzduší vybičované politické korektnosti potřebovali všem muslimům a Orientálcům osobně i za celou „západní civilizaci“ omlouvat za spáchaná i nespáchaná přikopř. Nejzajímavější je, že Anwar Abd al-Malik a Edward Said (při vši úctě k jejich celoživotní práci) vyšli ze sekulárních ideologických základů a ani jeden z nich není islámský reformista, natož fundamentalista. Přesto však oba učinili mnoho proto, aby arabský pojem *istišrák* (orientalistika, islamologie) zněl i nadále uším mnoha muslimů a islámem stále prosáklejších (kdysi sekulárních) nacionalistů jako synonymum pro nástroj západního, komunistického, respektive sionistického spiknutí.

„Střet civilizací“ jako produkt vědecké postmoderny

Psala se devadesátá léta 20. století a s nimi přišel všeobecný šok z pádu „železné opony“ a zániku bipolárního rozdělení světa. Rozpaky z historicky tak náhlé změny dolehly rovněž na Spojené státy americké, které se po chvilkové euforii z pádu Sovětského svazu marně snažily nalézt nového ideologického soupeře, jehož obraz by mohly dostatečně plasticky vykreslit, a formulovat tak své příští vojenské projekty a geopolitické perspektivy. Role jediné světové supervelmoci se, zdánlivě paradoxně, ukázala jako obtížně zvladatelná, a pokud ji Spojené státy chtěly hrát, musely pro ni najít patřičné ideologické vymezení a vysvětlení. V druhé polovině devadesátých let se, bez valného zájmu evropské politiky a veřejného mínění, obrodily původní ideologické koncepty a strategické plány republikánského neokonzervatismu.

Tentokrát se však – na rozdíl od Reaganovy pragmatické éry – zcela zjevně inspirovaly **mesianistickými a exkluzivistickými idejemi protestantského fundamentalismu, jehož zázemí se nachází v tzv. „biblickém pásu“ (*biblical belt*) na americkém Jihu a Středozápadě**. Nová ideologie „neokonů“ začala od roku 1997 prosazovat **unilateralismus** a spasitelskou misi USA v mezinárodních vztazích. V reálné politice se začala dravě prosazovat od roku 2001, kdy se prezidentem USA stal George W. Bush, i když jeho samého opravdu nelze pokládat za ideologa této tendence. Tehdy se už Evropa v politické i intelektuální rovině musela novým trendem americké politiky zabývat a není pochyb, že jím evropské spojenci USA byli zaskočeni – přinejmenším od 11. září 2001, kdy se pod tíhou událostí po jistý čas přestalo o americkém unilateralismu hovořit s rozpaky a evropské země s různou mírou pochopení přistoupily na americkou strategii „boje proti globálnímu terorismu“. Tak se stalo, že nikdo v západním světě neprotestoval ani proti americké intervenci do Afghánistánu na podzim 2001, ani proti zřízení věznic

pro „cizí bojovníky“ (*foreign combatants*) na americké vojenské základně Guantánamo na Kubě, jejíž existence je z hlediska mezinárodního práva zcela neospravedlnitelná.

Nové „zostřené ideologické klima“ se poněkud kultivovaněji projevilo i v akademickém (vždy ideologiemi prosyceném) diskurzu na amerických univerzitách a v analytických servisních centrech, což někdy v USA splývá. Teze o tom, že „civilizované národy“ sdílejí totožné a obecně platné etické zásady, které rozlišují mezi „zlem“, jež se má potírat, a „dobrem“, jež se má vynucovat, se staly přinejmenším latentní součástí amerického akademického diskurzu. Tyto teze nakonec v rétorice představitelů Bushovy administrativy vyústily v prvoplánová klíše o státech na „ose zla“ a o „darebáckých státech“. Evropské akademické prostředí tyto pohyby samozřejmě zaznamenalo, ale pohlíželo na ně s nepochopením, spíše však s přezíravým mlčením než polemicky.

Do počátku 21. století bylo schematické rozlišování světa podle univerzalisticky chápaných etických zásad spojováno výhradně s poválečným rozdělením mocenských sfér vlivu vzešlých z výsledků jaltské konference a průběhu studené války. Po rozpadu „východního bloku“ nutila nová situace intelektuály a akademiky blízké americkým mocenským kruhům definovat dobro a zlo v novém kontextu. Výsledkem bylo vytvoření dvou zcela nových kategorií, které například francouzský islamolog Gilles Kepel ve své knize *Válka v srdci islámu* trefně nazývá „napůl věštbou a napůl reklamním sloganem“. Jedná se o „**konec dějin**“ **Francise Fukuyamy** a „**střet civilizací**“ **Samuela Huntingtona**.

Jestliže v předešlých třiceti letech kdekdo v „příbytku islámu“ (*dár al-islám*) a mezi západními, převážně levicovými, stoupenci „řízeného multikulturalismu“ a „politické korektnosti“ přísahal na Edwarda Saida a jeho kritiku západní arogance vůči islámskému světu, po krátkém postmodernistickém blouznění z četby knihy Francise Fukuyamy o konci dějin, který má logicky nastat po pádu říše zla, se od roku 1993 pro politology a intelektuály všeho druhu stalo téměř normou odvolávat se na metodicky chaotickou koncepci „střetu civilizací“, jejímž autorem byl americký politolog Samuel Huntington.

Výše zmíněná trojice amerických vědců ve své době málem zavedla filozofii dějin, politologii a další společenské vědy k naprostému rozkladu smysluplných metodologických postupů a interpretací. Pro postmodernistické pojetí společenských věd byla zhruba od počátku sedmdesátých let typická rezignace na jasné vymezení metodologických a především metodických pravidel, stanovení sémanticky vyhraněného vědeckého pojmosloví, důkladnou heuristickou přípravu prostřednictvím práce s prameny a relevantní literaturou, na seriózní ověřování historických faktů a výsledků terénních empirických výzkumů. Nejtýpčtější však byla a zůstává velmi nízká míra opatrnosti a odpovědnosti při interpretaci zjištěných dat, která postmodernističtí badatelé opisují a účelově skládají z poctivých prací archivářů (často editorů pramenných materiálů), historiků a příslušníků dalších společenskovědních oborů.

Běžné metody vědecké práce (dedukce, indukce, sondáž, periodizace, komparace, empirické měření dat a jejich kontextuální interpretace) jsou tu často nahrazovány postřehy, dojmy, pocity, subjektivně vykonstruovanými vizemi a modely. Zvláště

výzkum moderních a soudobých dějin, politických systémů, kulturních entit, náboženství a sekulárních ideologií stále více podléhal ideologizaci pod tlakem mezinárodní politiky a aktuálních potřeb velmocí. **Nežijme v iluzi, že se trend k ovlivňování vědy ideologií týkal jen společenských věd v komunistických zemích.** Nevěřme tomu, že teze o „společenském vědomí“, „třídním boji“ nebo „mezinárodním kolonialismu“ jsou překonané, třebaže byly v době komunismu zneužity a zdiskreditovány. Ano, v komunistických zemích byla „ochrana“ oficiální metodologické linie součástí globálního stranického a státního dozoru nad rozvojem vědy a myšlení.

Ve Spojených státech se provázanost reálné politiky a jejího ideologického zdůvodnění společenskými vědami jistě nezakládala na stranicko-byrokratickém dozoru. Trendy ve společenských vědách se formovaly svobodně, nicméně ve všech klíčových etapách poválečného vývoje lze doložit poměrně zřetelný a konjunkturální vztah mezi metodologickými východisky a aktuálními ideologickými koncepty, a to přinejmenším u významné části politologické, historiografické a další produkce.

Ideologizace, a dokonce mytologizace mezinárodních vztahů a pohledů na soudobé dějiny se projevil nejvýrazněji s nástupem politického neokonzervatismu v roce 1981. Ideologická analýza světa jako kolbiště sil „dobra“ a „zla“, nebývalá demonizace Sovětského svazu pomocí ideologických hyperbol, okázalá vulgarizace národních (etnických) aspirací ve „třetím světě“ a paušální označování jejich nositelů za strůjce „mezinárodního terorismu“ – to bylo ovzduší, v němž se začalo dařit zjednodušujícím, banálním a chaoticky formulovaným výkladům, jež obecně platné nároky na vědu splňovaly stále méně.

Serióznější, badatelsky poctivější, a tudíž obsahově náročnější výsledky základního výzkumu se objevovaly dál, ale jejich prestiž a počet nenápadně klesaly ve prospěch povrchních „syntetizujících“ esejí, které byly zpravidla čtivé, překvapující svými neotřelými východisky, šokující svými prognózami, a hlavně vycházející vstříc domácí ideologické poptávce. Bez **prognózy** se vědecká výpověď v oboru soudobých dějin, a především politologie a ekonomie zdála být neúplnou, bez vyjádření **vize** se autor mohl diskvalifikovat jako tradiční akademik starého stříhu. **„Prognostická pracoviště“ v USA vzkvétala a tento trend se přeléval i do Evropy, včetně agonií postizženého komunistického Československa.**

Ideologizace vědy v USA osmdesátých let vedla mj. k prosazení tzv. **„paradigmatické metodologie“** výzkumu. Její uplatnění vedlo koncem desetiletí k rozvoji dvou trendů v pohledu na soudobé dějiny a politické poměry. Prvním byl zmíněný „konec dějin“ a druhým „střet civilizací“. Saidův koncept přestal být zajímavý. Byl příliš intelektuální, „levičácký“ a ukotvený v ideologicky „překonaném“ paradigmatu (post)kolonialismu. Zánik dosud převládajícího paradigmatu „soupeření Východu a Západu“ (zla s dobrem) byl v závislosti na politickém vývoji až bolestně rychlý – bipolární svět se rozpadl. V historicky bleskovém časovém úseku (1989–1991) se Spojeným státům zhroutil fatální nepřítel, s nímž byly zvyklé jednat a jenž byl v zásadě zárukou relativní světové stability při vzájemném respektu k poválečnému (jaltskému a postupimskému) rozdělení sfér vlivu.

Jak další vývoj v posledním čtvrtstoletí ukazuje, efekt rozpadu bloků nakonec přivádí značnou část světa až k ohrožení tzv. versailleského systému, který psali vítězové první světové války po roce 1918 a jenž se, mimo jiné, týká území bývalého Sovětského svazu, Blízkého východu a dalších geopolitických oblastí.

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

V USA vyvolala Fukuyamova analýza pozornost v politických a intelektuálních kruzích, méně mezi odborníky. Ti byli spíše znechuceni jeho nadšeným přijetím mezi intelektuály a opatrně poukazovali na to, že Fukuyamovo paradigma není ani tak originální, jako spíše metodologicky neudržitelné. Idea kosmického boje mezi dobrem a zlem, světlem a temnotou, svobodou a tyraní, jenž vyústí ve věčný triumf dobra, není ničím novým. „Zarathuštra formuloval podobnou vizi už před třemi tisíci let,“ poznamenal ironicky historik Norman Cohen ve své knize *Vesmír, chaos a příští svět. (Cosmos, Chaos and the World to Come. Yale Univ. Press 1993)* **V zoroastrismu, který nemálo ovlivnil judaismus, křesťanství a nakonec i středověký islám, je toto paradigma výsledkem náboženského vidění světa – totiž transcendentním zásahem Boží vůle.**

Fukuyama tvrdí, že za vítězstvím dobra stojí triumf Západu nad komunismem. Věřící, že nastal věk blíže nespecifikované liberální Utopie a že stav politické nirvány, jenž obestřel postkomunistické společnosti v Evropě, je nevyhnutelným vyústěním historického procesu i v ostatních zemích žijících dosud v zajetí temných sil. Fukuyama soudí, že napříště už se neprosadí žádná ideologie, jež by chtěla uměle dělit společnosti na třídy a hlásat drastickou sociální reorganizaci cestou revoluční změny namířené proti svobodnému trhu a liberální demokracii. **Jeho hluboce ahistorická a utopická představa byla sice dílem překotnou reakcí na události konce osmdesátých let 20. století v Evropě, ale zároveň poukázala na déle trvající krizi metodologických přístupů v americké historiografii a politologii.**

Další důkaz o hloubce této krize podal právě profesor Samuel Huntington. Jeho esej v časopise *Foreign Affairs* pod názvem „Střet civilizací?“ přišla jako nepřímá odpověď Fukuyamovi až za tři roky, v říjnu 1993. To může svědčit o dvojím: buď Huntington do té doby vůbec nepovažoval za užitečné se ke „konci dějin“ polemicky vyjadřovat, nebo Fukuyamovu euforii do jisté míry sdílel. V každém případě jeho „střet civilizací“

odrážel spíše atmosféru politické scény v USA několik let po pádu komunismu, než že by byl vážně myšlenou hypotézou, vědecky přijatelnou domněnkou, jež by byla výsledkem dlouhodobého badatelského úsilí.

Čím se politické úvahy v USA vyznačovaly? Političtí analytici a poradci sice příliš nevěřili na Fukuyamův „konec dějin“, ale zároveň byli stále zmatenější z toho, že zbytek světa, který se do konce osmdesátých let částečně opíral o komunistický blok, přijal kolaps svého ochránce s relativním klidem a bez vnitřních otřesů, jež by snad byly mohly uvolnit energii pro nastolení politických modelů podobných západní demokracii. Dokonce i ve většině postkomunistických zemí byla diktatura strany nahrazena často brutálnější diktaturou úzkých skupin provázaných příbuzenskými a klientskými vztahy. Tamější ideologický prostor, který až překvapivě tiše vyklidily různé národní varianty komunismu, vyplnily dynamické koncepce nacionalismu, obohaceného někdy religiózní rétorikou a symbolikou, jež měla podporovat legitimitu nové státní moci. V řadě postkomunistických zemí a teritorií vypukly „občanské“ války. Relativní stabilita světa z dob studené války se zhroutila a „národní zájmy“ USA začaly být vážně ohrožovány. Nové Rusko se za Borise Jelcina stalo velkou neznámou, včetně kontroly vlastního jaderného potenciálu. Vojensky i politicky se stáhlo z mnoha území, což se záhy ukázalo jako vážný faktor nestability.

V kontextu procesu národní, kulturní a technické emancipace a množícího se počtu lokálních konfliktů v mnoha zemích Asie a Afriky se USA dostaly do postavení jediné velmoci, jež by za jistých okolností uvítala kvalitního protihráče s určitými imperiálními ambicemi, a ulehčila tak břemeni vlastní velikosti. Americké zbrojní kruhy, generalita a pragmatičtí konzervativní republikáni nervózně pohlíželi na to, jak se kdysi přehledné poválečné uspořádání mění v chaoticky vyhlížející mozaiku lokálních zájmů, zahalených do nečitelných ideologických rámců. Za situace, kdy potenciální nepřítel je všude a nikde, kdy latentní antiamerikanismus ve „třetím světě“ v devadesátých letech ještě zesílil a kdy Clintonova vláda razila idealistickou koncepci smíru a multikulturního dialogu, republikánská opozice začala utvářet soustavu nových pohledů na geopolitické a ekonomické rozložení sil. Jeden z takových pohledů jim poskytl akademik Samuel Huntington.

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

Huntington v roce 1993 dodal Lewisově nápadu jasný politicko-ideologický náboj s využitím paradigmatické vize světa po pádu komunismu. Esencí jeho hypotézy je následující úvaha: Jestliže čtyři roky po pádu říše zla nejenže nenastal konec dějin, ale

obrovská část lidstva stále odmítá pochopit a přijmout za svůj západní liberální model zastupitelské demokracie, svobody slova a dodržování lidských práv, není to už kvůli třídním nebo ideologickým rozdílům, nýbrž kvůli hluboce zakořeněným rozdílům civilizačních (etických, náboženských, právních), systémů hodnot. „Střet civilizací?“ jde ještě dál a postuluje určité zásadní domněnky o tom, co tvoří individuální a kolektivní identitu a systém hodnot dotyčných civilizací, co motivuje politické chování různých států a skupin uvnitř těchto států.

Jeho základní teze zní, že ostatní civilizace jsou více nebo méně nekompatibilní se „západní civilizací“. Vychází z předpokladu, že:

- a) náboženství, včetně jeho menšinových a sektářských projevů, se jeví jako základní hybatel v rozvoji civilizace; civilizace je utvářena především náboženskými (duchovními) hodnotami, ty jsou základním elementem kolektivní identity, překonávajícím faktory etnicity, jazyka, rodových (kmenových) svazků, klientských vazeb, třídní, profesní či regionální loajality;
- b) civilizační determinanty budou napříště hlavními stimulatory politického chování států a významných zájmových skupin; civilizační spřízněnost nebo rivalita bude určovat vzorce mezistátních svazků a animozit přerůstajících v ozbrojené konflikty; příští aliance, určující povahu mezinárodní politiky, se budou sdružovat na civilizačním principu; dvě civilizace se mohou – a zřejmě budou – sdružovat proti třetí civilizaci;
- c) dnešní svět tvoří osm základních civilizačních paradigmat: západní, slovansko-pravoslavné, islámské, konfuciánské, japonské, latinskoamerické, hinduistické, příp. africké;
- d) islám a konfucianismus jsou vzhledem ke svým specifickým rysům zcela nekompatibilní se Západem – v ohledu etiky, náboženství, vztahu k demokracii, sekularismu, společenského a politického étosu;
- e) střet civilizací se projeví ve dvou rovinách: jako mikroproces, kdy různé skupiny jsou ve stadiu často ozbrojeného konfliktu podél kulturních „zlomových hranic“ (*fault-lines*), kdy bojují o území nebo prostě proti sobě; makroproces předpokládá, že státy s rozdílnými kulturními tradicemi soupeří o relativní vojenskou a politickou nadvládu, o kontrolu nad mezinárodními organizacemi a moc nad třetími subjekty;
- f) střet mezi západní civilizací a některou z výše zmíněných civilizací je nevyhnutelný, ačkoli nemusí jít vždy o konflikt ozbrojený, přičemž nevyhnutelnost střetu vyplývá z univerzalistické povahy etiky a politické kultury západní civilizace, západního pojetí liberalismu, individualismu, parlamentarismu, lidských práv, rovnosti, svobody, vlády zákona, tržní ekonomiky a oddělení církve od státu; v jiných civilizacích tyto hodnoty nejsou uznávány a ochotně přijímány, tyto civilizace nechápou jejich historickou nevyhnutelnost a mravní sílu; hodnoty západní civilizace jsou osudovým mravním imperativem a existenciální výzvou ostatním civilizacím; zvažuje se, jaké způsoby by měla západní civilizace zvolit k prosazení své pravdy, když některé

civilizace nejen nepochopily, že tato pravda je jejich jediným východiskem z historické slepé uličky, ale dokonce jsou připraveny se západním hodnotám bránit.

S nedostatečnou profesionální výbavou a lehkovážnou zaujatostí pro předem daný výsledek představil Huntington svou hypotézu jako „multidisciplinární výzkumný výstup“, a to právě v době, kdy se jí ochotně chopila konzervativní část americké politické scény, aniž by brala v potaz, že autor před střetem spíše varuje, než aby k němu vyzýval. „Střet civilizací“ se stal kultovním hitem jejího pohledu na mezinárodní scénu, kultivovaně vysloveným a relativně systematickým komponentem zahraničněpolitické doktríny „neokonů“. **Kdyby byl Huntington své postřehy a dojmy formuloval jako intelektuální příspěvek k utváření nové koncepce zahraniční politiky USA, bylo by vše v pořádku a „střet civilizací“ by se stal jen předmětem zájmu politických analytiků a poradců, případně základem nového předvolebního programu. Huntington však prezentoval svou hypotézu jako čistě vědecký příspěvek k diskusi – ale o čem vlastně? Právě proto, že jako vědec předložil práci nikoli se záměrem podat obsahově nenáročnou a nezávaznou rešerši či prognostickou vizi pro politiky, nýbrž jako výsledek mnohaletého badatelského úsilí, vyvolal na několik příštích let odmítavou reakci akademických kruhů (zejména v Evropě), zatímco širší intelektuální kruhy a veřejnost jeho kniha zaujala svým dramatickým podtónem. **Jestliže však na Západě toto téma už dávno odeznělo, v českém diskurzu, jak se zdá, je potřeba se k němu vyjadřovat ještě po dvaceti letech.****

Obecné slabiny paradigmatické metody

Největší slabina Huntigtonovy hypotézy spočívá v nevyjasněnosti základních pojmů a nesystémovém tékání mezi různými společenskovědními disciplinami. Zmatek, který autor do svého výkladu vnáší, je dokonce hlubší, než by se dalo od už tak dost chaotického paradigmatického přístupu očekávat. Základní paradigma ztotožňuje s výrazem *civilizace*, který je pro něho klíčovým termínem, ale zůstává neuspokojivě vysvětlen, respektive průběžně vysvětlován v závislosti na momentální potřebě. Ani v článku z roku 1993, ani v knize z roku 1996 se nedočkáme relativně přesné definice termínu, s nímž autor cílevědomě pracuje. Můžeme se jen dohadovat, zda je to jen autorův obecný sklon k nesoustavnému a chaotickému výkladu v duchu postmodernistické metodologie, či spíše nedostatek informací, jež by pomohly žádoucím způsobem precizovat pojmy a formulace v zájmu ověření hypotézy. Huntington ale zřejmě nepotřebuje definici základních termínů. Pohybuje se přece v metodologickém prostoru, kde stačí plout na vlně dojmů a vizí, jaksi jen uvažovat nahlas, nezávazně formulovat postřehy a myšlenky, jež

by za jistých okolností mohly mít nějakou souvztažnost a jejichž provázání by pomohlo podpořit vytýčenou hypotézu.

Průměrně zběhlý badatel se však musí zeptat: Ve které vědní disciplíně vlastně Huntington analyzuje světový civilizační systém? Je to politologická analýza s komparativními prvky, příspěvek z oblasti sociální a kulturní antropologie, sociologie, sociální psychologie nebo filozofie dějin? Kde je patrný hlubší religionistický záběr se znalostí reálií, mají-li být hybatelem jeho „střetu civilizací“ především náboženské systémy a náboženské vzorce myšlení? Jde snad o pokus využít znalostí orientálních jazyků a v nich prostudovaného pramenného materiálu? Máme snad co činit s odvážnou historiografickou syntézou? Nic nenasvědčuje ani tomu, že by Huntingtonova studie byla výsledkem týmového interdisciplinárního projektu.

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

Koncept **civilizace** je relevantní snad pro sociální a kulturní antropologii, sotva však pro historiografii. **Náboženská identita** patří badatelsky především do sféry sociální psychologie, kognitivní religionistiky, případně sociologie náboženství, do jisté míry k historiografii, **náboženské systémy** musí politolog velmi dobře znát, aby o nich mohl kvalifikovaně vypovídat bez přispění týmového kolegy – religionisty, islamologa apod. Pro interdisciplinární badatelský počin musí být jedinec náležitě vybaven, měl by na samém počátku přesně vymezit pojmosloví a metodiku přístupu. To vše u Huntingtona chybí. Není ale sám, kdo se v odborné literatuře dopustil podobných nedostatků, chtěl-li se nechat zlákat jednoduchou a módní paradigmatickou optikou zasazenou do nevědecké fabulace.

Základní terminologická slabina se projeví ještě zřetelněji při pokusu o výklad vztahu dvou proti sobě postavených kategorií – **civilizace** a **ideologie**, neboť součástí hypotézy je předpoklad, že s pádem komunismu skončil boj ideologií a nastal boj civilizací (někde kultur). Při tomto výkladu se také snad nejzřetelněji projevuje autorova nedostatečná znalost dějin a reálií jednotlivých **náboženských systémů**, které při popisu civilizací bere za jejich osu a jež mu s termínem civilizace namnoze splývají. A znovu – civilizace jako jednotka interdisciplinární analýzy předpokládá respekt vůči jednotlivým vědním oborům a jejich metodám výzkumu, včetně uznání faktu, že se jedná o příliš komplexní fenomén, než aby bylo možno s ním nakládat jako s nějakým homogenním a neměnným paradigmatem.

Řecký termín **paradigma** sám o sobě implikuje cosi stabilního, pevného, neměnného. Je to ostatně termín, který se tradičně používá v lingvistice pro konstantní soubor jednotlivých tvarů určitého ohebného slovního druhu, případně představuje fixní

mluvnický vzor. Pracuje s ním i ekonomie, která kupříkladu modeluje ucelenou teorii na základě souboru určitých determinant a předpokladů, postavených vědomě mimo historický čas a vývoj. Paradigmatický přístup v méně exaktních vědách o společnosti a kultuře je sice možný, ale riziko zkreslování reality je vysoké – přičemž i společenské vědy se mají snažit o maximálně možnou míru exaktnosti a objektivitu, chtějí-li být seriózní a úspěšné. Velmi totiž záleží na tom, co si do paradigmatického schématu dosadíme, zda budeme ochotni zohledňovat vývoj paradigmat v čase, zasazovat je do různých historických a kulturně antropologických kontextů a interpretovat je u vědomí jejich nesmírně složité vnitřní struktury a reálného stavu jejich jednotlivých komponentů.

Právě nedostatek ohledu na tyto předpoklady způsobil, že **Huntingtonova hypotéza je od počátku pseudoprobém, neboť prázdná forma paradigmat byla naplněna špatně definovaným a nedostatečně zvládnutým obsahem.** Jeho deskripce paradigmat civilizací je statická, ahistorická, bez kontextuálního pohledu, je to popis souboru atomizovaných faktů, dojmů a postřehů opírajících se někdy o nahodilé citáty. Spíše než korektně zobecňující definici autor předkládá mlhavé formulace svého paradigmatu. Říká například, že „civilizace je kulturní entita“. Který sociální fenomén není kulturní entitou?!

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

Pro svou stručnost je vhodná například definice, v níž kultura znamená „souhrn sociálně předávaných vzorců chování, projevů umění, víry, institucí a všech ostatních dějinami modelovaných produktů lidské činnosti a myšlení charakteristických pro určité společenství nebo skupinu obyvatelstva vymezenou podle funkčních kritérií“ (*American Heritage Dictionary of the English Language*, 3. vyd., Boston 1992). Americký kulturní antropolog Clifford Geertz zase definuje kulturu jako „v historickém procesu předávaný významový vzorec vyjádřený v symbolech, systém historicky zděděných významových vzorců vyjádřených v symbolech, systém historicky zděděných pojmů a představ vyjadřovaných prostředky, jimiž lidé komunikují, fixují a rozvíjí své poznatky o životě a své postoje k němu“ (*The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 89).

Není náhodné, že obě definice z americké vědecké produkce počítají s historicitou svých „*behaviour patterns*“, tedy s vnitřní dynamikou a také vnitřní strukturou kultur, nikoli se statickými paradigmaty. To je ovšem pohled, který vylučuje faktory statiky a homogenity, s nimiž pracuje Huntington. **Ten své civilizace (někde kultury) uzavírá do oněch „zlomových linií“ (*fault-lines*), v případě islámu v původním eseji z roku 1993 dokonce hovoří o tom, že „islám má krvavé hranice“.** Vrcholem jeho vulgarizace daného tématu jsou pak volné úvahy o tom, která z jím vykonstruovaných civilizací by se mohla spojit s jinou proti třetí kvůli těm a těm vzorcům chování, hodnotám apod.

Huntingtonův omyl se projevuje také v souvislosti s tezí, že „střet civilizací“ bude nevyhnutelnou kvalitou mezinárodních vztahů, pokud mu Západ nepředejde totální technickou a vojenskou superioritou nad zbytkem světa, kterou bude provázet systematická implantace **liberální demokracie**. Tento vývoj vidí jako nevyhnutelný po zániku ideologických konceptů nesených třídami a nacionalismy. Ideologie prý přestaly fungovat a nahradila je loajalita ke své civilizaci. Clifford Geertz správně poukazuje na „ironii ideologického věku“, kdy „sám termín ideologie byl hluboce ideologizován“. Koncept, který ve své době znamenal pouze soubor nepraktických, romantických a idealistických vizí, se v 19. a 20. století postupně stal duchovním rámcem a inspirací politických programů. Ideologie se změnily ve zředěné a politicky kalkulované varianty či vedlejší produkty převážně vědeckých (sociálních, ekonomických, biologických) teorií. Jako takové jsou však v každém případě pouze součástí specifické kultury (civilizace?) a jen jedním z řady projevů jejího myšlenkového (duchovního) potenciálu. (Clifford Geertz – Joseph W. Elder. *Ideology and Discontent*, New York 2002). To se jistě týká i náboženských systémů, počínaje astrálními kultury či uctíváním totemu a konče složitými monoteistickými doktrínami, jakými jsou judaismus, křesťanství a islám.

Ideologie – ať sekulární, nebo náboženské – nemohou vytvářet žádnou dichotomii vůči civilizaci, vždyť jsou její integrální součástí. Huntingtonův „střet civilizací“ vychází z předpokladu, že po roce 1989 ideologie přestaly hrát úlohu sebeidentifikace různých třídně či národně vymezených etnik a že politické ambice se napříště budou uskutečňovat v rovině celých civilizací. Sama realita politického vývoje v posledních desetiletích však prokazuje, že ideologie jako verbálně vyjádřené rámce a myšlenkové zázemí politických aspirací nezanikly. Oslabují se, zanikají, reformují se a vznikají nové – v „západní“ i „islámské civilizaci“. Rozpad Sovětského svazu po roce 1991, Jugoslávie v letech 1992–1995 nebo proces „Arabského jara“ od roku 2011 jsou jen dílčí příklady, na nichž bychom tento proces mohli demonstrovat.

Ozbrojené i ideologické střety se odehrávají uvnitř civilizací – mezi státy a skupinami států, mezi sociálními, etnickými, náboženskými (případně etno-konfesionálními) a profesními skupinami s více nebo méně jasně formulovanými ideologickými záměry a argumenty. Zvýšené napětí v některých oblastech nebo zemích „islámské civilizace“ má povahu vnitřního konfliktu, historického procesu, jehož ideový rámec se jeví v jádru jako trvalý „*kulturkampf*“ mezi politickými ambicemi nábožensky a sekularisticky orientovaných vrstev společnosti, mezi kmeny a velkorodinami, etniky, národy a dalšími společenskými segmenty.

Toto napětí „v nás na Západě“ vyvolává nervozitu, ale je vlastně jen přirozeným průvodním rysem autentické přeměny v kvalitativně nové společenské uspořádání. Křesťanství a judaismus mají v posledních dvou stoletích s tímto vnitřním konfliktem bohaté zkušenosti (*aggiornamento*, *haskala* versus různé formy neopuritánství a fundamentalismu). V řadě ohledů zápas kulturních hodnot a idejí ani zde neskončil. Nové formy nacionalismu a jiných forem lokálních identit se projevují v celém světě – včetně „západní civilizace“. Tím spíše se tento proces eroze „novodobých národů“ (syrského, iráckého, somálského, libyjského, barmského, indonéského) odehrává v islámu, buddhismu nebo hinduismu – v těch oblastech světa, kde nynější státní hranice nepsaly dějiny autochtonních etnik, nýbrž dějiny kolonialismu. **Nikoli „srocování globálních civilizací“ jedna proti druhé, nýbrž naopak fragmentace národních společenství vedoucí až k rozpadu států a územní integrity členských států OSN – to je převládající trend dnešní doby.**

Z čeho Huntington dovozuje, že ideologie zanikly a že obyvatelstvo bude napříště nositelem stejnorodého náboženského nebo politického přesvědčení, z něhož bude čerpat uniformní či stádní způsoby politického chování? Jeho důkazy o tom, že se obyvatelstvo určité civilizace kulturně, duchovně, sociálně a psychologicky nivelizuje a sdruží ve shodně reagující a chovající se masu, jsou vykonstruované, historicky neseriózní a empiricky neověřitelné. Tím neudržitelnější je ona teze, že civilizace se proti sobě potenciálně postaví, o čemž již dnes nesporně svědčí „krvavé hranice“, které na „civilizačních švech“ se Západem vytváří „islámská civilizace“.

Huntington dělí svět na osm civilizací. Paradigmatická metoda, je-li použita mimo sféru svého tradičního uplatnění (lingvistika, ekonomie, sociologie), může svého protagonistu zavést až k neověřitelným vulgarizacím. Když například Huntington vysvětluje specifika „západní civilizace“, dochází k závěru, že „civilizační paradigma poskytuje velice jasnou a přesvědčivou odpověď na otázku, před níž stojí Západoevropané, tj. „kde končí Evropa?“. Evropa prý končí tam, kde končí západní křesťanství a začíná islám a pravoslaví (*Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers 2001, s. 184). Na jiném místě (s. 18) obhajuje svůj metodický postup tím, že „zjednodušená paradigma jsou pro lidské myšlení a jednání nepostradatelná“. Klíčové je pak následující tvrzení: „Buď budeme explicitně formulovat teorie a modely jako vodítka našeho jednání, nebo je naopak můžeme odmítnout a rozhodnout se, že budeme jednat pouze se zřetelem ke specifickým, objektivním faktům a každý případ posuzovat samostatně.“

Huntington se hluboce mýlí, když se domnívá, že jeho potenciální oponenti pro samé zaujetí „objektivními fakty“ a specifiky zkoumaných jevů nejsou ochotni přistoupit k určité abstrakci, syntéze či typologii. Je to dokonce povinností zkušených badatelů, dosáhne-li heuristická příprava a zpracování pramenného materiálu nebo série dílčích případových studií daného výzkumného tématu takového mezního bodu, kdy je nezbytné a užitečné vnést do problematiky zjednodušující či zobecňující vzhled. Podobný záměr však musí být opřen o skutečně solidní sumu oněch „objektivních faktů“ a důvěrnou znalost jejich souvislostí. Formulovat „teorie a modely“ s povrchním obeznámením se

s určitou problematikou a podezdívat je nahodilými a účelově vybranými citacemi tu z amerického islamologa, tu z marocké feministky, muslimského teologa nebo dokonce starořeckého historika Thúkydida – to je způsob typický pro paradigmatický přístup některých, převážně amerických politologů a historiků soudobých dějin. S vědecky vyzrálou syntézou či typologií komponentů určitého problému však má jen málo společného.

Konkrétní slabiny paradigmatické metody

Západní civilizace. Huntington sám sebe usvědčuje z „dojmologie“, když své paradigma Západu není schopen ani přibližně vymezit. V obecné definici se spokojuje s tvrzením, že „civilizace se definují jak společnými objektivními prvky, tak jazykem, dějinami, náboženskými zvyky, institucemi i subjektivním ztotožněním jednotlivých individuí.“ Jinde říká: „Civilizaci může tvořit značný počet příslušníků, jako je tomu v čínském případě, nebo také počet velmi nízký, čehož příkladem je zase anglofonní karibská civilizace.“ (Huntington 2001, s. 35). Spojení čehokoli s čímkoli, protimluvy, jež odhalují rozpor dokonce mezi právě vysvětlovaným příkladem a problematickou definicí paradigmatické konstrukce uvedené o pár stránek předtím. Někde je oním civilizačním tmelem jazyk, jinde nikoli, někde dějiny a zvyky, jinde náboženství.

V případě západní civilizace si Huntington při deskripci typických a jednotících rysů s paradigmatickým přístupem zjevně neví rady. Tvrdí, že vznik západní civilizace se datuje mezi lety 700 a 800, ale vůbec nespecifikuje, z čeho tak soudí. Má zřejmě na mysli náboženské kritérium, ale historicky se nemůže opřít o nic soustavného. Nemalá část Západu (zejména slovanské a germánské střední Evropy) se tehdy ještě kořila polyteistickým božstvům nebo její christianizace velmi zvolna probíhala (irské misie do Anglie nebo do francké říše). Většina Iberského poloostrova a jižní Itálie byly v 8. století zřetelně v držení muslimských Arabů. Spolehlivě křesťanská byla kupříkladu byzantská část Evropy (někdejší východořímské říše), ale tu autor řadí do odlišného paradigmatu „slovansko-pravoslavné civilizace“. Ani pro vymezení rozdílů mezi oběma křesťanskými civilizacemi na území Evropy není v 8. století (až na rozdíly doktrinární či kultovní povahy) výrazný důvod. Ty je možno hledat nejdřív snad až v polovině 11. století, kdy došlo k papežskému schizmatu a postupnému mocenskému vzdalování východního a západního křesťanství. Tam, kde se Huntingtonovi nedaří uplatnit hlavní determinantu své definice civilizace, totiž náboženství, tam ji prostě vymění za hledisko etnické nebo jazykové, jinde ji zase používá zcela mechanicky a v podobě jakýchsi polopravd, když například říká, že „historicky vzato je Jižní Amerika výhradně katolická,“ zatímco v Evropě a Severní Americe „došlo ke sloučení katolické a protestantské kultury“.

Z chabé znalosti politických a kulturních dějin Huntingtona usvědčuje ta část pokusu o definici Západu, kde tvrdí: „Pojem Západ se v současnosti obecně používá k označení toho, co se dříve nazývalo západním křesťanstvem. Západ je tak jedinou civilizací, jejíž jméno se odvozuje od názvu světové strany, a nikoli od jména nějakého národa, náboženství či geografické oblasti... V novověku je západní civilizace euroamerická nebo severoatlantická.“ (Huntington 2001, s. 39–40). Autor patrně neví, že termín *Západ* je podstatně starší a už v antice představoval historický, geopolitický a sociálně psychologický projev kolektivního egocentrismu. Byli to staří Řekové, kdo ve snaze o ideovou a morální sebeidentifikaci a nadřazenost vytvořil „paradigma“ *Orient–Okcident*, *Východ–Západ*.

Tento základní antický model pohledu na svět vyplýval z letitého soupeření řeckých států s etniky a státy východního Středomoří a Předního východu, zejména se státy v oblasti Levanty a s Persií. Tradiční dějinné vymezování se na „my“ a „oni“, na „lepší“ a „horší“ říše, na „civilizované“ a „barbary“ (ty, kteří brblají nesrozumitelnou řečí) – to jsou klasické xenofobní stereotypy starověkých dějin, dědictví, které převzali mnozí mladší nositelé evropského kolektivního vědomí, jež však zůstalo Huntingtonem nepovšimnuto. Místo toho zcela bez kontextu a logického zdůvodnění pouze poukazuje na to, že jeho paradigma západní civilizace je jako jediné mezi ostatními určeno světovou stranou.

Kdyby jeho falešné a zcela nepřesné geografické hledisko mělo být bráno vážně, museli bychom se my, Češi, definitivně spokojit s tím, že budeme zařazováni do „východního bloku“ nebo snad do „slovansko-pravoslavné“ civilizace, zatímco Rakousko bude zcela jistě náležet k Západu, ačkoli Vídeň leží dobrých dvě stě kilometrů východněji než Praha. Huntingtonovu tezi, že křesťanství má na formování „západní civilizace“ rozhodující vliv, v tomto smyslu nelze přijmout, vždyť ono samo přišlo z Orientu a jako takové bylo už ve 4. století n. l. přijato za státní ideologii římské říše. Kulturní a doktrinární odlišnosti mezi katolicismem a ortodoxií v období vrcholného středověku rovněž neměly s Huntingtonovou představou o tom, kde končí Evropa, mnoho společného. Obě křesťanské říše spolu soupeřily především o politický a ekonomický vliv, jakkoli se lišily v oblasti věroučné a v projevech rituální praxe. Kolektivní egocentrismus a averze vůči „jiným“ (zejména vůči židům a muslimům) jim byl společný.

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

Huntington místy hovoří o Západu jako o „euroamerické“ a „severoatlantické“ civilizaci. Tuto ideologizující a módní, aktuálně politickou terminologii někteří stoupeneci paradigmatického vidění světa dovádějí k dokonalosti, když hovoří o „judeo-křesťanské civilizaci“ a od těchto dvou náboženství dokonce odvozují naše pojetí liberální demokracie, zatímco v případě islámu dost demagogicky zdůrazňují, že podobné duchovní kořeny postrádá. Položme si především otázku: Které ze tří velkých monoteistických náboženství má ve svém formativním stadiu a historickém vývoji zakomponovanou koncepci demokracie nebo parlamentarismu? Navíc – dosadíme-li do takových paradigmat konkrétní subjekty, octnou se v současnosti vedle sebe v jedné civilizaci naprosto nesrovnatelné státy a společnosti. Některé z těchto států se dnes nacházejí ve stejné struktuře ekonomické integrace (Evropská unie, spolehlivá ekonomická vazba mezi USA a Evropou) a některé z nich v téže vojenské struktuře NATO. To ovšem nevypovídá téměř nic o shodnosti civilizačních determinant ve smyslu náboženském, dějinném, sociálně psychologickém, nebo obecně kulturním, neboť Huntington mj. hovoří o „boji kultur“.

Nelze prostě do jednoho civilizačního paradigmatu zahrnovat USA, Švédsko a Itálii (euroamerická civilizace?) nebo USA, Česko, Španělsko, Bulharsko, Izrael, Etiopii, Brazílii a Filipíny (judeo-křesťanská civilizace?). Takové dělení a typologie kultur prostě postrádá smysl. Vychází z nedocení strukturálních složitostí jednotlivých kulturních okruhů, které jsou navíc zpravidla odlišné od státních hranic, a snahy vtěsnat sledovaný materiál do svých paradigmat za každou cenu a jen proto, aby se potvrdila oprávněnost chybné výchozí hypotézy. Jak si například vysvětlit tvrzení, že „civilizace je kulturní celek...kde kulturní standard vesnice v jižní Itálii se může lišit od úrovně severoitalské vesnice, obě však sdílejí italskou kulturu, jež se liší od německé. Evropské obce pak mají společná kulturní specifika, jež je odlišují od arabských nebo čínských pospolitostí“. Jenže problém je právě v tom, že Huntington odmítá vidět funkční specifika určitých oblastí, jejichž poctivé zmapování do podoby jakýchsi „subcivilizací“ by vypadalo poněkud jinak. Ukázalo by se totiž, že mnohem homogennější „kulturní celek“ tvoří jižní Itálie s oblastmi Balkánu, východního Středomoří či severní Afriky – třeba ve struktuře rodinných vazeb, v lokálním klientismu, přežívající povinnosti vendety a dalších forem zvykového práva, mediteránním způsobu života a stravy, vztahu k organizaci práce, kategorii času či chápání a respektování kauzálních souvislostí v běžném životě. A naopak – Italové z oblasti Cortiny d' Ampezzo, Terstu nebo Turínu mají v mnohém ohledu blíže k jakési „středoevropské subcivilizaci“ než k Napolitánům nebo Kalábrijcům. Že jsou také katolíci a mluví italsky? Obyvatelé švýcarského kantonu Ticino rovněž vykazují tyto charakteristiky, ale přesto se cítí být (v bigotně protestantské tradici Kalvínova a Zwingliho dědictví) především Švýcary.

Slovansko-pravoslavná civilizace. Zde Huntington nepřipustně směšuje v jednom paradigmatu dvě různé klíčové determinanty, jež nejsou k sobě v žádném historicky prokazatelném vztahu – hledisko etnické (případně jazykové) a hledisko náboženské. Nutno ovšem dodat, že v knize z roku 1996 se už širší deskriptci této civilizace raději vyhýbá,

neboť patrně sám ví, že jde o nejslabší místo jeho paradigmat. Značnou část „Slovanstva“ (Češi, Slováci, Poláci, Lužičtí Srbové, Slovinci, Chorvati, bosenští Muslimové a bulharští Pomakové) a významné části dalších národů (Bělorusové, Ukrajinci) do tohoto paradigmatu nelze zahrnout, což jeho věrohodnost výrazně snižuje. Jsou-li obě hlavní determinanty této civilizace míněny nezávisle na sobě, pak paušální vydělování slovanských národů do jiné civilizace, než v jaké jsou umístěni Germáni a Románi, implikuje domněnku, že Slované se od ostatních Evropanů něčím výrazným odlišují. Co by to ale mělo být? Snad ne chatrné hledisko někdejší společné etnicity, vyjádřené dávno mrtvou ideologií panslavismu? Snad ne určité „specifické rysy“, jež Slovany z členství v „západní civilizaci“ s jejími atributy (liberální demokracie, západní křesťanství) vylučují?

Ani pravoslaví není kategorie, z níž lze ve spojení se slovanskou etnicitou vyvozovat zásadní civilizační odlišnosti. Patří do tohoto paradigmatu Řekové a Rumuni? Nebo Rumuni ano – ovšem kromě těch, kteří se hlásí k luteránství, katolicismu a islámu – a Řekové už ne, protože od roku 1952 byl jejich (totalitní) stát členem NATO a od roku 1974, kdy padla diktatura „černých plukovníků“, jsou už součástí demokratického „západního křesťanstva“? Navíc samo východní křesťanství je z hlediska doktríny, kultu a institucionálního ukotvení tak složitý fenomén, že jakékoli jeho vtěsnávání do civilizačních paradigmat je ošidné. Nemá ani jednotnou organizační strukturu, ani jedinou duchovní autoritu jako katolicismus. V průběhu dějin se ve většině dotýčných oblastí stalo součástí svébytného národního a kulturního výrazu a od 19. století důležitou součástí ideologií nacionalismu (srbská či bulharská pravoslavná církev), o fenoménu ruského pravoslaví ani nemluvě. A kde se Huntingtonovi ztrácejí vyznavači všech variant ortodoxního křesťanství na arabském Blízkém východě? Kam zařadí Armény a Gruzínce, jejichž církve jsou nejstaršími státními institucemi a ideologiemi v dějinách křesťanství? Kudy vlastně chce Huntington vést své „zlomové linie“ v případě slovansko-pravoslavné civilizace?

Konfuciánská civilizace. Sotva lze nalézt civilizaci s podobnými rysy, jaké přiměly Huntingtona k vytvoření daného paradigmatu, i když v knize se mírně opravuje a hovoří raději jen o čínské civilizaci, pod kterou ovšem zároveň zahrnuje „příbuzné kultury Vietnamu a Koreje“. Připustíme-li, že konfucianismus není nic víc než náboženství, stále ještě zbývá objasnit, proč do tohoto paradigmatu zahrnuje také Koreu a příležitostně státy jihovýchodní Asie s převážně buddhistickou náboženskou tradicí. Stále zbývá prokázat, že vztahy mezi takovou Čínou a Vietnamem se v dějinách i v současnosti opravdu řídily společnou náklonností ke Konfuciovu odkazu. Vždyť oba státy byly po celé dějiny soupeři. Autor to sice na jednom místě potvrzuje, ale přesto je pro Vietnam, tuto „buddhisticko-komunistickou“ zemi, v konfuciánském (čínském či chansském) paradigmatu dost místa.

Vietnamská historická zkušenost sotva povede k tomu, že se Hanoj přimkne k Pekingu na základě „blízkosti víry“ a společně s muslimy pak vytáhnou proti západní civilizaci. Také Čína tradičně považuje převážně buddhistický (ale také katolický a islámský) Vietnam za malého, avšak ambiciózního soupeře. Sblížení přece nepřineslo dokonce ani

období komunistické moci v obou zemích. Proti jejich tradiční rivalitě nic nezmohl ani princip proletářského internacionalismu, ani dočasná revoluční přátelství mezi Mao Ce-tungem a Ho Či Minem.

Podobně i vztahy mezi ostatními subjekty tohoto paradigmatu v dějinách byly a zůstávají natolik kontroverzní a jejich politické zájmy natolik různorodé, že trvat na jeho existenci a funkčnosti je prostě nesmysl. Jak se například ve „střetu civilizací“ zachová tak významný stát jako jsou Filipíny, který je z mnoha hledisek kulturně a etnicky zakotven v jihovýchodní Asii, avšak většina obyvatel vyznává katolické křesťanství a menší část islám? Nelze přece vyvozovat příklon Filipín k Číně z toho, že „...na svém území ukončily činnost významných amerických vojenských základen“ (Huntington 2001, s. 283).

Islámská civilizace. Così jako „islámskou civilizaci“ nelze uzavřít do jednoho paradigmatu. Sám Huntington si protirečí, když na jedné straně vidí islám jako jednu homogenní civilizační entitu a na straně druhé v historicky „křesťanském“ prostoru vyděluje tři civilizace – západní, slovansko-pravoslavnou a latinskoamerickou. Jestliže je schopen vidět rozdíl mezi Německem, Černou Horou a Bolívií, měl by být schopen vidět i zásadní civilizační rozdíly mezi Tureckem, Kuvajtem, Mali a Indonésií. Islámská civilizace by prý měla v budoucnu (nejspíš ve spojení s konfuciánskou) sehrát úlohu příštího osudového rivala Západu.

Huntington se dopouští neuvěřitelné generalizace a vulgarizace obou „civilizací“, když píše: „Zásadním problémem Západu není islámský fundamentalismus. Je to sám islám, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o nadřazenosti své kultury a posedlí slabostí své moci. Problémem islámu není CIA nebo americké ministerstvo obrany – je jím Západ, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o univerzalitě své kultury a domnívají se, že jejich nadřazená, byť upadající moc jim ukládá tuto kulturu šířit po celém světě. Toto jsou základní ingredience, které živí konflikt mezi islámem a Západem“ (Huntington 2001, s. 259).

Příčiny napětí v mezinárodních vztazích ale primárně nespočívají ve snaze dvou kulturně homogenních entit vnucovat si navzájem své hodnoty. „Islámskou civilizaci“ reálně nespojuje nic jiného, než že určitá část obyvatelstva v ní žijící tou či onou měrou sdílí formální, kulturní a psychické projevy jistého náboženského systému. Další, nábožensky vlažnější část obyvatel nepraktikuje islámský rituál vůbec nebo jen příležitostně a sdílí pouze určitý způsob života, podvědomě používá konverzační formule s vyvětralým náboženským obsahem, o ramadánu se na veřejnosti postí. Podobně jako v křesťanství, je i v islámu mnoho lidí, kteří Boha ke svému životu nepotřebují a necítí potřebu se identifikovat s nějakou „islámskou internacionálou“, nějakým homogenním prostředím sahajícím od Senegalu po Indonésii a od Bosny po Somálsko. Jakkoli je podíl náboženství a jeho institucí na společenském a politickém dění islámských zemí silnější, než je tomu dnes v „křesťanských zemích“, přesto takové vymezení civilizace nevyprovádá mnoho o společných kulturních rysech, natož a priori protizápadních politických emocích.

Mezi jednotlivými oblastmi „islámské civilizace“ existují obrovské sociální, etnické a kulturní rozdíly, které se do tamějších projevů náboženského života promítají v podobě značného průniku substrátových kulturních hodnot. Islám není jen Korán, muezzinovo svolávání k modlitbě nebo terorismus v podání organizace al-Ká'ida, jak se nám často předkládá, proceděný řídkým sítím sdělovacích prostředků. Skutečný „žitý“ islám – to je bezbřehý prostor súfismu (islámské mystiky) a nejrůznějších lokálních variant lidového prožívání víry, počínaje místními kulty světců a konče uctíváním stromů a studní. Těžko bychom však mohli usvědčit ty, kteří se chodí modlit k hrobkám místních světců a svírají přitom v ruce amulet či jiný „neislámský“ rituální předmět, že tak nečiní ve jménu jediného Boha, že jsou polyteisty jen proto, že „nám se to tak jeví“. Takový problém nechť řeší islámští fundamentalisté nebo konzervativní právní specialisté – nikoli západní religionisté nebo politologové. Ti by ovšem měli mít na paměti, že islám ve smyslu náboženském i „civilizačním“ tvoří zřetelně heterogenní prostor, který nemůžeme uzavřít do jednoho z vulgarizovaného paradigmatu a ještě mu vtisknout charakteristické rysy „civilizace“, jež má primárně agresivní a jednotně koncipovanou strategii, jak zničit „západní“ či „křesťanskou civilizaci“.

To všechno a ještě mnohem více představuje islám. Redukovat jej na militantní xenofobní ideologii nebo duchovní rámec radikálních organizací je hrubá dezinterpretace skutečného stavu věcí. V politickém smyslu pak o nějaké homogenitě islámu, zneužitelné vůči jiné civilizaci, nelze hovořit vůbec.

Skutečné příčiny „civilizačních“ střetů

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

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

- a) přetrvávajících politických a ekonomických vazbách mezi bývalými koloniálními metropolemi a jejich koloniemi (Francie–Libanon či Tunisko, Británie–Indie či Pákistán);
- b) přetrvávající tradici okolnostmi vynucených a dočasně prospěšných spojenectví v dobách studené války (USA–Pákistán, Jižní Korea, Thajsko, Suhartova Indonésie, Mobutuův Zair);

- c) schopnosti USA po pádu komunismu zajistit spřáteleným režimům dostatečné ekonomické zázemí nebo vojenskou ochranu výměnou za pochopení pro uskutečňování amerických národních zájmů (USA–Kuvajt, Egypt, Saúdská Arábie, loutková vláda Hamída Karzaje v Afghánistánu apod.).

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

Reálné příčiny konfliktů mezi Západem a světem islámu vůbec nespočívají v „civilizační nekompatibilitě“, jak tvrdí Huntington. Kdyby měl pravdu, na rozdíl od výše popsané skutečnosti by vztahy mezi všemi západními a islámskými státy byly zatíženy chladnou ostražitostí nebo nepřátelstvím. Spojeným státům však nikdy nevadilo pěstovat „strategické vztahy“ s konzervativně islámským režimem v Severním Jemenu, s puritánsky reformistickým (wahhábovským) režimem Saúdské Arábie, fundamentalisticky vládnoucími pučisty v Pákistánu v letech 1977–1988, nebo brutálním režimem generála Suharta v Indonésii. V letech 1979–1988 tak dlouho masivně podporovaly a cvičily různé frakce afghánských mudžáhidů, až zásadním způsobem přispěly ke vzniku hnutí Tálibán.

Ve všech případech měl politicky interpretovaný islám větší podíl na formování státní ideologie, než v řadě jiných „islámských“ zemí nebo hnutí, s nimiž měly USA trvale napjaté vztahy (Asadova Sýrie, Saddámův Irák, odbojářské Alžírsko, Organizace pro osvobození Palestiny). Ani v jednom případě etická nebo jiná civilizační kritéria či předpojatosti nebránily plodné vojenské, hospodářské, a dokonce kulturní spolupráci, zatímco u relativně sekularizovaných režimů, jakými byl ten syrský, irácký nebo alžírský, šlo po desetiletí o vleklý konflikt ryze politicko-ideologické, a nikoli civilizační povahy.

To, co se jeví jako latentně se prohlubující napětí mezi „západní“ a „islámskou civilizací“, totiž převážně nevyplývá z kulturních, náboženských nebo etických odlišností. Mnozí mladí lidé ze „spřátelených“ islámských zemí stráví roky studia na západních univerzitách. Někteří si prožijí svůj soukromý „civilizační šok“ a pak hodnoty západního způsobu života po dobu studia (někdy dost vehementně) přijímají. Nemnozí si je osvojí natolik, že v hostitelské zemi zůstanou a stanou se jejich nadšenými konzumenty. Jiní se vrátí domů a přirozeně vplynou do domácího hodnotového systému, další pak své negativní zkušenosti promění v členství v některé z radikálních opozičních skupin náboženské ideové orientace, jejichž cílem bývá mj. „boj proti západnímu bezvěreckému imperialismu“. Nejvyšší procento však tvoří absolventi, kteří najdou místo ve vládnoucí stranické nebo armádní struktuře a začnou se podílet na opatrné modernizaci (westernizaci) státní správy, justice, kultury, školství a veřejného života vůbec – často hrubě nedemokratickými způsoby.

Také z druhé strany není třeba hned pomýšlet na „boj kultur“. V islámských zemích působily a působí desetitisíce západních odborníků – vojenskými poradci počínaje a ochránci přírody konče. Někteří jsou motivováni ryze finančně a po letech se vracejí domů s neskrývanou úlevou. Jiní naopak získají k islámskému světu pozitivní (někdy až

romantický) vztah a rádi se tam vracejí. V islámských zemích žijí desetitisíce provdaných Evropanek a Američanek. Některé možná zakusí trauma ve stylu novely *Bez dcerky neodejdu*, ale naprostá většina jich tam prožije plnohodnotný život v individuální rodině ve velkoměstě nebo v kruhu tradiční velkorodiny v maloměstě či na venkově. V každém případě nezažívají nic tak výrazně odlišného od situace, v níž by se octly, kdyby se vdaly do některých oblastí Řecka, Srbska, Portugalska, do Kalábrie nebo na Sicílii.

Xenofobní atmosféra živená kolektivním pocitem „tureckého nebezpečí“ a dnes „islámského terorismu“, či na druhé straně představou „prohnilé materialistické kultury Západu“ je snadno prokazatelná obsahovou analýzou sdělovacích prostředků nebo výroků politiků a intelektuálů. Sama o sobě však nemůže tvořit základ osudového „střetu civilizací“, na který by se měl Západ připravit masivním zbrojením a plánovat vojenské zásahy všude, kde to uzná za vhodné (Afgánistán, Irák). Vždyť podobné příklady latentní nebo otevřené xenofobie jsou doložitelné snad mezi všemi evropskými národy.

Historicky založené předsudky prohloubené érou nacionalismu a dvěma světovými válkami jsou však v moderních dějinách jen důsledkem čehosi závažnějšího – boje národních států nebo jejich seskupení o politickou moc, o rozšiřování území, kontrolu surovinových zdrojů, výrobního potenciálu a pracovní síly. Zde je třeba hledat odpověď na současné latentní napětí mezi Západem a islámem. **Sama snaha radikálních islámsky orientovaných hnutí a organizací o porážku Západu a nastolení „islámského řádu“ je naivní ideologickou fikcí, byť se proměňuje v různě strukturovaná aktivistická hnutí, která okrajově organizují podvratnou činnost a akce individuálního teroru.**

Mnohem důležitější je skutečnost, že stabilizační rovnováha moci je dnes více než kdy jindy od druhé světové války vychýlena ve prospěch Západu, který dává, především za vlády Republikánů a prezidenta George W. Bushe v letech 2001–2009, islámským státům jasně na srozuměnou, že hodlá vojensky a ekonomicky kontrolovat vývoj na celé planetě.

Americká koncepce unilateralismu se však ukázala jako politicky, a hlavně ekonomicky neudržitelná. Bývalé klasické koloniální velmoci (Velká Británie, Francie, Nizozemí, Belgie, Itálie) si v tomto směru vedly obezřetně a nevýrazně – především kvůli nedostatečnému ekonomickému potenciálu, sníženému zájmu o nekvalifikovanou pracovní sílu a také zkušenostem z období dekolonizace padesátých a šedesátých let. Dávají přednost výběru a přijímání vhodných pracovních sil z bývalých kolonií na svém území, byť tento proces v poslední době vytváří latentní napětí, protože se vzhledem k ekonomickému a politickému vývoji jižně od Středozemního moře mění v chaotický demografický pohyb.

Jedinou, ekonomicky a také vojensky bezkonkurenční velmocí se od konce osmdesátých let staly Spojené státy. Po druhé světové válce si získaly přízeň mnoha politických stran a emancipačních hnutí v Asii a Africe svým odmítavým postojem vůči hroučícímu se klasickému kolonialismu i jako protiváha k tehdy dynamickým ambicím komunismu. Dnes je ale situace odlišná. Kombinací finančních, diplomatických a vojenských

prostředků si v době studené války zajistily vliv v „ideální polovině“ nezápadního světa. Po zhroutilí Sovětského svazu, oslabení ekonomického a vojenského potenciálu Evropy a rezignaci Číny na výraznější velmocenské ambice Spojeným státům téměř nic nebránilo, aby své „národní zájmy“ hájily v kterékoli části světa. Obecně pocítovaný a projevoovaný antiamerikanismus v „islámské civilizaci“ má především politické, respektive ideologické, a nikoli kulturní nebo civilizační příčiny. Vyplývá především z následujících skutečností:

- a) USA podporují diktátorské režimy, které jsou v očích tamější veřejnosti nelegitimní – ať už z pohledu islámského právního vědomí, obecně etického pohledu (uplatňování moci brutálními, „neislámskými“ způsoby) nebo z pohledu ideově-politického, totiž právě pro zjevný rozpor mezi vlasteneckou a zbožnou rétorikou režimů a jejich praktickou servilitou vůči světové velmoci. Většinou jde o kombinaci všech tří aspektů. Právě proto nábožensky orientované opoziční struktury v islámských zemích považují za hlavního strategického nepřítele vlastní autoritářské režimy, nikoli USA nebo Západ. Ten není předmětem konkrétních promyšlených úvah o nějakém vojenském tažení. Naopak, ve své protirežimní rétorice náboženská opozice často používá koránských pojmů jako „pokrytci“ (*munáfíqún*) či „odpadlíci“ (*murtaddún*), někdy též „ti, kdo přidružují k Bohu atributy“ (*mušrikún*). V prvním případě jde o symbol, který odkazuje na některé příslušníky mediínské obce muslimů, kteří se vůči Prorokovi chovali loajálně, ale v kritických chvílích ho nepodpořili nebo přímo zradili. Ve druhém případě se připomíná odpadlické hnutí (*ridda*) některých beduínských kmenů, které po Muhammadově smrti v roce 632 vypověděly nově zvolenému chalífovi Abú Bakrovi poslušnost. Třetí termín se věroučně i právně vztahuje především na jinověrce, případně polyteisty, v moderní fundamentalistické interpretaci však rovněž na představitele světské exekutivy, kteří se okázale staví jako „dobří muslimové“.
- b) USA poskytují absolutní a nezvratitelnou podporu Izraeli, státu, který je ve většině afroasijských zemí (nejen muslimských) chápán jako poslední produkt klasického kolonialismu, neboť koloniální Evropa mu umožnila vzniknout a poskytla kolonizační lidský potenciál. Od vzniku Izraele jsou USA považovány nejen za přímo zodpovědné za všechno bezpráví páchané na tamějším arabském obyvatelstvu, ale především za to, že Izrael slouží k prosazování zájmů USA na Blízkém východě. Tento aspekt antiamerikanismu ovšem nemá zdaleka tak silný nábožensko-ideologický osten, jak se někdy uvádí ve sdělovacích prostředcích. Podstata konfliktu je politická a její ideologizace či převádění na náboženskou rovinu v některých islámských zemích bývá spíše součástí tamějšího vnitropolitického boje nebo formální složkou režimní rétoriky. Některé islámské režimy na chmurném osudu palestinských Arabů ideologicky vysloveně parazitují. Samu skutečnost, že Chrámová hora v Jeruzalémě je společným kultovním místem židů a muslimů, není pro naprostou většinu praktikujících muslimů zásadním ideologickým problémem. Podobně fakt, že město

Hebron (arabsky al-Chalíl, „Přítel“ – rozumí se starozákonní Abraham, přítel Boha) je místem odpočinku tohoto klíčového proroka islámu a také jeho syna Izáka, či Rebeky a Sáry, není nábožensky předmětem konfliktu. Ten se vytváří v aktuální politické a ideologické (nacionalistické) rovině. Náboženské symboly a argumenty jsou jen méně významným doplňkem tohoto „boje o prostor a přežití“.

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

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

Dost zřetelně to prokázaly události „Arabského jara“. Když „euroatlantická civilizace“ v průběhu let 2011–2013 pochopila, že „arabské revoluce“ nemají v úmyslu přivést své společnosti do hájemství západní parlamentní demokracie, začala se k nově vzniklé situaci znovu stavět selektivně a v naprostém rozporu s obecně deklarovanými principy demokracie, parlamentarismu, svobody slova a ochrany lidských práv.

Ani půl století vlády revolučním nacionalistům nebo konzervativním monarchistům v „islámské civilizaci“ nestačilo k tomu, aby zorganizovali koordinovaný „střet“ se západní civilizací, třebaže ideologická a vojenská opora v SSSR a USA by tomu mohla nasvědčovat. Rovnováha bloků tomu jistě bránila, ale tím spíše dnes, kdy pověstné nůžky ekonomického a technického rozvoje se mezi Západem a islámskou civilizací stále zřetelněji rozevírají, kdy USA byly na počátku nového tisíciletí bezkonkurenčním hegemonek mezinárodní politiky a kdy v islámském světě nenajdeme ani dva státy, jež by měly shodné politické záměry, není představa o islámském ohrožení Západu podložena jediným racionálním argumentem.

Proto také nelze přijmout Huntingtonovu předpověď o možném „střetu islámské a západní civilizace“. Vědecky jde o špatně položenou otázku, v kontextu reálné politiky byla jeho hypotéza ve své době jen vítaným motivem pro formulování nové zahraničně politické koncepce USA, v jejímž rámci se tato falešná konstrukce vypouštěla jako pověstný džin z láhve. V roce 2009 se zahraniční politika USA začala řídit principy Demokratické strany, které jsou od unilateralismu Republikánů odlišné. S tímto procesem rovněž zapadla v zapomnění Huntingtonova hypotéza o „střetu civilizací“, kterou primitivně a účelově oživují jen někteří špičkoví politikové a „myslitelé“ v České republice.

Ti, kdo pěstují a do praxe uvádějí „střet civilizací“, paradoxně přistupují na hru radikálně islámských skupin, které chtějí sérii jednorázových násilných akcí nastolit reformované islámské uspořádání podepřené vymoženostmi moderní techniky, ale kulturně a právně zakotvené v raném středověku. Cesta k odstranění tohoto neduhu dnešního světa rozhodně nevede přes vykreslování nového obrazu „říší zla“ či „osy zla“, nebo líčení islámu jako „anticivilizace“, jež by měla být potřena ve jménu „našeho dobra“, protože naše činy ve jménu demokracie jsou „správné“. Válečnická rétorika, jež naplno zazněla například ve zprávě amerického prezidenta George Bushe o stavu Unie dne 29. ledna 2002, svědčila o tom, že „střet civilizací“ může být přinejmenším pro některé politické kruhy Západu, také pro některé špičkové politiky České republiky, vzrušující představou. Záleží ovšem na tom, kde se „západní civilizace“ v kontextu své vleklé ekonomické krize a interpretace vlastní velikosti bude ochotna zastavit při formulování své aktuální definice „islámského nebezpečí“ a kdo tuto civilizaci bude nakonec reprezentovat, případně financovat.