

Dvě tváře S. P. Huntingtona: Od teorií modernizace k civilizacionistice

Samuel P. Huntington si po celou svou badatelskou kariéru vždy dokázal udržet čtivý styl psaní, což však u kritiků spolehlivě vyvolávalo pošklebky a poznámky o pokleslé „žurnalistice“. Autor zároveň vždy balancoval na hraně mezi neutrálním akademikem a angažovaným intelektuálem; hyperkritickými slovy A. Etzioniho: „... jde o práce, které na první pohled vypadají jako výsledek seriózního společenskovědního bádání, ale ve skutečnosti vycházejí vstříc, posilují a legitimizují nejružnější formy předsudků“ [Etzioni 2005: 477].

Autorovy publikace se vždy razantně vyjadřovaly k nadmíru citlivým a „horkým“ tématům své doby, udržely si však také s železnou pravidelností silnou nadčasovou inspiraci a ambici zařadit se ke klasickým a dlouhodobě vysoce citovaným dílům v daných oblastech bádání. Spolehlivě polarizovaly názory, vzbuzovaly vášně, kontroverze, nadšený souhlas i hluboké odmítání. Nikdy však nebylo možné je ignorovat, stimulovaly proto diskusi a další výzkum. Již první knižní práci *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations* [Huntington 1957] vzbudil mladičský harvardský asistent hotové pozdvižení, když otevřeně vyzdvihoval militaristické, autoritářské a homogenní režimy nad režimy demokratickými a pluralitními, přičemž ve vojenské akademii ve West Pointu viděl ideální model organizace celé společnosti: „Snoubí se zde čtyři základní pilíře společnosti: armáda, vláda, škola a církev... Ve své přísnosti, strohosti, pravidelnosti a disciplíně sdílí militaristické společenství základní charakteristiky spolu s náboženskými řády. Moderní muž tak může nalézt svůj novodobý klášter v armádě... West Point je ostrůvek Sparty v srdci Babylonu. Je snad možné popřít, že vojenské hodnoty – loajalita, smysl pro povinnost, odříkání a oddanost – nepředstavují to, co dnes Amerika potřebuje ze všeho nejvíce?... Dnes se může Amerika naučit daleko více od West Pointu než West Point od Ameriky“ [tamtéž: 465–66]. Konečně, S. P. Huntington pracoval vždy interdisciplinárně; jako politolog s velkými přesahy do sociologie své analýzy pravidelně rámoval do širšího kontextu dlouhodobých historických procesů, přičemž se nebál velkých a odvážných komparací.

Zde však zdánlivá kontinuita v díle S. P. Huntingtona končí. J. P. Árnason například uvádí: „Huntington byl složitý případ. Jeho dílo je velmi rozsáhlé a nemělo by se ztotožnit s pozdní civilizacionistickou fází. K cenným pracím například patří jeho kritika modernizační teorie z konce 60. a 70. let. Stálo by ostatně za bližší zkoumání, jak se vlastně dostal k civilizacionistice“ [Árnason 2009: 129]. Ve skutečnosti autorova vědecká dráha do určité míry kopírovala trajektorii vývoje společenských věd druhé poloviny 20. století. Dvě protilehlé autorovy tváře se pokusím ilustrovat na příkladu čtyř základních rozsáhlých prací zabývajících se

sociální změnou: *The Political Order in Changing Societies* [Huntington 2006, pův. vyd. 1968] a *Třetí vlna* [Huntington 2008, pův. vyd. 1990] na straně jedné, *Střet civilizací* [Huntington 2001, pův. vyd. 1993] a *Kam kráčíš, Ameriko?* [Huntington 2005] na straně druhé. Nejprve je kladen důraz na socioekonomické a politické aspekty procesu sociální změny, poté přichází autorův soukromý „cultural turn“ a posedlost kulturou, náboženstvím a demografií. Pokud se nám tedy například nelíbí autorovy práce o střetu civilizací, ještě to neznamená, že by bylo moudré „šmahem“ ignorovat práce z předchozího období. Stejně tak zásadní argumenty pro polemiku s Huntingtonem lze paradoxně vždy mírou vrchovatou načerpat u Huntingtona samého.

Autor v závěru kariéry – kromě vnější konfuciánsko-islámské hrozby či rizika zničujícího globálního konfliktu vzniklého eskalací některého z četných lokálních ohnisek napětí v kritických oblastech civilizačních zlomů – ve své poslední práci *Kam kráčíš, Ameriko?* (orig. *Who are we? The Challenges to America's National Identity* [Huntington 2005]) nalézá další neméně nebezpečné ohrožení Spojených států. Paralelně s vnějším nebezpečím na prahu 21. století zdůrazněném teroristickými útoky z 11. září 2001 totiž hrozí úpadek USA způsobený diskreditací vlastenectví a rozpuštěním specifické národní kultury a identity. Jestliže tedy v analýzách z 90. let minulého století varujících před střetem civilizací představuje problém mírové soužití odlišných kultur (civilizací) ve světovém měřítku, zde autor předkládá konzervativně laděnou kritiku multikulturní současnosti samotných Spojených států.

Vyzyvateli dosud dominující anglické protestantské kultury a národní jednoty jsou (1) multikulturalisty povzbuzované identity *subnacionální* (rasové, genderové, etnické), (2) *transnacionální* (kosmopolitní elity stále více odcizené středním vrstvám a také duální identitou trvale disponující diaspory imigrantů z rozvojových zemí využívající výhod a propojenosti obou světů) a zejména (3) *cizí* – díkci Huntingtona – reprezentované „hordami bídně asimilovaných imigrantů z Latinské Ameriky“. Jejich příliv hrozí vyústit v jazykové a geografické rozštěpení země po vzoru Kanady či Belgie a v paralyzující sociální konflikt nahrazující historické třenice bílé a černé Ameriky.

Zatímco je v práci *Střet civilizací* [Huntington 2001] autor „fascinován“ především muslimy a islámem, ve své poslední práci tedy spatřuje „smrtnou hrozbu“ především v Hispáních a v údajně historicky naprosto *bezprecedentním vzorci migrace* z Latinské Ameriky. Přitom evropskému čtenáři předkládané argumenty rezonují se zdejšími konzervativně laděnými kritikami imigrace z převážně muslimských zemí (např. geografická blízkost extrémního blahobytu a chudoby a následné nezadržitelné migrační tlaky slibující vyústit v historicky bezprecedentní demografickou změnu Nového světa; kontinuita imigrace zabraňuje postupné jasné převaze druhé a třetí generace v komunitách a následné kulturní a jazykové integraci do majoritní společnosti dle logiky dosavadního třígenerač-

ního modelu amerikanizace; jazyková a etnická homogenita současné imigrace s naprosto dominujícími španělsky hovořícími Hispánci; regionální koncentrace a segregace imigrantů; nedostatečná (auto)selektivita imigrantů; nekompatibilní hodnoty spatřované v konstrukt „mexicko-španělsko-indiánsko-katolické kultury“ atd.).

Lék proti hrozícímu rozpadu amerického národa pak autor hledá nejen v identifikaci permanentní vnější hrozby v podobě militantního islámu (a v tomto smyslu je kniha volným pokračováním publikace o střetu civilizací), ale také v obratu k protestantskému náboženství, jež je chápáno jako zdroj tzv. americké výjimečnosti (zde se odvolává na slavnou tezi R. Bellaha o americkém občanském náboženství).

Globální náboženské obrození tak autor chápe jako součást řešení mnoha problémů na domácí půdě, avšak také jako příčinu řady možných obtíží na globální úrovni. Zatímco ve své poslední knize rozpracovává pozitivní důsledky desekularizace, deprivatizace a repolitizace náboženství v kontextu americké národní společnosti, v globálním měřítku jde o jednoznačně rizikový faktor. Zatímco se koncem 90. let roztrhl pytel se zdrcujícími kritikami tzv. sekularizační teze, které se však – jakkoliv se často pokoušejí o širší komparativistický záběr – soustředí na kontext jednotlivých národních států či náboženských okruhů [např. Kepel 1996, 2002; Juergensmeyer 1994, 2008; obecněji Stark 1999; Swatos, Christiano 1999; Berger 1997], Huntington promýšlí důsledky globálního náboženského obrození pro oblast mezicivilizačních či mezinárodních vztahů (podobně ve stejné době postupuje např. R. Robertson). Podle teze o „střetu civilizací“ se totiž postbipolární svět rozpadá na osm civilizačních okruhů. Ty jsou definovány *objektivními* (společná kultura, historie, jazyková skupina, ale zejména náboženství) i *subjektivními* aspekty (sebeidentifikace 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 nezápádních zemí stimulují posilování rozličných civilizačních identit. Modernizace a pozápádnění totiž ve skutečnosti nejsou jedno a totéž. Pokud se jednotlivé civilizace prudce modernizují a dostávají se do víru globalizačních procesů, ještě to neznamená, že se zároveň také stále více připodobňují Západu. V éře vypjaté civilizační senzitivity pak hrozí zažehnutí zničujícího globálního konfliktu z jakkoliv titěrného ohniska napětí na tzv. civilizačních zlo-mech [Huntington 1993, 2001].

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 konfuciánské civilizaci opojené moder-

nizačním 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 (Huntington zde výrazně čerpá z orientalisty B. Lewise [Lewis 1990] a sociologa G. Kepela [Kepel 1996]). Napříště tak v duchu *kulturního determinismu* nemají hrát ve světovém dění, mezinárodní politice a procesech sociální změny největší roli ideologické, politické či ekonomické rozdíly mezi národy, nýbrž daleko hlubší a trvanlivější rozdílnosti kulturního rázu mezi státy a jednotlivými civilizacemi [srov. Huntington 1993].

Ve skutečnosti však Huntington [zejm. 2001] neopomíná vzájemnou *interakci* mezi kulturním substrátem daného civilizačního okruhu a procesem modernizace a globalizace. Naprosto ale ignoruje *selektivní* přístup k modernitě a jejím technologickým i institucionálním výtěžkům ze strany nastupujících politicko-náboženských hnutí. A zejména jejich zálibu ve „vynalézání tradice“, kdy s notnou dávkou nostalgie předkládají alternativu v podobě idealizovaného, stylizovaného a vykonstruovaného způsobu života jednotlivců i organizace společnosti z údajného „zlatého věku“, ke kterému se chtějí vrátit, jenž však vesměs nemá s autentickou tradicí nic společného a je s ní začasť dokonce i v hlubokém rozporu [viz Barša 2001; Eisenstadt 2000; Hobsbawm 2000; Eickelman, Piscatori 1996]. Kultura tak sama o sobě nepředstavuje aktivní faktor změny. Huntington tedy postupuje podobně jako například E. Gellner [1983], když analyzuje relativní vzestup tradiční městské islámské ortodoxie na úkor skomírajícího venkovského mysticismu jako důsledek novodobé masivní urbanizace a politické centralizace. Nebo jako S. A. Arjomand, když popisuje novou vlnu tradičního islámského fundamentalismu jako důsledek integrace islámského světa do mezinárodního systému, expanze moderních médií a komunikací, překotné urbanizace či alfabetizace a budování národních států [Arjomand 1986, 2006].

Vůči všem zjednodušujícím *kulturologickým argumentům* si však autor udržuje v knižní studii *Třetí vlna* [Huntington 2008, pův. vyd. 1990] ještě počátkem 90. let výrazný odstup. Třetí demokratizační vlnou označuje historicky třetí dramatický globální posun k demokracii, který se v letech 1974–1990 odehrál ve více než 30 zemích světa: odstartovalo ji Portugalsko, Španělsko a Řecko, poté se vlna demokratizace „prohnala“ Latinskou Amerikou, bývalým východním blokem a zasáhla i Tchaj-wan či Jižní Koreu (R. Inglehart na základě statistických analýz dat organizace Freedom House situuje globální demokratizační vlnu do období let 1987 až 1996). Mezi hlavní faktory třetí vlny autor řadí tyto paralelně probíhající a umocňující se procesy: (a) *krize legitimacy* autoritářských režimů, které se třeba i donedávna těšily popularitě, dnes jsou však stále neefektivnější a neschopné dostát svým slibům, (b) dosažení *kritického stupně socioekonomického rozvoje* (tzv. středně příjmové země dle klasifikace Světové banky) vesměs v kombinaci s náhlým zadrhnutím rychlého ekonomického růstu (viz ropný šok, vyčerpávající válečný spor), (c) *změna náboženských poměrů* (zejména nový přístup katolické

církve jako páteře opozice), (d) *změna politiky vnějších činitelů* (např. zahraniční politika USA a SSSR, lákavá vidina vstupu do prosperujícího Evropského společenství) a konečně (e) *lavinový či dominový efekt* obzvláště silný v současné éře globalizace (příklad úspěšné demokratizace inspiruje v dalších zemích, zejména pak v zemích kulturně blízkých či s podobnou historickou zkušeností).

Jestliže i dnes zůstávají demokratizací nápadně netknuté některé světové regiony (subsaharská Afrika, východní Asie, islámský svět), nabízí se svůdné vysvětlení hledající příčinu v *odlišné kultuře*. Restriktivní verze této argumentace hovoří o tom, že demokracie je specifickým produktem západní kultury. Vznikla na Západě a úspěšně se rozšířila jen v bývalých britských koloniích, případně v zemích se silným vlivem USA či v bývalých iberských koloniích Jižní Ameriky. Pro ostatní – západní kulturou netknuté – země se nehodí. Nerestriktivní verze kulturnologických argumentací pak podle Huntingtona připouští – i když různě pravděpodobnou – možnost trvalé demokratizace v řadě dalších nezápádních kulturních okruhů. Avšak zpravidla s „čestnou“ výjimkou konfuciánství a islámu.

Huntington ale upozorňuje především na to, že velké historicko-kulturní tradice jsou *komplexní* soustavy nejrůznějších, někdy snad až protichůdných, idejí: „Islámská doktrína obsahuje tudíž jak prvky, které demokracii vyhovují, tak ty, které s ní lze sloučit jen stěží“ [Huntington 2008: 294]. Vždy pak záleží na tom, jaké prvky v daném sociálním či historickém kontextu převáží, stejně i na tom, co z těchto tradic jednotliví aktéři a interpreti – akademičtí či političtí – vyzdvihnou a zdůrazní.

Navíc, kultury jsou *dynamické* soustavy, pročez Huntington staví Webera na hlavu, když tvrdí, že právě hospodářský rozvoj vede v řadě případů k dalekosáhlým kulturně-hodnotovým změnám; to podrobně dokumentuje na příkladu Jižní Koreje (s masivní empirickou evidencí tuto tezi nejnověji korigovali a rozpracovali Inglehart a Norris [Inglehart, Norris 2004], Inglehart a Welzel [Inglehart, Welzel 2005]). Dalším příkladem je radikální postojový přerod v rámci katolických zemí, které vystupují jako hlavní hrdinové třetí demokratizační vlny – tři čtvrtiny z transformujících se zemí jsou převážně katolické. To bylo ve své době pro leckoho nečekané překvapení. V odborném diskurzu se totiž mělo často za to, že protestantství tíhne k demokracii a dynamickému kapitalismu, kdežto katolicství si daleko lépe rozumí s autoritářstvím a ústí spíše v ekonomickou stagnaci. Avšak po Druhém vatikánském koncilu (1963–65) došlo ke změně doktríny katolické církve. Její představitelé přestali obhajovat autoritářské režimy, začali je napadat a vyjadřovat se k mravním, sociálním i lidsko-právním otázkám. Nastoupila také nová generace „aktivistických“ kněží a v rámci celé církve začali hrát větší roli „svobodomyslní“ američtí katolíci. Spolu se zástupci středních vrstev se tak církve staví do čela opozice, využívá toho, že disponuje vlastní sítí kontaktů, zavedených médií, zkušenými osobnostmi a mezinárodními kontakty a podporou (Filipíny, Jižní Amerika, Polsko). Případné represe duchovních pak vedou jen k dalšímu vzestupu jejich popularity, dělají z nich mučedníky a delegitimizují režimy.

Nápadně dlouhá řada svého času přesvědčivých a svůdně populárních kulturologických argumentací tedy podle S. P. Huntingtona selhala (např. do 80. let 20. století oblíbená teze, že konfuciánské země jsou odsouzené k chudobě, poté naopak konfuciánství vykládané jako hlavní motor ekonomické prosperity „asijských tygrů“) [Huntington 2008]. Jeden z nejtalentovanějších a nejvlivnějších Huntingtonových žáků to vysvětluje tím, že zpětně dokáží kulturologické argumenty vysvětlit prakticky cokoli [Zakaria 2004]. Huntington [2005] v této souvislosti připomíná dnes jen těžko uvěřitelné diskuse o možnostech a mezích integrace neanglofonních evropských imigrantů ve Spojených státech. Obavy, že neprotestantské přistěhovalcké skupiny (Irové, Italové, Slované) trpí kvůli přílišné kulturní odlišnosti sníženou schopností integrace, nejsou loajální k nové vlasti a jejím hodnotám a osudově tendují k masové delikvenci všeho druhu (organizovaný zločin, prostituce, alkoholismus, zahálka), vedly k zavedení přísných etnických přistěhovalckých kvót platných v letech 1924–1965. Podobně jsou dnes sice přistěhovalci z východní Asie (Číňané, Korejci, Vietnamci) díky svým vlastnostem a bezproblémové rychlé integraci dáváni za příklad ostatním, méně úspěšným, minoritám a jejich integrace hovoří ve prospěch multikulturalismu, avšak ještě koncem 19. století v USA naopak panovalo jednoznačné přesvědčení o nemožnosti jejich integrace z důvodů příliš odlišné rasy a kultury: „Patří k jiné rase... nejsou schopni asimilace... zůstávají v nové vlasti cizinci žijící v izolaci od zbytku národa“ (rozhodnutí Nejvyššího soudu potvrzující platnost antiimigračního zákona namířeného proti usazování Číňanů v Kalifornii z r. 1889, cit. podle Huntington [2005: 63]).

S. P. Huntington ve svém monumentálním a dnes již klasickém díle *Political Order in Changing Societies* (1968, poslední vydání s rozsáhlou oslavnou předmluvou jeho dalšího vlivného žáka F. Fukuyamy [Huntington 2006]), v němž se pouští do zdrcující kritiky první vlny modernizačních teorií, naprosto ignoruje roli kultury a pod dojmem tehdy dominující sekularizační teze přijímá jako hotovou věc i sociální znevýznamňování náboženství. Za naprosto zásadní jsou naopak pokládány sociální, ekonomické a politické aspekty modernizačního procesu. Zatímco však pováleční teoretici modernizace automaticky předpokládali jejich rovnoměrný a vzájemně se stimulující vývoj ústící v nezadržitelnou modernizační nirvánu rozvojových zemí, Huntington vysvětlil překvapivě akcelerující nestabilitu a stupňující se vnitřní konflikty v Asii, Africe a Jižní Americe jako důsledek *nerovnoměrného vývoje jednotlivých dimenzí modernizace* (neodpuštělně však přitom ignoruje vnější faktory v kontextu studenoválečného soupeření USA a SSSR).

Konflikty tak podle autora produkuje především vnitřní dynamika modernizujících se zemí (dříve evropských, dnes mimoevropských). Zatímco (1) tradiční společnosti jsou *ještě* politicky stabilní a (2) moderní společnosti jsou *již* opět stabilizované, překotně se (3) modernizujícími společnostmi zmítá nestabilita

způsobená nesouladem mezi přespřílišným tempem socioekonomické a zaostávajícím tempem politické modernizace. Jestliže tedy *modernitu* provází stabilita, *modernizace* ústí v nestabilitu a vyhrocený sociální konflikt.

V modernizujících se společnostech vesměs plošně (a) narůstají aspirace a vznikají zcela nové potřeby, a to daleko rychleji, než roste reálná životní úroveň stále nespokojenějších mas (jde o klasické téma role sociálních frustrací v politických konfliktech, podrobně empiricky na příkladu modernizace Blízkého východu dokládá Lerner [1964]). Podobně v raných fázích modernizace (b) akcelerují stále viditelnější sociální nerovnosti (mezi rychle bohatnoucími elitami a relativně chudnoucími masami, mezi městy a periferií). Paralelně s tím dochází i ke krizi jejich legitimacy, což opět vzbuzuje odpor. S tím (c), jak modernizující se společnosti postupně bohatnou, zintenzivňuje se také konflikt o alokaci investic a zejména o redistribuci zvětšujícího se koláče potenciálně dostupných zdrojů, přičemž se za tímto účelem aktéři mobilizují především dle etnické, regionální, třídní či náboženské příslušnosti. Ve hře je díky ekonomickému růstu stále více, intenzita politického konfliktu proto roste. Tradiční (d) stabilizující sociální struktury a instituce se postupně rozpadají (úpadek rozšířené rodiny, venkovských pospolitostí, tradičních autorit, lokálních identit a hodnotových systémů), nejsou však dostatečně rychle nahrazovány strukturami novými. Vzniká anomická situace. Dezorientovaní, nespokojení a odcizení jedinci jsou snáze oslovitelní a mobilizovatelní novými politickými ideologiemi a hnutími, které dokáží zaplnit vakuum vzniklé rozpadem tradičních struktur.

V tradičních společnostech tedy podle autorova evolučního schématu převažuje apolitická masa obyvatelstva žijícího roztroušeně na venkově. Modernizace je pak příběhem, ve kterém se na scénu postupně derou další a další politicky uvědomělí aktéři: intelektuálové a byrokratické či armádní špičky, městské střední vrstvy, dělníci a nakonec také venkovské masy. Právě masová politická participace představuje klíčový definiční znak moderní politiky, se kterou se musí popasovat jak vlády autoritářské (vlády kontrolují masy), tak také demokratické (masy kontrolují vlády). Pokud přitom tempo politické modernizace a institucionalizace (zde autor zdůrazňuje hlavně roli politických stran a obecně institucionalizovaných způsobů řešení zájmových či ideových konfliktů jednotlivých aktérů) odpovídá tempu politické mobilizace a participace nových aktérů, společnost je relativně stabilní. Pokud se naopak nedaří asimilovat nové aktéry v rámci dosavadního politického systému a socioekonomická modernizace se přespříliš rozejde s modernizací politickou, zvyšuje se společenská nestabilita a násilnost konfliktů. Politika je vykázána téměř výhradně do ilegality či na ulici. V prvních fázích socioekonomické modernizace pak roste riziko vojenských převratů, v dalších fázích pravděpodobnost revolucí a občanských válek.

Podobně jako například Charles Tilly [2006a, 2006b] zdůrazňuje vztah mezi režimy definovanými mírou demokracie a kontroly (kapacity vládnout) a převažujícími repertoáry soupeřivé politiky, Huntingtonův eklektický model kromě politických faktorů upozorňuje ještě na roli faktorů sociálních a ekonomických:

(a) rozpor stupně sociální mobilizace (hlavně růst aspirací) a zaostávajícího ekonomického rozvoje ústí v masové sociální frustrace, (b) rozpor rostoucích frustrací a stagnujících mobilitních příležitostí ústí v intenzivní politickou mobilizaci a participaci, (c) rozpor vystupňované politické participace a nedostatečné politické institucionalizace vede k politické nestabilitě.

Přínos celoživotního badatelského díla S. P. Huntingtona, který zemřel 24. prosince 2008, může být jen stěží přeceněn. Příkladem budiž kontroverzní teze o střetu civilizací, jejíž kritická reflexe jakoby neměla konce (u nás ji podrobil naprosto zdrcující kritice zejména Mendel [2002; Mendel et al. 2007]; rozdílné interpretace a především zcela protichůdná hodnocení – což je pro recepci díla S. P. Huntingtona typické – přináší v českém prostředí sborník *Střet civilizací? Žhavé sondy deseti autorů* z r. [2001]). Zatímco například významný představitel postkoloniálních studií E. Said [2008] odmítá „imaginativní zeměpis“, který stojí a padá spolu s „dramatizací hranic, které vytyčuje“ [tamtéž: 88], zdůrazňuje neměnné a nepřekročitelné odlišnosti, zavírá oči před podobnostmi a podsouvá stereotypní představu nekonečného hlubokého konfliktu nadřazeného a civilizovaného Západu a podřadného, iracionálního, barbarského a nebezpečného Orientu, další teoretici samotnou existenci rozličných civilizací nepopírají. Pro amerického komunitaristu A. Etzioniho [Etzioni 2004] představuje Východ a Západ dva extrémní, jednostranné, dlouhodobě neudržitelné a stejně hodnotné modely organizace společnosti (přílišný důraz na kolektiv, sociální řád, kooperaci, povinnosti, podřízení autoritám a vztahování k transcendentnu vs. jednostranný důraz na individualitu, kompetici, práva, svobodnou volbu a hodnotový relativismus). Teprve díky obousměrnému *dialogu civilizací* dochází ke *globální hodnotové syntéze*, jež potlačuje slabiny a naopak zdůrazňuje přednosti obou systémů. Podobně vidí mezicivilizační dialog rovných partnerů, jež má vyústit ve vyváženou syntézu k duchovnosti a kolektivismu tíhnoucímu Východu a k racionalitě a individualismu se upínajícímu Západu, iránský učenec M. Chátamí [2001]. Jestliže mnozí pozorují rozpor a nekompatibilitu mezi rozumem a vírou – či svobodou a vírou, kolektivismem a individualismem, povinností a svobodou, Chátamí se domnívá, že se naopak vhodně doplňují. Jedině jejich „koncert“ povede k osobnostní i společenské harmonii. Konečně, v obdobném duchu se vyjadřuje i ruský sociolog a politolog A. Panarin [2003], když mluví o nutnosti bránit, reformovat a obrodit ideu modernity s pomocí „východní inspirace“: „Pravá inteligence má dnes své srdce na Východě a rozum na Západě“ [tamtéž: 356]. Dodejme, že u nás v souvislosti s tezí o střetu civilizací a nutností dialogu připouští částečnou oprávněnost a dokonce i užitečnost „východní“ moralistické kritiky Západu islamolog L. Kroppáček [1996, 1999].

Jedno z dosavadních vyvrcholení teoretických diskusí představuje koncepte *rozmanitých modernit* S. N. Eisenstadta [Eisenstadt 2000], kterou autor staví explicitně do kontrastu s multicivilizačním světem S. P. Huntingtona. Moder-

nita má své pevné a neměnné univerzální jádro (strukturální diferenciaci a na budoucnost orientovaný reflexivní kulturní program kladoucí důraz na sociální konstrukci reality ze strany čínorodých aktérů), ale také velké množství svých geografických, kulturních a historických verzí odlišujících se jak variabilitou konstelací a způsobů organizování jednotlivých diferencovaných institucionálních sfér, tak také téměř nekonečnou rozmanitostí neustále předkládaných a reformulovaných konkurenčních kulturních programů modernity (např. liberální, socialistické či fašistické verze, verze evropské, mimoevropské a americká, verze dnes předkládané novými sociálními hnutími včetně náboženských fundamentalistů). Rozmanité modernity pak 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 jsou dále výsledkem pozitivního či negativního vymezování vůči západnímu projektu modernity, který díky svému historickému prvenství funguje jako základní referenční bod, jenž nelze ignorovat – naopak je vždy nutné zaujmout k němu jasné stanovisko. Konečně, různé institucionální a ideologické verze modernity jsou výsledkem střetů a konfliktů nejrozličnějších sociálních a politických hnutí prosazujících svá vlastní pojetí. Svět podle Eisenstadta je tedy především světem rozmanitých modernit, nikoliv světem vzájemně nekompatibilních civilizací. Podobně se vyjadřuje i ruský učenec A. Panarin [2003], když hovoří o nové revoluci vědomí v tzv. druhém a třetím světě. Zde nejprve převládala snaha zcela odhodit vlastní kulturu a zařadit se co nejrychleji do klubu západní prosperity, což se však po několika dekáдах ukázalo z mnoha důvodů jako totálně neúspěšná strategie. Současnou reakcí je obrat k vlastní kultuře, tradici a kořenům. Kultura je chápána jako zdroj důstojnosti a pozitivní identity, ale zejména jako základ vlastní verze, interpretace a osvojení modernity.

Na poli empiricky laděné sociologie se pak doslova roztrhl pytel se statistickými studiemi snažícími se s oporou v dostupných kvantitativních datech zhodnotit relevanci teze o střetu civilizací (ty vycházejí a odvolávají se zejména na šetření Pew Research Center, Gallup World Poll, Arab Barometer a World Value Survey; např. [Esposito, Mogahed 2007; Dixon 2008; Jamal, Tessler 2008; Tausch 2009]). Suverénně nejpropracovanější a nejucelenější koncepci přitom dosud představil tým R. Ingleharta s pomocí mnoha vln šetření Světového výzkumu hodnot. Postupná socioekonomická modernizace provázená šířícím se existenčním zabezpečením 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, diskontinuitní a rychlé institucionální změny (např. demokratizace, liberální změny legislativy). Zároveň však dlouhodobě přetrvává vliv *kulturních zón* a společné historické zkušenosti jednotlivých společností: na „globální kulturní mapě“ tak zřetelně odlišíme protestantskou či katolickou Evropu, evropské země bývalého východního bloku, Latinskou Ameriku, subsaharskou Afriku, islámský i konfucíánský svět. Výsledná sociální změna je tedy vždy výsledkem *vzájemné interakce* sociálního a ekonomického rozvoje a přísluš-

ného kulturního kontextu (náboženství, tradice, historie). Vliv kultury je přitom silnější v dimenzi hodnotové změny spjaté se sekularizací, naopak vliv socioekonomické modernizace dominuje v dimenzi související s demokratizací. Huntington tedy nemá pravdu, pokud tvrdí, že základní rozdílnosti mezi civilizacemi se nacházejí ve sféře politicky relevantních hodnot, protože skutečný hodnotový střet probíhá spíše po linii hodnot sociálních (zejména otázka genderu a religiozity) [Inglehart, Norris 2004; Inglehart, Welzel 2005].

Karel Černý

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, London: Sage, UNESCO.
- 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.
- Árnason, J. P. 2009. „Zařadit dnešní problémy do dlouhodobých souvislostí. Rozhovor o historické sociologii s Jóhannem Pállem Árnasonem vedli Bohuslav Šalanda a Jiří Šubrt.“ *Historická sociologie* 1 (1): 123–130.
- Barša, P. 2001. *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK.
- Berger, P. L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principal, CDK.
- Dixon, J. C. 2008. „A Clash of Civilizations? Examining Liberal-Democratic Values in Turkey and the European Union.“ *The British Journal of Sociology* 59 (4): 681–708.
- Eickelman, D., J. Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eisenstadt, S. N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Esposito, J. L., D. Mogahed. 2007. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Etzioni, A. 2004. *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Etzioni, A. 2005. „The Real Threat: An Essay on Samuel Huntington.“ *Contemporary Sociology* 34 (5): 477–485.
- Gellner, E. 1983. *Muslim Societies*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E., T. Ranger (eds.). 2000. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S. P. 1957. *The Soldier and the State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge: Belknap Press.
- Huntington, S. P. 1993. „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.
- Huntington, S. P. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka.
- Huntington, S. P. 2005. *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka.
- Huntington, S. P. 2006. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, London: Yale University Press.
- Huntington, S. P. 2008. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku 20. století*. Brno: CDK.
- Chátamí, M. 2001. *Islám, dialog a občanská společnost*. Praha: Velvyslanectví Íránské islámské republiky.

- Inglehart, R., P. Norris. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Ch. Welzel. 2005. *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Jamal, A. A., M. A. Tessler. 2008. „Attitudes in the Arab World.“ *Journal of Democracy* 19 (1): 97–110.
- Juergensmeyer, M. 1994. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, M. 2008. *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- 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.
- Kropáček, L. 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad.
- Lerner, D. 1964. *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press, Collier-Macmillan.
- 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.
- Mendel, M. 2002. „Střet civilizací ve světle vědeckého výzkumu.“ Pp. 19–47 in *Střet civilizací? Žhavé sondy deseti autorů*. Praha: Evropský literární klub.
- Mendel, M., B. Ostřanský, T. Rataj (eds.). 2007. *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Panarin, A. A. 2003. *Iskušenije globalizmom*. Moskva: Algoritm.
- Said, E. 2008. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Stark, R. 1999. „Secularization, R.I.P – rest in peace.“ *Sociology of Religion* 60 (3): 249–273.
- Střet civilizací? Žhavé sondy deseti autorů*. 2002. Praha: Evropský literární klub.
- Swatos, W. H., K. J. Christiano. 1999. „Secularization Theory: The Course of a Concept.“ *Sociology of Religion* 60 (3): 221–248.
- Tausch, A. 2009. *What 1.3 Billion Muslims Really Think: An Answer to a Recent Gallup Study, Based on the „World Values Survey“*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, Ch. 2006a. *Politika kolektivního násilí*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Tilly, Ch. 2006b. *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zakaria, F. 2004. *Budoucnost svobody. O krizi demokracie*. Praha: Academia.