

**SOCIÁLNÍ ZMĚNA NA BLÍZKOVÝCHODNÍ ZPŮSOB:
MODERNIZACE, NEBO POZÁPADNĚNÍ?**

KAREL ČERNÝ*

Jsou převážně muslimský Blízký východ a křesťanský (USA) či post-křesťanský (Evropa) Západ skutečně hodnotově nekompatibilní a institucionální konstelací diametrálně odlišné společnosti? A lze případné rozdíly vysvětlovat pouze obecnější a univerzální odlišností mezi tradičním a moderním (či dokonce postmoderním) typem společností, jež se odvíjí pouze od rozdílné historické fáze socioekonomického rozvoje, nebo jsou rozdíly hlubšího, „civilizačního“ a kulturního charakteru? Jde tedy modernizace ruku v ruce s postupným hodnotovým či institucionálním pozápadněním, nebo naopak namísto konvergence v hodnotových systémech, ideologických doktrínách, legitimizačních schématech a institucionálních sférách pozorujeme spíše divergentní trendy, tendence a reakce?

Po konci studené války a pádu bipolárně rozděleného světa se roztrhl pytel s řadou vysoce ambiciózních a často nadměru kontroverzních a protichůdných teoretických prací různé akademické úrovně nabízejících analýzy nového světového řádu, povahy konfliktů a právě také nasměrování dlouhodobé sociální změny nezápádních společností. Nelze si nevšimnout, že většina z nich podrobně analyzuje nejen ekonomicky dynamické a geopoliticky nastupující asijské vyzyvatele Západu (Čína, Indie, „asijské tygří“), ale také politicky a demograficky vysoce nestabilní svět islámu (např. Brzezinski 1993, 1999; Huntington 1993; Kennedy 1996; Zakaria 2008; Wallerstein 2005).

Předkládaná teoretická studie se snaží přispět do této stále aktuální diskuse – s novou silou opět oživenou právě po pádu bipolárního světa – v nejobecnější teoretické rovině vymezené: (a) provokativní a až naivně optimistickou tezí o konci dějin (F. Fukuyama), (b) konkurenční „temnou“ teorií o střetu civilizací (S. Huntington a B. Lewis) a (c) tezí o globálním postupu demokracie a paralelní krizi liberálních hodnot (F. Zakaria), (d) alternativní hypotézou o globální hodnotové syntéze (A. Etzioni a M. Chátamí), (e) tezí o mnohosti modernit (S. Eisenstadt) či (f) tezí o revitalizaci fundamentalismu jako reakci na rychlou modernizaci (S. A. Arjomand) a konečně (g) klasickou i revidovanou teorií modernizace, sekularizace a lidského rozvoje (D. Lerner, R. Inglehart).

Kriticky zde tedy představíme základní – a záměrně vzájemně protichůdné – teoretické scénáře možného společenského vývoje muslimských společností vymezené na škále hodnotové či institucionální konvergence-divergence blízkovýchodních a západních společností.

* Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. Tento text vznikl v rámci řešení projektu GAČR č. 13-35717 P *Strukturální příčiny arabských revolucí a nástupu politického islámu*.

Samuel Huntington: Vzájemně nekompatibilní a uzavřené civilizace

Podle hypotézy o „střetu civilizací“ S. Huntingtona (1993, 2001) se post-bipolární svět rozpadá na osm civilizačních okruhů. Ty jsou definovány *objektivními* (společná kultura, historie, jazyková skupina, ale zejména náboženství) i *subjektivními* aspekty (sebe-identifikace jedinců s příslušnou civilizací). V současném světě nedochází k hodnotové či institucionální konvergenci, ke vzniku „světové monokultury“. Naopak, vystupňované a akcelerující procesy globalizace a také modernizace nezápadních zemí stimulují posilování rozličných civilizačních identit. Modernizace a pozápadnění totiž ve skutečnosti nejsou jedno a totéž. Pokud se jednotlivé civilizace prudce modernizují, ještě to neznamená, že se zároveň také stále více připodobňují Západu.

Civilizace jsou tak dle Huntingtona i na počátku 21. století stále relativně uzavřené, statické a vzájemně hodnotově *nekompatibilní a neslučitelné*. Západní komplex principů a hodnot racionalismu, individualismu, vlády zákona, pluralismu a svobody, zastupitelské demokracie či oddělení duchovní a světské autority údajně ani dnes nerezonuje ve zbytku světa, který se obrací zpět k vlastním kulturám a tradicím. Zejména nikoliv v konfucíánské civilizaci opojené modernizačním úspěchem a vzestupem na světové výsluní a také v civilizaci islámské (jež má dokonce „krvavé hranice“) naopak frustrované dosavadním průběhem modernizace a nelichotivou globální pozicí (srov. také diskusi o hodnotové rozdílnosti islámu a Západu v Lewis 1990). Napříště tak v duchu *kulturního determinismu* nemají hrát ve světovém dění, mezinárodní politice, integračních procesech či ozbrojených konfliktech největší roli ideologické, politické či ekonomické rozdíly mezi národy, nýbrž daleko hlubší a trvanlivější rozdílnosti kulturního rázu mezi státy a jednotlivými civilizacemi (Huntington 1993, 2001).

Francis Fukuyama: Vítězství liberální demokracie a kapitalismu západního stříhu

F. Fukuyama (2002) se naopak v euforii po zhroucení východního bloku domnívá, že role kulturních faktorů je přeceňována. Jeho vlastní optimistická diagnóza „konce dějin“ je pak chápána jako ostře protichůdná s temnou vizí „střetu civilizací“, ačkoliv například američtí neokonzervativci ji chápou jako dlouhodobou vizi šťastného nového světa, která se naplní hned poté, co si svět projde přicházejícím kataklyzmatem střetu kultur (srov. Kepel 2004).

Lidská přirozenost se dle autora vyznačuje historicky a kulturně neměnnými *univerzálními* charakteristikami. Jde o: (a) rozum, (b) touhu po materiálních statcích a fyzickém pohodlí a (c) *thymos*, který pokládá za klíčový. Rozumí jím nemateriální touhu po uznání ze strany druhých lidí jako zdroj sebeúcty a kladné identity („touha po touze druhých“ ústící v „honbu po uznání“, snaha přitáhnout pozornost, být středem zájmu, vzbuzovat sympatie a souhlas). V prvním kroku tedy autor identifikuje univerzální povahu člověka, v kroku druhém pak hledá univerzální společenské zřízení, které lidské povaze nejlépe odpovídá.

Právě *liberální demokracie*¹ – spolu s kapitalismem – představuje společenské zřízení, které dokáže relativně nejlépe uspokojit všechny tři složky lidské duše u maximálního počtu lidí. Jelikož garantuje rovná individuální práva a podíl všech obyvatel na vládě, odráží nejlépe povahu lidské přirozenosti, zejména nároky *thymu* (ti zvláště ambiciózní pak mohou dosahovat uznání nedestruktivním způsobem na stále více frontách – nejen v politice, ale i v podnikání, vědě, aktivitách rozkošatelé občanské společnosti, umění a sportu). Proto je historicky nejúspěšnější, nejprůběžnější, je napodobováno a dále se šíří. Jde zároveň o jedinou systematickou a propracovanou ideologii s *potenciální* univerzální platností schopnou legitimizovat systémy vlád na celém světě (konkurenční ideologie mají geograficky a kulturně omezený dosah). Leč koncem dějin se rozumí celosvětové vítězství a akceptace *idejí* liberální demokracie, *nikoliv nutně bezproblémové šíření jejích institucí v praxi*.

Přestože autor postuluje existenci *jednotných lineárních světových dějin*, kdy všechny společnosti bez výjimky dlouhodobě směřují k liberální demokracii a kapitalismu západního typu, lidstvo dosud stále žije ve dvou oddělených světech: (a) *post-historickém* (zejména Západ) a (b) *historickém* (jde o variantu dělení světa na tzv. globální Sever a Jih). Post-historický svět sice jednou pro vždy neskoncoval se všemi problémy, dokáže je však řešit v rámci systému (liberální demokracie a kapitalismu), aniž by byla narušena jeho legitimita, o níž se již nevede spor. Další zdejší výdobytek představuje skutečnost, že spolu jednotlivé státy neválčí. Historický svět oproti tomu stále „vězí v dějinách“, je zmitán válkami a silnými ideologickými i mocenskými střety náboženské, nacionalistické či marxistické provenience.²

V dějinách dosud vězí – a legitimitu liberální demokracie zpochybňují – dva její vyzývatelé: ekonomicky úspěšné *asijské společnosti* se sklony k autoritářství a zejména *svět islámu*. Islámský fundamentalismus je propracovanou doktrínou schopnou konkurovat liberální demokracii ve sporu o legitimitu sociálního uspořádání. Avšak nemůže si klást podobně ambiciózní univerzalistické nároky, protože nedokáže oslovit ne-muslimy mimo muslimské společnosti. Islámský (ale i židovský) fundamentalismus představuje totalitární doktrínu s tendencí ovládat nejen soukromé, ale i veřejné aspekty (včetně politických) každodenního života. Lze ho snad sloučit s demokratickými principy (všeobecná rovnost), avšak velmi stěží s liberalismem (např. svoboda slova, svědomí a vyznání).

Odmítání idejí západní provenience a snahy o návrat k vlastním prověřeným hodnotám jako základům organizace společnosti a novému zdroji hrdosti přivodil dvojí neúspěch muslimských společností v jejich novodobých dějinách. Ten značně pošramotil důstojnost a kladné sebe-pojetí islámského světa (jeho *thymos*), jenž se ve skutečnosti dlouho chápal jako vůbec nejrozvinutější, nejúspěšnější, nejtolerantnější a nejmocnější na světě. Prvním nezdarem byla šokující neschopnost ubránit se vojenské a koloniální

¹ Ústavní liberalismus garantuje individuální práva a svobody občanů, jejich rovnost před zákonem. Demokracie představuje princip podílu na moci skrze volby. Dle autora mohou také existovat režimy neliberální demokratické (např. Írán) i liberální nedemokratické (např. USA a západní Evropa v 18. a 19. století).

² Autonomie obou paralelních světů je relativní. Zásoby energií jsou koncentrovány v nestabilitou zmítaném světě „vězícím v dějinách“, post-historický svět je na nich ale závislý. Migrace z historického světa si taktéž vynucuje angažmá v těchto regionech. Také hrozby globálního významu – jako degradace životního prostředí, šíření zbraní – nemůže ponechat post-historický svět v izolacionizmu (Fukuyama 2002: 265–269).

expanzi Evropy. Poté došlo k podobně neúspěšným pokusům osvojit si západní technologie, hodnoty a instituce (vyjma Turecka). Toto úsilí mělo vyústit v opětovný ekonomický, politický i vojenský vzestup kdysi hrdé civilizace a v posílení jejího mezinárodního postavení i sebevědomí tváří in tvář odvěkému rivalovi, jímž je dosud světu dominující Západ. Zároveň je ale nutné říci, že fundamentalismus je nejsilnější všude tam, kde modernizace pokročila přeci jen nejdále, přičemž zde došlo k největšímu ohrožení tradiční kultury západními hodnotami (Fukuyama 2002: 61–62, 230–231, srov. Kropáček 1996, 2002; Lewis 1990, 2003a, 2003b).

Fareed Zakaria: Demokracie vzkvétá, svoboda a ústavní liberalismus nikoliv

Podle žáka S. P. Huntingtona a předního komentátora světového dění, Fareeda Zakarii (2004), má F. Fukuyama pravdu jen napůl. Současným světem ve skutečnosti zmítá stupňující se *střet liberalismu a populistického autoritářství* uvnitř jednotlivých států, a to vesměs ruku v ruce s postupující demokratizací. Celosvětově totiž sice vskutku vítězí idea demokracie, avšak neprosazují se hodnoty ústavního liberalismu: „Demokracie vzkvétá, svoboda nikoliv“ (Zakaria 2004: 22). Dnes je vláda volena občany ve 119 zemích světa (62 % států) a demokracie je celosvětově chápána jako nutná podmínka legitimacy politických elit. I ti největší autoritáři jsou proto nuceni užívat demokratický slovník, uchýlovat se k demokratickým rituálům a namáhat se s organizací – a skrytou manipulací – pro ně vždy nákladných a riskantních voleb, jen aby ospravedlnili svou moc a dodali si zdání legitimacy.

Ačkoliv na Západě postupně pojmy svoboda a demokracie téměř splynuly, nejde o jedno a totéž. Politickou demokracií se rozumí vláda lidu skrze volené zástupce, ústavním liberalismem pak (a) vláda zákona (rovnost před zákonem) a (b) ochrana svobody a důstojnosti jednotlivce před neustále hrozícím útlakem ze strany státu, církvi (náboženství) a většiny:³ „Podstatou ústavního liberalismu je moc omezit, smyslem demokracie je naopak její koncentrace a použití“ (Zakaria 2004: 125).

Na Západě se přitom *nejprve* rozvinul kapitalismus a ústavní liberalismus, zrodily se i liberálně orientované buržoazní elity a střední vrstvy. Teprve *poté* došlo k velmi postupné demokratizaci (nejzřetelnější je tato sekvence v případě Anglie a USA). Spolu s ní však vstupovaly do politiky masy, jímž byl liberalismus cizí, nerezonoval s jejich zájmy. Narostl tak vliv populistického autoritářství nejrůznějšího ražení (levicový socialismus, pravicový nacionalismus, dnes náboženský šovinismus) a oslabila role liberálních hodnot (svoboda slova, pohybu a podnikání, vlastnická práva). Diktatury pak často vítězily ve svém střetu s liberalismem za pomoci demokratických voleb (jakobíni za Francouzské revoluce, nacistické Německo atp.). Také rozvojové země, jež se úspěšně demokratizovaly, prošly podobným vývojem od kapitalismu a ústavního liberalismu k demokracii (např. Tchaj-wan, Jižní Korea, řada britských kolonií). Naopak ty státy třetího světa, které hned

³ Zde autor uvádí: „Sokratova poprava byla naprosto demokratická, nebyla však liberální“ (Zakaria 2004: 39). Pro americký ústavní systém je pak údajně typická právě nedemokratičnost – množství omezení vítězné volební většiny. V liberální demokracii je tedy vyvažována vůle většiny a práva menšin, demokracie a svoboda.

po získání nezávislosti vsadily jen na demokratické volby bez péče o další instituce, se propadly do chaosu a autoritářství.⁴

Nejvýraznější těžkosti na cestě k liberální demokracii a nejostřejší politický konflikt mezi autoritářskými režimy a neliberálními masami dnes nacházíme na převážně arabském Blízkém východě. Místní pozápadnělí vládcí jsou údajně vesměs daleko liberálnější než muslimské společnosti, kterým vládnou.⁵ Skutečně demokratické volby se proto často vůbec nekonají s poukazem na to, že by se jejich vítězem zaručeně stali islámští fundamentalisté. Dlouhodobé politické represe však způsobily zrod a vzestup extremismu a terorismu jako alternativních forem politické participace, což vede k dalšímu utužení represí ze strany politických elit, které ale jen stimulují další radikalismus opozičních skupin. Roztočila se tak přesně opačná spirála než kdysi na Západě, kde liberalismus stimuloval postupnou demokratizaci, jež zpětně povzbuzovala další šíření liberálních hodnot. Ačkoliv tedy na Blízkém východě ve srovnání s ostatními rozvojovými regiony po získání nezávislosti zavládla největší euforie a největší optimismus stran budoucího rychlého politického a ekonomického rozvoje, dnes se může region pyšnit spíše největšími frustracemi nespokojeného obyvatelstva.

Je snad na vině islámské náboženství či arabská politická kultura? Zakaria takováto zjednodušující a populární *kulturologická vysvětlení* blízkovýchodních problémů odmítá. Jejich obecnou slabinou je, že zpětně dokáží vysvětlit prakticky cokoli, navíc v minulosti v řadě případů totálně zkrachovala (např. konfucianismus dlouho chápaný jako příčina chudoby Asie, po vzestupu „asijských tygrů“ naopak jako faktor rozvoje). Analogie pasáží Koránu odkazujících na spravedlivé, zbožné a autoritářské vládcé či odkazy na podřízenost žen a otroků lze nalézt stejně tak i v křesťanské Biblii, analogie úzké provázanosti politiky a náboženství pak pro změnu v dlouhých dějinách křesťanských států a papežů. Navíc je neúčinné a zavádějící bádát nad neměnnou podstatou islámu skrytou v Koránu či náboženské tradici, spíše je relevantní všimát si toho, jak ho interpretují a co z něj dělají současníci. „Kultury jsou totiž natolik složité systémy, že si v nich může každý najít, co je mu libo“ (Zakaria 2004: 68), islám nevyjímaje. Proto lze islám stejně elegantně ztotožnit s odporem k autoritářství či s principy kapitalismu: a právě k tomu dnes v muslimských společnostech často dochází. Konečně, empirické doklady mluví jasně proti argumentům o neslučitelnosti islámu a kapitalismu (viz nejlidnatější muslimský stát – Indonésie – dle Světové banky „vzorový příklad tržního hospodářství“) či demokracie (vůbec největší muslimské populace – v Turecku, Bangladéši, Indii a Pákistánu – dlouhodobě provozují demokracii, navíc si do svého čela zvolily ženy dříve, než to začalo být obvyklé na Západě): „Pokud existuje nějaký základní rozpor mezi islámem a demokracií, zdá se, že o něm minimálně 800 milionů nic netuší“ (Zakaria 2004: 157).

⁴ Stablní demokracie vyžaduje: (a) silnou, prosperující a na státu nezávislou střední vrstvu, tj. hospodářský růst a blahobyt, (b) existenci více – vzájemně se vyvažujících – center moci (nezávislé soudnictví a úřady státní správy i regionální samosprávy, nezávislá média a univerzity, silný parlament, politické strany a občanská společnost, přičemž ustavení rovnováhy se neobejde bez konfliktů), (c) legitimitu vlády (testem je schopnost vybírat daně, tj. ochota obyvatel daně odvádět).

⁵ Tuto tezi vyvrací Inglehart a Welzel (2005): elity definované nadprůměrným příjmem či vzděláním jsou ve všech společnostech vždy mírně liberálnější než zbytek populace, ke kterému však mají i tak vždy hodnotově blíže než k nadprůměrně bohatým a vzdělaným jedincům jiných společností. Podobně hraje *kontext národního státu* roli i v případě hodnotových orientací etnických či náboženských menšin daného státu (např. katolíci a protestanti v USA k sobě mají navzájem hodnotově blíže než ke katolíkům a protestantům z jiných zemí světa; něco podobného platí i pro muslimy a hinduisty v Indii).

Jen asi 260 milionů muslimů představují blízkovýchodní Arabové, právě v tomto regionu jsou ale problémy s liberální demokracií největší. V duchu kulturologických argumentů se tedy ještě nabízí odkaz na specifickou arabskou patriarchální kulturu projektující roli dominantního, nekriticky přijímaného a obávaného otce do všech sociálních vztahů (rodina, učitel, nadřízený v práci, politický vůdce). Západu však také po mnoho staletí dominovala patriarchální kultura (podřízenost žen, bezmezná oslavování vládců a diktátorů). Arabská politika tedy nepředstavuje žádný kulturní unikát, jen se „zastavila v čase“ a pro pochopení její krize není nutné studovat posledních 400, ale pouze zhruba 40 let (Zakaria 2004: 163).

Pozápadnělé blízkovýchodní *elity* v posledních dekádách prosazovaly buď špatné politické projekty (panarabismus, socialismus), nebo ty nadějnější, avšak naprosto špatným způsobem. Pokud poté modernizace dle údajně západních vzorů selže, šíří se spíše zklamání Západem, než zklamání vlastními neschopnými vůdci. Odpor ke všemu západnímu narůstá i kvůli tomu, že Západ dlouhodobě podporuje tyto stále méně oblíbené autoritáře odcizené zbytku populace. Konečně, má se rostoucí měrou za to, že dědici velké a slavné civilizace nejsou žádnou zaostalou periferií Západu, a nemají tak zapotřebí „opičit“ se po svém tradičním vyzyvateli (naopak úspěšné asijské země s tímto problémem neměly).

Kromě neúspěšných politických elit je prokletím Blízkého východu přílišné surovinnové bohatství paradoxně blokující další rozvoj regionu. *Rentiérské státy* a jejich elity prosperují z těžby ropy a zemního plynu (případně pronájmu Suezského průplavu v případě Egypta, finanční pomoci USA v případě Jordánska), a nejsou tak závislé na daních svých občanů. Nemusí se proto snažit o dlouhodobou hospodářskou modernizaci. Nevytvářejí zákony a instituce, v jejichž rámci by mohla zbohatnout celá společnost a vznikly prosperující střední vrstvy odvádějící daně do státní kasy a podílející se následně na rozhodování, jak se svými daněmi naložit. Známé *No taxation without representation* odvozené z dějin Západu tedy v blízkovýchodním podání platí i opačně: není reprezentace a podílů obyvatelstva na moci, aniž by elity byly závislé na jeho zdanění. Obrovské surovinnové bohatství navíc režimům umožňuje vydržovat historicky bezprecedentní množství vojenských a policejních jednotek, mohou si dovolit represivní aparát jako žádné jiné autoritářské režimy v historii (např. Saúdská Arábie a Omán 13 % ročního HDP).

V situaci, kdy tempo demografického růstu dlouhodobě převyšuje dynamiku růstu ekonomického a tvorby nových pracovních míst, roste *popularita politického islámu* chápaného jako nová forma populistického autoritářství, jež je dosud spíše v rozporu s ústavním liberalismem. Islamisté v rámci „neliberální občanské společnosti“ nabízejí ve srovnání s těžkopádným státním aparátem účinnou sociální pomoc potřebným, kteří pak přebírají i jejich ideály. Ty lidem pomáhají najít orientaci a smysl v rychle se měnícím světě. Zároveň klesá podíl negramotného venkovského obyvatelstva po staletí vyznávajícího nejruznější lokální verze lidového islámu a navyšuje se podíl čerstvě urbanizované a vzdělané populace přesouvající pozornost k ortodoxnějšímu islámu „vyšokému“ či „učenímu“. K politizaci islámu pak přispívají i represe a útlak, jež z arabského světa vytvořily „politickou poušť“. Pronásledování opozičních politických stran, absence svobody slova a nezávislých médií způsobily, že se z mešity stalo jediné místo, kde lze veřejně probírat politická témata. Proto se zde koncentruje organizovaná opozice používající náboženské výrazivo pro pojmenování současných problémů i prezentaci své vize.

Konečně, ke globalizaci radikálního islámu dochází vlivem vyhocené soutěže revolučního Íránu a fundamentalistické Saúdské Arábie o vliv v islámském světě štědrě dotované petrodolary.⁶

Amitai Etzioni a M. Chátami: Globální hodnotová syntéza Východu a Západu

Zatímco hypotéza o konci dějin chápe západní hodnoty legitimizující liberální demokracii a kapitalismus jako celosvětově *univerzální*, teze o střetu civilizací postuluje *neslučitelnost* hodnotových systémů Západu a jednotlivých civilizací – a speciálně pak islámu. Vzájemné hodnotové obohacování tedy podle jedněch není vůbec možné, podle druhých k němu zase není důvod, protože nezápadní části světa nemají co nabídnout a budou se stejně postupně a jednostranně připodobňovat Západu. Avšak podle A. Etzioniho (2004) v globalizovaném a dopravními i komunikačními technologiemi protkaném světě ve skutečnosti dochází ke každodennímu *dialogu civilizací*. Ten má charakter vzájemného a *obousměrného* hodnotového obohacování Východu a Západu. *Globální hodnotová syntéza* vyústí v celosvětový konsenzus ohledně základních hodnot a v postupný vznik globální společnosti, se kterou se bude identifikovat stále více lidí (ta se má stát výrazem komunitaristické normativní vize „dobré společnosti“).

Jestliže se *Západ* potýká s vyhoceným individualismem (anomie a deviace, morální vakuum, úbytek sociálního kapitálu), *Východ* trpí tzv. „autoritářským komunitarismem“ (potlačení lidských práv, občanských a ekonomických svobod). Západ a Východ dosud představují *dva extrémy* zdůrazňující příliš jednostranné a vzájemně protichůdné sady hodnot: (a) důraz na práva jedince vs. důraz na závazky a povinnosti vůči společenství, (b) důraz na autonomii a hodnotu jedince vs. důraz na sociální řád, společenský soulad a harmonii, (c) důraz na svobodnou volbu vs. důraz na podřízení se autoritě (starším, nadřízeným aj.), (d) důraz na sekularismus a hodnotový relativismus vs. transcendentno, dogmatická pravda, tabu a nezpochybnitelné hodnoty, (e) historický optimismus, triumfalismus a přitakání změnám vs. cynismus až fatalismus (Etzioni 2004: 15, 50). K anulování nedostatků Východu i Západu, posílení jejich předností a dosažení „dobré společnosti“ v podobě jakési zlaté střední cesty mezi oběma krajnostmi – autor věří, že lze kombinovat výhody vřelé, osobní a bezpečné *pospolitosti* (Gemeinschaft) i individualizované a dynamické *společnosti* (Gesellschaft) – je tedy nutná vzájemná konvergence, syntéza a rovnováha západních a východních hodnot.

Předpokladem globální hodnotové syntézy je však vybojování konfliktů odehrávajících se v celosvětovém měřítku. Neběží zde o zásadní spor *mezi* jednotlivými civilizacemi, ale o lýtý konflikt *uvnitř* každé z nich: o střet „*měkkého*“ a „*tvrdého*“ *pojetí vlastní kulturní tradice a víry*. Například – dle autora stále populárnější a se svobodnou společností kompatibilní – „*měkký islám*“ se od toho „*tvrdého*“ odlišuje: (a) důrazem na pozitivní příklad, neformální kontrolu, internalizaci norem a vzdělávání, nikoliv na sílu a donucení, (b) otevřeností k reinterpretacím a diskusím všech témat vyjma samého neměnného

⁶ Zakaria zahraniční politice USA doporučuje nevnučovat Blízkému východu volby, což je dosavadní nic neřešící chybná strategie. Nejprve se má podpořit ústavní liberalismus a hospodářské reformy, poté demokracie.

jádra víry, (c) participací všech členů komunity na správě věcí veřejných, nikoliv diktaturou menšiny fanatiků, (d) důrazem na „džihád ducha“, nikoliv meče (Etzioni 2004: 34–39).

Velmi podobnou analýzu současného světa – předkládající opět zároveň i normativní vizi – nabízí přední iránský učenec a exprezident M. Chátamí (2001) reprezentující onen „měkký“ islám. Mezicivilizační dialog rovných partnerů – Západu a Východu – zprostředkovaný hlavně mysliteli a intelektuály má vyústit ve vyváženou syntézu k duchovnosti a kolektivismu tíhnoucímu Východu a k racionalitě a individualismu se upínajícímu Západu. Jestliže tedy mnozí vidí rozpor a nekompatibilitu mezi rozumem a vírou (či svobodou a vírou, kolektivismem a individualismem, povinností a svobodou), autor se domnívá, že se naopak vzájemně vhodně doplňují. Jen jejich „koncert“ vede k osobnostní i společenské harmonii.⁷

Islámská civilizace tedy podle autora nebude nikdy vzkvétat, pokud nedojde k rozvoji islámské občanské společnosti a prosazení demokratického společenského uspořádání. Islám je plně *kompatibilní s demokratickými principy a hodnotami, jako je svoboda či tolerance*, Bůh totiž oprávnil lid určovat svůj osud. Občanskou společností však není myšlena její západní verze mající prapůvod ve starořecké městské *polis*, nýbrž je pro potřeby islámské civilizace odvozena z původní Prorokovy obce v Mekce a Medíně. Muslimskou obec autor interpreтуje takto: „Občané islámské občanské společnosti se těší právu určovat svůj vlastní osud, dohlížet na způsob vládnutí a nutit vládu předkládat účty. [...] Vláda v takové společnosti slouží lidu a není jeho pánem.“ Přitom autor nezapomíná ani na práva menšin, bez nichž demokracii vždy hrozí, že se zvrtné v pouhou tyranii většiny (Chátamí 2001: 12).⁸

Samuel N. Eisenstadt: Rozmanitě modernity a permanentní vzpoura proti Západu

Historický sociolog S. Eisenstadt (2000) explicitně staví svou slavnou koncepci rozmanitých modernit do protikladu s (a) tezí o konci dějin (ve skutečnosti stále dochází k permanentní ideologické konfrontaci různých kulturních programů modernity), (b) tezí o střetu sekulárního a moderního Západu a nemoderních nezápadních a v tradici vězících civilizací⁹ i (c) s tezemi klasických teorií modernizace, jež hovoří o postupné geografické expanzi západního kulturního programu modernity a základní institucionální konstelace původně vyvinuté v Evropě.

Modernita má své pevné a neměnné univerzální jádro, ale velké množství svých geografických, kulturních a historických variant. Modernita (1) je vždy a všude spjata s určitou mírou *strukturální diferenciaci* nejrůznějších institucí (např. rodinný život, ekonomické a politické struktury, urbanizace, masová komunikace, vzdělávací systém, individualistické orientace). Podobně (2) lze identifikovat univerzální jádro *kulturního*

⁷ Autoři uvažují ve stereotypních binárních opozicích Východu a Západu, jež kritizuje E. Said (2008). Zde nejde o černobílé schéma stavicí iracionální, zaostalý a barbarský Východ do podřízení a protikladu s racionálním, vyspělým a civilizovaným Západem. Oběma entitám přičítají výhody i slabiny, chápou je jako rovnocenné.

⁸ Protipólem Chátamího by v současném šíitském sociálním myšlení byl např. Chomejní a jeho práce Velájat-e Faqih (česky 2004) reprezentující „tvrdý islám“.

⁹ Bohužel takto, podle mého názoru nesprávně, interpreтуje koncepci střetu civilizací S. P. Huntingtona.

programu modernity v podobě vědomí, že „společenský řád může být aktivně formován vědomou a záměrnou lidskou činností“ (Eisenstadt 2000: 5). Kritický kulturní práh modernity tedy souvisí s určitým „odkouzlením světa“ a představou, že sociální svět není jednou pro vždy stvořen a dopředu naprogramován Bohem, nýbrž že stávající společenský status quo lze změnit.¹⁰ Modernita tedy dostala do vlnku *reflexivitu* spjatou s možností nekončícího zpochybňování dosavadního sociálního řádu, jež ústí ve schopnost – jakkoliv limitovanou – neustálé sebe-korekce moderních společností. Kromě důrazu na participaci členů společnosti na společném projektu modernity se rodí také moderní koncept autonomního a tradičními autoritami neomezovaného jednání orientovaného na budoucnost chápanou jako sféru množství lákavých alternativ dosažitelných a realizovatelných právě aktivním lidským jednáním a politickou participací.

Ve skutečnosti však nepřetržitě vznikají nejrůznější (1) *institucionální* a (2) *ideologické vzorce modernity*, a to v různých společnostech a také v různých fázích jejich vývoje. Výsledkem proto není globální institucionální homogenizace a hegemonie západního programu modernity. S. N. Eisenstadt se snaží vysvětlit jak důvody vysoké variability konstelací a způsobů organizování jednotlivých vydiiferencovaných institucionálních sfér, tak také téměř nekonečnou rozmanitost neustále předkládaných konkurenčních kulturních programů modernity. Rozmanité (a) modernity jsou výsledkem dynamiky, v níž dochází k neustálému propojování, kombinaci a interakci univerzálních modernizačních trendů a partikulárních tradic, kulturních premis a historických zkušeností. Různé vzorce modernizace (b) jsou dále výsledkem *pozitivního* či *negativního* vymezování vůči západnímu projektu modernity, který díky svému historickému prvenství funguje jako základní referenční bod, jež nelze ignorovat, naopak je vždy nutné zaujmout k němu jasné stanovisko. Konečně, (c) různé institucionální a ideologické verze modernity jsou výsledkem střetů a konfliktů nejrůznějších sociálních a politických hnutí prosazujících svá vlastní pojetí.

„Civilizace modernity“ začala dle autora historicky v Evropě. Také dosud nedopsaný „příběh neustálé a kontinuální konstituce a rekonstituce rozmanitosti kulturních programů modernity“ (Eisenstadt 2000: 2) má počátky právě zde. Nejprve se objevil *ideologický konflikt* mezi (a) liberální, tolerantní a kompromisní vizí modernity respektující různost zájmů, ideologií a cílů různých aktérů a skupin a (b) vizemi utopickými slibujícími brzké vybudování nejrůznějších pozemských Rájů, které se naopak snaží potlačit společenskou pluralitu a nedůvěřují jak otevřené celospolečenské diskusi, tak mechanismům zastupitelské demokracie.¹¹ Vznikají tak první výrazné ideologické alternativní modernity (zejména sovětského a fašistického typu). I v rámci liberálního programu se však dále formují různé institucionální modely národních společností (např. centralizovaná a kulturně homogenizující Francie a Skandinávie vs. decentralizovaná Velká Británie a Švýcarsko). S dalšími razantními výzvami pro „klasický věk modernity“ pak přicházejí tzv. nová sociální hnutí (ekologická, mírová, ženská, za práva menšin).

Mezitím však již dochází k obrovskému nárůstu variability modernity v souvislosti s její *geografickou expanzí*. Evropský kolonialismus je spjat s šířením moderních institucí

¹⁰ Zde se S. Eisenstadt pozitivně odvolává na klasickou teorii modernizace D. Lerner (viz dále).

¹¹ Autor v této fázi vývoje evropské modernity hovoří o střetu hnutí liberálních, socialistických či komunistických a nacionalistických (včetně verzí fašistických či národněsocialistických). Tato hnutí se později střetávala i mimo geografický rámec Evropy.

(např. byrokracie, soudy, národní stát, reprezentativní politika) daleko za hranicemi Starého světa a historicko-kulturního kontextu evropských společností: nejprve v Novém světě a v Asii (Indie, Srí Lanka, Japonsko), poté na Blízkém východě a nakonec v Africe. Právě Spojené státy představují první radikální transformaci evropské modernity vzniklou vojenskou konfrontací a ideologickým vymezením se vůči Starému světu, která dokonce záhy začíná sebe samu chápat jako celosvětově univerzální referenční bod modernity. Západní verze modernity je ve světě chápána ambivalentně: je začasť přijímána jako přitažlivý model, zároveň ale dochází k „nepřetržitě selekci, reinterpretaci a reformulaci importovaných idejí“ (Eisenstadt 2000: 15). Výsledkem jsou neustálé programové inovace ústící v nejrozmanitější ideologické a institucionální vzorce modernity. V pozadí těchto rozmanitých procesů sociální transformace nestojí jen nezdolná aktivita různých soupeřících sociálních a politických hnutí a jejich programů, ale také vliv místně specifických tradic, hodnotových systémů či historických zkušeností a dopady specifického průběhu kolonialismu a trendů modernity (např. vývoj Japonska či Indie, kde došlo ke specifické kombinaci místních a západních prvků a hodnot).

Svou analýzu autor zakončuje podrobným pohledem na nejnovější významné „programátory“ modernity, které spatřuje ve vysoce zpolitizovaných náboženských hnutích celého světa, speciálně pak světa islámského (řadí je však k širšímu proudu tzv. nových náboženských hnutí jakožto vyzyvatelů „klasického věku“ modernity, jenž vykryštoval v Evropě v 19. a první polovině 20. století). Tato hnutí představují důsledek rychlé sociální změny, zároveň však tuto změnu v určitých směrech dále akcelerují. Extrémní protizápadní a protiosvícenská *fundamentalistická hnutí* chápe jako druhý výhonek totalitních ideologií *jakobínského typu*, jež věří v primát politické moci jako nástroje radikální transformace celé společnosti. Odtud analogie s komunistickým hnutím: (a) revoluční utopická vize slibující vytvořit radikálně nového člověka, novou společnost a nový mezinárodní řád prostřednictvím politické akce a uchopení státní moci, (b) nové kolektivní identity, jež přesahují veškeré etnické, národnostní, rasové (ale i třídní) hranice (viz univerzální a transnacionální společenství všech věřících), (c) sklony k totalitarizmu, kdy má být kolektiv více než jedinec, kterého je nutné „očistit“ i proti jeho vůli. Ale také *umírněná náboženská politická hnutí* se uchylují ke konfrontaci se západním modelem modernity, případně se snaží selektivně přebrat a přizpůsobit některé jeho prvky a interpretovat je v pojmech vlastní náboženské tradice: „[...] snahou je oddělit Západ od modernity, popřít západní monopol na modernitu a odmítnout západní kulturní program jako východisko modernity“ (Eisenstadt 2000: 22), přičemž dochází ke změně vztahů Západu a nezápadních civilizací, ale také k proměnám vztahů mezi náboženstvím a společností. Dnešní globální svět tedy lze dle autora popsat jako svět, ve kterém se dějiny nezastavily, ale probíhá neustálá reinterpretace kulturních programů modernity, na jejichž základě se rodí nejen různé „porozumění“ modernitě, ale také stále nové pokusy o konstrukci jejích nejrozmanitějších alternativních modelů, jež jsou následně nejrůznějšími skupinami zas a znovu uchopovány a redefinovány v jejich jazyce a pojmech.

Said A. Arjomand: Rychlá sociální změna a recyklace tradičního fundamentalismu

Podle S. A. Arjomanda jsme svědky další vlny – od počátků islámu v 7. století z nej-různějších příčin periodicky se navracejícího – náboženského obrození a vzestupu *fundamentalistických hnutí* vyzývajících k očistě jediné pravého zjeveného islámu. Ten je neustále zaneřádován (a) nánosy lidských výmyslů odpadajících – a údajně jen nominálních – muslimů (šiiismus a mahdismus, lokální verze lidového islámu a súfismus, racionalistická teologie, filozofie a pragmatické pojetí práva) nebo (b) cizími vlivy (nejprve zdrcující mongolský vpád, poté misionáři, sekulární ideologie, západní kultura). Jde tedy o periodicky se opakující vzorec – počínaje cháridžou přes hanbalovskou právní školu, wahhábiju a salafiju až po současný apolitický i politický fundamentalismus – reagující na hrozby vnitřního rozkladu, korupce a degenerace či vnějšího ohrožení (křížáci, Mongolové, kolonialismus a imperialismus). Řešením všech problémů má být návrat k doslovně chápanému Koránu, hadísům (tradice odvozené z výroků a příkladu Proroka) a přísné životní praxi (viz pět „pilířů“ víry) inspirované věčně platným a stále přitažlivým normativním modelem obce prvních muslimů, jenž slibuje vyústit v ctnostný život na zemi a spásu na onom světě. Autor tak současnou vlnu islámské obrody zasazuje do dlouhodobých historických souvislostí a ukazuje, jak tradiční vzorce šíření islámské ortodoxie získávají zcela novou dynamiku v interakci s akcelerujícími procesy sociální či politické modernizace a globalizace islámských společností (Arjomand 1995, 2004).

Přítom náboženské oživení a vznik nových hnutí či sekt, jehož společným jmenovatelem je rychlá sociální změna, pozorujeme celosvětově, v rámci řady dalších náboženských tradic. To staví na hlavu hlavní proud modernizačních teorií, protože procesy, které měly vést k neodvratné sekularizaci a smrti náboženství, namísto toho ústí v renesanci a dokonce politizaci islámu a dalších věr. V případě islámu jde v přibližném chronologickém pořadí o tyto – dnes paralelní a překrývající se – procesy odstartované po 2. světové válce: (1) integraci islámského světa do mezinárodního systému (kolonialismus a imperiální vměšování, křesťanské misie, globalizace), (2) expanzi komunikací (médiá, doprava), (3) urbanizaci, (4) alfabetizaci a růst vzdělanosti, (5) budování národních států, masovou politizaci obyvatel a represe autoritářských režimů (Arjomand 1986, 2006). Zatímco první čtyři uváděné procesy probíhají ve všech zemích zhruba stejným způsobem, a ústí tak spíše v unifikaci a podobný charakter islámských obrodných hnutí, poslední faktor variuje stát od státu a vede k protikladné diversifikační tendenci (Arjomand 1995).

Expanzí komunikačních médií vzniká *veřejný prostor* vhodný pro rozšiřování nejrůznějších idejí, hodnot a polemik, což není příležitost jen pro hnutí sociální či politická, ale stejně tak i náboženská. Dnes je nejnověji spojovaný se satelitní televizí a internetem. Asi poprvé se dosud akcelerující proces razantně projevil mezi muslimy v koloniální Indii (přelom 19. a 20. století), když ilegálními tiskařskými stroji masově šířené fatwy vypracované v duchu islámského práva permanentně zpochybňovaly platnost hybridních koloniálních zákonů (Anglo-Muhammadan Law). To spolu s levným knihtiskem produkovanými reedicemi fundamentalistických děl dokonce rozdmýchalo zuřivý protibritský džihád. Hlavním průkopnickým počinem pro historicky bezprecedentně rychlé šíření islámu mezi široké masy však byl překlad Koránu a hadísů do urdštiny a jeho hromadné vydávání včetně vysvětlujících komentářů (tyto knihy pak kolovaly v populaci a předčí-

taly se negramotným). Fundamentalisté ve své době nejmodernějších technologií využívali také k vydávání polemických pamfletů zaměřených proti konkurenčním islámským proudům, ale také křesťanství či hinduismu, a to natolik úspěšně, že přítomní evropští misionáři museli konstatovat, že „mohamedáni se bohužel naučili užívat mocnou sílu tisku“. Aktivisté arabských salafistů ve Francouzi podmaněném meziválečném Alžírsku se zase sdružovali kolem časopisu Shihab a šíření jejich hnutí úzce souvisí s rozšiřováním žurnalistiky a publicistiky jako takové. Fundamentalisté také k rozproštění svého vlivu dokázali využít dopravních komunikací a další infrastruktury (např. vždy roste jejich vliv nejprve podél starých či nově zbudovaných a zrekonstruovaných hlavních silničních nebo železničních tras a dopravních uzlů; využívání pošty a telegrafu při koordinaci aktivit sítě několika tisíc indických fundamentalistických škol hnutí Deoband založené v r. 1867 a při její propagaci a fundraisingu) (Arjomand 1986).

Zlevňování a široká dostupnost mezinárodní dopravy vedly k vzestupu geografické mobility a zesílení nové vlny *vnitřní globalizace* islámského světa započaté v 17. století a dnes dále akcelerující. To znásobilo dosah a posílilo jak tradiční vzorec ortodoxní reformy odjakživa šířený z center islámské učenosti (např. univerzita al-Azhar), tak také tradiční mechanismus neustálého obnovování a posilování islámského univerzalizmu spojený s poutí do Mekky. Nejnověji pak vstoupila do služeb islámského fundamentalismu globální masmédiá. Na posilování panislámské identity a jednoty tak má vliv i celá řada náležitě medializovaných kauz, paradigmatickým příkladem jsou Satanské verše S. Rushdieho (nejnověji měla podobný průběh aféra s karikaturami Proroka a výroky papeže při přednášce v Řezně, pozn. K. Č.). Urážek na adresu islámu si nejprve všimly imigrantské muslimské komunity v anglickém Bradfordu a jaly se knihu veřejně pálit, načež o událostech rozsáhle referovala pákistánská a indická média stimulující tak zdejší násilné pouliční nepokoje a celosvětovou vlnu zakazování vydávání a prodeje knihy jižní Asii počínaje a Súdánem a Jihoafrickou republikou konče. Teprve ve třetím kroku si iráňští ajatolláhové uvědomili, že se jim naskýtá jedinečná propagandistická příležitost, a do věci se razantně vložili vydáním neslavně proslulé fatwy vedeni snahou odvrátit pozornost vlastního obyvatelstva stále více zklamaného vývojem porevolučního režimu od domácích problémů a mobilizovat klesající podporu doma i ve světě (Arjomand 2004).

Růst gramotnosti a expanze dalších stupňů vzdělávání znásobil dopad tištěných médií a jejich cirkulaci v populaci a také dokázal stimulovat další urbanizaci (větší tendence k migraci do měst ve vzdělanějších segmentech vesnické společnosti). Věřící přestávají být závislí na zprostředkování a interpretaci Koránu a hadísů jinou osobou – po stáletí nejčastěji skrze místní svaté muže súfismu – a získávají k doslovnému Písmu přímý, autentický přístup, což opět nahrává spíše ortodoxním a fundamentalistickým směrům na úkor lidového islámu. Na knižním trhu spolu s růstem gramotnosti také narůstá podíl nábožensky zaměřených titulů (např. v Íránu kolem 10 % v 50. a 60. letech a 33 % v letech sedmdesátých, kdy se islámská literatura stala dominantní kategorií). A ve vzdělanějších regionech lidé častěji navštěvují školy Koránu.

Naprosto zásadní je pak role univerzit, které se namísto center liberalismu a sekularismu staly „páteří islámského fundamentalismu“ (podobně jako předtím v Evropě se často proměňovaly v nejsilnější bašty nacismu či marxismu a dalších ideologických „opiátů intelektuálů“). Vysokoškoláci se velmi často staví do čela nejrůznějších skupin, organizací (např. misijních) a proudů islamistických hnutí, která postupně získávají také kon-

trou nad studentskými asociacemi a akademickými senáty, přičemž jde výrazně častěji o zástupce technických, přírodovědných či medicínských oborů (nikoliv filologických či humanitních).

Stejně tak jsou studenti a absolventi vysokých škol výrazně častěji zastoupeni v militantních hnutích (poprvé o sobě tyto studentské skupiny daly výrazně vědět při obsazení Velké mešity v Mekce provázeném snahou o rozpoutání revoluce a svržení monarchie r. 1979 a při atentátu na egyptského prezidenta r. 1981). Jde vesměs o mladé muže se středostavovským zázemím (nižší střední či střední vrstvy) ve věku časných dvaceti let. Pocházejí ze zbožných a soudržných rodin žijících na venkově či na maloměstě. Mladí militanti ale bezpečný a důvěrně známý život opustili a studují – často bez opory rodičů a příbuzných – ve velkém, anonymním a nepřátelském velkoměstě. Dosahují dobrých studijních výsledků a disponují vysokou motivací týkající se budoucí vzestupné sociální mobility. Svě sny si však vzhledem k situaci na trhu práce nemohou i přes své ambice a schopnosti vždy splnit. Reakcí na kulturní šok, nenaplněné aspirace a obtíže spjaté s životem v „bezbožném“ velkoměstě a neveselými životními perspektivami je radikální konverze k přísné náboženské praxi. Těžkosti s tím spojené nesou subjektivní benefity v podobě pozitivního sebezpečí a sebeidentifikace. Tento individuální projekt je u militantních skupin doplněn ještě projektem sociálním s cílem revolučního vytvoření spravedlivého islámského státu, jemuž se aktivisté musí plně zasvětit.

Také proces rychlé urbanizace vesměs představuje – oproti mýtům sekularizačních teorií – příčinu zintenzivnění náboženské praxe, náboženského obrození, vzestupu kongregační a pietistické religiozity a často i vstupu náboženství do politiky. K náboženskému obrození v podobě vypjaté zbožnosti přísných metodistických protestantů došlo v urbanizující se Anglii 19. století v Manchesteru a v dalších expandujících industriálních městech a distriktech. Podobně se z pouze nominálních irských katolíků s minimální znalostí křesťanství a katolické doktríny stali po migraci z rodných vesnic do amerického New Yorku silně zbožní a praktikující věřící. Také nedávný městský exodus v rozvojových zemích do jedné z největších velkoměst světa provází vzestup disciplinované kongregační religiozity, nikoliv úpadek víry a náboženské praxe (např. Mexico City a rostoucí role katolictví, Sao Paulo či Guatemala City a expanze městských protestantských skupin).

Ani současný islámský svět v tomto ohledu není výjimkou. Írán i přes militantní sekularismus režimu šáha zaznamenal v období masivní urbanizace v 50. až 70. letech (z 30 % na téměř 50 % podílu městské populace) také první masovou obrodu a růst islámských aktivit, které se později staly základem islámské revoluce. Ačkoliv se v letech 1961 až 1975 počet obyvatel Teheránu zdvojnásobil, počet mešit se ve městě zečtyřnásobil, počet každoročních poutníků do Mekky vzrostl téměř trojnásobně a dary pro mašhadskou hrobku narostly více než pětinašobně. Z 12 tisíc registrovaných laických náboženských asociací jich ve městě drtivá většina vznikla až po roce 1965, tedy v období závažné exploze Teheránu. Podobný vývoj zaznamenalo v souvislosti s překotnou urbanizací sekulárními elitami ovládané Turecko: náboženská sdružení, školy Koránu, ale i aktivity nelegálních bratrstev se koncentrují v těch nejrozvinutějších a neurbanizovanějších regionech a čerstvě urbanizované vrstvy – vydají-li se již k volbám – hlasují nejčastěji pro islamisty.

Jaké jsou příčiny vztahu náboženského obrození a obrody přísné islámské zbožnosti či vzniku a silění politického islámu? Hromadný exodus do měst ústí v historicky bezprecedentní početní převahu městského obyvatelstva nad venkovským. Vede tak k defini-

tivnímu vychýlení staleté křehké rovnováhy mezi dvěma základními a dlouhodobě rozkmitřenými protipóly islámu: (a) nejrůznějšími vesnickými lokálními lidovými verzemi islámu a apolitického mystického súfismu ve prospěch (b) městského ortodoxního fundamentalismu či dnes stále více právě islámu politického. Islám sám se zrodil v městském prostředí a města se postupně stala centry kongregační zbožnosti zdůrazňující přísný rituál, pietu po vzoru prvotní Prorokovy obce, náboženskou učenost, doslovné chápání textu Koránu a přísnou ortodoxii (stejně tak i v případě křesťanství či judaismu). Oproti tomu lidový islám a súfismus převažuje minimálně od 11. století až do 60. let 20. století. V tomto období hrál zásadní roli „předvoje“ při geografickém a sociálním šíření islámu na jeho periferii, přičemž teprve takto předpřipravený substrát poté dlouhodobě, postupně a s různými úspěchy penetrovala ortodoxie. Lidový venkovský islám si totiž velmi dobře rozumí s předislámskými tradicemi a cizími náboženskými prvky, které ve svých lokálních variantách dokáže tolerovat a integrovat (např. uctívání studní či stromů, způsoby pohřbívání z předislámského Egypta, prvky hinduistické kultury v Indii). S podobnou lehkostí produkuje nejrůznější místní kultury svatých mužů, tradice náboženských poutí k jejich hrobům, pověry o uzdravování nemocných a nejrůznější verze mysticismu provozovaného súfijskými řády často na samé hraně polyteizmu, odpadlictví a hereze.

Historii islámu pak lze popsat jako zápolení obou jeho pólů a periodicky se objevující marné pokusy fundamentalistických hnutí jednou pro vždy očistit jediný pravý zjevený islám od nánosů lidských výmyslů a bludů z hlav pouze nominálních muslimů (např. súfismus, ale také šíismus, mahdismus, racionalistická filozofie, pragmaticky ukotvené právní školy, nejnověji samozřejmě sekulární ideologie).¹² Teprve hromadná dislokace lidí z venkova a periferních regionů nacházejících se pod vlivem lidového islámu a lokálních šejků do velkoměst jakožto tradičních center islámské ortodoxie významně vychyluje vzájemný poměr sil a dynamizuje tradiční vzorec islámské fundamentalistické reformy i konverzi a šíření islámu. Zatímco vlivem urbanizace posledních desetiletí dochází spíše k úpadku súfismu a tradičního lidového islámu, náboženská ortodoxie mezitím slaví úspěch v celém islámském světě (Arjomand 1986, 1995, 2004).

K vlivu urbanizace na náboženské obrození je zapotřebí připočítat také prostou skutečnost větší hustoty a dostupnosti mešit v městském prostředí než v případě zemědělské či kočovnické obývané periferie. Islámské organizace dále čerstvě urbanizovanému obyvatelstvu vytrženému z venkovských komunit nabízejí nové a náhradní formy sociálního sdružování; mezi chudými městskými imigranty jde vesměs o jedinou důležitou společenskou aktivitu: „Nic nás nedá dohromady tak, jako láska k imámu Husajnovi [...] asociace nás sjednocují a umožňují vzájemně se informovat o tom, jak se komu daří“ (mladý iránský obyvatel slumu původem z venkova, podle Arjomand 1986: 97). Sociální zázemí laických náboženských organizací tvoří kromě tradičně urbánní zbožné nižší střední vrstvy spjaté s bazarem (řemeslníci, drobní obchodníci) právě zejména migranti z provincií (zatímco první skupina zakládá profesně definované organizace typu „Náboženské sdružení ševců“ či „Náboženské sdružení lazebníků veřejných lázní“, bývalí ves-

¹² Na obdobnou dvojpólovost islámu a cyklické pokusy o náboženskou reformu upozorňuje i slavný arabský středověký historik a filozof Ibn Chaldún, leč role města a periferie je v jeho koncepci prohozená. Islamizační hnutí vychází vždy ze srdnatých, zbožných a morálních nomádů, kteří svou misi chápou jako snahu napravit bohaté, materialistické a mravně degenerované město odpadající periodicky od víry (srov. Kropáček 1996).

ničané se sdružují v organizacích jako „Náboženské sdružení rodáků z Natanzu žijících v Teheránu“ či „Náboženské sdružení krajanů ze Semnanu“). Výhodou velkých světových náboženství disponujících specializovaným duchovenstvem (tedy včetně islámu) je také schopnost poskytnout dislokovaným a vykořeněným masám orientaci v nové situaci (slovy Arjomanda „kognitivní a morální mapu světa a vesmíru“, Arjomand 1986: 101). A to s nemenší lehkostí jako kterékoliv sekulární hnutí, ideologie či politická strana (populisty, nacionalisty či fašisty počínaje a socialisty s marxisty konče), přičemž k tomu ještě jako bonus ve formě atraktivní komparativní výhody dokáží nabídnout i spásu na onom světě (sekulární hnutí jsou v tomto smyslu funkcionálním ekvivalentem náboženství; opačně to dle autora neplatí) (Arjomand 1986).

S tím, jak dochází k národní politické integraci a původně apolitické masy se postupně organizují a mobilizují, hraje náboženství, které v téže době prochází oživením, také stále výraznější politickou roli. V rámci islámského fundamentalismu pak dochází k rozštěpení na dva vzájemně zneprátené a soupeřící tábory: (a) apolitický – argumentující, že víře politika nesvědčí – a (b) *politický fundamentalismus*, který se dle autora dále větví na pragmatický (např. Muslimské bratrstvo), klerikální (např. Írán), revoluční sektářský (např. kutbismus) či ideologický ústavní (např. Maudúdí). Jeho vyzyvatelem jsou sekulární politické ideologie a nejvyšší ambicí snaha nabídnout vůči nim přitažlivou sociální, ekonomickou a politickou alternativu inspirovanou islámem a ústící v pozemskou vládu Boha skrze implementaci islámského práva.

Jestliže je v tradičních muslimských společnostech religiozita masově rozšířeným jevem, v politicky se transformujících společnostech *může* politický islám sloužit jako srozumitelný prostředek úspěšné agitace a mobilizace mas. Zatímco počátkem 20. století se politické elity i kontraelity upínaly k nacionalismu, v polovině století pak k arabskému socialismu, ale zafliktovaly si i s internacionálním komunismem, od přelomu 60. a 70. let dochází k rychlému obratu k islamismu. Důvodem je skutečnost, že postupně všechny sekulární ideologie a totalitární politické experimenty neslavně selhaly, aby přenechaly uprázdňenou ideovou arénu politickému islámu. Ten vzniklé ideologické vakuuum rychle zaplnil, přičemž také plně využil možnosti prezentovat se jako autentická domácí alternativa v protikladu k cizím sekulárním importům (Arjomand 1986, 2006).

K variabilitě politického fundamentalismu přispívá (1) vysoká sociální heterogenita základny i samotného vedení hnutí, (2) rozdílná a proměnlivá podoba politických režimů v jednotlivých zemích (míra politické plurality a integrace islamistů). Islamisté se snaží podobně jako v minulosti evropští nacionalisté či fašisté oslovit a integrovat všechny sociální vrstvy bez rozdílu (jež jsou bez rozdílu rozčarovány chabými výsledky dosavadních režimů a znechuceny neúspěšnými sekulárními ideologiemi) a vytvořit z nich skutečně masové hnutí. Do čela této přepestré koalice se pak staví rozdvojená elita marginalizovaných islámských duchovních a laických intelektuálů, mezi nimiž však vždy panuje rivalita a napětí (např. alžírská FIS, Muslimské bratrstvo, předrevoluční Írán). To, kdo ve vedení hnutí nakonec převládne, ovlivní podobu jeho ideologie i praktické politiky. Druhým významným faktorem ovlivňujícím rétoriku i politické kroky islamistů jsou politické režimy. Míra jejich *politické plurality* (např. nezávislé soudnictví, svoboda slova a sdružování, férová soutěž stran) a také míra *inkorporace islamistů* v jejich rámci *negativně* ovlivňuje: (a) *míru radikality* hnutí, (b) pravděpodobnost *koalice laických intelektuálů a kleriků*, a tedy i vytvoření skutečně masového hnutí. Jestliže navíc (c) vládnoucí režimy

po mnoho generací představují ideologický i politický monolit, dochází k plošnému šíření a převaze autoritářské a anti-pluralitní *politické kultury* i v řadách opozice. Například v Alžírsku se hned po krvavé válce za nezávislost ujal vlády monolitní totalitní socialismus znárodnující vše půdou a průmyslem počínaje a islámem a myšlením lidí konče, přičemž byla potlačena jakákoliv opozice a do ilegality vytlačeni ortodoxní duchovní i lidový mysticismus venkova. Tento tlak vedl islamistickou opozici k tomu, aby spojila síly v koalici vedenou kleriky i laickými intelektuály, protože bylo jasné, že bez jednoty by neměla Fronta islámské spásy vůbec šanci se prosadit. V jejích řadách také vždy převažovaly hlasy k ozbrojenému odporu, protože jiné opoziční aktivity byly nerealizovatelné, a postupně se prosazovala autoritářská protidemokratická a protiústavní politická kultura. Také výsledkem marginalizace duchovních (ztrácí roli ve školství, soudnictví) a totálního vyloučení jakékoliv islamistické opozice militantně sekulárním iránským režimem došlo k ideologické i politické radikalizaci hnutí, ve kterém se v klíčový okamžik spojili jak laici, tak také duchovní. To pak vyústilo v druhý extrém revolučního Íránu. Dalším paradigmatickým případem je dle autora Egypt, kde bylo opoziční Muslimské bratrstvo záhy po dosažení definitivní nezávislosti zakázáno (1954) a vůdci i příznivci internováni v táborech na Sahaře. V rámci hnutí vedeného spojenými silami duchovních neoficiálních mešit a vysokoškolsky vzdělaných intelektuálů se prosadil sektářský revoluční islamismus, který vyvrcholil atentátem na prezidenta Sadata (1981). Postupně si však Muslimští bratři našli cestu do parlamentu na kandidátkách liberálních či socialistických stran nebo jako nezávislí, dosáhli vlivu i v komunální politice a zaměřili se na ovládnutí občanské společnosti, přičemž se stále více rozcházeli s revolucionáři a extremisty ve svých řadách. Na opačném konci škály se nachází Pákistán a Jordánsko, kde jsou islamisté dlouhodobě inkorporováni do politického procesu, účastní se parlamentních voleb a mají své zástupce dokonce i ve vládě, takže aura neomylné a ctnostné opozice schopné vyřešit všechny problémy postupně spíše slábne a volební výsledky jsou spíše průměrné. Navíc spolu jednotlivé strany islamistů vzájemně soupeří více než se sekularisty, takže o nějaké silné koalici šejků mystických bratrstev, městských kleriků a laických ideologů nemůže být řeči (Arjomand 1995, 2006).

Daniel Lerner: Klasik modernizační teorie o islámu mezi Mekkou a mechanizací

V rámci současné renesance modernizačních teorií – a zejména v souvislosti s dramatickým a ve srovnání se Západem „deformovaným“ průběhem sociální změny na Blízkém východě – se opět začíná mluvit o jednom z jejich klasických proponentů D. Lernerovi a jeho více než půlstoletí staré koncepci modernizace (např. Bah 2008, naopak zdrcující kritiku teorií modernizace tohoto typu u nás podal Keller 2007).

Jde o výrazně *psychologizující pojetí* sociální změny vycházející z premisy, že „*modernita je primárně stav mysli*“ (Lerner 1964: viii). Je založené na rozlišení tří osobnostních – a vzájemně značně mentálně odcizených – typů, jejichž zastoupení v populaci se v průběhu modernizace dramaticky proměňuje: (a) tradičního, (b) přechodného a (c) moderního. Uvedená typologie propojuje makro-rovinu změny (na úrovni institucí a společenských sektorů) s mikro-úrovňi změn hodnotových a mentálních systémů jedinců, přičemž před-

pokládá, že se obě roviny změn vzájemně ovlivňují, podmiňují a akcelerují. Propojuje zároveň obecnou teorii modernizace a obrovské množství empirického materiálu v podobě výpovědí individuálních respondentů. Koncepte totiž vznikla na základě pionýrského dotazníkového šetření založeného na kontrolovaném výběru osob v šesti blízkovýchodních zemích: Turecku, Libanonu, Egyptě, Jordánsku, Sýrii i Íránu (Lerner 1964).¹³

Zatímco *člověk moderní* je – řečeno s kritiky této koncepte (např. Keller 2007: 22) – zidealizovanou projekcí neuvěřitelně racionálních, nekonečně flexibilních, adaptabilních, kosmopolitních, vzdělaných, sekularizovaných a na budoucnost i růst blahobytu orientovaných amerických městských středních vrstev (tedy vlastně sociologů samotných!), *tradiční osobnostní typ* je zpravidla člověkem negramotným, rurálním, žijícím v jasně ohraničené, vnitřně soudržné a důvěrně známé malé pospolitosti (rodina, vesnice či čtvrt, mešita) a žijícím se zemědělstvím či pastevectvím. Taktéž jde o jedince minimálně vystaveného přímému vlivu médií, ke kterým pocituje nedůvěru až zášť.¹⁴ Orální komunikační systém je odkázán především na fyzický kontakt tváří v tvář. I tak je ale „člověk tradice“ verbálně neobratný, vyjadřující se jakýmsi omezeným kódem a připravený sáhnout k násilí vždy, když docházejí slova. Pokud se vůbec šíří masmediální sdělení, jde často o sekundární zprávy z druhé ruky, a to vesměs lokálního charakteru a relevance; naprosto absentuje zájem o „neúčinná“ a „nezajímavá“ témata celonárodního či dokonce mezinárodního záběru. Jelikož však jde v první řadě o typologii psychologickou, nikoliv sociologickou (Lerner 1964: 154), skutečně *klíčové definiční znaky se týkají hodnot, postojů a mentality*: zejména schopnosti *empatie* a úrovně vyvinutosti *veřejného mínění*.¹⁵

Tabulka 1: Osobnostní typy podle psychologických a sociálních charakteristik

Typ	Gramotnost	Urbanizace	Mediální participace	Empatie	Míra veřejného mínění
Moderní	+	+	+	+	5
Přechodný A	–	+	+	+	4
Přechodný B	–	–	+	+	3
Přechodný C	–	–	–	+	2
Tradiční	–	–	–	–	1

Zdroj: Lerner 1964: 71

¹³ Nešlo o náhodný výběr s cílem zobecnovat výsledky na celou populaci, ale o výběr záměrný s cílem srovnávat jednotlivé subpopulace a vybudovat teoretickou typologii. Bylo zpracováno 1600 rozhovorů, které trvaly od 1 do 6 hodin (!). Podobný výzkum se konal ve většině zemí vůbec poprvé (r. 1950), práce tazatelů proto byla nesmírně náročná (zejména v periferních oblastech a v případech negramotných či ženských respondentů). Rozsáhlý dotazník čítající nejen uzavřené otázky, ale i množství otevřených, je součástí přílohy knižní studie.

¹⁴ Jde o nedůvěru k médiím, nikoliv k obsahům jejich sdělení: „Podívejte se na Palestince. Poslouchali rádio a Bůh je zničil“ (tradiční typ, Jordánsko, Lerner 1964: 303). Média jsou vítána – například: „Rádio [...] se stalo mým nejlepším přítelem“ (s. 331) – nejspíše jako způsob přenosu páteční modlitby a pravidelného předčítání Koránu negramotnému publiku. Pokud však již tradiční typ média sporadicky sleduje, přijímá obsah nekriticky.

¹⁵ Převážně dle těchto dvou atributů – v podobě syntetických indexů sestavených z řady jednotlivých otázek – autor své respondenty třídí pro další analýzy.

Člověk tradice si nedokáže dost dobře představit, že by snad mohl žít jinak – jinakost, sebedrobnější inovace, experimentování či odchylka od normy jsou zavrženímhodné a sankcionované.¹⁶ Obzvláště se naopak cení loajalita, poslušnost, pasivita a absence změn. Každá další generace tak v ideálním případě žije stejně jako generace předchozí. „Tradičionálové“ nejsou schopni mentálně překročit svou omezenou zkušenost a neuvědomují si nejrůznější možné alternativy stran nasměrování nejen svého vlastního života, ale také stran vývoje celé společnosti. Omezené horizonty souvisí s *absencí empatie* – schopností vidět sebe sama potenciálně ve značně odlišných sociálních rolích, navazovat styky s novými lidmi, nechat se inspirovat odlišnými vzory jednání, být schopen se adaptovat v nových sociálních situacích a měnícím se prostředí, plánovat do budoucna. Tradiční typ nedokáže – bez značného zděšení až pobouření – odpovídat na odstupňovaně řazené projektivní otázky typu: co by dělal, kdyby byl prezident dané země či šéfredaktor nejlivnějších novin; jakou zemi by v případě nutnosti volil pro emigraci či jaký život by chtěl žít po přestěhování do hlavního města nebo dokonce do Spojených států amerických („raději bych zemřel než si představit život jinde“, „Bůh by mě potrestal, pokud bych na to jen pomyslel“, „co je to za hloupé otázky“).

Charakteristická *apolitičnost* souvisí s mnoha faktory. „Člověk tradiční“ je vysoce religiózní, přičemž jeho forma zbožnosti ústí v politickou pasivitu až fatalismus ilustrovaný následujícími „hlasy tradice“: „Vše je vůle Boží“ (egyptský farmář, s. 301) nebo „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský nomád, s. 318). Výsledkem je přesvědčení, že se s nejrůznějšími problémy – zejména chudobou či dosud nezajištěnou národní suverenitou – nedá nic dělat a stávající pozemská situace přetrvá navěky.¹⁷ Tradiční typ si dále nedokáže zasadit své vlastní obtíže do širších národních či dokonce mezinárodních souvislostí (např. deklaruje chudobu jako jednoznačně svůj největší problém, ale nedokáže tento problém identifikovat zároveň jako problém celé země, což je běžné u typů následujících). Stejně tak si nedokáže plně uvědomit své zájmy a kvůli omezené empatii ani možné alternativy. Horizonty jeho světa končí za hranicemi kočovného kmene, vesnice či městské čtvrti, stejně tak zde také končí zdroje identity a loajality: velmi obtížně se tak tradiční člověk politicky mobilizuje s pomocí symbolů národa či třídy.¹⁸ Masy bez názoru a zformovaných politických postojů – neparticipují tak nejen na konzumu a peněžní ekonomice či politickém rozhodování, ale ani na veřejném mínění¹⁹ – jsou

¹⁶ To je mj. dáno nízkou funkcionální specializací a zanedbatelnou mírou dělby práce.

¹⁷ Jde o klasické téma vymezené již K. Marxem: zda je náboženství „opium lidstva“ ústící ve „falešné vědomí“ a sloužící tak elitám, nebo naopak leckdy poslouží opozici jako politicky mobilizující doktrína, např. Blízký východ zhruba od 70. let 20. století (srov. Kepel 1996, 2002; Esposito 2003; Juergensmeyer 1994).

¹⁸ Většina Íránců se absolutně nezajímala o v době výzkumu „žhavou“ kauzu znárodnění *Anglo-Iranian Oil Company*, jednu z nejdramatičtějších událostí moderní íránské historie. Stejně tak Syřané zcela ignorovali sérii vojenských převratů způsobených soupeřením úzké elity a kontra-elity. Také jordánská královská rodina vládla nerušeně na venkově či v kočovných oblastech roztroušenému obyvatelstvu minimálně až do doby, než zažila exodus vysoce zpolitizovaných a moderních (urbanizace, gramotnost, mediální expozice) palestinských uprchlíků. Také tradiční Turci deklarují: „Politika se nás netýká“, „Stejně nemůžeme nic změnit – je pak hloupost se tím vůbec zabývat“, „Naši vůdci vědí nejlépe, co mají dělat“, „Nám nepřísluší vůdce hodnotit.“

¹⁹ Na množství otázek odpovídají „nevím“. Nemají taktéž vesměs názor na sadu 11 předložených hlavních celospolečenských témat a problémů. V závěrečné zpětné vazbě často hodnotí celé dotazování silně negativně, protože se točilo kolem irelevantních či neznámých témat a naopak nedalo prostor tématům, ke kterým mají co říci, která jsou „zajímavá“ (např. metody zavlažování, pastevectví, místní komunita, rodina a výchova, islám).

tedy výhodné pro politické elity, které mohou nerušeně vládnout, zatímco masy maximálně pouze nezúčastněně přihlížejí nebo kolikrát ani to ne. Naopak nevýhodou tohoto typu – zejména v jeho čisté podobě – je podle autora zejména skutečnost, že jsou jeho dny na Blízkém východě sečteny a nečeká ho zde žádná budoucnost (stejně jako předtím v Evropě, Rusku a Japonsku).

Zatímco je tradiční člověk vesměs šťastný s tím málem, co jakožto příslušník vůbec nejchudšího společenského segmentu má, a také spokojený s podobou omezeného a neměnného světa, ve kterém v relativní izolaci žije, začátek obrovských modernizačních změn vypadá v detailní miniatuře asi takto: „[...] večer chodí do kina (syn). A hned chce klobouk, nové kalhoty evropského střihu, chce si koupit revolver a nevím co ještě!“ (přechodný typ, Libanon, s. 196). Nebo následovně: „Chtěl by do USA (syn), protože tam prý mají ty nejkrásnější holky, nejlepší auta a tisíc a jednu dalších skvělých věcí“ (čerstvě urbanizovaný nomád, Jordánsko, s. 326). Právě spolu s nově probouzenými a poté dále všestranně „kultivovanými“ a ve výsledku nekonečně rostoucími tužbami a aspiracemi se rodí *přechodný typ* člověka, který sice ještě stojí jednou nohou ve starém světě tradičních loajalit a identit, druhou nohou je však již ukotven v moderním světě, který formuje jeho postoje a pohled na svět. Jeho největším prokletím je skutečnost, že mu vlastně nikdy ani zdaleka nestačí to, co má, a neuspokojuje ho to, čím je. Chce být někým jiným a mít něco jiného.

Růst aspirací a re-orientace od tradice a minulosti k budoucnosti úzce souvisí se zrodem *empatické osobnosti* schopné představit si sebe sama v nejrůznějších nových rolích a situacích. Jde vlastně o zvýšenou psychickou mobilitu a adaptabilitu spjatou s (a) mobilitou geografickou a sociální a také se (b) zvýšenou mediální expozicí. Přechodný typ je charakterizovaný jako „člověk v pohybu“ či dokonce jako „neklidná duše“. Ve většině případů se urbanizuje (odchází z venkova do měst nebo na předměstí), trvale či sezónně pendluje za prací mezi městem a vesnicí, častěji cestuje nebo je alespoň v intenzivním kontaktu s někým takovým.²⁰ Individuální zkušenost urbanizace lze v sociologické zkratce popsat jako odchod z důvěrně známého světa izolované vesnice do anonymního města plného neznámých cizích lidí. Jde tedy o člověka, který skončil s farmařením provozovaným předky po celé generace a pokouší se o zcela nový život ve zcela novém prostředí. Horizontální mobilita tak člověka vystavuje jinakosti, konfrontuje ho s novými horizonty, zvyšuje představitost a vědomí nečekaných nových možností a alternativ.²¹ Přitom neméně stejně mocným „multiplikátorem imaginace“ jsou – životy nejrůznějších cizích lidí a nové vzory ukazující – média, vůči nimž je přechodný typ naladěn daleko přátelštěji než člověk tradiční: „Filmy v biografu jsou jako naši učitelé, ukazují nám, co všechno můžeme dělat“ (Lerner 1964: 54). Podobně rádio je pro změnu viděno jako „škola o světě“ (Lerner 1964: 346).

Neosobnímu mediálnímu komunikačnímu systému využívanému v prostředí blízkovýchodních režimů k politické propagandě však i tak stále konkurují paralelně přetrvávající rozsáhlé orální systémy a sítě přímé osobní komunikace využívané opozičními

²⁰ Šířeji chápaná urbanizace zde znamená také pronikání „města“ na venkov (médiá, silnice, sezónně migrující).

²¹ Jestliže si jedinec k modernímu vědomí naslápne s pomocí zvýšené fyzické mobility, na úrovni celospolečenské měly podle autora analogický efekt velké zeměpisné objevy počínaje Kolumbem (Lerner 1964: 54).

skupinami (Muslimské bratrstvo, komunisté). Navíc regionální pokrytí jednotlivými médii a jejich expanze jsou vysoce nerovnoměrné a vesměs se koncentrují v oblasti hlavního města (Lerner 1964). Charakteristické pro Blízký východ ve srovnání s modernizací Západu je také daleko rychlejší expanze masmédií, a to v situaci přetrvávající vysoké negramotnosti: řada zemí totiž „přeskočila“ ze stadia preliterárního rovnou do postliterateárního charakterizovaného nástupem nových médií, jež nevyžadují gramotné publikum (rádio, biograf) (Riesman 1964). Egyptský prezident Násir politické dopady blízkovýchodní mediální revoluce vyjádřil velmi pregnantně: „Je pravdou, že většina lidu je stále negramotná. Ale politicky to hraje daleko menší roli než před nějakými 20 lety [...]. Rádio vše změnilo [...]. Dnes lidé v nejdlehlších vesnicích poslouchají, co se děje jinde, a vytvářejí si svůj vlastní názor. A vládcí už nemohou vládnout jako kdysi. Žijeme v novém světě“ (podle Lerner 1964: 214).

I tak však představuje negramotnost a nízké vzdělání limit šíření *všech* typů médií. Vzdělání totiž není jen pouhým nástrojem ke konzumaci mediálních sdělení, ale vede i k psychické dispozici jim vůbec rozumět: proto si negramotní lidé ve výzkumu často nechávají z novin raději od druhých předčítat a zároveň sdělení i interpretovat; stejně tak nejradyji poslouchají rozhlas společně s někým, kdo jim zprávy poté srozumitelně vyloží.²² Přitom vystavení vlivu jednoho typu médií vede ke zvýšenému zájmu o sdělení dalších typů médií. Podobně i vystavení jednomu mediálnímu titulu (novinám, rozhlasové stanici) vede ke zvýšené konzumaci titulů dalších (multiplikační efekty) (Lerner 1964).

U přechodného typu tak ve výsledku vzniká *veřejné mínění* týkající se nejprve lokálních a regionálních záležitostí, ale stále častěji také záležitostí celonárodního či dokonce celosvětového charakteru. S tím pak úzce souvisí *masová politizace* lidí, kteří již dokáží vidět souvislost mezi osobní situací a celkovým stavem národní společnosti, začínají mít také na stále více věcí „svůj názor“ a chtějí ho i uplatnit. Právě hromadný vstup přechodného typu do politického klání představuje historicky novou situaci a zásadní výzvu pro režimy všech typů: politiku již nemůže nadále „nerušeně“ provozovat úzká politická elita odcizená zbytku společnosti a maximálně čas od času vyzývaná na souboj podobně izolovanou kontra-elitou. Budoucí směřování společnosti již nadále nemůže monopolně ovlivňovat ani „kreativní menšina“ příslušníků moderního typu, které do toho ostatní apolitické segmenty nemluví (např. v Turecku tato situace vedla k překvapivému ukončení dominance kemalistů a Republikánské strany po volbách r. 1950; v autoritářském Egyptě k postupnému přimknutí se k populismu a nezbytnosti permanentní masové propagandy v průběhu éry prezidenta Násira).

Přechodný typ tedy začíná toužit po podílu na moci. Chce být také informován a participovat na veřejné diskusi, protože už má na leccos vlastní názor. A především, začíná toužit po zlepšení materiální životní úrovně a chce se tak připojit k rodícímu se konzumerismu a k plné participaci na tržní ekonomice po boku relativně úzké skupinky zástupců moderního typu. V žádné z těchto oblastí však ke svému zklamání není dlouhodobě plně uspokojován. Stále nové potřeby a neustále rostoucí aspirace jsou v ostrém rozporu s každodenně zakoušenou realitou. To ústí v kumulaci nespokojenosti, deprivaci a v chronickou hrozbu propuknutí revolucí z rostoucích frustrací stále početnějších blízkovýchodních mas. Šťěstí je podle autora funkcí aspirací na straně jedné a míry, v jaké jsou tyto nejrůz-

²² Autor pracuje rozsáhle s konceptem tzv. názorových vůdců.

nější tužby naplňovány, na straně druhé. A právě u přechodného typu je tento nepoměr největší. Zejména pak v ekonomicky stagnujících společnostech, které nejsou založeny na ekonomickém růstu a pohybují se v bludném kruhu chudoby. Nebo ve společnostech, kde se sice masově šíří nové aspirace do všech sociálních vrstev a do všech regionů, avšak distribuce – třeba i rostoucího – bohatství je stále více nerovnoměrná, protože si ho mezi sebe dělí úzka politicko-mocenská elita. Ve výsledku pak není největším problémem samotná propast mezi akcelerujícími ambicemi a omezenými možnostmi dosáhnout sociální mobility v dané společnosti, jako spíše bezperspektivnost této nerovnovážné situace, kdy je jasné, že se v dohledné době nepodaří daný rozpor překonat.²³

Zatímco tedy lze tradiční postoj ilustrovat takto: „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský beduín, který netuší, že také existují jiné země světa a nikdy nebyl ve městě, Lerner 1964: 318), hluboce nespokojený přechodný typ – ačkoliv je často podstatně bohatší než tradiční nomád – svou nekonečnou frustraci verbalizuje typicky takto: „Žijeme jako zvířata. Neznáme nic jiného než práci, jídlo a spánek“ (jordánský vesničan vystavený vlivu médií a kontaktům s lidmi z města, Lerner 1964: 338). Jestliže tradiční člověk usiluje podle autora o holé přežití („mít práci a chleba“ jako hlavní životní cíl), přechodný typ namísto toho touží neméně silně po vyšší životní úrovni (rozdíl mezi typy lze dle Lernerova popsat ve zkratce jako „ti, co nemají nic“ vs. „ti, co chtějí víc“). Jádrem frustrací modernizujících se obyvatel modernizujících se zemí přitom není nic jiného než čerstvě zrozená, rozjitřená a neustále drážděná schopnost empatie, jakožto mentální základ modernizace samotné: „Pokud si lidé nejsou vědomi existence určitých věcí, tak po nich netouží a nescházejí jim“ (mladý vzdělaný Libanonec intenzivně vystavený vlivu médií, Lerner 1964: 177). Zatímco je tedy tradiční typ jakoby zahleděný do minulosti a kopíruje potřeby i životní styl předchozích generací, přechodný typ místo toho hledí do budoucnosti plný snů a očekávání.

Jakými mechanismy k růstu aspirací dochází? Především (a) jde o masivní *expansi massmédií*, zejména pak těch, která dokáží oslovit i negramotné či pologramotné publikum (kino, rádio, plakáty atd.). Média jsou chápána jako inspirativní „učitelé správného způsobu života“, vytvářejí nová přání a povzbuzují nová očekávání (multiplikátor empatie a imaginace, ale také potřeb a aspirací, viz výše). V této souvislosti (b) hraje v prostředí Blízkého východu zásadní roli *příklad moderních západních zemí* (nejprve Evropy, poté USA, ale i SSSR), které jsou chápány jako *referenční skupina*: „Amerika je fantastická země. Mají tam všechno [...] velké mrakodrapy, všude spoustu zoologických zahrad a také jezer [...] je to velmi bohatá země“ (libanonská mladá žena, Lerner 1964: 202). Zatímco tradiční typ nemá ani potuchy o existenci západních zemí, skutečnost jejich existence ignoruje nebo jsou jeho znalosti v nejlepší případě velmi omezené („USA? Vypadá to tam spíš jako u nás v táboře, nebo spíš jako v Ammánu?“ jordánský nomád, Lerner 1964: 320), modernizující se skupiny po nich pošilhávají a srovnávají s nimi svou situaci daleko spíše než s jinými podobně chudými blízkovýchodními státy: „Když vidíme životy lidí na Západě a pak je srovnáme s vlastními, zjistíme, že ještě musíme ujet dalekou cestu, než se dostaneme na jejich úroveň,“ nebo „Chápu, že i přes nízký sociální původ může

²³ Zatímco v případě Západu byl postupný růst potřeb a aspirací funkční, protože stimuloval další růst ekonomiky a celkovou modernizaci, v případě Blízkého východu je spíše disfunkční, protože příliš akceleroval, rozešel se s ekonomickými možnostmi společnosti a vyústil v politickou radikalizaci (Lerner 1964).

člověk v Americe udělat závratnou kariéru a být špičkou ve svém oboru, pokud prokáže, že je opravdu schopný. Může se společensky vyšvihnout způsobem, o kterém já zde mohu jen snít“ (mladí Syřané a Libanonci, Lerner 1964: 400 a 210). Nejenže tedy stále širší masy chtějí to samé, co již dnes mají na Západě, a ke všemu to chtějí hned, často je jejich obraz Západu značně zidealizovaný a nerealisticky nadsazený (viz asociace spojovaná s USA: „čistý a bohatý život“), což jen dále přispívá k frustracím, protože z následného srovnání prostě nemohou vyjít příliš dobře: „Film z prostředí života běžných lidí ve Spojených státech se na plátně biografu Káhiry či Teheránu může změnit ve výbušnou radikální teorii“ (Lerner 1964: 11).

Velmistry (c) v navyšování nerealistických očekávání mas jsou také samotní politici operující s nejrůznějšími *utopickými ideologiemi* slibujícími plnou národní nezávislost, mezinárodní prestiž a obnovené velmocenské postavení, ekonomickou prosperitu a sociální spravedlnost. *Politická propaganda* provázená sklonem k megalomanií (obří projekty typu Asuánská přehrada) a pochybným politickým vizím (panarabské či panislámské projekty, arabský socialismus, porážka Izraele) slibuje rychlé a jednoduché řešení všech problémů. Populismem vybuzená očekávání však se stále větší pravděpodobností hrozí vyústit jen v masová zklamání: režimy nejsou schopny dostát svým slibům, rozpor mezi rétorikou a realitou je stále zřetelnější a dlouhodobě neudržitelný. Častým propagandistickým tahem je v této situaci snaha režimů přesměrovat pozornost obyvatel od kupících se domácích problémů směrem k emocionálně nabytým symbolům a mezinárodní politice. Široká podpora autoritářům se tak mezi neúspěšnými reformami zklamaným obyvatelstvem nejlépe mobilizuje s poukazem na vnějšího nepřítele (např. Velká Británie, USA, Izrael, jiný blízkovýchodní rival) kombinovaným pokud možno s nějakým vojenským dobrodružstvím či krizí (např. Suezská krize, arabsko-izraelské války, znárodnění ropného průmyslu).

K růstu aspirací (d) přispívá dále *urbanizace*, zejména pronikání obrazu městského života na venkov: „Fungují pro naši vesnici stejně jako dříve velbloudí karavany“ (libanonský zemědělec o místní mládeži pracující ve městě, Lerner 1964: 189). Městské vrstvy se tak stávají referenční skupinou pro stále větší část venkovské populace. Odhodlají-li se však nespokojení venkované k přesídlení do města, vesměs si příliš nepolepší. Jelikož je tempo urbanizace daleko rychlejší než tempo růstu průmyslové výroby a městských služeb, jen malá část najde solidní pracovní uplatnění (např. v Egyptě našel dvakrát lépe placenou práci v průmyslu jen jeden bývalý zemědělec z deseti). Také (e) *růst vzdělanostní úrovně* provázený růstem kariérních aspirací a očekáváním zasloužené vzestupné sociální mobility ústí v prostředí ekonomicky stagnujících režimů s tragickou situací na trhu práce v masové frustrace čerstvě se rodící inteligence. Ta za svou referenční skupinu považuje západní střední vrstvy či domácí ekonomické a politické elity, s jejichž životním stylem je dobře obeznámena. Střední a vysoké školy však chrlí takové množství absolventů, které zaostalé ekonomiky nedokáže absorbovat. Také „tradiční“ mobilní kanály (armáda, byrokracie, základní školství, duchovenstvo) jsou přetíženy. Vzdělávací systém navíc produkuje nevyhovující strukturu vysokoškoláků (daleko více právníků a novinářů než inženýrů a lékařů), kteří vesměs ze statusových důvodů neberou podřadnou práci mimo svoji specializaci, takže zůstávají dlouhodobě nezaměstnaní.

Právě z nespokojené inteligence se rekrutují radikální kontraelity, které se od neperspektivní profesní kariéry obracejí k náhradním nadějím na kariéru politickou. *Političtí extremisté* ochotní sáhnout k prosazení svých vizí k násilí přitom *pocházejí vždy z těch*

nejmodernějších skupin. Nezávisle na tom, zda se upínají ke krajně levicovým či pravicovým utopiím, sdílejí společný sociologický a psychologický profil.²⁴ Jde o mladé muže nejčastěji ve věku do 30 let, kteří jsou vysoce urbanizovaní (75 % z extremistů vs. 37 % u apolitických), intenzivně sledují média a disponují výrazně nadprůměrným vzděláním (okolo 70 % středoškolské či vysokoškolské vzdělání vs. 19 % u apolitických a 45 % mezi politicky umírněnými). A to dokonce vyšším než současné elity, což je chápáno jako neomluvitelná nespravedlnost (např. častá převzdělanost v nižších patrech byrokratických či armádních hierarchií obsazených ambiciózními mladíky a naopak nedovzdělanost zasloužilých funkcionářů v patrech vyšších). Radikálové nejsou v žádném případě chudí (6 až 9 % vs. 57 % u apolitických), ale ani bohatí. Spíše jde o ty, kteří chtějí více a se svou životní úrovní jsou nespokojeni: „Mluví o chudobě chudých, ale pošilhávají po blahobytu bohatých“ (Lerner 1964: 368). Typická je vysoká *sociální deprivace* a nespokojenost: negativní výroky o stavu společnosti (nezaměstnanost, nejistota) 5násobně převyšují neutrální deskriptivní výroky u 66 až 80 % extremistů (vs. 30 % umírněných). Psychologický portrét je charakterizovaný (a) sociálním i (b) hodnotovým *odcizením* od zbytku společnosti. Jde o jedince bez vlastní rodiny ve věku, kdy už je naprosto běžné žít intenzivním rodinným životem (či již se podruhé neoženivší vdovce), nechodící do mešity a zanedbávající náboženské rituály, s menším množstvím přátelských vztahů a s individuálními vzorci trávení volného času (alespoň 3 z těchto 4 charakteristik vykazuje 51 až 75 % extremistů vs. 30 % umírněných a jen 13 % apolitických). Hodnotové odcizení se projevuje v nízké subjektivní hodnotě náboženství, zvyků a tradice. Sekularizace na individuální rovině pak vytváří určité ideové vakuum a větší otevřenost k přijímání nových – svého času sekulárních – ideologií. Sociální odcizení zase ústí v připravenost identifikovat se s širší škálou nadlokálních referenčních skupin (kategorie jako třída, národ, masy, velmoci, politická hnutí a strany tak mají větší šanci zaujmout, protože tradiční skupiny jako rodina či sousedská komunita nehrají takovou roli). Lerner ukazuje, že političtí extremisté jsou zároveň schopnými agitátory a radikální názoroví vůdci, kteří se ve svém střetu s elitami – a radikály z případných dalších ideologických táborů – snaží na svou stranu získat a mobilizovat široké masy. Za této situace masová politická participace spolehlivě degeneruje v násilí, pokud se nejen široce rozšířily frustrace, ale také absentují alternativní, nenásilné a zavedené způsoby ovlivňování věcí veřejných.

V duchu první vlny modernizačních teorií vzniklých na „zelené louce“ na politickou objednávku amerického prezidenta H. Trumana ve snaze vyrvat Třetí svět z vlivu SSSR v houstnoucí atmosféře počínající studené války (srov. Keller 2007) Lernerova západocentrická koncepce předpokládá, že globální Jih bude kopírovat univerzální vývojovou trajektorii bohatého Severu (modernizaci prošly tak etnický, rasově, historicky a kulturně různé země jako USA, Německo, SSSR či Japonsko a nyní je řada na Blízkém východu; modernizace je zdánlivě západní proces pouze shodou historických okolností). Změna ale není zcela lineární a rovnoměrná, je rozfázovaná v částečně se překrývající dílčí procesy a v ideálnětypickém případě vypadá takto: v (1) první fázi dochází k urbanizaci a industrializaci, která si po dosažení určité kritické hranice (dle autora alespoň 10% míra urbanizace) vynutí (2) akceleraci gramotnosti, přičemž v další fázi dochází k (3) expanzi

²⁴ Dle autora jde o vzorec platný pro celý Blízký východ, dokumentuje ho na podrobné studii extremistů fránských (komunisté ze strany Tudeh a nacionalisté z Pan-Iranian Party; obě skupiny jsou analyzovány zvlášť).

masových médií a vzniku početného mediálního publika, a celý proces finišuje ve (4) všeobecné politické participaci (viz tabulka 2).

Tabulka 2: Sociální systém tradiční a moderní společnosti

Sektor	Tradiční společnost	Moderní společnost
Socioekonomický	Rurální	Urbánní
Kulturní	Negramotný	Gramotný
Komunikační	Orální (face-to-face)	Mediální
Politický	Dosazený/delegovaný	Volený

Zdroj: Lerner 1964

Právě masová média hrají klíčovou – protože transformativní – roli v celé Lernerově koncepci blízkovýchodní modernizace, kterou v sociologické zkratce popsal jako přechod od orálního systému komunikace (tradiční společnost) k systému mediálnímu (společnost moderní). Masmédia údajně stimulují modernizační proces v ostatních oblastech, což zpětně přispívá k další expanzi masových médií. V ideálnětypickém mediálním systému štáb profesionálních odborníků na sdělování (novináři) přenáší zprávy informačního či deskriptivního charakteru prostřednictvím neosobních masových médií relativně heterogenní mase příjemců. V orálním systému oproti tomu zejména statusově privilegovaní (výše postavení v sociální hierarchii) předávají ústní formou preskriptivní obsahy (pravidla, nařízení, normy jednání), s nimiž se obracejí směrem k relativně homogennímu publiku (primární skupiny – rodina, náboženská kongregace, vesnická či sousedská spopolitost, řemeslný cech) (srov. Keller 1997: 52).

Tabulka 3: Orální a mediální komunikační systém: Kdo, co, jakým způsobem a komu sděluje

	Tradiční společnost (orální systém)	Moderní společnost (mediální systém)
Zdroj	Statusově privilegovaní	Profesionální odborníci
Obsah	Preskriptivní	Deskriptivní
Kanál	Ústně (face-to-face)	Neosobní masová média
Publikum	Homogenní (primární skupiny)	Heterogenní a masové

Zdroj: Lerner 1964, Keller 1997: 52

D. Lerner se spolu s D. Riesmanem i přes ustrnutí v základních dobových schématech snaží o *komparaci západního a (deformovaného, nevyváženého) blízkovýchodního vzorce modernizace* a nachází řadu problematických odlišností, ačkoliv jim i tak leccos uniká (např. vidí sekularizaci a demokratizaci jako nutnou součást procesu):

1. tempo a rozsah demografické exploze výrazně převyšuje (lepší hygiena, dostupnost vakcín, léčiv i zdravotní péče) tempo ekonomického růstu a společnosti zůstávají uvězněné v tradičním kruhu bída (západní postupný růst příjmu na hlavu vedl ke zvyšování spotřeby i úspor obyvatelstva, což stimulovalo investice a další růst ekonomiky ústící v další zvyšování produktivity a průměrných příjmů),

2. „přebyteční“ (nedostatek půdy) venkované vyprodukovaní západní populační explozí více migrovali na jiné kontinenty, dnes jsou však všechny světové regiony podstatně zalidněnější a imigrační pravidla přísnější, takže masy vesničanů na Blízkém východě migrují zejména do měst, což vede k historicky bezprecedentně rychlé urbanizaci, kolapsu městského plánování a chaosu,

3. tempo urbanizace výrazně převyšuje mizivé tempo industrializace a tvorby nových pracovních míst ve městech, která nedokáží absorbovat další migrující venkovany,

4. tempo šíření masmédií je daleko rychlejší než bylo v případě Západu, zejména díky novým médiím nevyžadujícím gramotné publikum (rádio, biograf, televize), což vede k oproti Západu rychlejšímu růstu kariérních aspirací a nových konzumních potřeb, ale také k možnosti raketové politické mobilizace a destabilizace (v regionu poprvé účinně s pomocí rádia agitoval Mossadek – při jeho svržení pak směřoval podle logiky „bez mikrofonu je Mossadek impotentní“ první útok na Rádio Teherán),

5. aspirace obyvatelstva rostou rychleji než ekonomické příležitosti, což ústí ve frustrace a politickou radikalizaci (na Západě vzájemně provázanější vzestupná spirála – rostoucí aspirace a poptávka stimuluje motivaci, podnikavost a ekonomický růst, což zpětně kumulativně ústí v další růst potřeb a rozvoj hospodářství),

6. vznik masového veřejného mínění a politické mobilizace podstatně dříve než vznik politických institucí umožňujících čerstvě zpolitizované masy integrovat,

7. přitažlivý a nepřehlédnutelný vzor Západu vede ke kontraproduktivní snaze elit akcelarovat proces, který Evropě trval zhruba tři staletí, v rámci jedné dvou generací,

8. studenoválečné soupeření spojené s vábením nejrůznějších ideologií slibujících nalézt „zkratky“ k prosperitě i sociální spravedlnosti nebo experimentování s vlastními modely motivované odporem k Západu z důvodů koloniální minulosti či marnou snahou zůstat neutrální v bipolárně rozděleném světě vede k deformované a neúspěšné modernizaci.

Ronald Inglehart a spol.: Revidovaná teorie sekularizace a modernizace

Dosud nejambicióznější pokus s oporou v rozsáhlých empirických datech²⁵ oprášit a znovu vyargumentovat teorii modernizace učinil R. Inglehart se svými kolegy (Inglehart, Norris 2004; Inglehart, Welzel 2005, 2008).²⁶ Výsledkem jejich snažení je silně eklektická koncepce dávající za pravdu tak trochu každému a zároveň vlastně nikomu: (a) postupná *socioekonomická modernizace* provázená šířícím se existenčním zabezpečením sice vede k pomalé a kumulativní *hodnotové změně* (sekularizace a důraz na hodnoty sebevyjádření), která pak dokonce v dlouhodobějším horizontu čas od času ústí v jednorázové, diskontinuítní a rychlé *institucionální změny* (např. demokratizace, změny legis-

²⁵ Světový výzkum hodnot (WVS) se v pěti vlnách uskutečnil v l. 1981–2007 v 81 zemích. Reprezentuje asi 90 % světové populace, pokrývá všechny hlavní civilizační okruhy i země na různém stupni ekonomického rozvoje.

²⁶ R. Inglehart zde rozvinul základní argumentační východiska (např. teorie hierarchie potřeb, mechanismus mezigenerační hodnotové změny) a metodologické přístupy použité již ve slavné koncepci *postmaterialistické společnosti* (viz knihy *The Silent Revolution* z roku 1977 a *Cultural Shift in Advanced Industrial Society* z roku 1990).

lativy), (b) zároveň však dlouhodobě přetrvává vliv *kulturních zón* a společné *historické zkušenosti* jednotlivých společností: na „globální kulturní mapě“ tak jasně odlišíme protestantskou či katolickou Evropu, evropské země bývalého východního bloku, Latinskou Ameriku, subsaharskou Afriku, islámský i konfuciánský svět.²⁷ Výsledná sociální změna je tedy vždy výsledkem *vzájemné interakce* sociálního a ekonomického rozvoje na straně jedné a příslušného kulturního kontextu (náboženství, tradice, historie), ve kterém k socioekonomické modernizaci dochází a který její vliv modifikuje, posiluje či oslabuje a „láme“, na straně druhé.

Dramatické hodnotové a následně i institucionální rozdíly mezi jednotlivými společnostmi světa – například rozpětí důležitosti Boha v životě se pohybuje od 95 % po 3 %, názor na větší právo mužů než žen pracovat pak od 90 % po 8 % – tedy neodráží jen pouhé a historicky pomíjivé rozdíly mezi tradičními zemědělskými, industriálními a postindustriálními společnostmi dnešního světa (tj. rozdílný stupeň socioekonomické modernizace), ale zčásti také dlouhodobě přetrvávající rozdíly mezi jednotlivými kulturními zónami (tj. rozdílné náboženství, tradice a historické zkušenosti). Částečně je tak zapotřebí přitakat teoriím sociální změny kladoucím důraz na ekonomické či technologické faktory (Condorcet, Marx, Lipset, Bell), zároveň jsou ale stále relevantní i ty hovořící o vlivu kultury (Weber, Huntington). Zcela je naopak nutno odmítnout teorie, které přeceňují „mělký a povrchní“ vliv globalizace, světových médií a celoplanetárního šíření konzumní kultury. Stejně tak patří na smetiště vysloužilých sociologických teorií i všechny rané a nepřipustně zjednodušující verze teorií modernizace, které v etnocentrické zaslepenosti ztotožňovaly postupující industrializaci s kulturně-hodnotovým *pozápadněním* či přímo s *amerikanizací* (zejména USA se ukázaly býti skutečným „deviantem“, viz diskuse tzv. americké výjimečnosti, nejnověji např. Huntington 2005; Kohut, Stokes 2006).

Zjednodušeně si lze výsledný model sociální změny představit přibližně takto: jednotlivé společnosti světa nacházející se v rozdílných startovacích pozicích se díky socioekonomickému rozvoji pohybují zhruba stejným směrem, avšak kvůli rozdílnému tempu vývoje a zejména intervenujícímu vlivu kulturní tradice naprosto rozdílnou rychlostí. Ve výsledku tak prokazatelně nedochází ke kulturní homogenizaci stále globalizovanějšího světa a vznikání „globální vesnice, kde jedou všichni na stejné hodnotové vlně“ (Inglehart, Welzel 2005: 133). Spíše se celková hodnotová divergence a propast mezi jednotlivými společnostmi zvětšuje – bohaté země OECD se totiž hodnotově proměňují nejrychleji, jiné o poznání pomaleji, zatímco některé světové regiony zcela stagnují – a roste *pravděpodobnost konfliktu* mezi religiózními a sekulárními, konzervativními a liberálními, materialistickými a postmaterialistickými či kolektivistickými a vysoce individualizovanými sadami hodnot ve světovém měřítku.

Další důležitou inovací je prokazatelné zjištění, že modernizace *nepředstavuje ireverzibilní proces*; žádná obdoba jednou pro vždy definitivního „konce dějin“ tedy není nikterak pravděpodobná. Hodnotový regres v rámci jednotlivých generací (trvalý) i celých společností (dočasný) je vždy možný v závislosti na ekonomické kondici i bezpečnostní situaci dané společnosti (např. v období Velké hospodářské krize 30. let minulého století v Evropě, v období ekonomické recese 70. let celosvětově, po zhroutilí SSSR v postso-

²⁷ Například evropští protestanti zastávají celosvětově signifikantně odlišné hodnoty, ačkoliv již do kotelu dávno nechodí. Podobnou logikou lze hodnotový rozdíl mezi Estonci a Rusy vyjádřit tím, že „Estonci jsou luteránští a Rusové pravoslavní ateisté“ (Inglehart, Norris 2004).

větských republikách v 90. letech). K pomalé hodnotové změně celých společností dochází jejich postupnou *generační obměnou* (odtud ostatně autorův slavný termín „tichá revoluce“). Míra ekonomického zajištění a fyzického bezpečí, kterou společnost zakouší v období primární socializace dané generace, totiž trvale ovlivní sadu hodnot, kterou si s sebou poté jednotlivé kohorty nesou v průběhu celého svého života (to bylo prokázáno analýzou postojů příslušných generací na základě několika vln šetření v l. 1981–2007). Ve společnostech, kde se nejvíce odlišují podmínky, v nichž vyrůstají jednotlivé generace (např. 1. a 2. světová válka a Velká hospodářská krize vs. historicky bezprecedentní poválečný ekonomický růst a formování pečujícího sociálního státu), se hodnotové systémy jednotlivých pokolení odlišují nejvíce (jde o postindustriální společnosti). Každá další – stále lépe existenčně zabezpečená a ve hmotném nadbytku vyrůstající – generace tak bez problémů plně saturuje hierarchicky nižší potřeby (např. potrava, fyzické bezpečí a pohodlí, viz Maslow), chápe je jako samozřejmost a postupně svou pozornost a prioritu přesouvá směrem k potřebám vyšším, zhusta nemateriální povahy (např. svoboda či seberealizace, „luxus“ hledání smyslu života a spiritualita). Naopak ve společnostech, kde se životní podmínky formativního období jednotlivých kohort příliš neliší, k mezigenerační hodnotové změně a následné celospolečenské proměně prakticky nedochází (jde o rozvojové země). Revidovaná teorie modernizace dále počítá s *pravděpodobnostním (stochastickým) charakterem* sociální změny, v žádném případě nechce postulovat „železné zákony“ historického vývoje,²⁸ ponechává taktéž prostor pro vliv sociálních aktérů, elit i mezinárodněpolitické konstelace.

Vyvrcholením celé koncepce je identifikace *dvou dimenzí* hodnotové změny jako výsledku *dvou fází* socioekonomické modernizace. Tomu odpovídá ambiciózní (re)formulace dvojice relativně samostatných teorií: (a) *sekularizace* a (b) *demokratizace*. Modernizační proces totiž *není zdaleka rovnoměrný a lineární*. V prvních fázích modernizace spjatých s transformací od agrárně-tradičních společností ke společnostem průmyslovým dochází k razantnímu přechodu od hodnot tradičních k *sekulárně-racionálním*: k úpadku náboženské víry a k ještě rychlejšímu úpadku subjektivní důležitosti náboženství v životě a k opuštění náboženské praxe; k nahrazení náboženských autorit a ideologií jejich všemožnými světskými „náhražkami“; k úpadku tradičních rodinných hodnot (včetně akceptace rozvodů či homosexuality), mezigenerační solidarity a zhroutilí představy o nedotknutelnosti „posvátného“ života (akceptace sebevraždy, potratů či euthanasie). Industrializace však s sebou nese jen minimální změny v druhé hodnotové dimenzi, jíž je přechod od hodnot přežití (*survival*) k hodnotám *sebevyjádření (self expression)*.²⁹ důraz na kvalitu života, sebevyjádření a seberealizaci, občankou angažovanost, autonomie

²⁸ Jde vlastně o teorii hodnotové změny lapenou do podoby dvou jednoduchých rovnic reprezentujících dvě základní hodnotové dimenze (odvozeno z vícenásobné regrese a předchozí faktorové analýzy). Jako nezávisle proměnné přitom do obou rovnic vstupují: HDP/obyv., podíl pracovní síly v jednotlivých sektorech ekonomiky, dále vliv příslušné kulturní zóny, případně i počet let komunismu. Závisle proměnné pak vyjadřují pozici příslušné společnosti ve dvou dimenzích zkoumaných hodnot (viz dále). Tento model vysvětluje 80 % variability hodnotových preferencí společností, jež se nacházejí na různém stupni socioekonomického rozvoje a spadají do různých civilizací. Podobně spolehlivě dokáže predikovat výsledky šetření následných vln z vln předcházejících.

²⁹ Jedná se zde o poněkud šířeji založené vymezení známé již z rozlišení mezi materialistickými a postmaterialistickými hodnotovými orientacemi, tj. důraz na fyzické bezpečí (kriminalita) a ekonomické jistoty (inflace, zaměstnanost) vs. důraz na občanskou angažovanost, seberealizaci či ochranu životního prostředí.

a svobodnou volbu každého jedince ve všech myslitelných oblastech (sexem, rodinným uspořádáním a genderovými vztahy³⁰ počínaje a formami spotřebitelského chování, spirituality, práce a občanské či politické angažovanosti konče); tolerance k jinakosti a důvěra v neznámé druhé lidi (zde jde o protipól hodnot uzavřené společnosti propagující konformitu směrem dovnitř vůči členům a diskriminaci navenek vůči nečlenům). Ke skutečně razantnímu prosazování této hodnotové sady dochází až spolu s přechodem od společností industriálních k postindustriálním. Naopak se v této fázi socioekonomické modernizace výrazně zpomaluje další šíření sekulárně-rationálních hodnot spjatých s ranějším stadiem modernizace.³¹

Aktuální pozici každé společnosti tak lze zobrazit v dvojdimenzionálním hodnotovém prostoru, což také R. Inglehart s pomocí svých „kulturních map“ s oblibou činí, přičemž společnosti na podobném stupni socioekonomické modernizace³² jsou distribuovány blízko sebe. Avšak pouze zhruba, protože v první fázi (přechod od tradičních k sekulárně-rationálním hodnotám) hraje větší roli než socioekonomický rozvoj (33 % hodnotové variability) vliv příslušné kulturní zóny (47 % variability). V druhé fázi (přechod od hodnot přežití k hodnotám sebevyjádření) pak naopak hraje o něco větší roli socioekonomický rozvoj (47 %) než kulturní tradice a historické dědictví (38 %). Hlavní pointa rozsáhlých statistických cvičení a jádro revidované teorie modernizace zní tedy asi takto: vývojová trajektorie – nelineární a diskontinuitní – hodnotové změny přibližně kopíruje socioekonomický rozvoj dané společnosti, významné a časté odchylky od tohoto trendu, které jsou spíše pravidlem než výjimkou, pak spadají na vrub kulturní tradice a historické zkušenosti dané národní společnosti.

Nejdále v obou hodnotových dimenzích pokročily postindustriální státy protestantské Evropy, na samém počátku kulturní změny se naopak nacházejí rozvojové země subsaharské Afriky. Významný a přetrvávající vliv kultury a historické zkušenosti pak lze pozorovat zejména ve Spojených státech amerických, Irsku a v řadě katolických latinoamerických zemí, kde se prosazují hodnoty sebevyjádření, lidských práv a tolerance, aniž by zde zároveň docházelo k masivnímu šíření sekulárně-rationálních hodnotových orientací. Výraznou odchylku představují také ex-socialistické pravoslavné společnosti (a v první řadě Rusko), kde se naopak silně prosadily sekulární hodnoty, avšak naprosto skomírají hodnoty sebevyjádření. Jsou zde dokonce podporovány výrazně méně než v jakékoliv převážně muslimské zemi (zejména zaostávají za Íránem, Egyptem, Indonésií a Tureckem).

Demokratizace je dle autorů *jednoznačně* spjata až s postindustriální fází modernizace, při níž dochází k masivnímu šíření hodnot sebevyjádření, kterým v dlouhodobém

³⁰ Právě hodnocení role ženy ve společnosti (obecně genderové otázky) je nejlepším prediktorem této sady hodnot a nejlépe diferencuje mezi jednotlivými společnostmi v diskutované hodnotové dimenzi.

³¹ Koncepce odpovídá *gradualistickým* teoriím modernizace. Nediskutuje možnost přechodu od agrární společnosti přímo ke společnosti postindustriální a tomu odpovídajícímu masivnímu přechodu k hodnotám sebevyjádření bez předchozí sekularizace (k něčemu takovému možná dochází v některých zemích střední Ameriky a islámského světa). Přes snahu o oproštění se od *ethnocentrismu* se teorie také od svého počátku odvíjí od západního pohledu na svět: výzkumníci zkoumají pouze ty hodnoty a respondentům pokládají pouze takové otázky, které jsou relevantní podle jejich názoru (teorie pak vznikla až ex post, analýzou a reorganizací účtyhodného množství takto selektivně sebraných dat).

³² Důležitější je přitom podíl pracovní síly v jednotlivých ekonomických sektorech – zemědělství, průmyslu a službách – nikoliv bohatství samo o sobě (tedy prostá hodnota ročního hrubého domácího produktu přepočtená na obyvatele, tj. HDP/obyv.).

horizontu – a při překonání určitého kritického prahu míry hodnotové infiltrace dané společnosti – nedokáže nic odolat (zejména pokud panují příznivé mezinárodněpolitické konstelace). Na překážku pak rozhodně není absence jakékoliv předchozí historické zkušenosti s demokratickými institucemi. Industriální fáze je oproti tomu sice spjata se sekularizací, byrokratizací, centralizací moci i masivní politickou mobilizací obyvatelstva, avšak socioekonomická i hodnotová změna v tomto stadiu modernizace ústí se stejnou pravděpodobností jak v demokracii, tak také v nejrůznější totalitní režimy (fašismus, komunismus). Stabilita politického režimu pak závisí na tom, zda je v souladu s hodnotovými orientacemi obyvatelstva. Nestabilitou trpí jednak demokracie, kde však většina populace vzývá spíše hodnoty přežití (dnes zejména země býv. SSSR). A také autoritářské režimy se značně liberální veřejností. Třetí globální demokratizační vlna (autoři ji v rozporu se S. Huntingtonem situují do rozmezí let 1987–1996) propukla právě v těch zemích, kde panoval největší nesoulad mezi politickými institucemi a hodnotovými preferencemi populace (včetně ČSSR, Polska a NDR). Dnes je takovým kandidátem na alespoň dílčí politickou změnu Írán, ale také Čína. Na závěr pak R. Inglehart s kolegy vyslovují dobře míněnou radu Spojeným státům a jejich spojencům ve „válce s terorismem“: bez ekonomického rozvoje nelze pomýšlet na úspěšné šíření lidských práv, tolerance a demokracie; společnosti potýkající se s existenčními potížemi se budou s železnou pravidelností stávat i nadále obětí neliberálních demagogů typu A. Hitlera či bin Ládina.

Závěr: Islám a Západ, konvergence a divergence

Jednotlivé koncepce se liší v tom, zda podle nich převažuje konvergence či divergence převážně muslimského Blízkého východu (některé se zabývají celým islámským světem) a Západu (USA a Evropa). Některé hovoří spíše o konvergenci či divergenci hodnotové, jiné spíše o aspektu institucionálním. Rozdílnosti panují také v časové perspektivě (dlouhodobé a krátkodobé procesy mohou mít opačný směr).

Podle S. P. Huntingtona musíme žít v multipolárním, multicivilizačním a multikulturním světě, kde momentálně hodnotové rozdíly mezi jednotlivými společnostmi spíše narůstají, a to z důvodů paralelně probíhajících procesů globalizace a modernizace nezápadního světa, které vedou k revitalizaci místních kultur a náboženství. Podobně S. N. Eisenstadt ve své řádově kultivovanější a historicky ukotvené analýze upozorňuje na ambivalentní a komplexní dynamiku geografické expanze modernity (institucionální v podobě funkcionální diferenciaci jednotlivých sociálních sfér i hodnotově-ideologické v podobě kulturního programu modernity), která se dostává do historicky a kulturně specifického a nikdy nekončícího „dialogu“ se specifickou místní tradicí v nejrůznějších sociálních, hodnotových a ideových kontextech. Výsledkem jsou dosud nekonečné protichůdné a konfliktní trendy a tendence: směrem k ideologické, hodnotové i institucionální konvergenci, ale také směrem k divergenci vedené snahou o selektivní nakládání se západními modely a neustálou reinterpetaci kulturního programu modernity i rekonstrukcí její institucionální konstelace. V současné době v těchto procesech hrají vzrůstající roli tzv. nová hnutí, zejména náboženská. Rozpracováním a konkretizací takto obecně teoreticky vymezené dynamiky může být analýza S. A. Arjomanda poukazující na skutečnost, že razantní socioekonomická (urbanizace, šíření masmédií, vzdělanos-

ti a gramotnosti) a naprosto nedostatečná politická modernizace (politická mobilizace a organizace mas v rámci národního státu) nevede v žádném případě k sekularizaci a prosazení liberálních politických hnutí a doktrín západního stříhu. Vůbec nejambicióznější teoreticko-empirický rozbor opřený o množství dat z mezinárodních výzkumů hodnot nabídl R. Inglehart se svými kolegy. Socioekonomický rozvoj podle něj v dlouhodobém horizontu ústí ve změnu hodnot, což s dalším časovým prodlením výrazně přispívá ke změně institucí. Vlivem nerovnoměrného tempa socioekonomického rozvoje různých společností a rozdílných výchozích pozic v podobě jednotlivých kulturních oblastí však v dnešním světě dochází spíše k hodnotové (např. sekularizace vs. její absence, důraz na autonomii a hodnoty sebevyjádření vs. důraz na hodnoty přežití) i institucionální divergenci (např. demokratizace vs. absence demokratizace).

Tabulka 4: Islám a Západ: Konvergence, nebo divergence?

Autor	Modernizace	Pozápadnění	Konvergence vs. Divergence
S. P. Huntington	Ano	Ne	Divergence
F. Fukuyama	Ano	Ano	Konvergence (jednosměrná, ideologická)
F. Zakaria	Ano	Ne	Konvergence (částečná/nerovnoměrná)
A. Etzioni, M. Chátamí	–	Ne	Konvergence (obousměrná)
S. N. Eisenstadt	Ano	Ne	Konvergence i divergence (neustálé napětí)
S. A. Arjomand	Ano	Ne	Divergence (ideologická)
D. Lerner	Ano	Ano	Konvergence (jednosměrná)
R. Inglehart	Ano	Ne	Divergence (krátkodobě/střednědobě) i konvergence (dlouhodobě)

Na druhé straně stojí konkurenční skupina koncepcí postulující hodnotovou či institucionální konvergenci blízkovýchodních a západních společností. D. Lerner se svou klasickou teorií modernizace předpokládá, že se budou země Blízkého východu postupně stále více připodobňovat Západu. V tomto smyslu lze chápat koncepci F. Fukuyamy jako oprášenou verzi „velkého vyprávění“ klasických teorií modernizace (terminologií J. Alexandera by šlo o modernizační a neo-modernizační fáze vývoje modernizačních teorií), ačkoliv autor zdůrazňuje, že zatím zvítězila pouze idea západní liberální demokracie, nedochází tedy k nezadržitelnému šíření západního institucionálního modelu. Navíc nejsilnější opozice vůči celosvětově vítězné univerzální ideji se ozývá právě ze světa islámu. F. Zakaria nabízí poněkud diferencovanější pohled, když dokládá, že globálně dochází k demokratizaci (šíří se jak idea, tak i instituce), avšak analogicky s počátečními fázemi evropské modernizace nedochází k příliš přesvědčivé difuzi liberálních hodnot čerstvě politizovaných mas. Arabský svět pak zaostává nejvíce, protože se nachází na samém počátku obou těchto procesů. Konečně, A. Etzioni hovoří o globální hodnotové syntéze, vznikání světové občanské společnosti a dialogu Východu a Západu, avšak nepřichází s přesvědčivou empirickou evidencí. Další pokračování výzkumů bude zaměřeno právě na konfrontaci jednotlivých diskutovaných teoretických konceptů a sekundární analýzy

empirických nálezů z mezinárodních kvantitativních výzkumů postojů a hodnot (např. Gallup World Poll, Pew Research Center, Arab Barometer, Transatlantic Trends, World Value Survey).

LITERATURA

- Arjomand, S. A. 1986. „Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam.“ Pp. 87–112 in J. A. Beckford (ed.). *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paris and London: Sage/UNESCO.
- Arjomand, S. A. 1995. „Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism.“ Pp. 178–198 in M. E. Marty, R. S. Appleby (eds.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Arjomand, S. A. 2004. „Islam, Political Change and Globalization.“ *Thesis Eleven* 76 (1): 9–28.
- Arjomand, S. A. 2006. „Thinking Globally about Islam.“ Pp. 401–410 in M. Juergensmeyer (ed.). *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bah, U. 2008. „Rereading the Passing of Traditional Society. Empathy, Orthodoxy and the Americanization of the Middle East.“ *Cultural Studies* 22 (6): 795–819.
- Brzezinski, Z. 1993. *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria Publishing.
- Brzezinski, Z. 1999. *Velká šachovnice. K čemu Ameriku zavazuje její globální převaha*. Praha: Mladá fronta.
- Eisenstadt, S. N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Espósito, J. L. 2003. *Unholy War. Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Etzioni, A. 2004. *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, S. P. 1993. „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.
- Huntington, S. P. 2001. *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, S. P. 2005. *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka.
- Chátamí, M. 2001. *Islám, dialog a občanská společnost*. Praha: Velvyslanectví Íránské islámské republiky.
- Chomejní, R. 2004. *Velájt-e Faqih. Islámská vláda*. Teherán: Institut pro uspořádání a vydávání děl Imáma Chomejního (Oddělení mezinárodních vztahů).
- Inglehart, R., Norris, P. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Welzel, Ch. 2005. *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Welzel, Ch. 2008. „How Development Leads to Democracy. What we Know about Modernization.“ *Foreign Affairs* 88 (2): 33–48.
- Juergensmeyer, M. 1994. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, J. 1997. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Keller, J. 2007. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kennedy, P. 1996. *Svět v 21. století. Chmurné vyhlídky i vkládané naděje*. Praha: Lidové noviny.
- Kepel, G. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kepel, G. 2002. *Jihad. The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kepel, G. 2004. *The War for Muslim Minds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kohut, A., Stokes, B. 2006. *Amerika proti světu*. Bratislava: Slovart.
- Kropáček, L. 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. 2002. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.
- Lerner, D. 1964. *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press and Collier-Macmillan Limited.
- Lewis, B. 1990. „The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified.“ *The Atlantic Monthly* 226 (3): 47–60.
- Lewis, B. 2003a. *Kde se stala chyba?* Praha: Volvox Globator.

- Lewis, B. 2003b. *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. New York: The Modern Library.
- Riesman, D. 1964. „Introduction.“ Pp. 1–15 in D. Lerner. *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press.
- Said, E. 2008. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Wallerstein, I. 2005. *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Zakaria, F. 2004. *Budoucnost svobody. O krizi demokracie*. Praha: Academia.
- Zakaria, F. 2008. *The Post-American World*. London: Penguin Books.

SUMMARY

The article looks into the social situation and mainly social changes taking place in Muslim countries from several theoretical perspectives each providing a different answer as to the question of their institutional and value similarity or compatibility with respect to Western societies. By means of a critical presentation of conceptions by S. Huntington, F. Fukuyama, F. Zakaria, A. Etzioni and M. Chátamí, S. Eisenstadt, S. Arjomand, D. Lerner or R. Inglehart, the author offers various points of view on the nature of differences between Western and Near Eastern societies and their transformation in the course of modernization in the direction of either cultural convergence or divergence.