

Barša, Pavel

Vzejde z islámu alternativa evropské modernity? : nad knihami E. Gellnera a B. Badieho

Religio. 1999, vol. 7, iss. 1, pp. [39]-62

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124874>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

Vzejde z islámu alternativa evropské modernity? Nad knihami Ernesta Gellnera a Bertranda Badieho¹

Pavel Barša

Od vítězství iránské revoluce v roce 1979 se na Západě začalo hovořit o nebezpečí, které by pro něj mohla představovat islámská civilizace, pokud by v ní zvítězily fundamentalistické proudy. Tato obava ještě zesílila po krátké liberálně-demokratické euforii oslavující pád „železné opony“ a zhroucení sovětského impéria. Optimistické vize konečného celoplanetárního vítězství lidských práv a demokracie – tohoto údajného „konce dějin“ ohlášeného Fukuyamou – byly v průběhu 90. let postupně vystřídány úvahami o propastech oddělujících Evropu a Severní Ameriku od ostatních civilizací. Tak například Samuel Huntington argumentoval, že tyto propasti mohou být sice překonány převzetím technologií či účinných ekonomických mechanismů, zabraňují však přenosu evropské sekularizované a pluralitní kultury a politiky. Vedle východoasijského kapitalismu, v němž je ekonomická efektivita spojena s udržením patriarchálně-autoritářských a kolektivistických struktur, se tématem staly právě islámské země, které sice ekonomicky v žádném případě nejsou tak „zázračné“ jako východoasijská tygři, některá jejich radikální hnutí to však kompenzují nebyvalou kulturní a politickou asertivitou.

Bertrand Badie a Ernest Gellner byli v posledním desetiletí čelnými účastníky odborné diskuse o vztahu evropské modernity a islámu. Badie je uznávaným odborníkem na historii moderního evropského státu, Gellner zase jedním z předních teoretiků vzniku a rozvoje moderního evropského národa a nacionalismu.² Ve svém konceptu „občanské společnosti“ Gellner navíc idiosynkratickým způsobem shrnuje tradici analýzy evropské moder-

1 Ernest Gellner, *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*, Brno: CDK 1997, 187 s. (z angl. originálu přeložili Jan Richter a Eva Musilová); Bertrand Badie, *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris: Fayard, 1997 (1986), 331 s. – Se vzpomínkou na diskuse o islámském reformismu, které podnítily vznik této stati, ji věnuji Ondřeji Liškovi a Mikuláši Kratochvilovi.

2 Bertrand Badie – Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Paris: Grasset 1982 (1979); Ernest Gellner, *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal 1993 (1981).

nity tak, jak se rozvíjela od velkých Skotů 18. století přes Hegela a Marxe až k Weberovi a Polanyiimu. Právě tento výklad zvláštní konfigurace sociálních a politických struktur moderního Západu a příčin jeho vítězství nad jeho komunistickým rivalem je dobrým východiskem k posouzení modernizačních možností islámských společností a k vyjasnění teoreticky i politicky klíčové otázky, zda budou schopny vybudovat svou vlastní modernitu, která by byla dostatečně ekonomicky efektivní, vojensky silná a politicky stabilní, aniž by přitom musela přijmout kulturní a politický pluralismus modernity evropské.

Občanská společnost

V nejširším smyslu je „občanská společnost“ Gellnerovým ekvivalentem „otevřené společnosti“ Popperovy či výrazu „liberální demokracie“. Tento typ společnosti rozvinutý v moderní Evropě a Severní Americe spojuje centralizovaný a administrativně efektivní *národní stát* s decentralizovanou a relativně autonomní *tržní ekonomikou* poháněnou *privátními zájmy* a s *náboženskou, etickou a ideologickou tolerancí* státu, tj. s jeho rezignací na poznání a uskutečňování Dobra svých obyvatel. Občanská společnost v užším smyslu je nestátním prostorem svobodného sdružování a ekonomických transakcí, jejichž aktéři sledují především své partikulární zájmy. Také politická sféra ovšem funguje především jako aréna vyrovnávání zájmů, a nikoliv jako scéna boje o prosazování „pravých“ hodnot, ctnosti a spásy. Toto etické vyprázdnění státu se opírá o epistemologicko-morální skepticismus: „Svobodný řád není založen vposledku na nějakém pravdivém a pevném přesvědčení, ale na pochybách, kompromisu a *doublethinku*.“ (s. 84) Poslední termín je Orwellův. Označoval jím rozpolcenost oddaných příslušníků totálního státu, u nichž byla rovina loajální víry doplněna *na jiné úrovni* vědomím, že to, k čemu se hlásí, je nesmysl. Pro Gellnera je naopak právě takovým rozštěpem postižen příslušník občanské společnosti. I tato společnost – jako každá jiná – je založena na existenci světa společných rituálů a pojmů. Tento společně sdílený svět však jeho příslušníci chápou jako provizorium, od něhož mohou odhlédnout ve chvílích skutečně vážných otázek.

Tato rozpolcenost je důsledkem ztroskotání kolektivního projektu pozemského pěstování ctnosti a hledání spásy, projektu časného života ve společenství věřících hledajících život věčný – života v *ummě*. Gellner uznává Weberovu tezi genealogické spjatosti kapitalismu s protestantskou etikou, tvrdí však, že pro úspěch občanské společnosti bylo vedle rozvoje tohoto nového náboženského postoje stejně tak důležité jeho zchlazení a porážka jeho politických ambic v konfrontaci s jinověrci. Tato porážka ho přinutila k mlčenlivému přiznání, že nikdo nemůže být *veřejně, tj. státem* stvrzen jako držitel monopolu pravdy – puritáni se nakonec museli smířit

s vykázaním svého projektu do soukromí. Schopnost odpojit svá nejinimnější náboženská a etická přesvědčení od otázky legitimace řádu, v němž žijí spolu s ostatními, schopnost odpojit představy o pravdě a poslední spravedlnosti od loajality k politickým institucím a vztahu ke spoluobčanům velkého národního státu je podle Gellnera základní subjektivní podmínkou svobody.

Občanská společnost žije v permanentním rozštěpu faktu a hodnoty, veřejného práva a soukromé etiky – vyznačuje se tím, že politická moc *není* posvěcena Bohem. Organizace moci a násilí – *politika* – je v ní oddělena od výroby a distribuce bohatství – *ekonomiky* – a obě tyto sféry jsou zase odděleny od metafyzického hledání smyslu světa, pěstování ctností či usilování o náboženskou spásu, které spadají do pluralitní oblasti významových, hodnotových a symbolických struktur – do *kultury*. Jak ve svém komentáři ke Gellnerově knize píše Michael Ignatieff: „Politická moc je oddělena od kulturní moci a hospodářských výhod... politická moc nesvěřuje kulturní autoritu, sociální postavení se nepřenáší do kulturního nebo politického vlivu.“³ Sledování určité vize dobrého života přestává být vynutitelné státem, jehož cílem je pouze zajistit každému bezpečí a rovnou svobodu k tomu, aby mohl při respektování stejné svobody ostatních sledovat svou vlastní vizi dobra a budovat si svůj vlastní „soukromý ráj“. Politické *společenství občanů* je jasně oddělené od soukromých *společenství věřících*, neboť uspokojuje zcela jinou potřebu: jeho úkolem není zprostředkovávat spásu, ale zajišťovat bezpečí a férová pravidla hry pro individuální životní projekty.

Umma

Občanská společnost tedy prolamuje kruh mezi osobně vyznávanými hodnotami a vírou, politickou mocí a materiální reprodukcí, kruh, do nějž je pevně uzavřena umma jako společenství věřících, kteří chtějí společně – zde a nyní – vykročit směrem k věčnosti. Kolektivnost a světskost tohoto duchovního podniku spásy z něj činí výsostně politickou záležitost. V ummě se překrývají vědění a moc, individuální etické přesvědčení a politický projekt života vespolek. Gellner tvrdí, že po ukáznění ummy reformační i protireformační čekaly na občanskou společnost ve 20. století dva úhlavní soupeři: umma sovětského komunismu a umma muslimská. První byla nedávno poražena, s výzvou druhé se zřejmě Západ bude potýkat v následujícím období.

Idea *ummy* vychází z toho, že realizace božích přikázání ve světském – tj. politickém – společenství s ostatními je jedinou cestou do ráje. Gellner

3 Michael Ignatieff, „Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové“, recenze na angl. vydání (London: Penguin 1994), překl. M. Povolný, *Politologický časopis* 1995, 129 (překl. modifikován).

nevysvětluje, proč si vybral právě muslimský výraz pro nábožensko-politickou obec, avšak evidentní konotací této volby je poukaz k obvyklému kontrastu, kterým orientalisté vymezují islám vůči křesťanství. Tak například G. E. von Grunebaum mluví o tom, že ideu překrytí politické a duchovní moci podpořil politický úspěch islámu v prvním období jeho existence. Ten kontrastuje s útlakem prvotních křesťanů, jenž jim dal smysl pro odlišování spásy „na onom“ od úspěchu „v tomto“ světě. Tato zkušenost spolu s dvojitým rodokmenem křesťanské Evropy v řecko-římském a hebrejském světě umožnila rozvíjet vědomí rozdílu mezi sférou sekulární a náboženskou. Křesťané jsou zvyklí na to, že časná historie nemusí potvrzovat víru a nepociťují politické – tj. světské a mocenské – ztroskotání jako ztroskotání náboženské. Islám byl naproti tomu od počátku chápán jako „triumfující náboženství úspěchu, /náboženství/ spásy prostřednictvím vítězství, heroismu a moci“.⁴

Prostředkujícím článkem Gellnerovy analogie mezi islámem a marxismem je ovšem srovnání obou s křesťanskou reformací. Ta je pro něj symbolem vzpoury zastánců univerzalistické a doktrinářské víry opírající se o Zjevení proti tolerantnímu náboženství světců, lidových rituálů a pověr, upadajícího do partikularismů. Gellner si tento kontrast bere z Humovy dichotomie mezi monoteistickým a netolerantním entuziasmem křesťanství a polyteistickou, tolerantní a pověřivou náboženskou kulturou antiky. Hume si byl vědom existence tohoto protikladu uvnitř křesťanství samotného v podobě sporu mezi jeho modloslužebným a ikonoklastickým křídlem. Od Huma má také Gellner myšlenku, že pro Evropu byl důležitý jak útok a šíření víry a životního stylu protestantských entuziastů, tak jejich pat s pověřivým a tolerantnějším křídlem, který je přiměl k privatizaci, zniternění jejich veřejné a politické ambice a ke kompenzaci jejího nenaplnění v ekonomické činnosti.

Na takový ideologický kompromis ovšem nebyli díky svému důslednému monismu připraveni bolševici – tito „světští kalvinisté“ – a Gellnerovi se zdá, že mu nebude nakloněna ani *umma* islámská. Jenže tento pat by nezbytnou podmínkou následné náboženské a ideologické pluralizace a rozvoje občanské společnosti v Evropě. Tato pluralizace předpokládala vykázaní náboženství a ideologie do oblasti kultury oddělené na straně jedné od politiky a na straně druhé od ekonomiky. Právě tuto diferenciaci sociálních sfér prohlásil Marx za klam, když poukazyval k tomu, jak se v kultuře a světovém názoru buržoazie odráží její hospodářská moc, o níž se opírá její

4 W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957, 31, citováno in: Gustav E. von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris: Gallimard 1973, traduit de l'anglais par Roger Stuvéras (pův. vyd. *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam*, Zürich: Artemis Verlag 1969), s. 52.

moc politická. Komunismus měl překonat jevou (ve skutečnosti tedy klamnou) diferenciaci těchto tří sfér, a tím zároveň zrušit rozpor mezi společností a individuem, veřejným a soukromým, politickým a osobním. Měly se v něm sjednotit a překrýt materiální reprodukce, kulturní a etický rozvoj jednotlivců a výkon politické moci. Člověk měl politickými prostředky dospět k uskutečnění své pravé podstaty: v *sociálním životě* měl realizovat svou *individuální jedinečnost*, v *práci* (ekonomika) *tvořit* (kultura) a zároveň realizovat svou *moc řídit* svůj život spolu s ostatními (politika). Lidské schopnosti, ctnosti a spása se měly realizovat v opanování přírody a kolektivní samosprávě.

Je vysoký islám v souladu s modernizací?

Zdá se, že jedna z příčin úspěchu islámské *ummy* leží právě v tom, že ač napojuje časné na věčné podobně bezprostředně jako marxismus, právě díky důrazu na absolutní transcendenci se jí daří uchovávat rozdíly mezi posvátným a světským, který marxismus svým totálním posvěcením časnosti smazal, čímž podle Gellnera narušil obecně lidskou potřebu po relativní oddělenosti a rovnováze těchto pólů. Gellner dokládá výjimečnost islámské civilizace tím, že v ní ani po stu letech modernizačních a industrializačních procesů nedochází k sekularizaci, kterou s sebou obvykle tyto procesy přinášejí. Naopak, vypadá to dokonce, jako by se v ní celkový společenský a politický vliv náboženství v posledních desetiletích 20. století spíše posiloval. K porozumění této skutečnosti je podle Gellnera nutno zkoumat interakci mezi specifickou strukturou islámské kultury a modernizací.

Podstatný je přitom protiklad mezi vysokým a nízkým (lidovým) islámem. Islám nemá institucionalizovanou kněžskou organizaci – tak jako neodděluje od společnosti stát, neodděluje tedy od společnosti ani církev. Postavení *ulamá* – teologických právníků – při výkladu a prosazování Zákona není formálně-mocensky zajištěno, „nevytvářejí sakrálně oddělenou kastu nebo vrstvu: mohou si nárokovat pouze učenost, obeznámenost s písemně zaznamenaným společenským a právním ideálem, a tedy i schopnost a vůli tento ideál praktikovat a prosazovat, ale nic víc“. (s. 20) Posvátné poselství dané v písemné formě, která nezprostředkovaně zaznamenává slova vložená Bohem do úst Proroka, se přitom netýká primárně ontologické povahy světa, ale stanovuje pravidla vedení života a ideál žádoucí společnosti. Osobní přesvědčení se nemanifestuje v souhlasu s určitou vizí světa, ale v praktikách politického společenství, neprojevuje se tedy především jako zastávání správné „víry v něco“ – orthodoxie – nýbrž jako správné jednání – orthopraxie.⁵ Gellner cituje Michaela Cooka, který zdůraznil, že

„islám kombinuje teocentrismus křesťanství s legalismem judaismu. Výsledkem je právní osnova společenského řádu, která stojí nad pouhou mocí a politickou autoritou“. (s. 20-21) Transcendentní zákon je zjeven v definitivně daném Poselství i v Tradici, zděděné po Poslovi a jeho Společnicích. Islám podle Gellnera v náboženské podobě předjal moderní ideál oddělení exekutivy od legislativy: ústavní zákon ovšem nepochází z lidu, nýbrž od Boha samotného.

Písemná podoba tohoto Modelu podtrhává společenskou důležitost gramotných mužů – učenců, kteří jsou více spojeni s městským, obchodnickým prostředím a vytvářejí „obraz víry – víry skripturalistické, legalistické, puritánské, střízlivé, egalitářské, antiextatické“. (s. 21) Proti tomuto vysokému, městskému islámu stojí islám lidový, vesnický, islám negramotných obyvatel, donedávna žijících v samosprávných lokálních – rodových a kmenových – jednotkách. Tyto místní komunity ovšem potřebují specialisty na rituál, který bude potvrzovat a obnovovat soudržnost společenství. Bez existence institucionalizované kněžské vrstvy je třeba si takové experty na posvátno vytvořit, k čemuž slouží kult svatých, kteří jsou na rozdíl například od katolického kultu svatých, obvykle žijícími osobami, jež proto mohou plnit kněžskou funkci a prostředkovat mezi mrtvými a živými, tímto a oním světem, lokálními kmeny a univerzální *ummou*. Uctívání světců, jejich bratrstva, rituály a mystické techniky extáze umožňovaly nižším třídám uniknout z jejich bídného stavu. Prosperující buržoazie viděla naopak potvrzení svého pohodlného životního stylu ve skripturalismu.

Tyto dvě krajní polohy islámu se přitom vzájemně doplňují a existuje mezi nimi řada přechodů a mezistupňů. Vedle období jejich symbiózy a prolínání ovšem existují také období napětí, často ztělesněné v podobě „puritánského obrodného hnutí zaměřeného na transformaci nízkého islámu ve vysoký, na provádění ideálu, který nebyl nikdy odvolán, ale nebyl ani vážně praktikován“. Jenže sebesilnější náboženský duch nic nezmůže proti slabému společenskému tělu, „p/ožadavky rurálního života a psychické potřeby městské chudiny časem vedly k návratu ke starým praktikám, opět převládlo používání kouzel, rituálu a osobní meditace. Podle tradičního řádu bychom mohli popsat islám jako permanentní nebo opětovnou, ale vždy zpětnou reformaci. V každém cyklu nakonec obrodný puritánský impuls vedl k opačným společenským požadavkům“. (s. 23)

Modernizace ovšem mění pravidla této hry, neboť dává městské střední vrstvě do rukou vojenskou, komunikační, administrativní a dopravní technologie, kterými může postupně omezovat autonomii venkovských samosprávných jednotek. Centralizovaný stát je nyní s to provádět mocenskou i kulturní kontrolu celé společnosti. K tomu je třeba připočíst urbanizaci, zvýšenou mobilitu, populační explozi. Městský způsob života se stal vysněným cílem vykořeněného obyvatelstva a kult světců a pověřivé rituály

ztrácely svou funkci. Sociální vzestup byl spjat se schopností přijmout normy městské společnosti a obejít se bez náboženských prostředníků – puritánství se stalo „projevem městské sofistikovanosti“. Podstatou dějin islámu posledního století je tedy to, že „/f/orma víry, kterou praktikovala kulturní elita a která kdysi bývala záležitostí menšiny, definovala nyní společnost jako celek“. (s. 24)

V islámu tak proběhla podobná kulturní revoluce, jakou můžeme pozorovat při vytváření moderních evropských národů. Ty se formují tou měrou, jakou se „vysoká – s gramotností spjatá kultura stává převažující kulturou celé společnosti a definuje příslušnost k ní. Stejná situace nastala v rámci islámu, ale tato situace zde našla vyjádření nikoli v nacionalismu, ale ve fundamentalismu, ačkoli jsou tyto fenomény někdy směřovány. Co se týká mas, vysoká forma islámu potvrdila jejich přechod na městský statut a zároveň je definovala vůči cizincům, se kterými se utkaly v koloniálním konfliktu – kolonizovaný národ byl často pouze součtem muslimů na libovolně definovaném území, kteří však předtím neznali žádnou kolektivní identitu“. (s. 25)

Myšlenku funkcionální analogie islámské moderní „reformace“ (počítající v „revivalismu“ přelomu 19. a 20. století a ústící do politizace muslimské víry v různých formách islamismu) s nacionalismem formuloval Gellner v 80. letech. V jednom z klíčových textů tohoto období zdůrazňuje výjimečnost islámských zemí oproti mnoha ostatním zemím třetího světa následovně: „Na rozdíl od jiných nejsou muslimové nuceni volit mezi nápodobou koloniálního nepřítele, kterou by zneuznaly svou vlastní tradici a identitu, a invencí populistické proti-tradice. Místo toho se mohou obrátit k vysoké kultuře islámu jako ke staré lokální tradici, a tak se definovat a reformovat ve jménu autenticky domorodého a quasi-moderního souboru věr a hodnot, který Západu za nic nevděčí...“⁶ Místo „invence tradic“ typické pro evropskou ideologickou modernizaci tak muslimům stačí vrátit se ke svým kořenům. Zde ovšem Gellner poněkud opomíjí fakt, že evropské vynalézání tradic se také představovalo jako návrat ke kořenům, což vnuká myšlenku, zdali by se v islamismu nenašel stejný typ sebeklamy: invence nového typu kulturního sebeuvědomění a identity, které se sama chápe jako obrození zasutých a potlačených počátků, jako „probuzení“ spícího ducha, aktualizace pravé esence.

Analogicky k modernímu nacionalismu může lidem vykořeněným z partikulárních vesnických, rodinných, rodových a kmenových společenství,

6 „Waiting for Imam or The political and hygienic theology of Khomeini or Government not by Imams but by lawyers“, *Culture, Identity and Politics*, London, N. Y.: Cambridge University Press 1987, 145.

s nimiž byl spjat lidový islám světců, obrodný islám poskytnout novou identitu odpovídající anonymní mobilní masové společnosti. Kompatibilita puritánského islámu a modernizace ovšem končí v definici legitimacy politické moci – tam, kde činí evropská modernita moc odpovědnou občanské společnosti a zákonům na ni se odvolávajícím, činí ji islám odpovědnou přímo Bohu, resp. jeho Zákonu. Íránská revoluce, která se stala pro Západ paradigmatickým islamismem, ovšem zdůraznila menšinový, ší'itský rys islámu, jímž je kult charismatické osobnosti a mučedníků, který z obecnějšího hlediska patří k islámu nízkému. Také íránská revoluce však sdílí s ostatními islámskými radikalismy základní východisko – moc výkonná i zákonodárná musejí být legitimovány Zákonem, který interpretují teologové-právníci – samozřejmě jen do chvíle, než se vrátí skrytý imám, který je inspirovan přímo od Boha, a tím také jediný způsobilý vládnout. Podle Gellnera ovšem Chomejní po uchopení moci zřetelně podtrhl neosobní Zákon proti kultu osobnosti, a tím vlastně potlačil specifickou ší'ity oproti islámu sunitskému.⁷

Modernizace bez okcidentalizace?

Gellnerova teze o islámské *ummě* jako jediné životaschopné alternativě západní občanské společnosti se opírá především o analogii mezi obrodným politizovaným islámem a nacionalismem, která má dokládat vzájemné posilování modernizace a islamizace, jež jde proti opačné korelaci západního vývoje, v němž modernizace byla spojena se sekularizací. Má-li Gellner pravdu, potvrzovalo by to tezi mnoha islamistů i jejich západních konzervativních protějšků (např. S. Huntingtona), že v islámském světě je možná ekonomicko-technologická modernizace, která se obejde bez „okcidentalizace“, tj. bez přijetí západní sekulární a světonázorově pluralitní kultury a politiky. Posouzení této teze však závisí na tom, existuje-li skutečně dostatek dokladů o možnosti existence *stabilního* sociálně-politického systému, založeného na kombinaci islámu s industriální ekonomikou a moderními formami administrace. Nic není v současné chvíli nejistějšího, než právě tato hypotéza.

Z hlediska nejobecnějšího Gellnerova typologického schématu je občanská společnost založena na centralizaci prostředků donucení a relativně nezávislém, decentralizovaném, tržním hospodářství. Marxistická ideokracie zkrachovala vedle zmíněných „duchovních“ potíží hlavně díky etatizaci ekonomiky, která zbavila tuto sféru relativní nezávislosti. Tím suspendovala tržní mechanismus, který je v občanské společnosti zdrojem hospodářské efektivity. Není jasné, proč si Gellner myslí, že více nadějí na ekonomické

7 Tezi o „kryptosunnitismu“ Chomejního vypracovává Gellner ve „Waiting for Imam.“, 134-151.

přežití bude mít ideokracie islámská, která, byla-li by nastolena, mohla by mít přece podobně katastrofický dopad. Gellnerovy spekulace ze závěrečných pasáží knihy jsou přinejmenším zmatené⁸ a jeho formulace o „plně průmyslové, komputerované *Ummě*“ ničím nepodložena. Gellner tvrdí, že formace, jejímž duchovním ohniskem je „absolutní morální komunita“, je „v moderním či kvazimoderním kontextu dostatečně funkční“, zároveň však ve stejném odstavci připouští evidentní „politické nedostatky“ takové formace a dokonce za příznak její efektivity považuje právě to, že navzdory těmto nedostatkům (tj. neexistenci stabilizovaného politického prostoru) dokáže fungovat. (s. 30) Nedává však čtenáři žádné vodítko k tomu, aby si mohl představit, jak by se taková *umma* mohla ustavit a rozvinout – jak by se transcendentně ukotvený psaný zákon, vlastněný „transetnickou kněžskou třídou“ a „překračující hranice politického zřízení“ (s. 178), mohl stát účinnou „ústavou“ stabilního sociálně-politického systému. Pokud by se islámská společnost byla schopna obejít bez teritoriálního národního státu jako institucionalizovaného prostoru pro řešení zájmových a hodnotových konfliktů, pak by v modernizaci bez okcidentalizace nešlo jen o absenci sekularizované a světonázorově pluralitní *kultury*, ale i o absenci *politiky* v západním slova smyslu. Neznamena však tato druhá absence také absenci nástroje k ustavení a udržení islámské politické alternativy vůči Západu?

Jako čtenář Webera Gellner ví, že liberálně-demokratický politický systém se opírá o neosobní panství racionální státní správy nad územím a obyvatelstvem. Tato centralizace a integrace politické moci (jako monopolu prostředků násilí i monopolu prostředků kulturní reprodukce) je podmínkou fungování efektivní ekonomiky. Sám Gellner však upozorňuje na potíže vybudování obdobných státně-politických struktur v muslimských společnostech. Podle něj jsou tyto společnosti rozpolceny mezi morálně-absolutistický ideál univerzálního společenství jedné Víry a jednoho Zákona na straně jedné a klientelistickou a patrimoniální, cynicky-partikularistickou politikou na straně druhé. Neformální sítě vzájemných služeb a klanových, kvazi-tribálních či regionálních solidarit jsou pro distribuci moci a statků daleko důležitější než formální struktura státní administrace. Nejsou to již Chaldúnovy venkovské kmeny, které by zajišťovaly bezpečí a soudržnost

8 Ve své tabulce na s. 177 například charakterizuje bolševismus jako spojený „koncentrovaného donucení“ a „oddělené ekonomiky“!?!/, čímž mu vlastně dává stejnou charakteristiku jako občanské společnosti; jeho výmluva o nemožnosti sestavit trojrozměrné schéma a odkaz k marxistické ideologii, která si uvědomovala rozdíl výroby a moci a primát první nad druhou neobstojí, neboť na mnoha jiných místech knihy explicitně tvrdí, že problém marxismu spočíval právě v totálním podmanění ekonomiky, tj. „občanské společnosti“ (v užším slova smyslu) státem, tedy právě v tom, že ztratila svou oddělenost.

městské – modernizované – společnosti: „nová *asabija* /u Chaldúna kmenová soudržnost, pozn. aut./ se vytváří spíše z mafiánských způsobů než na pastvině.“ (s. 29) Partikularistické sítě vzájemné osobní důvěry založené zpola tradičně (rodina, lokální komunita), zpola “moderně” (společná generační, institucionální zkušenost či sociální původ a klientelismus) prostupují navenek západně – tj. byrokraticky racionálně a neosobně – organizovanou moc.

Gellnerův popis islámského vztahu k politice zdůrazňuje oscilaci ne nepodobnou napětí mezi kalvinským nadhodnocením politiky a lutherskou morální indiferencí vůči ní. Jedině tímto vnitřním napětím se dá podle něj pochopit „zvláštní kombinace náboženského moralismu a cynického klientelismu“. (s. 29) Důraz na dodržování univerzálního Zákona na úrovni každodenních sociálních vztahů je spjat s tolerancí ke klanovým a klientelistickým sítím skrývajícím se za fasádou politických institucí. Jestliže stát „prosazuje, či alespoň neporušuje Zákon“, je akceptována skutečnost, „že přidělování postavení a výhod je záležitostí konkurence soupeřících sítí, přičemž vítěz bere když ne vše, tak alespoň to nejlepší z toho, co je k dispozici. Od politiky se podle všeho neočekává nic víc“. (s. 29)

Tato „lutherská“ strana islámu je ovšem cyklicky narušována nájezdem „kalvinského“ protipólu, který otrásá naznačenou komplementaritou každodenního života řízeného Zákonem a politiky řízené zásadou „kdo z koho“. Cynismus moci ovšem zaplňuje vakuum v islámském zákoně samotném, který sice chce hrát mimo jiné i úlohu politické „ústavy“, ale mimo pravidel pro vedení života „neposkytuje už žádný plán, jak organizovat moc“. (s. 28) V odvolání na zákon spočívá síla i slabost obrozeneckých vln a současného islamismu: jeho síla je v kritice všech světských kompromisů, jeho slabost v neschopnosti formulovat realistickou a pozitivní alternativu vůči neosobnímu racionalizovanému státu západního typu i klientelismu a patrimonialismu převládajícím v současném islámském světě. Gellner implicitně tuto slabost uznává, když píše: „Těmto moderním puritánům se ještě nepodařilo uchopit moc. Jestli se jim to podaří, bude zajímavé pozorovat, zda jejich verze odumírajícího (pozemského) státu bude stejně katastrofická jako do jisté míry paralelní fundamentalismus bolševický.“ (s. 28) V této a obdobných formulacích si tak Gellner sám připouští pochyby ohledně jím deklarované možnosti islámu nabídnout životaschopnou – tj. dostatečně moderní – alternativu Západu.

Sunnité a ší‘a v otázce delegace boží autority

Oscilace mezi osvobozením politiky z jakýchkoliv morálních omezení a její redukcí na uskutečňování morálky přitom v žádném případě není stabilizujícím faktorem islámských společností, spíše naopak. Bude to přitom právě schopnost ustavit vedle efektivních *ekonomických* struktur také

fungující struktury *mocensko-politické*, která rozhodne, zda se islámská modernizace obejde bez okcidentalizace. Aniž by dávala jednoznačnou odpověď na tuto otázku, kniha Bertranda Badieho pomáhá alespoň vyjasnit její parametry. Badie vidí ve vztahu islámu k politické modernizaci dva zásadní problémy – (1) absenci západního pojetí legitimacy v islámské tradici a (2) neteritoriální povahu univerzální *ummy*: oba rysy činí islám mimoběžným s moderním evropským typem institucionalizace politiky v racionálně organizovaném teritoriálním národním státu.

(1) Popisujeme-li politickou strukturu mimoevropských společností za pomoci pojmu legitimacy politické moci, podceňujeme podle Badieho vázanost tohoto pojmu na křesťanské pojetí vztahu člověka a Boha, které předpokládá možnost člověka na základě použití svého rozumu a zjevené pravdy spravedlivě uspořádat pozemské instituce. Člověku je v křesťanském pojetí Bohem svěřen jistý prostor omezené suverenity a autonomie. Tomášovské osvojení tradice přirozeného zákona, byzantský cesaropapismus, či z fran-tiškánského nominalismu vycházející teorie smlouvy jsou různými variantami této pozice, které v evropském novověku vyvažovaly protestantské popření možnosti „lidské spravedlnosti“, jež se projevilo jak v revolučním mesianismu Kalvínově, tak v lutherské loajalitě k politickému panství bez ohledu na jeho legitimitu. Podobně jako Gellner, i Badie líčí moderní koncept evropské politiky jako kompromis těchto různých zdrojů, který v každé velké národní kultuře ovšem vytváří nezaměnitelnou konfiguraci.

Přenos pojmu legitimacy do islámského světa je pak podle Badieho více než problematický, neboť islám zapovídá jakoukoliv delegaci boží morální autority na člověka a jeho autonomní rozum a vůli. Lidská moc a schopnost morálního úsudku jsou nesrovnatelně nižší a křehčí než moc a autorita Boha, na němž jsou zcela závislé.⁹ Jediným legitimním suverénem je Bůh: „Protože je moc (*pouvoir-puissance*) lidská, nemůže se představovat jako legitimní: ve svůj prospěch může pouze používat důvod nutnosti a čistě hypoteticky svolit k úsilí o legitimaci jako přiblížení k Zákonu božímu. Pozemská moc (*pouvoir-puissance*) člověka a moc-autorita (*pouvoir-autorité*) Boha, nutnost první a legitimita druhé: takové jsou dvě základní opozice strukturující islámskou politickou kulturu.“ (s. 113) Svolení k legitimaci jako stanovení blízkosti či vzdálenosti ke zjevenému Zákonu (resp. k jeho pojetí věřícími a *ulamá*) je přítom druhotné – nikoliv argument legitimacy, ale argument nutnosti je těžištěm odůvodnění stávající moci.

9 Gustav E. von Grunebaum mluví v této souvislosti o „principiálním antihumanismu“ islámské civilizace, který charakterizuje jako „absolutní odmítnutí přijmout alespoň v nějaké míře člověka jako soudce a míru věcí a uspokojit se pravdou jako kritériem struktury myslí ... jinými slovy pravdou psychologickou“. Srov. Gustav E. von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam...*, 50.

Ulamá přitom při posuzování moci nemají žádnou ontologicky a institucionálně zajištěnou výsadu větší blízkosti k Bohu. Jak píše Louis Gardet: islámskou obec je možno považovat za laickou a egalitářskou teokracii právě z toho důvodu, že zatímco „legislativní moc (*amr*) náleží pouze Koránu, moc soudní (*fiqh*) náleží každému věřícímu, který vytrvalou a zanícenou četbou koránu získává s pamětí definic a rozuměním logiky sankcí právo je aplikovat. Zbývá moc exekutivní (*hukm*), která je zároveň občanská a kano-nická. Ta náleží jen samotnému Bohu, jak to budou opakovat Cháridžovci – a může být vykonávána pouze jeho prostředníkem, jediným vůdcem.“¹⁰ Tento výchozí ideál totožnosti pozemského a duchovního plánu, společenství politického a náboženského, obce obživy a bezpečí a obce spásy je představován vzpomínkou na prvních čtyřicet let hidžry, v nichž společenství bylo řízeno Prorokem samým a po něm čtyřmi chálify. V tomto pojetí jsou povinnosti vůči ostatním členům společenství a vůči Bohu totožné. Rozšíření islámu a s ním proměna malé kmenové společnosti do obrovské říše ovšem způsobily napětí mezi původní rovností všech věřících vzhledem k nekonečně je převyšující moci a autoritě boží na straně jedné a nutně hierarchickou politickou strukturou na straně druhé. Právě zde bylo zapotřebí použít argument nutnosti. Badie uznává, že radikální islám tenduje ke smazávání důvodu nutnosti požadavkem co nejdokonalejšího souladu se Zákonem a původním ideálem. Tím však dává odbojové praktice daleko větší legitimitu, než jakou může mít jakýkoli etablovaný politický režim. Právě v tom však spočívá problém: „jakmile je popřena jakákoliv představa delegace na vládce či jednotlivce, opuštění argumentu nutnosti pro argument jedině legitimacy boží může udržovat pouze protest.“ (s. 114)

Předcházející výklad ovšem platí pro většinový, sunnitský islám. Jinak je tomu v islámu ší'itském, který zná pojem delegace části božského ve figuře duchovního a politického vůdce – *imáma* – za nějž považuje Muhammada a jeho nástupce. Na rozdíl od ší'itského *imáma* jsou podle sunnitů Prorok a chálifové pouhými zástupci a poslušnost má být směřována výhradně k Bohu. S přijetím existence části božského v pozemské časnosti – v jeho vtělení v lidských osobách – souvisí i větší zdůraznění svobodné lidské vůle, a také přijetí *idžtihádu* jako úsilí o vlastní výklad ze strany znalce zákona – *faqíha*. Naproti tomu sunnitský islám „uzavřel brány *idžtihádu*“ ve 13. století. Zprostředkování mezi božským a pozemským ve figuře *imámů* i *faqíhů* podtrhlo ve ší'itském islámu roli duchovních, kteří si na rozdíl od sunnitských *ulamá* udrželi velkou nezávislost svých soudních rozhodnutí (*fatwá*) na vládnoucích. Ší'a tak umožnila uznat právo na úsilí o interpretaci Zákona

10 Louis Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris 1954, 23, citováno in: G. E. von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam...*, 55.

a na nastolení chomejníovské „vlády toho, kdo zná Zákon“ (*velájate fakíh*). V ší'ismu je tak podle Badieho právě díky představě delegace skutečně zakódována možnost skluzu k „totalitárnímu modelu legitimacy“.

Díky tomuto rozdílu v pojetí delegace boží autority však není tento model jednoduše převoditelný na sunnitskou větev. Na rozdíl od ší'itské tradice, která výrazně zhodnocuje hierarchii duchovních, se totiž sunnitě zdráhají přiznat určité instituci monopol náboženského vědění. „V kultuře ne-delegace ve skutečnosti každý nárok na legitimní moc může být popřen jakýmkoliv duchovním uplatňujícím své vlastní vědění. Toto popření těmi, které někteří nazývají ‚malými nezávislými podnikateli‘, bohatě sloužilo islamistickým hnutím k podkopání autority *ulamá* spolupracujících s etablovanou mocí; dá se předpokládat, že může být lehce použita těmi, kteří budou bojovat proti islamistickému režimu.“ (s. 114 – 115) Tak ona – gellnerovsky řečeno – „puritánská“ strana islámu má v sobě zakódovanou možnost permanentního zpochybňování *jakékoliv* politické organizace. Vládnoucí může být označen za nevěřícího a jeho řád za neřád (*fitna*) a z odboje proti němu může být učiněna náboženská povinnost, čímž se mnohoznačnému termínu *džihád* poskytne jednoznačně revoluční výklad „*džihádu* meče“. Je ovšem pravda, že Maudúdí i Sajjid Kutb si pro sebe nárokují privilegované postavení pravověrných znalců zákona. Nemohou však nikdy jít tak daleko jako fundamentalističtí ší'itové, kteří kontrolu politické moci svěřují výlučně institucionalizované vrstvě duchovních jakožto zástupcům skrytého imáma.

Nositeli islamistické revolty v sunnitském okruhu nejsou oficiální klerikové, nýbrž spíše nezávislí intelektuálové. Badie daleko explicitněji než Gellner klade otázku, zda by islamistický revoluční protest mohl přežít své politické vítězství. Íránská revoluce podle něj díky svému ší'itskému kontextu v žádném případě nepředstavuje dlíčí laboratorní pokus, z něhož by se dal do budoucna extrapolovat celkový výsledek. Především Chomejní velice rychle potlačil Šarátího anti-klerikální proud. Navíc na rozdíl od ší'itských, sunnitští duchovní každopádně nepředstavují „dostatečně mocnou a organizovanou sílu, aby mohli skutečně vytvořit diskurs a hnutí, schopné rozejít se s tradicí a současně konkurovat islamistickým hnutím kontrolovaným intelektuály“. (s. 288)

Gellnerova interpretace vztahu dvou větví islámu k politické moci se v důležitých ohledech rozchází s Badieho výkladem. Gellner bez skrupulí používá evropský pojem „legitimity“ na islám, když v něm odlišuje tři hlavní principy legitimacy: „skripturalismus, posvěcené vůdcovství (*sacred leadership*) a konsensus společenství (*idžmá*) se zvláštní vahou přikládanou jeho učeným příslušníkům. Politické konflikty úplně prvních generací muslimů se ve skutečnosti týkaly priority či důrazu přiznaným každému z těchto principů – Zjevení Božího slova, božskému vyvolení Posla a posléze jeho zástupce a inspirované shodě osvíceného společenství či alespoň

jejích učených a gramotných vůdců. Zhruba řečeno se zastánci božského vyvolení stali ší'ity, přívrženci konsensu cháridžovci, a sunnismus je kompromisní směsí skripturalismu a učeného konsensu, který se ovšem v praxi přizpůsobuje jistému uznání zvláštního statusu Prorokovým potomkům¹¹.

Zhruba tedy tam, kde sunnitě absolutizují Zákon, ší'ité díky figuře *imáma* (jako polobožského zprostředkovatele mezi Bohem a lidmi) absolutizují jisté osoby. Protože však Gellner zdůrazňuje jako slučitelné s modernizací právě ty rysy, které jsou spíše na straně sunnismu a vyššího islámu – skripturalismus, rovnostářství, střídmost, antimysticismus – a naopak idolatrii charismatických vůdců a mučedníků či extatické rituály řadí k nižšímu islámu a ší'ismu, dostává se do problémů, má-li vysvětlit, proč to byl právě ší'itský Írán, v němž proběhla prozatím nejúspěšnější islamistická revoluce. První částí jeho odpovědi je již zmíněný „krypto-sunnismus“ Chomejního, spočívající v přesunutí důrazu z kultu duchovního vůdce na hierokracii – vládu Písma – a na metodické dodržování pravidel tohoto Zákona oproti ší'itskému akcentu na personalizované zprostředkování a rituální extázi.

Druhou částí odpovědi je ovšem právě poukaz k ší'itskému „kultu osobnosti“ a mučednictví i k extatické síle jeho rituálů, které podle Gellnera tradičně umožňovaly ší'itským klerikům být daleko blíže masám, než jak tomu bylo u jejich sunnitských protějšků a dávaly jim tak prostředky k jejich účinné mobilizaci.¹² V napětí mezi druhou a první částí odpovědi se ztělesňuje napětí v celkové Gellnerově koncepci vztahu islámu a modernity. Jestliže to je kult charismatického vůdce (a mučednictví), a tedy ona pověřivá a idolatrická strana islámu, která umožňuje totalitní vládu duchovní kasty a která byla podmínkou jeho úspěchu v Íránu, pak je to v přímém rozporu s tezí, že soulad modernity s islámem je založen právě na *opačných* rysech islámu, ztělesněných v jeho vyšší formě a sunnitské větvi. Aporie Gellnerova výkladu spočívá tedy v tom, že ší'itský – tj. pověřivý, idolatrický, extatický – islám zároveň *je i není* vhodný pro modernitu. V případě íránského úspěchu řeší Gellner tento rozpor jeho diachronizací – ve fázi protestu a revoluční lidové mobilizace přišla k užítku ší'itská strana hnutí, po uchopení moci jeho strana sunnitská.

Prostřednictvím vnitřního rozporu Gellnerovy koncepce lze pochopit také rozdíl jeho a Badieho výkladu obou větví islámu. Gellner na jedné straně zdůrazňuje egalitarianismus islámské „reformace“ – implikující vztah k Zákonu nezprostředkovaný ani nějakými polobožskými zástupci Boha na zemi, ale ani kleriky jako zástupci těchto zástupců. Na straně druhé tvrdí, že

11 E. Gellner, „Waiting for Imam“, 138.

12 *Tamtéž*, 148.

její skripturalismus ji činí vhodnou k ospravedlnění vlády těchto zástupců jakožto znalců Zákona. Právě to bylo podle něj důvodem Chomejního krypto-sunnitismu. Badie naopak tvrdí, že idea „delegace“ obsažená v představě *imáma* a svatých umožňuje nejen revoluční mobilizaci, ale i stabilizaci ší'itské islamistické moci, a její absence v sunnitském islámu naopak nemusí vadit při mobilizaci, avšak činí problematickou právě stabilizaci. Badieho interpretace se přitom zdá přesvědčivější tím spíše, že je v souladu s Gellnerovou charakterizací sunnitského revivalismu a islamismu jako rovnostářských a anti-zprostředkovatelských doktrin.

Celkově pak má Badie sklon podtrhávat odlišnost obou hlavních větví islámu, zatímco Gellner zdůrazňuje spojovací články a přechody mezi nimi. To se projevuje i v tom, že na rozdíl od Badieho považuje fránskou revoluci za možné paradigma dalšího vývoje v islámských zemích a historickou důležitost Chomejního vidí právě v tom, že se mu podařilo ztělesnit obě strany islámu – vyšší i nízkou, sunnitskou i ší'itskou, absolutní jinovsvětskost boží i víru v jeho světské inkarnace, skripturalistický transcendentalismus i modloslužebný imanentismus.¹³

Jaká kolektivní identita pro muslimské společnosti?

(2) Vedle problematičnosti politické legitimace je podle Badieho druhý zásadní nesoulad mezi islámem a modernizací dán neurčitostí základní kolektivní identity, která by měla být podkladem sjednoceného politického prostoru, nutného pro fungování moderní společnosti. Nejenže ne-delegace a podstatná nesuverenita člověka zabraňuje zakořenění evropské představy „suverenity lidu“, ale sám koncept kulturně a teritoriálně odlišeného lidu-národa implikuje fragmentarizaci *ummy*. Na druhé straně procesy rozkladu Osmanské říše, pozdější dekolonizace a evropsky modelovaná struktura mezinárodních organizací přivedly velkou část poválečné generace arabsko-muslimských politiků k „národu“, který ovšem jejich diskurs podle potřeby mohl definovat zvláštním teritoriem, panarabsky (tj. etnicko-jazykově) i panislámsky (tj. nábožensky).

Výbornou ilustrací této polysémie je podle Badieho historie egyptských ideově-politických proudů. Čelný představitel první vlny reformismu Tahtáwí pod vlivem Montesquieua i nacionalismu 19. století přijal ideu Egypta

13 Gellner dokládá na filosoficko-mystických pasážích z textů Chomejního, jak se tomuto mysliteli podařilo vyhmátnout přesně to místo, v němž se důraz na nekonečnou moc a transcendenci boží proměňuje v intuici všudypřítomnosti Boha ve světských jsoucnech, která – je-li Bůh skutečně všemocný a nekonečný – přece nemohou být ničím jiným než znamením, emanacemi, rysy Boha: důraz na absolutní transcendenci Boha tak ve své krajní poloze přechází ve svůj protiklad – do panteistické imanence. Intuice jeho absolutní vzdálenosti se proměňuje v intuici jeho vtělení v rituálech a postavách tohoto světa. *Tamtéž*, 150.

jako partikulárního politického společenství a snažil se lásku k této vlasti (*watan*) spojit s loajalitou vůči univerzálnímu společenství náboženskému. Tahtáwího pokračovatel Husajn al-Marsáfí dále uvolnil vazbu egyptského národa na islám (aniž by je zcela oddělil) a více zdůraznil jeho spjatost s jazykem. Po britské okupaci Egypta 1882 bylo pak již zcela evidentní, že strategicky nevhodnější je postavit proti evropské kolonizaci evropský koncept národní suverenity a místo o univerzální společenství se (po vzoru *asabíjy* Chaldúnovy) opřít o soudržnost společenství partikulárního. Na tento obrat navázali následující generace egyptsko-arabských nacionalistů, i když ani oni nepřekonali trojakost egyptské identity, když střídavě evokovali Egypt, arabský národ i *ummu*: „idea národa není nikdy odříznuta od poukazu k islámu: vylučuje nemohamedány u Al-Marsáfího, zatímco Mustafa Kamil se snaží dokázat, že islám je ‚patriotický a spravedlivý‘. Násir sám pak v islámském náboženství vidí *překonání* arabského národa.“ (s. 91). Ani jedno století tedy nestačilo k jednoznačnému vydělení a územnímu ukotvení egyptské identity, čehož příčinou je jistě také to, že se vymezovala civilizačně vůči Západu, což neustále přizívovalo její širší než pouze teritoriálně-národní pojetí. Také ostrá kritika nacionalistického štěpení *ummy* ze strany revivalistů Afgháního, Abduha či Ridy posilovala panislámskou perspektivu, která je dále podtržena u zakladatelů islamismu Hasan al-Banná či Maudúdího, pro něž je návrat k univerzálnímu chálifátu utopickým úběžníkem jejich politického programu.

Problém vytvoření sjednoceného prostoru politiky v podobě teritoriálního národa-státu však nespočívá pouze v síle nadteritoriální náboženské identity, ale také v přetrvávající vnitřní fragmentaci islámských společností, v nichž se navzdory procesům modernizace udržují vztahy, považované z evropského hlediska za předmoderní. Místo aby se vytvářel homogenizovaný prostor, zůstávají společnosti rozštěpeny na elity a zaostalé masy, centrum a periférii. Místo soudržnosti zprostředkované neosobními médii práva a peněz stále trvá vertikální soudržnost partikulárních segmentů, která v nové situaci nabývá personalizovaných a klientelistických podob. Toto uvíznutí v segmentaci kontrastující s evropským sjednocováním do centralizovaných států a národních trhů přirovnává Badie k rozdílu mezi evropským středověkým městem definovaným politickou autonomií navenek a občanskou samosprávou dovnitř a typickým městem islámského světa, v němž se přes prostorovou koncentraci reprodukuje segmentární struktura venkova. Jedním ze zdrojů evropské moderní politické kultury přitom byla právě tradice svobodných měst jako sjednocených, politicky autonomních prostorů, tradice, která nemá obdobu v islámském světě.

Teritoriální národní stát rovných občanů tedy není zdaleka takovou samozřejmostí, jakou se jeví z evropského pohledu. Je si více nutno všimnout jeho historických předpokladů: zmíněná měšťanská kultura, rozvoj absolutismu,

reformace a šíření kapitalismu, nepočítaje antickou a křesťanskou tradici a jejich protnutí v ideji přirozeného zákona, byly v 19. století doplněny nacionalismem. Ten vztáhl abstraktní principy přirozeného práva ke konkrétním – kulturně a teritoriálně omezeným – lidským společnostem. V Evropě vznikala národní státy v procesu „komunalizace státu“ národem – tj. v procesu jeho osvojování novou, anonymní a rovnostářskou komunitou, která se utváří na troskách tradičních komunitárních struktur. Bez nacionalismu jakožto silné identifikace se společným kulturním a teritoriálním prostorem by nebylo moderní pluralistické politiky, neboť právě loajalita s národem umožňuje pochopit protest jako požadavek určité skupiny příslušníků *jedné* společnosti vznášený na příslušníky ostatní. Národ je rámcem a podkladem kultury konfliktu jakožto *občanského* konfliktu, a tedy konfliktu řešitelného díky společně uznaným institucionalizovaným procedurám rozhodování a komunikace.

Takový národ není v islámském světě stále zdaleka ještě realitou. Regionální a klientelistické soudržnosti, stejně jako neteritoriální identita *umy* a v arabském světě příslušnost k jedné nadstátní arabské kultuře zabraňují pevnému usazení partikulárně národních identit a způsobují instrumentální proměny politické sebeidentifikace v závislosti na nepřátelích dané chvíle. Tento negativní prvek sebedefinice „proti“ je jistě nutným momentem každé identifikace. Po stabilizaci dané národně-státní identity však v mírových mezinárodních poměrech ztrácí svou explicitní roli. Jeho výslovná a permanentní převaha tedy svědčí o nedokončené konstrukci národní identity. V paralele k výrazně protestnímu (tj. nekonstruktivnímu) charakteru politického islámu také v nacionalismu islámského světa převažuje negativistická mobilizace „proti“: proti kolonialismu a imperialismu, proti rozdělení arabského světa, proti Židům, proti Americe... „Místo aby sloužila jako podklad nové komunalizace, nacionalistická témata se naopak stává zesi-
lovačem protestu, který upřednostňuje skluz k požadování alternativního politického prostoru.“ (s. 235) Tato druhá tendence by mohla poukazovat k vlivu modelu hidžry, zakódovanému v islámském světě.

V souvislosti s převahou protestní a odstředivé politiky mluví Badie s ohledem na evropskou a islámskou civilizaci o dvou protikladných politických kulturách – o „kultuře požadavků“ vznášených v rámci integrovaného občanského prostoru a „kultuře vzpoury“. První převádí nespokojenost do národního systému kompromisního vyrovnávání a agregace *zájmů*, anebo do podoby *morálních nároků* apelujících na svědomí a solidaritu příslušníků tohoto národa jako jednoho morálně-politického společenství. Legitimita národního státu spočívá právě v jeho schopnosti zajistit svým občanům jakožto rovným hru podle férových pravidel, umožnit jim řešit zájmové i hodnotové konflikty prostřednictvím institucionalizovaných procedur, a tedy mírovou cestou. Kultura vzpoury vychází naopak z nemož-

nosti takového zapuštění nespokojenosti do řádu, konfliktů do institucionálního rámce jejich řešení, z nemožnosti „učinit z hnutí protestu a požadavků konstitutivní prvek sjednoceného politického prostoru“. (s. 245) Kultura vzpoury se kloní k revolučnímu nahrazení oficiálního politického řádu zcela jiným, alternativním řádem, anebo k *hidžře*. Radikalita a absolutismus islamistického programu v sunnitském kontextu zamezuje tomu, aby byl v podobě „požadavku“ asimilován do homogenizovaného politického prostoru institucionalizace konfliktů, jak ho známe s evropského národního liberálního státu, neboť žádný takový prostor neexistuje.

Sekulární nacionalistická hnutí, která poutala pozornost v 50. a 60. letech, se stále více z dnešního pohledu jeví jako jistá přechodná fáze spjatá s prvním stádiem dekolonizace, v němž arabská elita přebírala od Západu „národ“ a „socialismus“ jako klíčové pojmy politické moderny. Ve zpětném pohledu se čím dál tím více vyjevuje umělost a nestabilita hnutí typu stran Baas, násirismu či bourguibismu. Podle Badieho je tomu tak především proto, že idea národa a národního státu – ať již by byl liberální či socialistický – není dostatečně sjednocující a mobilizující ideou. Právě vákuum zbylé po neúspěchu nacionalistů a socialistů v řadě islámských zemí zaplňují islamisté. Badie cituje Maxima Rodinsona, který upozorňuje na obecnější skutečnost, že „každé náboženské hnutí je schopno profitovat ze situací ‚generalizované ideologické beznaděje‘, z prázdná představovaného troskotáním etablovaných modelů a absencí alternativních formulí. Je ostatně pozoruhodné . . . , že jedině hnutí, pro něž idea národa představuje hmatatelný cíl – Palestinci a Kurdové – zůstávají vně tohoto obrovského procesu náboženské konverze protestu“. (s. 264)¹⁴

Islamistická alternativa

Jestliže tedy přímočaré výpůjčky evropských idejí a institucí nefungují příliš přesvědčivě, existuje něco, co bychom mohli považovat za specificky islámský program, který by byl alternativou vůči občansko-tržní „utopii“ (K. Polanyi) evropské moderny? Stejně jako podle Gellnera, také podle Badieho (a Polanyiho) stojí evropská modernita na osamostatnění tržní ekonomiky v pevném politickém rámci centralizovaného státu práva, kontrolovaného pluralitním systémem zastupitelské demokracie. Základní ideologické opce jsou vymezeny řetězem dichotomií: stát / trh, veřejné / soukromé, zájem obecný / zájem partikulární, suverenita lidu / individuální vlastnictví atd. Programy politických hnutí – ať již žádají změnu, nebo obhajují daný stav – odpovídají na toto napětí politiky a ekonomiky, celku a jed-

14 Pripomeňme, že Badieho kniha vyšla poprvé roku 1986 a citovaný text Rodinsonův je z roku 1984.

notlivce, a jsou formulovány sekulárním jazykem zájmů a práv, ať již chtějí „více států“, nebo „více trhu“.

Defenzíva a úpadek sekulárně orientovaných hnutí v islámských zemích v posledních 20 letech naznačují, že takto vymezené moderní ideologie – levicové či pravicové, socialistické či liberální – neodpovídají kulturním podmínkám politické mobilizace islámských společností. Jakoby ideje národa a třídy, trhu a socialismu nebyly s to podstatně oslovit islámský svět. Proti této uvízlé „revoluční modernizaci“ (viz její podrobná charakterizace na s. 207-213), jejímž symbolem je násirismus, bourguibismus či strany Baas, odlišuje Badie ještě „konzervativní modernizaci“, o níž se pokoušel například po válce iránských šáh a jejímž nejstabilnějším příkladem je marocká monarchie (s. 200-206).

Zatímco oba tyto přístupy představují pokus uzpůsobit islámskou společnost evropské modernitě, jedině islamistická „protimodernizace“ (s. 213-220) představuje skutečně alternativní projekt. Tento proud je živěn úsilím proměnit islám z pouhého náboženství či kultury v politickou ideologii schopnou splnit očekávání, která nespĺnily nacionalismus, liberalismus či socialismus na straně jedné, ani pokusy o politicky konzervativní kompromis dynastické moci s moderní ekonomikou a technologií na straně druhé. Vedle již zmíněného antiklerikálního a protestně-revolučního charakteru je podle Badieho možno politizovaný islám vymezit třemi základními rysy, které islamisté formulují ve vědomé reakci proti evropské modernitě: chtějí nahradit ekonomicko-sociální propasti spjaté s tržními a soukromovlastnickými vztahy důsledným zajištěním rovnosti všech členů *ummy*, chtějí zrušit zkaženou byrokratickou moc a odmítají také rozdrobení *ummy* do mnoha teritoriálních národních států, proti němuž staví panislámské sjednocení. Tento program obsahuje rysy jak s modernitou slučitelné, tak vůči ní ambivalentní či přímo protikladné. Antiklerikalismus, revoluční mobilizace, egalitarianismus a univerzalismus k moderní Evropě v té či oné podobě patřily či patří. Socialistická kritika soukromého vlastnictví sice vyšla z modernizace, ale ve svých praktických důsledcích šla proti ní. Jednoznačně antimoderním je pak z hlediska evropských standardů odmítnutí administrativní moci a teritorializace politiky v partikulárním státu.

Od revivalistů Afghánšho, Abduha a Rizey k islamistům Maudúdímu, Hasan al-Banná, Sajjidovi Kutbovi či Šariatimu se různé verze islámu jako ideologie formovaly v explicitní reakci na evropskou a posléze euroamerickou nadvládu. To samo dokládá, že islámský svět současnosti se nerozvíjí z nějakých nedotčených autochtonních zdrojů, ale naopak z potýkání a stýkání se Západem. Míří to tedy proti esencialistickému kulturalismu huntingtonovského typu. Zároveň to nikterak nepotvrzuje univerzalistický evolucionismus, podle něhož Evropa údajně vyšlapala cestu modernizace, kterou musejí projít všechny ostatní civilizační okruhy. Stačí připomenout,

že osvojování si různých aspektů řecké, perské či byzantské vzdělanosti bylo islámské civilizaci vlastní od počátku – pět staletí vlády umajjovské a abbásovské dynastie (661-1258) bylo ve znamení tradicionalistických reakcí proti výpůjčkám ze sousedních kultur, vynuceným požadavky říše, pro jejíž politické a ideologické potřeby se v Koránu vycházejícímu z kontextu kmenové společnosti nenacházely odpovědi. Již v klasickém islámu najdeme odpor „tradicionalistů“ typu Ibn Tadjmíji (1263-1328) proti „modernistům“ typu al-Ghazzálího (1058-1111), kteří ve jménu nutnosti přijímají imperiální řád při současném potvrzení *šari’*y, a tím jasně odlišují morálně-politický ideál od reálných možností pozemského sociálního života. Současní islamisté ruší tuto dualitu a obracejí se proti řádu možného a nutného ve jménu ideálu vzniklého v kontextu nediferencované kmenové společnosti. Z hlediska tradice islámské kultury po staletí navykklé odlišovat nutnou politickou moc od ideálu má tento návrat ke kořenům revoluční, antitradicionalistické rysy. Z hlediska potřeb ekonomické a politické modernizace pak tato dediferenciační utopie vzbuzuje pochyby, zda bude skutečně schopna „rozvinout model politické obce a překročit stádium „permanentní revoluce“. (s. 295)

Závěr

Evropská moderna stojí na křižovatce různých kulturních a sociálních linií – její vznik a rozvoj je dán zřetěžením mnoha navzájem heterogenních faktorů, které se samy v procesu tohoto spojování proměňovaly. Není v žádném případě pochopitelná z rozvoje jediného principu – ať už by jím byla akumulace kapitálu (K. Marx) nebo protestantská etika (M. Weber), osvícenská racionalizace či její „dialektika“ (T. Adorno, M. Horkheimer), rozvoj gnóze (E. Voegelin) nebo uskutečnění metafyziky v podobě techniky (M. Heidegger). Evropu také není možno pochopit jen z křesťanství, a to nejen proto, že leží na soutoku dalších kultur a tradic, ale v neposlední řadě také proto, že nepopíratelnou historickou realitou byla mnohost různých proudů *uvnitř* křesťanství, které se radikálně lišily ve svém vztahu k různým nenáboženským aspektům sociálního života včetně otázky politické moci – augustinovská koncepce dvou obcí, tomášovské spojení Zjevení s koncepcí přirozeného zákona, františkánský nominalismus a z něj pocházející smluvní voluntarismus, reformace... Jak dokládá opačná „politická“ pozice lutherského a kalvínského protestantismu, i v jediném z těchto proudů můžeme nalézt dvě protikladné odpovědi na klíčovou otázku organizace světského života. Navíc jsou jednotlivé kulturní i náboženské proudy v konkrétních historických kontextech podrobovány neustálému přeznamenávání svých obsahů v závislosti na svých vztazích k dalším faktorům dané situace a na záměrech a potřebách různých aktérů.

Tato plurikausalita a kontingence historických útvarů a plastičnost prvků, z nichž se skládají, není zřejmě výlučnou charakteristickou Evropy. Tak například dodnes neukončený spor o poměrnou důležitost protestantské a katolické kultury při vzniku „obchodních“ společností v novověké Evropě, započatý poznámkami D. Huma o rozdílné roli „entuziastického“ a „pověřivého“ náboženství, nachází svou paralelu v rozporuplném hodnocení modernizačního potenciálu sunnitské a ší'itské větve islámu a jejich revivalistických hnutí, rozporů, do nichž se nakonec zaplete i takový znalec islámské civilizace, jakým nesporně je Ernest Gellner. Komplexnost historické reality zabraňuje tomu, abychom z náboženských premis vyvozovali v jakési aprioristické dedukci jejich politickou pozici. Nejenže se z jedné teologické zásady dají často vytáhnout v různých kontextech různé závěry, ale teologicko-politické inovace spočívají právě v tomto odhalování skrytých potenciálů a ve vytváření dříve nemožných hybridů, jakými je třeba „posunnitštěná“ ší'a, o níž mluví Gellner, či koncept „islámské republiky“.

Ostatně právě Gellner je ve své nejlepší formě všude tam, kde jeho analýza odkrývá za zdánlivě jednoznačnou dichotomií komplexitu kontingentních formací, které se nedají dedukovat z abstraktních axiomů. Naopak jeho snaha generalizovat a shrnovat složité a mnohoznačné děje do jednoznačných formulí – která bohužel převládla v jeho poslední knize – se nemůže vyhnout metodologické chybě kritizované již Weberem: totiž nahrazení reality teoretickým modelem konstruovaným nikoli z mnohosti heterogenních počátků, které se v průběhu svého skládání navzájem proměňují, nýbrž z jednoduchých abstraktních principů a opozic, které tvoří údajně neměnnou ontologickou osnovu měnlivé jevové reality. Tím se ovšem od této reality vzdaluje. Ta totiž není složena z dále nedělitelných a neměnných prvků, ale naopak rozehrává se v permanentním procesu jejich skládání, v němž tyto prvky přecházejí jeden ve druhý, vznikají a zanikají, proměňují se a štěpí...

Čím více si realitu necháme zastínit jejím modelem, tím více jsme náchylní model sám přizpůsobovat našim ideologickým intuicím. Gellner je deklarovaným zastáncem sekularizované, „odčarované“ Evropy a slovo *umma* pro něj funguje nejčastěji právě jako protiklad této představy o Evropě jako „ironickém“ řádu, v němž nejpodstatnější věci jsou *soukromou* záležitostí každého a věci druhotné naopak základem, na němž stojí *veřejné* soužití. Jeho volba termínu *umma* jako symbolu civilizačně opačného principu je rétorickým prostředkem *zvnějšnění* difference, která byla od počátku *uvnitř* Evropy samotné. Gellner sám přece uznává důležitost, jakou pro vznik evropské moderny měla právě kalvínská *umma*. Přesto provádí její externalizaci, která mu umožňuje absolutizovat diferencii do Dichotomie Evropy a Islámu. Podobně se to má s jeho protikladem západního indi-

vidualismu a islámského komunitarismu. Gellnerova teorie moderních národů jasně ukazuje, jak je individualismus zajišťovaný uvnitř národních států opřen o „kolektivismus“ nacionalistické ideologie, bez níž nemohou být vyznačeny hranice těchto států. Gellner sám na mnoha místech svých děl vypichuje řadu dalších *vnitroevropských* rozporů. Tato jeho vnímavost pro komplexnost a vnitřní paradoxy evropské civilizace ovšem končí v okamžiku, kdy se z jejího brilantního analytika mění v jejího ideologického obhájce.

Gellner se mění z kritického v apologetického intelektuála tam, kde by měl přijmout obecně to, co uznává v případě kalvínského protestantství – totiž že evropská modernita sama zahrnuje jako jeden ze svých inherentních momentů nejen téma *ummy*, ale i možnost její zvrhlé, totalitární realizace. Takové uznání by ho ovšem muselo od hledání vnějšího Nepřítele přivést ke zkoumání vnitřních rozporů Evropy samotné a možná také k otevření se možnosti reformulace *netotalitární* a *neetatistické ummy*, jako možné korekce jak k vulgárnímu materialismu „zájmů“ a prázdnému proceduralismu liberálního státu, v němž mají být tyto zájmy vyrovnávány, tak k nacionalismu a komunismu – těmto pseudonáboženstvím evropské moderny.

Místo kritické reflexe Evropy nám Gellner nabízí její dogmatickou obhajobu proti jednomu z jejích momentů ztotožněnému s jejími vnějšími vyzývatelem – bolševismem a islámem. Tato operace je účinná z hlediska ideologické obrany, avšak kontraproduktivní z hlediska komparativistické analýzy. Přírovnání revivalismu a islamismu k reformaci by například mohlo připustit možnost podobného ideologicko-náboženského „patu“, k jakému došlo v Evropě. Jejich srovnání s nacionalismem by si zase mohlo všimnout jejich nesnáze v definici homogenního politického prostoru (kterou zdůrazňuje Badie), ale z druhé strany také toho, že rozdíl mezi nacionalistickým a islamistickým „návratem ke kořenům“ nemusí být až tak příkrý...

Badieho analýzy jsou daleko méně zatížené apologetickou funkcí, a tím i více otevřené komplexnosti reality, která překračuje parametry jednoduchých dichotomií. Vyznění Badieho výkladu je zároveň méně i více eurocentrické než výkladu Gellnerova: *méně*, neboť islám mu nehraje roli Jiného, na němž se má odrážet výjimečnost Západu, *více*, neboť absence stabilního politického prostoru po evropském vzoru v islámském světě mu znamená základní překážku politické stabilizace. Gellner je naopak více eurocentrický v prvním ohledu a méně v druhém: islám mu je kontrastním Jiným vytvářejícím negativní pozadí, na němž se může odrážet výjimečnost Evropy; tato evropská sebestřednost je však uvolněna uznáním, že si islám může vyvinout svou vlastní formu politična, která uniká vzoru národního státu.

V nejlepších chvílích obou autorů však skrz všechna schémata a ideálně-typové dichotomie prosvítá tušení, že tak jako je evropská modernita založená na střetu a vzájemné proměně různých duchovně-kulturních i materiálně-politických logik, také islámská modernita se vytváří z nečistých zdrojů, jedním z nichž je i modernita evropská. Do jaké míry se podaří muslimskému světu dospět ke stabilní konfiguraci často heterogenních prvků a do jaké míry bude tato konfigurace blízká či vzdálená kulturním a politickým normám euroamerického okruhu, bude rozhodnuto nikoliv sociálně-vědnou dedukcí, nýbrž v reálných historických procesech, jejichž vyústění není dáno předem.



SUMMARY

Will Islam become an Alternative to the European Modernity? On the Books by Ernest Gellner and Bertrand Badie

On the occasion of the Czech translation of Gellner's *Conditions of Liberty: Civil Society and its Enemies* the article compares it with Badie's *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Both books are concerned with the relationship between modernity and Islam, and especially with the question whether the Islamic civilization will be able to combine modern economic and administrative institutions with Islamic politics and culture. Gellner announces the plausibility of this possibility without giving compelling reasons. Badie is more skeptical, particularly with regard to an inability of Muslim societies to develop a stabilized and homogenized political space which would correspond to the European Nation-State.

Katedra politologie Fakulty sociálních studií MU
Gorkého 7
602 00 Brno

PAVEL BARŠA