

Autor: Oskar Krejčí

Nejnebezpečnějším důsledkem Huntingtonovy vize střetu civilizací je možnost, že by se mohla stát pravdivou. Většina politiků postrádá jak systematické vzdělání, tak vědomí nadosobních cílů svého snažení. Pro potřeby výkonu svého povolání však obé potřebují. Výsledkem tohoto rozporu je tendence politiků uchýlovat se k jednoduchým teoriím, elegantním vysvětlením, k rychlým a zdánlivě snadným řešením. Takovýmto prostým a srozumitelným paradigmatem je i představa konfliktu civilizací.

Povaha politiky jako tvorby umožňuje státníkovi jednat ve směru libovolných cílů. Až po činu následuje jeho „socializace“. Děje se tak pomocí vytváření vektorů silových aktivit. Razance a směr tohoto vektoru je určena tlakem činů jiných státníků, materiálními možnostmi jejich mocenského potenciálu a řádem politiky. Důsledek svobodné akce státníka tak od libovůle motivu neúprosně směřuje do zajetí pravidel politického života. Řečeno jinak, cíl politika může být jakýkoliv, výsledek jeho jednání je však pouze zákonitý. Jestliže politici uvěří, že osud 21. století je zarámován konfliktem civilizací, začnou se podle tohoto paradigmatu chovat. Budou duchovně i materiálně zbrojit pro tento neodvratný Armagedon. Pak ovšem tento zbytečný konflikt civilizací s jeho nepředvídatelnými důsledky způsobí.

Rytmus politické teorie

Huntingtonova práce *Střet civilizací* byla velice potřebným impulsem k hledání rizikových faktorů ve světě po studené válce. Představa, že kultura definuje hlavní politické cíle, je bezesporu inspirativní. Nejen v prostředí Česka nabízí širší pohled než některými autory zbytečně úzce pojímané vize ekonomické determinovanosti politiky a sociálního života. To platí především o nejrůznějších variantách modernizačních koncepcích vývoje, jako jsou například některé marxistické vize střídání společensko-ekonomických formací či liberální koncepce stadií růstu od preindustriální k industriální a nakonec postindustriální fázi. Patří ale k pozoruhodnostem politického života, že se vize kultury jako základu politiky periodicky vracejí. V diskusích kolem prací S. Huntingtona bylo mnohokrát řečeno, že jeho obraz konfliktu civilizací navazuje na tři velké koncepce obdobného zaměření:

V druhé polovině 60. letech 19. století rozpracoval vizi konfliktu civilizací ruský přírodovědec a sociolog Nikolaj J. Danilevskij. Ten ve své knize *Rusko a Evropa*, která po vydání v časopisech byla poprvé jako celek publikována v roce 1871, vypočítal a charakterizoval deset kulturně-historických typů:

- egyptský
- čínský
- asyrsko-babylónsko-fénický
- indický

- íránský
- židovský
- řecký
- římský
- novosemitský čili arabský
- německo-románský.

Patos jeho koncepce pak směřoval k výzvě mobilizovat Rusko a sjednotit slovanstvo proti nebezpečí vycházejícímu ze Západu: psal, že v evropském chápání je civilizace německo-románským výtvozem a je v protikladu vůči ruskému a slovanskému způsobu života. Proto měla být vytvořena protiváha rozpínavosti německo-románské civilizace: Danilevského Vseslovanský svaz neměl usilovat o celosvětovou nadvládu, ale měl být nutnou a zároveň jedinečnou zárukou zachování kulturní plurality, jedinou obranou proti celosvětové nadvládě Evropy.

Počátkem 20. století přišel s pesimistickou interpretací dějin založenou na obrazu vývoje kultur německý filosof kultury a dějin Oswald Spengler. Ve své dvousvazkové knize Zánik západu: náčrt morfologie světových dějin, vydané v letech 1918 a 1922, vykreslil model osmi „vysokých kultur“:

- čínské
- starověké semitské
- egyptské
- indické
- „apolinské“ (řecko-římské)
- „magické“ (íránské, hebrejské a arabské)
- mexické
- „faustovské“ (západní).

Nejslavnější myšlenkou této práce je náčrt cyklu vzestupu a pádu západní kultury. Ve Spenglerově pojetí se západní kultura zrodila v 10. století, přičemž jejím tehdejším nejdůležitějším výrazem byla feudální společnost a románská architektura. Vyvrcholením západní kultury byla prý gotika a scholastika, urbanizace znamená konec mládí Západu;

úpadek začal renesancí. Nová městská společnost je létem západní kultury, 18. století podzimem a 19. století již zimou: vítězí materialismus, peníze, parlamentarismus a socialismus. Budoucnost prý přinese obnovu přitažlivosti krve a moci instinktu, nastane éra caesarismu a velkých válek. Výsledkem bude všeobecná uniformita, nový druh primitivismu. Řečeno jinak, po tvořivé fázi západní kultury přišla její materialistická etapa a následuje nevyhnutelný zánik Západu.

Dvanáctisvazková práce Studium historie britského filosofa dějin, historika a sociologa Arnolda J. Toynbeeho, vydaná v letech 1934 až 1961, je monumentálním ztvárněním obrazu dějin 26 „lokálních civilizací“. Z tohoto souboru v některých svých pracích A. Toynbee vyděloval pět živých civilizací:

- západní společnost, sjednocenou západním křesťanstvím
- pravoslavnou neboli byzantskou společnost v jihovýchodní Evropě a Rusku
- islámskou společnost v oblasti od severní Afriky a Středního východu po Velkou čínskou zeď
- hinduistickou společnost v tropické subkontinentální Indii
- dálněvýchodní společnost v subtropických a umírněných oblastech jihovýchodní Asie.

Vzestup a pád civilizací podle A. Toynbeeho závisí na tvořivé síle elity a vůdců. Úpadek pak tento autor spojuje s nástupem nacionalismu, militarismu a tyranií despotické menšiny.

Až jako čtvrtá velká vlna se v 90. letech objevila koncepce amerického politologa Samuela P. Huntingtona. Publikovaná v práci Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu – vydané roku 1996 po velkém úspěchu autorova článku Střet civilizací? zveřejněného v časopise Foreign Affairs roku 1993 – přináší nové dělení na devět civilizací:

- západní
- latinskoamerickou
- africkou
- islámskou
- čínskou
- hinduistickou
- pravoslavnou
- buddhistickou,

- japonskou.

Pro všechny zmíněné koncepce je příznačné propojení obrazu kultury, civilizace a náboženství. Právě náboženství pomáhá zachytit individualitu kultury či civilizace. Kultury jsou do značné míry uzavřené, snad jen u A. Toynbeeho je patrná důvěra v možnost mezikulturního přenosu hodnot. Naopak N. Danilevskij vidí pro slovansko-ruskou kulturu pronikání západního vlivu jako osudovou hrozbu. První tři zmíněné vlny zájmu o kulturu se vyznačují vymaněním se z tradičního eurocentrismu, kdy růst zájmu o neevropské či nezápádní kultury je spojen s uznáním vysoké hodnoty nezápádních přístupů. U S. Huntingtona je patrná tendence k hierarchizaci hodnot kultury – eurocentrismus není odstraněn, ale nahrazen západním narcisismem.

V Danilevského, Spenglerově a Toynbeeho koncepcích je velký důraz položen na studium vnitřního cyklu života civilizace, u S. Huntingtona tento velmi příznačný rys koncepcí jeho předchůdců chybí. Tendence vnímat kultury jako živé organismy v období dětství, dospělosti, stáří a smrti patří k přírodovědnému pohledu na svět, zvláště u N. Danilevského a O. Spenglera. Podle N. Danilevského žádný kulturně-historický typ nezískal privilegium nekonečného progresu, každý žije ve své uzavřené oblasti, dotkne se své vlastní dokonalosti: postupně se stává složitějším, dosahuje vrcholu... a hyne. I podle O. Spenglera je kultura organismem, který prožívá své fáze životního cyklu podobné ročním obdobím. Právě tato skutečnost podle tohoto autora umožňuje předvídat duchovní formy, trvání, ale i názory a produkci západní civilizace. V podání A. Toynbeeho jsou civilizace objektivní reality, z nichž každá prošla stádiem vzniku, většina dosáhla zralosti, některé prožily vzestup, některé prošly i procesem dezintegrace, který byl završen konečnou smrtí. Pro tyto a obdobné koncepce je příznačné, že odmítají existenci lidstva – pokládají lidstvo za vědeckou či prázdnou abstrakci. Například podle O. Spenglera je lidstvo prázdná fráze. Zákonitý pokrok v dějinách neexistuje – každá historická epocha je výrazem mystické a nepostižitelné duše toho národa, který v daném období vládne. Duch jednotlivých kultur je neopakovatelný a nepřenositelný, přičemž žádná z těchto kultur nezaujímá výjimečné postavení: jsou to oddělené světy, všechny mají stejný význam na obecné mapě dějin. N. Danilevskij se jako přírodovědec domníval, že mezi lidstvem a národy je stejný vztah jako mezi přírodním rodem a druhy – existují jen kulturně-historické typy, ne lidstvo. V životě lidského druhu prý není obecný pokrok, postupné zdokonalování. Zároveň žádná národní kultura není podle tohoto autora pouhým stupněm na cestě k jiné. Rozvoj historických národů nepostupuje po jedné linii, ale v několika směrech, tedy paralelně. Tento rys Danilevského koncepce je spojen s jeho odmítáním darwinismu, což má své zvláštní důsledky i v pojmání role konfliktu v mezinárodní politice. Naopak u S. Huntingtona je patrný vliv klasické geopolitiky, sociálně-darwinistické pojetí povahy a existenčního významu konfliktu.

Důležitou zvláštností přístupu N. Danilevského a S. Huntingtona je fakt, že ve svých úvahách kladou prvořadý důraz na politické vztahy civilizací. Je tu však dvojí odlišnost. U N. Danilevského je patrná koncentrace na problematiku vztahů Ruska či Všeslovanského svazu s Evropou. Dílo S. Huntingtona lze pokládat za vyzrálý projev politické globalistiky. Odlišné je ale u obou autorů především pojetí cíle politického snažení či jeho předpokládaného výsledku. N. Danilevskij tvrdil, že „Všeslovanský svaz nehrozí celosvětovou nadvládou, ale

přesně naopak – představuje nutnou a zároveň jedinou možnou záruku zachování celosvětové rovnováhy, jedinou obranu proti celosvětové nadvládě Evropy. Tento svaz by nebyl hrozbou nikomu, ale záležitostí čistě obrannou – nejen v soukromých zájmech Slovanstva, ale celého světa.“ Výsledkem by mělo být „rovné a spravedlivé rozdělení moci a vlivu mezi těmi národy a skupinami národů, které se mohou počítat v současné etapě světových dějin jejími aktivními činiteli: Evropou, Slovanstvem a Amerikou, které se nacházejí v různých fázích rozvoje.“ (Danilevskij, N.J.: *Rossija i Jevropa*. New York and London: Johnson Reprint Co., 1966, s. 463.) Na první pohled je smysl Huntingtonovy knihy obdobný: v jejím závěru se lze dočíst, že „v rodící se době jsou střety civilizací největší hrozbou pro světový mír, a nejjistější zárukou před globální válkou je proto mezinárodní řád založený na civilizacích.“ Celá práce se však nese v sociálně-darwinistickém duchu, když především zdůrazňuje permanentní a neodstranitelný charakter konfliktu mezi civilizacemi. Místa dotyků civilizačních okruhů se u tohoto autora mění na frontové linie: „Války na zlomových liniích jsou přerušované; konflikty na těchto hranicích jsou neukončitelné.“ (Huntington, Samuel P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 393 a 355.)

Základní vlny zájmů o teorii civilizací a kultur jsou z jedné strany dány originalitou intelektuálních impulsů zmíněných prací, z druhé strany zlomovým charakterem doby, kdy byly psány – v Danilevského případě jde o reakci na sjednocování Německa a obecně na Jaro národů, O. Spengler psal pod vlivem I. světové války, A. Toynbee byl pod vlivem II. světové války a studené války. Práce S. Huntingtona spadá od období hledání vzorců, které by nabídly vysvětlení pro nastupující epochu po studené válce. Všechny zmíněné práce byly výrazem doby, která trpěla či trpí velkým hladem po nových myšlenkách. Ovšem již před N. Danilevským psal své práce německý teoretik K. F. Vollgraff, který pracoval s vizí organického pojetí národů, států a kultur. Viděl stejné zákony v organické i neorganické přírodě a domníval se, že od Francouzské revoluce hrozí Evropě nacionalismus a že je nutné mužně hledět vstříc zániku Západu. Neméně pestrá je i moderní teoretická produkce o kultuře z doby všedních dní – američtí kulturologové A. Krber a C. Kluckhohn již na počátku 50. let 20. století porovnávali 164 odlišných definicí slova „kultura“, přičemž dospěli k závěru, že ve většině případů byly tyto definice spojeny s výrazem „civilizace“. (Viz. Kroeber, A. L., Kluckhohn, C.: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, 1952, s. 191. Cit. Podle Vasilenko, I. A.: *Političeskaja globalistika*. Moskva: Logos, 2000, s. 37.)

Nejasné pojmy

V představách S. Huntingtona je pojem „civilizace“ synonymem pojmu „kultura“. Kultura i civilizace jsou jako kategorie politické teorie právě tak vděčnými, jako i nebezpečnými pojmy. Tato skutečnost je dána tím, že se jedná o kategorie všeobjímající a zároveň neurčité. Neexistují obecně přijaté definice civilizace a kultury. To ztěžuje dialog o těchto kategoriích. Zároveň si ale do těchto pojmů může každý čtenář či posluchač vložit vlastní obsah. Právě takovéto neurčité, oblíbené a často používané termíny mají velký potenciál využitelný při manipulaci.

Samotný pojem „civilizace“ bývá používán v několikerém smyslu. Zmatek především působí

skutečnost, že tento pojem označuje nejen specifiku lidstva, ale slouží též jako jeden ze způsobů vymezení rozdílů mezi lidmi. Chaos začíná tím, že pojem „civilizace“ bývá často užíván k určení vývojového stadia, které je vyšší než divoštství či barbarství. V tomto smyslu má pojem civilizace pozitivní hodnotící zabarvení. Patří ke zvláštnostem Spenglerova pojetí vývoje, že civilizaci chápal jako projev úpadku. Podle něho se zrod kultury jako probuzení velké duše rovná dětství, následuje vrcholné období v podobě kultury. Když její oheň vyhasne, vstoupí epocha do své poslední fáze – stává se civilizací. Pro tuto civilizační fázi je příznačný kosmopolitismus, masa místo národa, ateismus neboli mrtvá metafyzika místo prvního náboženství. Toto pojetí je však ojedinělé. Podle některých autorů se představa nadřazenosti Evropy nad Amerikou, Afrikou, Asií a Austrálií rodila v 18. století, a to právě spojením pojmů kultura, civilizace a progres. Montesquieuova kniha *O duchu zákonů* z konce první poloviny 18. století „objevila“ morální a politické rozdíly mezi Západem a „despotickým“ Východem. V roce 1766 pak v pojednání o francouzských koloniích v Severní Americe fyziokrat abbé de Baudeau spojil pojem civilizace s přídavným jménem „europénne“, a to ve smyslu vyššího stadia pokroku ve srovnání s americkým primitivnějším a divošským vývojovým stadiem. Téma se sekularizovalo a postupně posouvalo: synonymy již nebyly Evropa a křesťanství, nýbrž Francie a civilizace. Takovéto pojetí civilizace lze též nalézt i v díle A. Smitha. Počátkem 19. století se již začal užívat pojem „civilizace“ v množném čísle.

Pluralitní pojetí civilizace definuje tento pojem jako konkrétní stav kultury určité společnosti či jako kulturně daný celek. Pak lze např. hovořit o barbarské civilizaci či konfuciánské civilizaci nebo pravoslavné civilizaci. Takovéto chápání ztrácí hodnotící náplň a citové zabarvení. Právě toto pojetí je na první pohled příznačné pro S. Huntingtona – ovšem stranickost Západu naznačuje, že za objektivismem je skryta představa o nadřazenosti civilizace MY nad barbary ONI.

„Civilizace je nejvyšší kulturní entitou“, cituje S. Huntington A. Toybeeho, podle něhož „civilizace zahrnují, aniž by byly zahrnuty druhými“. (Huntington, Samuel P.: *Cit. dílo*, s. 34) Domnívá se, že civilizace jsou určitým druhem totality. Tímto způsobem chce S. Huntington naznačit, že civilizace jsou vždy pluralitní a že představují konečnou hodnotu politiky; nic obecnějšího neexistuje. Na první pohled jde o tvrzení stejného druhu jako teze „jablko nezahrnuje jiné jablko“; vskutku si nelze představit jedno jablko jak proniká jablkem druhým. To ovšem neznamená, že samotný pojem jablka není abstrakcí, že neexistuje celá řada zcela konkrétních individuálních jablek, z nichž vznikl obecný pojem „jablko“, který sám o sobě neexistuje. A navíc hlavně: pojem „jablko“ neznamená, že neexistuje obecnější pojem – „ovoce“. Řečeno jinak, vize pluralitních civilizací nevyklučuje vyšší kulturní entitu, lidstvo. Také v odborné literatuře se často vyskytuje obecnější představa „lidské civilizace“. To je pojetí širší než zmíněné civilizace chápané jako oddělená kulturní společenstva – slouží k označení specifiky existence lidstva, k vymezení jeho postavení v přírodě. Uvedené nejširší pojetí vychází z faktu, že existuje podobnost či příbuznost všech lidských individuí. Nejvyšší kulturní entitou pak není civilizace jako plurál, ale civilizace jako singulár, civilizace lidského rodu. Neexistují pouze náboženské civilizace, existuje i lidstvo. Kulturu je podle tohoto pojetí nutné chápat jako duchovní a materiální vlastnictví všeho lidstva, způsob odlišnosti od jiných živočišných druhů.

V návaznosti na klasické představy o neexistenci lidstva S. Huntington odmítá vizi existence lidské civilizace obecně. Jako „univerzální civilizaci“ označuje soubor názorů a doktrín, které dnes zastává mnoho lidí v západní civilizaci a někteří lidé z civilizací jiných. Tento soubor označuje výrazem „davoská kultura“ a dodává, že tato společná intelektuální kultura existuje pouze na úrovni elit. Jenže společné kulturní dědictví lidstva není dáno pouze davoskými zásadami podnikatelů a vybraných politiků. Všelidská kultura se především opírá o existenci základního mravního kodexu, který lze nalézt ve všech civilizacích a bez něhož nemůže lidská společnost přežít jako civilizovaná.

Existenci mravního minima lze zachytit napříč časem a prostorem. Stačí porovnat dvě představy mravnosti. Podle Konfucia „co nechceš, aby ti jiní činili, nečini ty jim. Pak nebude vůči tobě nenávisť, ať řídíš stát nebo rodinu,“ (Konfucius: *Rozpravy. Hovory a komentáře*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 133 a 155.) – a pokládal toto rčení o ohleduplnosti za základ pojmu lidskosti, podle něhož by bylo možné jednat až do konce života. Podle jiné koncepce, kterou představují názory Ježíše, „jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak i vy ve všem jedněte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci“. (Matouš 7, 12) Jaký je rozdíl mezi těmito dvěma tezemi? Přibližně polovina tisíciletí, obsah je stejný. Když pak J. J. Rousseau v *Nové Héloise* tvrdil, že člověk je bytost příliš ušlechtilá, aby byl nucen prostě sloužit za nástroj jiným lidem, otevřel prostor pro modernější vyjádření stejného mravního minima, který pak vyplnil I. Kant.

Také pojem „kultura“ bývá užíván v několika podobách. V nejužším pojetí se jedná o umění. Toto populární pojetí má své vysoce kultivované a spekulativní vyjádření ve Spenglerově koncepci, kde duch jednotlivých kultur nalézá umělecký výraz a je uměleckými prostředky nejnáze postižitelný. Tato linie chápání kultury je v Huntingtonově díle potlačena. V širším pojetí je kultura úrovní myšlení a jednání. V nejširším pak souhrnem materiálních a duchovních hodnot vytvořeným buď celým lidstvem v průběhu dějin, nebo určitou společností. Objevuje se ale i jiné pojetí – např. u I. Kanta: pro něho pojem „kultura“ označoval totalitu lidského tvůrčího potenciálu, zatímco „civilizace“ užitečné návyky a znalosti ztělesněné v praktických úspěších.

Dominující představa kultury je široká a obsahuje soubor hmotných předmětů, institucí a duchovních statků. Toto pojetí kultury tedy zahrnuje stav společnosti, materiální i mravní, osobnostní orientaci, hodnoty, společenské orgány a organizace. Různí autoři pak hovoří o objektivních artefaktech, symbolech, jazyku a pozorovatelných vzorcích chování či o veřejných a sdílených názorech, chování, zmíněných institucích, o sociální struktuře vytvořené kulturou atd. V rámci tohoto celku je tvořivý potenciál kultury zpravidla hledán v duchovních procesech uvnitř jednotlivce, kde vládne podvědomí a imaginace.

I když je kreativní potenciál kultury hledán uvnitř jedince, v oblasti duchovního života je kultura chápána jako skupinou sdílená řada umělých vědomých i nevědomých významů a soudů. Právě s těmito skupinovými kvalitami jsou asociovány pocity, které jsou vloženy do psychiky jednotlivce. Následně tedy lze ke kultuře přiřadit i vzory individuálního a skupinového veřejného chování. V tomto smyslu je kultura pramenem myšlení a jednání, tedy i politického uvažování a chování. Kultura je tedy – mimo jiné – konceptuální strukturou, která

činí možnou identifikaci objektů a událostí, je filtrem, který pomáhá interpretovat a reagovat. Kulturní metafory shrnují skupinovou zkušenost a mají poznávací význam. (Viz blíže *Political Psychology. Cultural and crosscultural Foundations*. Ed. by Stanley A. Renshon and John Duckitt. Houndmills and London, Macmillan Press Ltd., 2000.)

Síla „kulturní pravdy“ je silná právě proto, že je srostlá se socializací. Proto jsou tyto pravdy vnímány jako samozřejmé, přirozené a dané. Z tohoto důvodu se také vždy dostaví subjektivní pocit ohrožení svobody, když se člověk setká s jinými kulturními vzory – ať při setkání s menšinami, nebo při přesazení do jiného většinového prostředí. S tím souvisí i skutečnost, že lidé často odmítají kompromisy ve svých kulturních návycích, neboť takovéto změny vyžadují obtížné duševní operace a následné úpravy chování.

Problém neslučitelnosti kulturních vzorů nemusí být hned otázkou válečného střetu ústředních států civilizací. Může se jednat i o problém vnitrostátní, například při kontaktu romského způsobu života a kulturních návyků Čechů; jiným příkladem může být podpora některých voličů stranám Nové pravice v zemích Evropské unie; příkladem může být i kulturně-politický zmatek v představách Němců z českého pohraničí, kteří se z příslušníků většinového národa v Rakousku změnili v Československu na národnostní menšinu. V okamžicích dotyku jednání podle odlišných kulturních vzorů se u řady lidí dostavuje pocit, že hranice rozdílů životních způsobů je totožná s nepřekročitelnými morálními hranicemi, dojem, že určité hodnoty nelze zradit či nahradit. Tehdy se objevuje zákaz kompromisu, politicko-kulturní tabu. Formuje se vědomí neslučitelnosti kulturních hodnot. Jejich nositelé se domnívají, že jedna podlamuje druhou, že obsahují absolutní pravdu, která je konečná, nedělitelná a nescitatelná s jinou pravdou. Přibližně jedno a půl tisíciletí byla takovou kulturní samozřejmou pravdou ptolemaiovská představa vesmíru, který se otáčí kolem Země.

Kultura versus ideologie

Huntingtonova koncepce vnímá civilizaci a kulturu jako hlavní či jediný zdroj identity člověka v politice. Tak tomu ale nikdy nebylo a není ani dnes. Řada motivů politického chování je umístěna v jednotlivcích a je široce sdílena a šířena v kulturní rovině. To vysvětluje, jak se kultura podílí na motivaci chování. Na druhé straně zdroje pohnutek politického chování jsou mnohem pestřejší, Huntingtonova koncepce je příliš monodeterministická. Podněty politického chování mají své biologické, sociální a individuální zdroje, přičemž každý z těchto pramenů motivů je – nebo alespoň může být – vnitřně strukturovaný.

Kultura dává jednotlivci a skupinám nejobecnější hodnotící soudy. Lze tvrdit, že definuje to, čemu se někdy říká národní charakter. Kultura má vliv na nevědomí i vědomí člověka a je podstatná z hlediska jeho socializace. V tomto smyslu kultura dodává světovému názoru obecnější hodnoty než ideologie. Kultura ale jen částečně určuje, jak lidé posuzují jen některé jevy. Ideologie je ta část světonázorových představ velkých skupin a tříd, která je logicky uspořádanější a vedle pocitových stránek zahrnuje i doktríny jako relativně systematizovaný soubor teorií, symbolů, tradic a hesel, tvořící určitý rámec pro praktické jednání skupin. Z tohoto hlediska kultura ideologii předchází, ovšem ideologie je blíže k politickému rozhodování.

Kultura je vnitřně strukturovaný fenomén, přičemž každá její vrstva má své vlastní kulturní a případně i politické specifiky. Tak může být občan České republiky představitelem západní kultury, evropanství, kultury Česka, slezské kultury, kultury moravské vesnice, ale může být též nositelem odlišných kulturních vzorců chování sociálních skupin, jako je např. proletář a buržoa, nebo Cikán a gadža atd. Politizace rozdílů je možná v každé takovéto vrstvě. Vyžaduje ale napřed ideologické zdůvodnění. I pak může mít dvě podoby:

- může dojít k vnitrocivilizačním konfliktům;
- existuje možnost mezicivilizační solidarity těchto sociálních vrstev, politizace jsoucí napříč kulturních hranic.

Tvrdit, že kultura určuje civilizační kvalitu života, je asi bližší pravdě než říci, že kultura dodává lidem ucelený světový názor. Kultura vytváří specifické způsoby života a s nimi spojený subjektivní pocit štěstí a svobody. Její nabídka politických hodnot je ale tak obecná, že umožňuje vznik různých, někdy v zásadních politických otázkách protikladných ideologií – takto např. Huntingtonova západní civilizace zrodila liberalismus, komunismus, konzervatismus i fašismus. Výsledkem je, že nelze hovořit jen o rozdílech kultur, ale i o možnosti ostrého, vnitrocivilizačního konfliktu. Kultura vnucuje pouze některé politické priority, symboly a definice, vybírá pouze některé hodnoty a cíle i pravidla politického chování. Vybírá je tak, že se různým jednotlivcům a skupinám mohou tyto kulturní hodnoty promítat do ideologických hodnot a doktrín odlišným způsobem. Kulturně-politické střety jsou patrné i uvnitř současného Západu, kde vítězný liberalismus ohlašuje a oslavuje zdánlivé řešení sociální otázky, národnostních problémů a vítězství občanských svobod. Stále zde totiž zůstávají politické a ideologické rozpory kolem problematiky životního prostředí, interrupce, kontroly zbraní, náboženství ve školách, cenzury, manipulace atd.

O nezprostředkované přeměně kulturních hodnot na hodnoty politické je možné hovořit jen tehdy, když výlučně kulturní vědomí a nevědomí zformuje svébytné cíle, k jejichž dosažení je nutná politická aktivita. Kulturní odlišnosti v postavení indického a brazilského proletáře nemusí být ale zrovna tím, co tyto příslušníky těchto odlišných civilizací trápí – a že naopak nevidí jako významnou podobnost svých osudů. Každý nemusí pocítovat příslušnost k civilizaci jako nejširší MY, skupinu, uvnitř které se cítí kulturně doma a která jej odlišuje od všech jiných ONI. Někdo může MY vnímat jako lidský rod, jiný jako nadnárodní korporaci.

Existence politických rozdílů i rozporů uvnitř kultury a mezi kulturami zároveň nevyklučuje, že se může formovat taková institucionální síť a taková politická kultura, která umožní propojení osobní a skupinové loajality. Pak se může vytvořit tak hluboký pocit sounáležitosti, že rozdíly nemusí vést ke konfliktům. Každý člověk je multidimenzionální bytost. Má ale též možnost volby: může si tuto svoji složitost uvědomit, nebo může podléhat vnímání sebe sama jako bytosti jednorozměrné. Pak může sebe sama definovat ne jako příslušníka rodu člověk moudrý, ale jako bojovníka rodu člověk západní.

Kulturní motivy politického chování nahrazují v Huntingtonově koncepci obraz zájmů v teorii racionální volby. Zájmy nejsou nezávisle dány – jsou to uvědomělé potřeby, reflexe postavení

v sociální struktuře i historickém čase. Motivy politického chování jsou reakcí na status a situaci; definice statusu a situace je poplatná kulturním hodnotám, ale rozhodně ne výlučně. Obhajoba vlastní kultury a civilizace může být politickým zájmem. Politické chování se zpravidla opírá o konkrétnější sociální zájmy, individuální a skupinové zájmy, v mezinárodní politice pak u nejdůležitějšího aktéra, kterým je stát, o národně-státní zájmy. Při definování národního či státního zájmu a zájmu sociálního hraje kultura jen dílčí roli. Postavení i motivace USA jako manažera nadnárodní korporace je jiné než postavení Česka - byť oba regiony patří k západní kultuře.

Doktrinální rozpor

Pozoruhodným aspektem Huntingtonovy koncepce je její antiliberální zaměření. S. Huntington spojuje představu o politickém chování státu s obrazem člověka, který nelze bez problémů vtěsnat do liberální doktríny. Je příznačné, že mnozí liberálové v okamžiku, kdy začínají hovořit o mezinárodní politice, utíkají ke konzervativní doktríně; ta však pracuje s jinou definicí člověka, společnosti a státu než liberalismus. Tento skok je zvláště typický pro mnohé přívržence školy politického realismu, k níž je přiřazován i S. Huntington. Zmíněnému zmatku odpovídá i „kolektivistický“ obraz kultury a vize konfliktu civilizací.

Liberální představa rozhodování je založena na víře ve schopnost jednotlivce propočítat vlastní zájem, porovnat náklady a zisk. Takovéto rozhodování vyžaduje nezávislost na jakýchkoliv vnějších hodnotách, které by tento kalkul předcházely. Vize, že kultura predestinuje cíle člověka, patří ke konzervativní výzbroji. Ostatně i úvahy o centrální roli náboženství v kultuře tvoří klasické téma konzervativní doktríny, a to již od dob E. Burka a F. R. de Chateaubrianda. Od tradicionalistické větve konzervatismu pochází i myšlenka o rozhodující roli jednotné židovsko-křesťanské tradice pro západní civilizaci.

Konzervativní jednostrannost S. Huntingtona při definování člověka je patrná i při zdůvodňování konfliktu. Příčinou budoucích sporů, konfliktů a válek je prý „všudypřítomnost konfliktu. Nenávidět je lidské. Ostatně mají-li se lidé nějak definovat a motivovat, potřebují nepřátele: konkurenty v podnikání, rivaly ve sportu, oponenty v politice.“ (Huntington, Samuel P.: *Cit. dílo*, s. 145.) Takto jednoduše, pomoci variace ideje prvotního hříchu a jeho následků, však nelze konflikty a dokonce války zdůvodnit. Lidské není pouze nenávidět - právě tak lidské je milovat. Světový politický systém není složen jen z nepřátelství a válek; takto by nemohl existovat. Neméně významná je i kooperace na bázi vzájemné výhody, poznávací komunikace, někde nezájem, jinde zase solidarita. Determinovanost mezinárodně-politického násilí je mnohem složitější než tvrdí ti, komu stačí biologické, „kulturní“ či idiografické vysvětlení. Obtíže při používání pojmu civilizace i jednoduchých soudů o hříšnosti člověka k interpretaci konkrétního politického rozhodování, ale jednoduchých může manifestovat historie Švédska. Tato velmoc v době třicetileté války šířila v Evropě smrt i moderní formy organizace a výcviku armád - a od roku 1809 řeší své mezinárodní otázky bez války. Změnila se v této zemi civilizace, nebo byli vyměněni lidé? Války mají buď obecnější, nebo konkrétnější příčinu než skutečnost, že někde hraničí civilizační okruhy. Možná je jejich zdroj zabudován do politického chování jako jeden z aspektů rozporů a iracionality v jednání člověka. Nebo souvisí se společenským systémem, jeho strukturou (K. Marx a E. Fromm by

řekli vykořisťovatelskou, J. Diamond by řekl kleptokratickou), která k moci přivádí sobecké elity. Rozdíly v civilizacích pak mohou posloužit jako záminka k válce, která je stejně dobrá, jako kterýkoliv jiný ideologický prapor.

S. Huntington tvrdí, že sice v době studené války mohl být stát neangažovaný, vlastní kulturní identity se zbavit nemůže. Podle této koncepce se vyčerpaly klasické ideologické motivy a konflikt se vrací ke středověkému náboženskému osvětlení a zapříčinění rozporů. „V právě se rodící globální politice zaujímají místo dvou velmocí z doby studené války ústřední státy hlavních civilizací, které vzhledem k ostatním zemím fungují jako zásadní póly přitažlivosti a odpudivosti“. Boj „svobodného světa“ proti komunismu vystřídal střet „civilizace Západu“ se zbytkem světa. Za nejdynamičtějšího odpůrce Západu je pokládán islám. S. Huntingtona přímo odmítá tvrzení některých západních autorů, ale i někdejšího amerického prezidenta Billa Clintona, že Západ se nepotýká s problémem islámu jako takovým, nýbrž pouze s islámskými násilnickými extremisty. „Čtrnáct století dějin nám... říká něco jiného,“ konstatuje. (Tamtéž, s. 179 a 248) Proč je tu ale onen konflikt s islámem a není zde konflikt s hinduismem?

Mezinárodní politické vztahy nelze pochopit jen na úrovni vztahu kultur, nepostačuje ale ani poznání rozpornosti ideologických doktrín. Neméně užitečným nástrojem k pochopení jednotlivých událostí je znalost zákonitostí mocenské rovnováhy. Tak je tomu i po skončení studené války. Je možné kreslit etnické a náboženské hranice na mapě světa, význam a struktura státního zájmu se však v mezinárodních vztazích po studené válce kvalitativně nezměnily.

Nelze přehlížet, že pravoslavné Řecko podporovalo NATO při jeho bombardování Jugoslávie. Priorita koncepce státního zájmu před vizí zájmu civilizace je patrná i v událostech po teroristickém útoku proti USA 11. září 2001. Boj proti mezinárodnímu terorismu lze vnímat jako boj proti islámu jen při zjednodušeném pohledu na složení teroristické skupiny a při porovnání odlišného dominujícího náboženství ve Spojených státech a Afghánistánu. Při vlastním boji USA proti organizaci al-Kaidá a proti afghánskému vládnímu hnutí Talibán byla pomoc převážně muslimského Pákistánu nezastupitelná, důležitá byla i podpora Iránu, Turkmenistánu, Uzbekistánu a Tádžikistánu. Pákistán stál na straně Spojených států, zřekl se jak svého spojení s Talibánem, tak i „islámské civilizační solidarity“. Také Turecko zůstalo v době bojů v Afghánistánu loajálním členem NATO a převaha muslimského obyvatelstva v této zemi nikterak neznamena, že sekulární pojetí státu je v této zemi automaticky odsouzeno k porážce.

I když na ulicích Řecka v době bombardování Jugoslávie a na ulicích Pákistánu v době bombardování Afghánistánu to vřelo, pro vlády v Athénách a Islamabadu byly důležitější zájmy než náboženská solidarita: v kritický moment si vlády obou zemí vztah „my a oni“ definovaly jinak než pomocí představ o civilizační sounáležitosti a protikladnosti. V bojích v Afghánistánu též bylo Spojeným státům putinovské „pravoslavné“ Rusko bližší než havlovské „západní“ Česko. Otázkou nebylo, podle jakých vzorů ta která země patří do uměle definovaného civilizačního okruhu, ale to, kdo může být užitečnější. Též americký prezident G. Bush ve svém projevu o stavu Unie koncem ledna 2002 označil jako nebezpečné státy

Severní Koreu, Irák a Irán, zároveň však hovořil o tom, že USA spolupracují s Ruskem, Čínou a Indií na dříve nebývalé úrovni – což je politické dělení na MY a ONI, které neprobíhá podle Huntingtonových civilizačních liniích.

Základní politická identifikace v mezinárodní politice v době bombardování Jugoslávie letadly NATO a v době bojů v Afghánistánu probíhala na úrovni států. I proto je pro potřeby poznání mezinárodní politiky užitečnější zkoumat zákonitosti vztahů států než vztahů civilizací. Lze samozřejmě říci, že nejdůležitější vztahy jsou vztahy ústředních států civilizačních okruhů, pak ale platí:

- vztahy těchto ústředních států jsou vztahy mocností podléhající zákonitostem mocenské rovnováhy a až poté ideologickým sklonům a někdy kulturním vzorcům;

- také S. Huntington uznává, že islámská civilizace postrádá ústřední stát a jeho vztahy k Západu se liší stát od státu. (Viz tamtéž, s. 216.) Z tohoto příkladu lze dovodit, že mezicivilizační rozpory jsou specifické, nikoliv typické mezinárodní vztahy.

Rizika historiografie

Vztah Západu a islámu je jen jedním z mnoha příkladů toho, že v koncepci boje kultur slouží příklady z dějin pouze jako podpůrný argument ideologického obrazu konfliktu. Historiografie přestává být obtížným nástrojem hledání opakování v dějinách, které umožňuje stanovit zákonitosti, a mění se v obhájce předem stanovených tezí. Toto jednostranné dějepisectví, které vnímá pouze konflikty nebo pouze harmonii, vrcholí u S. Huntingtona v tezi, že „Západ se pochopitelně liší od všech dějinných civilizací tím, že od roku 1500 měl vliv na všechny od té doby existující civilizace. Rovněž odstartoval procesy modernizace a industrializace, které se rozšířily po celém světě, a ostatní společnosti se pak Západu snažily vyrovnat bohatstvím i modernitou.“ (Tamtéž, s. 368.)

Každý, kdo nepodléhá ideologickým schématům, ví, že Evropa ve středověku až do 15. století čerpala poznatky z východu, převážně z Číny, a to prostřednictvím islámských zemí. Zdůrazňuje-li někdo roli antiky, nechť nezapomíná, že se jednalo o středomořskou kulturu s neoddelitelným významem Malé Asie, kde ostatně vznikl jak judaismus, tak křesťanství. Mnohé literární poklady antiky se zachovaly jen díky arabským překladům. A už před antikou žili kulturní lidé: Evropa načerpala zemědělský a pastevecký způsob života z Mezopotámie. Tam došlo k první domestikaci rostlin i užitkových zvířat, tedy k vytvoření „evropských“ podmínek k populačnímu růstu a ke vzniku státu. Pro pochopení logiky chování civilizací, jejich vzájemného stýkání a potýkání, je mnohem užitečnější fascinující kniha J. Diamonda *Osudy lidských společností* (Viz Diamond, Jared: *Osudy lidských společností. Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii*. Praha: Columbus, 2000.) než citovaná práce S. Huntingtona.

Účelové dějepisectví je zvláště patrné v nejrůznějších textech o evropském sváru Západu a Východu. Pro S. Huntingtona je Západ vymezen zeměpisně a kulturně. Obecně vzato ale „Západ“ není objektivní politická entita, ale subjektivní definice něčeho, co není přesně

vymezeno ani historicky, ani zeměpisně. To ostatně velice názorně ukazuje i S. Huntington. Dovolává se názorů řady intelektuálů a politiků, pro něž „Evropa končí tam, kde končí západní křesťanství a začíná islám a pravosláví“. Tato linie má být nejen kulturním rozhraním, ale též hranicí ekonomickou a politickou. (Huntington, Samuel P.: *Cit. dílo*, s. 183-184.)

Tím ovšem vzniká zmatek – východní Evropa nejenže není Západem, přestává být Evropou. Západ (a Evropa?) sahá prostě po Tallin – jinak řečeno, až tam, kam se ohněm a mečem prodral Řád německých rytířů. Západní kultura je rozvrstvená a do značné míry situačně definována. Co je západní tradice, s níž autoři jako S. Huntington spojují nejdůležitější hodnoty politiky? Antická kultura ve smyslu filosofie – nebo ranné křesťanství, středověká rytířkost – či náboženská nesnášenlivost, renesance – nebo upalování čarodějnic, osvícenství – nebo otrokářství, průmyslová revoluce – nebo světové války, Goethe a Schiller – nebo Hitler? Která část tradice dnes mlčí a která promlouvá k politikům a masám? S. Huntington představuje západní tradici jako konglomerát antického dědictví, katolicismu a protestantismu, evropských jazyků, oddělení duchovní a světské autority, společenského pluralismu, zastupitelských orgánů a individualismu. (Viz tamtéž, s. 68-71.) Toto pojetí civilizace, jejíž jednotlivé části mají nejen různou sociální funkci, ale i odlišné dějiny, činí ze západní kultury nesmírně rozpolcený fenomén – a jen obtížně lze v ní jako jádro nalézt náboženství.

V současných koncepcích Západu jsou tři výrazně tendenční prvky v interpretaci dějin:

1) snaha vydávat za tradici jen pozitivní část minulosti a nevidět evropskou tradici jako rozporuplnou:

Od západní tradice nelze odloučit odpovědnost za „civilizační genocidu“, za to, že v průběhu sjednocování světa ve jméno svého náboženství a zisku zničila řadu odlišných civilizací a zmasakrovala jejich příslušníky. Zároveň patos renesance, ale i vznik protestantství, doprovázely krvavé církevní soudy. Řady těchto jevů si je S. Huntington vědom.

2) pojem židovsko-křesťanské tradice:

Lze samozřejmě říci, že pro současnou západní tradici je důležitá – a pro některé autory dokonce podstatná – kombinace křesťanského a židovského prvku. Judaismus je ale národním náboženstvím, zatímco křesťanství je univerzálním náboženstvím. I když si nelze představit Nový zákon bez Starého zákona, lze si představit křesťany plné nenávisti vůči Židům. Ve středověku proběhlo v západní Evropě několik vln krvavých pogromů, po nichž následoval útěk Židů do východní Evropy; v případě Španělska se jednalo i o útěk Židů do muslimských krajů. 19. a 20. století pak přinesly pogromy v carském Rusku, aby vše vyvrcholilo holocaustem v době nacistické Třetí říše v Německu. Spolupráce křesťanských a židovských fundamentalistů je záležitostí až 2. poloviny 20. století, když se ve Spojených státech koncem 70. let vzedmula nová vlna konzervatismu s výrazným antikomunistickým zaměřením. Na druhé straně je obtížné představit si dějiny „pravoslavného“ Ruska bez vlivu židovské kultury: v roce 1989 žilo v Sovětském svazu 10,7 % všech Židů ve světě, zatímco ve zbývajícím Evropě jen 8 %. K pozoruhodnostem dějin patří i skutečnost, že v době revoluce roku 1917 bylo 25 %

členů vedení bolševické strany židovského původu; ve stalinských 30. letech 40,6 % všech úředníků v SSSR byli Židé atd. (Viz *Atlas univerzálních dějin židovského národa*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 278, 214 a 215.)

3) vize civilizačního protikladu a kulturní nadřazenosti katolicismu nad Byzancí, což je následně spojováno s náznaky o necivilizovanosti pravoslaví:

Mnozí obhájci ideje západní civilizace dokáží brát jako samozřejmost politické usmíření mezi katolíky a protestanty, jejichž spor v třicetileté válce zdecimoval Evropu, ale zcela vylučují možnost politického sblížení Západu s pravoslavím. Teze o tom, že by tak Rusko ztratilo svoji identitu, které S. Huntington opakuje po N. Danilevském, má malou hodnotu: získalo by prostě identitu novou, která nemusí být radikálně odlišná. Součástí tohoto přístupu je i pěstování legendy o necivilizovaném byzantismu. Avšak ne barbarý vyvrácený Řím, ale Konstantinopol byl bezprostředním dědicem římského císařství – Byzantskou říši nelze pochopit bez antiky. Tato říše měla nejdelší dějiny evropské státnosti, které opírala o geopolitické postavení, jenž bylo až do začátku kolonizace v 15. století mocensky nejcennější oblastí evropského světadílu. Pravoslaví sice nepoznalo renesanci a reformaci, ale ani boj o investuru a spolupráci inkvizice se státem. Cezaropapismus, které S. Huntington spolu s mnohými zastánci čistoty západní civilizace pravoslaví vyčítá, v Byzanci skutečně existoval, v novověku je však daleko příznačnější pro anglikánskou církev než pro organizačně decentralizované pravoslaví.

Nejvýznamnějším tmelem onoho hodnotového konglomerátu, který dnes tvoří západní politickou kulturu, není náboženství, ale liberalismus. Ten však není evropskou tradicí ve smyslu staletého skládání civilizace. Navíc liberalismus tuto funkci spojovacího článku neplní pro svoji doktrinární vyhraněnost, ale pro svoji tolerantnost a fakt, že se jedná o sekulární ideologii. Nabízí se pak otázka, zda jsou možnosti tolerance dány hranicemi Západu. S. Huntington se jako někteří antropologové domnívá, že změny mohou probíhat pouze v rámci kulturní tradice, že se samotná kultura nemění. Je-li ale možná smířlivá kombinace katolicismu, protestantismu a judaismu, proč vyloučit politickou a kulturní toleranci zahrnující pravoslaví či ateismus? A jestliže došlo ke kultivaci vztahů mezi křesťanstvím a judaismem, proč by nebylo možné něco podobného ve vztahu Západu k islámu?

Složitě a rozporuplné vazby uvnitř západní kultury nepřekoná příslušník této civilizace nalezením logických vazeb, např. mezi antikou a katolicismem, ale emotivní identifikací s hédonisticky orientovaným životním způsobem. Dnes kulturu Západu daleko více charakterizuje holywoodský kulturní primitivismus produkující konzumní masové vzory myšlení a chování než katolicismus či dokonce antika. Zábavný a informační komercialismus rodí onen „civilizační fundamentalismus“, samozřejmý obraz nadřazenosti Západu. Zde získává masovou podporu požadavek westernizace světa, který je v řadě ohledů agresivnější než přání reislamizace severní Afriky a Středního východu.

Problémem liberálního sjednocení kultury je i skutečnost, že se západní politická kultura odděluje od etiky. Stát (a případně věda) se má starat o politiku, mravnost pojatá jako dobrovolná aktivita i u politiků zůstala záležitostí náboženství a církví. Základní změnou

oproti středověku je odstranit přinucení občana k účasti na aktivitách církví a pluralita vyznání. Liberalismus, který oprávněně odmítá vnímat cíle politiky jako bezvýhradně etické, rezignoval na požadavek moralizování při výběru politických prostředků. Liberální praktikismus a utilitarismus směřují k nihilistické pozici. Ve skutečnosti je toto liberální oddělení morálky a politiky mírně řečeno výsledkem nepochopení antiky a tvrdě řečeno zradou na osvícenství.

Ne všude je postavení církví ve společnosti a etiky v politické kultuře stejné jako na Západě. Čínská kultura může posloužit jako ukázka toho, jak je problematické definovat civilizační okruhy pomocí náboženství. Všeobecně se pokládá za nejvlivnější prvek politické kultury Číny konfucianismus. Podle Encyklopedie Britanica žije v Asii 6,3 milionů lidí konfuciánského vyznání, vedle 383,4 milionů vyznavačů tzv. čínských lidových náboženství. (Citováno podle *The World Almanac and Book of Facts 2002*: St. Martin's Press, 2002, s. 684.) Jiní autoři, jako např. R. Matlovič, se domnívají, že statisticky lze podchytit jako náboženství jen spojení konfucianismu a taoismu; v Číně s miliardou obyvatel se ke spojenému konfuciánsko-taoistickému vyznání hlásí 369,4 milionů lidí. Navíc se ale konfuciánství proplétá s buddhismem. Buddhistů v Číně přibližně 102 milionů: mapa rozložení světových religii, převzatá zmíněným autorem z práce Ch. Parka, pak zahrnuje celou oblast Číny mezi regiony s buddhistickým náboženstvím. Zároveň R. Matlovič uvádí, že se v Číně odhaduje počet ateistů na 71 % obyvatel. (Matlovič, René: *Geografia religii. Náčrt problematiky*. Prešov: Fakulta humanitních a přírodních věd Prešovskej univerzity, 2001, s. 68, 82, 249 a 270.)

Všechny tyto údaje lze pokládat za pravdivé. Souvisejí se skutečností, na kterou upozorňovali již někteří osvícenci: ve východní kultuře se problematika morálky pěstovala mimo uzavřené náboženské systémy. Jedním z důsledků této skutečnosti byla náboženská tolerance, která je pro většinu dějin Evropy neznámým jevem. Umožňuje i onen podivný synkretismus, slučování protikladných filosofických koncepcí, jako je konfuciánství a taoismus, do společných obřadů. V samotném konfucianismu pak etická problematika tvoří jádro politické teorie a má podobu rozvoje toho, co by bylo možné dnes nazvat pěstováním občanských ctností. Viděno z tohoto zorného úhlu, nepředstavuje Konfucius a Aristoteles žádný civilizační protiklad – podoba struktury jejich uvažování je nesporná.

Soužití civilizací

Velká přitažlivost idejí civilizačního konfliktu ve světě po studené válce není dána tím, že by byly mimořádně propracované, ale tím, že chybí konkurenční pozitivní ideál. Znalost koncepcí, které tvoří alternativu obrazu sváru civilizací, je malá a jejich propagace téměř žádná. To se týká především těch přístupů, které se orientují na humanistické hledání možnosti vývoje civilizace. Vzhledem k tomu, že budoucnost existuje ve variantách, jsou ale diskuse o tom, jaká ona budoucnost má být – zda vývoj hegemonisticky uspořádaného světového politického systému bude směřovat k posilování mezinárodního práva a univerzálních institucí směrem ke světovému státu, či zda je budoucnost ve znamení konfliktu mocností usilujících o změny současného uspořádání v multipolární, nebo zda budoucnost patří sváru civilizací – nezbytné.

To, že existují odlišná náboženství, neznamená, že neexistuje řada hodnot patřících všem civilizacím a že zde není univerzálně užívaný technologický pokrok či závažné globální problémy. S. Huntington oprávněně upozorňuje, že stejné vzdělání elit, ekonomická spolupráce či obdobná masová kultura jsou jednotlivosti, které mohou být méně významné než konfliktní vztahy civilizací. Jenže jako komplex tvoří tyto jednotlivosti základnu, která může přispět k zabránění konfliktu civilizací. Vnímat svět skutečně globálně znamená nejen vidět kulturní odlišnosti, ale i to, co různé civilizace spojuje. Důležité je i racionální pojetí rozdílů.

Obecně platí, že rozdíl nemusí být vždy příčinou konfliktu. Rozdíly mohou obohacovat. Dosáhnout tohoto cíle ve vztazích odlišných civilizací především vyžaduje „humanizaci politického dialogu“. Takovýto humanistický dialog civilizací, jak upozorňuje I. Vasilenková, „obohacuje partnery, neboť nechápe jiné jako hranici svých možností, ale jako jejich rozšíření. Taková presumpce umožňuje každé civilizaci překonat vlastní sociokulturní egocentrismus... Jiná civilizace se stává zajímavou a hodnotnou právě díky svým zvláštnostem a rozdílům...“ (Vasilenko, I. A.: *Politická globalistika*. Moskva: Logos, 2000, s. 328-329.)

Koncepce, které by představovaly alternativu vizím střetu civilizací, existují. Shodné morální minimum, které lze zachytit ve všech civilizacích a které je podmínkou existence lidské civilizace, se rozvětluje do široké škály představ. Lze jej nalézt v úctě ke společnému kulturnímu dědictví, v představách potřeby nové globální kultury, chápané někdy jako trvale udržitelný rozvoj, a v požadavcích solidarity vyrůstajících z univerzalistických koncepcí. Ty jsou nejméně tak sofistikované jako koncepce sváru civilizací. Jsou ztvárněny v mnoha podobách filosofického a někdy i náboženského universalismu, v liberálním kosmopolitismu, socialistickém internacionalismu, ale i v moderním environmentalismu.

Představa mezicivilizačního konfliktu je příkladem pesimistické globální prognostiky. Může být pravdivá – stačí, když jí nejvýznamnější státníci uvěří. Podstatné proto je, zda ti, kdo budou odpovědní za zahraniční politiku mocností, budou opírat své rozhodování a jednání o obraz toho, co civilizace odlišuje, nebo o to, co lidstvo spojuje. Hlavní riziko dnes není v rozdílech západní, čínské či islámské kultury, ale v agresivních ambicích Západu vydávat svoji civilizaci za nejvyšší úroveň vývoje lidstva a za univerzální kulturu. Právě tento narcismus a netolerantnost vůči jiným kulturám je hlavním nositelem nebezpečí, že se vize konfliktu civilizací naplní. Dialog civilizací bez válek a násilí proto vyžaduje nové přístupy především ze strany Západu jako nejmocnější civilizace dneška.

Příspěvek Oskara Krejčího *Hrozivé proroctví (Polemika s Huntingtonem)* vyšel ve sborníku *Střet civilizací? Dominance Západu nebo dialog světových kultur*, vydal Evropský literární klub, Edice Nové směry, Praha, 2002 ISBN 80-86316-31-9