

Delegace boží moci a politická legitimita [2001]

Pavel Barša

Oscilace mezi osvobozením politiky z morálních omezení, typickým pro klasický islám, a její redukcí na uskutečňování morálky, typickým pro islamismus, charakterizovala v posledních třech desetiletích minulého století muslimské společnosti. Není ovšem plně zachytitelná evropským konceptem politické legitimacy v té podobě, v jaké byl vypracován předprotestantským křesťanstvím. Evropské pojetí vztahu člověka a Boha totiž předpokládá, že člověk je na základě použití svého rozumu a zjevené pravdy schopen spravedlivě uspořádat pozemské instituce. Člověku je tedy Bohem svěřen jistý prostor suverenity a autonomie, jakkoliv je tento prostor omezený suverenitou a autonomií boží. Toto téma rozvíjí Tomáš Akvinský ve své adaptaci teorie přirozeného zákona a také františkánský nominalismus ve své adaptaci teorie smlouvy. Tyto pozice zadržovaly a vyvažovaly pozdější 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.

Vědom si analogie mezi protestantským a muslimským důrazem na suverenitu boží, Bertrand Badie zdůrazňuje předprotestantský kořen specificky evropského pojmu legitimacy, který jej podle něj činí obtížně přeložitelný do jazyka islámu. Ten totiž zapovídá jakoukoliv delegaci boží 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. Gustav E. von Grünebaum mluví v této souvislosti o „principiálním antihumanismu“ islámské civilizace, který charakterizuje jako „absolutní odmítnutí přijmout alespoň v jisté míře člověka jako soudce a míru věcí a uspokojit se pravdou jako kritériem struktury myslí... jinými slovy pravdou psychologickou“.¹

Jediným legitimním suverénem je Bůh. Proto nemůže být moc panovníka odůvodněna *morálně* (tj. nemůže být „legitimována“ *sensu stricto*), ale pouze *pragmaticky*. *Argument legitimacy* je nahrazen *argumentem nezbytnosti*: „Protože je lidská, moc se nemůže představovat jako legitimní: ve svůj prospěch může pouze používat svou [praktickou] nezbytnost a nanejvýš čistě hypoteticky může svolit k úsilí o legitimaci jako o přiblížení k zákonu božímu. Pozemská moc (*pouvoir-puissance*) člověka a moc-autorita (*pouvoir-autorité*) Boha, nezbytnost první a legitimita druhá: takové jsou dvě základní opozice

¹ Gustav E. von Grünebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris: Gallimard 1973, s. 50.

strukturující islámskou politickou kulturu.² Svolení k legitimaci jako stanovení blízkosti či vzdálenosti ke zjevenému zákonu (resp. k jeho pojetí věřícími a ulamy) je přitom druhotné. Stávající moc nemůže být v posledku odůvodněná morálně, ale jen prakticky.

Ulamové navíc při posuzování moci nemají žádnou ontologicky a institucionálně zajištěnou výsadu, která by se opírala o jejich domněle větší blízkost 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 kanonická. Ta náleží jen samotnému Bohu, jak to budou opakovat cháridžovci – a může být vykonávána pouze jeho prostředníkem, jediným vůdcem.“³

Tento výchozí ideál totožnosti pozemského a duchovního plánu, společenství politického a náboženského, obce obživy a bezpečí a obce spásy je představován vzpomínkou na dobu, kdy společenství bylo řízeno Prorokem samým a po něm čtyřmi chalífy. V tomto pojetí jsou povinnosti vůči ostatním členům společenství totožné s povinnostmi vůči Bohu. Rozšíření islámu a s ním proměna malé kmenové společnosti do obrovské říše ovšem způsobily napětí mezi původní rovností všech věřících tváří v tvář Bohu a nutně hierarchickou politickou strukturou. Právě zde bylo zapotřebí pro zdůvodnění světské moci použít *argument nezbytnosti*.

Radikální islamismus má sklon smazávat tento argument nezbytnosti existence relativně autonomní světské moci požadavkem jejího co nejdokonalejšího souladu se zákonem a původním ideálem. Odůvodnění politického řádu již není otázkou *pragmatickou*, nýbrž otázkou *morální*. Takový postoj dává odbojové praktice daleko větší legitimitu, než jakou může mít budování politického režimu. Právě v tom však spočívá problém: „Jakmile je popřena jakákoliv představa delegace na vládce či jednotlivce, opuštění argumentu nezbytnosti pro argument jediné legitimacy boží může udržovat pouze protest.“⁴

Předešlý výklad ovšem platí pro většinový, sunnitský islám. Jinak je tomu v islámu ší'itském, který zná pojem delegace části božského na osobu duchovního a politického vůdce

² Bertrand Badie, *Les deux Etats: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris: Fayard 1997, s. 113.

³ Louis Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris 1954, s. 23, citováno in: Gustav E. von Grünebaum, *L'identité culturelle de l'Islam...*, s. 55. Cháridžija je nejstarší z radikálních sekt islámu, vzniklá z bývalých příznivců Alího, kteří nesouhlasili se smírným aktem Alího směrem k jeho protivníkovi Mu'ávijovi v bitvě u Siffinu (657). Cháridžovci jsou puritáni islámu – kladou důraz na přísné dodržování všech zásad víry. Chalífou může být zvolen kdokoliv ze středu dané komunity, jehož život je v souladu s tímto ideálem. Cílem sekty je ustavení spravedlivého království Božího na zemi.

⁴ Bertrand Badie, *Les deux Etats...*, s.114.

– imáma – za nějž považuje Muhammada a jeho nástupce. Na rozdíl od ší'itského imáma jsou podle sunnitů Prorok a chalífové pouhými zástupci a poslušnost má být směřována výhradně k Bohu. S ší'itským 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 – fakíha. Naproti tomu sunnitský islám „uzavřel brány idžtihádu“ poté, co byly v 10. století uznány čtyři právní školy (*mazhaby*). Zprostředkování mezi božským a pozemským v osobě imáma a fakíha podtrhlo v ší'itském islámu roli duchovních, kteří si na rozdíl od sunnitských ulamů udrželi velkou nezávislost svých soudních rozhodnutí (*fatwá*) na vládnoucích. Ší'a tak umožnila uznat právo na úsilí o interpretaci zákona a na nastolení chomejníovské „vlády toho, kdo zná zákon“ (*velájate fakih*). V ší'ismu je podle Badieho právě díky představě delegace skutečně zakódována možnost skluzu k „totalitárnímu modelu legitimacy“, jenž lze pochopit jako zvrhlou formu evropského konceptu 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 sunnité zdráhají přiznat určité instituci monopol náboženského vědění. „V kultuře ne-delegace může být ve skutečnosti každý nárok na legitimní moc popřen jakýmkoliv duchovním uplatňujícím své vlastní vědění. Tento odpor ‚malých nezávislých podnikatelů‘ bohatě sloužil islamistickým hnutím k podkopání autority ulamů spolupracujících s etablovanou mocí; dá se předpokládat, že může být lehce použit těmi, kteří budou bojovat proti islamistickému režimu.“⁵

„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 revolučně-politický 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'ité, kteří kontrolu politické moci svěřují výlučně institucionalizované vrstvě duchovních jakožto zástupců skrytého imáma.

Jak bylo řečeno, 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

⁵ *Ibid.*, s. 114–115.

revoluce podle něj díky svému ší'itskému kontextu v žádném případě nepředstavuje dílčí laboratorní pokus, z něhož by se dal do budoucna extrapolovat celkový výsledek. Chomejní velice rychle potlačil Šarí'atího anti-klerikální proud (ovšem tak, že si zároveň osvojil část jeho revoluční rétoriky). 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“.⁶

⁶ *Ibid.*, 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 prvních generací muslimů se ve skutečnosti týkaly priority či důrazu přiznaným každému z těchto principů – Zjevení Božího slova, božskému vyvolení Posla a posléze jeho zástupců a inspirované shodě osvíceného společenství či alespoň jeho učených a gramotných vůdců. Zhruba řečeno se zastánci božského vyvolení stali ší'ity, přívrženci konsensu cháridžovci a sunnité rozvinuli kompromisní směs skripturalismu a učeného konsensu, který se ovšem v praxi přizpůsobuje jistému uznání zvláštního statusu Prorokovým potomkům.“ Ernest Gellner, „Waiting for Imam or The political and hygienic theology of Khomeini or Government not by Imams but by lawyers“, in *Culture, Identity and Politics*, London – New York: Cambridge University Press 1987, s. 138. Zhruba tedy tam, kde sunnité absolutizují Zákon, ší'ité díky osobě 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 sunnitského a vyššího islámu – skripturalismus, rovnostářství, střízlivost, 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 zmíněné „krypto-sunnitství“ 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. *Ibid.*, s. 148. 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 nějakými polobožskými zástupci Boha na zemi, ale ani kleriky jako zástupci těchto zástupců. Na straně druhé tvrdí, že její skripturalismus ji činí vhodnou k ospravedlnění vlády těchto zástupců jakožto znalců zákona. Právě to bylo podle něj důvodem Chomejního krypto-sunnitství. 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 doktrín. 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 íránskou 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 jinosvětstko boží i víru v jeho světské inkarnace, skripturalistický transcendentismus i modloslužebný imanentismus. Gellner dokládá na filosoficko-mystických pasážích z textů Chomejního, jak se tomuto vůdci podařilo vyhmátnout přesně to místo, v němž se důraz na nekonečnou moc boží proměňuje v intuici všudypřítomnosti Boha ve světských jsoucnech, která – je-li Bůh skutečně všemocný a

Kolektivní identita

Vedle problematičnosti legitimace světské moci je podle Badieho druhý zásadní nesoulad mezi islámem a modernizací dán neurčitostí kolektivní identity, která by měla být podkladem sjednoceného politického prostoru nutného pro fungování moderní společnosti. Nejenže ne-delegace a podstatná nesuverenita člověka ztěžují přijetí evropské představy „suverenity lidu“, ale sám koncept kulturně a teritoriálně odlišeného lidu-národa implikuje fragmentaci ummy. Procesy rozkladu Osmanské říše, pozdější dekolonizace a evropsky modelovaná struktura mezinárodních organizací přivedly velkou část poválečné generace arabsko-muslimských politiků k „národu“, v jehož rozporuplných definicích se však dilema reprodukovalo. Mohli ho totiž podle potřeby definovat třemi odlišnými způsoby: politicko-teritoriálně čili patrioticky, etnicko-jazykově čili panarabsky a nábožensky čili panislámsky.

Výbornou ilustrací je podle Badieho historie egyptských ideově-politických proudů. Čelný představitel první vlny egyptského obrození Tahtáwí pod vlivem Montesquieua i nacionalismu 19. století přijal ideu Egypta 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 nejvhodnější je postavit proti evropské kolonizaci evropský koncept národní suverenity a místo o univerzální společenství se – po vzoru *asabíji* Chaldúnovy – opřít o soudržnost společenství partikulárního. Na tento obrat navázaly následující generace egyptsko-arabských nacionalistů, i když ani oni nepřekonalí trojakost egyptské identity, když střídavě evokovali Egypt jako teritoriální vlast, arabský národ jako kulturní identitu i ummu jako společenství věřících. „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.“⁷

Ani jedno století nestačilo k jednoznačnému vydělení a územnímu ukotvení egyptské identity. Ta se vymezovala vůči Západu, což podle strategické situace jednou přižívalo její širší (etnické či náboženské), jednou zase užší (teritoriálně-národní) pojetí. Také kritika

nekonečný – přece nemohou být ničím jiným než znamením, emanací, rysy Boha. Důraz na absolutní transcenci Boha tak ve své krajní poloze přechází ve svůj protiklad – do panteistické imanence. Je-li intuice o absolutní vzdálenosti Boha od člověka a světa dovedena do extrému, převrací se ve svůj opak – do intuice vtělení Boha v rituálech a postavách tohoto světa. *Ibid.*, s. 150

⁷ Badie, Bertrand, *Les deux Etats...*, s. 91

nacionalistického štěpení ummy ze strany islámských obrozenců Afgháního, Abduha či Ridá posilovala panislámskou perspektivu, která je dále podtržena u zakladatelů islamismu Hasana al-Banná či Maudúdího, pro něž je ztotožnění politické obce s univerzální náboženskou komunitou 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 periferii. Místo systemické soudržnosti zprostředkované abstraktně-univerzálními médii byrokratizovaného práva a peněz (J. Habermas) stále trvá soudržnost partikulárních segmentů, která v nové situaci nabývá personalizovaných a klientelistických podob.

Protiklad tohoto uvíznutí v segmentaci s evropským sjednocováním do centralizovaného státu zastřešujícího národní trh přirovnává Badie k protikladu mezi evropským středověkým městem definovaným politickou autonomií navenek a občanskou samosprávou dovnitř a typickým městem muslimského světa, v němž se navzdory prostorové 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. Jeho historickými předpoklady jsou zmíněná měšťanská kultura, rozvoj absolutismu, reformace a šíření kapitalismu, nehledě na ideu přirozeného zákona vzešlou z protnutí antické a křesťanské tradice. Tyto předpoklady a zdroje byly v 19. století doplněny nacionalismem. Ten vztáhl abstraktní principy přirozeného práva ke konkrétním – kulturně a teritoriálně vymezeným – lidským společnostem. Jak napovídá sám termín, „národní stát“ je produktem „nacionalizace“ státu – jeho osvojování anonymní a rovnostářskou „komunitou“ svého druhu, která se utváří na troskách tradičních komunitárních struktur. Bez nacionalismu jakožto silné identifikace se společným kulturním a teritoriálním prostorem by nebylo moderní demokratické a 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, opřeným o společnou skupinovou identitu.⁸

Takový národ není v muslimských společnostech realitou. Regionální a klientelistické soudržnosti, stejně jako neteritoriální identita ummy (a v arabském světě navíc příslušnost k jedné nadstátní arabské kultuře) zabraňují pevnému usazení národní identity a umožňují 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 nedokončeném utváření národní identity. V paralele k výrazně protestnímu (tedy nekonstruktivnímu) charakteru islamismu i v nacionalismu islámského světa převažuje negativistická mobilizace „proti“: proti kolonialismu a imperialismu, proti Židům, proti Americe. „Místo aby sloužila jako podklad nové komunalizace, nacionalistická tematika se naopak stává zesilovačem protestu, který upřednostňuje skluz k požadování alternativního politického prostoru.“⁹ Tato druhá tendence by mohla poukazovat na vliv modelu hidžry, zakódovaný v islámském světě.

V souvislosti s touto převahou protestní a odstředivé politiky mluví Badie s ohledem na rozdíl mezi evropskou a islámskou civilizací o dvou protikladných politických kulturách – o „kultuře požadavků“, vznášených v rámci integrovaného národně-občanského prostoru, a „kultuře vzpoury“. *Kultura požadavků* převádí nespokojenost do národního systému vyrovnávání a agregace zájmů, anebo do podoby konfliktu morálních nároků apelujících na svědomí a solidaritu příslušníků jednoho národního 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 vyjadřuje naopak nemožnost takového osedlání nespokojenosti překlenující národní identitou, nemožnost institucionálně-procedurálního „zarámování“ konfliktu. Z hnutí protestních požadavků nelze učinit konstitutivní prvek sjednoceného politického prostoru.¹⁰ *Kultura vzpoury* se kloní k revolučnímu nahrazení oficiálního politického řádu zcela jiným, alternativním řádem, nebo k opakování Prorokovy hidžry – odchodu pravověrných z bezvěrecké společnosti. Radikální islamistický program může být

⁸ Pavel Barša, „Národnostní konflikt a plurální identita“, in: Pavel Barša – Maxmilián Strmiska, *Národní stát a etnický konflikt: Politologická perspektiva*, Brno: CDK 1999, s. 9–172, viz především 1. kapitolu: Moderní národy a státy, s. 19–45.

⁹ Bertrand Badie, *Les deux Etats...*, s. 235.

¹⁰ *Ibid.*, s. 245.

obtížně asimilován do homogenizovaného politického prostoru, jak ho známe z evropského národního státu, neboť žádný takový prostor neexistuje.

Od islámských obrozenců Afgháního, Abduha a Ridá k islamistům Maudúdímu, Hasanovi al-Banná, Sajjidovi Kutbovi či Alí Šarí'atímu 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. Na tom není nic nového. Stačí připomenout, že osvojování si různých aspektů řecké, perské či byzantské vzdělanosti bylo muslimským společenstvem 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, vycházejícím z kontextu kmenové společnosti, nenacházely odpovědi.

Již v klasickém islámu najdeme odpor „tradicionalistů“ typu Ibn Tajmíji (1263–1328) proti „modernistům“ typu al-Ghazzálího (1058–1111), kteří ve jménu pragmatické nezbytnosti přijímají imperiální řád při současném potvrzení šarí'y a tím jasně odlišují organizaci světské moci od morálního ideálu. Současní islamisté ruší tuto dualitu a obracejí se proti *argumentu nezbytnosti* s poukazem na model nediferencované kmenové společnosti, v níž by se politická moc rozpustila v univerzální obci věřících. Z hlediska vrcholné islámské kultury, která byla schopna po staletí jasně odlišovat politickou moc odpovídající realitám pozemského světa od ideálu ukotveného v transcendenci, není tento „návrat ke kořenům“ potvrzením tradice, nýbrž jejím popřením. Z hlediska potřeb ekonomické a politické modernizace pak 90. léta jasně ukázala, že tato de-diferenční utopie nebyla schopna překročit stadium „permanentní revoluce“ a vytvořit skutečně alternativní civilizační a politický model.¹¹

Modernita a islám

Evropská modernita stojí na křižovatce různých kulturních a sociálních linií – její vznik a rozvoj je dán zřetězením 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

¹¹ *Ibid.*, s. 295.

a tradic, ale v neposlední řadě díky mnohosti 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 napojení Zjevení na přirozený zákon, františkánský nominalismus a z něj pocházející smluvní voluntarismus, reformace... Jak dokládá protikladný vztah k politice zaujímaný lutheránstvím a kalvinismem, i v protestantismu samotném můžeme nalézt dvě opačné odpovědi na klíčovou otázku vztahu ke světské moci. Navíc jsou jednotlivé kulturní i náboženské proudy podrobovány neustálému přeznamenávání svých obsahů a redefinici své funkce v závislosti na svých vztazích k dalším faktorům dané historické situace a na zájmech a strategickém jednání individuálních i skupinových aktérů.

Tato „nad-determinovanost“ historických procesů a polyvalence náboženského fenoménu platí jak pro křesťanství, tak pro islám. Například dodnes neukončený spor o poměrnou důležitost protestantské a katolické kultury při vzniku „obchodních“ společností v novověké Evropě,¹² započatý poznámkami D. Huma o rozdílné roli „entuziastického“ a „pověřivého“ náboženství, nachází svou obdobu v rozporuplném hodnocení modernizačního potenciálu sunnitské a ší'itské větve islámu a jejich obrozeneckých a islamistických hnutí. Komplexnost historické reality zabraňuje tomu, abychom z premis jedné náboženské doktríny mohli apriorně vyvodit jedinou politickou pozici. Nejenže se z jedné teologické zásady dají často vyvodit v různých kontextech různé závěry, ale teologicko-politické inovace spočívají právě v tomto odhalování skrytých potencií posvátných textů v nových historických situacích.

Sociálněvědní analýza musí být schopna za zdánlivě jednoznačnou dichotomií odkrýt komplexitu kontingentních formací, které se nedají dedukovat z abstraktních axiomů. Naopak snaha generalizovat a shrnovat složité a mnohoznačné děje do jednoznačných formulí se nemůže vyhnout metodologické chybě kritizované již Weberem: nahrazuje realitu teoretickým modelem konstruovaným nikoli z mnohosti heterogenních počátků, které se v průběhu svého skládání navzájem proměňují, nýbrž z jednoduchých principů a protikladů. Ty pak jsou hypostazovány do role ontologické osnovy údajně odhalované „za“ proměnlivou jevovou realitou. Jakmile je ideální model takto nadsazen do postavení skutečnosti skryté „za“ jevem, komplexní a kontingentní povaha reality je popřena. Prvky, z nichž je složena, totiž nejsou neměnné, ale naopak v procesu svého skládání (a rozkládání) přecházejí jeden ve druhý, vznikají a zanikají, mění svůj význam i funkci.

¹² Proti tezi Maxe Webera o spjatosti rozvoje kapitalismu s protestantskou etikou se postavil Werner Sombart (1863–1941), který za předvoj kapitalismu považoval obchodnická města renesanční katolické Evropy.

Čím více si realitu necháme zastínit jejím modelem, tím více jsme náchylní model sám přizpůsobovat našemu ideologickému přesvědčení. Gellner je deklarovaným zastáncem sekularizované, „odčarované“ Evropy a „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 a je ve skutečnosti od počátku *uvnitř* Evropy samotné.

Gellner sám uznává důležitost, jakou pro vznik evropské modernity měla právě kalvínská umma. A přesto nakonec externalizuje a absolutizuje relativní diferencii *uvnitř* evropské modernity do absolutní dichotomie *mezi* Evropou a islámem. Podobně se to má s jeho protikladem západního individualismu a islámského komunitarismu. Gellnerova teorie moderních národů jasně ukazuje, že *liberální individualismus* se nemohl rozvinout bez *nacionalistického kolektivismu* národních 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 analytika mění v jejího ideologického obhájce – kdy se kritický intelektuál stává intelektuálem apologetickým.

K tomu dochází 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. Místo kritické reflexe Evropy nám Gellner nabízí její dogmatickou obhajobu proti jednomu z jejích momentů externalizovanému v obrazech jejích vnějších vyzývatelů – bolševismu a islamismu. Tato operace je nesporně účinná jako nástroj ideologické propagandy, je však bezcenná z hlediska srovnávací analýzy. Přirovnání salafismu 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 i toho, že nacionalistický a islamistický „návrat ke kořenům“ sdílí paradoxní povahu „vynalézání tradic“.¹³

¹³ Badiého analýzy jsou daleko méně zatížené apologetickou funkcí a tím i více otevřené komplexnosti reality, která překračuje parametry jednoduchých dichotomií. Vyznění Badiého 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

V nejlepších momentech analýz Gellnera, Badieho a explicitně pak u Roye a Kepela vystupuje do popředí vědomí toho, že tak jako je evropská modernita založena na střetu a vzájemné proměně různých diskursivně-symbolických i politicko-ekonomických logik, tak se i modernita muslimských společností vytváří ze smíšených zdrojů, z nichž jedním je i modernita evropská. Do jaké míry se podaří muslimským společnostem dospět ke stabilním konfiguracím heterogenních prvků a do jaké míry budou tyto konfigurace blízké či vzdálené kulturním a politickým normám euroamerického okruhu, bude rozhodnuto nikoliv sociálně vědnou dedukcí z domnělých atributů „islámské civilizace“, nýbrž reálnými historickými zápasy, jejichž vyústění není dáno předem.

Pavel Barša, *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001, s. 103-114. Převzato s laskavým svolením Centra pro studium demokracie a kultury.

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 překročí model národního státu.

