

UNIVERZITA JANA AMOSE KOMENSKÉHO PRAHA

MAGISTERSKÉ PREZENČNÍ STUDIUM

2011 - 2013

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jan Vlach

Koncept Střetu civilizací Samuela Huntingtna - teorie a její kritici

Praha 2013

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Lukáš Novotný, M.A., Dr.

JAN AMOS KOMENSKY UNIVERSITY PRAGUE

MASTER FULL-TIME STUDIES

2011 – 2013

DIPLOMA THESIS

Jan Vlach

**Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations Concept -
Theory and Its Critics**

Prague 2013

The Diploma Thesis Work Supervisor:

Mgr. Lukáš Novotný, M.A., Dr.

Prohlášení

Prohlašuji, že předložená diplomová práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracoval samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpal, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Praze dne

Jméno autora.....

Poděkování

Chci poděkovat svému vedoucímu diplomové práce

Mgr. Lukáši Novotnému, M.A., Dr. za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této práce. Také své rodině a všem kamarádům za trpělivost.

Anotace

Diplomová práce se zabývá tématem vlivného a kontroverzního politického teoretika Samuela Huntingtona. Nabízí podrobný pohled na jeho základní myšlenky. Nedílnou součástí této práce je komparace jeho názorů se širokým spektrem jeho kritiků i příznivců. Rozebírá základní pojmy, se kterými autoři pracují a formuluje jejich pojetí kulturních i politických aspektů na mezinárodním poli. Závěrečná část práce se nese ve znamení rozboru rozmanitých kulturních odlišností na poli cestovního ruchu.

Klíčové pojmy

civilizace, islám, konec dějin, kultura, muslimský svět, liberální demokracie, střet civilizací

Annotation

The thesis deals with the subject of an influential and controversial political theorist Samuel Huntington. It offers a detailed view of his basic thoughts. The integral part of this work is a comparison of his views with those of a broad spectrum of both his critics and supporters. It analyzes basic concepts, with which the authors work and formulates their conception of both cultural and political aspects on the international field. The final part of the work is in the sign of the analysis of diverse cultural differences in the field of tourist industry.

Key words

civilization, Islam, the end of history, the Muslim world, liberal democracy, the clash of civilizations

OBSAH

ÚVOD	8
1 Teoretická východiska	10
1.1 Globálně kulturní mezera a pluralita	10
1.2 Kultura a kulturní pluralita	12
1.3 Kulturně hodnotové paradigma	16
1.4 Kulturní identita	18
2 Naděje počátku 90. let 20. stol. a Huntingtonova koncepce	20
2.1 Fukuyamův „konec dějin a poslední člověk“	20
2.2 Huntingtonův „střet civilizací“ a „krvavé hranice islámu“	25
2.3 Západ ve střetu civilizací	36
2.4 Huntingtonova ideová východiska	39
3 Střet civilizací – alternativy a kritikové	43
3.1 „Třetí vlna“ manželů Tofflerových	43
3.2 Přeměna světového systému Immanuela Wallersteina	51
3.3 Další kritikové S. P. Huntingtona	58
3.3.1 Fared Zakaria	58
3.3.2 „Krvavé hranice islámu“ a islamologové	62
4 Střet civilizací a cestovní ruch	68
4.1 Islámské země jako destinace ČR pro Čechy	68
4.2 Kulturní odlišnosti	70
4.3 Náboženské odlišnosti	72
4.4 Společenské odlišnosti	76
ZÁVĚR	79
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	82

ÚVOD

V povědomí generací, které prožily či prožívají zásadní změny probíhající zhruba od poslední třetiny minulého století, se již pevně zabydlel pojem „globalizace.“ Proces globalizace zasahuje stále více stránek života lidí, prostupuje jejich každodenním životem a dává jim nový charakter, aniž by si to aktéři tohoto procesu dostatečně rychle uvědomovali nebo dokonce leckdy přáli. Lidé prožívají formování jednotného světového trhu, včetně trhu práce, který je spojen s nevídanou migrací obyvatelstva, globalizaci ekonomiky vůbec, prostředků informace a komunikace, spojů a dopravy. Dochází k prolamování hranic a národních států, které postupně odcházejí na „dějinné smetiště“, a začínají první kroky v budování nadnárodních států a institucí. Zaznívá jakési heslo „globalizace občanské společnosti“ a mnohostranných aktivit lidí, včetně aktivit politických. Globální charakter nabývají určité, do té doby na jednotlivé kulturní oblasti či společenské systémy, omezené hodnoty právní, morální, estetické.

Vedle žádoucích a pozitivních stránek globalizace se globalizuje i organizovaný zločin, šíření onemocnění a globálního charakteru nabývá také ekologická devastace. O globálním charakteru válečných konfliktů a ozbrojeného násilí, zejména terorismu, ani není třeba se zvláště zmiňovat. Dopady globalizace na život lidí zostřuje živelný a nerovnoměrný průběh globalizačních procesů v různých sférách, který vnáší do denní reality momenty chaosu, nervozity, frustrace, napětí a konfliktů různého druhu.¹

V této situaci reagují politické, ale i ideologické struktury a vydatně je ovlivňují. Počáteční vlna ve znamení až nekriticky obdivných reakcí na globalizaci a její základy v tzv. industriální společnosti byla na konci 20. a na počátku 21. století vystřídána spíše opačnou reakcí, určitým „děsem“ z globalizačních dopadů, v některých oblastech se snahou tento proces alespoň zabrzdit. Setkáváme se tedy s konglomerátem různých reakcí, kdy autoři např. sice nejsou z globalizace nadšeni, ale přijímají ji jako nutné zlo a snaží zpřesnit svá východiska, přístupy i prognózy.

S. P. Huntington (1927-2008), profesor Harvardské university, vlivný politický (dokonce vojensko-politický) teoretik, který vrcholu své politické kariéry dosáhl jako

¹ BAUMAN, Z. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta, 1999, ISBN 80-204-0817-7.

poradce pro bezpečnost a plánování při Národní radě bezpečnosti za vlády prezidenta Cartera, patří zjevně do druhé vlny teoretiků, kterým se bud věnovat tato práce. S. P. Huntington právem proto získal renomé kontroverzní osobnosti, protože svými spíše pesimistickými a silně konzervativními názory nezapadal do období určité euforie nad vítězstvím ve studené válce, a první porážkou Saddáma Husajna, kdy se zdálo, že civilizační konflikty jsou dávnou minulostí a svět spěje k jisté možná poněkud komplikované harmonii.

Protipólem Huntingtonova pesimismu byl zejména optimismus vyjádřený v projektu „konce dějin“ Francise Fukuyamy². Postupně však Huntingtonovo temné proroctví spolu s vývojem událostí začalo nabývat na váze. Západní svět vedený USA zvítězil ve studené válce a podřídil si mocensky celý svět, ale zároveň, mimo jiné i v důsledku neoliberální politiky v sociální a také finanční oblasti, se začala zvedat i určitá krizová vlna. Podkladem pro vyvanutí optimismu se stávaly hospodářské výsledky USA, krize dolaru, zadlužování, zejména v Číně, neúnosnost vysokého podílu vojenských výdajů státního rozpočtu apod. Jako pravděpodobnější se začala jevit spíše mocenská multipolarita nového, pro americkou světovládu dosti frustrujícího typu. Korunu tomu nasadilo 11. září 2001, které jakoby dalo Huntingtonovým vizím za pravdu.

Koncepce, přesněji prognóza tohoto civilizačního vývoje koncentrovaná ve dvou stěžejních publikacích S. P. Huntingtona „Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu“ a „Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity.“³ proto může posloužit jako vhodný vhled do duchovní atmosféry přelomu tisíciletí. Po první části této práce, která má zasvětit čtenáře do hlubšího kontextu pojetí kultury, bude cílem této práce podrobit Huntingtonova díla kritice z řad českých i zahraničních politologů. Jistý důraz, zejména v třetí části této práce je kladen na islám a jeho střet se západním světem. V závěrečné, čtvrté části se autor této práce bude snažit opustit politicko-teoretickou rovinu a poukázat na výrazné kulturně-sociální rozdíly z hlediska cestovního ruchu.

² FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal Prokop. Praha: Rybka Publishers, 2002, 80-86182-27-4.

³ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, ISBN- 80-86182-49-5.
HUNTINGTON, S., P., *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2004. ISBN-80-859-96-8.

1 TEORETICKÁ VÝCHODISKA

1.1 Globálně kulturní mezera

Jako širší metodologický základ diskuze o dopadech globalizace můžeme chápat tzv. teorii modernizace. Její kořeny můžeme sledovat u takových myslitelů, jako byli Durkheim, Weber nebo Marx.⁴ Jistá míra až naivní víry v pozitivní dopady modernizace projevující se zejména u K. Marxe (v koncepci společenského pokroku). Tento pohled však samozřejmě prošel ve dvacátém století, mimo jiné i v souvislosti s krachem marxistické utopie, značným přehodnocením. Zda v dnešní době převažují výhody modernizace nad jejími nezamýšlenými negativními důsledky⁵, je předmětem jistě kritické prověrky. Jak zdůrazňují Frič a Potůček, byla však v tomto diskursu tvrdě postavena otázka „Za jakou cenu?“⁶, k jejímuž rozvinutí přispěl jako jeden z nejvýznamnějších německých sociologů Ulrich Beck termínem „světové společnosti ohrožených“⁷. Z diskusí o kritériích modernizačního přínosu se pak postupně vynořila otázka kultivace lidského potenciálu. Na jedné straně ukazatele kvality života lidí a na straně druhé představy o konsumně nasycené společnosti.⁷ Postupně se v diskusi vedené o globalizaci, s tendencí podtrhovat její negativní stránky, začaly více rozvíjet určité klíčové kategorie. Pro nás je důležitou kategorií „společenská modernizace“. Autoři Frič a Potůček tuto kategorii chápou následovně: „*Pod pojmem společenská modernizace rozumíme veřejně diskutovaný a konfliktní proces inovace vývojových potenciálů, institucí, právních norem, hodnot, kulturních vzorů a dalších regulátorů společenského*

⁴ FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 5. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

⁵ GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. [cit. 10. 3. 2013], s. 25. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_rubberdoc&view=doc&id=25

⁶ FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 6. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

⁷ GALBRAITH, K., *Společnost hojnosti*. Praha: Svoboda, 1968. s. 12 ISBN 0-395-12675-4.

života, podmiňujících a orientujících se na technický a ekonomický rozvoj směrem ke zvyšování kvality a udržitelnosti života.“⁸

Tato definice se jasně odděluje pojmání vztahu např. mezi ekonomikou a dalšími stránkami života společnosti, mezi které patří zjednodušeně řečeno jak materiální tak i další oblasti, včetně např. politiky, veřejného života, práva, morálky.

Nepochybně dochází k neustálé proměnné vycházející ze svobodné vůle a cílevědomého jednání lidí stále méně svazovaných tradičními, tuhými organizačními formami a regulátory působícími v rámci velkých strukturálních útvarů ve společnosti). M. Petruska konstatuje, že „*ani modernizační, ani globalizační, ani multikulturní teorie, ani teorie sociální transformace či přerodů jednoznačně nedokládají, jak k této viditelné a neobvyklé proměně došlo*“⁹ Podle Petruska zhruba od poloviny 50. let 20. stol.: nejde o to, že by se snad měnila situace zachycená v teorii „kulturní mezery“ v tom smyslu, že by přestalo předbíhání kultur technikou a ekonomikou, naopak kultura se v mnoha směrech s technikou propouje a závisí na možnostech přenosu, které technika a informatika nabízí¹⁰, to generuje potřebu zkoumat rychlost adaptace člověka na změny a jeho schopnost se orientovat kulturními strukturami doplněné o technické převraty.

V jiné, interpretaci se předmětem zájmu teoretiků stává propast mezi materiální a nemateriální stránkou života společnosti.¹¹ Formování celoplanetárních ekonomicko-integračních procesů a jejich politických, a vůbec společensko - organizačních souvislostí, zavdává tomu, že se pozornost řady teoretiků obrací k tomu, v čem vidí jakousi hlubší a odolnější dimenzi lidského a společenského života. Touto dimenzí je kultura. V rámci problémů s profilováním identity lidských pospolitostí pak identita kulturní. Jak v této práci později uvidíme při vymezení kulturního systému podle Lehmanové se civilizační složka vyznačuje momenty představující určité materiální základy, ty mají v rámci globalizace největší integrační dynamiku, podobně, i když

⁸ FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 16. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

⁹ PETRUSEK, M., *Století extrémů a kých. K vývoji a proměnám sociologie kultury a umění ve 20. století*. [cit. 10. 3. 2013] s. 14-15. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/1d208048ac45bcdfbca80d709b43cf430d537595_511_12petrus24.pdf

¹⁰ Tamtéž, s. 16

¹¹ FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 8-9. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

s menší dynamikou jsou politické, právní, administrativně správní stránky kulturního systému. Na druhé straně však to, co Lehmannová označuje jako duchovní substrukturu, prokazuje největší diverzifikovanost a odolnost vůči globalizačně integračním procesům. V tomto případě lze přijmout konstatování Lehmannové, pokud jde o nerovnoměrnost vývoje a určité výrazné zaostávání integrace duchovní substruktury v rámci kulturního systému – může dokonce dojít k protisměrné integraci, kdy se jednotlivé stránky integrují různým tempem, což způsobuje problémy, ale stejně tak je možné polemizovat v tomto směru s celkově skeptickou metodologií nejen Lehmannové, ale i dalších kulturologů, včetně katastroficky zaměřených kulturologických stránek teorie S. P. Huntingtona (krvavé hranice států apod.). Lehmannová čtenáři nevnucuje jistý skepticismus ke globalizaci a integraci ale spíše klade otázky. Nakonec však přece jen konstatuje, že „...rozvinutí kulturní diverzity na všech úrovních zmíněné hierarchie, lze považovat za předpoklad optimálního fungování celé lidské společnosti v současné etapě dějin. Proto kulturní dynamické unifikační tendence, které sebou přináší soudobá etapa globalizace, lze považovat za krizový jev a globální problém.“¹² Tuto formulaci lze pojímat jako jistý popud k řešení tohoto problému ale nelze ji přijmout bez výhrad a to zejména vzhledem k možnosti, kdy by základem integrované celoplanetární pospolitosti byli skutečně svobodná, rozvinutá a rovnoprávná individua, které nebudou svírány nejrůznějšími omezeními před-globalizačních společenství ať náboženských, etnických, sociálních apod.

1.2 Kultura a kulturní pluralita

Pojem kultury se poprvé objevuje ve Francii v sedmnáctém století, a to jako metafora. Odvozuje se z latinského slovesa colo (colere, colui, cultum), jež znamenalo pěstovat a zemědělsky obývat (odtud naše „kolonie“). Culturus, cultura se ve starším latinském úzu vyskytuje vždycky s předmětem jako například cultura vini - znamená to, co se neudělá ani nevyroste samo, ale jen zásluhou lidské práce a péče. Jako cultura animi pak Cicero přeložil Platónskou Epimeleia Tés Psychés, starost čili péči o duši.

¹² FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 35. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

Tak totiž Platón určuje vlastní poslání a úkol člověka, tedy starat se a pečovat nejen o živobytí a o život, ale i o nesmrtelnou duši - to přesahuje jedince. Zde na rozdíl od civilizace, která navozuje představu jakéhosi společenského stavu, fungujícího uspořádání společnosti, která zajišťuje občanům svobodu, bezpečí a určité pohodlí, označuje kultura něco jiného - tedy to, oč je třeba usilovat, o co se člověk musí usilovně starat. Patří sem jistě jazyk a vzdělanost, zkušenosti a techniky, umění i náboženství. V tomto pojetí se tedy samotný pojem civilizace ukazuje jako výsledek, jako konečný úspěch předchozí kultury, která ji vybudovala¹³

Zájem o oblast kultury, v tomto případě spojený s globalizačními procesy, přirozeně navázal na proces kulturologického zkoumání. Podle Lehmannové, kategorie kultury postihovala tradičně proces cílevědomé lidské činnosti a objektivizované výsledky této činnosti.¹⁴ Tedy: „*Byla studována struktura a dynamika světa lidských výtvorů, sociokulturní charakter jeho vytváření a zdokonalování, funkce kulturních prvků a substruktur, procesy přesunu mezi lidskými společenstvími.*“¹⁵.

Lehmannová se hlásí výrazně k pojmu „kulturní proces“, který svým způsobem shrnuje obsah různých problematických a často i rozporných definic kultury. Tento proces reflektuje „*mechanismus existence našeho biologického druhu*“ a zahrnuje „*problematiku charakteru a vazeb jednotlivých komponent kulturního procesu, včetně subjektivní formy kultury, problematiku sociokulturní paměti, komunikačních procesů, informačních toků mezi sociokulturními celky, systém sociokulturních regulativů všech těchto procesů atd.*“¹⁶.

Pokud zestručníme charakteristiky Lehmannové, pak v rámci jejího pojetí kulturní proces:

- je substrukturou vztahu člověka k přírodnímu prostředí a je zdrojem adaptace, cílevědomého přetváření okolního světa člověkem;
- je podstatou pozitivního zpětnovazebního procesu, sociokulturní „evoluce“ člověka, i jeho úspěšnosti;

¹³ SOKOL, Jan. Civilizace a kultura [online]. 12.12.2002 [cit. 2011-02-14]. Dostupné z: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-civilizace.php>

¹⁴ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 43. ISBN 978-80-7380-2974.

¹⁵ Tamtéž, s. 17

¹⁶ Tamtéž, s. 17

- probíhá mezi člověkem a jím vytvořenou skutečností, která zprostředkovává jeho kontakt s přírodou;
- je komplexem zpětných vazeb mezi lidským společenstvím, každým jedincem a výtvořem jeho cílevědomé činnosti.
- jeho aktuálními výsledky jsou zpředmětnělé kulturní struktury jednak objektivizované a jednak subjektivní (interiorizované), tj. psychické (mentální, kognitivní) získané v procesu učení a komunikace a působí ve vzájemné vazbě.¹⁷

Pro náš účel je zbytečné sledovat, jak se kulturologie, případně kulturologické odnože i proudy v různých speciálních vědách prokousávaly základními metodologickými a kategoriálními vymezeními. Z hlediska globálních souvislostí jako východisek teoretického sporu kolem S. P. Huntingtona je podstatný závěr, ke kterému kulturologové došli – a to, že o kultuře, kulturní identitě nelze hovořit odděleně od konkrétních sociálních celků. Pro úplnost těmito sociálními celky nejsou pouze a jedině celky etnické.

Z tohoto členitého procesu kulturologických zkoumání jsou nakonec pro náš další výklad zajímavé dva aspekty:

1. aspekt diverzity - rozmanitosti kultur
2. aspekt vztahů mezi kulturami, který se v globalizačním procesu jeví jako obzvláště zajímavý a aktuální.¹⁸

Tyto dva aspekty samozřejmě musejí být nadále zkoumány nikoli odtrženě, ale ve vzájemném vztahu a působení. V tomto smyslu je ve vztahu ke globalizaci důležitý ještě další pojem, tím je „sociokulturní celek“ jakožto konkrétní lidské společenství, které vytvořilo a disponuje specifickým kulturním systémem, který využívá k zajištění své existence i jejímu rozvoji. Pokud je vnitřně integrovaný a má relativně rovnovážně rozvinuté substruktury, lze hovořit o sociokulturním systému.“¹⁹. Základním požadavkem pro analýzu tedy je „*definovat kulturu ve vztahu ke konkrétnímu lidskému společenství (lidský rod, současné lidstvo, národ, nadnárodní společenství, etnická,*

¹⁷ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 17-18. ISBN 978-80-7380-2974.

¹⁸ Tamtéž, s. 11

¹⁹ Tamtéž, s. 20

sociální skupina).²⁰ Lehmannová upozorňuje, na skutečnost, že sociokulturní útvary nejsou uzavřené, přesně ohraničené jednotky, že kromě jádra mají své určité hranice, kde se prolínají vlivy sousedních útvarů a probíhá určitá akulturace. Můžeme k tomu dodat i připomínku, že jistou přechodnost, hraničnost sociokulturního útvaru jednoho typu (národ) může způsobovat i dominance jiných, rozdělujících specifík patřících k útvaru jiného typu, tedy např. sociálního, politického či náboženského charakteru. Vznikají tak např. skupiny na území jednoho území či státu, které jsou do určité míry spojeny i rozděleny charakterem rozmanitých specifík (čeští a němečtí dělníci v Sudetech před nástupem fašismu, muslimové či buddhisté napříč etnickými či státními útvary, atd.). Místo představy pevně ohraničeného útvaru je tedy více na místě představa „kulturního pole“, kterou nabízí Lehmannová.²¹

Tato formulace sociokulturního celku navozuje na první pohled představu útvaru etnického (národa, národnostní menšiny) má však daleko širší záběr. Můžeme si do ní dosadit náboženské společenství v širokém (islám) či úzkém (sekta) pojetí, sociální skupinu (dělníci, intelektuálové, zámožní podnikatelé) obyvatelstvo určitého regionu s vyhraněnou kulturou a způsobem života daným např. geografickými (horalé, obyvatelstvo ostrova) či biologickými (komunita neslyšících lidí), dále pak politická společenství nebo komunitu sdruženou určitými specifikami způsobu života (vegetariáni) apod. Je faktem, že do globalizačních procesů bylo asi kulturně nejvyhraněnějším a nejhomogennějším útvarem etnikum. Právě etnická spolupříslušnost nejvíce prolamovala např. sociální, politické, geografické i náboženské hranice a byla v průběhu dějin nejmarkantnější příčinou řady válek a krvavých ozbrojených střetnutí.

Globalizace se svými komunikačními, informačními a dopravními prostředky a sítěmi zasadila ránu právě té prvoplánovosti a zřejmosti sociokulturních útvarů etnického, popřípadě státního typu, a jejich rozlišovací znaky odsunula do pozadí ve prospěch faktorů kulturních a dokonce kulturně náboženských (islám), na což výrazně upozornil S. P. Huntington. Také Frič a Potůček připomínají autory zastávající názor, že ve věku globalizačního glajchšaltování²², v rámci utvářející se jednotné globální světové

²⁰ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 19. ISBN 978-80-7380-2974.

²¹ Tamtéž, s. 20

²² zestejňování - učinění stejným

civilizace probíhá štěpení významů a identit²³, dochází ke ztrátě národní identity²⁴, pro lidi je stále lehčí přebírat různé identity mimo rámec identity národní²⁵.

Vrátíme-li se však ještě k Lehmannové, ta připomíná tradiční členění substruktur do tří základních skupin, a to:

- civilizační
- regulativní
- duchovní²⁶

Ve vazbě na globalizaci má na mysli odlišné tempo integrace v jednotlivých substrukturách a možnost zachytit odlišnost této syntetizace v současnosti od etap minulých. Lehmannová zde oceňuje možnost sledovat odlišnou dynamiku jednotlivých prvků v systému. To znamená možnost sledovat odlišné podoby integrace a tedy i různé podoby zkoumaného.

1.3 Kulturně hodnotové paradigma

Jak podrobně upozorňuje Lehmannová, každý sociokulturní celek představuje naprosto unikátní útvar, a při stávající kulturní pluralitě lze tyto celky jen s velkými obtížemi dále komparovat. Lehmannová za této situace volí pro komparaci klíčový aspekt a tím jsou „*kognitivní a hodnotové struktury, které sdílejí příslušníci určité kultury a které jsou podkladem pro utváření životního způsobu určité společnosti – způsoby organizace vnímání, myšlení, hodnocení a prožívání, které determinují chování*

²³ FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013], s. 12. Dostupné z:

http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

²⁴ ALBROW, M., *The Global Age*. Stanford: Stanford University Press, 1997. In: FRIČ, P., POTŮČEK, M. Dostupné z:

http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs, s.12.

²⁵ DELANTY, G., *Citizenship in a Global Age*. Buckingham: Open University Press, 2000. In: FRIČ, P., POTŮČEK, M. Dostupné z:

http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

²⁶ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 25. ISBN 978-80-7380-2974.

členů sociokulturního systému²⁷ mohou být formalizované i neformální, celospolečensky formulované a kodifikované nebo naopak používané zcela podvědomě. Jde pro danou kulturu specifické regulativy, které uspořádávají a usměrňují jednání jednotlivců i společenství a dávají mu jednotný řád²⁸. Lehmannová podává obraz vnitřní struktury tohoto systému kulturně hodnotových paradigmat, který má odlišnou dynamiku změny. Jejich základní kostru tvoří ta nejobecnější a také nejkonstantnější v dějinách dané kultury. Právě tyto principy také tvoří základ společenské kulturní identity společenství a v případě násilného tlaku nejvíce motivují odpor proti němu. Další rovinu potom tvoří méně obecné a proměnlivější hodnotové orientace vyjadřující typické reakce společnosti za určité situace. Ještě konkrétnější a proměnlivější rovinu představují kulturní standardy, způsoby jednání a reakcí v každodenních praktických situacích. Tvoří je jaksi konkrétní sociální normy pro jednotlivce závazné. Vyjadřují to, co je považováno za normální, obvyklé a co je očekáváno. Jsou uloženy v podvědomí osobnosti. Nejnižší rovina zahrnuje normy spíše vnějškové, snadno proměnlivé, módní apod.

Jednotlivé roviny na sebe vzájemně působí, obecnější jsou zprostředkovány konkrétnějšími, působí ale i zpětná vazba, kdy změny konkrétnějších principů „ohlodávají“ stabilitu těch obecných. Ty ovšem mají vyšší integrační sílu, působí dlouhodoběji.²⁹

Tou první, nejobecnější a nejstabilnější rovinou je označována jako kulturně hodnotové paradigma, což Lehmannová definuje jako „*celek základních principů, podle kterých dané lidské společenství interpretuje realitu a orientuje se v ní.*“³⁰ Proměňuje se údajně v řádu století až tisíciletí a plní následující funkce:

- je základem interpretace reality, složitého obrazu světa, který dané společenství konstruuje;
- orientuje společenství v realitě, je základem hodnotové orientace a tím je základem, východiskem, zacílením jednání;
- je determinantou rozvíjení jedinečných, neopakovatelných rysů dané kultury, je jejím „identifikačním vzorcem“;

²⁷ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 14. ISBN 978-80-7380-2974.

²⁸ Tamtéž, s. 38

²⁹ Tamtéž, s. 39

³⁰ Tamtéž, s. 40

- integruje sociokulturní celek, je integračním jádrem každého systému;
- je základem kulturní identity společnosti jako celku i jejích příslušníků.

I kulturně hodnotové paradigma existuje v jednotě dvou prvků:

- a) v objektivizované podobě (normách, symbolech, institucích, vzorech chování, aktivitách),
- b) tak v subjektivní, interiorizované podobě (způsobu myšlení, kategorizace, interpretace, emocionálních reakcích, způsobech chování, je jakýmsi nervovým soustavou, kostrou celého systému.³¹

1.4 Kulturní identita

Kulturně hodnotové paradigma tvoří jeden ze základů kulturní identity, kterou opět Lehmannová definuje jako „složitou síť vazeb mezi:

- individuem a jeho širším společenstvím
- mezi společenstvím a jeho kulturou
- a mezi individuem a kulturou, ke které patří.

Formuje se a rozvíjí (podle Lehmannové) v procesu výchovy a vzdělávání v určité konkrétní společnosti, kdy dochází k osvojování si příslušného hodnotového systému a světonázorové orientace prostřednictvím učení se konkrétním způsobům myšlení. Patří mezi ně kategorizace, interpretace, formy emocionálních reakcí až po hluboko emocionálně zakotvené předsudky. V těchto procesech, které si jednotlivci ani nemusí uvědomovat, se pak vytvářejí prožitky kulturní sounáležitosti vůči příslušníkům vlastního sociokulturního systému a bohužel nezřídka i odporu vůči příslušníkům systému jiného.

Lehmannová zdůrazňuje, že s kulturní identitou je spojen kulturní etnocentrismus (opět u společnosti jako celku i každého individua). Vysvětluje jej jak na jedné straně přesvědčení, že lidé kolem vnímají, myslí, cítí, jednají v souladu s daným jednotlivcem, což dnešní prostředky propojení lidí ještě znásobují. Velmi správně upozorňuje, že druhou stránkou téhož je obecné vnímání vlastní kultury jako dokonalejší, progresivnější, kultivovanější atd. než kultury jiné. Důsledky tohoto vnímání jako jsou

³¹ LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk 2010. s. 41-42. ISBN 978-80-7380-2974.

konflikty, nenávisti, není potřeba rozvádět. Takový kulturní etnocentrismus pak zakládá řadu možností k manipulaci jednotlivci i celými skupinami. Může vyprovokovat nacionalismus, xenofobii i genocidu.

Termín „kulturní etnocentrismus“ však vede k určitému zamyšlení a to především proto, že tento termín evokuje pouze jednu možnou formu kulturní identity a tedy isociálně kulturního útvaru – etnicitu. Přitom jsme vlastně vyšli z poznatku, že zejména globalizace tuto tradičně nejvýznamnější identitu odsouvá do pozadí. Je nutno dodat, že autoři, kteří termín užívají mají pravdu, že se netýká jen etnické pospolitosti, ale např. pospolitosti v oblasti náboženské, dále pak také třídní nenávisti či regionálních averzí, generační nenávisti apod. Takže uvedený termín svádí k nesprávnému zjednodušení. Etnikum (z řeckého ethnos, tj. lid) je pojem, kterým se běžně označuje historicky vzniklá skupina lidí, kteří údajně mají společný historický původ, rasový typ, jazyk, materiální a duchovní kulturu, mentalitu a tradice a obývají společné území, dá se tedy také srovnat s pojmem „kmen“.³² Ve skutečnosti je představa společného genetického původu příslušníků jednoho etnika zavádějící, a to kvůli migraci a míšení různých etnik mezi sebou, a odborníci proto chápou etnikum spíše jen jako skupinu lidí, kteří sdílí společnou kulturu. V takovém pojetí pak může i několik etnik běžně tvořit národ.

Nakonec se tedy můžeme trochu odvážně ptát, zda vlastně nejde jen o různé variace na jedno téma, kterým je střet kulturních identit jakéhokoliv druhu, potažmo jak můžeme vysvětlit dosti zásadní rozdíly v intenzitě konfrontací různorodých identit? Leckdy se i konflikt jevící se jako náboženský nebo etnický ukazuje jako zástupný problém provokovaný například po generace přežívajícími dopady kolonialismu. Dlouholetý národně osvobozenecý boj či náboženský konflikt nelze porovnávat s averzí Brňáků či Ostraváků k Pražákům nebo dělníků k podnikatelům v době vyhocené krize. I když, jak jsme viděli, mezi kulturology převládá spíše akcent faktorů odvozených z duchovní, kulturní sféry, přesto bychom se nejspíše měli neustále ptát nakolik jsou zdánlivě kulturologické konflikty zprostředkovány materiálními vazbami. Zda nemají různé konflikty v době globalizace co do činění právě s materiálními, regulativními procesy, jinými slovy zda se nejedná o boj velmocí o tenčící se zdroje surovin, levnou pracovní sílu, sféry vlivu apod.

³² *Encyklopedie antropologie*, [online] 2009 [cit. 14. 3. 2013]. dostupné z:<http://is.muni.cz/elportal/?id=962501>

2 NADĚJE POČÁTKU 90. LET 20. STOL. A HUNTINGTONOVA KONCEPCE

2.1 Fukuyamův „konec dějin a poslední člověk“

Do 90. let 20. stol. vstupoval západní svět, včetně jeho vůdčí mocnosti USA, pod dojmem nečekaně rychlého a snadného vítězství ve studené válce a totální porážky dosavadního protivníka – tzv. socialistického tábora v čele s SSSR. Je známo, že pád berlínské zdi překvapil přední západní politiky a že např. Margaret Thatcherová v obavě z destabilizace žádala M. S. Gorbačova o zásah sovětských vojsk. Podobně překvapen byl i český a slovenský disent aj. V těchto podmínkách nemohly nevzniknout iluze o dalším vývoji. Ty podporovaly události, ke kterým došlo už po pádu berlínské zdi. Shrnuje je ve svém úvodu k Huntingtonovu Střetu civilizací M. Žantovský³³. Jejich mapování není předmětem této práce, přesto stojí za připomenutí, že nejdůležitější z nich byly rozpad SSSR v r. 1992 a protirusajnovská operace „Pouštní bouře“ v r. 1991. Zásah NATO v etnickém konfliktu v bývalé Jugoslávii byl teprve jednou z možných budoucností. Především západní svět ovládla představa definitivního vítězství liberální demokracie západního typu na celém světě, ukončení válečných konfliktů i pokusů o prosazení totalitních tendencí po celém světě a multikulturního mírového a demokratického soužití, v politicko-mocenských a vojenských kruzích pak představa monopolárního světa vedeného USA. Je proto pochopitelné, že tento vývoj strhl i kvalifikované teoretiky v USA a vedl k řadě optimistických prognóz dalšího vývoje. Mezi nimi suverénně dominoval nejprve článek Francise Fukuyamy, profesora mezinárodní politické ekonomie na Universitě Johna Hopkinse v USA, z r. 1989 „Konec dějin“³⁴ i kniha téhož autora z r. 1993 „Konec dějin a poslední člověk“³⁵. Neměli bychom chápat Fukuyamův přístup, který autor potvrdil dokonce i po 11. září 2001, kdy události zjevně dávaly za pravdu spíše Huntingtonovu pesimismu, v duchu

³³HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 1. ISBN-80-86182-49-5.

³⁴FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 12. ISBN 80-86182-27-4.

³⁵FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books, 1993. České vydání: FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers, 2002.

zjednodušení, které vyplývá z některých povrchních referencí tisku či všeobecně naukových příruček, písemných i elektronických. Ano, zajisté se Fukuyamovo dílo dá shrnout do několika floskulí. Skutečně tu jde o vyjádření nezměrné víry v systém, který Fukuyama nazývá liberální demokracií, a které levicoví teoretikové označují spíše jako kapitalismus. Ano, je zde obsažena víra v jeho „věčnost“, v zastavení vývoje, při kterém se lidstvo snažilo neustále vylepšovat své uspořádání, až posléze dosáhlo – řečeno i slovy Leibnizovými - nejlepšího ze všech světů. Ano, je zde víra v utichnutí velkých civilizačních konfliktů vyčerpáním příčin, které je plodí (autor ovšem nevyklučuje přetrvávání druhořadých, méně významných konfliktů, nedostatků a hlavně nerovností). Prezentace liberální demokracie (kapitalismu) jako jediného smysluplného a osvědčivšího se systému je zde opravdu jasná. Až příliš jasně z ní vyčnívá snaha odzbrojit - alespoň argumentačně, duchovně, ideologicky - všechny, kdo by se snad s tímto systémem smířit nehodlali. Tato logika podložená zejména zánikem sovětského bloku v tomto smyslu střídá podobnou, poměrně masovou iluzi o věčnosti komunismu a „konci dějin“ po jeho dosažení, silně působící od 19. století do zhruba poloviny 20. století.

Fukuyamovy práce jsou ovšem také vážnější a zdůvodněnější diskusí o dějinách. Ani Fukuyamův termín neznamena proto opravdu „konec dějin“, ale pouze konec určitého dějinného úseku, kdy byly dějiny jakýmsi živelným zápasem směřujícím k dosažení určitého cíle. Pro toto období Fukuyama de facto uznává jistou zákonitost a nasměrovanost vývoje, obdobně jako koncepce „společenského pokroku“ např. v marxismu, čímž se staví proti nejruznějším popíračům jakékoli dějinné zákonitosti i dosud dominujícímu postmodernímu myšlení. V tomto smyslu se hlásí k Marxovi, který si však podle něj jen „vypůjčil“ vývojovou koncepci od Hegela. Fukuyama proto přijímá představu o zastavení určitého směřovaného, vzestupného vývoje - (zpochybňuje hegelovsko-marxovskou argumentaci, že pokrok v ještě směřovaných „dějinách“ lidem nutně prospíval) - a termín „konec dějin“ definuje jako stav, kdy „ustane vývoj fundamentálních principů a institucí, protože všechny skutečně velké otázky budou zodpovězeny.“³⁶

³⁶ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 3-12. ISBN 80-86182-27-4.

Fukuyama nicméně odmítá přístupy blízké postmoderně, které nepovažují za smysluplnou debatu o nějaké uspořádanosti, zákonitosti dějinného vývoje v 21. století, kdy už je možné odhodit omyly a iluze století dvacátého, včetně úvah o společenském pokroku, a kdy vývoj už jasně vede (podle názoru zmíněných autorů, ale i Fukuyamy samotného) k liberální demokracii. Polemizuje se západním pesimismem v otázce existence nějaké dějinné logiky, kausality apod. a chce zmíněnou otázku zkoumat ze dvou hledisek – ekonomiky a tzv. boje o uznání, jakožto hybné síly dějinného procesu. Zakončení dané fáze dějin nevidí jako nahodilost. Argumentuje ekonomickou prosperitou rozkládající diktatury ve třetím světě a jejich kultury a otevírající prostor pro svobodu individua. Svým přístupem vlastně do jisté míry polemizuje i s přístupy kulturologů, které jsme již analyzovali, a to jednak tím, že bere více v úvahu materiální bytí společnosti, i tím, že z jeho koncepce vystupuje spíše oslava univerzalizmu než obava ze ztráty multikulturality a diverzifikace světa, čímž je dána i jeho vstřícnost vůči globalizaci. Pro obranu existence zákonitého vývoje před koncem dějin se inspiruje zákony objevovanými moderní přírodovědou.³⁷ V technickém, technologickém pokroku a jisté předvídatelnosti a poznatelnosti vidí možnosti uspokojování potřeb a tužeb lidí a odtud odvozenou homogenizaci společnosti. Od jisté glajchšaltovací role moderní ekonomiky pak vede paralelu k vývoji politických institucí a mechanismů a civilizačních procesů. Tento Fukuyamův způsob uvažování zřetelně navazuje na iluze technologického determinismu spojeného s nástupem teorií industriální společnosti, které ovšem čelí protagonisté tohoto proudu v době vzniku Fukuyamova díla houfně opouštěli.³⁸ Fukuyamův technologický determinismus však není důsledný. Hovoří sice o spojitosti modernizačního technického vývoje s vývojem k liberální demokracii, ale nevidí ho jako fatální, jednoznačně determinovaný. Nechce zodpovědět otázku po „konci dějin“ s nastolením liberální demokracie jednoznačně kladně, bez kritického rozboru této liberální demokracie, zejména jejích slabin a nedostatků. Konstatuje, že člověk není jen ekonomický tvor³⁹ a že má i další mocné pohnutky v době, kdy kapitalismus už vlastně jeho hmotné potřeby ve vysoké míře uspokojil a vzal tak vítr

³⁷ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 13-14. ISBN 80-86182-27-4.

³⁸ KELLER, J., *Tři sociální světy*. Praha: SLON, 2010, s. 13-15. ISBN 978-80-7419-031-5

³⁹ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 15. ISBN 80-86182-27-4.

z plachet marxismu a komunismu.⁴⁰ Výsledek vyrovnávacích procesů bývá dle Fukuyamy označován jako „společnost střední třídy“. Dokonce i sám Fukuyama označuje tento termín za nesprávný, protože sociální struktura moderních demokracií stále připomíná spíše klasickou pyramidu než „vypouklou vánoční ozdobu“. Střední část pyramidy je však poměrně prostorná a vysoká míra sociální mobility umožňuje téměř každému přejít do střední třídy, kde působí jen přirozené nerovnosti výkonu, vzdělání, talentu apod.⁴¹ Fukuyama se odvolává na Kojéva, podle kterého poválečná Amerika vytvořila Marxovu „beztřídní společnost“ – sice bez nerovnosti, ale pouze s nerovnostmi „nezbytnými a nevykořenitelnými“ kvůli povaze věcí, nikoli z vůle člověka.⁴²

Po vzoru Hegela a Kojéva se obrací k potřebám duchovním, odlišným od zvířat, jmenovitě k „touze po uznání“ sebe jako lidské bytosti, která vyplývá z části duše zvané thymos. Je to jakási vrozený lidský smysl pro spravedlnost, ke kterému se vážou emoce jako hněv a hanba při neuznání, hrdost nad uznáním, které mají značný význam pro politický život a jejichž potřebu musí skutečný konec dějin – liberální demokracie - rovněž uspokojovat.⁴³

U Fukuyamy i jeho duchovních zdrojů, na rozdíl od např. marxismu, není uspokojení žádostivosti i thymu spojeno s rovností, ale naopak. Liberální demokracie je na rozdíl od komunismu úspěšným koncem dějin proto, že neodstraňuje přirozenou lidskou nerovnost a dává dostatečný prostor pro boj za různé formy uznání, ať již mají podobu nacionalismu nebo náboženství či ještě čehosi jiného.⁴⁴

Fukuyama operuje s nutností, aby liberální demokracie překonala některé iracionální formy touhy po uznání (např. extatické náboženství) a u občanů si dokázala vypěstovat hrdost na demokratické instituce a touhu po uznání rovnosti⁴⁵, což ovšem v realitě konce 20. století znamenalo rozmach nacionalismu a etnické konflikty (pro obyvatele Západu bylo v té době uklidňující vědomí, že jsou jen projevem nedokonalé liberální demokracie na území postkomunistických zemí) i vzrušené diskuse, zda zvrhlá touha po uznání může obnovit konflikty sociální a vést k návratu komunismu.

⁴⁰ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 276-277. ISBN 80-86182-27-4.

⁴¹ Tamtéž, s. 278.

⁴² Tamtéž, s. 278-279.

⁴³ Tamtéž, s. 14-15.

⁴⁴ Tamtéž, s. 277-285.

⁴⁵ Tamtéž, s. 17-18.

Pokud vidí Fukuyama nějaké nebezpečí pro liberální demokracii, vidí ho jednoznačně „zleva“, a to tím spíše, že rovnost vidí jako něco v rozporu s přírodou, pokud to přesáhne *jistou* mez (jinak vidí moderní společnost jako zatím nejrovnější v dějinách, zvláště pokud jde o materiální zabezpečení).

Prohlašuje, že vedle přirozené nerovnosti nadání, podnikavosti, odvahy apod., se nejhůře zahlazují takové nerovnosti, které vycházejí z kultury. Fukuyamův článek tedy přiznal i diskuse o alternativách liberální demokracie, které ovšem odmítly katastrofické vize o sebezničení civilizace. Komunismus jako alternativa zkrachoval, protože se dostal do rozporu s přírodou rovným odměňováním podle potřeb. Může se však přebarvit a místo boje třídního může rozpoutat tlaky a boje o tzv. lidská práva dovedená do absurdity a fakticky rozkládající společnost.⁴⁶ Uvidíme v dalším výkladu, že se globální pokrokář a optimista Fukuyama až obdivuhodně shoduje s antiglobálním, až „rasistickým“ pesimistou Huntingtonem v odporu proti právům menšin a multikulturalismu.

Otázka šancí liberální demokracie do budoucna však nezapadla a řešila se i v souvislosti s pojmem „poslední člověk“. Fukuyamovo pojetí nelze ztotožnit s pojetím F. Nietzscheho. Ten hovořil o člověku „bez hrudi“, postrádajícímu thymos, utopeném v uspokojování žádostivosti a soukromých zájmech, který postrádá touhu být uznán nad ostatními, a není schopen cítit hanbu za neschopnost povznést se nad ostatní.⁴⁷ Fukuyamův poslední člověk na konci dějin se může v liberální demokracii zbavit nadměrné megalothymie (určitá megalothymie - nadměrná touha po uznání - je pro zdraví liberální demokracie údajně nutná jako motor pohánějící aktivitu lidí). Může se ale zbavit i isothymie (fanatické touhy po rovnosti), která podle Fukuyamy byla charakteristická pro marxismus a jejíž překonání trvalo dlouho. Nakonec se však podařilo tuto isothymii zvládnout zvládnutím racionální spotřeby. V liberální demokracii má „poslední člověk“ dostatečný prostor pro rozumnou touhu po uznání, např. ve formě podnikání a peněz.⁴⁸ (klasický podnikatel není „posledním člověkem“ Nietzscheho typu). Uspokojeny jsou různé jiné formy touhy po uznání - ve vědě,

⁴⁶ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 280-281. ISBN 80-86182-27-4.

⁴⁷ Tamtéž, s. 286-290.

⁴⁸ Tamtéž, s. 297-303.

demokratické politice, včetně zahraniční, sportu apod., ale také v náboženství a dalších stránkách kultury. K tomuto „poslednímu člověku“ patří i jistý relativismus krotící jeho touhu po uznání svého horizontu, pohledu na svět, své pravdy, na rozdíl od předchozích typů touhy po uznání zkoumaných Nietzsche, které vedly k až fanatickému zdůrazňování této pravdy, všemi prostředky, včetně násilí.

Naproti tomu v demokratické společnosti, ve zralém věku už nemohou být lidé tak jednostranně zamilováni do svých činů a horizontů. Moderní vzdělání osvobozuje lidi od závislosti na tradici a autoritě, posiluje určitý sklon k relativismu, včetně relativismu pravdy. Nicméně riziko toho, že liberální demokracie padne a začnou znovu dějiny, Fukuyama nevyklučuje, jádrem jeho obav jsou prvky rovnosti, které nelze z liberální demokracie eliminovat. Vcelku je však optimistou. Opakuje Kojévovo podobenství o městu, kam přijíždějí mnohé povozy, po různých problémech (některé třeba zabloudí a vracejí se, jiné se zničí, ale většinou dorazí), aby pak dále vyrazily po stejné cestě.⁴⁹

2.2 Huntingtonův „střet civilizací“ a „krvavé hranice islámu“

Ve výše zmíněné atmosféře optimismu, kterou nejlépe vystihovala koncepce F. Fukuyamy, zapůsobil v r. 1993 jako bomba článek „Střet civilizací“ v nejprestižnějším americkém časopise *Foreign Affairs*, věnovaném otázkám zahraniční politiky od harvardského profesora S. P. Huntingtona. Údajně vyvolal největší počet čtenářských reakcí v historii časopisu.⁵⁰ V ucelenější formě pak S. P. Huntington vyjádřil své názory v knize *The Clash the Civilization*, vydané r. 1997⁵¹ a pokračoval v nich knihou *The Challenges to America's National Identity*, vydanou v r. 2004.⁵²

Huntington se především zabývá různými teoretickými paradigmaty charakterizujícími současný svět. Podle Huntingtona všechna předcházející a navzájem

⁴⁹ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002. s. 318. ISBN 80-86182-27-4.

⁵⁰ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 1. ISBN-80-86182-49-5.

⁵¹ HUNTINGTON, S., P. *The Clash of Civilizations*. New York: Touchstone, 1997. České vydání: HUNTINGTON, S., P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001

⁵² HUNTINGTON, S., P. *Who are we? - The Challenges to American National Identity*, New York: Simon and Schuster, 2004. České vydání: HUNTINGTON, S., P. *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2004.

neslučitelná paradigmatu překonává a v sobě zahrnuje paradigma páté – civilizační. Pojem civilizace je v Huntingtonově systému klíčový a úzce se váže k pojmu kultura a kulturní identita. Na rozdíl od Fukuyamova paradigmatu neaspiruje na věčnou existenci a časem bude zastarávat.

Huntington se hlásí k názoru, že dějiny jsou dějinami civilizací a podává určitý přehled neshod různých autorů při vymezování podstaty civilizace. Jestliže ještě francouzští osvícenci v 18. století hovořili o civilizaci ve smyslu určité kvality společnosti (urbanizovaná, usedlá) v protikladu k barbarství, v 19. století se už hovoří o civilizacích v plurálu a odmítá se jednotná charakteristika. V tomto smyslu Huntington také nesdílí pojetí civilizace jakožto určité vývojové kvality společenství a odmítá tvrzení, že existuje univerzální jediná světová civilizace.⁵³

V dalším sporném bodu – v otázce vztahu civilizace a kultury – konstatuje Huntington, že kultura je společným tématem prakticky každé definice civilizace, sám však tento vztah nijak přesně nedefinuje, i když ze souvislosti je zřejmé, že kulturu vidí jako jakousi hlavní stránku či charakteristiku civilizace. Pracuje však převážně s pojmem civilizace, jejíž charakteristiky jsou však u něj převážně z oblasti kultury či vědomí, příp. způsobu života. Je to vlastně jakási vědomá stránka existence společnosti.⁵⁴ Za rozhodující civilizační určení považuje náboženství, kteroužto charakteristiku preferuje jak vůči etnickým charakteristikám, tak např. vůči rase. Podle něj jsou civilizace totožné s hlavními světovými náboženstvími, která mají největší integrativní, ale také dezintegrativní (plodící konflikty) sílu. Lidé podle něj mohou mít společnou řeč, zvyky, způsob života, ale pokud mají rozdílná náboženství, jsou schopni se kvůli nim vraždit.

Tato Huntingtonovo teze právem vyvolává řadu připomínek, zejména pokud jde o moderní dobu. Připomeňme si např. dlouhý, dějinný úsek, kdy jednotící etnické faktory vysoce převažovaly nad náboženskými rozdíly a naopak vytvářely ostré konfliktní linie vůči příslušníkům téhož náboženství z jiného národa (německý, francouzský, britský i americký nacionalismus, který v případě amerického jde nejen přes rasové, ale i etnické

⁵³ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 31-32. ISBN-80-86182-49-5.

⁵⁴ Tamtéž, s. 32-37.

a značné náboženské a kulturní rozdíly – Američané hispánského, indiánského aj. původu. Civilizace jsou podle Huntingtona komplexními celky, nejvyšší kulturní entitou – žádné součásti nelze porozumět bez odkazu k civilizaci jako celku, rozdíly mezi státy téhož civilizačního celku jsou menší než rozdíly přes hranice civilizací. Civilizace jsou nejšířšími kulturními seskupeními lidí, které zahrnují a sjednocují všechna ostatní. Jsou určitým druhem „totality“, nejobecnější rovinou sdílení kulturní identity. Definují se jak společnými objektivními prvky, tak jazykem, dějinami, náboženstvím, zvyky, institucemi i subjektivním ztotožněním individuí s hodnotami a normami. Mohou být hlavní a okrajové, rozvíjející se i upadající a nezralé. Nemají žádné, přesně vytyčené hranice, počátky či konce, lidské chápání vlastní identity se může měnit a tím se mění i složení a tvar civilizací v čase, lidé i kultury se ovlivňují, často dochází k překrývání kultur. Civilizace jsou smrtelné, ovšem dlouhodobé, vyvíjejí se, přizpůsobují se. Jde o nejtrvalejší druh lidských pospolitostí, nejdelší příběhy. Jsou primární ústřední struktury idejí – symbolizují kontinuitu společnosti. Lze samozřejmě periodizovat, rozlišovat různá stadia vývoje civilizace. Prostorově a politicko-administrativně může být civilizace jak totožná s jednou politickou jednotkou (Čína, Japonsko) nebo ji ztělesňuje změť politických jednotek velkých i malých (Evropa, Latinská Amerika). Nemá smysl uvádět různá pojetí toho, kolik a kterých civilizací se nachází na planetě, případně se nacházelo v dějinách. Sám Huntington v souladu se svým akcentem náboženství vidí jako hlavní současné civilizace následující:

- čínskou (resp. konfuciánskou), zahrnující i čínské komunity v jihovýchodní Asii a jinde i příbuzné kultury Koreje a Vietnamu
- japonskou (Huntington ji odmítá spojovat s čínskou)
- hinduistickou
- islámskou (v jejím rámci existují subcivilizace arabská, turecká, perská, malajská)
- západní - v jejím rámci subcivilizace evropská, severoamerická latinskoamerická (to je oproti členěním jiných autorů Huntingtonova specifika - zde se nejvíce odvrací od vlastního metodologického principu akcentu náboženství), dále země obydlené evropskými kolonisty (Austrálie, Nový Zéland, Jihoafrická republika);
- africkou (s otazníkem).

Podle Huntingtona z pěti velkých světových náboženství, která rozlišil Weber, jsou 4 spojena s civilizacemi (křesťanství, islám, hinduismus a konfucianismus), pouze buddhismus nikoli.⁵⁵ Judaismus Weber neuvádí. Také Huntington židovskou či izraelskou civilizaci v současnosti nevidí. Vnímá tu jen v minulosti ustrnulou židovskou civilizaci, dnes propojenou s řadou jiných. Se vznikem státu Izrael dostali sice Židé potřebné vybavení pro tvorbu civilizace, ale Židé se namnoze identifikují s různými civilizacemi, zejména s civilizací západní.⁵⁶

Zvláštní je, že, snad jako reakci na skutečnost, že Weber nevyčlenil jako samostatné náboženství pravoslaví, se při tomto základním členění Huntington nezmiňuje o tak specifické oblasti, jako je východní a jihovýchodní Evropa, kde dominuje pravoslaví, zejména o Rusku. K této otázce se vrací až v pozdní části výkladu, kde zhodnocuje nejaktuálnější situaci a projevy vztahu civilizací., přičemž požaduje uznat pravoslavnou civilizaci s Ruskem jako ústředním státem i její zájmy.⁵⁷

Huntington rozlišuje různé fáze střetávání civilizací – podle intenzity styků, prostředků dopravy a informování, šíření vědeckých poznatků a vynálezů, bojů mezi civilizacemi i uvnitř nich apod. V dlouhodobé tendenci zaznamenává vzestup vlivu evropského Západu až po vliv jednosměrný. Uvádí příčiny tohoto rostoucího vlivu až převahy Západu, a to kupodivu – vzhledem k jeho akcentu duchovních procesů – z materiální oblasti, včetně revoluce ve vojenství. Západ podle něj nedobyl svět idejemi či náboženstvím – ale větší schopností používat organizované násilí. Od počátku 20. století dochází k nebývalému sjednocení světa a formování světového trhu v nové kvalitě. Mezi Západem a ostatními civilizacemi se vytváří už ne jednosměrný, ale mnohosměrný vztah a působení, který má ovšem i podobu odporu a nenávisti nezápádních civilizací vůči Západu. Vzniká fáze univerzálního státu (Evropa, severní Amerika) na rozdíl od minulosti, a to nikoli jako imperií, ale svazku federací, konfederací, mezinárodních režimů a organizací.⁵⁸

Nemůžeme v rozsahu této práce přibližovat veškerý konkrétní materiál a problémy, ke kterým se Huntington vyjadřuje, a musíme se soustředit na ty

⁵⁵ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 36-41. ISBN-80-86182-49-5.

⁵⁶ Tamtéž, s 41.

⁵⁷ Tamtéž, s 381.

⁵⁸ Tamtéž, s. 41-50.

nejaktuálnější momenty, ve kterých se nejvíce projevila kontroverznost a které vyvolaly také největší diskusi.

S. P. Huntington reaguje ve své koncepci na převratné změny v národní identitě a jejich symbolech po skončení studené války. Svůj výklad zahajuje tezí, podle které „*kultura a kulturní identity, které jsou v nejširším rozsahu zároveň identitami civilizačními, utvářejí v světě po studené válce vzorce soudržnosti, rozpadu i konfliktu.*“⁵⁹ Autor rozvíjí důsledky této teze: poprvé v historii má globální politika multipolární ráz. Modernizace již není totéž, co pozápadnění, a jejím výsledkem není nakonec ani univerzální civilizace v nějakém smysluplném významu slova, ani pozápadnění nezápádních společností.

Mocenská rovnováha mezi civilizacemi prochází změnami, vliv Západu relativně upadá, roste ekonomická, vojenská a politická síla asijských civilizací. V islámském světě dochází k demografické explozi, což má destabilizační účinky jak pro tyto země samé, tak pro jejich sousedy. Obecně lze říci, že nezápádní země znovu nalézají hodnoty své vlastní kultury v těchto dvou rovinách:

1. rodí se světový řád založený na civilizaci a společnosti kulturně si blízké navzájem spolupracují. Snahy „přesadit“ nějakou společnost z jedné civilizace do druhé jsou neúspěšné, země se sdružují kolem vůdčích nebo ústředních států civilizace;
2. univerzalistické nároky vedou Západ stále častěji do konfliktů s jinými civilizacemi, nejzávažnější je konflikt s islámem a Čínou. Na lokální úrovni se vedou války na zlomové linii, zejména mezi muslimy a nemuslimy, a tak hrozí růst v širší konflikt civilizací. Proto se ústřední státy snaží tyto války zastavit.

Přežití Západu závisí na tom, zda Američané znovu potvrdí svou západní identitu a zda obyvatelé Západu uznají, že jejich civilizace je jedinečná, nikoli univerzální, a sjednotí se za účelem její obnovy a obrany. Globální války se lze vyvarovat jen tehdy, přijmou-li představitelé světových mocností s jistým respektem multicivilizační charakter globální politiky a budou-li spolupracovat na jeho udržení.⁶⁰

⁵⁹ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 12. ISBN-80-86182-49-5.

⁶⁰ Tamtéž, s. 12-13.

S. P. Huntington činí ze svých metodologických východisek i konkrétních rozborů současného světa závěry po výtce pesimistické. Rozpad světa na civilizace při neustálém, zatím relativním poklesu role západní civilizace a konkrétně jejího ústředního státu – USA sice uznává, ale naplňuje ho to velkým znepokojením. V rodícím se světě podle něj nebudou vztahy mezi zeměmi různých civilizací pevné, často budou nepřátelské. Některé mezicivilizační vztahy ovšem budou náchylnější ke konfliktním zvrátům, jiné méně.

Přirovnává civilizace k lidským kmenům, střet civilizací pak ke kmenovému konfliktu v globálním měřítku. Připouští možnost mezicivilizačních omezených ad hoc spojenectví, i společných zájmů. „Něméně vztahy mezi skupinami z odlišných civilizací nebudou téměř nikdy blízké, naopak budou chladné, dokonce nepřátelské.“, konstatuje. Minulá spojenectví (např. z éry studené války) ochabnou nebo se vytratí. Budoucí kontakty budou mít nejrůznější podobu (chladné vztahy a ozbrojené konflikty, ekonomické blokády a obchodní války, boj o nejmodernější vojenské technologie, ideologické konflikty, event. „studený mír“, před kterým varoval Jelcin ve vztahu Rusko-Západ, ale i „studená válka“ - ve vztahu k islámu). Jen přátelství bude vzácné.⁶¹

Intercivilizační konflikt bude mít dvě podoby:

- a) na mikroúrovni jako hraniční konflikty mezi lidmi z civilizačně různých států nebo mezi komunitami uvnitř země. Zde Huntington předpokládá nejnásilnější střety mezi islámem na jedné straně a (podle lokality) pravoslávím, Západem, hinduismem nebo africkou civilizací na straně druhé;
- b) na globální úrovni – v rovině konfliktů ústředních států různých civilizací - považuje za nejpravděpodobnější konflikt mezi Západem a zbytkem světa. Jako zvláště nebezpečné prvky budoucích vztahů označuje západní aroganci, islámskou netoleranci a čínskou asertivitu.⁶²

Za těchto podmínek očekává vznik a dopady klasických problémů mezinárodní politiky jako je:

- 1) boj o relativní vliv na utváření světového dění a mezinárodní organizace
- 2) soupeření o relativní vojenskou moc

⁶¹ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 245-246. ISBN-80-86182-49-5.

⁶² Tamtéž, s. 213.

- 3) souboj o ekonomickou moc a blahobyť, obchod, investice apod.
- 4) konflikty v personálních otázkách (snahy států ochraňovat své příslušníky v jiných civilizacích, diskriminace lidí z jiné civilizace, snahy vypudit je apod.)
- 5) spory o hodnoty a kulturu, pokud bude hrozit nebezpečí vnucování hodnot a kulturních vzorců příslušníkům jiné civilizace
- 6) občasné spory o území za účasti ústředních států⁶³

V souladu se svou metodologií kladoucí důraz na kulturní faktory a identitu vidí kulturní faktory jako přiosťující civilizačně - konfliktní vztahy, i když použití zbraní vidí jako málo pravděpodobné. Za zvláště nebezpečné zóny považuje zlomové mezicivilizační linie, jako je např. Indie, Pákistán, Blízký východ. Zejména válku mezi ústředními státy vidí jako nebezpečí, které může být vyvoláno změnami rovnováhy, snahami vyvažovat situaci spojenectvími proti rostoucí moci (např. Číny).⁶⁴

Huntingtonovy katastrofické vize přitom odrážejí realitu současného světa daleko přesněji než Fukuyamův optimismus. Podle něj s růstem moci civilizací, klesá přitažlivost Západu a sílí odpor proti západním univerzalistickým tendencím. Kolaps komunismu zvýraznil pocit, že zvítězil Západ a univerzální právo. Projevuje se snaha vnucovat západní hodnoty – demokracii, volný trh, omezené pravomoci vlády, lidská práva, individualismus, vládu zákona. Svět však vnímá univerzalizmus jako imperialismus. Fráze o „světovém společenství“ jen zastírá výsadní postavení Západu a snahy integrovat svět pomocí mezinárodních ekonomických organizací (MMF apod.) jsou faktickou podporou ekonomických zájmů Západu. Projevuje se pokrytecká dvojitá míra – demokracie je podporována jen potud, pokud nevynese k vládě fundamentalisty (Alžírsko), zbraně hromadného ničení jsou nepřipustné pro Irán či severní Koreu, ale nikoli pro Izrael.⁶⁵ Podobných kritických výpadů na adresu reálné politiky Západu a zejména USA obsahuje Huntingtonův text mnoho.

Pokud jde o konkrétní perspektivu světa, však Huntingtonovým výkladem prolínají obavy ze dvou civilizací – čínské (reprezentované vlastně jen stále sílící čínskou velmocí) a islámské, která svůj ústřední stát naopak postrádá. U Číny jsou

⁶³ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 246-247. ISBN-80-86182-49-5.

⁶⁴ Tamtéž, s 247-248.

⁶⁵ Tamtéž, s 213-215.

Huntingtonova varování ryze racionální, vycházejí z reálné politiky a z reálných, do značné míry i materiálních faktorů souvisejících s populační explozí, růstem čínské ekonomiky, zvyšováním její vojenské síly a rostoucí angažovaností (včetně vojenské) v řadě oblastí světa. Huntington uvažuje o konkrétních ekonomických a velmocenských zájmech ČLR a možnosti uzavření kompromisu. Kulturní faktory a vlivy hledání kulturní identity tu nejsou příliš přítomny. Naproti tomu v Huntingtonově přístupu k islámské civilizaci a nebezpečí konfliktu Západu s ní je racionality u Huntingtona mnohem méně a těžiště jeho pesimistických prognóz leží právě v otázce kultury a identity. Huntington, přes některá konkrétní fakta o spolupráci islámské a čínské civilizace možnost takového spojení (vzhledem ke kulturní odlišnosti) spíše bagatelizuje. Za daleko nebezpečnější považuje samotné základy islámské kulturní identity a civilizace.

Uvádí některá konkrétní fakta - islám postrádá ústřední stát, proto jsou vztahy různých států různé, ale od sedmdesátých let se projevuje konzistentní protizápadní trend, vzestup fundamentalismu, posuny moci v muslimských zemích k protizápadním vládám, kvaziválečný stav mezi některými islámskými skupinami a Západem, oslabení pojítek ze studené války mezi muslimskými zeměmi a USA.

Velmi podrobně a s velkým znepokojením se Huntington zabývá migrací, zvláště z islámských zemí, ale i z jiných civilizací (čínské, japonské apod.).⁶⁶ V této analýze pokračuje i ve své druhé knize, kde mu už nejde tolik o islámskou či vůbec asijskou populaci, ale o ztrátu samotné identity USA opřené o přistěhovalce z Evropy a protestantské náboženské hodnoty. Zvláště ho znepokojuje hispanizace a katolicizace USA při malé schopnosti Hispánců se asimilovat, fakticky vznikající dvojjazyčnost při poklesu vlastenectví, zvláště pokud jde o ochotu účastnit se válek v zájmu vlasti.⁶⁷

Neztrácí však ze zřetele islámskou hrozbu. Někteří lidé ze Západu (a dodejme, že i přední čeští orientalisté – islamologové⁶⁸) podle něj vidí problém jen v konfliktu

⁶⁶ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 233-244. ISBN-80-86182-49-5.

⁶⁷ HUNTINGTON, S., P., *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2004. s. 296-341. ISBN-80-859-96-8.

⁶⁸ Např. Pavel Barša nebo P. Kropáček a další uvedení dále v práci.

s islámskými extrémisty, ale dějiny ukazují něco jiného, hluboký konflikt, proti němuž byl konflikt mezi marxismem a liberalismem jen prchavým a povrchním fenoménem.⁶⁹

Islámsko-evropský (či vůbec západní) konflikt vyplývá ze samotné podstaty náboženství a civilizací, a to jak z pojetí islámu - z něj plyne i muslimy aktivně přijímaný misionářský komplex – utkvělé povinnosti obracet nevěřící na jejich víru, které ovšem existuje i u fundamentalistů křesťanských.. Je tu teleologické pojetí dějin (džihád a křížová výprava) na rozdíl od statického pojetí v jiných civilizacích;⁷⁰

Zatímco kdysi šlo o kontrolu nad územím, dnes je území málo důležité – konflikty mezi islámem a západním křesťanstvím se odehrávají jen na zlomech. Je jen málo o území, spíše jde o intercivilizační otázky (politická forma, zbrojení, obchod, ropné zdroje, míra vměšování západu apod.) V tom je možné vidět určitý rozpor mezi Huntingtonovým pojetím kulturních (ideových) rozdílů jako příčiny civilizačních konfliktů a velmi střízlivým přiznáním konkrétních materiálních příčin. V celém Huntingtonově díle to není jediný případ toho, jak materiálně mocenská oblast narušuje Huntingtonovy kulturologické konstrukce. Huntington vcelku sebekriticky uznává, že i na Západě budou komunity, které nejen že budou studenou válku s islámem podporovat, ale dokonce i podněcovat. Uvádí názory různých autorů akcentující různé faktory (reakci na židovsko-křesťanské hodnoty, na sekulární skutečnost a světovou globalizační expanzi Západu, částečné obrození a reakci na westtoxikaci⁷¹ muslimské společnosti). Muslimští politikové už nemluví o nutnosti pozápadnění, ale naopak zdůrazňují rozdíly v kultuře a nadřazenost vlastní islámské kultury, projevují odpor k západní moci a hrozbě. Vládne vnímání západní kultury jako nemorální a zkažené, ale svůdné, neméně je ale muslimy rozhořčuje ateismus, který vidí jako horší než bezbožný Západ. Projevují aroganci s tendencí k represivním opatřením vůči „osobám urážejícím Proroka“ (fatvy náboženských autorit atd.). Huntington varuje, že tak vidí Západ i ti, které někteří lidé na Západě vnímají jako své spojence.⁷²

Podle islamistů musí mít islámské země vlastní vědce a inženýry, vlastní zbraně, osvobodit se od vojenské závislosti na Západu. Muslimští intelektuálové zdůrazňují

⁶⁹HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 250. ISBN-80-86182-49-5.

⁷⁰ Tamtéž, s.250.

⁷¹ pozápadnění

⁷² HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 250-259. ISBN-80-86182-49-5.

odlišnost hodnot a nepřijatelnost přejímání západních hodnot. U militantních seskupení pak čím dále tím více zaznívá odhodlání vnutit islám celému světu a podřídít ho právu šari'a. Ve vládách dochází k posunům k protizápadní orientaci. Na druhé straně obdobně, jen s opačným znaménkem, uvažují i mnozí západní politikové i vojenští plánovači a stratégové. Americká vláda, která tyto strategie realizuje, svými kroky často popuzuje i vládnoucí struktury v zemích, které jsou věrnými spojenci USA (viz např. obrovské nálady proti přítomnosti amerických vojáků v Saudské Arábii – strážkyni „svatých míst“ - v době Pouštní bouře). V americkém seznamu „teroristických států“ zahrnujícím 7 zemí, se ocitlo 5 významných muslimských zemí (Irán, Irák, Sýrie, Libye, Súdán). Obě strany využívají svých silných stránek a slabosti protivníka – vede se válka terorismu proti vzdušné síle. Tvrzení amerických politiků, že v kvaziválce se účastní jen menšina muslimů, není podle Huntingtona dost doložené. V době, kdy psal svou knihu, mohl poukazovat na to, že neprobíhají žádné protesty proti extrémistům v muslimských zemích. Mohl tedy konstatovat, že jsou vyslovována jen zdrženlivá odsouzení akcí teroristů u muslimských vlád, zvláště těch závislých na Západu.

Zásadním problémem pro Západ není dle Huntingtona fundamentalismus, ale samotný islám, odlišná civilizace, přesvědčená o své nadřazenosti a frustrovaná mocenskou slabostí. Pro ní je problémem ne ministerstvo obrany USA, ale Západ, se svým univerzalizmem a puzením k šíření své kultury.⁷³

Huntingtonova až islamofobie vystupuje do popředí při jeho charakteristikách válek na zlomech civilizací, ve kterých sice působí podobné faktory, jako při válkách vnitrocivilizačních, mezi komunitami, etniky apod., ale ve kterých je podle Huntingtona hlavní náboženství jako jistý koncentrát civilizační identity. Proto jsou tyto války vleklé, dlouhodobé a nevedou k žádným řešením.⁷⁴ Huntington se věnuje hlavně hranici mezi islámem a Západem, kde dochází k obzvláště kontroverzním závěrům, které mu způsobily mnoho nepříjemností ve vědecké obci i v politické sféře. Nejkontroverznější je bezesoporu jeho pojem „krvavé hranice islámu“.⁷⁵ Naprostá většina sporů na zlomech byla podle Huntingtona mezi muslimy a nemuslimy. Podíl mezicivilizačních konfliktů s muslimskou účastí byl 3x větší než u jiných civilizací,

⁷³ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 250-251. ISBN-80-86182-49-5.

⁷⁴ Tamtéž, s. 305-308.

⁷⁵ Tamtéž, s. 308.

rovněž vnitrocivilizačních konfliktů uvnitř muslimské civilizace bylo víc než v jakékoli jiné civilizaci, a to i při započtení kmenových konfliktů v Africe. Muslimové měli větší podíl na konfliktech, než by odpovídalo jejich podílu na populaci. Konflikty za jejich účasti stály více obětí, byly krvavější. Muslimové jsou údajně mnohem militarističtější (podíl vojenských osob na populaci) než jiné civilizace, mají větší sklon používat násilí. Huntington tvrdí, že islám je náboženstvím meče, oslavuje vojenské ctnosti a násilí má vložené ve svých základech. Veškeré Huntingtonovy argumenty zde nemůžeme reprodukovat. Příčiny tohoto stavu islámu vidí nejen v historických faktorech, ale i ve faktorech ryze současných, což jsou:

1. frustrace muslimů z neúspěchu ve střetnutí se západní civilizací a podle jejich názoru stav, kdy jsou vlastně obětí sousedů, kteří je považují za slabé;
2. muslimský univerzalismus spojený s nesmiřitelností vůči nemuslimům a se snahou je obracet na islám;
3. demografický vývoj, zejména výrazný přírůstek generace mladých bojovných mužů. (Huntington už nehovoří o sociálních problémech, nezaměstnanosti a nemožnosti se uplatnit a získat důstojnost a založit rodinu podle muslimského pojetí).⁷⁶

Při úvahách nad možností globální války mezi ústředními státy civilizací Huntington konstatuje, že je vysoce nepravděpodobná, avšak možná, mohla by vzejít z eskalace střetů na zlomech, hlavně mezi muslimy a nemuslimy.⁷⁷

Samozřejmě – problémy soužití s islámskou civilizací a nebezpečí války na zlomech a hranicích s ní, nejsou jedinou demonstrací Huntingtonových teorií. Huntington svá varování před střety civilizací na zlomech zaměřuje skutečně globálně, stejně jako úvahy o možnostech tyto konflikty zastavit a eliminovat, i když v jeho podání jsou tyto možnosti značně omezené, takže konflikty mají tendenci vybuchovat znovu a znovu.⁷⁸

⁷⁶ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 308-322 a s. 333. ISBN-80-86182-49-5.

⁷⁷ Tamtéž, s. 381.

⁷⁸ Tamtéž, s. 323- 364.

2.3 Západ ve střetu civilizací

V závěrečné části námi interpretované práce Huntington celkem nemilosrdně rozbíjí některé iluze občanů západní civilizace o zvláštním a jedinečném charakteru západní civilizace. Atakuje čtenáře otázkou, zda přes své výjimečné úspěchy se vývoj západní civilizace neubírá vcelku obvyklými cestami rozvoje a nakonec úpadku civilizací.⁷⁹ Huntington se zde v rámci diskuse o průběhu civilizací v podstatě přihlašuje k cyklickému pojetí, i pokud jde o civilizaci západní, ale zároveň věří v možnost reformování civilizací a v záchranu Západu a v odolnost křesťanství.⁸⁰ V polovině 90 let má Západ podle něj mnoho znaků dospělé civilizace na počátku úpadku, jako je nízká míra růstu, nízké úrokové míry, nízká míra investic, prioritou spotřeby před vytvářením potenciálu pro ekonomickou a vojenskou moc, nízký populační růst. Vede však ve vědě a inovacích, má k dispozici zdroje nové energie a lidského kapitálu v podobě imigrace, jsou-li upřednostňováni schopní a talentovaní a dokážou-li se asimilovat.

Projevují se však i vážnější problémy morálního úpadku, kulturní sebevraždy, politické nejednotnosti

- 1) nárůst asociálního chování, drogy, zločinnost, násilí;
- 2) úpadek rodiny, rozvody, nemanželské děti, těhotenství mladistvých a neúplných rodin;
- 3) úpadek sociálního kapitálu – členství v organizacích, úpadek mezilidské důvěry;
- 4) nižší oddanost vědění a intelektuálním aktivitám, klesající úroveň vzdělání

Západní kulturu problematizují i skupiny uvnitř majority:

- přistěhovalci odmítající asimilaci (muslimové v Evropě, Hispánci v USA);
- ateisté i ti, kteří dopouštějí oslabení křesťanství;
- intelektuálové a publicisté atakující dědictví západní civilizace a principy ústavy (svoboda, demokracie, individualismus, rovnost před zákonem, konstitucionalismus, soukromý majetek);

⁷⁹ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 367-368. ISBN-80-86182-49-5.

⁸⁰ Tamtéž, s. 370-372.

- multikulturalisté – etnocentričtí separatisté – vidí jen zločiny západního odkazu a hledají recepty v nezápadních kulturách, podporují subkultury a jejich skupinová práva dezintegrující civilizační monolitnost.

Huntington odmítá slova prezidenta Clintona o tom, že rozrůzněnost je cílem. Zdůrazňuje naopak nutnost se integrovat, varuje před nebezpečím přeměny národa ve spleť handrkujících se národností, před nebezpečím plynoucím ze snah vytvořit zemi nepatřící do žádné civilizace, bez kulturního jádra. Připomíná poučení ze zániku SSSR, založeného na ideologické identitě. Konstatuje, že „odzápádnění USA“ by bylo koncem západní civilizace. Naopak, pokud se USA a Evropě podaří obnovit morální život, stavět na kulturní spřízněnosti, dosáhnout úzké formy integrace uvnitř civilizace (integraci přes hranice civilizací považuje za nesmysl) jako doplňku k NATO může přijít stmelení Západu a obnovení jeho moci. Je to opět příklad metodologické (spíše ideologické) nedůslednosti autora, máme-li na paměti jeho vášnivá varování před snahami jedné civilizace něco vnucovat druhým.⁸¹

Podle Huntingtona, multikulturní svět je nevyhnutelný, protože globální impérium je nemožné a univerzalistická snaha jej vytvořit je nebezpečím pro celý svět, ale multikulturalismus uvnitř západní civilizace zejména uvnitř USA, je nebezpečí pro celou západní civilizaci. Pro zachování USA a Západu bude třeba obnovit západní identitu. Obě formy – multikulturalismus i univerzalizmus – jsou popřením jedinečnosti západní kultury. Multikulturní Amerika by přestala být Amerikou.⁸²

Na druhé straně ovšem odmítá univerzalizmus západní kultury, představu, že jiní touží převzít západní model, je to podle něj víra falešná, nemorální a nebezpečná. „*Kultura kráčí ve šlépějích moci. Mají-li být někdy v budoucnu nezápadní společnosti znovu utvářeny západní kulturou, stane se tak jen prostřednictvím expanze, strategie a vlivu západní moci. Nutným logickým vyústěním univerzalizmu je imperialismus.*“⁸³ Na ten už údajně Západ nemá. Naopak jsou na místě obavy z univerzalizmu muslimských či asijských civilizací. Univerzalizmus podle Huntingtona hrozí válkou a v té by mohl Západ být poražen.

⁸¹ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 369-376. ISBN-80-86182-49-5.

⁸² Tamtéž, s. 388-389.

⁸³ Tamtéž, s. 379.

Nemá smysl pokoušet se zastavit změnu mocenské rovnováhy, je třeba se naučit plavit po mělčinách, přečkat útrapy, umírnit své snahy, soustředit se na ochranu vlastní kultury. Síla Západu není v univerzalismu, ale jedinečnosti, schopnosti uchovávat hodnoty, ne je vnučovat jiným. Odpovědnost zde mají hlavně USA.

Podle Huntingtona je třeba si uvědomit, že intervence Západu do jiných civilizací (o kousek dál však v rámci plánu určité politiky stmelení západní civilizace a udržení její převahy navrhuje i podporu procesu pozápadnění Latinské Ameriky) je v multicivilizačním světě pravděpodobně tím nejnebezpečnějším zdrojem nestability a potenciálního globálního konfliktu. Dnes USA nemohou světu vládnout, ale nemohou se před ním ani uzavírat.⁸⁴

Podle Huntingtona, „všechny civilizace, včetně Západu, procházejí stejným procesem vzniku, vzestupu a úpadku. Západ se od ostatních civilizací liší nikoli způsobem vývoje, ale odlišnými hodnotami a institucemi. Z nich jsou nejvýznamnější křesťanství, pluralismus, individualismus, a vláda zákona. Právě tyto fenomény Západu umožnily objevit modernitu, dosáhnout globální expanze a vyvolat u ostatních společností závist. Tyto fenomény jsou navíc ze všech společností charakteristické právě pro Západ. Tyto hodnoty činí západní civilizaci jedinečnou a hodnota západní civilizace, nikoli v domnělé univerzálnosti, nýbrž v její jedinečnosti. Hlavní odpovědností tak není pokoušet se přetvářet ostatní civilizace podle obrazu Západu, což se nakonec vymyká její upadající moci, ale uchovat chránit a obnovovat jedinečné kvality západní civilizace. A protože nejsilnější zemí Západu jsou USA, leží odpovědnost v největší míře právě na nich.“⁸⁵ Huntington upozorňuje, že kultura (jejím základem je náboženství) je velmi silná a vhání lidi na určitou cestu nesmiřitelnosti, zatímco morálka zakazující např. zabíjení je slabá. V multicivilizačním světě je konstruktivní cestou odmítnout univerzalismus, přijmout rozrůzněnost a hledat společné rysy.⁸⁶

V úplném závěru formuluje Huntington poselství své „civilizační“ víry: Jednotlivé civilizace musí žít vedle sebe a vzájemně se od sebe učit. Budoucnost celoplanetární „civilizace“ závisí na porozumění a kooperaci mezi politickými,

⁸⁴ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 81. ISBN-80-86182-49-5.

⁸⁵ Tamtéž, s. 380.

⁸⁶ Tamtéž, s. 393.

duchovními a intelektuálními vůdci hlavních světových civilizací. Ve střetu civilizací budou evropské státy stát buď bok po boku, nebo každý sám. V globálním střetu mezi civilizací a barbarstvím budou velké civilizace rovněž buď bok po boku, nebo každá sama.⁸⁷ „*V rodící se době jsou střety civilizací největší hrozbou pro světový mír, a nejjistější zárukou je mezinárodní řád založený na civilizacích.*“⁸⁸, formuluje koncentrovaně své krédo S. P. Huntington.

2.4 Huntingtonova ideová východiska

Po seznámení se s celou koncepcí S. P. Huntingtona vzniká otázka jaké ideové zdroje se v ní promítají? Nejde nám v tomto případě o hlubší a volněji přejímané filozofické zdroje, ale spíše o určité začlenění z hlediska novodobého politického myšlení.

Huntington nám zodpovězení této otázky usnadňuje, protože poměrně podrobně tyto své kořeny vysvětluje zejména ve své druhé knize nazvané příznačně „*Kam kráčíš, Ameriko?*“⁸⁹ Určitý klíč pro pochopení vazby Huntingtona k dlouhodobější americké tradici (ve smyslu USA) politického, zejména pak zahraničně politického myšlení nám poskytuje zasvěcená práce Pavla Barši a Ondřeje Císaře „*Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů.*“⁹⁰ Ve svém výkladu docházejí v souvislosti s dobou 20 - 21. století a počínající globalizací až k návaznosti ryze současného amerického politického myšlení na dávné rozštěpení politologie na zahraničně politickou a vnitropolitickou složku. Barša a Císař upozorňují na úpornou snahu teoretiků překonat výše uvedený rozpor a nalézt jakousi střední cestu.⁹¹ Poukazují např. na teoretiky Keohana a Nyeho, kteří údajně odmítli konzervativní pesimismus i „*revoluční*“ snahy idealistického smýšlení na poli mezinárodních vztahů usilujícího

⁸⁷ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 393. ISBN-80-86182-49-5.

⁸⁸ Tamtéž, 393 s.

⁸⁹ HUNTINGTON, S., P. *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publisher, 2004.

⁹⁰ BARŠA, P. a O. CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-094-8.

⁹¹ HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 395-396. ISBN-80-86182-49-5.

dosáhnout plné demokracie na nadnárodní úrovni.⁹² Z námi zkoumaných teoretiků je to F. Fukuyama, který má jednoznačně návaznost na „idealismus“ - tedy celosvětově univerzální a v podstatě též nadnárodní demokracii, akcentující svobodu vůči rovnosti, otevřenost vůči multikulturalismu, ale omezenému prosazováním světově univerzálních, tj. západních hodnot. Naproti tomu u Huntingtona je přítomný tvrdý realismus moci, která nemá na to, aby se prosadila celosvětově, a odmítá vnucování svých hodnot jiným civilizacím, o to tvrdší a nesmiřitelnější je pak při vynucování vlastních hodnot proti jiným kulturním menšinám. U Huntingtona je navíc tato moc bezprostředně odvozena od individualismu občanů a jimi, po osadnickém způsobu, při tradiční nedůvěře k špičkovým politickým elitám, kontrolována a omezována. V tomto tvrdém a nesmiřlivém odmítnutí multikulturalismu ve vlastní zemi je pak zárodek toho, že odpor k celosvětovému univerzalizmu hodnot hlásaný Huntingtonem není až zase tak důsledný a hlavně věrohodný. To potvrzuje i současná politika konzervativních západních vlád i známý výrok Angely Merkelové o selhání multikulturalismu v Německu.⁹³ V každém případě se však prvky realismu i idealismu potkávají u obou autorů.

Barša a Císař nakonec ukazují, jak dochází k prezentování USA jako moderního státu s národní suverenitou.

Při konkrétním sledování toho, jak se filozofický a politologický diskurs nakonec promítl v současných názorech amerických politiků a konkrétně Huntingtona, nám Barša a Císař pomáhají další nižší rovinou rozlišení ideově politických proudů. Hovoří o různých podobách zahraničně politické tradice, které byly výsledkem rozporné historické zkušenosti občanů i politiků USA.⁹⁴ Sebepojetí USA bylo dle Barši a Císaře utvářeno ve vazbě na způsob jejího vzniku:

a) příhodnými podmínkami pro revoluci pod prapory svobody ve vztahu k evropskému mocenskému střetávání a možností se od něj izolovat;

⁹² HUNTINGTON, S. P. *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 395-396. ISBN-80-86182-49-5.

⁹³ MERKELOVA, A. *Multikulturalismus selhal. Posunuje se Německo doprava?*. In: Britské listy, [online] 15. 10. 2010. [cit. 21.4.2013] Dostupné z: <http://blisty.cz/art/55014.html>

⁹⁴ BARŠA, P. a O. CÍSAŘ.. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008. s. 406-422. ISBN 978-80-7367-094-8.

b) slabostí místních, indiánských, příp. neanglosaských etnik, na jejichž úkor probíhala imperialistická agrese směrem na západ a jih.

Z této dvojí zkušenosti se zrodil neustálý rozpor a střídání v hegemonii mezi izolacionismem. Jako ztělesnění toho či onoho směru a té či oné tendence i epochy vidí Barša a Císař čtyři prezidenty USA, po nichž jednotlivé směry nazývá – Thomase Jeffersona, Theodora Roosevelta, Woodrowa Wilsona a Andrew Jacksona.⁹⁵

S. P. Huntingtona pak tedy řadí právě do jacksonovského populistického proudu R. Reagana, G. Bushe staršího i mladšího. Jde o proud akcentující spíše donucovací moc než svobodu. Jde o nacionální partikularisty odvolávající se na kulturní identitu, smysl pro společný osud, obracející se k osadnickým (skotsko-irským, tvrdým hraničářským a válečnickým) tradicím, nikoli k tradicím přistěhovaleckým (multikulturalistickým). Navíc k americké identitě patří i mýtus „tavícího tyglíku“, ve kterém přistěhovalci postupně opouštějí podstatné kulturní a hodnotové prvky své identity. Přesto jistý multikulturalismus např. irských, skotských, italských, aj. přistěhovaleckých komunit, nemluvě o Aframeričanech či Indiánech v USA existoval vždy. I když Američané nemohou fungovat jako společenství vyhraněné a sjednocené rasově či v širším, evropském smyslu etnicky, přesto se jako homogenní etnikum vidí. Tuto homogenitu vidí díky akcentu kulturní identity, zejména jazyka a protestantského náboženství. Požadavkem, aby se přistěhovalci k této identitě vnitřně připojovali přejímáním jejich náboženství, hodnot a morálních norem je jakýmsi více či méně umělým umocňováním této homogenity. V tomto smyslu nejsou jacksonovští populisté ani tak spojení politickou ideologií, jako spíše jistou každodenní kulturou a způsobem života.⁹⁶ V praxi se dlouho projevovalo a v teorii bylo diskutováno jakési občanské náboženství, zbožštění jistých prvků občanského života rituálů a symbolů (hymny, vlajky, svátků, rituálních projevů prezidentů, vlasteneckých průvodů apod.⁹⁷ Velký význam mělo a má právo vlastnit zbraň a téměř posvátná byla vojenská služba doma i za hranicemi. K této kultuře patřil a patří kritický odstup od federálních orgánů,

⁹⁵ BARŠA, P. a O. CÍSAŘ.. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008. s. 406-416. ISBN 978-80-7367-094-8.

⁹⁶ Tamtéž, s. 422.

⁹⁷ K předním teoretikům tohoto „občanského náboženství“ patřil i americký sociolog N. R. Bellah

individualismus a schopnost postarat se o rodinu a ubránit ji proti nepříteli, odpor k menšinám, xenofobie proti imigrantům, zvláště barevným, ale i jisté opovržení k zámožným elitám. Z pohledu čtenáře vyvstává dojem že Američané volí vlastní cestu k bohu, proto nejsou katolíky, ale protestanty různých směrů, mají sklon k pesimismu, apokalyptické víře v poslední vítězný boj s ďáblem potrestání lidstva za jeho hříchy, nebo i k spikleneckým teoriím. Výsledkem může být kultura která odmítá usmiřování a kompromisy a preferuje násilí, rázné vedení války. I války, kterým nevěří, dovádějí Američané urputně do konce, aby neposkvrnili čest amerického národa, která je pro ně vysokou hodnotou.

Z tohoto prostředí vychází Huntingtonova téměř apokalyptická teorie střetu civilizací, jeho odpor k multikulturalismu a kolektivním právům menšin, zejména k vícejazyčnosti (jeho až hysterická obava před anglo-hispánskou dvojjazyčností), k nechuti přistěhovalců se asimilovat a naopak tendenci vytvářet uzavřené komunity ovládající určité oblasti (např. Kubánci na Floridě), nechuti k vojenské službě a perspektivě „padnout za Ameriku“⁹⁸ atd. Oproti jacksonovským ctnostem si jen Huntington v zásadě uvědomuje, že nemůže spoléhat na „rázné“ jednání vůči jiným „civilizacím“ a proto se přiklání spíše k izolacionismu, který má dovnitř vlastní civilizace poněkud militantní a imperialistický ráz. Občas z jeho názorů vysvítá, že by v případě určitého ohrožení nacionálního – tedy civilizačního zájmu v okolním světě podpořil i politiku násilné intervence. Co však v jeho textech téměř nenalezneme, je kritický vztah k materiálním a mocenským zájmům vlastních mocenských elit, často se ukrývajících za různými podobami amerického národního zájmu. V důsledku může být takový zájem vnucován nepriviligovaným vrstvám jak společný zájem národa, státu či civilizace.

⁹⁸ HUNTINGTON, S., P., *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, s.145. 2004. ISBN-80-859-96-8.

3 STŘET CIVILIZACÍ – ALTERNATIVY A KRITIKOVÉ

Jak jsme se již zmínili, Huntingtonova vize, která sama byla kritikou vize Fukuyamovy, vyvolala reakci, a to jak kladnou, tak zápornou. V této práci nás zajímají především Huntingtonovi kritikové. Kritická vystoupení proti Huntingtonovi můžeme rozdělit do dvou skupin:

1) ta, která sice Huntingtonovo jméno výrazně nezmiňují, jsou však určitým výkladem alternativní koncepce. Zvolil jsem koncepci vyšlou manželů Tofflerových a Immanuela Wallersteina;

2) ta, která s Huntingtonem vysloveně polemizují, alespoň v některých konkrétních problémech, což většinou bývá jeho stanovisko k islámu. Zvolil jsem Fareda Zakariu a určitý výběr českých islamologů, kteří se v kritice Huntingtonových „krvavých hranic islámu“ zajímavě shodují.

3.1 „Třetí vlna“ manželů Tofflerových

V těsném závěsu za Huntingtonovým atakem proti optimistické iluzi o „konci dějin“ vyjádřené F. Fukuyamou v jeho proslulém článku, ale ještě před tím než mohl S. P. Huntington své katastrofické vize podrobněji rozvinout v knize, vychází práce manželů Tofflerových „Creating a New Civilization. The Politics of the Third Wave, později v českém vydání „Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky.“⁹⁹ Tuto práci můžeme postavit proti Fukuyamovi, který v podstatě nabízí optimismus, věčnost daného systému a jeho převzetí celým světem, což odvozuje z kulturologických charakteristik, i proti Huntingtonovi, který z týchž charakteristik (fakticky ovšem spíše z charakteristik materiálních a ryze politologických) vyvozuje závěry opačné, ovšem problémy kvality systému neřeší a pohybuje se v oblasti vnějších vztahů. V porovnání s oběma předchozími představují Tofflerovi jakousi třetí cestu. Jsou sice orientováni stále ještě v duchu optimismu různých teorií industriální a postindustriální společnosti,

⁹⁹ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. ISBN 80-86569-00-4.

ale jejich optimismus je střízlivý, momenty vyvolávající pesimismus jsou podobně jako v určitém období vývoje komunistického systému u nás vysvětlovány nedotažeností modernizačních procesů a nedostatečným poznáním, případně neprozíravostí aktérů. Tofflerovi se mnohem více než Fukuyama a Huntington pohybují v materiální sféře, ale vzhledem k svému redukcujícímu pojetí těchto procesů, ji za materiální nepovažují. Přitom právě pro tuto spjatost se sférou materiálního bytí mají i jejich závěry značnou obecně poznávací hodnotu vysoce překonávající hodnotu díla Fukuyamy, ale i hodnotu realističtějšího Huntingtona. I jejich koncepce „tušící určité stíny svého systému“ měla být proto nepříjemně konfrontována s hlubokou globální krizí konce 90 let 20. století a poč. 21. století.

Alwin Toffler se už v r. 1970 zapsal do vědomí poučených čtenářů knihou „Future Shock“ , v českém překladu „Šok z budoucnosti“¹⁰⁰ Tuto práci je možné zařadit do vlny teorií reagujících ještě na určitý optimismus éry sociálního státu a radikálního převratu ve všech prvcích výrobního procesu a vědy, který vnesl do všech oblastí života společnosti novou kvalitu. Teoretici z různých oborů, především futurologové s širokým interdisciplinárním záběrem, tuto novou kvalitu reflektovali a označovali různě. V naší české realitě se zřejmě vžil nejvíce termín postindustriální společnost. Úměrně s blížícím se koncem století a po vstupu do nového tisíciletí často ti samí futurologové či jiní akademičtí badatelé (nezřídka se silnými vazbami na sféru vrcholové politiky a armády) svůj počáteční optimismus ztráceli a mnohé své závěry přehodnocovali. Nemáme dostatečný prostor k tomu, abychom sledovali vývoj manželů Tofflerových mimo současný kontext, a proto se vrátíme k jejich práci o nové civilizaci a tzv. třetí vlně, ve které je již kritická reflexe společnosti západního typu a globalizace výrazně přítomna. Nicméně, i když připouštějí, že poslední vývoj otrásl pohodlnou jistotou, že stávající uspořádání světa bude pokračovat věčně a narůstá počet stoupenců katastrofických scénářů, Tofflerovi výslovně odmítají být pesimisty a vyhlásí „revoluční premisu“. Předpokládají, že přes otřesy, turbulence a vlny násilí se lidstvo nezničí totálně, ale místo chaosu vzniká pevná a jasně rozlišitelná struktura, že změny

¹⁰⁰ TOFFLER, A. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce 1992. ISBN 80-208-0160-X..

mají kumulativní ráz a vrší se do globální revoluce – kvantového šoku, nové civilizace třetí vlny.¹⁰¹

Základní metodologický rámec práce Tofflerových tvoří rozvinutí jejich starších myšlenek o třech dějinných civilizačních vlnách a jejich prolnutí v současnosti, při zatím ještě nedostatečném rozvoji vlny třetí, nebývale přelomové. Řada autorů oceňuje metaforu vlny navozující představu procesu, který vzniká v nejdůležitějších ohniscích, postupně mohutní a „rozlévá se“ po celém světě, střetává se s existující realitou a zásadně ji mění. První takovouto „vlnu“ představují procesy zemědělské revoluce, druhou revoluce průmyslová a třetí revoluce informační¹⁰², pro kterou se opět v našich českých podmínkách, ve vazbách na práce kolektivu Radovana Richty ujal spíše název vědecko-technická revoluce (VTR)¹⁰³. Tofflerovi se koncentrují na charakteristiku právě této třetí vlny. Leccos problematického ze současné reality, zejména sociální napětí, konflikty, pocity ztráty smyslu života a dezorientace vysvětlují právě tím souběhem vln a přílišným přežíváním vln předchozích, jakož i povšechnými problémy adaptace člověka a společnosti, zejména struktur státu a moci, na cokoli nové, progresivní. Problémy současného systému, který porazil svou komunistickou alternativu, vidí tedy jako jisté dětské nemoci nástupu třetí vlny, jehož počátky situují do 50 let v USA a některých dalších vyspělých zemích. Významné mezinárodní problémy v jistém smyslu také, jako Huntington, odvozují od „střetu civilizací“ ve světě – ovšem jen tří civilizací, podle jednotlivých vln.¹⁰⁴

V čem Tofflerovi vidí základní rysy „třetí vlny“? V souladu s realitou soustředí svoji pozornost na lidský faktor a s ním spojené procesy intelektuální práce, informací a poznání. Oproti industrializační vlně, která vedla k výrazné homogenizaci společnosti odvozené od postavení mas lidí jakožto pouhých přívěsků strojových systémů, přináší sebou třetí vlna výraznou demasifikaci, heterogenitu společnosti, její přeměnu v sumu výrazně individualizovaných jedinců vstupujících do výrobních i dalších společenských procesů svou originalitou, výjimečným talentem atd. Na rozdíl od výrobních faktorů

¹⁰¹ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 16-17 ISBN 80-86569-00-4.

¹⁰² Tamtéž, s. 15-16

¹⁰³ RICHTA, R. a kol. *Civilizace na rozcestí. Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. Praha: Svoboda, 1966.

¹⁰⁴ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 19-27 ISBN 80-86569-00-4.

první a druhé vlny je ústředním faktorem třetí vlny poznání¹⁰⁵ „vymezené tak široce, aby zahrnovalo data, informace, obrazy, symboly, kulturu, filozofii a hodnoty.“¹⁰⁶ Tofflerovi na rozdíl od neoliberalních ekonomických teorií neodvozuje z této situace nutnost bezohledného egoistického boje, který může srovnat jen „neviditelná ruka trhu“. Rozmanitost se ve společnosti projeví mnoha způsoby – v práci, spotřebě, politice, rodinném i sexuálním životě, v celém způsobu života.¹⁰⁷ Ve výrobě dochází k přesunu od masové produkce k malým sériím specifikovaným dle potřeb zákazníka, k segmentaci trhu, velké industriální komplexy s masou lidí soustředěných na jedno místo a byrokratickými řídicími strukturami jsou nahrazovány sítěmi diverzifikovaných menších podniků produkujících zejména sofistikované aspekty výroby (masová výroba se přesouvá do zemí druhé vlny), velké kolektivy lidí převážně fyzické práce a obsluhy stroje jsou nahrazeny malými kolektivami vysoce kvalifikovaných, jedinečných a nenahraditelných odborníků, což má ovšem za následek i zhroucení tradičního odborového systému. Oborově se pracovníci z provozů průmyslového či zemědělského charakteru přesouvají do sféry služeb, vědy, vzdělávání, informačních a komunikačních sítí aj.¹⁰⁸

Podniky se zbavují byrokratických struktur druhé vlny, hledají se nové formy organizace, jako je reengineering (restrukturalizace firmy spíše podle procesů než podle trhů nebo specializovaných oddělení). Jak uvádějí Tofflerovi, „relativně standardizované struktury vedou k maticovým organizacím, k týmovým projektům typu *ad hoc*, k profitcentrům a k narůstající rozmanitosti strategických aliancí, společných podniků *joint venture* a konsorcií, jež mnohdy překračují hranice. Jelikož trhy dále rostou, fyzická poloha je důležitější než flexibilita a snadné manévrování“¹⁰⁹

Masová media se demasifikují obdobně jako výroba a obrovské televizní sítě jsou nahrazovány malými specializovanými kanály. Nukleární rodina se stává menšinovou formou, roste počet dětí s jedním rodičem, rodin s podruhé uzavřeným manželstvím, bezdětných rodin, homosexuálních rodin i lidí žijících osaměle, tzv. singlů.¹¹⁰

¹⁰⁵ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 37-41 ISBN 80-86569-00-4.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 28.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 27.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 38-44.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 42.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 27.

Druhou stránkou této individualizace a demasifikace je mnohem intenzivnější propojení lidí masivní informační výměnou, což znamená růst poptávky po počítačích, digitálních telekomunikačních sítích a nových médiích.¹¹¹ Akceleruje rychlost technických změn, transakcí a vůbec každodenního života. Novou hodnotu představuje ušetřený čas v důsledku převratů v dopravě, vyřizování agendy na úřadech, shromažďování informací apod.¹¹² Pokrok v poznávacích procesech může řešit problém přesouvání surovin na velké vzdálenosti nahrazováním transformovanými místními surovinami a dosáhnout i pokroku ve výrobě energií, a to nad rámec dosavadních zdrojů, zejména fosilních paliv.¹¹³ Informace stále více nahrazují všechny ostatní ekonomické komponenty a prostupují denním životem, stávají se významnou potřebou, ale také ohrožením lidí. Z tohoto důvodu označují Tofflerovi ekonomiku třetí vlny jako supersymbolickou.¹¹⁴

Války v minulosti vidí Tofflerovi vlastně podobně jako Huntington, ale s větším porozuměním pro materiální podmíněnost, jako války civilizací jednotlivých vln (např. koloniální tažení). Ovšem největší a nejvražednější v průmyslové době byly uvnitř industriální civilizace (např. Anglie a Německo o dominaci a udržení populací první vlny v podřízenosti). Konečný cíl byl údajně přehledné rozdělení. Průmyslová civilizace rozdělila svět na dominující civilizaci druhé vlny a podřízené pospolitosti první vlny, i když vzdorující. V těchto podmínkách vyrůstaly starší generace. Bylo jasné, kdo má moc a tím byla i určitá stabilita.

Tofflerovi analyzují i ne již tak na první pohled patrné změny v tak významné oblasti jako je finanční moc, fungování kapitálu, obchod, úvěr apod. Informační revoluce redukuje v kapitalistické ekonomice potřebu kapitálu na jednotku vstupu, což zvyšuje šance zemí i podnikatelů, kteří ještě nenashromáždili mohutné kapitály. Do efektivního podnikání s vysokým ziskem, které bylo dříve spojeno jen s překročením určité minimální výše kapitálu, se proto mohou zapojit i celkem malé kapitály pracující s menšími kolektivy sofistikovaných pracovníků a náklady na doprovodný provoz. Poznání a kvalita lidského kapitálu se stávají rozhodující složkou

¹¹¹ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s.28 ISBN 80-86569-00-4.

¹¹² Tamtéž, s. 28-34.

¹¹³ Tamtéž, s. 32-35.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 48.

kapitálu.¹¹⁵ Mění se složení pracovních sil – mizí fyzičtí pracovníci, přibývají vysoce kvalifikovaní, tzv. bílé límečky.¹¹⁶

S tím ovšem souvisí i problém zaměstnavatelnosti velkých skupin lidí a jejich odsouváním do sociální vyloučenosti. Tofflerovi hovoří o tom, že je třeba nově přehodnotit problém nezaměstnanosti. Reagují na zjednodušené přístupy druhé vlny projevující se i v odborech – tj. na snahu vrátit se zpět tvorbou starých pracovních míst. Nezaměstnanost v důsledku třetí vlny berou jako objektivní zákonitost, která byla předvídána. Ukazují, že starý typ snadno zaměnitelných obslužných pracovníků je pryč nenávratně a keynesiánské recepty nejsou použitelné. Dochází k přesunu pracovníků mimo výrobu do služeb, informatiky apod. a tudíž je nutný systém přeškolení, rekvalifikací apod. a k zvýšení platů ve službách je nutné dospět zvyšováním jejich produktivity. Podobně se musí transformovat i odbory a podporovat nové formy zaměstnávání (např. práce doma, flexibilní pracovní doba a půlené zaměstnání. Je otázka, nakolik tušili, že tuto cestu s nadšením uchopí neoliberalní politika odbourávající sociální zajištění zaměstnanců a stlačující cenu práce. Analyzují nový obsah duševní práce a relativizují zaběhané závěry o tom, co je materiální práce, co je nehmotná práce pod. Opětovně podtrhují, že poznání je hlavní forma vstupu člověka do výroby a produkce bohatství. Zdůrazňují, že úloha poznání se odlišuje od jiných faktorů výroby tím, že je prakticky nevyčerpatelné.¹¹⁷

Problémem ovšem je, že rozdíly způsobené nástupem třetí vlny, včetně dopadů na pracovní sílu, zaměstnanost apod., se přenáší zevnitř zemí touto vlnou zasažených do mezinárodní sféry a fixují se celými společnostmi a zeměmi (mnohdy velmi lidnatými, s nepříznivými přírodními podmínkami – problém industriální kázně v zemích s horkým podnebím) nacházejícími v zajetí předchozích vln, že se vytváří pro zaostávající země první či druhé vlny nerovnoprávné postavení ve světě.¹¹⁸

Z hlediska našeho výkladu je ovšem nejpodstatnější to, jak Tofflerovi reagují na „nekonečný seznam problémů“ společnosti, kolapsy struktur, korupci, kriminalitu, morální hnilobu, ekonomické krize, krize středních vrstev, vnitropolitické i zahraničně

¹¹⁵ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 36-35 ISBN 80-86569-00-4.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 40-49.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 45-58.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 38.

politické konflikty, rozpory v postavení velkých skupin lidí. Zajímá nás i prognóza budoucnosti obsažená v interpretované knize.

Odpověď na tuto otázku jsme již předznamenali a logicky plyne již z charakteristik třetí vlny. Problémy jsou projevem střetávání starého a nového, kdy staré odchází a nové ještě není nebo je dušeno pozůstatky starého. Tofflerovi ukazují rozdíl mezi voličstvem druhé a třetí vlny a spojují s oběma americkými stranami, což pro náš výklad není podstatné. Uznávají však, že dělicí čáry nejsou striktně dány skupinami lidí, že hranice probíhají uvnitř vědomí každého občana, vztah k jednotlivým civilizačním vlnám se utváří u ad hoc vznikajících skupin. Svou prognózu budoucnosti vyjadřují oba autoři prostřednictvím charakteristik „voličstva zítřka“. Jsou to lidé spjatí s průmyslem informací, který nejrychleji roste, i s pokročilými způsoby řízení provozů v jiných odvětvích. Patří sem i lidé z odvětví prostoupených informačními službami, jako jsou finance, software, zábava, média, nové komunikace, lékařské služby, poradenství, výcvik a vzdělávání. Zkrátka – patří sem lidé spojení s těmi odvětvími, kde převažuje duševní práce nad manuální, kteří budou brzy představovat většinu voličů. Jde o velmi různorodou masu, složenou z jednotlivců, kteří si váží své odlišnosti, značně heterogenních. Této frontě ještě chybí expertní týmy a vlastní politická filozofie, jakož i dostatečná podpora akademických sfér. Její spolky a lobby jsou ještě hůře pospojované a zakotvené.

Tofflerovi uvádějí principy, na nichž lze tuto různorodou masu sjednotit. Přesto, že se tyto principy dostatečně nenaplnují, podle Tofflerových voličstvo třetí vlny sílí, i když ne vždy hledá uplatnění v zavedených stranách.¹¹⁹ Podle Tofflerových „*síly třetí vlny v Americe musejí svůj hlas dosud hledat. Politická strana, která jim ho poskytne, ovládne americkou budoucnost. Až se tak stane, z trosek pozdního dvacátého století vzejde nová a dramaticky odlišná Amerika.*“¹²⁰

V závěru práce autoři znovu uvažují o úloze politiky, o demokracii, která by prospěla třetí vlně. Na první pohled může jejich text šokovat každého stoupence demokratických mechanismů. Jako první – kaciřský princip vlády třetí vlny – totiž vyhláší zastaralost vlády většiny. Podle autorů dnes jde po menšiny a je nutno v tomto

¹¹⁹ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 76-77 ISBN 80-86569-00-4.

¹²⁰ Tamtéž, s. 79.

smyslu přebudovat celý politický systém. Podle logiky třetí vlny v demasifikované a nejrůznějšími způsoby diverzifikované společnosti nelze prakticky dát dohromady většinu. Je možné jen vést komunikaci, dialog, nejrůznějších menšin sledujících své specifické zájmy a vytvářejících nejrůznější přechodné struktury. Tento stav je sice konfliktní - zájmy a cíle se vyjevují de facto v konfliktu, ale o to hlubší je jejich poznání, které předtím bylo utopeno v povrchním většinovém konsensu manipulovaném představiteli těchto většin. Tofflerovi boří iluzi, že tento stav musí vést k sociální nespravedlnosti. Dříve se do jisté míry většiny kryly s neprivilegovanými vrstvami industriální společnosti, takže čím více měla většina vliv, tím se zlepšilo i její sociální postavení. Dnes tvoří chudí menšinu mezi jinými menšinami a jejich vláda by nemusela mít ani humanizující, ani demokratizující efekt. Tofflerovi odmítají myšlení druhé vlny poplatné stesky na rozmach sobectví, egocentrismu, fragmentaci či balkanizaci společnosti plynoucí z menšin. Podtrhují objektivní charakter role menšin a růstu jejich aktivity. Podle nich nový výrobní systém potřebuje otevřenější, diferencovanější, barvitější a diverzifikovanější společnost. Jsou jen dvě možnosti – klást této tendenci k porážce odsouzený odpor, což je možné jen totalitními prostředky a za cenu ekonomické i kulturní stagnace, nebo ji přijmout a odpovídajícím způsobem změnit instituce a přejít k demokracii 21. století opřené o minority. Právě nedostatek vhodných institucí dnes vyvolává konflikty mezi menšinami.¹²¹ V rámci hledání nových metod demokracie proto autoři zdůrazňují polopřímou demokracii – přesun od závislosti na reprezentantech k sebereprezentaci, nutnost vzájemného konsensu a kompromisu mezi menšinami. Přitom odmítají militantní vydírání systému. Uvažují o optimální kombinaci přímé a zastupitelské demokracie za situace, kdy revoluce v komunikaci usnadnila vyjadřování se voličů, využití elektronizace v řízení na nižších stupních, dělbu rozhodování a její posun směrem dolů, odbourání přetížení některých institucí. Zamýšlejí se nad možnostmi narušení demokracie zločinnými lokálními tyraniemi. Vyrovnávají se s tím, že národní stát přestává být základní jednotkou.¹²²

Autoři očekávají velký skok dopředu v oblasti demokracie, čímž je dána i potřeba nových politických institucí. Čtenáře nepřekvapí, že Tofflerovi nevidí jako nejvýznamnější politický konflikt dneška zápas bohatých a chudých, vzestupujících a

¹²¹ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 92.-96 ISBN 80-86569-00-4.

¹²² Tamtéž, s. 96-100.

upadajících etnických skupin či mezi kapitalistickou a socialistickou vizí, ale mezi zastánci druhé a třetí vlny. To je údajně superzápas zítřka.¹²³

Průběh tohoto zápasu a vytvoření nových institucí nevidí ve stylu přechodu od první k druhé vlně či k socialistické alternativě jako války, ozbrojená povstání, úlohu avantgardní strany, terorismu apod., ale jako evoluční proces dílčích inovací a střet na mnoha úrovních. Možnost násilí přitom ale není vyloučena.

Mnoho záleží na flexibilitě a inteligenci elit a superelit, na tom, zda dokážou nezopakovat reakci elit první vlny při příchodu druhé a vyhnou se eskalaci konfliktů a násilí, ale naopak se zapojí do budování třetí vlny, rozšiřování demokracie. Údělem stoupců třetí vlny je podle Tofflerových tvořit.¹²⁴

Ve srovnání s Huntingtonem obávajícím se de facto „temných sil“ vědomí lidí různých civilizací, ale i s optimismem Fukuyamy, který v podstatě není založen na něčem reálném, uchopitelném a má silné ideologicko-apologetické prvky, působí optimismus Tofflerových až nakažlivě. Opírá o reflexi procesů, které byly již potvrzeny vědeckým zkoumáním, a to i v rámci jiných metodologií. Jiná věc je ovšem interpretace těchto procesů a ignorování protisměrných procesů odrážejících zájmy retardačních sil i složitého procesu zprostředkování adekvátního poznání do vědomí široké veřejnosti. V tomto smyslu jsou místy Tofflerovi až dětsky naivní. Při jejich kritice nelze ovšem „vylít s vaničkou i dítě“ – analýza nesporných a progresivních, materiálně podmíněných vývojových procesů. Jejich poměrně jednoduchý optimismus, který měl být v dalších letech podroben nemilosrdné prověrce globální krizí a teroristickými excesy, je sice na jedné straně poměrně účinnou a přitažlivou formou podpory vládnoucích elit a jejich ideologii, na druhou stranu však ukazuje i cesty jejího překročení a změn ve světě, které odpovídají dějinným zákonitostem.

3.2 Přeměna světového systému Immanuela Wallersteina

Až dosud jsme se v našem výkladu zabývali úvahami o budoucnosti světa a civilizace obsaženými v pracích dvou pravicových autorů a autorské dvojice, kterou by snad bylo možné, pokud jde o její politický profil, považovat za liberálně středovou.

¹²³ TOFFLER, A. a H. TOFFLEROVÁ. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. s. 104. ISBN 80-86569-00-4.

¹²⁴ Tamtéž, s. 105-109.

K dosažení vyváženějšího obrazu diskurzu 90 let se pokusíme přispět alespoň stručným pohledem na názory teoretika levicově zaměřeného, inspirujícího se marxismem, jehož dokonce někteří označují za předního marxistu. Jedná se o Immanuela Wallersteina¹²⁵, sociologa, ekonoma a sociálního vědce, který je především považován za autora tzv. teorie světových systémů. Právě tímto metodologickým základem (i když nejen tím) se Wallerstein zásadně liší od předchozích autorů, ale i od klasického marxismu. Všichni námi analyzovaní autoři totiž vycházejí z vývoje v jednotlivých zemích, i když hledají jisté společné podstaty projevující se v určitém období ve všech zemích nebo ve skupinách zemí – Huntington tuto podstatu postihuje pomocí několika charakteristik civilizací, Fukuyama jako liberální demokracii, Tofflerovi jako třetí vlnu (klasický marxismus rozlišuje střídání společensko-ekonomických formací). Ve všech těchto pojetích jde o vztah obecné podstaty k množství samostatných národních jevových forem. Ne tak u Wallersteina, kde národní entity, popř. skupiny entit, nejsou samostatné, ale jsou to podle funkce rozlišené částičky jednoho celku – světového systému. Pouze on je entitou. Je rozdělen do několika subsystémů, které mohou existovat jen jako syntéza, musí se podřídít logice systému tak, jak se ruce, nohy, hlava, játra či ledviny člověka podřizují logice jeho organismu. Těmito dílčími částmi jsou jádro systému, semiperiferie a periferie. Každý z těchto subsystémů pak má své další nesamostatné buňky, kterými jsou jednotlivé země, případně určité skupiny zemí vyznačující se stejnou funkcí v celosvětovém organismu a odlišující se nerovným zařazením ve vnitřním členění světového systému. Toto Wallersteinovo vidění světa jako jednoho organismu má ovšem podle svého tvůrce místo v dějinách až tehdy, kdy kapitalismus přinesl sebou mimořádní prohloubení dělby práce ve světě. Vytvořil světový trh (nemluvě už o dalších kulturních procesech) jednotného kapitalistického světového systému, který vznikl někdy v 16. století.

Přijmeme-li tuto tezi, pak z ní musíme vyvodit důležitý metodologický důsledek, totiž neexistenci dvou různých systémů (socialismu a kapitalismu), které lze porovnávat. Jak společnosti kapitalistické, tak socialistické jsou (resp. byly) součástí světového trhu, liší se pouze oním zmíněným nerovným postavením. Socialistické země tvořily jeho semiperiferii, zatímco Západ, zejména vedoucí země Západu (původně

¹²⁵ WALLERSTEIN, I. je autorem mnoha desítek knih. V tomto výkladu se budeme opírat o práci *Utopistics, or Historical Choices of the Twenty - First Century*. New York: The News Press, 1998 (v českém vydání *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006).

Anglie, dnes USA). Dnes je podle Wallersteina kapitalistický systém v krizi, bude za velkých bolestí odcházet a on se snaží prognózovat jeho obrysy s pomocí tzv. utopistiky.¹²⁶

Naším úkolem není zabývat se podrobněji Wallersteinovou metodologií a její aplikací na problémy konkrétních zemí, ale v kontextu našeho výkladu právě s onou utopistickou prognózou. Její neoddělitelnou součástí je ovšem reflexe problematických stránek současného kapitalistického systému, kde se autor začleňuje po bok různých levicových či demokraticko-liberálních osobností a proudů. Wallerstein především charakterizuje samu podstatu současného světového systému, který označuje za kapitalistický, ačkoliv jinak přívlastky „kapitalistický“ či „socialistický“ při charakteristikách jednotlivých států odmítá.¹²⁷ Moderní světosystém byl a je kapitalistickým systémem, jehož fungování je založeno na nadřazenosti nekonečné akumulace kapitálu cestou postupné komodifikace všech věcí.¹²⁸

Dnes (tj. v roce 1998, kdy byla vydána zkoumaná práce) žijeme podle Wallersteina v přechodu od našeho stávajícího světosystému k jinému světosystému nebo jiným světosystémům. Délku přechodu odhaduje na padesát let, ovšem není si jist, bude-li to přechod k lepšímu či horšímu. Celá jeho prognóza má charakter takového rozvažování, stavění vedle sebe různých možností. Přitom ale např. na rozdíl od Tofflerových, jsou alternativní, podle autora žádoucnější možnosti prakticky vymyšleny „od stolu“. Jsou vyvozovány z jakéhosi ideálu nalezeného zkoumáním vývoje lidského myšlení, nikoli z markantních rysů současného uspořádání. V tom je podle našeho názoru hlavní Wallersteinova slabina.

Problémem je už to, co se zdá být nejsilnějším prvkem současného světosystému, ale ve skutečnosti je jeho největší slabinou – trvalou životaschopností jeho způsobu produkce nekonečnou akumulací kapitálu. Ten k svému udržení vyžaduje velké zisky kapitalistů, které ovšem stlačuje konkurence stlačující ceny. Proti tomu působí snaha kapitalistů zajistit si monopol, což mohou pouze s pomocí státu. Dále je tu protiklad

¹²⁶ *The Capitalism World-Economy: Essays by Immanuel Wallerstein.* [online] 2005 [cit. 2. 5. 2013] Dostupné z: http://sociologie.unas.cz/SSS_2004_2005/Wallerstein_Thecapitalismworld-economy.doc

¹²⁷ WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století.* Praha: Intu, 2006. s. 18-19. ISBN 80-903335-4-3.

¹²⁸ Tamtéž, s. 18.

mezi mzdami, které kapitalisté vyplácejí a mzdami, které v zájmu úspor nevyplácejí, což snižuje poptávku. Posléze jsou tu nesoulady zájmů různých skupin kapitalistů, jejichž produkce různě ovlivňuje náklady. O mzdy se zase vede třídní boj, ovšem v poslední době podle Wallersteina působí masový nápor na snížení mzdových nákladů a daňových výdajů.

Wallerstein uvádí řadu problémů, které se od jím chápaných základů kapitalistického světového systému odvíjejí, jako je např. nerovné postavení různých skupin zaměstnanců, včetně jejich pozice v politice a míry poznání.¹²⁹

Jako obzvláště zásadní problém vidí Wallerstein předpokládaný příchod vzestupné fáze nové Kondratěvovy vlny, která povede k růstu, ale taky k zvýšenému soupeření u předních zemí o hegemonii, což obnoví již používané formy boje. Bude tu ale jeden významný rozdíl – deziluze lidí a nepřítomnost starých antisystémových hnutí, jež dávala průchod nespokojenosti a vedla reformistické kampaně. Bude to tedy období mimořádně výbušné. Erupce bude mít dle Wallersteina tři (nikterak nové) podoby, tedy tři dezintegrační procesy:

- a) zpochybnění ideje nevyhnutelného pokroku, která zajišťovala dlouholetou stabilitu, takže na periferii a v bývalé socialistické semiperiferii budou zpochybňovány samy základy kapitalistického světového systému, tj. nekonečná akumulace. Všechno bude daleko horší než tradiční marxistická kritika kapitalismu s tím, že je to nutný a pokrokový krok na cestě ke komunismu, jehož kladem je technický pokrok. Nová hnutí pod vlivem silné deziluze odmítnou vůbec moderní společnost, stát, jakoukoli pokrokovost kapitalismu, jakékoliv vyrovnání se s ním. Mohou mít nejrůznější podoby náboženského fundamentalismu, anarchismu apod. Nebudou pomáhat řešit problémy systému, ale budou dezintegrační silou;
- b) demokratizaci zbrojení, nezastavitelnost vyzbrojování i středně silných států ničivými zbraněmi, dokonce zbraněmi hromadného ničení, a mohou i silným státům způsobit velké škody;
- c) nejméně násilná, ale nejvíce dezintegrační síla – individuální migrace podpořená demografickými procesy, populační explozí na periferii. Tyto skupiny migrantů budou tvořit významnou část obyvatelstva, vnesou do západních zemí svou kulturu,

¹²⁹ WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006. s. 40-61. ISBN 80-903335-4-3.

hodnoty různých etnik i náboženství, tím spíše, že systém se k nim bude chovat jako k obyvatelům druhé kategorie a bude je diskriminovat.¹³⁰

V kontextu našeho výkladu vidíme, že Wallerstein nepřispívá ničím podstatným k analýze a kritice současného globálního světa a že je vlastně větším pesimistou než vyhraněně pravicoví autoři spojení s vrcholovými sférami oficiální politiky. Nutnost překonání kapitalismu vlastně pouze deklaruje a důkladně nezdůvodňuje. Je toho názoru, že alternativy jsou možné a staví se dokonce na obranu intenzivně znegované alternativy ztělesněné v minulosti tzv. socialistickými zeměmi. Nicméně – nevidí důvod, proč se nepoučit z trpkých zkušeností „socialismu“.¹³¹

Jako základní otázku do budoucna vidí, zda se v budoucnu rozhodneme spíše pro nerovnější systém se zachováním určitých privilegií či pro systém relativně demokratický a rovnostářský. Současný systém vidí jako nejhorší, protože v důsledku překotné honby za hodnotou vede k ostré polarizaci a nerovnosti ve všech oblastech i částech světového systému, včetně rozporu mezi jádrem, semiperiferií a periferií. Autor nicméně optimisticky uznává, že je možná demokratičtější a rovnostářštější alternativa, jakkoli vznikají obavy buď ze ztráty efektivity, nebo ze ztráty svobodné, otevřené společnosti. Wallerstein vidí hlavní problém v tom, zda lze překonat podle něj hlavní princip kapitalismu – tj. přehnanou akumulaci. Odpovídá velmi matně – v duchu některých ekologických teorií odmítajících růst uvádí jako možnost obrátit se od akumulace ke kvalitě života, dát všem lidem v podstatě tvořivou, člověka uspokojující práci, kolektivně více kontrolovat prostředky násilí a represe a chránit biosféru. Jako cestu připouští, ale nijak jednoznačně, materiální stimulaci. Odmítá neúměrné odměny manažerů a úředníků vyplácené vlastně jen za absolutizaci akumulace a honbu za mimořádným ziskem na rozdíl od odměn zaměstnancům za kvalitní práci. Připomíná existenci řady osob, u nichž peněžní pohnutka není rozhodující. Podtrhuje možnost pečlivějšího výběru pracovních kariér, který by motivoval sám o sobě.¹³²

¹³⁰ WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006. s. 61-67. ISBN 80-903335-4-3.

¹³¹ Tamtéž, s. 70-72.

¹³² Tamtéž, s. 72-76.

V zájmu efektivity se vyslovuje pro roli menších decentralizovaných neziskových podniků.¹³³ Váhá nad řešením problémů propojení těchto podniků, demokracie na pracovišti a nad demokratickou vrcholovou regulací ekonomiky. Opět velmi matně hovoří o správě sociálních záležitostí a existenčním zajištění lidí nějakou demokratickou strukturou, o postihu parazitismu nepracujících nebo těch s malou výkonností.¹³⁴ Dostává se na práh jakéhosi centrálního plánování rozvržení a obsazování pracovních míst, aby nevznikala nerovnost a diskriminace některých skupin či oblastí. Zpochybňuje stávající kritéria „meritokracie“ – obsazování míst podle kritérií a testů, které neumožňují dostatečně spravedlivě a přesně postihnout schopnosti, zvláště při existenci různých rasových, etnických či sexistických předsudků. Nedělá si iluze, že diskriminace a nerovnost zanikne úplně, ale stačil by mu zánik podstatných diskriminací.¹³⁵

Podotýká, že podmínkou fungování nových politických institucí je pocit lidí, že se opravdu podílí na rozhodování ve veřejné správě průběžně a nejen jednou za čas ve volbách. Neziskovost v ekonomice řeší i problém, že bohaté vrstvy manipulují společností prostřednictvím sdělovacích prostředků bohatým vrstvami. Díky těmto změnám bude teprve možné rovnoprávné soutěžení sporných hledisek.¹³⁶ K ochraně biosféry stačí zapracování všech ztrát na biosféře a jejich likvidace do nákladů zboží – to odstraní alespoň znečišťování z nedbalosti.¹³⁷ Jako vážný problém Wallerstein vidí otázku společenských nákladů, rozdělení priorit (např. zda investovat do dětí či seniorů) apod., což pouze odkazuje do oblasti široké demokratické diskuse. Tato demokratická diskuse spojená s lidskou tvořivostí musí rozhodovat i tam, kde by pouhý pokrok např. ve výrobě, technice nebo vědě, mohl vést k dobrým nebo naopak i antihumánním výsledkům. Wallerstein ovšem se o řešení nastíněných problémů ani nepokouší, jeho formulace o morálce a diskusi jsou matné, neurčité, vehementně se

¹³³ WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006. s. 76-78. ISBN 80-903335-4-3.

¹³⁴ Tamtéž, s. 78-79.

¹³⁵ Tamtéž, s. 79-80.

¹³⁶ Tamtéž, s. 82.

¹³⁷ Tamtéž, s. 83.

brání, že by snad byl stoupencem teorie pokroku, přitom však zcela abstraktně hovoří o schopnosti systémů se sebezdokonalovat.¹³⁸

Po tomto neurčitěm načrtnutí jakési matné utopie autor varuje před tím, že boj o její prosazení nebude nějakou mírnou diskusí hodných hochů, ale půjde o boj na život a na smrt. Otázkou bude, jak budou reagovat dnešní držitelé privilegií, přičemž v podstatě správně počítá s dopady krize i na tyto vrstvy, s jejich diferenciací a s těmi, kteří se raději spokojí s kouskem koláče, než aby riskovali jeho úplnou ztrátu. Varuje před celkově silnější pozicí privilegovaných ve společnosti zahrnující jak pekuniární převahu, tak převahu vzdělání a informací.¹³⁹ Za největší problém považuje, zda si privilegovaní uvědomí hloubku, systémovost krize a zda budou případně volit v dějinách mnohokrát použitou taktiku mluvit o velkých změnách k oklamání protivníků i sebe samých, ale fakticky nic moc neměnit. Wallerstein staví otázku - na jakou, pro ně přijatelnou alternativní koncepci, dobrou pro „mluvení o změnách beze změn“ mohou tyto privilegované vrstvy přijít. Vylučuje, že by se jako před řadou let mohl takto alternativně jevit marxismus, ale zmiňuje ekologické teorie, multikulturalismus či práva žen.¹⁴⁰ Při vytváření nových institucí je ovšem nutné počítat s rozpory podskupin uvnitř privilegovaných i s dalšími problémy – především s tím, jak přesvědčit neprivilegované.¹⁴¹ Wallerstein vidí i velké problémy na straně neprivilegovaných, kteří jsou ještě heterogennější než privilegovaní a jsou v nevýhodě, pokud jde o peníze i informace.¹⁴²

Na závěr se vrací k otázkám přechodu od jednoho systému k druhému. Připomíná, že v období zlomu se rozšiřuje prostor pro svobodnou vůli a aktivitu lidí, že to vyžaduje jejich připravenost. Celou knížku možno shrnout do poznámky, že Wallerstein víc naznačuje, než vysvětluje a že čtenář znalý diskusí o těchto otázkách, včetně těch autorů, které jsme analyzovali, nemůže od knihy odejít spokojen.

¹³⁸ WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006. s. 83-84. ISBN 80-903335-4-3.

¹³⁹ Tamtéž, s. 84-86.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 86-87.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 87-89.

¹⁴² Tamtéž, s. 89-90.

3.3 Další kritikové S. P. Huntingtona

3.3.1 Fared Zakaria

Zatím jsme se k jádru naší problematiky – místu Huntingtonovy koncepce v současné realitě i představách o budoucnosti – dostávali konfrontací této koncepce s hlavními alternativními koncepcemi. Tato konfrontace však probíhala i v dílčích závěrech či východiscích. Podívejme se na některé příklady této kritiky.

Americký politolog indického původu Fared Zakaria¹⁴³ reaguje na Huntingtona ve dvou rovinách. Jednu rovinu, pro Zakariovu metodologii nejpodstatnější, ale v Huntingtonově přístupu okrajovou, představuje Zakariovo vymezování se vůči běžné představě demokracie sdílené a obhajované Huntingtonem. Huntingtonovi jako politicko -mocenskému realistovi se demokracie nejeví jako jakýsi zbožštěný ideál a všelék na problémy. Vidí ji spíše jako ryze praktický nástroj s řadou nedostatků, který sám o sobě nemusí nic pozitivního pro člověka znamenat, je prostě technickým prostředkem. Tedy, že: „*Podstatou demokracie, podmínkou sine qua non, jsou volby, otevřené, svobodné a regulérní. Vlády, které z nich vzejdou, mohou být neefektivní, zkorumpované, krátkozraké, nezodpovědné, mohou být ovládány skupinovými zájmy a vůbec se neřídít veřejným zájmem. Pro tyto vlastnosti jsou takové vlády nechtěné, ale to neznamená, že jsou nedemokratické. Demokracie je jen jednou z veřejných ctností, nikoli však jedinou, a vztahy mezi demokracií a dalšími veřejnými ctnostmi a nectnostmi lze pochopit jen tehdy, odlišíme-li demokracii od dalších znaků politického systému.*“¹⁴⁴ Zakaria se však hlouběji zamýšlí nad kvalitou demokracie. Šíření demokracie po světě provozované vládou USA i jejími spojenci sice jako pomoc demokratickým silám neodmítá, ale nepovažuje za příliš velké vítězství. Proti „neliberální“ demokracii v Huntingtonově pojetí staví demokracii liberální. Zakaria upozorňuje, že pojem „liberální“ nepoužívá v moderním americkém slova smyslu, který liberalismus spojuje se sociálním státem, s pozitivní diskriminací a se vstřícným postojem vůči menšinám (*k čemuž patří i preference multikulturalismu - pozn. autora této práce*). Užívá ho v klasickém smyslu, jako v 19. století, kdy byl liberalismus spojován s ekonomickou,

¹⁴³ ZAKARIA, F., *The Future of Freedom*. New York: WW Norton, 2003, české vydání *Budoucnost svobody*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1285-0.

¹⁴⁴ ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2005. s 23-24. ISBN 80-200-1285-0.

politickou a náboženskou svobodou.¹⁴⁵ Západní pojetí demokracie prý je totožné s „liberální“ demokracií, což znamená nejen formální volební mechanismy, ale také vládu práva umožňující je využít (shromažďovací, vyznání a vlastnictví). Pouhý soubor svobod, jenž se dá označit jako „ústavní liberalismus“, nemá v podstatě se skutečnou (kvalitní), tj. liberální demokracií nic společného a nemusí s ní nutně koexistovat. Dokonce ani na Západě ne. I Hitler byl zvolen říšským kancléřem ve svobodných volbách.¹⁴⁶ Podle Zakariy v uplynulých padesáti letech na Západě svoboda a demokracie splynuly, zatímco jinde jsou často odděleny. Demokracie vzkvétá, svoboda nikoli. Zakaria se odvolává na Tocquevillovo pojetí „zprostředkujících uskupení“ – bohaté předivo občanské společnosti, které se významně podílelo na utváření charakteru americké demokracie. Slábnutím a vyprazdňováním tohoto přediva v současných USA údajně vzniká specificky americká verze neliberální demokracie, ve které i intelektuální elity se mění v dravé podnikatele, kterým je v ústavně stanovených zákonných limitech těsno, a proto je podřívají. Mnohé politické strany a společenské organizace mají nedemokratické struktury, mají obavy z dělby různých druhů moci jako prvku skutečné demokracie, jednání vrcholných zastupitelských sborů jsou sice otevřená veřejnosti i tlakům zájmových lobby, tedy formálně demokratičtější, ale o to méně jsou funkční. Z tohoto pohledu Zakaria kritizuje politický život jak v USA, tak v zahraničí, kde vlády USA pyšně vykazují šíření demokracie, i když to vede k destabilizaci základních funkcí státu. Vzhledem k tomu požaduje úpravu demokracie pro novou dobu cestou jejího určitého omezení ústavním rámcem a zabránění excesům zmanipulovaných občanů. V tomto smyslu se ohlíží po demokracii a svobodě otců zakladatelů USA.¹⁴⁷

I když i v této rovině Zakaria vlastně původně s Huntingtonem polemizuje a volí si citát z jeho díla jako výchozí bod své kritiky¹⁴⁸, nejsou jejich stanoviska až zase tak odlišná. U obou vlastně směřují k silné energické vládní moci, jako nejlepší záruce svobody občana, Zakaria z ní vychází při prosazování spíše otevřené, liberální až multikulturní demokracie, Huntington při potlačování práv menšin uvnitř USA i Západu odlišujících se od jeho konceptu americké identity a západní civilizace. Oba kritizují elity odchylovající se od ideálu a příliš nevěří v soudnost širokých vrstev. I když vlastně

¹⁴⁵ ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2005. s. 25. ISBN 80-200-1285-0.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 25.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 17 – 34.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 25 – 26.

oba varují před násilným prosazováním vlastních hodnot a principů do kulturně odlišných zemí, u obou lze sotva pochybovat, že by takový rázný zásah vládní moci ve prospěch zájmů údajně USA i Západu odmítli.

Více do středu Huntingtonovy koncepce míří Zakariova kritika role kultury. Zakaria se rozhlíží po světě, ve kterém po studené válce zesílily trendy k formálně demokratickému politickému uspořádání, a porovnává výsledky jednotlivých zemí. Přitom brzdí nadšení těch, kdo se domnívají, že to automaticky znamená i vývoj k liberální demokracii dle jeho pojetí. Dochází k závěru, že ze všech zemí, které získaly po zhroucení sovětského impéria nezávislost, se, pokud jde o nástup a rozvoj liberální demokracie, nejlépe vedlo a vede těm, které měly možnost „sdílet západní zkušenost“, tj. součástí rakousko-uherské říše. Připomíná hranici mezi západním a východním křesťanstvím jako dělicí čáry i pro úspěšnost vývoje k liberální demokracii (proti ČR, Maďarsku a Polsku, Pobaltí a na Balkáně Slovinsku a Chorvatsku staví země s pravoslavím či islámem, jako je Srbsko či Albánie.¹⁴⁹).

Protože zde jde o země lišící se především kulturou, staví otázku: „Hraje zde kultura osudovou roli?“¹⁵⁰ Na první pohled by kladné zodpovězení této otázky vysvětlovalo např. problémy zavádění tržního hospodářství v Rusku, bídu v Africe či terorismus v arabských státech. Zakaria se však s takovou odpovědí nespokojuje. Srovnává úspěchy židovského etnika ve světě s hospodářským chaosem v samotném Izraeli, připomíná rozdíly v ekonomické úrovni v Indii za dob kolonialismu (rozvoj) i v době nezávislosti, obdobné rozdíly mezi Malajsií a Singapurem přes obdobnou sílu čínské menšiny, rozdíly v úspěšné Chile a neúspěšných zemích Latinské Ameriky, rozdíly mezi méně úspěšnou Indií a velmi úspěšnou Čínou překonávající USA.¹⁵¹

Shrneme-li jeho argumentaci, kultura je nesporně důležitá, může zpomalovat i urychlovat. Hodně záleží na vytvářených institucích, které nelze jen tak snadno uplatnit v jiném kulturním prostředí a kde západní instituce mají prim. Zakaria však tento automatismus odvinutý od kultury, který Huntington absolutizuje, odmítá. Je toho názoru, že se často kulturní příčiny toho či onoho vývoje v zemi hledají až post festum. Především však Zakaria podtrhuje fakt, že k úspěšné liberální demokracii došly spíše

¹⁴⁹ ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2005. s. 63-64. ISBN 80-200-1285-0.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 64 s.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 64-68.

země, které rozvíjely demokracii pomalu, v pevných ústavních a mocenských rámcích, než země, které ji otevíraly rychle a doširoka, aby pak skončily v diktaturách a hospodářském chaosu. Dokumentuje to na konfrontaci vývoje v nepříliš demokratických či přímo diktátorských režimech východní Asie, které jen pomalu rozvíjely mechanismy parlamentní demokracie, a přesto ekonomicky uspěly, s africkými zeměmi, které hlásaly vládu lidu a vypisovaly volby (Ghana, Keňa, Tanzánie) a zkrachovaly. Poukazuje i na rozdíly projevující se i uvnitř samotného Západu mezi otevřenou demokracií francouzského modelu a umírněně demokratickým modelem britským, kteréžto rozdíly pak poznamenaly i vývoj v jejich osvobozených koloniích. Pomalé a jen částečné otevírání ekonomik politické poměry v řadě zemí stále více liberalizovalo, zatímco široká demokracie ekonomiku destabilizovala, a tyto procesy se projevovaly napříč zeměmi se stejným typem civilizace a kultury – konfuciánské, hinduistické, židovské i západokřesťanské. Svévůli vlád přitom omezovaly a racionalizovaly rozvětvené struktury občanské společnosti (soukromé podniky, církve, univerzity, cechy, nejrůznější spolky, na které Zakaria zjevně sází mnohem více než na politické strany a byrokratický aparát)¹⁵² Zakaria však také upozorňuje, že úspěch liberální demokracie je podmíněn ekonomickými poměry, konkrétně hrubým domácím produktem ve výši minimálně 3 000 - 6 000 dolarů na obyvatele. Svobodě tedy prospívá bohatství, jehož základem pochopitelně musí být ochrana soukromého vlastnictví.¹⁵³ Toto bohatství ale musí být zasloužené, nesmí být jen jako v ropných státech důsledkem přírodního bohatství – odtud i příčina existence diktatur. Zakaria výslovně používá pojmu kapitalistické bohatství¹⁵⁴ a v tomto smyslu se vyslovuje i pro pozemkovou reformu, která kapitalismus podporuje. Výrazně Zakaria, ač liberál, není proti roli státu. Podle něj byl to vždy legitimní a výkonný stát, který dokázal stanovit rámec svobodného trhu a v afrických zemích se slabým státem se trh nerozvíjí.¹⁵⁵ Naopak tržní hospodářství vidí Zakaria jako nejlepší cestu k zajištění

¹⁵² ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2005. s 68-72.

¹⁵³ Tamtéž, s. 85-90.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 91.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 93-94.

efektivního státu s kontrolovanou mocí, přičemž rozlišuje mezi státem uzurpujícím si nekontrolovanou moc a výkonným efektivním státem schopným usměrňovat vývoj k liberální demokracii. U zemí s neliberální demokracií (např. Rusko za Jelcina) vidí Zakaria jasný trend k nástupu autoritativních osobností i proudů (viz opět Rusko za Putina) a naději v pozitivní změnu čerpá především z možného rozvoje tržní ekonomiky vhodně podporované státem.

3.3.2 „Krvavé hranice islámu“ a islamologové

Patrně největší kritiku z celého Huntingtonova díla vyvolaly jeho charakteristiky islámu a jeho formulace o „krvavých hranicích islámu“, jakož i konstatování, že problém nespočívá v islámském extremismu, ale v islámu samotném. Vlna kritiky se na Huntingtonovo pojetí snesla ještě koncem 90. let, kdy sice již nástup islamistického terorismu probíhal, ale 11. září 2001 bylo ještě vzdálenou budoucností. Je pochopitelné, že se na této kritické vlně podíleli zejména seriózní islamologové, kteří se snažili nepodlehnout sdělovacími prostředky rozpoutávané protiislámské hysterii i celkové módnosti strašení islámem. Využívali svých hlubších znalostí islámu i Orientu a snažili se přebít Huntingtona argumenty na téma: *Problémem není islám jako takový, ale pouze určitý politický islamismus, odrážející frustraci arabského světa ze západního kolonialismu. Je třeba diferencovat.* Zejména pro tyto solidní vědce bylo 11. září velkým šokem. Zajímavé však je, že ani tehdy polemika s Huntingtonem nepřestala a ti nejvytrvalejší obránci islámské kultury se snažili obhájit svoji logiku. Nebyli to však jen profesionální islamologové, ale i teoretici a analytici jiných oborů, kteří se do kritiky Huntingtona zapojili.

Aniž by Huntingtona jmenoval, vyjadřuje se, a poměrně umírněně, k těmto otázkám i Fared Zakaria. I on ovšem označuje islámský svět, zejména arabský Blízký a Střední východ za výjimku ze světového trendu k rozšiřování demokracie a svobody. Podle Zakariy si po 11. září svět náhle uvědomil politickou nefunkčnost arabského světa a stejně jako Zakaria sám si začal klást otázku: *Proč? Proč je právě tato část světa*

takovou politickou chimérou? Proč je arabský svět brzdou vývoje, zpátečníkem v moderním světě? Již toto postavení otázky je vlastně polemikou s Huntingtonem, který alespoň formálně odmítá stavět jednu civilizaci nad druhou, rozlišovat pokrokáře a zpátečníky a jako příčin rozdílů i zaostávání islámských zemí vidí jednoznačně civilizaci, v jeho pojetí de facto kulturu.

Zakaria rekapituluje, podobně jako Huntington, ty stránky islámu, které jsou podle něj negativní, brzdící, znepokojivé. Poukazuje na bin Ládina, který vidí příčinu problémů arabského světa v nedostatečné víře a respektování příkazů Proroka, event. práva šari'ý a neexistenci chalífátu podobného ranému chalífátu 7. století, který nemohou nahradit monarchie saúdskoarabského, jordánského či marockého typu. Připomíná i existenci názorového proudu na Západě, který stejně jako Huntington vidí příčiny problémů v samotném islámu. Snaží se objektivně proti sobě stavět argumenty pro a proti huntingtonovské tezi o přirozené agresivitě islámského náboženství – proti údajné přirozené autoritativnosti islámu poukazuje na nedemokratičnost a další negativa moderních arabských vládců – spojenců USA i diktátorských režimů založených na jiné kultuře a ideologii (např. Ruska či Číny). Naopak, poukazuje na antiautoritářské, ba rovnostářské rysy islámu obsažené v modelu islámské obce - ummy i na fakt, že autoritářský stát – chalífát – byl až produktem dalšího historického vývoje a je vlastně v rozporu s původním islámem proroka Mohameda.

Zakaria odmítá zejména jednoznačná prohlášení o „podstatě“ islámu a připomíná, že islám, stejně jako jiná náboženství, není tím, co stojí v knihách, ale tím, co z něj dělají lidé, což potvrzují i islamologové, kteří upozorňují na rozdíl mezi islámem a určitou podobou politiky skrývající se za islámem. Volání po návratu k pravému islámu může být podle něj i prostým nefér prostředkem určité politiky v boji proti mocenským soupeřům. Dezinterpretaci náboženství jako nástroje politického boje přitom potkáváme v dějinách často a u různých kultur, náboženství i ideologií, judaismus či křesťanství nebo dokonce marxismus-leninismus nevyjímaje. Zakaria, stejně jako např. naši čeští islamologové, je toho názoru, že většina muslimů nevnímá víru jako opravdu protizápadní a protimoderní. Pokládá i další, pro huntingtonovce nepříjemnou otázku: *proč by se měl konflikt s islámem jako náboženstvím a civilizací a Západem vyostřit právě nyní (u Zakariy po iránské revoluci), když předtím spolu obě kultury žily 14 století v minimálně stejně konfliktním soužití jako s jinými kulturami?* Opakuje známý fakt o

větší toleranci islámu vůči jinověrcům, zejména Židům a křesťanům, než bylo schopno dosáhnout inkvizicí vyzbrojené křesťanství, např. ve Španělsku¹⁵⁶

Zakaria zpochybňuje ekonomicko - sociální problémy a nerovnosti jako příčinu současné agresivity islámu odvoláním se na fakt, že bezprostřední základnu terorismu nepředstavují chudé vyvržené vrstvy, ale relativně dobře zajištění občané, většinou ze zemí, kde sociální rozpory srovnává všeobecné rentiérství z naftových příjmů, např. Saúdské Arábie. Jako podstatu problému pak vidí vědomí pýchy a pádu obyvatel islámského světa, hlavně Arabů, které se obzvláště citelně promítá i vzdělanějších a relativně hmotně zajištěných vrstev. Z tohoto vědomí vyplývá rozporný vztah k Západu.¹⁵⁷

Zakariova práce obsahuje řadu zajímavých postřehů odkrývajících hlubší pozadí role islámského fundamentalismu v současném světě a nebezpečí, že tato role dále poroste. Mapovat je ovšem není účelem této práce. Podstatné u Zakariy je, že reviduje Huntingtonovu koncepci jednotné islámské civilizace predestinované svým náboženským základem k agresivitě. Ukazuje, že „krvavé hranice“ jsou i jinde než na hranicích islámu a zavádí do hry konkrétní determinaci materiálními a institucionálními faktory v jednotlivých zemích a etnicích oproti Huntingtonově nábožensko-kulturní determinaci.

Jak už bylo zmíněno, Zakaria se v mnohém shoduje i s přístupy islamologů, včetně islamologů a islámem se zabývajících politologů v ČR.

Před 11. zářím se v české islamologii a orientalistice dosti výrazně projevoval odpor proti Huntingtonovi a událostmi v Iráku nabuzenému mediálnímu strašení islámem překrucujícím realitu a vyvolávajícím xenofobní vášně.

Takřka těsně po publikování Huntingtonova *Střetu civilizací* polemizuje s jeho přístupem k islámu přední český orientalista s křesťanskou náboženskou orientací Luboš Kropáček.¹⁵⁸ Označuje Huntingtonovu koncepci jako pokus nahradit obraz nepřítele ze studené války obrazem islámského fundamentalisty a do tohoto obrazu vsadit zkarikovaný islám. Odmítá, aby byl kritický vztah k Západu v islámských zemích

¹⁵⁶ ZAKARIA, F., *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2005. s. 151-158. ISBN 80-200-1285-0.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 68-72.

¹⁵⁸ KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7921-168-7.

vyvozován výlučně z údajné zaostalosti těchto zemí jako čehosi horšího, než je západní civilizace a aby byl vyvozován pouze z kulturních rozdílů, ale aby byly brány v úvahu i reálné negativní jevy západní společnosti, které tuto occidentózu v islámských zemích podněcují. Připomíná vnímání islámu jako dokončení dekolonizace, ve shodě se Zakariou připomíná zklamání muslimů z neúspěchu dosavadních modernizačních variant - nacionalistických či socialistických režimů, které skončily v diktatuře a hospodářském rozvratu. Dokonce i muslimské elity připravené k určité modernizaci byly podle Kropáčka zklamány těmito poválečnými nacionálně – sekulárními cestami tak, že se jim jako další varianta modernizace jeví islamismus při odmítnutí westernizace¹⁵⁹. Ukazuje taky na důvody vlivu islamistů v jednotlivých zemích (např. v Egyptě) – kdy islamisté rozvinuli širokou sociálně-kulturní práci soustředěnou kolem mešit a islámských škol, která velmi konkrétně pomáhala neprivilegovaným vrstvám. Především však podtrhuje poněkud iracionální potřebu jistého alternativního (k aktuálnímu rozkladu společnosti) morálního řádu, kterou islamisté naplňují (samozřejmě při nevyhnutelné manipulaci). V tomto smyslu se Kropáček snaží vědomí českého čtenáře vstřípit rozdíl mezi militantním islamismem (fundamentalismem) až terorismem a denním životem naprosté většiny populace v muslimských zemích.

11. září bylo přirozeně určitou ránou do vazů této snaze solidních islamologů a na první pohled, pro řadu občanů manipulovaných sdělovacími prostředky, potvrzením katastrofických vizí různých šířitelů huntingtonovských vizí.

V ČR se k nové situaci vyslovují v těsném závěsu odpůrci huntingtonovských koncepcí a mediální antiislámské kampaně, filozof a politolog Pavel Barša, a také orientalista a islamolog Luboš Kropáček.

Kropáček nadále hájí názor, že nejde o střet s nábožensko-civilizačním protivníkem, ale o střet s patologickým výhonkem nezvládnutých důsledků kolonizace a dekolonizace. Odmítá přijmout sebeidentifikaci útočníků jako politických odpůrců a nábožensko-civilizačních vyzyvatelů, ale požaduje přistupovat k nim jako ke kriminálním zločincům. Kritizuje americkou vládu, že nahrála vizi střetu civilizací tím, že uznala teroristy za představitele islámské civilizace, místo aby je brala jako

¹⁵⁹ KROPÁČEK, L. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha:Vyšehrad, 1999. s. 21. ISBN 80-7021-298-5.

patologický nádor na této civilizaci, resp. civilizací vůbec. Znovu opakuje, že islám a terorismus nejsou totožné pojmy a že ani islám, ani Západ nejsou uzavřené monolity.¹⁶⁰ Barša ukazuje, že teze o střetu civilizací není diagnózou postkomunistické situace, nýbrž prognózou budoucího vývoje, která sama pomáhá tuto budoucnost tvořit¹⁶¹. Cituje Justina Vaisse, podle kterého huntingtonovská teze vychází vstříc teroristům, kteří chtějí radikalizovat konflikty, přinutit každého, aby si vybral tábor. Vaisse poukazuje na to, že tato huntingtonovská vize je drahá všem reakcionářům planety, kteří jí svými řečmi i násilím dávají život, takže se falešná idea stává pravdivou.¹⁶²

Podle Johna L. Esposito islámská hrozba existuje stejně jako hrozba křesťanská, hinduistická či judaistická, podobně jako jiná náboženství vytvořil islám životní formu, která proměnila životy masy lidí. Jako jiná náboženství používají islamisté islám jako ospravedlnění pro své války, agrese, dobývání a pronásledování. Jako jiná náboženství či ideologie může být islám užitečný či nebezpečný a zneužitelný.¹⁶³ Při čtení těchto textů může vyvstat i myšlenka, že i islám je zneužitelný elitami, tak jako jiná náboženství a kulturně hodnotové systémy, zneužit elitami při jejich konkurenčním boji o světovládu a mohou být do něj vmanipulovány široké nepriviligované vrstvy. Kropáček rozhodně odmítá huntingtonovskou typologii konfliktů (mezi vladaři, mezi národními státy, mezi ideologiemi) ústící do konfliktu civilizací jako evropské a jednostranné. Sám Huntington si protiřečí, když vidí jen konflikty civilizací s negativním islámským elementem a nikoli opačnou podobu kontaktů, pozitivní ovlivňování, předávání vědeckých poznatků. Výsledkem staletých styků (dobrých i zlých) je pak dnešní odlišná historická paměť v obou civilizacích.¹⁶⁴

Nejostřeji se k Huntingtonově koncepci vyjadřuje další přední český islamolog – Miloš Mendel, který tuto koncepci označuje za ideologickou, sloužící k odůvodnění imperiálních zájmů své vlády a zpochybňuje Huntingtonovu znalost problematiky

¹⁶⁰ KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 10-11. ISBN 80-7921-168-7.

¹⁶¹ BARŠA, P. *Západ a islamismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. s. 96-98. ISBN 80-85959-96-8.

¹⁶² Tamtéž, s. 5-6.

¹⁶³ Tamtéž, s. 6.

¹⁶⁴ KROPÁČEK, L., *Islám a západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 14-15. ISBN 80-7021-540-2.

islámu¹⁶⁵. Považuje ji za projev republikánského neokonzervatismu, inspirovaného mesianistickými a exkluzivistickými idejemi protestantského fundamentalismu, ideologie unilateralismu a spásitelské mise USA završenou v politice prezidenta George Bushe vytýčením manicheistické osy dobra a zla a seznamem darebáckých států, do nichž byly zařazeny i významné země s muslimským obyvatelstvem. Podle Mendla Huntingtonova teorie jako ideologie vládnoucích struktur nerespektuje metody vědeckého poznání, včetně nutnosti přesně definovat pojmy.¹⁶⁶

¹⁶⁵ MENDEL, M., OSTŘANSKÝ, B., RATAJ, A. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1515-9.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 92-103.

4 STŘET CIVILIZACÍ A CESTOVNÍ RUCH

4.1. Islámské země jako destinace CR pro Čechy

Česká republika je tvořena prostorem, který byl v průběhu dějin ovlivněn islámem jen velice slabě. Státy okolo nás mají s islámem mnohem bohatší zkušenosti než má Česká republika. Území jihovýchodní a východní Evropy, Iberský poloostrov a evropské ostrovy ve Středomoří se s islámem setkaly v době jeho průniku na náš kontinent. Západní Evropa oproti tomu odvozuje svou zkušenost s islámem převážně z období své koloniální nadvlády nad velkou částí islámského Východu (Francie, Itálie, VB, Nizozemsko). Výsledkem těchto historických zkušeností je trvalá přítomnost muslimského obyvatelstva na území velké části dnešních evropských států. Toto obyvatelstvo tvoří převážně islamizované evropské obyvatelstvo (Bosna, Makedonie, Bulharsko, Rusko, Albánie) nebo ekonomičtí emigranti (Francie, Nizozemsko, VB) či smluvní gastarbeiteři¹⁶⁷ (Rakousko, Německo).¹⁶⁸

Česká republika nepatří k žádnému z těchto zmíněných typů střetávání Evropy s islámem. Stoupenci islámu se k nám dostávali vždy spíše zprostředkovaně a české dějiny nijak neovlivňovali.¹⁶⁹ Většina Evropanů potažmo Čechů si islám a arabské země spojuje především s terorismem, násilím, extremismem a s nerovnoprávným postavením žen. Tento pohled je utvářen médií, která se ve většině případů zaměřují pouze na negativní jevy islámského světa, a přitom si nepřipouští vzájemné ovlivňování křesťanské Evropy a islámu, které probíhalo nejen v minulosti, ale které je aktuální i pro dnešní svět.

Tzv. „islámský svět“ je širší realita, k jejímuž poznávání stojí za to přistupovat věcně, bez předsudků a sklonu k nekritickému přijímání přežilých xenofobních stereotypů. Jak známo příjmy z cestovního ruchu představují pro řadu zemí významný zdroj financí. Proto se všechny snaží nalákat dostatečné množství turistů, s

¹⁶⁷ občan jiného státu pracující dlouhodobě v hospodářsky vyspělejší zemi

¹⁶⁸ MENDEL, M., OSTRÁNSKÝ, B., RATAJ, A. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007. s. 12. ISBN 978-80-200-15154-9.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 12.

čímž jim pomáhají cestovní kanceláře. V dnešní době si však klient může vybírat z obrovského množství nabízených zájezdů téměř do všech koutů světa. Není proto překvapením, že preferuje země bezpečné a politicky stabilní. Málokdo by se asi vypravil do země, kde právě probíhají nepokoje, která je známá činností sebevražedných atentátníků, kde různé organizace unášejí turisty či, místa kde všechny kroky povedou přes minová pole. Podle průzkumu postojů 38 000 muslimů v 38 státech¹⁷⁰ ukázal velké rozdíly podle zemí např. v názorech na to, zda žena má sama rozhodovat o nošení islámského šátku a závoje, či na to, jaký má být vztah mezi islámem a politikou. Usekávání rukou za krádež a další tvrdé tresty mají výraznou podporu jen v jihovýchodní Asii. Muslimové nejsou zajedno ohledně všech aspektů šaría. Většina si také nemyslí, že by se šaría měla uplatňovat u nemuslimského obyvatelstva.

Islámské země mají návštěvníkům zajisté co nabídnout, ovšem jejich problém spočívá v jejich bezpečnosti a politické nestabilitě. Většina turistů má strach se do těchto lokalit vypravit, neboť jsou úzce spjaty s násilím a teroristickými útoky.

Jako Čech z vlastní zkušenosti mohu konstatovat, že téměř všude jsem se dosud setkal s poměrně vřelým zájmem o to, odkud jsme, jak se u nás žije atd. (a to někdy i přesto, že dotyční leckdy vůbec netuší, kde se ta naše zemička vlastně nachází). Mimoto jako Češi máme v tomhle ohledu poměrně výhodu, s Američany ani jinými velmocemi spojování nejsme, bývalé Československo má hlavně v arabském světě poměrně dobré jméno a třeba díky Rusku kupodivu stále hodně dají na „slovanskou vzájemnost“.

Na základě informací, které pro účel této práce poskytla muslimská unie¹⁷¹ „*je například život Egyptě, zejména pak v Hurghadě a větších městech podobný životu jako v Evropě. I když je Egypt je muslimská země, všude v turistických resortech je se turista setkává s obchody s alkoholem. Není tomu jinak ani v hotelech kde jsou i bary s*

¹⁷⁰ *Pew Research Center*, [online] 2012[cit. 1. 6. 2013]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/>

¹⁷¹ *Kolektiv Muslimské Unie*. [online] 2010 [cit. 1. 6. 2013]. Dostupné z: <http://www.muslimskaunie.cz/>

alkoholem. Existuje zde velký počet diskoték a nejsou tam žádná místa, kde jsou ženy rozdělené od mužů. V jiných zemích jako je například Tunis, Alžír, a Maroko a jiné, jsou místní obyvatelé k turistům velmi otevření a vždy je rádi přivítají. Saudská určitě také, má přizpůsobeny podmínky, proto, aby přivítala cizince v její zemi, například hlavní město Riyad je plné cizinců a mají tam velmi dobré podmínky“.

4.2 Náboženské odlišnosti

Islám je složitý náboženský systém, který je možno - podobně jako křesťanství - analyzovat v mnoha rovinách:

1. jako rituál – soubor formálních náboženských úkonů, jimiž jednotlivec nebo obec projevují svůj vztah k transcendentní entitě
2. jako soubor písemně fixovaných „svatých“ textů a věroučných zásad, jejichž pomocí náboženská komunita vysvětluje svůj postoj k životu na tomto i na onom světě, formuluje a udržuje svůj vztah k okolnímu neislámskému prostředí;
3. jako etický kodex, který zpravidla vymezuje pravidla vztahů mezi lidmi ve společnosti;
4. s tím související mnohvrstevnatý systém náboženského práva (šaría), který v průběhu dějin stanovoval závazné normy společenského soužití a politického života v jednotlivých částech „islámského světa“¹⁷²

Šaría je slovo, které dnes v západním světě ale i jinde vzbuzuje obavy. Systém islámského náboženského práva pochází ze 7. století a vychází především z Koránu a učení proroka Mohameda. Přesně stanovuje, jak se mají věřící chovat a dokáže

¹⁷² MENDEL, M. *Existuje vůbec "islámský svět"?* - Orientální ústav AV ČR [online] 2004 [cit. 1.6.2013, Dostupné z: orient.avcr.cz/miranda2/export/.../Existuje-vubec-islamsky-svet.pdf

obsáhnout prakticky všechny stránky běžného života - od politiky přes obchod až po rodinu, sexualitu či osobní hygienu. Jeho výklady jsou různé, od benevolentních až po velmi radikální. V některých zemích nesmí ženy vyjít z domu bez doprovodu manžela, bratra nebo otce. Jinde mohou na ulici jen přísně zahalené, od 13 let nesmí chodit do škol. Muži mají předepsaný povinný plnovous a tradiční oblečení. Televize, stejně jako západní hudba se považuje za nástroj satana a je zakázaná. Tvrdé jsou i tresty za porušení islámského práva. Žena přistižená při manželské nevěře může být ukamenována, a to před očima celé své rodiny včetně malých dětí. Za krádež hrozí useknutí ruky nebo jiné části těla, za požití alkoholu se veřejně bičuje.

Většina muslimů ve světě si podle průzkumu americké organizace Pew Research Center¹⁷³ si přeje, aby tradiční islámské právo šaría bylo součástí oficiální legislativy v jejich zemích. Ve výsledkové zprávě se objevil fakt, že většina muslimů zavrhuje sebevražedné bombové atentáty, nicméně tyto útoky mají podporu 40 procent dotázaných na palestinských územích, 39 procent v Afghánistánu a 29 procent v Egyptě.

Kromě problematiky aplikace islámského práva vyvstává také otázka, zda patří násilná mise k bytostným rysům islámu? Tato otázka řezenského proslovu Benedikta XVI. vyvolala celosvětový ohlas. Nabízíme odpověď historika Egona Flaiga, profesor Greifswaldské univerzity: „Mohamed, prorok, byl zároveň úspěšným vojevůdcem. V islámském právním učení bojovné rysy, byť v umírněnější podobě, přetrvávají.“¹⁷⁴

Za teroristickými útoky z muslimských rukou se skrývá celá řada různých politických cílů: nacionalistické, obrácené proti přímé či vnímané okupaci území cizí mocí (v Palestině, Iráku, Saúdské Arábii), separatistické (v Kašmíru, Kurdistánu, Čečensku), revoluční, snažící se o převrat pořádku ve své zemi (v Egyptě, Pákistánu), či symbolické, postrádající zjevný politický cíl (v Bali, New Yorku, Londýně, Madridu).

¹⁷³ *Pew Research Center*, [online] 2012[cit. 1. 6. 2013]. Dostupné z:

<http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/>

¹⁷⁴ KROPÁČEK, L., *Islám a západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 32. ISBN 80-7021-540-2.

Teroru se dopouštějí nacionalistické sekulární skupiny, např. kurdská PKK, iránská Lidová mudžáhidé a Lidová fronta za osvobození Palestiny. Naprostá většina teroristických skupin se odvolává k nějaké formě islamismu, ale ne všechny jsou však primárně islamistické. Politická a islamistická rétorika – nacionalistický boj a náboženská mobilizace – se často kryjí. Palestinský Fatah, sekulární nacionalistické hnutí, se např. začaly během druhé intifády¹⁷⁵ zesíleně odkazovat na islám jako stmelující a mobilizující prvek. S ním spojené teroristické skupiny byly pak zodpovědné za asi třetinu sebevražedných útoků v Izraeli.

Muhammad vyzýval muslimy, aby vedli džihád. Džihád však v arabštině neznámá nic jiného, než „úsilí jedince“ a podle islámu by každý z nás měl vést svůj osobní, vnitřní džihád, aby se stal lepším člověkem. Někteří militantní fanatici ale chápou džihád jako čistě ozbrojený boj a to všemi prostředky. Islám je zde opět zneužíván a neexistence jasné duchovní autority způsobuje, že agresivní imámové si mohou hlásat cokoli a získávat svým názorům příznivce. Drtivá většina muslimů jsou stejně mírumilovní lidé jako my a protože mnozí (na rozdíl od nás) zažili války a vraždění, nepřejí si nic jiného než mír a klid.

4.3. Kulturní odlišnosti

Jedním z důvodů, proč chodí muslimské ženy zakryté, je především holá skutečnost, že jde o kulturní zvyk, který existuje na Blízkém Východě několik tisíc let. Jedná se o zvyk vysoce praktický, sloužící jako ochrana proti slunci a vysokým teplotám, které zde panují¹⁷⁶ Zakrývání obličeje a vlasů bylo před příchodem islámu privilegiem žen s vysokým postavením. Ukazovaly jím nejen svou sebeúctu, urozenost a nadřazenost, ale také počestnost, nedotknutelnost a souvislost s následováním víry Boží. Zahalování je odlišovalo od chudých a chránilo před zraky okolí.

¹⁷⁵ arabský výraz pro povstání

¹⁷⁶ KLÍMOVÁ-PUMEROVÁ, Květa. Mužům vstup zakázán. 1. vyd. Praha: Portál, 2005, 28 s. ISBN 80-717-8995-X.

Příchod islámu zpřístupnil tuto výsadu i chudým ženám. Zakrývání se najednou stalo čímsi nejen povoleným, ale i doporučovaným, v některých zemích dokonce nakazovaným¹⁷⁷ Zahalování je rovněž tématem silně bouřlivých diskuzí a rozdílných názorů v muslimském světě. Dle muslimských feministek je hidžáb nástrojem protidemokratického útlaku.

Na druhé straně stojí muslimské ženy a dívky, které se domáhají práva nosit závoj nebo šátek a nosí jej z vlastního přesvědčení. Je pro ně symbolem příslušnosti k islámu a povinností vůči svému Bohu. Moci nosit šátek si v tomto ohledu vymáhala spousta studentek v Turecku, kde si jej ředitelé škol nepřáli. Také na školách ve Francii a Německu docházelo ke konfliktům se studentkami z přistěhovalých muslimských rodin, které šátek nosí. Dívky též odmítaly účastnit se hodin plavání a tělesné výchovy kvůli nošení sportovního oblečení. Ve Francii se tato problematická záležitost kvůli vroucím sporům mnohdy ocitla na titulních stránkách tisku. Proti sobě stály principy kladoucí důrazu na uchovávání klasického charakteru školy a právo na kulturní identitu.¹⁷⁸

Francie v dubnu roku 2011 vydala zákon zakazující zahalování muslimských žen na veřejnosti. Stala se první zemí v Evropě, která nošení závoje či šátků ženám zakázala. Ženám, které tento zákon z jakýchkoliv důvodů poruší, hrozí finanční pokuta (až 150 Eur) a povinné absolvování kurzu občanské nauky. Finanční pokuta a hrozba ročního vězení platí pro muže, u něhož se prokáže, že ženu k nošení šátku nutil. Druhou zemí, která schválila obdobný zákon, se stala v červenci 2011 Belgie (finanční pokuta a až 7 dní vězení). Dánsko a Nizozemsko zakazují zahalování ve veřejných školách. Lokální zákazy platí též ve Velké Británii a Itálii. Debaty o zákazu zahalování provádějí další evropské země, a to Švýcarsko, Rakousko, Německo, Nizozemí a Španělsko.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 28-29

¹⁷⁸ KROPÁČEK, L., *Islám a západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 89. ISBN 80-7021-540-2.

¹⁷⁹ *Euroactiv*, [online] 2011 [cit. 1.6.2013]. Dostupné z: <http://www.euractiv.cz/>

Výraznou kulturní odlišnost představuje mnohoženství. Jedná se opět o sféru, která je islámu ze strany nemuslimů vytýkána. U lidí ze Západu převládá určitá předpojatost nejen vůči islámskému náboženství, ale i samotným muslimům. Představují si muslima jako člověka posedlého fyzickými vášněmi, majícího velké množství žen a konkubín bez omezení. Mnozí tito lidé pak s o to větším údivem pohlíží na muslima s pouhou jednou ženou po svém boku. Domnívají se, že muslim má bezpodmínečnou volnost přecházet od jedné ženy k dalším, a že tyto změny koná s asi takovou jednoduchostí, jako přestěhování se z bytu do bytu nebo převléknutí si obleku. Tuto předpojatost stupňují mnohé filmy anebo příběhy. Neprodleně pak dochází k předsudkům, které znemožňují miliónům lidí vidět pravý smysl islámu, jeho skutečnou sociální filozofii k této otázce říká: „*Bojíte-li se, že nebudete spravedliví k sirotkům....berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři či čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládou pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.*“¹⁸⁰ Polygynie není článkem islámské víry, ani příkazem. Je čistě jen svolením Boha a řešením některých problémů týkajících se vztahů mezi lidmi. Muslimové pokládají legální a podmíněnou polygamii za způsob soužití vhodnější a oprávněnější než soužití v mnohdy „povrchní“ monogamii.¹⁸¹

Polygynní sňatky jsou vázány na podmínku materiálního zajištění ženy. Předpokladem je povinnost muže k rovnému a spravedlivému jednání s ženami ve všech ohledech, tedy ve sféře ubytování, obdarovávání i míře náklonnosti. Očekává se, že manžel poskytne každé své manželce stejný počet dní a nocí. Tento fakt často slouží jako určité ospravedlnění mnohoženství¹⁸²

Často neznámou skutečností je, že počet mužů v islámské společnosti, kteří se uchýlí k mnohoženství, není ani zdaleka tak vysoký, jako promiskuitních manželů a manželek žijících ve společnosti monogamní. Muslimové žijící pouze s

¹⁸⁰ ABDALATI, H. Zaostřeno na islám. Nové, přeprac. a opr. vyd. Praha: Ústředí muslimských obcí, 2010, s. 52. ISBN 978-80-904373-6-4.

¹⁸¹ ABDALATI, H. Zaostřeno na islám. Nové, přeprac. a opr. vyd. Praha: Ústředí muslimských obcí, 2010, s. 174.. ISBN 978-80-904373-6-4.

¹⁸² MÜLLER, Z. *Islám: historie a současnost* Praha: NS Svoboda, 1997, s. 133. ISBN 80-205-0534-2.

jednou manželkou, jsou v nynější době nejběžnějším případem, zdůrazňuje.¹⁸³ Souvisí s tím i praktická nezpůsobilost majority muslimů vyhovět stejnou materiální mírou několika ženám. Fakt, že se mohou na základě povolení Koránu oženit s ženou další, činí z muslimského manželství naprosto rozdílnou instituci, než manželství na Západě. Muži tedy mají boží svolení k jednání, které je v kontextu západního smýšlení považováno za nevěru.¹⁸⁴

Jak uvádí Kropáček¹⁸⁵, eventuality mnohoženství v muslimských zemích byla zrušena v Turecku (1926), v Tunisku (1956) a v Jižním Jemenu (1990). V Egyptě, Sýrii a Iráku nesmí uzavírat sňatky s více ženami státní zaměstnanci, také důstojníci armády a bezpečnosti. V Egyptě platí navíc zásada (od r. 1979), že manžel je povinen uvědomit svou ženu o svém záměru oženit se s další ženou a ta má právo požádat o rozvod. Polygynie není povolena též v zemích s bývalými komunistickými režimy ve Střední Asii a na Balkáně. Není veřejnoprávní cestou uznána rovněž v evropských zemích, přestože ji přistěhovalecké muslimské komunity měly v úmyslu praktikovat¹⁸⁶

Křikavová¹⁸⁷ upozorňuje, že spolehlivější záznamy o výskytu mnohoženství v islámu jsou dostupné teprve od 19. století, zásluhou intelektuálů a státních úřadů v Osmanské říši. Údaje ukazují, že již v 19. století byla polygynie docela málo preferovaným jevem. Příčinou byly ekonomické změny, které měly za následek pohyby uvnitř sociální struktury. Dnes je polygynie obvyklým jevem především v konzervativních společnostech Arabského poloostrova. Ve Sjediněných arabských emirátech, Saudské Arábii a Kuvajtu je rodinné právo stále vedeno Šariíou v její klasické podobě.¹⁸⁸

¹⁸³ SPENCER, R. *Islám bez závoje*. 1. vyd. Praha: Triton, 2006, s. 93. ISBN 80-725-4761-5.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 94.

¹⁸⁵ KROPÁČEK, L. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 63. ISBN 80-7021-298-5.

¹⁸⁶ KŘIKAVOVÁ, A. MENDEL, M. a Z. MÜLLER. *Islám: Ideál a skutečnost*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1990, s. 198. ISBN 80-703-8012-8.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 192.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 196.

4.4. Společenské odlišnosti

V islámské legislativě je ukotvena podstatná informace týkající se cudnosti ženy, jež musí být chráněna a respektována, a to za všech okolností, ať patří k islámské nebo jiné společnosti, ať je či není muslimkou. Muslim se v žádném případě nesmí dopustit násilí na ženě. Zakázaným ovocem jsou pro něj všechny mimomanželské vztahy bez ohledu na jeho společenskou úroveň a postavení. Jelikož zneuctění ženy je zakázané, byl by za tento hřích bezpodmínečně potrestán přísným trestem.

„Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje! A toto bude nejvhodnější cesta k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy“ (Korán, 2000, s. 553)

V době kdy se blíží období dovolených mnoho turistů míří do zemí, které jsou pro nás zahaleny tajemstvím, vyznávají odlišné náboženství a také odlišný styl oblékání. Čeští turisté míří především do států jakostáty Egypt (islám je státním náboženstvím), Tunisko (islám je státním náboženstvím), Turecko apod. V různých muslimských zemích jsou na odívání žen různé požadavky. Zpravidla v nich však jde o to, co z obličeje nemá žena ukazovat na veřejnosti. Burka je v některých oblastech tvrdě vyžadovaný oděv ženy islámského vyznání. Zakrývá celé tělo od hlavy až k patě. Z obličeje nejsou vidět ani oči. Pod burkou nosí ženy normální oblečení. Sundávají ji pouze doma a na modlitebních místech. Nošení burky je typické například v Afghánistánu. Nikáb je závoj zakrývající obličej mimo oči. Hidžáb je šátek, kterým si žena zahaluje vlasy, krk a poprsí. Čádor je dlouhý, splývavý kus oděvu z černé nebo tmavě vzorované látky, který se nosí například v Íránu. Odhaluje ženinu tvář, ale zakrývá zbytek jejího těla. Šalvár je dlouhý plášť nošený přes kalhoty končící u krku. Vždy je však doplněný šátkem či šálou. Burkini (složenina ze slova burka a bikini) jsou plavky pro muslimské ženy, kterým islám nedovoluje odhalovat se na veřejnosti.¹⁸⁹Sestávají ze závoje, tuniky a širokých kalhot. Předpokladem je že každý turista si chce dovolenou co nejvíce užít, co nejvíce vidět, co nejvíce poznat,... ale vzhledem k

¹⁸⁹ KLÍMOVÁ-PUMEROVÁ, K. Mužům vstup zakázán. 1. vyd. Praha: Portál, 2005, s. 49. ISBN 80-717-8995-X.

tomu, že je dané zemi jen na návštěvě, tak by měl respektovat její zvyklosti a obyčeje a chovat se dle jejich pravidel. Islámský styl oblékání není však jen o černých, dlouhých hábitech. Přesto i zde prosakuje na povrch jakási lidská přirozenost. Mladé ženy pojmají islámskou módu po svém, nebojí se výrazných barev, nejrůznějších výšivek a vzorů.. Například Turecko je zemí velmi pohostinnou a tolerantní. Přesto je třeba nepodceňovat kulturní odlišnosti islámu a zejména respektovat velkou úctu islámu, státu a státním symbolům. Do mešit se vstupuje bez obuvi. Muži by měli mít dlouhé kalhoty, ženy pak kalhoty nebo dlouhou sukni, zahalená ramena a zakryté vlasy.

Pokud se vám naskytne možnost navštívit mešitu a nejste k tomu vhodně oblečení, lze si zapůjčit dané části oděvu přímo u mešity. Při návštěvě mešity je vždy nutno akceptovat zvyklosti a tradice dané země a tomu přizpůsobit i chování. Nikdy by se nemělo procházet před modlícím se člověkem a uvnitř mešity by se nemělo fotit s bleskem. Ve večerních hodinách je vhodnější, aby se mladá žena pohybovala v doprovodu jiné ženy nebo muže a nedoporučuje se příliš vyzývavé oblečení. Na návštěvě by bylo velkou urážkou nezout si boty. Velmi autentickou zkušenost ze společensko-kulturního prostředí, jinak těžko dostupnou západnímu člověku, vysvětluje Nikola Sagapová, lektorka turečtiny, která pochází z České republiky a do Turecka se vdala: „*Burky se nosí jen v Afgánistánu, občas i někde jinde – Írán atp., ale není to běžné muslimské oblečení. Nikáb nosí mnoho žen v Saudské Arábii, ale najdou se ženy po celém světě, které ho nosí – dokonce i konvertitky – Angličanky, Češky či Američanky. Podle islámu může mít žena obličej odhalený, takže to není pro muslimky povinností a mělo by záležet na jejich osobním rozhodnutí, což je ve většině státech i ohledně samotného šátku. Mladých žen, které nosí nikáb je celosvětově minimum.*“¹⁹⁰

Z hlediska turisty který navštěvuje destinaci, kde průměrná roční teplota poněkud znatelně vyšší než je průměrná roční teplota v České republice, vyvozujeme potřebu člověka mít toho na sobě mít co nejméně. Protipólem k této úvaze je fakt, že v případě návštěvy specifické destinace jde hlavně o respekt k té dané zemi a kultuře - a je tedy vhodné zvolit střidmější styl oblékání. „*Hodně záleží na tom, kam jedou. Ve většině zemí nevdají, pokud má žena třeba obyčejné tričko i s krátkým rukávem, ale*

¹⁹⁰ *Islámský svět*. [online] 2013 [cit. 2.6.2013]. Dostupné z: <http://fashionbeasts.cz/islamsky-svet-pojdme-se-do-zvedet-neco-vice-stylu-oblekani-muslimskych-zen/>

nadmíru vhodné je, aby tričko nemělo výstřih. Sukni třeba pod kolena, rozhodně ne úplně krátkou. Já sama jsem se cítila během cestování lépe v šátku a dlouhém oblečení (mám modré oči a blond vlasy), zvláště pokud se vydáváte do destinace, kam západní turista běžně nejezdí. I z respektu k té dané kultuře je podle mě dobré, aby se i účastníci cestovního ruchu snažili alespoň trochu přizpůsobit. Například Turecko je hodně multikulturní, takže zrovna tam není problémem chodit “jako u nás” a i mnohé Turkyně tak můžete na ulicích vidat. “ Já osobně jsem byla na dovolené v Turecku loni v říjnu a mohu jen potvrdit, že někteří turisté si opravdu hlavu s oblékáním nelámou a oblékají se stejně jako doma, což mi ale vhodné nepřijde. ¹⁹¹

¹⁹¹ *Islámský svět*. [online] 2013 [cit. 2.6.2013]. Dostupné z: <http://ashionbeasts.cz/islamsky-svet-pojdme-se-do-zvedet-neco-vice-stylu-oblekani-muslimskych-zen/>

ZÁVĚR

Začátkem devadesátých let dvacátého století se ve světě událo mnoho zásadních změn. Samuel Huntington spolu s dalšími se snažili svými politickými koncepcemi popsat jinak relativně složitou a nepřehlednou situaci. Dělí svět v důsledku kulturních, náboženských a jiných odlišností na civilizační okruhy. Poukazuje na to, že tyto rozdíly ve vnímání základních lidských hodnot mohou být předmětem konfliktů vedoucích až ke střetu civilizací.

Problematika lidských práv v islámu je dnes jedním z nejcitlivějších a nejčastěji řešených témat v médiích. Toto téma vyvolává odedávna diskuze, emoce a spory. K problematice lidských práv v islámu bylo publikováno mnoho knih a článků. Po událostech z 11. září 2001 se mnoho lidí začalo o světová náboženství zajímat. Ve státech jakými jsou Francie, Německo či Británie dnes žije vysoký počet muslimských přistěhovalců. Jsou to potomci imigrantů, kteří přicházeli do Evropy za prací. Velká část z nich přišla z primitivního prostředí, bez velkých znalostí islámu, a dále pokračovala v šíření svého náboženství. Většina z nich přišla z Turecka, severní Afriky, Indie a Pákistánu. Původně plánovali, že se vrátí zpátky domů. Z tohoto důvodu se také odmítali integrovat do evropské kultury, a chránili si vlastní náboženství. Nakonec se, ale většina imigrantů do zemí svého původu nevrátila. Jejich děti se narodily v Evropě, osvojily si jazyk a získaly lepší vzdělání, než jaké měli možnosti získat jejich rodiče. Proto také zmizel důvod, proč se vracet zpátky do své rodné země.

V evropských státech se stavějí nové mešity a počet evropských muslimů nepřestává narůstat. Muslimové tvoří v současnosti přibližně 5% obyvatel zemí EU, přičemž se předpokládá, že podíl muslimského obyvatelstva v zemích Evropské unie zřejmě do roku 2020 stoupne na 10%. Velmi důležité je proto, aby se obě strany snažily o vzájemnou snahu o koexistenci a spolupráci. Snaha o vzájemné porozumění a koexistenci by měla být základem pro odstranění katastrof v podobě civilizačních válek. Velmi důležitým faktorem, který umožňuje vznik dalších rozporů a často mylných náhledů na islám, jsou média. Hlavním problémem je skutečnost,

že lidem bývají z médií často sdělovány velmi nepřesné informace týkající se islámu. Většinová část západního obyvatelstva má pak díky absenci hlubšího studia islámu a jeho kultury o tomto náboženství pouze povrchní informace, které se dozvěděli z útržkovitých článků v médiích. Tato neznalost pak ve většině případů způsobuje právě pouze jednostranný a to především negativní pohled na islám.

Jsem si vědom velkého vlivu jaký má dnes např. trh (kapitál) nebo komunikace (v globálním měřítku jako internet, média apod.), nové technologie a věda. Mohou svět jednotit a unifikovat potřeby jedinců potažmo kultur? Nahrávají pak spíše Fukuyamově tezi o dějinách, které míří jasným směrem, a to k vítězství liberální demokracie a kapitalismu, který bude v globálním měřítku znamenat konec dějin jak na politické tak na ekonomické úrovni. Přesto je mi teze Samuela Huntingtona bližší, neboť osobně věřím, že konflikty se mají řešit a nelze předpokládat automatický pozitivní účinek liberální demokracie - a s takovým řešením se spokojit. Jsem přesvědčen, že právě kulturní identita, vezmu-li v potaz hlavně islámský svět nebo Čínu, bude jedním z aspektů, kterého se člověk bude chtít vzdát jako poslední - a právě proto je třeba usilovně „stavět mosty“. Nebude to však lehké. Zásadní roli v tom bude hrát pocit bezpečí, ať už jako souseda nebo turisty. Dále pak míra leckdy krátkozrakých předsudků - podívejme se na to jak kupříkladu mnohoženství je jevem ze strany západní kultury naprosto odmítaným, aniž by si společnost uvědomila, že nevěra, kterou často praktikují, způsobuje mnohdy větší rány než vědomé soužití s více ženami, které muslimové provozují - a i přesto budeme nadále tento kulturní aspekt pravděpodobně vnímat kriticky. Rasové či xenofobní postoje jsou jen dalším podhoubím negativních projevů lidské společnosti. Tak či onak žijeme (a pravděpodobně nadále budeme) v poměrně dynamickém světě plném změn a náhlých zvrátů, stačí jen vzpomenout arabskou bouři či světovou finanční krizi. Takové zvraty na společensko-kulturně-politické úrovni dozajista ovlivňují cestovní ruch nemalým způsobem. Předpokládejme tedy, že se nezmění ekonomické uvažování takových zemí, pro který je cestovní ruch obrovským zdrojem příjmu - avšak stále zde bude nasnadě otázka bezpečnosti - v první řadě. Uvidíme, zda se naplní spíše teze dnes již zesnulého Samuela Huntingtona, či se pomyslná miska vah nakloní spíše kupříkladu k vizím jeho žáka Francise Fukuyamy, kdy by se mohli země nám vzdálené ještě do jisté míry zbavit

kulturních bariér a více se tak otevřít světu. Možná že, že tím „světem“ byla podvědomě míněna hlavně nám vlastní univerzalistická tendence považovat západ za střed všeho dění, podporována konzumem a médií. Otázkou je, zda tedy i my bychom se mezikulturním dialogem založeným na úctě a toleranci neměli pokusit otevírat muslimskému a dalším světům a přiblížit se tak jistému homogennímu, byť multikulturnímu světu.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

Seznam použitých českých zdrojů

ABDALATI, H. *Zaostřeno na islám*. Nové, přeprac. a opr. vyd. Praha: Ústředí muslimských obcí, 2010. ISBN 978-80-904373-6-4.

BARŠA, P. a O. CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-094-8.

BAUMAN, Z. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0817-7.

FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal Prokop. Praha: Rybka Publishers, 2002. ISBN 80-86182-27-4.

GALBRAITH, K., *Společnost hojnosti*. Praha: Svoboda, 1968. ISBN 0-395-12675-4.

HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5.

HUNTINGTON, S., P., *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2004. ISBN-80-859-96-8.

KELLER, J., *Tři sociální světy*. Praha: SLON, 2010. ISBN 978-80-7419-031-5.

KLÍMOVÁ-PUMEROVÁ, K. *Mužům vstup zakázán*. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-717-8995-X.

KROPÁČEK, L. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-298-5.

KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7921-168-7.

KŘIKAVOVÁ, A. MENDEL, M. a Z. MÜLLER. *Islám: Ideál a skutečnost*. Praha: Panorama, 1990. ISBN 80-703-8012-8.

LEHMANNOVÁ, Z., *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2010. ISBN 978-80-7380-2974.

MENDEL, M., OSTŘANSKÝ, B., RATAJ, A. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-15154-9.

MÜLLER, Z. *Islám: historie a současnost* Praha: NS Svoboda, 1997. ISBN 80-205-0534-2.

RICHTA, R. a kol. *Civilizace na rozcestí. Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. Praha: Svoboda, 1966.

SPENCER, R. *Islám bez závoje*. Praha: Triton, 2006. ISBN 80-725-4761-5.

TOFFLER, A., TOFFLEROVÁ H. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán, s.r.o., 2001. ISBN 80-86569-00-4.

TOFFLER, A. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce 1992. ISBN 80-208-0160-X

WALLERSTEIN, I. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu, 2006. ISBN 80-903335-4-3.

ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. Neoliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1285-0.

Seznam použitých internetových zdrojů

GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, [online]. 1990. [cit. 10. 3. 2013], s. 25. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_rubberdoc&view=doc&id=25

Encyklopedie antropologie, [online] 2009 [cit. 14. 3. 2013]. dostupné z: <http://is.muni.cz/elportal/?id=962501>

Euroactiv, [online] 2011 [cit. 1.6.2013]. Dostupné z: <http://www.euractiv.cz/>

FRIČ, P a M. POTŮČEK *Model vývoje české společnosti a její modernizace v globálním kontextu*. [online] 2004 [cit. 10. 3. 2013]. Dostupné z: http://www.martinpotucek.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=111%3Amodel-vyvoje&catid=43%3Aodborne-clanky&Itemid=71&lang=cs

Islámský svět. [online] 2013 [cit. 2.6.2013]. Dostupné z:
<http://fashionbeasts.cz/islamsky-svet-pojdme-se-do-zvedet-neco-vice-stylu-oblekani-muslimskych-zen/>

KAISER, K. Džihád vs. McWorld. Bez alternativy? [online]. 2008. 2008 [cit. 2011-02-21]. [Http://cz.altermedia.info](http://cz.altermedia.info). Dostupné z WWW: <http://cz.altermedia.info/uvahy-a-komentare/dzihad-mcworld-alternativa_4515.html>.

Kolektiv Muslimské Unie. [online] 2010 [cit. 1. 6. 2013]. Dostupné z:
<http://www.muslimskaunie.cz/>

MENDEL, M. *Existuje vůbec "islámský svět"? - Orientální ústav AV ČR* [online] 2004 [cit. 1.6.2013, Dostupné z: orient.avcr.cz/miranda2/export/.../Existuje-vubec-islamsky-svet.pdf

MERKELOVA, A. *Multikulturalismus selhal. Posunuje se Německo doprava?*. In: *Britské listy*, [online] 15. 10. 2010. [cit. 21.4.2013] Dostupné z:
<http://blisty.cz/art/55014.html>

PETRUSEK, M., *Století extrémů a kýče. K vývoji a proměnám sociologie kultury a umění ve 20.století*. [cit. 10. 3. 2013] s. 14-15. Dostupné z:
http://sreview.soc.cas.cz/uploads/1d208048ac45bcdfbca80d709b43cf430d537595_511_12petrus24.pdf

Pew Research Center, [online] 2012 [cit. 1. 6. 2013]. Dostupné z:
<http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/>

SOKOL, J. *Civilizace a kultura* [online]. 12.12.2002 [cit. 2011-02-14].. Dostupné z WWW: <<http://www.jansokol.cz/cs/n-v-civilizace.php>>.

STOJAROVÁ, V. *Modely integrace imigrantů a jejich projevy v ČR*. *Středoevropské politické studie*, ročník VI, č. 2-3/2004, [online]. Dostupné:
<http://www.cepsr.com/clanek.php?ID=204>. [cit. 20. 5. 2013].

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Jméno autora: Jan Vlach

Obor: Management cestovního ruchu

Forma studia: prezenční

Název práce: Koncept Střetu civilizací Samuela Huntingtna -
teorie a její kritici

Rok: 2013

Počet stran bez příloh: 73

Celkový počet stran příloh: 0

Počet titulů české literatury a pramenů: 21

Počet titulů zahraniční literatury a pramenů: 0

Počet internetových zdrojů: 13

Vedoucí práce: Mgr. Lukáš Novotný, M.A., Dr.