

ISLÁM VERSUS MODERNIZACE?

Erik Siegl

Islám versus modernizace?

Náboženství, sekularismus a rozvoj v Turecku.

Pohled Turguta Özala

Praha 2013

Ediční rada nakladatelství Ústavu mezinárodních vztahů

Prof. PhDr. Pavel Barša, M.A., Ph.D. (Filozofická fakulta UK, Praha), Mgr. Ing. Radka Dru-
láková, Ph.D. (Fakulta mezinárodních vztahů VŠE, Praha), Doc. PhDr. Jan Eichler, CSc. (ÚMV,
Praha), JUDr. PhDr. Tomáš Karásek, Ph.D. (Fakulta sociálních věd UK, Praha), Prof. PhDr. Mi-
chal Klíma, M.A., CSc. (Metropolitní univerzita Praha), PhDr. Michal Kořan, Ph.D. (ÚMV,
Praha), Doc. Ing. Mgr. Petr Kratochvíl, Ph.D. (ÚMV, Praha), PhDr. Pavel Pšejja, Ph.D. (Fakulta
sociálních studií MU, Brno), Mgr. Dan Marek, Ph.D., M.A. (Filozofická fakulta UP, Olomouc),
Prof. PhDr. Lenka Rovná, CSc. (Fakulta sociálních věd UK, Praha).

Publikace je výstupem zpracovaným podle časového harmonogramu výzkumné činnosti
ÚMV, který vychází z materiálu Dlouhodobý koncepční rozvoj ÚMV, v. v. i., na léta 2012–2018.

Recenzovali: Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.
Doc. PhDr. Jitka Malečková, CSc.

Erik Siegl

Islám versus modernizace?

Náboženství, sekularismus a rozvoj v Turecku. Pohled Turguta Özala

Vydal Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., v Praze roku 2013.

© Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., Praha 2013

Vědecký redaktor: PhDr. Vladimír Trojánek

Obálka: Jan Šavrdra (Photo © Fotolia)

Tisk: Petr Dvořák – Tiskárna, Dobříš

ISBN 978-80-87558-14-0

Poděkování

Rád bych na prvním místě poděkoval Doc. PhDr. Jitce Malečkové, CSc., za její odbornou radu, neutuchající všestrannou podporu a povzbuzení, bez níž by těžko vznikla tato publikace. Můj velký dík patří rovněž Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc., který mi poskytl cenné rady a doporučení v dřívější fázi mého studia a jehož jedinečné přednášky a odborné knížky mě před 15 lety inspirovaly k hlubšímu studiu muslimských zemí a islámu.

Můj dík patří také všem odborníkům a dotazovaným, kteří mi poskytli svůj čas, názor či odbornou radu. Jejich jména jsou uvedena v seznamu pramenů. Petru Přebindovi a Vladimíru Trojánkovi jsem vděčný za jejich důkladnou editaci a podnětné připomínky k finální verzi textu, za jehož případné nedostatky sám nesu odpovědnost.

Má rodina a na prvním místě manželka Karolína mi byly velkou oporou.

Obsah

Předmluva	9
Úvod	13
Evropocentrický (orientalistický) diskurz o modernizaci a islámu	16
Turecko – model pro region, nebo případová studie?	18
Kapitola I: Sekularismus a modernizace v teoretickém a ideologickém pojetí	23
Vztah náboženství a sekularismu	24
Jaký je hodnotový význam sekularismu?	27
Jaký je vztah náboženství a sekularismu v současnosti?	29
Teorie modernizace a její kritika	32
Politická a ideologická pojetí modernizace v tureckém kontextu	34
Kemalistické pojetí modernizace	35
Kemalismus a islám	38
Krise kemalismu a jeho pojetí modernizace	41
Islamismus a jeho pojetí modernizace	42
Turecký politický konzervativismus	46
Kapitola II: Proměny a kontinuita státní politiky vůči islámu (1923–současnost)	51
Úvod	51
Kemalistický sekularismus (1923–1950)	53
Proměny (1950–1980)	55
Islám jako součást státní ideologie	57
Vzestup islamismu	58
Sekularismus a islám po roce 2002	61

Kapitola III: Politické působení Turguta Özala	67
Osobnost Turguta Özala	68
Vojenský převrat 12. září 1980	71
Strana vlasti (ANAP) jako „Özalovo dítě“	74
Turecko-islámská syntéza	76
Ekonomická reforma	78
Nová zahraniční politika	82
Kapitola IV: Özalovo pojetí modernizace, islámu a sekularismu	87
Özalovo pojetí historie	90
Kritika laicismu Mustafy Kemala	92
Islám a sekularismus	95
Modernizace a osmanské dědictví	99
Kapitola V: Architekt transformace? – Turgut Özal z pohledu současné konzervativní pravice	103
Závěr	117
Poznámky	125
Zkratky	129
Résumé	130
Poznámka k metodologii práce a pramenům	132
Seznam použitých pramenů a vybraná bibliografie	137
Prameny	137
Vybraná bibliografie	138

Předmluva

Sotva kdo dokázal předpovědět příchod a dynamiku arabského jara, byť na dlouhodobě neudržitelnou sociální a ekonomickou situaci výrazně poukázala např. už první *Arab Human Development Report* v roce 2002.¹ Současné dění zřejmě nemá nejen v arabském světě historickou paralelu, jež by nám ulehčila uvažování, nelmuvě o odhadu, jakým směrem se může situace v té které zemi dále vyvíjet. Pád komunistických režimů ve východní Evropě se jeví jako kulhající přirovnání, protože v arabském světě zatím nepozorujeme hlubokou a pokojnou transformaci od autoritářského systému k demokratickému, ani k více svobodnému a současně participativnímu ekonomickému modelu.

Dnes se zdá evidentní, že pád či výrazné oslabení autoritářských sekulárních režimů v Egyptě, Libyi, Tunisku a Sýrii otevřelo větší prostor pro potlačovaný politický islamismus, salafismus či dokonce ozbrojený džihádismus. Tato publikace se přímo nezabývá aktuálním vývojem, ale obecněji tématem vztahu islámu, modernizace a sekularismu, který je jeho nedílnou a diskutovanou součástí. Zkoumá otázky, které arabské jaro u mnohých z nás vyvolává či nastoluje s novým důrazem: Představuje náboženství zásadně negativní faktor pro modernizaci společnosti inspirované i podle západních vzorů? Jaký je vztah islámu a sekularismu? Existuje apriorně „muslimské“ neboli islámem podmíněné chápání konceptu svobody, lidských práv a modernity? A můžeme vůbec dát jasné odpovědi na takto obecně formulované otázky?

V této publikaci jsou zkoumány různé interpretace a pojetí modernizace, sekularismu a islámu a jak jejich vzájemný vztah podléhá vývoji a proměnám. Toto téma nelze vyčerpávajícím způsobem postihnout asi v žádné práci a pravděpodobně ani v rámci jedné společensko-vědní disciplíny, ať už jde o politologii, religionistiku, historii či sociologii. S tímto vědomím jsem k tématu přistoupil multidisciplinárně a především s užším zaměřením na konkrétní případovou studii z tureckého prostředí. Vedle teoretického rozboru klíčových pojmů v úvodních kapitolách tak zkoumám sekularismus

a modernizaci z pohledu vývoje státní politiky Turecka od jeho vzniku do současnosti a specificky také v rovině individuálního myšlení a politiky jedné významné osobnosti. Doufám, že tato třívrstvá struktura práce alespoň částečně zohledňuje, jak mnohotvarý koncept sekularismus a modernizace představují.

Domnívám se, že právě konkrétní případová studie představuje jejich vhodné uchopení, jež může také přinést zajímavou perspektivu a hlubší náhled i do dění v dnešním muslimském světě. Současně chci zdůraznit, že mým cílem rozhodně není z ní vyvozovat dalekosáhlé a zevšeobecnující závěry o vlivu islámu na modernizaci a sekularismus, jak někdy až příliš odvázně činí někteří pozorovatelé současného dění. Věřící muslimové se sice shodnou, že Korán představuje svaté písmo seslané Bohem a zprostředkované prorokem Mohammedem, to je ale možná to jediné podstatné, co je všechny bez výjimky pojí dohromady. Nepanuje mezi nimi shoda v názoru ohledně interpretace víry, jejích zdrojů či míry symbolismu pro její výklad. Co někdy označujeme jako „vliv islámu“, je vlastně abstraktní kategorie, která má nesčetně mnoho individualizovaných podob, z nichž některé mediálně přehlušují jiné. Jinak řečeno slovy íránského filozofa a sociologa Hamida Dabashiho náboženství je to, „co konkrétní lidé považují za svaté... a islám je svatý jazyk, kterým mluví různí lidé v různých dialektech, protože žijí různé životy“ (Dabashi, 2010: 3).

Úvodem bych rád také zdůraznil další bod, který může znít až banálně. „Vliv islámu“ na jednání lidí, s jejichž některými extrémními projevy jsme dnes a denně konfrontováni v médiích, se nemusí projevat vždy negativně z hlediska „našeho evropského“ pojetí lidských práv, sekularismu a demokracie. Jinak řečeno islám, nebo přesněji jeho interpretace konkrétními lidmi, se s politickou modernizací nejenom konfrontují, ale i potkávají a prolínají. Mým cílem při psaní této publikace rozhodně nebylo postavit vůči tezi o rozporu islámu, modernizace a sekularismu novou antitezi, apologetickou vůči islámu. Právě představa, že k náboženství můžeme pevně přiřadit určité hodnotové atributy, které jsou společné všem jeho vyznavačům, či že jej dokonce můžeme „reformovat“ či „liberalizovat“ podle nějakého vzoru, popírá společenskou realitu, onu pestrou mnohost jazyků a tedy i jistou abstraktnost pojmu „islám“.

Čtenář v této knize kromě teoretické reflexe klíčových pojmů najde především portrét jedné osobnosti nejnovějších tureckých dějin zpochybňující

některá klíše o vztahu islámu, modernizace a sekularismu. Ještě jednou chci zdůraznit, že by bylo chybou tuto případovou studii či snad Turecko jako takové považovat za „vzor“ v tomto ohledu. Osobností, o které píšu na následujících stránkách, je bývalý premiér a prezident Turecka Turgut Özal (1927–1993), jenž ve svém myšlení a politice spojil skutečný i imaginární svět Západu a islámu svým zcela vlastním způsobem. Jeho postava dodnes mnohé v Turecku inspiruje či naopak „provokuje“ a je zdrojem kontroverzí. I jeho kritikové však přiznávají, že byl transformující osobností, politickým významem, vlivem a délkou vlády srovnatelnou s Mustafou Kemalem „Atatürkem“ a se současným premiérem Recepem Tayyipem Erdoğanem. Özalova politika a období vlády jsou zajímavé i proto, že v mnoha ohledech připravily půdu pro vzestup a dominanci Strany spravedlnosti a rozvoje (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) v turecké politice, jejíž konec se navzdory větší vnitřní nestabilitě v této chvíli nezdá být v dohledu. Bez nadsázky lze říct, že T. Özal v mnohém nasměroval Turecko tam, kde dnes je, byť to se s ním na druhou stranu i v mnohém nově rozchází.

Turgut Özal je z dnešního pohledu zajímavý tím, že v jeho myšlení i konkrétní politice ztrácí veškerý smysl tradiční dichotomie pojmů „západní“–„islámský“ a „moderní“–„tradiční“. Tento politik byl pravděpodobně nejvíce prozápadním a současně islámsky založeným premiérem v novodobé turecké historii. Právě on zahájil turecké snažení o vstup do Evropské unie a zároveň otevřeně a hrdě prezentoval svou religiozitu před kamerami při pouti do Mekky. Dnešní Turecko ovlivnil a inspiroval na desetiletí dopředu nejenom ekonomicky, ale i myšlenkově. V jeho čele stál po celou dekádu (1983–1993), kterou někteří současníci i část zahraniční odborné literatury vnímají jako přelomovou z hlediska modernizačních proměn a změny postavení islámu ve společnosti. Během své vlády Özal významně posílil státní podporu islámu a změnil tak oficiální podobu tureckého sekularismu.

Případová studie Turguta Özala nám v obecnější rovině ukazuje, že proces modernizace nemusí nutně vždy znamenat více sekularizace a oslabování postavení náboženství, jak tvrdí tradiční modernizační teorie. Islám, sekularismus a modernizace rozhodně nepředstavují neměnné a nadčasové koncepty a v postojích konkrétních lidí mohou být jak konfliktními, tak i plně slučitelnými a komplementárními pojmy. Někteří politikové a publicisté používají výrazy jako „evropské“, „islámské“ či „asijské“ hodnoty, i když Evropa, muslimský svět či Asie jsou velmi nejasné a subjektivní myšlenkové konstrukty

a široké geografické oblasti. Ať už bezděčně či s politickým záměrem prezentují kulturně-náboženské a historické argumenty jako determinanty dnešního vývoje a vysvětlují „civilizační vyspělost“ Západu nebo „přirozenou zostalost“ a potřebu autoritářské vlády v muslimských či asijských zemích, kterou může logicky vystřídat pouze nestabilita a proti Západu namířený radikální islamismus. Tato tvrzení, ať už pocházejí z Evropy nebo z Blízkého východu, vytvářejí představu, že islám a modernizace mohou být plně prosazovány pouze jeden na úkor druhého.

Důležité však není pouze to, zda v určitém náboženském či historicko-kulturním prostředí existují perspektivy a argumenty proti přijetí modernizace, principů náboženské tolerance a lidských práv. Stejně tak se ptejme, zda současně existují i ty s opačným zaměřením, jež je prosazují. Pokud ano, pak zůstává spor o podobu jejich vzájemného vztahu otevřen.

Tato publikace o tureckém sekularismu a Turgutu Özalovi je pozváním pro čtenáře nejen k poznání jedné významné osobnosti nejnovější turecké historie, ale současně i k přemýšlení a reflexi mnohvrstevného vztahu islámu a modernizace. Doufám, že tento účel pro čtenáře alespoň v určité míře naplní.

*Erik Siegl
Praha, září 2013*

Úvod

„Návrat náboženství do veřejné sféry je ambivalentní jev, nelze ho hodnotit jednostranně... záleží na kulturním a historickém kontextu – různé podoby náboženství mohou mít pro demokracii a svobodnou společnost jak konstruktivní, tak destruktivní vliv.“

(český teolog a sociolog Tomáš Halík; Halík, 2006: 3)

Téma vztahu islámu, sekularismu a modernizace v muslimském světě, ale i v samotném Turecku je natolik široké a v odborné literatuře frekventované, že by nemělo valný smysl k němu přistoupit bez užšího vymezení. Zajímavou perspektivu pro jeho zkoumání nabízí myšlení a politika bývalého tureckého premiéra a prezidenta Turguta Özala (1927–1993), které tato publikace analyzuje a zařazuje do širšího historického kontextu. Na konkrétním příkladě se zabývá těmito obecnějšími otázkami: Do jaké míry je islám „slučitelný“ či naopak v konfliktu se sekularismem? A jak oboje souvisí s procesem modernizace?

Odborníci, publicisté a politici nejsou ve svých odpovědích jednotní a někdy dokonce zastávají vyhrcoené či vzájemně protikladné pozice. Tyto pojmy ostatně často chápou odlišně a málokdy se shodnou na jejich definici. Jak už bylo naznačeno v předmluvě, termín sekularismus může označovat jak teoretický koncept, tak i státní politiku vůči náboženství či osobní subjektivní postoj jedince. Pro zjednodušení řekněme, že jedna část diskutujících o tomto tématu hájí tezi, že islám a sekularismus, který považují za definující znak moderní společnosti, jsou vzájemně konfliktní či dokonce neslučitelné. Do této názorové skupiny patří svým zaměřením jinak tak různí autoři jako politolog Samuel Huntington², historik Bernard Lewis³ či islamolog Basam Tibi⁴, kteří svým vlastním způsobem a mírou znalosti Blízkého východu

argumentují tím, že islámská náboženská tradice představuje zásadní překážku modernizace a sekularismu. Islám prý z podstaty odmítá rozlišovat mezi „náboženským“ a „světským“ neboli sekulárním na základě svého silného důrazu na absolutní suverenitu Boha vůči člověku. Slovy B. Lewise, jednoho z nejznámějších historiků dějin Blízkého východu, „Islám nikdy nebyl s to, ať už v teorii nebo v praxi, uznat plnou rovnoprávnost těm, kteří vyznávali jiné přesvědčení, víru či ji praktikovali odlišnou formou“ (Lewis, 2003: 56).

Muslimské země podle B. Lewise a B. Tibiho proto nejsou schopny se plně politicky a společensky modernizovat, pokud současně nepřijmou i kulturní modernizaci a sekularizaci podle západního vzoru.⁵ Obdobně jsou přesvědčeni o neslučitelnosti islámu s konceptem sekularismu a modernizace podle západního vzoru také islamisticky orientovaní myslitelé a aktivisté, a to leckdy v mnohem vyhraněnější formě.⁶

Jiná skupina autorů naopak zastává názor, že islám v zásadě nebrání tomu, aby země s živou náboženskou tradicí a religiozitou byla právně a politicky sekulární a moderní. Například Ahmad Moussali tvrdí, že Korán přímo nepředurčuje žádnou specifickou formu lidské politické vlády a islám je především systémem víry, etiky a morálky. Tento autor také odkazuje na islámské koncepty konzultace (*šúrá*)⁷ a rozumové interpretace (*idžtihád*), které považuje za období principu zastupitelské demokracie a názorového pluralismu, tedy za prvky politické modernizace, jak ji dnes chápeme.⁸

Tato zajímavá, nicméně velmi obecná diskuse o vztahu islámu s modernizací a sekularismem nás ale při zkoumání konkrétního dění sotva dovede k odpovědi na nastolené otázky. Naopak nás může zavést do slepé uličky tím, že podsouvá představu o uniformní a neměnné povaze těchto konceptů. Konkrétní skupiny a jednotlivci v rozdílném politickém, socio-ekonomickém a kulturním prostředí mají své vlastní a často různorodé pohledy, co „islám“, „Západ“, „modernizace“ a „sekularismus“ vlastně představuje. A ty sotva můžeme vměstnat do zosobněných pojmů. Otázka „slučitelnosti“ či vzájemného vztahu proto nemá žádnou jednoznačnou „odbornou“ odpověď, ale bezpočet v čase a v prostoru podmíněných ideologických a politických odpovědí. A právě na hlubší poznání a pochopení jedné z nich – pohledu Turguta Özala – se tato publikace zaměřuje.

Proč je nejen z hlediska současného Turecka zajímavé či dokonce aktuální se zabývat právě touto osobností? Turgut Özal stál v čele země po celou

dekádu (1983–1993), kterou mnozí současníci i zahraniční odborná literatura vnímají jako přelomovou z hlediska proměn v zemi a postavení islámu ve společnosti. Historik Erik Zürcher ve své monografii dějin Turecka označuje období po vojenském převratu v roce 1980 za „Třetí republiku“ a nástup Özalovy vlády vyděluje jako její významný mezník (Zürcher, 2003: 292). Během svého vládnutí Özal zásadním způsobem změnil fungování ekonomiky Turecka a nasměroval ji do dnešní podoby. Politickými a symbolickými činy i veřejně formulovanými myšlenkami definoval a prosazoval své vlastní pojetí modernizace a sekularismu, jež bylo v mnoha ohledech v rozporu s dominujícím kemalismem a myšlenkami zakladatele státu Mustafy Kemala, který je dodnes v Turecku oficiálně nezpochybnitelnou ikonou. V části turecké společnosti a svými stoupenci je Özal proto vnímán jako „architekt současného procesu změn“ či „hrobař kemalismu“, jenž významným způsobem Turecko modernizoval a reformoval.⁹

Turgut Özal je pro pozorovatele současného dění zajímavý i z dalšího důvodu. Ve své politice spojoval liberalizační ekonomický program, vizi modernizace prostřednictvím silnější ekonomické a politické integrace s evropskými zeměmi a USA a současně aktivní podporu islámu ve společnosti. Pád autoritářských a sekulárních režimů v Tunisku, Egyptě, Libyi, silné postavení islamistických stran a současně místy úporná snaha o jejich oslabení naléhavěji nastolují právě otázku vzájemné slučitelnosti reform, inspirovaných západními vzory, se současným nárůstem podpory a vlivu islámu ve společnosti. Rozbor působení T. Özala v této publikaci na konkrétním příkladě ukazuje, že tyto tendence se vzájemně apriorně nevylučují a za jistých podmínek mohou být prosazovány a probíhat současně. A co může být pro čtenáře ještě zajímavější a překvapivější, Özal ve svém myšlení, které je zde analyzováno, islám a modernizaci dokonce vnímal jako vzájemně se podporující.

Téma vztahu islámu, modernizace a sekularismu se dnes přímo dotýká také evropských zemí, kde žijí miliony muslimů, v neposlední řadě Turků. Islám v části migrantských komunit zaujímá důležité společenské postavení a jeho podoba je z velké míry přenášena či ovlivňována z „mateřských zemí“.¹⁰ Evropské státy někdy jen složitě hledají vztah k islámu jako „novému“ náboženství a svým muslimům, jejichž integrace do společnosti naráží na bariéry z různých stran, danou často stereotypy, předsudky či přehnanými očekávanými. Mezi ně patří také představa, že islám představuje nadčasově neměnnou

entitu, nikoliv živé a žité náboženství, které lidé a jednotlivé komunity kontinuálně formují a interpretují podle svých místních specifik.

Jak již bylo naznačeno, tato publikace Özalovy postoje k modernizaci a islámu zařazuje v kontextu hlavních ideových proudů turecké politiky a historického vývoje sekularismu v Turecku. Rád bych zdůraznil, že s ohledem na svůj rozsah, tematické zaměření i omezené využití primárních tureckých pramenů je případovou studií o vztahu islámu, sekularismu a modernizace, nikoliv kritickou, byť stručnou, historickou biografií Turguta Özala, jež doposud v odborné literatuře chybí.¹¹ Podrobnější poznámku k metodologii a použitým pramenům a literatuře čtenář v případě zájmu najde na konci celého textu.

Evropocentrický (orientalistický) diskurz o modernizaci a islámu

V evropských médiích, politice a dokonce i v humanitních vědách se někdy setkáváme s pohledem, který současné Turecko a muslimské země poměřuje s „evropským“ historickým vývojem, prezentovaným jako vzor modernity či dokonce jako její dané vývojové schéma. Tento přístup hodnotí modernizaci Turecka podle rozšíření evropských či západních vzorů, a to nejenom politických či ekonomických, ale často i kulturně-historických. Jinak řečeno modernizace je posuzována podle široce pojímané westernizace a islám je přitom chápán jako její překážka, i pro případné přijetí Turecka do Evropské unie. Tento přístup je rozšířený nejenom v médiích a politice, ale i v humanitních vědách, jak dokládá i následující citace německého historika Hanse Ulricha Wehlera: „Nemělo by být zamlčováno strukturální dilema, které souvisí s islamistickou stranou [AKP – pozn. autora] a obecně s náboženstvím Turecka... Z velkých světových náboženství žádné kromě islámu nevyvinulo dogmaticky zakořeněné nepřátelství k Západu... Pouze islám může mobilizovat jádro náboženského přesvědčení proti dominanci západní moderny až k radikálně protizápadnímu fundamentalismu...“ (Wehler, 2004: 63–64).

Také bývalý německý kancléř a vydavatel vlivného týdeníku *Die Zeit* Helmut Schmidt považuje islám a sekularismus za apriorně neslučitelné koncepty a nábožensko-historizujícím argumentem vysvětluje, proč Turecko nepatří do EU: „...v islámu chybí proevropský vývoj rozhodující historické období renesance, osvícenství a oddělení světské a duchovní autority“ (Leggewie, 2004: 162).

I v českém prostředí najdeme argument, že modernizace a členství Turecka v Evropské unii jsou závislé na jeho připodobnění se Západu neboli westernizaci v kulturně-náboženském smyslu. Obdobné pohledy jsou zde však méně časté než v západní Evropě, což zřejmě souvisí s tím, že evropskou identitu konstruujeme většinou v protikladu k naší vlastní komunistické minulosti a vůči (nemuslimským) zemím východní Evropy: „Kulturní a náboženské rozdíly jsou natolik propastné, že část evropských politiků upřednostňuje tzv. Privilegované partnerství s EU“ (Urbišová, 2011).

Důsledkem či příčinou citovaných názorů je odmítnutí členství Turecka v Evropské unii z „náboženských důvodů“ a také schematické dělení turecké společnosti na tu část, která je „moderní a orientující se na Západ“, a druhou, která je „konzervativní a nosící šátky“ (tamtéž).

Citovaní autoři, ať už jsou to vědci, politici či publicisti, prezentují Evropu a islám jako pevné a trvale zformované entity. Modernitu vnímají esencionalisticky jako důsledek dlouhého a „evropsky“ unikátního vývoje, nikoliv jako soubor idejí, principů a institucí, které jsou za určitých politických a sociálních podmínek adaptovatelné v jiném kulturním prostředí. Modernizaci podmiňují ústupem nábožensko-kulturní tradice a religiozity, přičemž ale islám mnozí z nich považují za historicky a nadčasově určující faktor, jenž tomu trvale brání.

Můžeme však islám v Turecku či obecně označit za neměnný fenomén? Náboženství není ve své podstatě „prodemokratické“ či „antidemokratické“, ani „sekulární“ či „antisekulární“. Takovou orientaci může mít určitý politický systém, jednání státních autorit a hodnotová orientace různých skupin či jednotlivých osob, často ovlivněná některou z interpretací náboženství. Nikoliv ale náboženství či konkrétně samotný islám.

Citované výroky o islámu a Turecku spíše než rozmanitou skutečnost odráží politickou pozici a ideovou sebedefinici jejich autorů. Současná identita Evropy či Západu se v našich myslích nevytvořila především a pouze „objektivním“ historickým vývojem, jak zdůrazňují Wehler a Schmidt, ale možná více současným zdůrazňováním jejich specifčnosti, kontrastu a vyspělosti vůči neevropským národům a kulturám, které ji formuje a posiluje. Právě uvedené výroky vytvářejí evropskou identitu tím, že reprezentují rozdílné evropské kultury a společnosti jako homogenní a sjednocují je do celku „Západ“ či „Evropa“ jejich vydělením k jiným.

Britský sociolog Stuart Hall tento přístup nazval hegemonickým diskurzem „Západ a ti druzí“ (Hall, 1992: 279) a ukázal, že diskurz „Evropy“ navazuje částečně na pojetí křesťanství jako jednotné entity. V evropské diskusi o modernizaci Turecka hraje náboženský aspekt ústřední roli také proto, že muslimská Osmanské říše jako předchůdce dnešního Turecka byla po staletí v historické roli „jiného“ při sebeprezentaci „křesťanské Evropy“. S Osmany se vojensky a mocensky potýkalo hned několik evropských států.

Názorově pestrá veřejná debata o členství Turecka v Evropské unii především vypovídá o tom, že Evropané nejsou jednotní v pohledu na svou identitu. Možná to můžeme vyjádřit i slovy tureckého sociologa Hakana Yavuze: „Evropská kultura je variabilní a dynamická fikce a aréna, kde spolu soupeří různé odpovědi na otázky, kde začíná a končí ‚Evropa‘ a kdo je ‚Evropan‘“ (Yavuz, 2010: 139).

Turecko – model pro region, nebo případová studie?

Kromě reflexe evropocentrického diskurzu se na úvod zastavme i nad názory, které Turecko hodnotí jako „vzor“ modernizace a sekularismu pro jiné muslimské země. Nakolik může být „turecký model“ skutečnou inspirací pro transformaci v zemích, jako jsou Tunisko, Egypt či Maroko? Nepředstavuje pro svou historickou a současnou odlišnost specifický případ a kategorii sám o sobě? Odpovědět na tyto otázky dle mého názoru nejde s jednoznačným závěrem, nicméně sama diskuse a názory různých autorů jsou zajímavé pro uvažování o faktorech modernizace nejen samotného Turecka, ale i dalších zemí Blízkého východu.

Dříve než se na tuto otázku podíváme z pohledu historiků a politologů, je namístě podotknout, že je také výrazně politizovaná. Diskurz Turecka jako „sekulární a umírněně muslimské země“ zdůrazňovali američtí neokonzervativci v souvislosti se svým projektem transformace zemí Blízkého východu po invazi do Iráku v roce 2003, když jej dávali za pozitivní vzor pro ostatní země regionu, který potvrzuje možnost prosadit demokratický politický systém s prozápadní orientací ve většinově muslimské společnosti. V samotném Turecku je však toto „ocenění“ přijímáno kontroverzně. Zastánci kemalismu v čele s vedením armády odmítají obdobné označení, a to nejen ze zahraničněpolitického hlediska, které implikuje roli Turecka ve strategii

transformace v regionu, prosazované americkou administrativou. Ideologie kemalismu chápe Turecko nikoliv jako v první řadě „muslimskou“ či „umírněně muslimskou“, ale jako sekulární zemi, kde náboženství bylo ve veřejném prostoru a identitě vytlačeno ideologií západní modernizace. Bývalý náčelník generálního štábu turecké armády Yaşar Büyükanit se proto při své návštěvě USA veřejně ohradil proti hodnocení Turecka jako vzorového modelu muslimské země a na nejvyšší úrovni žádal o změnu této rétoriky.¹²

Když se vrátíme k nastolené otázce, je zřejmé, že politický a historický vývoj neprobíhá podle pevných vývojových schémat, jež by bylo možné přenášet či kopírovat. Můžeme stejně tak pochybovat i o tom, že by elity a lidé v arabských společnostech bezvýhradně stáli o toto napodobování. Turecko i s rozdíly ve svém historickém vývoji a současnosti nemůže jednoduše představovat „model“ či „vzor“ pro transformaci vnitřně rozmanitého regionu, nehledě na jeho vlastní vnitřní problémy a demokratické deficity.

Socioložka Nilüfer Göle proto o Turecku mluví spíše jako o zajímavé případové studii (*case study*). Konkrétně v působení turecké vládní strany Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) vidí zajímavý příklad pro analýzu, jak islámsky založená ideologie a politické hnutí byly inkorporovány v rámci sekulárního politického systému, nikoliv ale jako „vzor“ pro transformaci jiných islamistických stran. Podle Göle fúze konzervativní politické tradice turecké politiky s islamistickým hnutím v podobě AKP „činí z Turecka referenční model pro pochopení možné transformace islamistických hnutí v rámci systému parlamentní demokracie“ (Göle, 2011: 1). Podíl na této transformaci měla i v této práci podrobněji zkoumaná politika a myšlení Turguta Özala, který v mnohém připravil cestu pro dominanci islámsky orientovaných elit a propagaci islámu jako součásti turecké identity.

Pro uvažování o modernizaci je také zajímavé srovnávat, zda některé „turecké faktory“ mají nebo mohou mít obdobný význam a zda také v arabských zemích působí či se nějakým způsobem formují. Podle B. Lewise najdeme obdobné historické, sociální a ekonomické prvky modernizace i v jiných muslimských zemích, jejich intenzitu a kombinaci v případě Turecka však autor považuje za specifickou (Lewis, 1994: 3). Turecko má mezi muslimskými zeměmi podle tohoto známého historika nejdelší parlamentní tradici, která sahá do let 1876–1878 a období po roce 1908. I když v regionu najdeme země se starším dokumentem podobným ústavě, Tunisko v roce 1861, osmanská ústava a parlamentní shromáždění z roku 1876 byly ve velké míře

důsledkem vnitřního reformního společenského hnutí. Reformátoři v Osmanské říši a Turecku, přes svou nepochybně vnější inspiraci, byli vždy výlučně domácího původu, na rozdíl od mnoha jiných muslimských zemí, které byly kolonizovány či fakticky řízeny evropskými velmocemi, nebo se zde konstituční hnutí vyvinulo až později, jako např. v Íránu (tamtéž). Turecko jako pokračovatel Osmanské říše má také historicky nejdelší a nejintenzivnější vztahy s evropskými zeměmi, jejichž počátky sahají do počátků osmanské expanze v 14. století a zahrnují např. zřizování vzájemných diplomatických misí a cílené vysílání osmanských úředníků a studentů na pobyty v Evropě v 18. století.

Ještě důležitějším faktorem pro politickou a společenskou modernizaci je podle Lewise fakt, že ekonomický rozvoj a růst Turecka není postaven na jednom primárním zdroji (např. vývozu ropy). Turecko tím pádem není rentiérským státem (*rentier economy*), ale jako stát funguje na základě výběru daní (*tax based economy*). Tento druh ekonomiky umožnil nejenom postupné a dlouhodobě udržitelné zvyšování životní úrovně, ale i vznik poměrně široké střední vrstvy, která je profesně vzdělanější, ekonomicky více nezávislá na státu a logicky požaduje účast na spolurozhodování výměnou za poskytnuté odvody daní (tamtéž: 4). Turecká ekonomika je mnohem více diverzifikovaná a decentralizovaná, než je tomu v sousedních zemích. Ekonomická a podnikatelská elita není proto tolik závislá na využívání monopolů a patronsko-klientelistických vztahů, jak je tomu v jiných zemích s více uzavřenou ekonomikou pod administrativním dohledem a regulací či založenou na centrálně distribuovaných příjmech z ropy. Otevřenost ekonomiky, vliv zahraničního kapitálu a vysoký podíl soukromého sektoru na tvorbě HDP a zaměstnanosti zpravidla činí společnost více nezávislou na politické elitě.

Další rozdíl současného Turecka oproti jiným zemím Blízkého východu najdeme v odděleném fungování legislativní, výkonné a soudní moci, jež se lépe vzájemně kontrolují a mocensky vyvažují. Podle názoru Samiho Zubaidy se tento pluralismus vyvinul historicky (Zubaida, 2011: 1). Ve všech arabských zemích s výjimkou Libanonu byly naopak vládnoucí režimy až do arabského jara silně centralizované a personalizované, připomínající mocenskou pyramidu. Vývoj v Libyi, Sýrii, Jemenu, Tunisku a v Egyptě je svrhl či zásadním způsobem narušil, nicméně je otevřenou otázkou, zda povede i k hlubší změně mocenských struktur a jejich vnitřnímu oddělení v důsledku ústavních a politických reforem.

Dekáda vládnutí AKP v Turecku, jako jediné strany u moci, se stále silnějším mandátem do jisté míry i oslabila „mocenský pluralismus“ tureckého politického systému, byť toto oslabení bylo v první fázi spojeno s výraznými demokratizačními změnami. AKP redukovala mocenské postavení armády, které se dnes více blíží standardům demokratických zemí. To neplatí zcela pro donedávna mocensky autonomní justici, jež se nově dostala pod větší dohled exekutivy. Přitom ještě v roce 2008 ústavní soud rozhodoval o zákazu AKP a politické činnosti sedmdesáti jejích předních členů, které žalobce obvinil z „protiústavní islamistické činnosti“. Toto jednání se stalo terčem kritiky a bylo některými pozorovateli označováno za pokus o tzv. justiční puč. Sami Zubaida se ptá, zda současné vazební věznění a trestní stíhání desítek novinářů, vliv vlády na média, rostoucí perzekuce demokraticky zvolených politických oponentů z řad kurdského etnika na základě protiteroristického zákona a přístup k pokojným občanským protestům nepovede k tomu, že Turecko svou specifickou pozici spíše bude ztrácet.

Podle sociologa H. Yavuze prostor pro politickou participaci, ekonomickou aktivitu a také osmanské historické dědictví (včetně sufismu) byly faktory formulující nejen modernizaci, ale i vlastní podobu islámu v Turecku, kterou považuje za specifickou v rámci muslimského světa. Podle Yavuze je tento „turecký islám“ utvářen „osobitým prostředím, náboženskou znalostí a chápáním víry“ (Yavuz, 2004: 218).

Kapitola I

Sekularismus a modernizace v teoretickém a ideologickém pojetí

*„Příběh sekularismu je příběhem nenáboženského rozumu,
který není ani náboženský, ani antináboženský.“*
(iránský sociolog a filozof Abdul Karim Soroush, 2000: 68)

Dříve než se zaměříme na bližší zkoumání postoje státu a specificky Turguta Özala k islámu, sekularismu a modernizaci, je potřebné o těchto klíčových pojmech diskutovat z teoretického hlediska. Pod termínem „sekularismus“ a především „modernizace“ si většina z nás dokáže něco konkrétního představit. Zejména se slovem „modernizace“ se setkáváme téměř každodenně a častěji jej používáme. Přesto nebo právě proto jsou tyto koncepty v odborné literatuře i ve veřejné diskusi jako by rozostřené a jejich chápání často mnohoznačné. Různí autoři je používají v rozdílných významech, kontextech a souvislostech, často bez přesného vysvětlení, co jimi přesně rozumějí. Proto je zkusme nejdříve blíže definovat pro účely této konkrétní studie, která ale nechce a nemůže stanovit jejich autoritativní definici.

V následujících kapitolách budeme postupně sledovat tři různé, a přesto vzájemně propojené chápání sekularismu, které rámcově vychází z práce *The Development of Secularism in Turkey* tureckého sociologa Niyazi Berkese (Berkes, 1998: 3–4). Volba právě tohoto pojetí z mnoha jiných existujících pomůže v této studii rozlišit následující tři roviny pojmu, které budeme postupně a jednotlivě dále blíže analyzovat, aniž by byla opomenuta jejich vzájemná souvislost:

- a) sekularizace společnosti jako objektivní sociologický proces „zesvětšování“, který je mimo přímý vliv jednotlivce;
- b) sekularismus jako politika a ideologie státu, kterou formulují a prosazují jeho elity;
- c) sekularismus, který existuje jako individuální ideje a přesvědčení jednotlivce.

Na základě tohoto členění se další kapitoly postupně zaměří na:

- teoretickou reflexi vztahu sekularismu a náboženství a sekularizace jako společenského procesu (následující kapitola I);
- popis a analýzu sekularismu jako státní politiky v Turecku s důrazem na období osmdesátých let 20. století (kapitola II a část kapitoly III);
- analýzu individuálních postojů Turguta Özala v rámci dvou předchozích pohledů, která umožňuje jeho zařazení v historickém a myšlenkovém kontextu Turecka (kapitola IV).

Vztah náboženství a sekularismu

Náboženství a sekularismus jsou často poněkud zjednodušeně považovány za ideové koncepty stojící vzájemně v konkurenci či protikladu a rozporu. Zejména islám někteří v úvodu zmínění autoři považují za apriorně neslučitelný se sekularismem a tím za jistou překážku modernizace společnosti. Již citovaní H. Schmidt a H. U. Wehler vůči islamu vznášejí historizující argument, že na rozdíl od křesťanství neprošel obdobím renesance a osvícenství a nedokáže proto akceptovat sekulární myšlenku autonomie jedince s jeho „lidskými“ právy, potřebami a aspiracemi. Podobně marxisté, francouzští laicisté i turečtí kemalisté považovali a považují náboženství za překážku modernizace, pokroku či „osvobození“ člověka.

Historické paralely nám mohou poskytnout vodítko k lepšímu pochopení současnosti. Rozhodně ale nevypovídají nic o tom, jak konkrétní lidé vnímají vztah islamu a sekularismu. Historizující a paušalizující tvrzení záměrně či bezděčně někdy slouží jako intelektuální zdůvodnění západní podpory politického statu quo a autoritářských sekulárních režimů v blízkovýchodních zemích. Ty jsou považovány za spojence proti islámskému fundamentalismu

a džihádismu, přestože samy svou politikou přispěly a přispívají k podmínkám jejich nárůstu a existence.

Zastavme se nejprve u vztahu náboženství a sekularismu, který *Akademický slovník cizích slov* chápe jako úsilí a snahu o zesvětštění neboli o vytlačování náboženského vlivu z jednotlivých oblastí lidské činnosti (Petračková, 1995: 682). Historicky vzato, stoupenci zmíněného osvícenství nebyli apriorně protináboženští či ateističtí, jak možná intuitivně cítíme. Osvícenci bezesporu silně a někdy až výsměšně kritizovali leckdy dogmatický postoj dobových církevních hodnostářů a jejich spojení s politickou mocí. Současně prosazovali názor, že v člověku vězí síla a schopnost svým snažením aktivně vytvářet pro sebe lepší svět. Vodítkem mu k tomu už nemá být to, co právě institucionalizovaná církev káže jako Boží zákon, ale vlastní rozum, píle a znalosti, které jsou nezávislé na jakýkoliv světských a duchovních autoritách. Osvícenci kladli důraz na lidský rozum, autonomii jednotlivce a právě sekularitu – ve smyslu oddělení světských záležitostí a moci církve. Tyto myšlenky dodnes jsou právem považovány za charakteristiky moderní společnosti a moderního člověka. Avšak bylo by chybou se domnívat, že tito hlasatelé racionalismu, svobody myšlení a osamostatnění člověka jako tvůrce svého vlastního světa odmítali samotnou víru a popírali existenci Boha, který je nad lidským světem. Voltaire jako nejprominentnější ze všech osvícenců, alespoň ve smyslu svého veřejného věhlasu a působení, bojoval proti církvi jako představitelce institucionalizovaného náboženství a „šířitelce pověř“, sám ale rozhodně nebyl ateistou, jak naznačuje jeden z jeho výroků: „kdyby Bůh neexistoval, bylo by třeba jej vymyslet; ale celá příroda nám říká, že jest“ (Störig, 1995: 266).¹³ Víra v lidský rozum v jeho pojetí byla neoddělitelně spojená s odpovědností vůči Bohu jako člověku nadřazené instanci.

Proto je zkrslující zkratkovitě s odkazem na osvícenství spojovat modernizaci a pokrok s „osvobozením se člověka od náboženství“. Rozšíření této interpretace u nás jistě souvisí s vlivem historického materialismu a marxismu, který považoval víru v Boha za „opium lidstva“. Osvícenský sekularismus přinesl emancipaci či osamostatnění člověka ve vnímání sebe sama jako tvůrce svého vlastního světa, nikoliv ale nevyhnutně odmítnutí víry a myšlenky existence Boha, který je nadřazen lidskému světu. Známá religionistka Karen Armstrongová se v tomto ohledu domnívá: „osvícenští filozofové sekularizační proces chápali jako prostředek k osvobození náboženství

od zkaženosti státních záležitostí a jako možnost opravdovějšího naplnění jeho podstaty“ (Armstrong, 2008: 8).

Přesvědčení, že modernita a sekularismus jsou v zásadě plně slučitelné nejenom s osobní vírou člověka, ale i náboženstvím jako společenským jevem a filozofickým systémem, zastávají např. i Abdul Karim Soroush a Tomáš Halík – respektovaní současní sociologové a také nábožensky vzdělaní a věřící lidé. Podobně jako Armstrongová ve svých pracech spojují perspektivu věřícího, který respektuje „Boží zákony“, s perspektivou moderní vědy, založenou na zákonech kauzality. Jak dokládají následující citace, oba tito autoři se přitom domnívají, že vztah náboženství, resp. islámu a sekularismu, není z podstaty trvale konfliktní. „Příběh sekularismu je příběhem nenáboženského rozumu, který není ani náboženský, ani antináboženský“ (Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 2000: 68).

„Není pravda, že náboženství mizí a bude mizet ze světa, jak se domnívali zastánci ‚sekularismu‘, a není pravda, že náboženství je neměnná entita, vznášející se nad proměnami světa, jak o něm hovořila klasická metafyzika. Náboženství je skutečnost, mnohonásobně propojená s kulturou a společností, je to komplikovaný jev, který se v mnoha ohledech proměňuje spolu se svým socio-kulturním kontextem, ale zároveň také na tento socio-kulturní kontext aktivně působí. Představuje určitou zkušenost a zároveň je interpretací této zkušenosti“ (Halík, 2004: 5).

„Sekularitu“ Halík normativně chápe jako ideu rozlišení (nikoliv nevyhnutně oddělení) světského a náboženského do dvou různých kategorií – světa, který člověk utváří, a božského či transcendentálního prostoru, který stojí mimo jeho dosah, „není lidmi zmanipulovatelný a není v žádném smyslu ‚v lidské režii‘“ (tamtéž: 4).

Halík nachází kořeny sekularity ve středověkém křesťanství. Zmíněný princip rozlišení, který nakonec vyústil ve více či méně důrazné oddělení, považuje současně za „logické vyústění i porážku tohoto náboženství“. Halík tvrdí: „Křesťanství samo přispělo k sekularizaci, ba bylo oním rozhodujícím činitelem sekularizace společnosti.“ Biblický důraz na Boží transcendenci podle jeho názoru uvolnil nebyvalý prostor pro člověka a jeho svobodnou aktivitu v přírodě i dějinách, zejména politice. Současně se domnívá, že sekularizace „nemá v mimokřesťanských civilizačních okruzích prakticky obdoby“. Idea sekularity podle něho pramení z uvědomění, že člověk nemůže být „člověkem jedné knihy“, které slepě a bez přemýšlení (doslovně) věří. Jak si

člověk vytváří svůj vlastní prostor a roli, dochází k poznání, že posvátné texty není možné jen citovat a mechanicky předávat, ale musí je nábožensky a či filozoficky interpretovat: „Víra nemůže zůstat slepá, nýbrž musí ustavičně hledat porozumění a dialog se světem“ (tamtéž: 3).

Podle (muslima) Soroushe neleží kořeny sekularity v křesťanské/náboženské oblasti, či dokonce v důrazu Bible na Boží transcendenci, jak se domnívá Halík. Podle jeho názoru sekularismus vznikl „z moderního vědeckého myšlení a nového sebevnímání člověka jako především nositele vlastních práv“. Soroush v této souvislosti mluví o změně poměru vnímaných povinností vůči Bohu (*duties*) a člověkem definovaných a „nezcizitelných“ práv (*rights*). Soroush zastává názor, že „moderní člověk jinak myslí, má jiná očekávání a jiné chování než „člověk předmoderní“. Není už spokojen se stávající interpretací o stvořeném řádu světa a chápe se jako aktivní tvůrce svého osudu. Nejdříve příroda a poté i společnost se stávají předmětem vědeckého zkoumání, předmětem výzkumu. Moderní člověk už nic nepovažuje za navždy dané či věčné, chce měnit věci kolem sebe a podle sebe. Ztratil pokoru ke stvořiteli a jeho dílu, je více skeptický vůči svému okolí a dožaduje se „svých práv“. Moderní člověk je podle Soroushe „nevšimavý ke svým omezením a hrdý na své tvůrčí schopnosti“ (Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 2000: 54–56).

Prvotní impulz k sekularizaci myšlení dali podle Soroushe řečtí filozofové v čele s Aristotelem, který použil koncept „přírody“ jako účelně a autonomně uspořádaný systém a tím inspiroval k akceptaci racionálního vysvětlení světa bez přímé účasti Boha. Aristoteles ostatně definoval „filozofa“ jako toho, kdo vysvětluje přírodu, na rozdíl od básníků, kteří interpretují báje a činnost Bohů.

Jaký je hodnotový význam sekularismu?

Sekularismus a ideu sekularity, jako oddělení „světského“ a „náboženského“, asi většina z nás instinktivně chápe jako pozitivní součást historického procesu modernizace. Halík se nicméně domnívá, že „osvobození od víry“ nepřineslo člověku zásadně lepší svět, ba spíše naopak. Osvětím a Gulag otráslý důvěrou nejenom v Boha, ale i v lidský rozum. Zajímavé je, že obě tyto kategorie vnímá spojeně jako „důvěru dvojedinou“, nikoliv protikladně (Halík, 2004: 1).

Podle Halíka může být sekularita jako princip přínosná: „jen tehdy, když si uvědomíme, že vznikla uplatněním ‚principu kompatibility‘ (protikladů)... Může obstát jen tehdy, když i dnes budeme hledat poměr ‚náboženství‘ a ‚laicity‘ jako vztah dvou hodnot, které není možné ani směšovat a zaměňovat, ani násilně stavět proti sobě. Jsou to dvě interpretace světa, vycházející z rozdílných zkušeností a odpovídající dvěma rozdílným úhlům pohledu; jsou to dvě interpretace, které se navzájem potřebují a navzájem se korigují“ (tamtéž).

Z tohoto filozofického východiska Halík odvozuje své hodnotově „pozitivní“ a „negativní“ chápání sekularismu, který chápe jako politický a filozofický princip realizace ideje sekularity („rozišení dvou světů“).

Pozitivní podobu sekularismu vidí v obhajobě „světskosti světa“ a ideje desakralizace politiky. Toto chápání je podle Halíka žádoucí, protože politika může ke své legitimizaci zneužívat náboženství. V praktické rovině si realizaci této zásady představuje následovně:

„...model sekulárního státu, který právem trvá na konfesijní neutralitě státu, který však ví, že stát nemůže být hodnotově neutrální – vytváří proto podmínky pro svobodu svědomí a náboženství a pro přátelskou a partnerskou spolupráci mezi náboženskými institucemi a státem při dodržování zásady vzájemného nezasahování do vnitřní sféry jednoho i druhého“ (Halík, 2006: 2).

Halík spatřuje kořeny sekularity ve středověkém křesťanství a dokonce je přesvědčen, že tento „pozitivní“ sekularismus nemá v mimokřesťanských civilizacích prakticky obdoby. S tím se dá jistě polemizovat, protože např. Japonsko, ale i „křesťanské“, nicméně podle Halíkovy definice nikoliv sekulární Rusko toto tvrzení vyvrací. Více než s konkrétním náboženstvím tato otázka souvisí s historickou a politickou tradicí.

Halík definuje také „negativní sekularismus“, který chápe jako „zbožštění člověka“, jeho oproštění se od transcendentálního a vědomí vyššího nadlidského (morálního) kodexu a Božích zákonů. Tento druhý typ nazývá radikálním sekularismem, který charakterizuje:

„...snaha vytlačit náboženství úplně z veřejného života a udělat z ideologie ‚sekularismu‘, ‚laicity‘ jakési státní náboženství, které dovede být velmi intolerantní“ (tamtéž).

Takto pojatý „negativní“ sekularismus můžeme historicky doložit na mnoha příkladech z dějin i současnosti – podle Halíka v tvrdé formě od jakobínského teroru po komunistické diktatury a v „měkké formě“ v různých

podobách údajně i dnes na Západě. Právě tento typ radikálního sekularismu provokuje a přitahuje náboženské fundamentalisty, např. radikální islamisty.

Pro další zkoumání vztahu islámu a sekularismu v Turecku je zajímavé i Soroushovo rozlišení mezi na jedné straně politickým či objektivním sekularismem a filozofickým či subjektivním sekularismem na straně druhé. První druh Soroush chápe jako „diferenciaci náboženství od politických institucí a ekonomické sféry“, neboli oddělení náboženství a státní moci. Absenci politické/objektivní sekularizace vnímá negativně, obdobně jako Halík „negativní sekularismus“, protože může vést ke zneužití náboženství k legitimizaci moci a sakralizaci vlády. Za jeho příklad Soroush považuje svůj domovský Írán a v přímém odkazu na roli Nejvyššího duchovního vůdce klade rétorickou otázku: „Jak může (jeden) člověk jako omylná a hříšná lidská bytost vést vládu ve jménu Boha?“ Na základě svého rozlišení mezi oběma druhy sekularismu Soroush tvrdí, že věřící a praktikující muslim může hájit či akceptovat politický sekularismus, nikoliv ale profanaci jako vytěsnění víry a Boha z kultury a myšlení (filozofický či subjektivní sekularismus).

Subjektivní či filozofická sekularizace podle Soroushe znamená „oddělení“ (*separation*) náboženství od kultury a individuálního svědomí a tento proces nazývá „profanací“ (*profanation*). Obdobně jako Halík ji vnímá spíše negativně, zejména pokud je důsledkem vnějšího tlaku a státní politiky, nikoliv individuální volby.

Jaký je vztah náboženství a sekularismu v současnosti?

Zastánci tradiční modernizační teorie, která je nastíněna níže, se domnívali, že s postupem modernizace automaticky slábnou vliv náboženství a společnost se stává více sekulární. Zkušenost z mnoha zemí vyvrací platnost této myšlenky, pokud ji formulujeme jako obecně platnou teorii. Náboženství ze světa nemizí, jak se domnívali zastánci marxismu, tureckého kemalismu či jiných forem radikálního sekularismu. Podle Halíka sekularizace, ať už ji pojmáme jakkoliv, nepředstavuje „osudový fakt“, ale je pouze jedním z kulturních paradigmat, které v radikálním pluralismu postmoderní doby ztrácí svůj vliv. Ústup zaznamenávají pouze ta institucionalizovaná náboženství a církve, jež nejsou otevřeny lidem a jejich potřebě transcendentálního. Pro současný vztah politiky a náboženství v „západním světě“ je spíše možné „použít výraz,

kterým stará křesťanská teologie definovala vztah lidství a božství v Kristu: nesmíšeně a neodděleně“ (Halík, 2009: 1).

Soroush také odmítá pohled, že náboženství nevyhnutelně slábne s postupem modernizace. Politická sekularizace je sice součástí modernizace, jak ji chápe, nikoliv ale nezbytně v celém jejím širokém výkladu. Člověk se obává duchovního vakua, a proto je jeho filozofická či subjektivní sekularizace hůře dosažitelná. Je otázkou individuální víry, přístupu a rozhodnutí každého z nás, zda víru potřebuje a chce či nikoliv. I moderní či modernizující se společnost může (a měla by) být do jisté míry nepřímou ovlivňována náboženskými principy, aniž by od nich odvozovala svou legitimitu a nárok vládnout: „Moderní věda nijak nevyklučuje roli pro Boha a náboženství ve společnosti. Vláda je odvozena od společnosti (jejích preferencí, názorů, zájmů), a proto nábožensky orientovaná společnost může logicky mít nábožensky orientované vedení země“ (Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 2000: 60). Soroush dokonce věří, že Írán může být veden kleriky (*guided by clerics*) a současně řízen demokraticky zvolenou vládou (*ruled by people*). Jako aktivní účastník islámské revoluce v roce 1979 v kruhu ájattolláha Chomejního se v tomto ohledu odvolává na její tradici, přestože samotný princip vlády Nejvyššího duchovního vůdce (*velájate faqih*) se zdá být v rozporu s principem skutečné tolerance opozice a disentu jakéhokoliv druhu. Pro vztah náboženství a modernizace je zajímavý také další jeho postřeh, s nímž můžeme bezesporu souhlasit. V religiózně orientované společnosti, za níž považuje i Írán, právě náboženství (a jeho interpretace) stojí v centru úsilí o její reformu.

Jako klíčovou kategorii při své interpretaci vztahu člověka a náboženství Soroush používá pojem „náboženská znalost“ (*religious knowledge*), kterou chápe jako samostatnou a odlišnou kategorii od náboženství (*religion*). Podle jeho názoru interpretace náboženství u laiků i kleriků je vždy ve své podstatě „lidská“ (*human, earthly*), a proto nikdo, ani nejvyšší duchovní vůdce v šiítském islámu nebo papež v katolickém křesťanství, nemůže legitimně hájit svou interpretaci víry jako „pravdivou“, „oficiální“ či „exkluzivní“.

Shrneme-li tyto úvahy, vztah náboženství vůči modernizaci, sekularizaci formuje individuální interpretace víry (*religious knowledge*) a nikoliv s náboženství (*religion*) jako takové, které jako monolitická entita neexistuje. Proto je zavádějící vynášet zevšeobecnující soudy o rozporu či kompatibilitě islámu či křesťanství s tak či jinak definovanou modernitou a sekularismem.

A stejně tak se jeví pochybné mluvit o potřebě islám či jiné náboženství „liberalizovat“ či „reformovat“ v zájmu jeho „slučitelnosti“ s modernizací či sekularismem. Podobný přístup může vyvolávat negativní reakci věřících, bránit diskusi o vztahu náboženství a sekularismu a v důsledku napáchat více škody než užítku.

V historii a současnosti bezesporu najdeme příklady, kdy legitimizace moci odkazem na Boha je spojena s ohrožením svobody jednotlivce, kdy si různí fundamentalisté nárokují jeho jedinou správnou interpretaci, L. Kropáčkem nazvanou „majetnictvím pravdy“. Náboženství v rovině filozofické či morální, a dodejme také individuální, však spíše stojí na straně obhajoby práv člověka vůči jinému člověku či jeho politické ideologii. Pokud toto považujeme za součást naší modernity, stěží můžeme vidět apriorní rozpor mezi náboženstvím a modernizací. Halík jako specifickou zkušenost z období nacismu a komunismu zdůrazňuje, že osobní víra v transcendentálního Boha, jakkoliv intenzivní, je pro zachování práv a svobody jiných méně nebezpečná než deifikace státu, třídy či národa: „Odkaz na Boží vševědoucnost (zde) má především charakter realistické kritiky a střízlivého korektivu vůči absolutistickým nárokům lidí, lidských skupin a institucí – v moderním světě především proti totalitářským nárokům státu. Poukaz k Bohu (poukaz na rozdíl mezi Bohem a člověkem) je tak zároveň obranou lidské svobody a důstojnosti“ (Halík, 2009: 4).

Objektivní (politická) sekularizace, která existuje v Evropě, je podle Soroushe ochranou náboženství před zneužitím politickou mocí, protože zaručuje volnost subjektivního či osobního způsobu praktikování víry. Žádná oficiální a státní mocí prosazovaná interpretace potom nemůže limitovat individuální hledání a nacházení cesty k Bohu, což je ale v mnoha nedemokratických muslimských zemích časté. Podmínkou, aby náboženství a sekularismus mohly žít vedle sebe „nesmíšeně“ a současně bez hranic, o něž se vede otevřený konflikt, je podle Halíka vzájemný dialog neboli humanismus: „Naučit se žít v podmínkách radikální plurality představuje výzvu pro politickou, kulturní i spirituální otevřenost lidí.“

Teorie modernizace a její kritika

Dalším klíčovým pojmem pro naši diskusi je „modernizace“. Tradiční modernizační teorie, formulovaná v západoevropských a amerických sociálních vědách v padesátých letech 20. století, definovala modernizaci jako „proces změny směrem ke společenskému, politickému a ekonomickému systému, který se vyvinul v západní Evropě a v USA“ (Eisenstadt, 1966: 1). Tato definice vycházela z teorie antropologického evolucionismu, který západní společnost považoval za nejvyšší stadium unilineárního a progresivního vývoje, jenž postupuje od jednodušších forem k vyspělejším. Teoretikové modernizační teorie jako Daniel Lerner nebo citovaný Shmuel Eisenstadt tedy chápali modernizaci jako politickou, ekonomickou a kulturní westernizaci „tradiční“ či „předmoderní“ společnosti.

V jejich pojetí je modernita identická s konceptem „Západu“, popř. jeho subkategorií „Evropa“, podobně jako u v úvodu citovaných příkladů Wehlera a Schmidta. Moderní západní společnost definují jako „rozvinutou“ (*developed*), „industrializovanou“ (*industrialised*), „urbanizovanou“ (*urbanised*), „kapitalistickou“ (*capitalist*) a „sekulární“ (*secular*) a modernizaci pak jako proces nabývání těchto charakteristik. U mimoevropských společností ji posuzovali podle úrovně jejich podobnosti či odlišnosti od americké a západoevropské společnosti, včetně sociální a kulturní. Tradici považovali v opozici k modernizaci, která ji při svém postupu oslabuje a potlačuje. Tradiční modernizační teorie tak předpokládá, že modernizující společnost se automaticky stává také více sekularizovanou a více sekulární znamená modernější.

D. Lerner a S. Eisenstadt teoretizovali historickou zkušenost americké a západoevropské společnosti a přispěli k pochopení jejich změny a rozvoje. Z pohledu zkoumání mimoevropských společností a konkrétně Turecka je však problematické schematicky aplikovat jejich východiska a chápání modernizace jako pouhé westernizace. Tato perspektiva vytváří stereotypy a ideologicky a mocensky zatíženou „znanost“, ztělesněnou v diskurzu „Západu“, popř. „Evropy“. Na tomto teoretickém základě je také islám a náboženství obecně automaticky považováno za brzdicí faktor modernizace. Stuart Hall při kritickém zkoumání tohoto diskurzu upozorňuje na jeho „zaujatost“ z těchto důvodů (Hall, 1992: 291–292).¹⁴

Klasifikuje různé společnosti pouze do kategorií „západní“ a „nezápadní“, přičemž:

- Západ chápe jako vyspělejší a nadřazený. Představuje tak „nástroj myšlení“ (*a tool to think with*) s jistotou, předem definovanou či automatickou strukturou myšlenek a znalosti.
- Představuje jednoduší obraz (*image*) o dané společnosti, lidech a místě, který funguje jako jejich „systém reprezentace“ (*system of representation*), často na základě dichotomie protikladů. Jako příklad Hall uvádí, že když definujeme „západní“ jako současně „urbánní“ a „rozvinutý“, evokuje to protiklad, že „nezápadní“ je současně „rurální“ a „nerozvinutý“.
- Pokud bez jeho bližší definice obecně sekularismus považujeme za důležitou charakteristiku modernity, současně tím implikujeme, že religiózní část společnosti je „nemoderní“ a „nerozvinutá“.
- Koncept Západu vycházející z tradiční modernizační teorie poskytuje podle Halla „standard“ nebo model pro srovnávání „jiných“ společností na základě jejich připodobňování se Západu. To slouží jako kritérium evaluace a opět produkuje „znalost“ o dané společnosti, která dále vytváří pozitivní nebo naopak negativní emoce a určitý politický postoj.

Oprávněná kritika tradiční teorie modernizace, jejíž místy schematický a západocentrický přístup se stále projevuje v médiích a politice, někdy až úplně relativizuje tento pojem a rezignuje na jeho obsahovou definici. Přístup tzv. postkoloniálních studií a postmodernismu místy vyústil i v zpochybnění myšlenky univerzality lidských práv a odmítnutí jakéhokoliv jejich hodnocení z těchto pozic jako mocenského zasahování Západu.

Pojem modernizace však můžeme definovat a zkoumat i při kritickém odstupe od orientalizujícího diskurzu a tradiční modernizační teorie. Rozlišení různých pojetí modernizace v následující podkapitole vychází z pojetí politoložky Alev Çinar, která odmítá univerzálně platná a „objektivní“ modernizační kritéria pro jejich hierarchické hodnocení, ale současně pojem tímto způsobem konkrétněji definuje: „Modernita se konstituuje z určité ideové vize nebo programu, který je definován jako cíl pro transformaci společnosti k ideální budoucnosti... Různé konceptualizace modernity mají společné to, že konstruují současnost jako neuspokojivou či defektní a formulují intervenci s cílem transformace k ideální budoucnosti.“

Podle Çinar modernita „není pouze o ideální vizi budoucnosti, ale konstruuje také přítomnost jako špatnou... je přímo umožněna pouze defamací

či kritikou současnosti, vůči které se vymezuje“ (Çinar, 2005: 7). Politické projekty modernizace mají proto různou a vzájemně konkurenční vizi přítomnosti a budoucnosti společnosti, což ale nevylučuje jejich koexistenci, ovlivňování či dokonce sblížování a prolínání.

I pokud je modernizace ovlivněna vnějšími vzory, k jejich přijetí většinou dochází adaptací v místních podmínkách a nikoliv pouze „servilním“ kopírováním. Çinar proto považuje modernizaci za obousměrnou interakci, kdy přijímající strana si „západní“ či „evropský“ vzor aktivně osvojuje a nově formuluje a tím jeho přenos do nového prostředí není jeho jednostrannou a pasivní reprodukcí. V případě Turecka se toto teoretické východisko zdá být podepřeno pohledem do historie. Evropské velmoci 19. století jako Francie, Velká Británie a Německo usilovaly o ekonomické a politické (Rusko navíc i o přímé teritoriální) ovládnutí Osmanské říše. Přes veškerý svůj vliv však zde nemohly přímo zavádět své normy a „pořádek“ jako jinde ve svých koloniích. Osmané se vyrovnávali se zprostředkovanou evropskou modernizací aktivně a dlouhodobě a to minimálně od 18. století, kdy jejich zaostávání vůči Evropě začalo být některým z nich zřetelné. Evropské technické, kulturní a politické inovace adaptovali a prosazovali především osmanští reformátoři či osmanizovaní Evropané usazení v Istanbulu, a nikoliv evropští kolonizátoři. Z tohoto důvodu se v Turecku většinou nesetkáme s tak výrazným antiwesternismem či okcidentalismem (pojem Iana Burumy) jako ve většině bývalých evropských kolonií. Turecký případ podle Çinar také dobře ilustruje, že: „modernita není ani výlučně ‚západní‘ ani ‚východní‘... i když její určitá konceptualizace, jako např. v Atatürkově či kemalistickém pojetí, se stala dominantní a oficiální ideologií“ (tamtéž: 4).

Politická a ideologická pojetí modernizace v tureckém kontextu

Pokud přijmeme východisko, že islám, sekularismus a modernizace nemají trvalou a neměnnou povahu a jsou (re)definovány v různých kontextech, můžeme jejich jednotlivá pojetí zkoumat více s odstupem a s perspektivou či „jazykem“ konkrétní skupiny či její vedoucí osobnosti. V případě Turecka se na následujících stránkách zaměříme na kemalismus, islamismus a pravicový konzervativismus jako na tři hlavní proudy politického myšlení, byť nejsou zdaleka jediné a vnitřně zcela homogenní. Jejich jednotlivá pojetí

modernizace a sekularismu nepředstavují trvale daný a vyhraněný soubor idejí. Ostatně i dlouho dominující kemalistické pojetí modernizace, formulované na základě Atatürkem prosazovaných principů laicismu, nacionalismu a westernizace, bylo jeho následovníky opakovaně reinterpretoáno, jak je popsáno dále.

Kemalistické pojetí modernizace

Kemalismem (turecky *Atatürkçülük*) je označována ideologie, která se postupně vyvíjela na základě idejí a principů Mustafy Kemala Atatürka, zakladatele a prvního prezidenta Turecké republiky. Již od druhé poloviny dvacátých let minulého století představuje oficiální státní ideologii Turecka, i když o její dominanci můžeme mluvit nanejvýš do let osmdesátých (Oxford Encyclopedia of Islam: 410–411). Je zajímavé, že kemalismus se nikdy nestal detailně formulovanou a koherentní ideologií, ale spíše zůstal souborem principů, které díky své obecné povaze byly postupem doby v politické praxi různě přizpůsobovány a přeformulovány. Šest zakládajících principů kemalistické ideologie – republikanismus, etatismus, populismus, laicismus, nacionalismus a revolučnost – bylo v roce 1931 formulováno na sjezdu vládnoucí a Atatürkem založené Republikánské lidové strany (Cumhuriyet Halki Partisi, CHP) a v roce 1937 zakotveno v ústavě jako „neměnné“. Přitom pouze republikanismus, sekularismus a nacionalismus jsou dnes tureckým státem v jisté formě prosazovány a vynucovány, v případě sekularismu a nacionalismu však nikoliv v jejich původní, Atatürkem definované podobě.

Kemalismus proto byl a je flexibilním konceptem a lidé s často široce odlišnými názory se nazývají či jsou nazýváni „kemalisty“. Kemalistická státní moc kompenzovala tuto chybějící ideologickou koherenci kemalismu jako oficiální státní ideologie a změny interpretace jeho šesti principů kultem osobnosti Mustafy Kemala jako „zakladatele, zachránce a učitele národa“ (Zürcher, 2003: 189–190).

Důraz na osobnost Atatürka a jeho kult umožnil akceptaci kemalismu jako státní ideologie napříč širším politickým spektrem, i když za cenu jeho stále vágnějšího pojetí. Jednotlivé „státotvorné“ či k této ideologii hlásící se politické strany na pravici i levici vedly spor o (re)interpretaci jeho šesti principů. Kemalismus se tak v druhé polovině 20. století postupně stal podkladem pro různé politické diskurzy v Turecku, které můžeme volně označit za

„oficiální“, „sociálně-demokratický“, „nacionalistický“ a „konzervativní“. Podle M. Aydoğana, čelného představitele kemalistické Společnosti pro kemalistické myšlení (Atatürkçü Düşünce Derneği, ADD), která se považuje za prosazovatelku „tradičního“ či „pravého“ kemalismu, „žádný z principů turecké revoluce není v praxi uplatňován, a přece každý předstírá, že je kemalistou“ (Erdoğan, 2000: 277–278). Právě pocit postupného ústupu státní moci z pozic kemalismu a stále silnější podpora státu pro oficiální islám, jakož i nástup islamistické strany Strany prosperity (Refah Partisi), vedly na počátku devadesátých let ke vzniku nekemalistického hnutí, jež usiluje o ideologickou restauraci „původní“ a „opravdové“ kemalistické ideologie. Nekemalisté, organizovaní v nevládních sdruženích jako zmíněné ADD a Společnosti pro podporu moderního života (Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, ÇYDD), vnímají kemalismus jako systematickou doktrínu a usilují o redukci mnohoznačnosti její interpretace, kterou považují za pokřivení původních myšlenek Atatürka. Samy (neo)kemalistické nevládní organizace jsou však vnitřně rozděleny v důrazu na jednotlivé principy Atatürkova dědictví a ohledně jejich interpretace. Společnost pro kemalistické myšlení (ADD) např. nebyla vnitřně jednotná v otázce, zda akceptaci všech šesti původních principů kemalismu, včetně dnes v praxi neexistujícího ekonomického etatismu a populismu, zakotvit jako podmínku členství či nikoliv. Společnost pro podporu moderního života se oproti spíše levicově-socialisticky orientované ADD soustředí především na obhajobu laicismu a „moderního způsobu života“ a odmítla vzájemné spojení s ADD v jednu zastřešující (neo)kemalistickou organizaci (tamtéž: 277–282).

Přes ideologickou otevřenost kemalismu a mnohost jeho současných podob můžeme popsat výchozí či původní kemalistické pojetí modernizace a sekularismu na základě dobových výroků a politické praxe ve dvacátých a třicátých letech 20. století. Mustafa Kemal a jeho stoupenci usilovali o transformaci a modernizaci Turecka, kterou chápali především jako jeho hlubokou společenskou a kulturní westernizaci. Ideologii nacionalismu spojili s vizí civilizačního pokroku, který měl zformovat soudržný a moderní turecký národ. Kemalismus byl a je založen na nacionálním principu jako rámci tohoto modernizačního projektu a nikoliv na základě individuálních práv a svobod (jako liberalismus) či tzv. třídní příslušnosti (jako socialismus). Tyto politické principy či ideologie naopak Atatürk a kemalisté považovali za ohrožení národní jednoty a svého modernizačního projektu. Podle Atatürkova projevu

v Balıkesiru v roce 1922: „Zájmy jednotlivých občanů lze dokonale sjednotit, nikoliv je dělit na třídy, všichni naši spoluobčané patří do kategorie, již nazýváme lidem“ (Tekinalp, 1938: 66).

Vedení Republikánské lidové strany (CHP) chápalo svou politickou stranu, do roku 1946 jedinou povolenou, jako představitelku „lidu“ a jeho zájmů bez sociálních či politických omezení. Na rozdíl od dobových autoritářsko-totalitních ideologií fašismu, nacismu a komunismu však kemalismus nikdy oficiálně nezakotvil systém vůdcovského principu a vlády jedné strany do ústavy, což zjednodušilo postupný přechod Turecka k stranickému pluralismu po roce 1946.

Kemalistická modernizace či přesněji řečeno westernizace Turecka ve dvacátých a třicátých letech 20. století probíhala z velké části autoritářským způsobem. Nově vzniklá republika (1923) byla vytvořena „shora“ úzkou politickou elitou a svou mocenskou strukturou přímo navazovala na předchozí mladoturecký režim. Mustafa Kemal a většina jeho politických soupeřů z armády a byrokracie byli ostatně „produktem“ pozdně osmanské modernizace a sekularizované části vzdělávacího systému, i když se také svou radikální westernizací vůči ní částečně vyhraňovali. Podle Stefanose Yerasimose byla u vzniku republiky „nikoliv společnost, která by vytvořila nový systém vlády, ale (elity) stát(u), který byl prodloužením (pozdně) osmanské autokracie“ (Yerasimos, 2000: 16). Tento charakteristický prvek kemalistické modernizace v raném období republiky zapříčinil, že mezi státem, resp. jeho elitou a jí diktovanou modernizací na jedné straně a velkou částí společnosti na straně druhé existoval nesoulad či nedostatek vazeb. Zavedení politického pluralismu po roce 1946 a zapojení většiny (rurální) populace do politického systému po 2. světové válce otevřelo diskusi o kemalistické modernizaci země, sekularismu a roli islámu. Stoupenci kemalismu usilovali o zbrzdění a kontrolu demokratizace, protože vnímali svůj modernizační projekt jako stále nedokončený a ohrožitelný politickou změnou (tamtéž). Stoupenci „tradičního“ kemalismu považují demokratizaci ve smyslu prosazování „hlasu většiny“, který není v souladu s jejich ideologickým pohledem, jako ohrožení modernizace. Případné napětí mezi oběma principy řešili opakovanými intervencemi armády do politiky (naposledy výrazněji v roce 2007 při volbě prezidenta republiky).

Tyto intervence jsou „legitimizovány“ snahou o zachování a prosazení „pokroku“. Kemalismus byl a je svými stoupenci prezentován jako „moderní“,

„sekulární“ a „prozápadní“ ideologie a především politická praxe, která vede k „dosažení úrovně soudobé (západní) civilizace“. Je ale velmi diskutabilní, zda kemalismem prosazovanou westernizaci Turecka můžeme považovat za „modernizační“ z hlediska tradiční modernizační teorie. Kemalismus nepochybně vedle mnoha institucionálních a politických reforem v Turecku ve značném rozsahu prosadil nový západní životní styl či sekularizaci v oblasti věd a vzdělávání. Nikoliv ale myšlenku a praxi politické participace, demokracie a místní samosprávy, které obecně považujeme v dnešní době za součásti moderní či „západní“ společnosti. Kemalismus sice důrazně usiloval o „westernizaci“ Turecka, byl ale specifickým výběrem a interpretací západní modernity, postrádajícími některé její důležité prvky.

V Turecku (podobně jako v mnoha evropských zemích) v předválečné době chyběly mnohé objektivní předpoklady pro fungování demokratického politického systému. Na druhou stranu Mustafa Kemal a jeho vládní CHP se při „modernizaci“ země inspirovali nejen dobovými evropskými demokraciemi, ale i fašistickým režimem, jako byla Itálie Benita Mussoliniho. Kemalistické Turecko a fašistická Itálie měly v třicátých letech některé společné znaky jako kult vůdce, vypjatý nacionalismus (podepřený historizující mytologií), vládu jedné strany a potlačení opozice, důraz na národní jednotu a popírání sociálních („třídních“) konfliktů. Na druhou stranu existence formálních znaků demokracie a republikánských institucí (parlament, volby) a také realistická a neexpanzivní politika navenek více přibližovaly kemalistický politický systém dobovým západoevropským demokraciím a staly se základem jeho pozdější pozvolné liberalizace.

Kemalismus a islám

Mustafa Kemal, označovaný B. Lewisem za „prvního velkého sekularizačního reformátora muslimského světa“ (Lewis, 2003: 125), měl velmi otažité osobní postoj k islámu a náboženství. Dokládá to výrok, ve kterém nemuslimům („nevěřícím“) přisoudil schopnost lepšího chápání islámu na základě jejich racionálního zkoumání tohoto náboženství: „Kdo chce zkoumat vlastní náboženství, potřebuje umět francouzsky, anglicky nebo německy. Musíme si uvědomit, že tito cizinci studovali naše náboženství lépe než my sami“ (Mango, 2004: 374).

Mustafa Kemal jednoznačně postavil „znanost“ a „rozum“ nad „víru“, které přisoudil podřízené a nikoliv autonomní či nadřazené postavení. Ostatně podle Atatürkova životopisce Andrewa Manga: „Mustafa Kemal byl ostře antiklerikální, pohrdal duchovenstvem a nesnesl jeho společnost... Bez obdobné zaujatosti by ostatně nebyla kulturní revoluce... různá hodnocení Atatürka záleží v konečném důsledku na tom, jak dotyčný hodnotí a přistupuje k moderní civilizaci, která byla ve velké míře utvářena evropskými osvícenci a antiklerikály, mezi něž se Atatürk sám řadil“ (tamtéž: 536).

Tímto výrokem renomovaný expert na Turecko ztotožňuje kemalismus s „moderní civilizací“ a nepřímo jej označuje za jedinou (v té době) možnou cestu k modernizaci země. Jeho odpůrce či kritiky tím implicitně staví do role odpůrců či kritiků modernizace jako takové. Tím však vědomě či nevědomě přebírá kemalistický diskurz.

Mustafa Kemal obdobně jako osvícenci hluboce věřil v „civilizační pokrok“, který ztotožňoval s technickým rozvojem a především s mentálním a kulturním „zcivilizováním“ neboli westernizací Turecka. „Civilizaci“ vnímal jako nadhistorickou sílu, jež rozhoduje o vzestupu a pádu národů: „Naše myšlení a mentalita budou muset být zcivilizovány... Protože turecký a muslimský svět se nedokázaly adaptovat a rozvíjet, nacházejí se proto v katastrofální situaci a utrpení. Nemůžeme si dovolit žádné další váhání, musíme se pohnout vpřed... Civilizace je jako oheň, který spálí a zničí ty, kteří ji ignorují“ (Kasaba, 1997: 27–28).

Úkol „zcivilizování“ kemalisté vnímali jako „revoluci“ (*inkilap*), která se svým důrazem a hloubkou lišila od předchozích reformních hnutí, ať už iniciovaných shora vysokými úředníky sultána (v době *tanzimatu*), nebo proreformní inteligencí a byrokracií (mladoturci). Přední představitelé kemalismu chápali své snažení jako dosažení „civilizačního zlomu“. Dlouholetý premiér Atatürkova období a pozdější prezident a vůdce CHP İsmet İnönü doslova uvedl: „Snažení kemalistů není pokračováním nebo fází ve vývoji osmanských reformních hnutí, které byly vadné v základě... protože usilovaly o reformu osmanského systému, uzavřeného do neproniknutelných zdí, jež jej držely mimo civilizační a vědecký pokrok posledních staletí. Osmanští reformátoři pracovali a namáhali se uvnitř tohoto zazděného kruhu“ (Tekinalp, 1938: 29).

Kulturně-revoluční ambici kemalismu, ve skutečnosti nikdy nenaplněnou, shrnuje jeho stoupenec a propagátor Munis Tekinalp takto: „Atatürk je jediný

státník, jemuž se podařilo naráz smést minulost několika staletí, dát národu novou kůži a obdařit jej režimem nejpřiměřenějším jeho duši“ (tamtéž: 21).

Slovní spojení „dát národu novou kůži“ vyjadřuje úsilí kemalistů o homogenizaci nacionální a politickou a také z hlediska životního stylu, oblečení a veřejných norem. Jak poznamenal Roger Owen, toto úsilí je ostatně vlastní všem modernizačním ideologiím: „Všechny modernizační projekty ze své podstaty usilují o maximální homogenizaci populace, aby ji dokázaly přetvářet podle své představy o modernitě“ (Owen, 1997: 245).

„Z toho vyplývá nepřiliš zjevný, ale podle mě podstatný závěr, že udržení svobodných a nezávislých společenských institucí může být v mnoha případech modernizací spíše ztíženo než zjednodušeno“ (Lewis, 1994: 8). Kemalismus jako modernizační hnutí byl v tomto ohledu a ve své době specifický pouze tím, že byl prvním „domácím“ westernizačním hnutím obdobného rozsahu, jež se stalo v muslimské zemi oficiální ideologií. Z hlediska nezávislosti některých skupin a jejich kulturních a náboženských práv přinesl omezení jejich autonomie. To je určitý paradox turecké modernizace a možná i konceptu modernizace obecně.

Snaha o homogenizaci společnosti v zájmu prosazení kemalistické vize modernizace a myšlenky tureckého nacionalismu proběhla v několika fázích a v omezené míře pokračuje dodnes. Její součástí bylo vyhnání a výměna ortodoxního křesťanského obyvatelstva, potlačení kurdských revolt, radikálně sekularizační reformy, reforma jazyka a písma, zavedení restrikcí a vzorů oblečení a další shora prosazené kulturní změny, o nichž budou zmínky v kapitole II. Základní charakteristikou kemalismu byla a dodnes zůstává jeho snaha negovat a potlačovat všechny druhy diferenciac – etnickou, ideologickou, náboženskou, které narušovaly Atatürkův projekt či představu moderního sekulárního tureckého národa. Nilufer Göle k tomu poznamenala: „Kemalisté nepovažovali rozdílnost za přirozenou součást pluralitní společnosti a demokracie, ale za zdroj nestability a hrozbu pro jednotu a pokrok směrem k dosažení ‚úrovně moderní civilizace‘. Tato perspektiva umožnila modernizační elitě legitimizovat jejich v zásadě protiliberální platformu“ (Göle, 1997: 84).

Tato homogenizace a nacionalizace se týkala přímo i samotného islámu. Kemalismus navzdory tvrzení svých obhájců neposkytoval plnou náboženskou svobodu nemuslimským náboženským menšinám, ani sunnitskému islámu či alevitům. Stát vytlačil islám z veřejné sféry, nacionalizoval jej obdobně jako jazyk a kulturu a důrazně potlačil arabské vlivy (ukončení výuky

arabštiny, kriminalizace *azánu* v arabštině). Po smrti Atatürka však jeho nástupci revidovali tento ostře antiklerikální a nacionalizační kurz a mj. v zájmu kontroly islámu zavedli státem podporovanou výuku náboženství (viz kapitola II). Principy stability a nacionální jednoty tak převážily nad aspektem laicismu, který byl zmírněn ve své radikálnosti. V osmdesátých letech byl podroben i celkové revizi, když armáda a posléze Turgut Özal nacionalizovaný islám inkorporovali do státní ideologie a povinné výuky na školách.

Krise kemalismu a jeho pojetí modernizace

Přes úsilí Atatürka a kemalistů se Turecko nemodernizovalo jednotně a podle jejich představ. Nesměřovalo k všeobecně se rozvíjející společnosti střední třídy, ale naopak k politické, sociální a etnické polarizaci. Ostré sociální rozdíly, přetrvávající patriarchálně-feudální vztahy v některých venkovských oblastech¹⁵, religiozita a etnická diferenciacce nadále v různé formě nejen přetrvávaly, ale dokonce i sílily. S postupným otevíráním země vnějším ekonomickým a kulturním vlivům zejména po 2. světové válce a zavedením politického pluralismu na konci čtyřicátých let se kemalistická idea všezahrnující a autoritativně prosazované modernizace a potažmo westernizace stávala stále obtížněji udržitelnou. Od druhé poloviny sedmdesátých let 20. století se začaly projevovat ostré konflikty a hluboká ideologická polarizace ve společnosti, jež prohloubila krizi kemalismu jako celonárodní ideologie modernizace. Podle Reşata Kasaby: „kemalistický program... včetně své ekonomické politiky, sekularismu a tureckého etnonacionalismu je stále silněji kritizován a zpochybňován“ a „konfliktní hlasy a vize... signalizují nejenom obrat, ale přímo kolaps tureckého experimentu s modernitou“ (Kasaba, 1997: 16).

Výrazným projevem této krize kemalismu byl vzestup islamistických stran, zejména Refah Partisi (dále v textu příp. jen Refah) jako nejsilnější politické strany v polovině devadesátých let, boj Kurdů za uznání jejich svébytnosti, popř. separaci, a ekonomické zaostávání Turecka, které vyvrcholilo krizí už koncem sedmdesátých let.

Politicky motivované násilí, polarizace a neschopnost politických stran řešit problémy přivedly v roce 1980 zemi do hluboké vnitřní krize a podle zastánců a protagonistů vojenského puče z 12. září 1980 až na samý pokraj občanské války. Pohledy na příčiny této krize, neúspěch či přinejmenším zaostávání modernizace a východiska k nápravě se pochopitelně lišily podle

ideologických postojů nositelů různých koncepcí modernity. Kemalisté viděli příčinu v nedostatečně důsledném prosazování původní vize kemalismu a odporu jejich ideových oponentů a snažili se o jeho restauraci v modifikované podobě. Islamisté naopak spatřovali důvod krize v samotném kemalismu a jeho westernizačním autoritarismu. Krize kemalismu by každopádně neměla být ztotožňována s krizí modernizace Turecka jako takovou, protože byla „pouze“ krizí státem řízeného modernizačního projektu. Citovaný Kasaba uvádí: „ústup kemalismu uvolňuje novou dynamiku modernizace. ... Zbaven umělých jistot a uniformity včerejška, svět se zdá plný příležitostí, nikoliv chaotický a nebezpečný“ (tamtéž: 31).

Islamismus a jeho pojetí modernizace

Islamismus v této práci definuji podle Halduna Gülalpa jako „politickou ideologii a hnutí legitimizující politickou akci na základě své vlastní interpretace islámu“ (Güalp, 1997: 53). Tento termín je často nahrazovaný pojmy „politický islám“ a „fundamentalismus“. Podle L. Kropáčka „islamismus je chápán především jako politický islám (al-islám as-sijásí) a zahrnuje teorii, tj. islámsky artikulované politické ideologie, a politickou praxi“ (Kropáček, 1996: 30). Islamisté vzhlížejí k ideálnímu obrazu prvotní muslimské obce (*umma*), kterou prezentují jako ideál vůči kritizované současnosti a východisko k její nápravě. Požadují, aby soukromý i veřejný prostor byl uspořádán a řízen na základě Koránem zprostředkovaného „Božího zjevení“. Formulují požadavek zavést islámské právo (*šaría*) či jeho prvky v právním systému společnosti a v normách soukromého a veřejného života (Ende–Steinach, 2005: 681). Islamismus vnímá politiku a vlastní interpretaci islámu celistvě jako od sebe neoddělitelné, přičemž svou interpretaci víry považuje za jedinou přípustnou a osobuje si tak „majetnictví pravdy“.

Islamisté používají termín „rozvoj“, nikoliv „modernizace“, která je často spojována s evropskou westernizací, dominancí či zaváděním nepřípustných novot (*bida*). Pojetí rozvoje a pokroku společnosti je explicitně podmíněno prosazením náboženských ctností v praxi a naplňováním „Božího zjevení“. To má probíhat v podobě duchovní kultivace (*tazkija*), jak na individuální, tak i na komunitní úrovni. Louise Cantori, autorka hesla „modernizace a rozvoj“ v *Oxford Modern Encyclopedia of Islam*, uvádí, že v pojetí Sajjida Qutba je rozvoj dílem Boha a jeho odměnou za duchovní sebezdokonalování se: „Je

to právě důraz (islamistických teoretiků) na vztah mezi rozvojem a zjevením, který motivuje požadavek institucionalizace šarie, protože neexistuje ekonomický pokrok bez institucionalizace náboženských cílů“ (Oxford Modern Encyclopedia of Islam, 1995: 411–412).

Islamismus také postuluje zásadní kvalitativní rozpor a odlišnost mezi islámem a „Západem“ a odmítá vzájemný dialog mezi představiteli různých náboženství a kultur. Slovy H. Gülalpa: „...Islamisté akceptují eurocentrický pohled na esenciální rozdílnost mezi Západem a Východem a reprodukují esencialistické předpoklady orientalismu“ (Güalp, 1997: 60).

Vztaženo na příklad Turecka, islamismus a kemalismus si vzájemně poskytují obraz protichůdného společenského modelu, který ani v podstatě nemusí ve skutečnosti existovat, přesto legitimizuje vlastní ideologii demonizací charakteristiky svého protějšku (White, 2003: 29).

Narozdíl od islámského tradicionalismu či konzervativismu v Turecku, který často navazuje na anatolské tradice súfismu a synkretismu (např. alevité, Bektášíja), má islamismus nepochybně silnou panislámskou dimenzi nejen v náboženství, ale i v politice. Nedávno zesnulý (2011) vůdce islamistického hnutí Necmettin Erbakan propagoval vytvoření ekonomického a politického svazku muslimských zemí a jednotného trhu jako protiváhu globálnímu kapitalismu, jenž v jeho očích Turecko ožebračoval a sloužil zájmům sionistů. Ekonomickou liberalizaci a integraci do globálního trhu, v osmdesátých letech provedenou T. Özalem, Erbakan považoval „za důsledek systematického a záměrného moderního kolonizačního úsilí imperialistických a sionistických sil na této zemi, které využívají nástroje finančního kapitálu a úroků...“ (Erbakan, 1994: 7).

Tradiční modernizační teorie předpokládá, že s postupnou urbanizací, industrializací a ekonomickou modernizací bude společnost také více sekularizována a role náboženství (a tedy i islamismu jako „politického islámu“) bude ustupovat. Obecná platnost této teorie je však empiricky stěží udržitelná. K formulaci a masovému rozšíření islamismu jako politické ideologie na Blízkém východě historicky dochází až ve 20. století právě s procesem modernizace. Významným předpokladem např. vzestupu Muslimského bratrstva v Egyptě bylo rozšíření gramotnosti a základní vzdělanosti do širších vrstev, které umožnilo většímu okruhu lidí (mimo tradiční vrstvu duchovních *ulamá*) číst a interpretovat Korán.

Vzestup politického islámu v Turecku se časově také prolíná s obdobím sílící globalizace druhé poloviny osmdesátých a první poloviny devadesátých let minulého století. Probíhá při současném zrychlení beztak intenzivní migrace z provinčních oblastí do měst, zvyšování mobility, vzdělanosti a rozšíření masových médií (Gülalp, 1997: 53). Tyto projevy modernizace neposílily sekularizaci společnosti. Naopak částečně napomohly nebo minimálně nebyly překážkou posílení islamismu, který byl spíše reakcí na dopady její turecké formy než pozůstatkem „předmoderní religiozity“. Zatímco ideologicky a organizačně islamistické hnutí existovalo už dříve, jeho schopnost mobilizovat velkou skupinu lidí byla v první polovině devadesátých let silnější než kdykoliv předtím.

Jak tedy politické, ekonomické a sociální změny v osmdesátých letech, jež byly do značné míry důsledky Özalových reforem a politiky, souvisely s posílením islamismu? Nový postoj státu k islámu v rámci ideologie turecko-islámské syntézy, podrobněji přiblížené v podkapitole „Turecko-islámská syntéza“, legitimizoval islám jako základní element turecké identity a umožnil či přímo podpořil působení mnoha nábožensky orientovaných sdružení včetně islamistických. Současné tvrdé potlačení levicové a liberální opozice a v podstatě veškerého nezávislého tisku po vojenském převratu v roce 1980 vytvořilo podle B. Toprak (Toprak, 2001: 2–3) určité ideové vakuum ve veřejném prostoru, které turecký islamismus vyplnil jako protestní platforma. Dalším faktorem byla skutečnost, že nárůst sociálních nerovností v důsledku (neo)liberální ekonomické politiky postihl ve značné míře voliče, kteří tradičně tíhli k spíše politické pravici. Tento elektorát pozitivně reagoval na antikapitalistickou a antiglobalizační kritiku Refahu, nikoliv na kritiku levice. Šlo o „malého člověka z bazaru“, jehož nereprezentovaly ani odbory, ani velké profesní a podnikatelské svazy (tamtéž: 3), napojené na zavedené politické strany. Tito malí obchodníci, tradiční řemeslníci či producenti, zaměřeni na zásobování vnitřního trhu, byli odstraněním dovozních bariér a masovým přílivem spotřebních výrobků ze zahraničí razantně vystaveni nové globální konkurenci.

Turecký islamismus v osobě N. Erbakana získal u této sociálně-profesní skupiny popularitu svou kampaní za ekonomicky a sociálně „spravedlivý řád“ (*adil ekonomik düzen*) a díky či navzdory svým utopickým prvkům a vágnosti měl ohlas také v přistěhovaleckých čtvrtích městských aglomerací (*gecekondular*). Refah Partisi těžila ze zhoršení sociální situace více než jiní, protože dokázala lépe komunikovat s voliči na lokální a individuální úrovni

využíváním místních komunitních sítí (White, 2003: 7). Islamisticky či islámsky orientovaná sdružení poskytovala pro mnohé obyvatele těchto spíše chudinských čtvrtí, původem z provincií, přímou materiální či sociální pomoc a apelem na solidaritu muslimské komunity i srozumitelnou „alternativu“ vůči anonymnímu a málo solidárnímu prostředí velkoměsta a liberální ekonomiky. Refah Partisi a islamistická sdružení dokázaly reagovat na potřebu (konzervativní) orientace přistěhovalců z provincií, kteří se ocitli v novém, pro ně často příliš sekulárním a uvolněném prostředí velkoměst. Proces urbanizace je mnohem komplexnější a dlouhodobější než samotné přestěhování do velkoměstské aglomerace a mnoho z urbánních migrantů si udrželo původní způsob života a sociálních vztahů.

Refah vystupovala jako protestní strana zastupující rozdílné sociální vrstvy, které spojovala kritika kemalismu a islámská identita. Haldun Gülalp (Gülalp, 2001: 444–445) identifikuje tři hlavní skupiny: 1) malé a střední podnikatele (většinou z provincií), kteří se cítili znevýhodnění vůči byznysu navázanému na státní moc, 2) profesní střední třídu s muslimskou identitou a 3) nové migranty do měst, kteří nenašli zakotvení v tradičních politických a sociálních strukturách. Refah se stala pro islámsky založené elity i ekonomicky marginalizované prostředkem k podílu na politické moci, lepšímu společenskému statusu či ekonomickým výhodám. V neposlední řadě Refah jako nevládní strana měla pověst „čisté strany“, protože nebyla spojena s korupčními skandály jako tradiční levicové i pravicové politické strany.

Pro hodnocení vzestupu islamismu v Turecku je důležité zdůraznit, že se nejednalo pouze o samotnou Refah či její nástupce, ale o široké sociální a politické hnutí. To sice bylo na tuto stranu napojené, existovalo ale i nezávisle na ní před jejím vznikem i po jejím zákazu Ústavním soudem v lednu 1998. Součástí tohoto proudu byla islámsky orientovaná média, drobní a střední podnikatelé sdružení v asociaci MÜSIAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği), charity a nevládní organizace i nezávislé skupiny aktivistů na lokální úrovni. Právě posledně dvěma jmenovaným Refah vděčila za pověst strany, jež průběžně udržovala přímý kontakt s voliči v přistěhovaleckých čtvrtích tureckých velkoměst a byla receptivní k jejich problémům. Podle některých odhadů existovalo v roce 1995 v Turecku odhadem kolem 4000 nadací a sdružení nebo jejich poboček s islamistickou orientací (Pusch, 2000: 480). Vzhledem k jejich počtu a rozmanitosti však není možné mluvit o „islamismu“ jako jednotném politickém hnutí a ideologii, jak dokládá ostatně

i následné vyprofilování dvou programově různých nastupnických stran – AKP a Saadet Partisi. Turecký islamismu představoval spíše heterogenní sociální hnutí, jehož konkrétní politické cíle nejsou podobně jako u kemalismu zcela přesně definovány.

Turecký politický konzervativismus

Politická tradice konzervativní pravice představuje vedle kemalismu a islamismu další významný proud novodobé turecké politiky s vlastní specifickou interpretací islámu, sekularismu a modernizace. Její bližší poznání je důležité i z důvodu, že konzervativní středopravicové politické strany dominovaly na turecké politické scéně po většinu období od roku 1950 až dodnes, a je bezprostředním východiskem pro zkoumání myšlení Turguta Özala.

Turecký politický konzervativismus představuje poměrně široce definovanou politickou ideologii. Přes zánik původních a vznik nových středopravicových, konzervativně orientovaných politických uskupení v průběhu posledních více než 60 let můžeme identifikovat charakteristická témata a společné rysy jejich politiky. Strana Spravedlnosti (Adalet Partisi, AP), Strana vlasti (Anavatan Partisi, ANAP), kterou Özal založil a deset let vedl, Strana pravé cesty (Doğru Yol Partisi, DYP) a konečně i současná vládnoucí Strana spravedlnosti a rozvoje byly a jsou středopravicové strany, které navazují na konzervativní tradici v novodobé turecké politice. Ta se vyznačuje především alternativním pojetím sekularismu, ekonomického systému a modernizace celkově, než jak byly definovány kemalisty.

Zakladatelkou této konzervativní tradice byla Demokratická strana (Demokrat parti, DP), která vznikla jako opoziční strana proti vládě jedné strany – kemalistické (CHP). Řada čelných politiků DP předtím působila v řadách CHP a do řad opozice vstoupila v důsledku vlastní mocenské či ideové marginalizace v rámci této státostrany.

DP se dostala k moci po vyhraných prvních pluralitních volbách v roce 1950 a vládla deset let až do vojenského převratu v roce 1960, po kterém byla zakázána a její vůdce a premiér Adnan Menderes popraven. DP ve svých řadách spojila širokou koalici té části tureckého obyvatelstva, jež byla z politických, ekonomických a nábožensko-kulturních důvodů opozičně naladěna vůči kemalismu a samovládě CHP. DP byla reprezentantkou odporu znevýhodněné provincie či periferie (*çevre*) a jejich elit proti politické dominanci

kemalistického centra moci (*merkez*). Zastupovala tu část společnosti, která se v novém režimu cítila politicky, ekonomicky či kulturně marginalizována a také odmítala radikální sekularizační reformy. DP vystupovala jako reprezentant vrstev „opomíjených“ či přímo poškozovaných etatistickou ekonomickou politikou. Během své vlády zvýšila investice (dotace) venkovu, zavedla vyšší výkupní ceny zemědělských produktů a otevřela administrativní posty pro své stoupence, čímž sblížila státní moc a konzervativně orientovanou „periferii“. V DP se odpor vůči vládnoucímu republikánskému „establishmentu“ prolínal s opozicí vůči razantní sekularizaci a westernizační kulturní revoluci. Tato strana dokázala apelovat na široké obyvatelstvo jako autentický reprezentant „obyčejných lidí“ vůči „elitě“ – civilní a vojenské byrokracii.

I když přechod k vícestranickému systému a konec mocenského monopolu CHP po roce 1950 nepochybně přinesl více demokracie, podle Güntera Seuferta neznamenal zásadní posun v mechanismu politické legitimizace a ve vztahu státu, vládní strany a občanů. DP se považovala za jediného autentického reprezentanta národa – opět vnímaného víceméně homogenně, pro změnu z hlediska náboženského konzervatismu (Seufert, 2000: 30). Nová vládní strana opět vztahovala svou legitimitu k „lidu“, jenž byl ale nově označován historickým a nábožensky zbarveným termínem *millet*, nikoliv kemalisty používanými výrazy *halk* či *ulus*.

Nuray Mert jako charakteristický znak tureckého politického konzervatismu uvádí jeho důraz na význam islámu v rámci kultury a identity: „Konzervativismus jako moderní politický směr zdůrazňuje společenský význam náboženství jako unifikujícího faktoru, jako historického dědictví a elementu stability... Náboženství přitom nevnímá jako soubor neměnných principů, ale jako hlavní součást kultury. Z hlediska konzervatismu není společenská změna nevíтанá, pokud není radikální a je doprovázená tradičními symboly a hodnotami“ (Mert, 2000: 77).

Konzervativní neboli středopravicové strany v Turecku usilovaly o politické a ekonomické změny statu quo, nikoliv o jeho „konzervaci“ a zachování. DP a tím méně její nástupkyně současně nepředstavovaly „anti-systémovou“ opozici vůči kemalismu jako např. monarchisté nebo později islamisté, protože nechtěly odstranit samotný republikánský systém ani většinu Atatürkových reforem v politické a právní oblasti. DP tak aktivně vystupovala i na obhajobu právního a konstitučního sekularismu. Po nástupu

k moci např. přijala zákon na ochranu památky Mustafy Kemala a podporovala jeho striktní uplatňování. DP a její ideové nástupkyně podle Hakana Yavuze zmírnily rozpor mezi republikánským státem a nábožensky orientovanou částí společnosti, způsobený radikálně sekularizační politikou Atatürka. V důsledku toho islám „byl reinterpretován a postupně integrován do rámce oficiálního tureckého nacionalismu. Tento proces nebyl jen islamizací tureckého nacionalismu, ale i turkifikací islámské tradice“ (tamtéž).

Zástupci této konzervativní politiky se pro své nové chápání modernizace, sekularismu a národa v odborné literatuře označují za „Druhé republikány“ (*İkinci Cumhuriyetçiler*). Podle vícero autorů opětovná akceptace a podpora islámu ve veřejné sféře, při současném zachování zásady politického a právního sekularismu, přispěly ke konsolidaci turecké demokracie. Yavuz v tomto smyslu mluví o „státotvorném“ charakteru středopraciového konzervativismu a připisuje mu zásluhu na integraci velké části turecké společnosti do rámce oficiální ideologie a politiky.

Podobně i N. Mert zdůrazňuje význam středopraciového konzervativismu pro širší akceptaci sekularismu praktikujícími muslimy na jedné straně a státem prosazované muslimské identity na straně druhé: „Redefinice nacionalismu ve více nábožensko-kulturním pojetí posílila národní identitu a transformovala pocit odcizení od sekularismu a státu směrem k větší lojalitě k němu... Středopraciový konzervativismus dal lidem šanci stát se členy moderní společnosti, aniž by museli obětovat své náboženské přesvědčení, které jim kemalistický modernizační projekt odepíral... Středopraciové strany našly způsob, jak kombinovat jejich zbožnost s aspirací stát se moderním. Jejich politikové se stali určitými vzory. Žili moderním stylem a současně chodili do mešit a veřejně se modlili, čímž dodávali ostatním sebedůvěru, aby svou identitu definovali jako ‚moderní muslimové‘“ (Mert, 2000: 82).

Hakan Yavuz a Nuray Mertse se shodují, že středopraciový konzervativismus v důsledku více posílil princip sekularismu v Turecku než sekularizační politika kemalistů, která svou razancí vyvolávala opozici u části společnosti. Podobný názor vyslovil v obecné rovině i Tomáš Halík ve svém proslovu „Stanovisko k členství Turecka v Evropské unii“: „Snaha úplně vytlačit náboženství z veřejného života a udělat z ideologie sekularismu ‚státní náboženství‘ provokuje a přitahuje náboženské fundamentalisty, např. radikální islamisty“ (Halík, 2006: 2).

Tato kapitola naznačila, že kemalismus, islamismus a pravicový konzervatismus mají svůj specifický pohled na minulost, přítomnost, různou vizi budoucnosti turecké společnosti a role islámu v národní identitě. Přestože hranice mezi nimi není vždy ostrá a vzájemně se mohou ovlivňovat, byly a jsou ve vzájemně konkurenčním vztahu. Žádná z těchto konceptualizací modernizace se nestala univerzální, i když každá o to svým způsobem usilovala. A každá z nich také dále prochází vývojem a redefinicí svými aktuálními nositeli. V následující kapitole je popsáno, jak se i jejich vlivem vyvíjela politika tureckého státu k islámu od vzniku republiky v roce 1923 do současnosti.

Kapitola II

Proměny a kontinuita státní politiky vůči islámu (1923–současnost)

Úvod

Postoj tureckého státu a jeho elit k islámu od vzniku Turecké republiky do současnosti se výrazně proměňoval a ilustruje nám, že sekularismus jako ideologie či politika státu nepředstavuje statický fenomén.¹⁶ Britský antropolog David Shankland považuje proměnlivost sekularismu v Turecku za jeho určitý charakteristický rys. V této souvislosti používá termín *shifting boundary* (Shankland, 1999: 44), který chápe jako kontinuální posouvání míry aktivní podpory a tolerance vůči islámu v závislosti na aktuální politické situaci. Následující stručný přehled historického vývoje ukazuje, jak stát a jeho elity postupně upravovaly svůj postoj k islámu.

Spor o roli islámu ve společnosti se opakovaně stal tématem a jednou z příčin mocensko-politických konfliktů. Jejich posledním významným vyvrcho- lením bylo řízení u Ústavního soudu Turecké republiky, který v červenci 2008 pouze nejtěsnějším poměrem jednoho hlasu neschválil zákaz vládní Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) a politické činnosti sedmdesátky jejich před- ních představitelů, včetně premiéra Recepta Tayyipa Erdoğana a prezidenta Abdullaha Gůla. Ústavní soud přesto AKP potrestal výrazným omezením státní finanční podpory za údajné „antisekulární aktivity“. Tento proces byl další z řady obdobných intervencí vysoké justice do politiky, svou povahou možná nejvýznamnější ze všech předchozích, protože se týkal další existence vládní strany, která v demokratických volbách získala masivní podporu téměř

poloviny voličů. Konfliktní téma vztahu politiky k islámu se tak málem stalo dalším klíčovým předělem pro jeho další politický a demokratický vývoj. Bližší pohled na vývoj státního sekularismu v této kapitole ukazuje, že politika AKP není v kontextu předchozího vývoje zásadně nová či odlišná. Pokus o zákaz AKP souvisel především s její rivalitou a mocenským zatlačováním tradiční kemalistické elity, nikoliv se snahou této strany radikálně změnit vztah státu k islámu a podkopat politický a právní sekularismus v Turecku.

Zakladatel Turecké republiky Mustafa Kemal, který je znám pod převzatým příjmením Atatürk, se při zavedení sekularizačních reforem inspiroval francouzským laicismem. Slovní kmen francouzského výrazu *laïcisme* byl ostatně přejat pro označení sekularismu v turečtině (*laiklik*). Podoba sekularismu v Turecku se nicméně vždy podstatně ideově i praxí lišila od sekularismu ve Francii i jinde v Evropě. V evropských zemích sice neexistuje jednotné chápání sekularismu a najdeme zde jeho různé formy, včetně existence formálně privilegované dominantní konfese jako např. u anglikánské církve ve Velké Británii. Specifičnost tureckého přístupu v porovnání s evropskými zeměmi (snad s určitou výjimkou sousedního Řecka a Kypru) je přesto výrazná, pokud jako výchozí definici sekularismu použijeme chápání francouzského historika René Remonda: „Jedná se o přístup, že stát nepropaguje a ani nevyužívá náboženské myšlenky a symboly, nezasahuje do náboženských záležitostí jednotlivých komunit a zastává víceméně nestranný postoj bez privilegování některé z nich na úkor jiných“ (Remond, 2003: 217).

V rozporu s touto definicí vztah státu k náboženství od vzniku Turecka charakterizovala na jedné straně etatizace a posléze aktivní podpora sunnitského islámu a na druhé straně nedostatečné respektování práv příslušníků nemuslimských a nesunnitských komunit. Lausannská mírová smlouva z roku 1923 je určujícím mezinárodněprávním dokumentem, který po 1. světové válce potvrdil existenci a hranice Turecka v současné podobě. Její text (články 38–45) se vztahuje k „nemuslimským menšinám“ bez rozdílu, když užívá obecný termín *non-Moslim minorities*, aniž by je jmenovitě vypočítal. Na základě interpretace této smlouvy Turecko oficiálně uznává jako náboženské menšiny řecko-ortodoxní, arménskou, syrsko-ortodoxní křesťanskou církev a židy.¹⁷ Tato smlouva sice zakotvila svobodu náboženského vyznání, jejich plnou rovnoprávnost, právo zakládat a provozovat vlastní náboženské a vzdělávací instituce a zakázala jakoukoliv diskriminaci, v praxi však nikdy nebyla zcela dodržována. Současné Turecko dále nepřiznává obdobný status žádné

muslimské náboženské skupině mimo sunnitský islám, jako jsou např. alevité, kteří podle některých odhadů tvoří až 15 % obyvatel země.

V Turecku nepochybně existuje individuální náboženská svoboda, avšak stát není k uvedeným konfesijním komunitám neustranný. Jako celku jim byla doposud po celou dobu existence republiky odepřena samostatná právní subjektivita a tím v různé míře omezen či komplikován výkon jejich komunitních práv jako např. stavba svatostánků, náboženské vzdělávání, vlastnictví majetku a další veřejné aktivity. Řecké ortodoxní církvi je po nuceném uzavření posledního kněžského semináře na ostrově Heybeliada v roce 1971 znemožněno vzdělávat své vlastní duchovní a ani jiným církvím není oficiálně umožněno provozovat školy pro duchovní. Turecký stát přitom náboženskou výuku v rámci státního školství poskytuje pouze pro sunnitský islám. Křesťanské církve se v minulosti kvůli svému nezajištěnému právnímu statusu staly opakovaně obětí majetkových konfiskací a dodnes jsou přístupem státních úřadů omezovány jejich komunitní aktivity jako např. stavba a oprava kostelů a konání bohoslužeb na některých nábožensky-historických místech. Tato situace je už tradičně předmětem kritiky v pravidelných hodnotících zprávách Evropské komise (EC, 2012: 24–25). Pro další vývoj tureckého sekularismu a jeho případné sbližování se sekularismem v Evropě bude důležité sledovat, zda se podaří zlepšit postavení nejen čtyř výše uvedených a oficiálně uznávaných konfesijních menšin, ale i alevitů, šiitů a dalších muslimských nesunnitských komunit. Určité pozitivní kroky, které Turecko v posledních letech i v rámci přístupového procesu učinilo, zatím nepředstavují zásadní průlom v této oblasti.

Kemalistický sekularismus (1923–1950)¹⁸

Revoluční nacionalismus a modernismus Atatürka a jeho společníků se vymezoval vůči osmanskému režimu, který svou legitimitu odvozoval z islámského chalífátu. Islám byl natolik významný a přítomný v životě společnosti, že jej nový Atatürkův režim minimálně z praktických důvodů potřeboval určitým způsobem integrovat. Islám byl v době vzniku moderního Turecka velmi důležitým tmelícím prvkem etnicky a také sociálně velmi různorodé společnosti a tedy i jedním z faktorů nového národního státu. Proto nový republikánský režim přikročil k aktivní regulaci náboženského života, která

určila etatistický charakter jeho politiky sekularismu. Tehdejší etnická pestrost anatolské populace byla mj. důsledkem masových migračních procesů probíhajících zejména ke konci existence osmanského impéria v důsledku jeho teritoriálního ústupu z Balkánu a Kavkazu před Ruskem a nacionalismem jihoslovanských národů. V průběhu a po skončení války za nezávislost proti Řecku a evropským velmocím Atatürk využíval titulu „Gazi“, který byl původně čestným titulem islámského vojevůdce za víru. Ve svých projevech také odkazoval na atributy muslimské identity a víry k mobilizaci proti cizí intervenci a separatismu křesťanských Řeků a Arménů. Příslušnost k islámu byla při vzniku republiky chápána automaticky jako příslušnost k tureckému národu. Náboženské hledisko bylo tak striktně aplikováno při realizaci organizované populační výměny s Řeckem po uzavření Lausannského míru. V jejím důsledku muselo Anatolii opustit i turkické etnikum, jež bylo pravoslavného vyznání (*Karamanli*), z Řecka byli jako „Turci“ naopak přijati grekofonní a slavofonní muslimové. V ústavě v roce 1923 vyhlášené republiky byl islám do zahájení radikálních sekularizačních reforem (1928) definován jako oficiální státní náboženství. Vzhledem k velmi úzké spjatosti náboženství a národní identity v procesu formování moderního nacionalismu můžeme nalézt v rámci evropských zemí asi nejbližší paralelu k tomuto přístupu v Řecku, nikoliv ve francouzském laicismu, z něhož byl ve svém počátku turecký model myšlenkově a terminologicky odvozen.

Navzdory tomuto využití islámské identity jako jednotícího prvku v boji za nezávislost se Atatürk v druhé polovině dvacátých let rozhodl pro radikální sekularizaci společnosti jako součásti svého modernizačního projektu homogenního a etnicky jednotného tureckého národa. Potlačil vliv islámu v politické, právní a veřejné sféře zrušením instituce sunnitského chalífátu, zavedením sekulárního rodinného a občanského práva místo *šarie*, kompletním zrušením náboženských řádů a škol, ale i pomocí zákonů upravujících vzhled a oblečení Turků a vytvořením nového pojetí národní historie. Tato rychle a nekompromisně prosazovaná sekularizace společnosti byla realizovatelná pouze díky autoritářským metodám a politickému systému, v němž vůle jednoho muže byla směrodatná pro jednání celého státního aparátu i výchovu každého občana nové republiky.

Společně se sekularismem se hlavním ideologickým pilířem nově vytvořené republiky stal nacionalismus. V rámci „šesti šípů“ (*altı ok*) byly nacionalismus a sekularismus od roku 1937 zakotveny v turecké ústavě jako její

„neměnné“ principy. Turecký sekularismus od počátku charakterizovala dominantní role a regulace náboženského života ze strany státu. Turkolog Gabriel Pirický v této souvislosti mluví o „jednosměrném systému“, kdy stát vytlačil vliv islámu mimo politickou, právní a veřejnou sféru, současně ale aktivně zasahoval do náboženského života, který se snažil nejenom kontrolovat, ale i aktivně usměrňovat v zájmu kontroly nad společností (Pirický, 2004: 59).

Proměny (1950–1980)

Po zavedení parlamentního pluralismu po 2. světové válce se státní politika sekularismu stala méně důslednou ve smyslu původního Atatürkova přístupu. Přestože stát si uchoval rozhodující vliv na společenské dění a náboženský život, byl v parlamentním systému, skrze volené politické strany, nově více vystaven společenským tlakům. Poměrně monolitický režim, řízený vůlí a vizí jednoho muže a jeho „státostrany“ Republikánské lidové strany (CHP), byl tak konfrontován s částí tradiční společnosti, která nepřijala Atatürkem autoritářsky prosazované vytlačení islámu ze společenského života. Od druhé poloviny čtyřicátých let 20. století proto docházelo k pozvolné korekci původního přístupu státu k islámu a posilování jeho významu ve společnosti.

Za určitý mezník lze považovat nástup Demokratické strany (DP) k moci po prvních pluralitních parlamentních volbách v roce 1950. Tato politická strana reprezentovala religiózní, převážně agrární a konzervativní část turecké společnosti, na níž Atatürkovy sekularizační reformy neměly tak přímý dopad jako v městských centrech či jí přímo byly odmítány. DP se stala hlavní představitelkou středopravicového konzervatismu, přetrvávající význam islámu jako společenského faktoru v zemi však začala pod tlakem veřejných nálad reflektovat i do té doby vládnoucí státostrana CHP, jež se vždy považovala za hlavního dědice Atatürkovy ideologie. Ještě ke konci svého mocenského monopolu na sklonku čtyřicátých let nicméně CHP začínala zmírňovat restriktce náboženského života, byť to s sebou neslo korekci Atatürkovy praxe sekularismu. V roce 1949, těsně před prvními pluralitními parlamentními volbami, oficiálně povolila vykonávat pout' do Mekky (*hac*) a veřejně byly zpřístupněny hrobky sultánů (chalífů) a představitelů islámu (*türbe*), které v Turecku slouží jako poutní místa. Po dvou desetiletích také obnovila

náboženské vzdělávání, když byla založena první teologická fakulta na Ankarské univerzitě a zavedeny kurzy pro duchovní a kazatele (*İmam Hatip kürsleri*). Symbolicky významným krokem reislamizace společnosti bylo také obnovení volání k modlitbě v arabštině po nástupu nové vlády DP, které imaginárně i kulturně spojilo Turecko opět s muslimskou *ummou*. Atatürkem potlačovaná arabština, všude v muslimském světě uznávaná jako jazyk Božího zjevení, byla tolerována a postupně více rozvíjena.

I v období po roce 1950 všechny vlády důsledně a bez výhrady respektovaly Atatürkovy sekularizační reformy v politické a právní oblasti. Nicméně v školské, kulturní a společenské oblasti však původní Atatürkovo pojetí sekularismu postupně erodovalo. Politické strany, ale i armáda a kemalisticky orientovaný státní aparát více respektovaly náboženské citění konzervativnější části společnosti ve snaze získat její volební podporu. Stát fakticky rezignoval na prosazování důsledné sekularizace společnosti a naopak začal v regulované podobě aktivně podporovat a propagovat sunnitský islám. Tuto proměnu státní politiky můžeme dobře sledovat na vývoji ústřední instituce státu určené na podporu náboženství, přesně řečeno sunnitského islámu. Direktorát pro náboženské záležitosti (Diyanet İşleri Başkanlığı – zkráceně označovaný „Diyanet“) se za vlády DP v letech 1950–1960 vyvinul z relativně malého kontrolního úřadu v aktivního propagátora sunnitského islámu a náboženského vzdělávání. Nárůst státní podpory islámu pokračoval i v dalších desetiletích a to navzdory krátkodobým politickým výkyvům, jako byl puč části armády proti premiéru Adnanu Menderesovi, resp. straně DP, v roce 1960 nebo následný opětovný návrat CHP k moci. Nárůst přímé podpory sunnitského islámu dokládá kontinuálně rostoucí rozpočet Diyanetu, počet jím financně a personálně podporovaných nových mešit, İmam Hatip škol pro duchovní nebo nárůst počtu jejich absolventů a vydaných knih s náboženskou tematikou. V současnosti tento úřad v sedmdesátimilionovém Turecku zaměstnává kolem 90 000 osob (převážně duchovních), financně podporuje provoz asi 77 000 mešit a modliteben, zajišťuje chod asi 5000 náboženských škol a kurzů a ročně vydává miliony kusů náboženské literatury (Hermann, 2008: 240). Skutečnost, že tato masová podpora je přímo řízená a financovaná státem, je tureckým specifíkem, k němuž najdeme v rámci Evropy obdobu jen v Rusku a některých dalších zemích východní Evropy. Dominantní význam Diyanetu pro náboženský život v zemi umocňuje skutečnost, že v Turecku je zákonem zakázáno vytvářet politické strany či sdružení na náboženském

základě a ani konfesní komunity nejsou státem oficiálně uznávány s výjimkou těch nemuslimských zmíněných výše. Úkoly Diyanetu jsou určeny speciálním zákonem. V zákoně o politických stranách je explicitně uložena povinnost dbát na nadstranickost Diyanetu, jehož cílem je „posílení národní solidarity a jednoty“ (Zákon o politických stranách, § 89).

Jak bylo popsáno v předchozí kapitole, přístup k islámu ze strany levicově-kemalistické CHP a středopravicové, resp. konzervativní DP a její nástupkyně AP (Adalet Partisi) se lišil. V důsledku toho existovala jistá ambivalence v politice jednotlivých vlád či státních institucí ovládaných více konzervativními či důrazněji kemalistickými stranami, která se projevovala v míře podpory Diyanetu či ochraně a propagaci osmanského nábožensko-kulturního dědictví. Například během koaličních vlád pod vedením Süleymana Demirela, jichž se v letech 1974–1978 účastnila islamistická Strana národní spásy (Milli Selamet Partisi, MSP), byla tato podpora zintenzivněna. Razantně na více než trojnásobek během čtyř let stoupl počet škol İmam Hatip ze 101 na 334 (Shankland, 1999: 90). Celá sedmdesátá léta se nicméně nesla ve znamení postupného posilování podpory islámu. Dokladem jistého otupění rozporů ohledně role islámu ve společnosti ze strany státních elit představovalo i krátké působení islamistické MSP v koalici s kemalistickou CHP v roce 1974, které bylo důsledkem politického patu a ostré rivality mezi CHP a AP jako dvěma tradičními rivaly turecké politiky. Krátká „nesvatá koalice“ kemalistů s islamisty ukazuje, že v této době nebylo vnímání sporů kolem role islámu v turecké společnosti tak vyhraněné jako o dvě či tři desetiletí později.

Islám jako součást státní ideologie

Státní podpora islámu dosáhla nové intenzity v osmdesátých letech 20. století. Jejím mezníkem byl z dnešního pohledu poněkud paradoxně vojenský převrat 12. září 1980, jehož okolnosti jsou podrobněji přiblíženy v následující kapitole. Míra angažovanosti státu, vedeného a později supervizovaného armádním velením, při podpoře islámu v tomto období vedla německou turkoložku Ursulu Stegemannovou dokonce k závěru, že Turecko se změnilo v „sunnitskou republiku“ (Ende–Steinbach, 2005: 237). Nově formulovaná ideologie turecko-islámské syntézy propagovala islám a nacionalismus jako ideologický dvoupilíř společenského konsenzu vůči „protistátní“ ideologii

komunismu, kurdského nacionalismu a Chomejního revolučního islamismu. Podrobněji je toto období přiblíženo z pohledu vzestupu a politiky Turguta Özala v podkapitole „Turecko-islámská syntéza“, zde je přiblížen zejména posun státní politiky vůči islámu.

Jedním z nových opatření bylo zavedení povinné výuky předmětu náboženské kultury a etiky (*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*) na základních a středních školách v roce 1982. Toto pro podporu islámu zásadní rozhodnutí bylo schváleno velením armády, která po vojenském převratu zaujala pozici rozhodujícího mocenského faktoru. Tento předmět zůstal na školách dodnes. Je zaměřen na osvětu a propagaci sunnitského islámu hanafijské školy včetně výuky o rituálních modlitebních úkonech a nikdy nepředstavoval obsahově vyváženou a obecně zaměřenou výuku o náboženství. V osmdesátých letech 20. století byli žáci na některých tureckých základních školách dokonce známkováni za memorování súr Koránu a správné předvádění rituálních úkonů. Přestože v pozdějším období bylo od této praxe spíše ustoupeno, jednostranné zaměření náboženské státní výuky na sunnitský islám přetrvává. To v říjnu 2007 potvrdil i Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku (ECHR), který vynesl rozsudek ve prospěch stěžovatelky z řad alevitské náboženské komunity, protestující proti povinnosti všech žáků tento předmět navštěvovat. Evropský soud konstatoval, že „výuka tohoto předmětu nespĺňuje kritéria objektivit y a pluralismu, potřebné pro vzdělávání v demokratické společnosti“ (ECHR, 2007). Rada Evropy následně podpořila oprávněnost požadavku, aby alevité vzhledem k jednostrannému zaměření výuky mohli být na svou žádost od ní osvobozeni, jak je to od roku 1990 umožněno křesťanům a židům. Povinná náboženská výchova a její jednostranné zaměření jsou bezpochyby v příkrém rozporu s definicí sekularismu i přístupem Atatürka.

Vzestup islamismu

Posun v pohledu armády a státu na islám a jeho veřejnou podporu souvisí s posilováním islamismu v Turecku v polovině devadesátých let. V kapitole I bylo blíže vysvětleno, jak islamismus prosazuje vlastní interpretaci náboženství za hlavní ideový regulativ společnosti. Islamisté v Turecku usilovali o revizi obsahu státní politiky vůči islámu, nikoliv ale o omezení

dominantní role státu, který měl islám prosazovat ve všech aspektech společnosti. Vzestup islamismu a Refah Partisi, vedené N. Erbakanem, souvisel hlavně s vnitřními politickými a sociálními faktory, především s masovou vnitřní migrací z provincií a venkova do urbánních center, přiblížením „městského“ islamistického politického aktivismu těmto konzervativněji laděným vrstvám, sociálními dopady Özalem prosazené liberalizace hospodářství a zřejmě také se zmíněným nárůstem státní podpory islámu v osmdesátých letech 20. století. Nárůst státem kontrolovaných náboženských aktivit totiž znamenal obtížnější možnost jejich kontroly z hlediska konformity s oficiálně podporovanou podobou islámu.

Refah Partisi dosáhla vrcholu své popularity v místních volbách v roce 1994, kdy zvítězila v šesti z patnácti největších tureckých měst včetně Istanbulu a Ankary, a vzápětí i v parlamentních volbách v roce 1995, kdy dosáhla celostátně největšího počtu hlasů (21,4 %). Přes vítězství v parlamentních volbách získala Refah pouze o málo více než polovinu hlasů jako vzájemně soupeřící středopravicové strany ANAP a DYP dohromady, což naznačuje, že vzestup její popularity v devadesátých letech nastal i na úkor levice, jíž hesly a programem ekonomické spravedlnosti přebírala sociálně chudší urbánní voliče (Gülalp, 2001: 442). Díky vzájemné rivalitě a mocenským zájmům středopravicových stran, které nebyly schopny vytvořit společnou koalici, mohl Erbakan zaujmout post premiéra v koalici s DYP.

Nástup tohoto islamisty do úřadu premiéra vyvolal obavy o sekulární charakter státu a vlnu politického aktivismu sekulárně orientovaných sdružení, armády, špiček administrativy i širší veřejnosti. Erbakan usiloval o zrušení některých restrikcí vnějšího projevu religiozity jako např. nošení šátku ve veřejném prostoru a o další podporu islámu ze strany státu. Současně mu šlo o novou definici státní politiky k islámu, jejímž cílem mělo být aktivně usměrňovat společenskou morálku a propagovat islámskou kulturu a identitu společnosti jako celku. Jeho ideologie „spravedlivého řádu“ (*adil düzen*) byla vágní a sociálně utopická a slibovala odstranění sociálních nerovností a ekonomického vykořisťování jak ze strany „sionisty ovládaných“ západních států a institucí, tak ze strany westernizovaných tureckých elit (Erbakan, 1994).

Erbakanovi se s ohledem na silnou kemalistickou opozici i koaliční složení vlády nepodařilo prosadit žádnou významnou legislativní či politickou změnu, která by podobu vztahu tureckého státu k islámu bezprostředně

změnila. Z pohledu kemalistů však jeho značně provokativní veřejné vystupování a kroky představovaly ohrožení. Erbakan a tehdejší starosta Istanbulu Recep Tayyip Erdoğan prosazovali plán stavby mešit v symbolických centrech moderního Turecka – v ankarské vládní čtvrti Çankaya a na Taksim, centrálním náměstí moderního Istanbulu, které se stalo střetem bouřlivých protestů proti stavebním projektům v roce 2013. Premiér Erbakan také uspořádal slavnostní ramadánovou večeři (*iftar*) s vůdci oficiálně zakázaných náboženských řádů (*tarikar*) ve své služební rezidenci, což zastánci tureckého laicismu považovali za další provokaci. Jeho první zahraniční cesty vedly do Libye a Íránu a dalších zemí Blízkého východu, s nimiž chtěl navázat úzké vztahy jako alternativu prozápadní orientace země. Hlavním požadavkem Erbakanova islamistického hnutí se stalo volné nošení šátku na školách a ve veřejných institucích.

Protireakce armády a kemalistické elity byla formulována v memorandu Národní bezpečnostní rady (Milli Güvenlik Kurumu, MGK) z 28. února 1997, které zahájilo proces vedoucí k vynucené rezignaci premiéra, označované za „postmoderní puč“. Tento dokument obsahoval mj. požadavek posílení státní kontroly nad náboženským vzděláváním a „očistu“ administrativy od islamisticky orientovaných osob (Pirický, 2004: 152–153). Na podporu těchto požadavků armáda demonstrovala svou moc výjezdem kolony tanků v ankarské čtvrti Sincan. Refah byla po rezignaci ústavním soudem zakázána, stejně jako i její nástupkyně Strana cnosti (Fazilet Partisi). Po 28. únoru 1997 byla omezena podpora středních odborných škol s náboženským zaměřením Ímam Hatip, k jejichž rozmachu došlo v předchozím období. V roce 1997 dosáhl počet těchto škol 601 s celkem 511 500 studenty, což odpovídalo 9 % všech žáků na středním stupni. Rozhodnutí o znevýhodnění jejich absolventů při přijímajícím řízení na vysokou školu mimo studium teologie způsobilo jistý útlum zájmu o toto studium a tím i jejich činnost. Početní absolventi těchto škol pouze z menší části chtěli či mohli najít uplatnění jako ímámové či zaměstnanci Diyanetu a logicky hledali po dalším studiu uplatnění i ve státní administrativě. Dle kemalistů by to ale vedlo k dalšímu oslabení sekulárního charakteru státní administrativy a „plíživé“ islamizaci společnosti. Spor o postavení škol Ímam Hatip, společně s otázkou akceptace muslimského šátku na školách a ve veřejných institucích, je i v současnosti indikátorem postoje politických sil k podpoře islámu a v centru politických sporů.

Sekularismus a islám po roce 2002

Kemalistický stát měl po dlouhá desetiletí informačně-vzdělávací monopol, který mu pomáhal formovat kolektivní identitu společnosti. Od devadesátých let se však Turecko transformovalo a je pro něj stále obtížnější ji kontrolovat a vynucovat. S oslabením etatismu (*devletçilik*) jako klíčového principu pro fungování kemalismu získal trojúhelník vztahu státu, společnosti a islámu nový tvar. Kořeny těchto hlubších změn můžeme najít i v politice Turguta Özala, podrobněji popsané v následující kapitole. Ekonomická liberalizace Turecka v osmdesátých letech 20. století vedla k razantní expanzi soukromého sektoru a soukromý kapitál po deregulaci počátkem devadesátých let začal silněji působit v oblasti médií a vzdělávání. S ekonomickým vzestupem tzv. zelený (neboli „islámský“) kapitál aktivněji sponzoroval vzdělávací či osvětové aktivity a podporoval alternativní politickou elitu Refah Partisi. Od roku 2002 vládnoucí AKP vznikla ze spíše umírněného a protržně orientovaného křídla Refah Partisi a profilovala se méně konfrontačním politickým stylem a prováděním, což někteří pozorovatelé připisují i negativní zkušenosti jejích vůdců s opakovaným zákazem činnosti a trestním stíháním. AKP se vyprofilovala jako pragmatická, ekonomicky úspěšná a do roku 2005 i výrazně proreformní strana, která masově oslovuje i voliče bez silné náboženské orientace.

Politika AKP vůči sekularismu a islámu v prvních dvou volebních obdobích od roku 2002, kdy sama vládne zemi, byla spíše zdrženlivá než proaktivně islamizační. Rozhodně nesměřovala k pozvolnému zavádění *šarie*, jak tvrdil spis obžaloby k jejímu zákazu u ústavního soudu v roce 2008, jenž se z hlediska důkazů zakládal pouze na výrocih předních politiků AKP, kritizujících např. striktní omezení nošení šátků na vysokých školách a ve veřejných institucích. V těchto výrocih se vyjadřovaly k symbióze náboženských hodnot islámu a moderní společnosti obdobným způsobem, jak můžeme slyšet z úst některých konzervativně orientovaných politiků v Evropě. Symbolické či praktické změny, jimiž AKP posílila podporu islámu ve společnosti, nebyly v historii republikánského Turecka zásadně nové a ani nezpochybnily základy sekulárního politického a právního systému. AKP např. odstranila znevýhodnění absolventů škol İmam Hatip v přístupu na univerzity a zřídila post státního ministra pro náboženské záležitosti. S podporou dalších dvou parlamentních stran, kurdské Strany demokratické společnosti

(Demokratik Toplum Partisi, DTP) a Strany národní akce (Milliyetçi Hareket Partisi, MHP), a dle průzkumů i většiny veřejnosti, prosadila v únoru 2008 proti odporu CHP změnu ústavy, která měla umožnit nošení šátků v prostorech univerzit. Ústavní soud, kontrolovaný stoupenci kemalismu, ji však vzápětí anuloval pro údajnou neslučitelnost s ústavním principem sekularismu.

Na příkladě nošení muslimského šátku můžeme vidět relativní povahu odpovědi na otázku, kde začíná a kde končí prostor veřejný („politický“) a individuální. Jinak řečeno, hranice mezi tím, co má být normou či rámcem pro společnost jako celek a co výlučně výsadou osobního svědomí. Právě na této místy rozostřené a nejasné hranici mezi individuálně projevovanou vírou a společenským prostorem „všech“ vznikají konflikty o přístup k islámu. Hlavním důvodem striktně hájeného zákazu nošení šátku na školách je přesvědčení kemalistů, že je v rozporu s kemalistickým chápáním emancipovaného a svobodného postavení ženy a prosazuje islámskou identitu v prostředí, které je klíčové pro utváření modernizace země. Nic na tom nemění ani fakt, že to byla právě AKP, jež se z iniciativy a pod jistým tlakem občanské společnosti zasloužila o odstranění řady nerovností v postavení mužů a žen v tureckém právním řádu a zpřísnila trestní postih tzv. „vražd ze cti“.¹⁹

Zastánci kemalistického sekularismu chápou modernitu jako exkluzivně západní či evropský produkt, který má být uplatňován se všemi jejími vnějšími atributy. V jejich všezahrnujícím pojetí sekularismu jako „filozofie života v Turecku“ (Yalçınkaya, 2008) není místo pro projevy islámské religiozity a tradice jako nošení muslimského šátku ve veřejném prostoru. Obávají se dominance konzervativní a religiózní části společnosti, která nebude tolerantní ke svobodě jiných, tak jako kemalistická elita přes 80 let regulovala a omezovala některé veřejné projevy islámu. Spor o podobu vztahu státu a islámu v Turecku lze při jistém zjednodušení označit, že je to „Kulturkampf“ o míru sekularizace či profanace veřejného prostoru a společenských norem, roli islámu v identitě a kultuře, ale nikoliv o základech politického a právního systému. V Evropě se současná podoba sekularismu ostatně etablovala teprve po staletích konfliktů mezi církví a státem. Současně jde o mocenskou rivalitu dlouho dominantní kemalistické elity s AKP, jež reprezentuje původní politickou periferii, která ale stále více ovládá centrum moci.

AKP se během prvních dvou volebních období své vlády (2002–2011) zaměřila na oslabení svých oponentů z řad kemalistické armády a justice, jehož dosáhla i prostřednictvím prodemokratizační politiky, která byla inkluzivní

vůči demokraticky naladěné společnosti. AKP proto vystupovala převážně zdrženlivě a pragmaticky ke kontroverzním otázkám náboženství a identity.²⁰ Po třetím a drtivém volebním vítězství v parlamentních volbách v roce 2011, kdy strana ve svobodných volbách dosáhla až 49,8 % hlasů, se její vedení chová asertivněji. AKP prosadila rozšíření náboženské výuky na školách a v květnu 2013 i zákaz nočního prodeje alkoholu v obchodech a reklamy na alkohol. Zákaz prodeje nicméně s ohledem na turistický ruch a byznys celkově neplatí v hotelech a restauracích, takže jde opět o spíše „pragmaticko-islámský“ než striktně „islamistický“ přístup; přísnější regulace než v Turecku platí např. v USA. Zákaz reklamy nicméně zahrnuje nejen placenou reklamu v médiích, ale i jakékoliv znázornění alkoholických nápojů na televizní obrazovce, které musí být např. ve filmech rozmazáno se zdůvodněním, že ohrožuje veřejné zdraví.

Současná vláda také zvýšila finanční podporu studia teologie a umožnila nárůst počtu studentů tohoto oboru (Arat, 2009: 16). Podle politoložky Yeşim Aratové se množí případy šíření nábožensky krajně konzervativních neboli patriarchálních představ o postavení žen ve společnosti, jež jim vymezují určité tradiční role a postavení z pohledu patriarchalismu. Někteří imámové, zaměstnanci státní administrativy či učitelé na školách z pozice své autority svým jednáním či výroky propagují tyto patriarchální normy a narušují oddělení islámu a vzdělávacího systému, aniž by byli vždy korigováni nadřízenými. Díky vládě AKP a tradičnímu klientelismu v turecké společnosti působí ve státních službách více stoupenců těchto názorů než v období dominance kemalistických stran a nacházejí podporu na nejvyšších místech. Y. Aratová právě propagaci patriarchálních náboženských představ, které prisuzováním tradiční role omezují možnosti žen ve společnosti, považuje za hlavní existující problém současného prolínání náboženství a státu v Turecku. Částečným důsledkem toho může být i průzkumy zaznamenaný pokles zastoupení žen ve vedoucích funkcích o čtvrtinu v letech 1994–2006 (tamtéž: 14). Lze tak diskutovat o tom, zda v Turecku neexistuje jistý „demokratický paradox“, kdy omezení restriktivního přístupu státu vůči některým veřejným projevům islámu během uplynulé dekády, vedoucí k rozšiřování individuální náboženské svobody, může doprovázet zvýšení tohoto společenského tlaku. Akceptace politického a právního sekularismu vládní AKP automaticky neznamená tolerantní postoj k těm, jejichž vystupování či myšlení není v souladu s nábožensko-konzervativním viděním světa. Na druhou stranu politika AKP

k sekularismu a islámu je také otevřena moderním přístupům. Státní Direktorát pro náboženské záležitosti (Diyanet), potažmo turecký stát, se rozhodl k podrobnému přezkoumání autenticity vybraných *hadíthů* neboli tradic o životě Muhammada, jež jsou pod označením *sunna* po Koránu druhým hlavním zdrojem muslimské víry. Cílem revize sbírky *hadíthů* je eliminace těch, které jsou nesprávně připisovány prorokovi Muhammadovi nebo interpretovány v rozporu s chápáním lidských práv, rovnosti postavení žen či odporují realitě 21. století. Aktivní přístup k základním zdrojům víry vychází od teologů Ankarské teologické fakulty, pověřených úkolem toto zkoumání a revizi provést. Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı či Yaşar Nuri Öztürk jsou přesvědčeni, že Korán i jednotlivé *hadíthy* (pokud jsou skutečně „autentické“) nemají být interpretovány vždy doslovně a bez ohledu na současný kontext a na druhou stranu ani zavrhovány jako „nemoderní“ na základě současného uvažování či potřeb. Korán a *hadíthy* mají být podrobně interpretovány v důsledně dobovém kontextu a z této interpretace vyvozené obecné principy, „věrné“ svatým textům, mohou být aplikovány v současné době jako nábožensky závazné (Körner, 2006). Tím má být zajištěna jak autenticita a původnost zdrojů víry, tak i jejich interpretace v kontextu současné doby, nikoliv v kontextu prvního či druhého století *hidžry* (muslimského kalendáře). Dle chápání vedení Diyanetu a Ankarské teologické fakulty i když Korán nemluví dnešním jazykem, ani o všech současných jevech a věcech, jde o nadčasové slovo Boží, jehož interpretace vychází z doby Prorokova působení. Současně nesmí docházet ke svévolné úpravě *hadíthů* jako autentických zdrojů víry. Profesor Mehmet Görmez, zástupce ředitele Diyanetu, jako příklad uvedl: „Některé hadíthy zakazují ženám cestovat bez dovození manžela, to ale není náboženský zákaz. Tyto výroky vznikly v době, kdy nebylo pro ženy bezpečné, aby cestovaly samy.“ Görmez současně odmítá, že by cílem projektu byla „modernizace“ či reinterpretace islámu: „Náš projekt neusiluje o radikální obnovu náboženství... ale chce pomoci našim občanům lépe porozumět hadíthům“ (Zaman, 29. 2. 2008). Vedení Diyanetu potažmo AKP tím pravděpodobně chce zvýšit apel a akceptaci islámu v současné společnosti.

Diyanet také v posledních letech klade důraz na jmenování absolventek studia teologie duchovními (*vaize*), které mají za úkol také čelit negativním jevům, jež popisuje Aratová. Ženy-duchovní mohou lépe a otevřeněji mluvit s ženami zejména o rodinných a manželských vztazích a napomáhat oslabování patriarchálních stereotypů o rodových rolích, zachování „cti“

poddajností svému manželovi, popř. otci. Jedna z duchovních definuje svou roli tímto způsobem: „Existuje mnoho špatných tradic a dezinterpretací islámu ve vztahu k ženám, protože ženy se učí o islámu od svých mužů a otců. Potřebujeme i ženskou perspektivu.“²¹

S ohledem na rozmanitost uvedených vlivů není snadné pojmenovat zřetelný trend vývoje sekularismu a postavení islámu v Turecku po roce 2002. Je důležité dále sledovat, nakolik a jakým způsobem AKP využívá státní moci k intervenci do privátní sféry lidí, kterou tak intenzivně do nedávna využívali tradiční kemalisté právě vůči religiózní části populace. Současná vláda v kontinuitě s předchozími v tomto ohledu rozhodně nepůsobí jako nestranný a pasivní aktér, jenž by nezasahoval do náboženských záležitostí, jak dokládá i zavedení regulace prodeje a zejména zákazu reklamy na alkohol. Turecký stát nejedná sekulárně ani ve smyslu neutrality vůči jednotlivým konfesím, což je mu každoročně vytýkáno ze strany EU v hodnoticích zprávách o pokroku v přístupovém procesu. Snaží se ovlivnit náboženskou orientaci občanů a projevy jejich religiozity řízením náboženských záležitostí.²² Přes omezení svého vlivu v posledních dekádách ještě masivněji než doposud podporuje oficiální sunnitský islám, provoz a stavbu mešit, organizuje a financuje povinnou náboženskou osvětu a vzdělávání duchovních.

Kapitola III

Politické působení Turguta Özala

„Hlavní cílem Turecka v příští dekádě je stát se jednou z deseti či patnácti nejvíce rozvinutých zemí. Turecko musí vstoupit do první ligy... Pokud neuděláme vážné chyby, 21. století bude stoletím Turků a Turecka.“

(Turgut Özal v projevu na 3. Ekonomickém kongresu v Izmiru, červen 1992, cit. dle: Mango, 2004: 93)

Politická kariéra Turguta Özala a jeho vliv na oslabení kemalismu a transformaci Turecka do dnešní podoby jsou významné a zajímavé samy o sobě. Současně tvoří potřebný kontext pro pochopení, proč a v čem bylo jeho pojetí modernizace a sekularismu nové, jak se vyděluje vůči minulosti a zda na něj v současné době někdo navazuje.

Turgut Özal jako jeden z mála čelných politiků po Atatürkovi své myšlení o modernizaci a islámu utřídil do ucelené podoby, kterou veřejně prezentoval. Do značné míry se v něm vymezil vůči zakladateli novodobého tureckého státu, který více než kdokoliv jiný ovlivnil jeho vývoj ve 20. století. Část turecké společnosti považuje Özala za historickou osobnost, jež významným způsobem Turecko modernizovala a transformovala (podrobněji k reflexi jeho osobnosti viz kapitola V), a i netureckou odbornou literaturou je vnímán jako iniciátor hlubokých reforem.²³ Pokud přijmeme myšlenku, že současné století historicky a politicky nezačalo nutně 1. ledna 2000, můžeme obrazně říct, že možná právě s Özalem Turecko do něj v některých ohledech vstoupilo.

Osobnost Turguta Özala

Turgut Özal reprezentoval konzervativní proud turecké politiky, jak se zformoval v Demokratické straně (DP) a následně v Straně spravedlnosti (AP). Bylo by však „zploštěním“ jeho osobnosti, pokud bychom se omezili na toto kusé konstatování či pouze na jeho vnímání jako politika. Navzdory jeho nepochybné svázanosti s tímto myšlenkovým proudem svým osobním přístupem, stylem, kariérní dráhou a získanými zahraničními zkušenostmi, které jeho předchůdci neměli, byl Özal mnohohrstevnou postavou, spojenou s různými skupinami jinak politicky a kulturně místy rozdělené turecké společnosti. Sám sebe označoval za liberála z pohledu vztahu státu vůči jednotlivci, společnosti a ekonomické aktivitě. Byl také praktikující muslim, člen sufijského řádu *nakšbandija*²⁴, který dodržoval závazných pět sloupů víry a vykonal pouť (*hac*) do Mekky. Na druhou stranu „neislámsky“ příležitostně pil alkohol a se svojí ženou Semrou se na veřejnosti držel za ruce, což příliš nezapadalo do tradičního obrazu konzervativního muslima a silného tureckého vůdce.

Svým vzděláním a profesí nepatřil k tradiční vojensko-kemalistické elitě ovládající Tureckou republiku od jejího vzniku. Dlouhá léta působil jako technokrat v energetickém sektoru a státní ekonomické plánovací komisi a byl tak prvním tureckým prezidentem, který nevyšel ani z armády, ani z této elity. Publicista a blízký Özalův poradce Cengiz Çandar jej charakterizoval následovně: „Özal se stavěl proti většině principů režimu, který ovládal stát. Ačkoliv byl prezident, působil proti tomuto (kemalistickému) ‚státu‘. Když zemřel, nebyl pochován na státním hřbitově, ale blízko těch, které stát popravil, jako byl A. Menderes“ (Sever–Dizdar, 1993: 103).²⁵

Turgut Özal se narodil 13. října 1927 v středoanatské Malatyi, ve spíše periferní provincii soudobého Turecka, jako nejstarší ze tří synů v rodině bankovního úředníka a učitelky. Rodinné prostředí mělo nepochybně zásadní podíl jak na Özalovu náboženskou orientaci po zbožném otci, tak i na otevřenost západním vlivům, jejichž nositelkou byla jeho na svou dobu emancipovaná matka, která pracovala jako učitelka. Vysokoškolské studium absolvoval v oboru elektroinženýr na Istanbulské technické univerzitě v roce 1950. Zde se také seznámil se Süleymanem Demirelem, jenž jej později přivedl do řad AP a k vysokému postu ve státní správě, když byl v roce 1967 jmenován do vedení státní plánovací komise. Po ukončení vysoké školy Özal rok

studoval jako vládní stipendista v USA ekonomiku energetiky. Právě tento roční studijní pobyt výrazně zformoval jeho liberální ekonomické myšlení a obdiv ke Spojeným státům. Podle vzpomínek bývalého amerického velvyslance v Turecku Nortona Abramowitz, který se počátkem devadesátých let s Özalem často stýkal, mu velmi imponoval americký dynamismus, svoboda, otevřenost a kreativita. Rád se také zajímal o technické novinky z USA a např. používal osobní počítač, což v osmdesátých letech rozhodně nebylo u vrcholných politiků obvyklé (Abramowitz, 2013: 39). Zkušenost a kontakty z pobytu v USA byly také důležité v tom, že mu otevřely cestu pro jeho pozdější zahraniční angažmá jako poradce Světové banky v letech 1971–1973. Před vstupem do politiky Özal také vyučoval matematiku na Technické univerzitě v Ankaře (ODTÜ). Po návratu ze Světové banky působil jako řídicí manažer v privátním sektoru a mj. pracoval pro holding rodiny Sabancı.

Özalovo první působení ve vrcholné turecké politice začalo jeho vstupem do vlády na pozici ekonomického experta a skončilo vojenským převratem v září 1980, který představuje konec tzv. Druhé republiky. Özal v této době působil jako státní tajemník v úřadu premiéra Süleymana Demirela s úkolem realizovat program liberálních reforem, jež měly Turecko vyvést z vleklé ekonomické krize. Po vojenském převratu v září 1980 do prvních popřevrátových parlamentních voleb v listopadu 1983 Özal zastával post vicepremiéra pro ekonomiku v armádou dosazené „vládě odborníků“. V podmínkách vojenské diktatury dokázal, bez nutnosti podstupovat složité sociální a politické dohadování a riziko pouličních protestů, realizovat program liberalizačních reforem a výdajových škrtů, který Turecko přijalo jako podmínku poskytnutí půjček od MMF a Světové banky.

Ve volbách v listopadu 1983 Özal při velmi omezené politické soutěži tří stran kandidoval jako jediný představitel civilní politiky vůči kandidátům protěžovaným armádou a výrazně vyhrál. Zisk 45 % hlasů a parlamentní většina pro jeho Stranu vlasti (ANAP) znamenal, že ovládl civilní tureckou politiku a postupně s úspěchem jeho reforem v druhé polovině osmdesátých let omezil i vliv armády na domácí a zahraniční politiku. Popularita ANAP jako vládní strany a Özala samotného však mj. v důsledku opět vysoké inflace a korupčních skandálů koncem osmdesátých let začala klesat a lokální volby v roce 1989 znamenaly výrazné oslabení jeho pozice i v rámci strany, kterou založil. Po zvolení prezidentem téhož roku usiloval o posílení prezidentských pravomocí a řízení vlády prostřednictvím svých loajalistů v ANAP,

k nimž se řadil i nový premiér Yılmaz Akbulut, což se však setkalo s neúspěchem. Do čela ANAP se však prosadil Mesut Yılmaz, vystupující samostatněji a nikoliv jako oddaný Özalův následovník. Parlamentní volby v říjnu 1991 navíc vyhrála opoziční Strana pravé cesty (DYP) v čele s dlouholetým Özalovým rivalem a bývalým premiérem Demirelem. Özal vnitropoliticky oslabený se ve svém prezidentském období do smrti v dubnu 1993 soustředil zejména na zahraniční politiku, protože v této oblasti stále disponoval značnými kompetencemi.

Vraťme se však ještě k jeho osobním vlastnostem a profilu. Özal byl díky své profesní kariéře a zkušenostem ukotven v různých sociálních prostředích turecké společnosti. Podle Sedata Laçinera měl Özal díky tomu pro politika cennou vlastnost, že „dovedl jednat s každým bez ohledu na jeho ideový či politický background“ (Laçiner, 2009: 5). Svým osobním i profesním profilem nebyl typickým prototypem tureckého politika své doby a disponoval nebývalými zkušenostmi a kontakty ze zahraničí. Özal jako technokrat také nebyl vyhraněně politicky ideologizován, pokud pomineme jeho silně liberální ekonomické myšlení. Tato určitá „neideologičnost“ a pragmatismus mu pomohly lépe komunikovat v různých prostředích vnitřně diferencované turecké společnosti, ať už se jednalo o sekularisty, armádu, islamisty či pravicové nacionalisty nebo o individuální spolupráci s levicovými intelektuály, jako byl např. citovaný Cengiz Çandar. Özal se pravděpodobně udržel na vrcholu tak dlouho díky tomu, že do jisté míry dokázal přemostit politické kulturní rozdělení mezi „centrem“ a „periferií“, levicí a pravicí a působit jako spíše integrující politik. Dalším rysem jeho osobnosti, kterým vyčníval nad své konkurenty, bylo jeho vizionářství – schopnost myslet nad rámec každodenní politiky a nabídnout dlouhodobou optimistickou vizi právě v ekonomicky a politicky nestabilní a obtížné době. Jak dokládá jeho projev na ekonomickém kongresu v červnu 1992, téměř si přitom nezadal s Atatürkem: „Hlavní cíl Turecka v příští dekádě je stát se jednou z deseti či patnácti nejvíce rozvinutých zemí. Turecko musí vstoupit do první ligy... Pokud neuděláme vážné chyby, 21. století bude stoletím Turků“ (Mango, 2004: 93).

Rozvinutost země sice nemůžeme počítat pouze podle velikosti jejího HDP, ale také podle komplexních indexů lidského rozvoje (HDI). Přesto je dnes Turecko 17. největší světovou ekonomikou a také v mnoha indikátorech rozvoje se dnes nachází o desítky příček výše než v osmdesátých letech. Současná vláda pokračuje v této özalovské tradici a stanovila si ambiciózní cíl,

že k 100. výročí založení republiky v roce 2023 bude velikostí ekonomiky dokonce na 10. místě. I v této ambicióznosti můžeme vidět jistou kontinuitu mezi současností a minulostí.

Vojenský převrat 12. září 1980

Özalův pragmatický a neideologicky orientovaný profil a uznávaná odbornost mu pomohly, aby v politice přestál i zemětřesení, které způsobil vojenský převrat z 12. září 1980. Přestože v roce 1979 kandidoval na listině islamistické a po vojenském převratu zakázané Strany národní spásy (MSP), o dva roky později byl angažován vojenskou vládou, aby vedl její ekonomickou politiku. Özal po vojenském převratu vstoupil na politickou scénu na pozvání velení armády, jež jej považovala za stoupence prozápadní orientace země a ekonomického odborníka s důvěrou mezinárodních finančních institucí a především USA jako garanta pomoci. V popřevratové vládě proto získal klíčový reformní post místopředsedy pro ekonomické záležitosti.

Vraťme se ale ještě k situaci, která předcházela vojenskému převratu a vstupu Özala do nejvyšších pater politiky. Turecko se koncem sedmdesátých let nacházelo v hlubokých ekonomických problémech, zažívalo sociální nepokoje a politicky se silně polarizovalo a částečně i radikalizovalo. V zemi výrazně vzrostlo politicky motivované násilí radikální levice, islamistů a zejména radikální pravice, jemuž státní moc nebyla schopna účinně čelit. V druhé polovině sedmdesátých let 20. století Turecko zasáhla silná ekonomická krize, která bezprostředně souvisela s prvním a druhým ropným šokem v letech 1973–1974 a 1979. Zvýšení ceny této suroviny na světovém trhu v důsledku izraelsko-arabského napětí a arabského politického bojkotu Západu vedlo k prudkému zhoršení obchodní a platební bilance Turecka. V roce 1979 dosáhla inflace úrovně 90 %, posílená v této situaci velmi volnou monetární politikou slabých vlád. V patronsko-klientelistickém politickém systému se při snižování vládou disponibilních prostředků zostřovaly konflikty o jejich přerozdělování. Politické strany nebyly připraveny krátit státní subvence a výdaje svým voličským skupinám, některé z nich dokonce neměly zájem na důsledném postihu a vyšetření politicky motivovaného násilí. Tyto krizové jevy se vzájemně posilovaly a vytvořily situaci, kdy se armáda rozhodla radikálním způsobem opět přímo zasáhnout do politického dění.

Velení turecké armády v čele s generálem Kenanem Evrenem provedlo v září 1980 vojenský převrat, který zasáhl do tureckých dějin více než kterýkoliv jiný. Převzetí moci mělo podle rozhlasového projevu Evrena za cíl „zajistit jednotu země a národa, práva a svobody obyvatel, bezpečnost, ochranu majetku a prosperitu a vládu zákona...“. Podle této rétoriky byl zásah a vyhlášení výjimečného stavu reakcí na „nejhorší krizi v naší zemi, která ohrožuje samotnou existenci státu a národa“. Za viníka velení armády označilo „neschopnost a nezodpovědnost politických elit“ (Ahmad, 1993: 182).

Podobně jako v předchozích případech v letech 1960 a 1971 velení armády opíralo svoji intervenci o sebedeklarovanou roli strážkyně republiky, kemalismu a jednoty země, explicitně zakotvenou i v článku č. 34 zákona o ozbrojených složkách. Pučisté v čele s generálem Evrenem rozpustili vládu, parlament, politické strany, odbory i většinu zájmových sdružení a jako vrcholný mocenský orgán vytvořili Národní bezpečnostní radu (MGK). Razance a komplexnost převzetí moci armádou a potlačení veškerých opozičních politických a zájmových aktivit činí vojenský převrat z 12. září nejradikálnějším zásahem tohoto druhu v historii republikánského Turecka. Nebyl namířen pouze proti jedné (právě vládnoucí) politické straně, ale plošně proti všem významným politickým silám a většině velkých zájmových sdružení, jako byly nezávislé odbory, profesní svazy a další organizace, které v očích velení armády svými požadavky narušovaly kemalistický systém a stabilitu země. Velení armády dokonce sesadilo i volené starosty a místní zastupitelstva a na jejich místo dosadilo vojenské představitele. Vůdčům a předním funkcionářům politických stran byl vydán desetiletý zákaz působení v politice a proti některým z nich, jako např. N. Erbakanovi a A. Türkeşovi,²⁶ prokuratura zahájila trestní stíhání. Média, školy a univerzity byly podrobeny přísné kontrole a cenzuře ze strany nově zřízených institucí jako Rada pro vysoké školství (Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK) a Rada pro televizní a rozhlasové vysílání (Radyo Televizyon Kurumu, RTK). I když podobně jako u předchozích převratů velení armády nezamýšlelo převzít moc trvale, usilovalo o hluboké změny v politickém systému, které měly i drastickými opatřeními trvale zajistit stabilitu kemalistického státu a znemožnit opakování předpřevratové krize.

Během jednoho roku vlády vojenská junta zatkla 122 600 osob a vynesla 3600 rozsudků smrti, z nichž 15 bylo provedeno (Zürcher, 2003: 294–295). Represe v podobě věznění, mučení, ztráty zaměstnání plošně postihly deseti tisíce osob, jejichž jediným „přečinem“ byl často jejich politický aktivismus.

Tato drastická opatření nicméně pomohla eliminovat politicky motivované násilí v ulicích. Armáda se snažila po 12. září 1980 restaurovat kemalismus jako dominantní státní ideologii. Tento kemalismus však nebyl identický s původním Atatürkovým chápáním modernizace a ani s levicovým kemalismem vůdce levice Bülenta Ecevita v sedmdesátých letech. Byl prozápadní, proamerický a otevřeně prokapitalistický a definoval nový specifický vztah k islámu. Podle S. Laçinera to byla „konzervativně-kapitalistická reinterpretace kemalismu“ a „to byla neutrální a pragmatická ideologie, která postrádala neměnné principy“ (Laçiner, 2009: 1 a 4).

Armádou jmenovaní experti vypracovali novou ústavu, která byla přijata v listopadu 1982 referendem s povinnou účastí, na níž armáda dohlížela. Ústava z roku 1982 i po novelizacích ve velké míře platí dodnes. Posílila exekutivní pravomoci prezidenta a zakotvila kontrolně-řídící funkci nových, armádou ovládaných institucí, jako Národní bezpečnostní rada a Rada pro vysoké školství. Prezidentem byl zvolen ve spojeném referendu o ústavě na sedm let Kenan Evren a preambule turecké ústavy explicitně zdůraznila roli armády jako „neoddělitelné složky tureckého národa, která byla (národem) zavolána, aby zakročila v operaci z 12. září a vytvořila tuto ústavu... z důvodu hrozby rozvrácení věčné turecké vlasti a integrity národa“.²⁷

Velení armády předpokládalo, že po stabilizaci situace a potlačení odporu předá moc zpět do rukou civilní vlády, kterou bude úzce kontrolovat. Za tímto účelem byl v březnu 1983, po oktrojování ústavy a instalování K. Evrena do úřadu prezidenta, přijat restriktivní zákon o politických stranách. Tento zákon potvrzoval zákaz politické činnosti vybraných politiků a registraci politických stran podmiňoval souhlasem bezpečnostní rady, tedy fakticky vedení armády. Činnost politických uskupení byla striktně regulována a nábor členů omezen např. zákazem zakládat místní organizace na venkově či mládežnická sdružení. Státním úředníkům, studentům a učitelům bylo dokonce členství v stranách úplně zakázáno (Zürcher, 2003: 296). Volební systém s posílenými většinovými prvky měl dále přispět k homogenizaci a stabilitě stranického systému, kterému měly podle představ generálů dominovat loajální politické strany. Představitelé armády chápali jejich roli v podpoře jednoty a stability, nikoliv v zastupování specifických zájmů společenských skupin či politických ideologií, jež tuto jednotu narušovaly. Jejich cílem byla depolitizace společnosti, která se měla zbavit starých politických elit a vykročit do nové éry, kde společný „národní zájem“ a stabilita měly převážet nad partikulárními

zájmy a politikou ve vlastním slova smyslu. K tomuto cíli sloužil i striktní dohled nad univerzitami, zákaz odborů a přísná cenzura tisku a médií.

Strana vlasti (ANAP) jako „Özalovo dítě“

Z tohoto důvodu Národní bezpečnostní rada vyhověla pouze třem z celkem patnácti žádostí politických uskupení o registraci do parlamentních voleb v listopadu 1983. Dvě strany – Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) a Halkçı Parti (HP), vedené penzionovaným generálem Turgutem Sunalpem, resp. Necdetem Calpem, přitom byly loajalistické k vojenskému režimu. Na jejich jména si dnes už málokdo z pamětníků vzpomene. Třetí stranou byla Strana vlasti (ANAP), kterou založil a vedl Turgut Özal. S ohledem na preferenci a podporu ze strany armády pro první dvě strany, podpořili ANAP při volbách v listopadu 1983 mnozí odpůrci vlivu generálů v turecké politice a část z nich v této straně našla své nové politické působiště. Díky většinovému volebnímu systému ANAP překvapivě získala většinu křesel v parlamentu, i když její zisk 45,1 % hlasů byl nižší než součet obou ostatních dvou stran dohromady.

Tato politická strana vznikla jako široká koalice v pravicové části turecké politiky a svůj nový politický domov v ní našli stoupenci a voliči jak středopravicové a konzervativní AP, které byl sám Özal členem, tak i islamistické MSP a krajně nacionalistické MHP (Zürcher, 2003: 297). Středopravicové strany tradičně působily jako určitá programová a ideová alternativa vůči kemalistické CHP, která reprezentovala státní byrokracii a armádu. Strana vlasti však s ohledem na okolnosti jejího vzniku měla specifický politický profil, který vyplynul právě ze situace po vojenském převratu v roce 1980. Özal byl Vojenskou radou jmenován členem vlády a pověřen implementací ekonomických reforem. Díky úspěšné stabilizaci ekonomiky v relativně krátkém čase získal určité renomé v rámci vojenského režimu. Povolení politického působení ANAP by nebylo bývalo možné bez vzájemné akceptace a Özalovy spolupráce s armádou.

Özal byl tak do jisté míry součástí nového popřevratového režimu, byť s jeho ostatními složkami byl v mocenském konfliktu a za své volební vítězství vděčil i náladě obyvatelstva, jež si přálo rychlý návrat k civilní vládě. Veřejně zastával argumenty generality o důvodech a oprávněnosti vojenského

převratu jako „prevenci anarchie a teroru“ a veřejně se vůči němu kriticky nevysovoval. Podle jeho slov k převratu došlo, „protože stát nebyl nadále schopen vykonávat své funkce, když politická polarizace degenerovala v ozbrojený boj“ (Özal, 1991: 301).

Özal podobně jako generálové zdůrazňoval potřebu politické stability, smíření a opuštění „ideologické politiky“ po období vyhocených stranických a sociálních konfliktů. Vystupoval takto jako představitel nadstranické civilní politiky a sjednotitel jejích různých politických proudů. Roli své strany definoval následovně: „ANAP odmítla od začátku dichotomii [mezi pravici a levicí] zděděnou z minula... a jako své východisko zvolila všeobecné smíření. Přijala do svých řad stoupence starých politických hnutí, aby vytvořila s jejich účastí novou syntézu...“ (tamtéž: 305).

ANAP vystupovala se silným apelem za sjednocení politicky polarizovaného a rozděleného národa neboli vlasti (*anavatan*). Narozdíl od konzervativních předchůdkyň DP a AP výrazně netematizovala princip pluralismu a demokracie. Chtěla působit jako „tavicí kotel“ pro různé politické názory a absorbovat stoupence a zájmové skupiny spojené s předpřevratovými politickými stranami, které měl zastřešovat turecký nacionalismus, ideologie turecko-islámské syntézy a vize ekonomické stability a růstu. Nuray Mert k tomu poznamenává: „ANAP chtěla svést od politické ideologie a spojit různé ideologické proudy pod jednou střechou... Byla schopna se prezentovat jako zachránce země po násilných střetech mezi levicovými a pravicovými radikály. Jako strana politické jednoty namísto ideologických rozbrojů, které se snažily zemi rozdělit a zničit... ANAP použila proti svým rivalům heslo ‚národní jednoty a integrity‘ jako nejčastější téma pravicové politiky“ (Mert, 2000: 71–72).

Süleyman Demirel, který Özala vytáhl do vysoké politiky a následně se stal jeho nesmířitelným politickým rivalem, posměšně označil ANAP pro její ideologickou nevyhraněnost jako „obchodní dům ideologií“ (tamtéž: 56). Navzdory této široké rozkročenosti své strany byl Özal politikem s jasnou vizí a hodnotovou orientací, jak dokládá následující kapitola. Jeho prioritou byla důsledná a rychlá implementace ekonomických reforem a liberalizace, nikoliv posílení demokratického systému v Turecku. Soutěž politických stran a parlamentní demokracie naopak představovaly prostředí, ve kterém byly z jeho pohledu ekonomické reformy mnohem obtížněji prosaditelné. Özal byl hluboce přesvědčen o jejich nezbytnosti a správnosti. Přinejmenším do

doby prosazení svých klíčových reforem se snažil zabránit obnově stranického pluralismu, jaký v Turecku existoval před převratem. Neměl zájem na obnově konkurenčního politického prostředí. Z pochopitelných mocenských důvodů mu vyhovoval zákaz politické činnosti jeho rivalů Süleymana Demirela, Arpaslana Türkeşe či Bülenta Ecevita a neúspěšně se jej snažil v roce 1987 prodloužit. Tento přístup byl do značné míry pochopitelný, protože řešení ekonomické krize Turecka brzdily nejen sociální požadavky odborů, ale i strnulost státní byrokracie a etablované zájmy části byznysu, jenž profitoval ze subvencí a celních bariér, chránících domácí trh před konkurencí.

Özal tak popřevratový politický systém využil k prosazení své vize ekonomických reforem. Represivní zákony proti svobodě vyjadřování, mediální cenzura, zákaz působení odborů, politických stran a klíčových politiků – to vše mu umožňovalo činit bez většího odporu nepopulární ekonomické reformy jako zmražení a snižování platů, snížení subvencí či propouštění v přebujelém státním sektoru. V dlouhodobější perspektivě se ale právě ekonomika stala východiskem pro změnu poměru sil mezi dominujícím kemalistickým státem a velkou částí turecké společnosti, která usilovala o více politických svobod.

Turecko-islámská syntéza

Vojenská vláda v Turecku a následné Özalovy kabinetů propagovaly ideologii turecko-islámské syntézy (*Türk-İslam Sentezi*). Ta sloužila ke sblížení a spojení státní moci, tradičně hájící westernizační kemalismus a nacionalismus, se širokou konzervativní pravíci, zdůrazňující islám a osmanskou historickou tradici jako nedílnou součást turecké identity. Tato ideologie byla pokusem o „národní kompromis“, který měl v zájmu stability překlenout tradiční ideologický rozpor v zemi (Kurt, 2010: 118).

Ideologii turecko-islámské syntézy zformulovali konzervativně orientovaní intelektuálové a akademici ze sdružení Aydınlık Ocağı (volně přeložitelné jako „ohniště intelektuálů“) na počátku sedmdesátých let 20. století. Ti chtěli více sjednotit tureckou pravíci a vytvořit tak intelektuální protíváhu vůči dominantní sekulární levici. Proto hledali průniky ideové orientace mezi tradiční konzervativní pravíci, islamisty a nacionalisty v zájmu jejich politického sblížení (tamtéž: 113). Vůdčí osobnosti sdružení İbrahim

Kafesoğlu, Altan Deliorman a Muharrem Ergin vnímali sekularizační politiku v předchozím republikánském období za příčinu vyostření společenských konfliktů a narušení organického spojení národa a státu. Islám a turectví chápali jako dva základní elementy národní kultury, které spolu vytvářejí homogenní a harmonický celek – syntézu. Jejich výklad slučoval náboženskou a nacionální identitu v jeden celek a stavěl se proti jejich rivalizujícímu výkladu, který byl vlastní kemalistům. Formulovanou ideologickou syntézu prezentovali jako obnovení „původní“ turecké identity, jež měla přispět k posílení společenské soudržnosti a oslabení sociálních konfliktů (Pirický, 2004: 54). Sdružení Aydinlar Ocağı pořádalo konference, semináře a vydávalo publikace s cílem tímto směrem ovlivnit veřejnou debatu o aktuálních politických, kulturních a ekonomických otázkách.

Po vojenském převratu 12. září 1980 byla turecko-islámská syntéza díky své integrativní funkci podporována ze strany vedení armády jako protíváha vlivu radikálně levicových idejí a kurdského nacionalismu. Ještě v době přímé vojenské diktatury v roce 1982 generálové zavedli předmět povinné náboženské výuky na základních školách a zvýšili podporu náboženských škol İmam Hatip (podrobněji viz kapitola II). Islám byl také ve veřejné sféře a v projevech integrován jako součást turectví a národní identity. Generál Kenan Evren jako prezident např. mluvil ve svém projevu při zasedání Organizace islámské konference v listopadu 1984 o potřebě „rozvoje spolupráce a solidarity v rámci islámské komunity a vytvoření (mezinárodní) islámské komunity, která je více soběstačná a prosperující“ (Report, 1984: 31 a 34).

Özal a ANAP po roce 1983 aktivně propagovali ve veřejném prostoru islámskou symboliku a turecko-islámskou syntézu jako pojítka široké ideové koalice pravicového spektra v rámci ANAP. Za Özala bylo v roce 1983 povoleno islámské bankovníctví, které napomohlo ekonomickému posílení nové podnikatelské vrstvy prostřednictvím nového zdroje kapitálu, nezávislého na státu. V roce 1991 byl Özalovým přispěním z trestního zákoníku vyškrtnut paragraf 163, který sankcionoval „zneužití náboženství pro politické účely“. I když tento zákaz zůstal zachován v ústavě, neexistovala už sekundární legislativa pro jeho vynucování v praxi (Shankland, 1999: 41). Význam Özalova působení v osmdesátých letech pro posilování islámu v turecké společnosti spočíval také v tom, že na ministerstvu školství, vnitra a v dalších státních úřadech se do čelných pozic dostali konzervativně orientovaní muslimové. Masově se rozšířila různá hnutí jako především Nurcuové Fethullaha Gülena,

i když tento trend je možné mu přičítat spíše nepřímo. Özal, spíše než by prováděl aktivní a cílevědomou státní politiku islamizace shora, vytvořil vhodné podmínky pro její růst zdola. Jak se dnes dočteme o tomto období na oficiálních stránkách Gülenova hnutí, „v novém společenském a ekonomickém klimatu během vlády Turguta Özala narostlo [Gülenovo hnutí] z malého počtu studentů ve velkou vzdělávací iniciativu s důležitými ekonomickými a politickými vztahy... a ze škol se rozšířilo do médií s vydáváním novin Zaman a televizní stanicí Samanyolu“.²⁸

S posilováním islamismu v Turecku v devadesátých letech kladla ANAP větší důraz také na údajně specifickou povahu „tureckého islámu“ vůči jeho arabské či perské interpretaci. Osmanská tradice byla přitom předkládána jako ideál mírové a multikulturní společnosti, čerpající z tolerance vlastní tureckému sufismu. Konzervativní pravice se tím chtěla odlišit od pojetí islamisty Necmettina Erbakana, protože „turecký islám“ je v jejím pojetí otevřen Západu. Podle slov Mesuta Yilmaze, Özalova nástupce ve vedení ANAP, „turecký islám je produktem specifické národní tradice, která se vyznačuje tolerancí, progresivností a naopak je jí cizí fundamentalismus či fanatismus“ (Mert, 2000: 81).

Ekonomická reforma

„Ekonomická transformace je poslední potřebná westernizační reforma... a změna, která měla být na začátku westernizačního procesu, nikoliv na jeho konci“ (Özal, 1991: 308).

Özal nejvíce ovlivnil podobu současného Turecka svou ekonomickou reformou, která představovala hlavní prioritu jeho vlády, jak dokládá i tato jeho myšlenka. Reprezentoval na Západě ve své době silně zastoupené neolibérální ekonomické myšlení, nazývané podle politiky mezinárodních finančních institucí MMF a Světové banky jako Washingtonský konsenzus. Özal zahájil a řídil restrukturalizaci turecké ekonomiky k jejímu současnému modelu, který vychází právě z jeho východisek.

Ekonomickou politikou předchozích vlád byla snaha o rozvoj domácího průmyslu v státě udržovaném ochranném režimu (*import substituting industrialisation*). Cílem tohoto státně řízeného rozvojového a industrializačního modelu bylo zajistit, aby velká část finálních produktů byla vyrobena

v Turecku a našla odbyt na státém chráněném trhu. Systém vývozních a dovozních cel a kvót bránil vnější konkurenci, přitom však umožňoval dovoz pro produkci potřebných technologií a surovin. Měl ochránit domácí trh a producenty před konkurencí vyspělejších ekonomik a umožnit jim postupný růst na chráněném domácím trhu. Kořeny ekonomického protekcionismu a důraz na jistou autarktost hospodářství sahaly hluboko do Atatürkova období státém řízeného rozvoje a industrializace. Obecná nedůvěra či dokonce obava z vlivu zahraničních investorů vycházela také z neblahé zkušenosti v pozdně Osmanské říši, kdy ji evropské velmoci fakticky ovládaly pomocí vynucených koncesí na klíčové oblasti ekonomiky a závislosti sultánova dvora na zahraničních půjčkách. Protekcionismus pomocí dovozních cel a kvót, spojený s typickými rysy tureckého politického systému, jako jsou korupce a klientelismus, však vedl k vytvoření málo výkonné a nedostatečně konkurenceschopné průmyslové produkce při značných dotačních nákladech. Özal prosazoval omezení role státu v hospodářství, odbourání obchodních bariér a otevření ekonomiky globální konkurenci a světovým trhům. Svými liberalizačními reformami transformoval uzavřenou a na zahraničních trzích málo konkurenceschopnou ekonomiku v proexportně orientované hospodářství s vysokým tempem růstu. Na druhou stranu tyto reformy, korupce a klientelismus v rámci politického systému vedly k prohloubení míry sociálních nerovností v turecké společnosti, kterým někteří připisují podíl na vzestupu islamismu.

Pro pochopení dopadu Özalových ekonomických reforem pro Turecko se ještě vraťme k výchozí krizové situaci na konci sedmdesátých let. Ekonomickou krizi vyvolal první a druhý ropný šok (1973–1974 a 1979) a razantní zvýšení ceny dovozu této suroviny, kterým se zhoršila obchodní a platební bilance Turecka. V roce 1980 účet za dovoz drahé ropy obnášel ekvivalent celých dvou třetin veškerých devizových příjmů. Současně ekonomická krize v Evropě vedla k oslabení poptávky po tureckém zboží a snížení remitend, které posílali turečtí gastarbeiteři domů a pomáhali tak snižovat vysoký deficit platební bilance (Zürcher, 1993: 280). Konec přijímání nových pracovních migrantů ve Spolkové republice Německo (*Anwerbestop*) a v dalších evropských zemích znamenal omezení pracovní migrace Turků do zahraničí, jež fungovala jako určitý sociální ventil. Navíc volná monetární politika tureckých vlád způsobila, že inflace dosáhla v roce 1979 úrovně 90 % ročně.

Premiér Demirel angažoval v této situaci v roce 1979 Özal na základě jeho zkušeností s prací pro Světovou banku do funkce státního tajemníka pro ekonomiku s úkolem realizovat program liberalizace ekonomiky. Odpor Konfederace revolučních odborů (Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu, DİSK), stávkové hnutí a politická opozice proti zamýšleným nepopulárním opatřením, jako byla devalvace liry, deregulace cen a snížení subvencí, znemožnily realizaci reformem. Tvrdý zásah armády proti veškerým politickým aktivitám v září 1980 bezprostředně přinesl potlačení stávkového hnutí, sociálních protestů a tím jistou ekonomickou stabilitu, která se projevila snížením vysoké inflace. Özal mohl svůj protikrizový program plně realizovat až v popřevratových podmínkách a po represivním potlačení veškeré opozice vojenským režimem. Politický systém omezeného parlamentarismu i po volbách v roce 1983 usnadnil prosazení strukturálních reformem během jeho premiérství (1983–1991).

Turecká ekonomika rostla v osmdesátých letech v průměru o 5 % ročně, v letech 1983–1987 dokonce o 7 %, což bylo nejvíce mezi zeměmi OECD. Objem exportů nominálně narostl z 2,9 mld. USD v roce 1980 na 20 mld. USD o dekádu později. Díky zahraničním investicím a uvolnění trhu se během Özalova období dvojnásobně navýšil podíl průmyslových produktů v celkové struktuře exportů. Z reformem profitovala zejména proexportně orientovaná odvětví jako textilní, potravinářský a chemický průmysl a později výroba aut a elektroniky. Postupné přijímání legislativy, předpisů a standardizace podle vzoru EHS od roku 1988 podporovaly orientaci tureckého exportu na západoevropské země a zvyšování jeho kvality. Özal v rámci projektů PPP (*public private partnership*) nově umožnil vstup soukromých investorů do státních infrastrukturních projektů, jako byla stavba dálnic a budování nových elektráren.

Özal prohlašoval, že jen ekonomický růst založený na volném trhu odstraní sociální nerovnosti v turecké společnosti (Özal, 1992: 135). Jeho (neo)-liberální politika však navzdory vysokému tempu hospodářského růstu ve skutečnosti zvýšila sociální rozdíly v zemi a navíc nedokázala dlouhodobě čelit problému vysoké inflace. Ta koncem osmdesátých let narostla opět na úroveň před rokem 1979, protože vláda si zvýšenými výdaji „kupovala“ voličské hlasy před volbami. Pokles reálné kupní síly u většiny obyvatel však tak jako tak přispěl k porážce ANAP ve volbách v roce 1991.

Přesto Özal svými reformami tureckou ekonomiku nepochybně modernizoval, otevřel prostor pro zahraniční investice a položil základ současné poměrně vysoké konkurenceschopnosti Turecka na globálním a regionálním trhu. Özal přinesl pohyb do strnulé a silně hierarchické státní správy tím, že podporoval v mnoha případech kompetentní a schopné manažery a experty se zahraničními zkušenostmi. Özal podporoval mladé technokraty, kteří podobně jako on sám nebyli socializováni v tehdejší administrativním systému. Podle bývalého ministra zemědělství Özalovy vlády Hüsnü Doğana „bylo důležité, že Özal delegoval těmto lidem ve svém okolí moc a silné kompetence, protože to urychlovalo fungování často pomalého administrativního systému“ (Haberler.com, 25. 4. 2012).

Jeho reformy měly i výrazné politické a sociální dopady.

Zprvče, akcelerovaly migraci z provincií do velkých měst. V roce 1990 dosáhl podíl urbánního obyvatelstva 60 %, přitom v roce 1923 byl pouze 10 % a v roce 1960 32 % (Gülalp, 2001: 441). Otevření tureckého trhu západnímu zboží a demonopolizace médií vedla k masovému rozšíření televize a tím i ke zprostředkování západního konzumerismu, který je vlastní komerční televizi. Silný kulturní dopad měl také rychlý nárůst turismu do Turecka ze západních zemí, jenž se v tomto období stal novým významným zdrojem příjmů a přispěl k vyrovnání obchodního deficitu.

Zadruhé, deregulace, otevření turecké ekonomiky a narušení monopolu byznysu, spojeného s původním centrem moci, umožnily prosazení nové muslimské buržoazii, kterou tvořili menší a střední podnikatelé mimo tradiční centra ekonomické moci jako Istanbul a Izmir. Tím byl položen základ pro zastavení zaostávání v centrální Anatolii a jinde v provinciích. Tato sílící a bohatnoucí podnikatelská vrstva, nazývaná „anatolští tygři“, přispěla k islamizaci společnosti tím, že financovala náboženské charity a hnutí (jako např. Nurcular), islámsky orientované politické strany a na ně navázaná nová periodika a soukromá média a školy. Sociolog Hakan Yavuz zdůrazňuje, že tato „muslimská buržoazie“ ovlivnila směřování islámského hnutí v současném Turecku, které „neutvářejí ani tak provizorní a na černo postavené příbytky (gecekondular) na okraji velkých měst, ale spíše tato nová skupina, která je sociálně i vzdělanostně na vzestupu“ (Yavuz, 2004: 109).

Na druhou stranu neoliberalizační reformy a otevření tureckého trhu konkurenci dopadly tvrdě na některé malé výrobce a tradiční řemesla zásobující

domácí trh. Tito producenti byli vystaveni tvrdé konkurenci průmyslově vyráběného zboží z vyspělejších zemí, což vedlo k jejich politické mobilizaci, přičemž z této skupiny se také rekrutovala velká část voličů islamistických stran.

Nová zahraniční politika

„Özalismus byl vyhraněním se vůči pacifistické, izolacionistické a jednostranně zaměřené zahraniční politice, založené na kemalistickém pojetí civilizace“ (Laçiner, 2009: 4). Podobně jako v ekonomické politice i v zahraniční politice zanechal Özal výraznou stopu, kterou se vymezil vůči zavedené praxi kemalistického Turecka. Svým osobním a proaktivním přístupem, zkušenostmi a znalostmi ze zahraničí se lišil od svých předchůdců v premiérském křesle, což předurčilo jeho silnou osobní roli v diplomacii. Současné významné postavení Turecka na pomezí regionů Blízkého východu, Kavkazu, Balkánu a východního Středomoří by bylo hůře představitelné bez Özalovy myšlenkové reorientace turecké politiky a růstu ekonomické síly. Jeho na vůli armády značně nezávislá a svébytná diplomacie je některými autory označována „özalismem“. Sedat Laçiner dokonce mluví o „přechodu od kemalismu k özalismu“ jako o „ideologické evoluci turecké zahraniční politiky“ (Laçiner, 2001). Dle jeho chápání özalismus byl „syntézou liberalismu, turkismu a islamismu... a vyhraněním se vůči pacifistické, izolacionistické a jednostranně prozápadní zahraniční politice, založené na kemalistickém pojetí civilizace“ (Laçiner, 2009: 4).

V zahraničněpolitické oblasti se Özal výrazně angažoval zejména po svém zvolení prezidentem v roce 1989, jak dokládá i vysoký počet jeho zahraničních cest. To souviselo jednak s jeho koncentrací na domácí ekonomické reformy v předchozím období, tak i s dynamickou mezinárodní situací v době rozpadu sovětského bloku a bezprostředně po ní.

Özal prosazoval aktivní vícevektorovou zahraniční politiku, kdy vedle silné proamerické orientace a důrazu na ekonomickou integraci se západní Evropou (EHS) usiloval také o intenzivnější vztahy s arabskými sousedy, kteří tradičně stáli spíše na okraji zájmu turecké zahraniční politiky. Kemalistická elita a armáda po desetiletí přistupovaly k muslimským sousedům spíše s nezájmem až nedůvěrou, protože tyto země nepovažovaly za „moderní“ a atraktivní z hlediska rozvíjení úzkých vztahů. Özal vnímal Turecko

jako přirozenou součást nejen Evropy, ale i jiných geopolitických a historických regionů – Kavkazu, Blízkého východu nebo také širšího muslimského světa. V kontextu geopolitických změn po rozpadu východního bloku chtěl přesunout Turecko z periferní pozice „výspy Západu“ na pomyslnou křižovatku Evropy a oblastí, které historicky byly součástí osmanského impéria. Özal opustil tradici neangažování se v regionálních záležitostech a konfliktech, která byla tradicí sahající až do počáteční fáze Turecké republiky a byla symbolizovaná Atatürkovým heslem „mír doma, mír ve světě“. Úzké spojení s USA a osmanskou kulturně-historickou tradicí vnímal jako nadřazené této kemalistické linii, a proto se aktivně angažoval v iráckém a bosenském konfliktu na počátku devadesátých let.

Özal vnímal mezinárodní politiku jako oblast nových příležitostí a spolupráce, čímž se značně lišil od bezpečnostně orientovaného přístupu velení armády a tradičních kemalistů, kteří byli ovlivněni tzv. Sévreským syndromem²⁹. V jeho neideologickém a pragmatickém zahraničněpolitickém myšlení naopak převládaly ekonomické priority, které představovaly zmírňující faktor v jinak složitých vnějších vztazích Turecka s jeho sousedy. S. Laçiner dokonce soudí, že jeho obsese ekonomikou určila zaměření Özalovy politiky: „Pro Özala byla např. exportní schopnost Turecka důležitější než jeho vojenská moc... Ekonomické zájmy a především snaha o sblížení s EHS hrály klíčovou roli v Özalově aktivismu a jeho politice navazování dialogu s Řeckem“ (tamtéž: 14), které se projeví do té doby bezprecedentní sérií schůzek na nejvyšší úrovni. Özal jako vůbec první turecký premiér po 34 letech oficiálně v červnu 1988 navštívil Atény.

Jak bylo už zmíněno, Özal byl výrazně proamericky orientován a během svého působení ve vrcholné politice úspěšně prosazoval posílení vztahů s USA. Jeho proamerická politika nevycházela jen z tradičního hodnocení bezpečnostních rizik Turecka jako „výspy NATO a Západu“, ale byla založena na osobních sympatiích k samotné zemi, kde studoval a tři roky pracovníčně působil. Podle Laçinera „Özalovým snem bylo udělat z Turecka druhou Ameriku... dá se říct, že jeho ideologie byla ovlivněna americkým sekularismem, demokracií, kapitalismem a liberalismem“ (tamtéž).

Jeho zřetelný proamerický profil a prozápadní orientace vedení armády nepochybně přispěly k nekritické pozici USA k přetrvávajícím omezením demokracie a masovému porušování lidských práv. Administrativa USA během celých osmdesátých let veřejně situaci lidských práv v Turecku nijak



„Davoské deténte“ – první setkání premiérů Řecka a Turecka Andrease Papandrea (vlevo) a Turguta Özala (vpravo) během Evropského manažerského sympozia (předchůdce Světového ekonomického fóra) v Davosu v lednu 1986 zahájilo intenzivní dialog obou premiérů o konfliktních otázkách a poněkud zmírnilo vzájemné napětí.

Zdroj: wikimedia commons. On-line: commons.wikimedia.org/wiki/File:Andreas_Papandreu_and_Turgut_%C3%96zal_1986.jpg.

nekritizovala, a to ani u příležitosti bilaterálních návštěv, ani v rámci mezinárodních fór, jako byla např. Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (Human Rights Watch, 1989: 4). Bezprostředně po roce 1980 došlo k posílení spolupráce s USA ve vojensko-zbrojní oblasti, konkrétně k realizaci dodávek nových zbraní a navýšení americké pomoci, zastavené od uvalení zbrojního embarga ze strany USA po turecké invazi na Kypr v roce 1974. Vnějšími důvody oboustranného zájmu na posílení vztahu Turecka s USA byly sovětský vpád do Afghánistánu a íránská revoluce (1979). Tyto události oslabily postavení USA v regionu a posílily význam Turecka jako spojence. Na turecké straně a především u vedení armády posílené obavami z komunistického a islamistického nebezpečí zvýšily zájem na spojenectví s USA.

Özal jako premiér věnoval pozornost vojenské spolupráci s USA a podporoval společné vojensko-průmyslové projekty, jako byla domácí výroba nadzvukových stíhaček F-16. Tuto spolupráci Özal chápal strategicky z hlediska posílení vzájemných vazeb i jako součást své domácí průmyslově-modernizační politiky. Turecko bylo koncem osmdesátých let třetím největším příjemcem americké vojenské pomoci za Izraelem a Egyptem v rozsahu 503,5 mil. USD v roce 1989 (Laçiner, 2009: 4). Navzdory tomu rozvoj

turecko-amerických vztahů omezovalo několik faktorů. V první řadě kyperský konflikt, kde nové napětí vyvolalo vyhlášení Severokyperské turecké republiky v roce 1983. Napjaté vztahy s Řeckem limitovaly další navyšování vojenské pomoci USA, jež byla Kongresem přidělována v poměru 7 : 10 ve prospěch Turecka. Další v řadě byla otázka arménské genocidy, která dodnes ovlivňuje postoj amerického Kongresu k Turecku.

Reakce vedení turecké armády na invazi Iráku do Kuvajtu (srpen 1990) ukázala, že vazba na USA už nebyla bezprostředně po skončení studené války vnímána jako strategicky zcela nepostradatelná. Armáda nechtěla porušit tradiční kemalistickou politiku neutrality a nevměšování se do regionálních konfliktů. Özalovo rozhodnutí podpořit tvrdé ekonomické sankce vůči Iráku (obchodní embargo a zejména zastavení exportu irácké ropy přes přístav Ceyhan) a útok USA a jejich spojenců vůči Iráku představovalo významný předěl. Jeho spor s náčelníkem generálního štábu Torumtayem o postoj Turecka k žádosti USA skončil nevídanou rezignací šéfa armády, což byl jeden z Özalových politických vrcholů.

Aktivní politický přístup k Blízkému východu však byl Özalově politice vlastní už před první válkou v Zálivu proti Iráku v roce 1990. Důležitým důvodem byla obchodní nerovnováha ve vzájemných vztazích. Ropná krize v první polovině sedmdesátých let a stále rostoucí poptávka po dovozech této suroviny od arabských sousedů zatěžovala tureckou ekonomiku. Özal jako ekonom a „krizový manažer“ stabilizačního programu MMF si tuto skutečnost dobře uvědomoval a cílevědomě usiloval o zvýšení odbytu tureckého zboží na trzích svých sousedů, aby se obchodní bilance vyrovnávala. S ohledem na míru konkurenceschopnosti tureckého zboží v osmdesátých letech se Blízký východ stal hlavním odbytištěm průmyslového a spotřebního zboží z Turecka, zatímco textil, zemědělské a surovinové exporty mířily více na trh EHS. Objem vzájemného obchodu Turecka s blízkovýchodními zeměmi dosáhl díky nárůstu ceny a spotřeby ropy a boomu tureckých exportů v roce 1985 2,8 mld. USD v importech do Turecka a kolem 3 mld. USD v exportech. Pro srovnání v roce 1970 to bylo nominálně pouze 64, resp. 54 mil. USD.

Navzdory Özalově silné proevropské orientaci se vztahy s EHS vyvíjely o poznání méně úspěšně. Důvodem byla mnohem slabší „strategická“ vazba evropské politiky na Turecko, pozice Řecka jako nového člena EHS od roku 1980 a demokratické deficity, právem kritizované evropskými zeměmi. Postoj západní Evropy k Turecku ovlivňovala také početná skupina politiky

pronásledovaných, kteří našli azyl v Evropě a kteří považovali vládu ANAP po roce 1983 za součást nelegitimního vojenského režimu masově porušujícího lidská práva. Mezinárodní lidskoprávní organizace, jako Human Rights Watch, dávaly této kritice v mnohém za pravdu. Human Rights Watch ve své výroční zprávě za rok 1989 kritizovala rutinní používání mučení jako běžné metody výslechu, věznění tisíců osob za tzv. politické přečiny, nedostatečný přístup zadržovaných k právní pomoci a nerespektování práva Kurdů na vyjádření vlastní identity a používání jazyka (Human Rights Watch, 1989: 1–5). Podání žádosti o vstup do EHS v dubnu 1987 Özalovou vládou i proto představovalo spíše symbolický krok, který se na straně Evropské komise a zemí EHS obecně setkal s nepochopením, jakkoli diplomaticky formulovaným. Zdrženlivý postoj k turecké žádosti o členství dokládá i skutečnost, že Evropská komise zveřejnila svou oficiální reakci k této žádosti až v prosinci 1989.

U zahraniční politiky Turguta Özala nelze opomenout ani jeho aktivní snahu o posílení integrace s turkickými středoasijskými republikami, jež po rozpadu Sovětského svazu v roce 1991 získaly samostatnost. Právě ve vztahu ke Střední Asii Özal nejvíce ve své zahraniční politice projevoval vizionářství a odvážné plány. Jeho snahou bylo vytvořit ekonomicky a do značné míry i politicky integrované sdružení těchto turkických republik, které by s podporou Turecka získaly větší nezávislost na Rusku a současně se nedostaly do sféry vlivu jiných zemí, zejména Íránu a Číny. Tato aktivní politika měla silnou podporu ze strany USA, které v Özalově Turecku spatřovaly aktéra prozápadního vlivu v oblasti. Ministr zahraničních věcí USA James Baker v roce 1992 během své cesty po zemích regionu přímo vyzval jejich politická vedení, aby se inspirovala tureckým politickým a ekonomickým modelem (Kramer, 2000: 98). Tyto státy a jejich nové elity se sice profilovaly sekulárně, stávající ekonomické, ale i politické a ostatně i kulturně-jazykové vazby na Rusko podstatně omezovaly možnost exkluzivní spolupráce a hlubší integrace s Tureckem. Özalova osobní angažovanost se projevila i během jeho poslední cesty do regionu, během níž utrpěl srdeční infarkt, na jehož následky pár dnů po návratu zemřel.³⁰ Plány či spíše iluze o integraci Střední Asie pod tureckým patronátem vystřídala po Özalově smrti orientace na posílení bilaterálních vazeb s jednotlivými zeměmi. Díky systematické spolupráci, zahájené právě za Özalovy vlády v oblasti školství (udělování stipendií, vznik tureckých škol), podpoře kulturní výměny, pronikání firem na zdejší trhy a turecké rozvojové pomoci je v současnosti turecký vliv v této oblasti významný.

Kapitola IV

Özalovo pojetí modernizace, islámu a sekularismu

*„Netvrdím, že co jsem napsal, je jediná pravda. Nicméně
můžu říct s jistotou, že je to jeden aspekt pravdy, který bývá
opomenut. Nežádám vás, abyste zavrhlí vlastní verzi histo-
rie, pouze navrhuji, abyste četli tuto moji...“*

(Turgut Özal)

Těmito slovy se Turgut Özal přimlouvá čtenáři v knize *Turecko v Evropě, Evropa v Turecku* (1991: 345), ve které shrnuje své myšlenky. Kniha napsaná jako jeho odpověď na kulturně-historické diskuse vztahu Turecka a Evropy je klíčem k pochopení Özalova pojetí modernizace, islámu a sekularismu, jejich vzájemného vztahu a pohledu na tureckou a evropskou minulost a identitu. Özalův pohled se liší nejen od orientalizujícího vnímání Turecka, jak bylo blíže popsáno v úvodu této publikace, ale také od tradiční kemalistické teze turecké historie, jak existovala v dobových oficiálních učebnicích³¹ (Copeaux, 1998: 268).

Hlubší analýza Özalova myšlení na základě tohoto díla doplňuje jeho obraz jako politika, popsáný na předchozích stranách. I když se na její přípravě bezesporu podílel širší okruh jeho spolupracovníků a spřízněných intelektuálů, Özal ji jako premiér vydal a prezentoval pod svým jménem. Skutečná míra jeho autorství je sice nejasná, kniha ale nese jeho jméno a reprezentuje jím autorizované pohledy. K pochopení jejího obsahu a struktury je důležité přiblížit dobový kontext jejího vzniku. V dubnu 1987 Özal formálně za

svou zemi podal přihlášku k členství v Evropském hospodářském společenství, i když jej německý kancléř Helmut Kohl a další evropští státníci od tohoto kroku odrazovali kvůli nepřipravenosti Turecka. Čím přesně byl tento Özalův krok motivován, při předpokládaném zamítavém postoji EHS, není zcela zřejmé. Tehdejší turecký ministr financí Adnan Kahveci se později nevěřejně vyjádřil, že hlavním smyslem tohoto kroku bylo přilákat zahraniční investory, kteří by pravděpodobně ochotněji investovali v Turecku, pokud by existovala, byť jen dlouhodobá, perspektiva členství (Mango, 2004: 90). Jiní autoři zdůrazňují vizionářství a entuziasmus Özala ohledně budoucnosti Turecka v EU (Interview, Gareth Jenkinsem). Sepsání a vydání publikace *Turecko v Evropě, Evropa v Turecku* každopádně reagovalo na chladnou a diplomaticky odmítavou reakci EHS k turecké žádosti o přijetí a na diskusi, jež ji provázela.

Knihy byla určena především pro zahraničního čtenáře a vyšla pouze francouzsky v roce 1988 a anglicky o tři roky později. Je velmi obsáhlým historicko-politickým traktátem, který na základě historických exkurzů, úvah o kultuře, náboženství a vývoji Turecka zdůvodňuje jeho přináležitost k Evropě. Kniha je silnou obranou evropanství Turecka ve smyslu jeho historického spojení s vývojem Evropy od starověku až po dnešek. Naopak soudobé politické, ekonomické či bezpečnostní argumenty pro členství Turecka v EHS (od roku 1992 v EU) zmiňuje pouze okrajově a jaksí mimochodem. Jediné kapitoly, mající přímo vazbu na dobu vydání knihy, se týkají podání a obhajoby Özalových ekonomických reforem, politiky ANAP, obnovy politického pluralismu a celkově vývoje po vojenském puči v září 1980. Dohromady čítají pouhých 17 stran z celkem 358 a stejný rozsah kniha věnuje např. kapitole o historii a kultuře Byzance.

Položme si otázku, proč tomu tak je. Zdá se, že hlavní a primární cíl této knihy nebylo prezentovat pragmatické politické a ekonomické argumenty pro členství Turecka v EHS, které evropští politikové a většina veřejnosti prostě nechápali, ale vysvětlit a propagovat jeho kulturně-historickou souvňalozitost s Evropou. Özal popisuje propojení a prolínání vzájemného historického, kulturního a náboženského ovlivňování a zdůrazňuje, jak hluboké jsou jeho historické základy. Podle Özalových slov v úvodu se při diskusi o evropanství Turecka nelze schovávat za legalistické argumenty o jeho členství v organizacích jako Rada Evropy, OECD či za asociační dohodu s EHS, protože jsou nedostačující s ohledem na zpochybňování jeho kulturní

a historické přináležitosti k Evropě. Özal se sugestivně ptá: „Změní členství Turecka pouze teritoriální nebo i kulturní hranice Evropy?“ A hned si odpovídá: „Pouze do té míry, v jaké je hraniční region kulturně odlišný od centrálního regionu Evropy“ (Özal, 1991: 344). V případě Turecka však nejde podle něj o zásadní kulturní či společenský rozdíl.

Özal připouští výrazně subjektivní povahu svého vidění a prezentace historie, když říká, že „veškerá historie je o výběru, výběru témat a fakt“ (tamtéž: 345). Jeho deklarovaným cílem je odhalit západnímu čtenáři perspektivu, se kterou se dosud možná nesetkal. Özalova kniha konstruuje politickou a ideovou historii Anatolie a Evropy jako trvalý proces jejich vzájemného obohacování a ovlivňování se. Většina kapitol knihy slouží k vysvětlení či prokázání Özalovy normativní interpretace turecké historie jako nedílné součásti evropských dějin, bez ohledu na různou míru historičnosti těchto kategorií v popisovaných obdobích. Özal přitom nechce jen vyvrátit názor, že Turecko neboli Anatolie nepatří k Evropě, ale současně se snaží i přesvědčit, že stálo přímo u zrodu a rozvoje „evropské civilizace“.

Jako hlavní a zásadní překážku členství Turecka v Evropském hospodářském společenství Özal vnímá exkluzivistické pojetí evropské identity ignorující tuto kulturně-historickou propojenost. Důvody tohoto postoje podle Özala pramení ze současného „selektivního“ chápání evropské identity. Na rozdíl od národní identity jednotlivých evropských národů a států není dostatečně silná a to podle něj vede k tomu, že: „Proponenti takzvané vlastní identity Evropy ji budují jako exkluzivní a odlišnou až do té míry, že ji paradoxně oddělují od některých jejích hlavních zdrojů... Jaký to paradox, že každý národní stát v Evropě má kulturně mnohem širší vizi, než když jsou pospolu v evropském společenství. Pevnost identity národních států jim očividně umožnila se zbavit kulturního puritánství ve vztahu k druhým, přičemž evropská identita, která je stále nepevná a difuzní, vyžaduje užší kulturní hranice“ (tamtéž: 317).

Özal varuje před tímto exkluzivistickým přístupem k budování evropské identity, protože může přinést „rasové, nacionální a náboženské napětí a intoleranci, společně s kulturním ochuzením... tento přístup je založen na rozdílech, nikoliv podobnostech, a nikdo nemůže říct, kde tento proces vydělování může skončit“ (tamtéž: 318).

Klíčová otázka podle Özala zní, zda Evropské hospodářské společenství a jeho převážně „křesťanské“ členské země, jež jsou tak hrdé na svůj politický

pluralismus, jej mohou rozšířit i do náboženské oblasti a přijmout Turecko jako muslimskou zemi. Pokud by se tak nestalo, byl by podle něj tento pluralismus zákonitě omezen, protože pokud je v konceptu tolerance a svobody jednou zavedena výjimka, logicky se mohou objevit i její další omezení (tamtéž: 285). Evropskou integrací Özal chápe vytváření společenství mezi lidmi a národy a nikoliv prvořadou spoluprací vlád. Z tohoto pohledu v závěru zdůrazňuje, že svou knihu by napsal, i kdyby za Turecko nepodal přihlášku ke vstupu do evropského společenství.

V čem se tedy Özal odlišoval od stoupců kemalismu a islamismu, pokud jde o vztah státu a islámu, pojetí modernizace a vztah mezi Evropou a Tureckem? A nakolik k těmto tématům formuloval vlastní samostatnou vizi? Pro reflexi Özalova myšlení můžeme formulovat několik následujících otázek, na které budeme hledat odpovědi:

1) Jaké je Özalovo celkové pojetí turecké historie a jaký postoj zaujímá k Atatürkovým reformám a k jeho pojetí modernizace?

2) Jaké místo přisuzuje islámu v rámci turecké národní identity, kultury a jak vidí jeho současnou roli ve společnosti?

3) Jaké je jeho pojetí sekularismu? A v čem jej považuje za předpoklad modernizace Turecka?

4) Mluví o specificky tureckém vývoji k modernitě, nebo o potřebě napodobovat historický vývoj evropských zemí? Pokud ano, v čem přesně?

5) Jaký význam přikládá pozdně osmanskému období tureckých dějin z hlediska modernizace a sekularizace země? Jaké historické osobnosti a události v tomto ohledu vyzdvihuje?

6) Chápe islám v Turecku jako specifický s vlastní kulturně-historickou tradicí („turecký islám“), nebo jej vnímá jako univerzální víru, která je praktikovaná bez rozdílů mezi jednotlivými zeměmi?

Özalovo pojetí historie

Özalovo pojetí turecké a potažmo evropské historie se liší jak od kemalistického, tak od islamistického pojetí. Na rozdíl od obou nestaví evropskou historii a osmanské období odděleně či do vzájemného rozporu. Naopak klade důraz na jejich vzájemné prolínání a kontinuitu, a to jak u předislámských kultur a tradic na území Anatólie, tak i po jejím ovládnutí seldžuckými

a osmanskými Turky. Jak vyplývá z citovaných pasáží, Özalovo pojetí historie je tak mnohem inkluzivnější a pestřejší než její tradiční kemalistický a islamistický výklad: „Nemůžeme nezohlednit příspěvek řady po sobě existujících kultur během tisíců let v této zemi, kde turecký národ žije pouze po staletí. Je evidentní, že současná kulturní syntéza se historicky vyvinula jako výsledek dědictví země, jejích islámských a předislámských kultur“ (Özal, 1991: 2).

„Turci žijící na tomto území po tisíc let zdědili určitou část kultury každé civilizace, která se zde rozvíjela. Vytvořili tak syntézu z dědictví Anatolie, kultury Střední Asie a islámu. Jejich talent pro syntézu a ekumenický charakter jim umožnil tyto proudy spojit v jedno“ (tamtéž: 345).

Özal v celé knize důsledně používá pojem Anatolie jako geografický a historicko-kulturní rámeček svého výkladu turecké historie. Tím se liší od oficiálního pojetí kemalistické historiografie, založené na tradiční historické tezi (*Türk Tarih Tezi*). Podle Özala předky dnešních Turků byli nejen Chetitě a turecké národy, jak zdůrazňuje kemalistická historiografie, ale i Iónové a o staletí později i první anatolští křesťané, s jejichž potomky se kočovní Turci smísili po svém příchodu v 11. století (Copeaux, 1998: 270). Také o křesťanské Byzantské říši mluví jako o „součásti naší historie“ (Özal, 1991: 167) a v samostatné kapitole vypočítává, čím pozitivně ovlivnila Osmany.

Toto pojetí turecké historie klade důraz na schopnost „kulturní syntézy“ a „ekumenický charakter“ Turků, což jistě nejsou termíny nacionalistické historiografie. Od pojetí kemalistické historiografie se liší také tím, že nekonstruuje dějiny Turků jako etnicky homogenní celek. Zejména specificky etnický turecký prvek je v Özalově pojetí historie potlačen na úkor představy nepřetržitého míšení a kontinuity kultur a civilizací na území Anatolie, v níž jsou dnešní Turci zakořeněni. Pro Özala je prvořadá tato „anatolská“, a nikoliv turecky etnická dimenze národní historie a identity, kterou tolik zdůrazňuje kemalismus, popř. panturanismus.

V Özalově výkladu proto nehraje žádnou historickou roli Čingischán, vůdce Hunů Atilla ani sultán Seldžucké říše Alparslan³², kteří v evropské historické paměti představují negativní dějinné postavy. Dnešní Turci by jako jejich „přímí potomci“ složitě argumentovali svou historickou příslušností k Evropě, kterou tito vůdcové spíše pustošili, než obohacovali. Özal ve své knize naopak usiluje o to ukázat, že Anatolie je historickou kolébkou evropské civilizace a vyšly z ní rozhodující podněty pro Evropu a starověkou

antickou civilizací: „Hodně expertů na dějiny mé země považuje úspěchy a výdobytky řecké a římské civilizace v Anatolii větší svým počtem i povahou než ve vlastním Řecku a Itálii (tamtéž: 1).

„Z pohledu Helénů a jejich kultury bylo unikátní historickou příležitostí a štěstím, že se setkali s dědictvím vyspělých civilizací Anatolie... jejich význam by měl být akceptován“ (tamtéž: 38, 41).

Özal konstruuje minulost podle těchto východisek stejně volně, jak to činil Atatürk a jeho historikové. Jde však o velmi otevřené a inkluzivní pojetí historie, považující za předky dnešních Turků nejen seldžucké a osmanské sultány, ale např. i Homéra, svatého Pavla a Avicennu. Tyto všechny s dnešním Tureckem spojuje příslušnost k jednotnému historicko-kulturnímu prostoru Anatolie, který představuje civilizační a kulturní „tavicí kotel“ a kořenu evropské civilizace.

Kritika laicismu Mustafy Kemala

Jak bylo přiblíženo v předchozím historickém výkladu, Özal úzce koexistoval s kemalistickým státem a zároveň svými ekonomickými reformami působil proti etatismu, který považoval za překážku ekonomického rozvoje a náboženské i osobní svobody. Kritický způsob Özalova uvažování o kemalistické modernizaci Turecka v prvním období republiky je patrný při jeho popisu těchto reforem: „Krise identity v Turecku byla prohloubena odmítnutím [islámu] jako historicky tradiční komponenty kultury a [arabského] jazyka jako jejího média. Takto amputované pojetí kultury bylo příliš úzké, aby mohlo sloužit jako základ nové národní identity. A při chybějícím silném a správně definovaném pojetí národní identity [Atatürkovy] reformy nejenže neuspěly v politické modernizaci a ekonomickém rozvoji v zamýšlené míře, ale navíc odcizily tradičně orientovanou část [obyvatelstva] a masy od modernizačního procesu. Vytvořily hluboce zakořeněnou polarizaci společnosti“ (Özal, 1991: 271).

Podle Özala Atatürkovo charisma kompenzovalo v očích mnoha Turků chybějící legitimitu způsobenou radikální sekularizací společnosti, pro kterou byl islám páteří kultury a práva. Özal jako hlavní bod své kritiky Atatürkových reforem uvádí „radikální sekularismus“. Podle jeho názoru vedlo potlačení islámu a spirituality obecně k „nevyhnutelné krizi identity“ a politické

polarizaci, která zapříčinila přetrvávající napětí ve společnosti. Turecko podle Özala definitivně tuto „krizi identity“ překoná pouze v případě, že nebude násilím potlačovat své náboženské a historické tradice, tedy syntézou islámu s moderními politickými principy a pokrokem Západu, jež považuje za vzájemně plně slučitelné.

Özal spojuje „radikální sekularismus“ nejen s krizí identity, ale i s negativně vnímaným ekonomickým etatismem, který také vysvětluje částečně jako přímý důsledek Atatürkem násilně potlačené religiozity. Náboženskou víru vyzdvihuje nejen jako myšlenkový či ideový protiklad ateismu či radikální sekularizace, ale považuje ji také za pozitivní společenský faktor podporující individuální svobody jednotlivce proti silnému státu. Přestože Özal byl původní profesí ekonom a v praxi velmi pragmaticky jednající politik, o fungování ekonomického systému ve své knize mluví v úzké souvislosti s otázkami tolerance víry a religiozity. Jak vyplývá z výše uvedených citátů, aktivní podpora či naopak potlačování islámu má v jeho myšlení široké pozitivní dopady v různých oblastech lidské činnosti včetně ekonomiky. V tomto bodě se Özal blíží chápání rozvoje v islámském pojetí, stručně popsané v kapitole I. Zdůrazňuje význam morálních a náboženských hodnot nejen pro společenský, ale i pro ekonomický rozvoj. Podle jeho názoru modernizace může být v Turecku úspěšně přijata pouze tehdy, když bude respektovat náboženské hodnoty a historickou tradici.

Vedle „odcizení mas modernizačnímu procesu“ Özal spatřuje v Atatürkově radikálním sekularismu ještě další negativum. Potlačený islám ve veřejném prostoru nahradil silný nacionalismus, jenž byl vzýváním („deifikací“) národa a státu a sebeidolizací vlastní etnické identity. V této souvislosti Özal mluví doslova o „pohanském uctívání suverénního národního státu, které do značné míry nahradilo náboženství“ či o „uctívání Leviathana a sebeuctívání kmene... které určitě posílilo historické předsudky vůči různým rasám, kulturám a náboženstvím“ (tamtéž: 289). Özal považuje islám a náboženství obecně za přirozenou protiváhu tohoto radikálního nacionalismu a za jeden z předpokladů pro harmonické soužití různých etnik.

Na základě Özalova popisu historie můžeme doložit, že mu bylo vzdálené primordialistické či nacionalistické pojetí národa jako „přirozeně“ existujícího a od nepaměti daného celku. Novodobý národ (*millet*) a pojem vlasti (*vatan*), chápány jako území, na němž národ existuje, označuje ve své knize a v souladu s moderní historiografií za koncepty druhé poloviny 19. století.

Turecký nacionalismus podle Özala vznikl jako „intelektuální snaha“ či „myšlenkový proud, nikoliv jako masové politické hnutí“ (tamtéž: 317). Özalovi nebyl etnický nacionalismus nijak vlastní a uznával etnickou a náboženskou rozrůzněnost Turecka, sám ostatně měl i kurdské předky. Podle Muhettina Atamana, který ve své odborné studii podrobně analyzoval jeho přístup k národnostní politice, Özal předkládal jako vzor pro Turecko situaci v USA, kde občané definují svou identitu jako dvojitou a mluví o sobě např. jako „Anglo-američanech“, „Arabo-američanech“ či „Afro-američanech“ (Ataman, 2001: 129). V tomto smyslu byl nepochybně inspirován osmanským systémem *milletů*, který nebyl založen etnicky, ale konfesně. Osmanská říše během své existence tolerovala kulturní identitu a jazyková práva svých obyvatel a obvykle nezasahovala do záležitostí v rámci nemuslimských *milletů*.

Tento Özalův nenacionalistický přístup k etnicitě se v praktické politice projevil snahou o řešení kurdského konfliktu, který právě na přelomu osmdesátých a devadesátých let výrazně eskaloval. Özal viděl jeho řešení v udělení kulturních práv kurdskému etniku, v přiznání jeho identity ze strany státu a také v ekonomickém rozvoji regionu, jenž ale sám o sobě nepovažoval za dostatečný. S ohledem na zásadní rozpor tohoto řešení s dosavadní státní politikou ke Kurdům a postojem bezpečnostního aparátu se během jeho vlády v lednu 1991 podařilo prosadit pouze dekriminizaci užívání kurdštiny na veřejnosti a slavení kurdského Nového roku 21. března (*Newruz*).

Silná etatizace společnosti, s níž byly Atatürkovy reformy prosazeny, ovlivnila podle Özala nejen samotný ekonomický systém, ale i postavení a iniciativnost jedince vůči státu. Ty začínaly být postupně obnovovány až po roce 1950 se vznikem volné soutěže politických stran a větší demokratizací, kdy se uvolňoval ve společnosti „pozitivní dynamismus“. Özal vidí přímé spojení mezi prosazením Atatürkovy politiky radikálního sekularismu, etatismem a hospodářským zaostáváním Turecka. Svým pojetím úzce a téměř až nerozlučně spojuje svobodu náboženství a ekonomického podnikání. Je zajímavé, jak Özal jako (neo)liberální politik a ekonom zdůrazňuje význam náboženských a morálních hodnot pro svobodu podnikání a ekonomický rozvoj společnosti, což ilustruje i následující myšlenka: „Do značné míry nečekaným důsledkem radikální sekularizace byla deifikace státu, jemuž byly přisouzeny jisté božské charakteristiky. Stal se z něho l’Etat providence – kontinuální distributor výhod a benefitů. Lidé proto očekávali od státu poskytnutí služeb a výhod a přestali být aktivní ve vykonávání svých

politických práv a odpovědností. Tento přístup vedl také k ekonomickým důsledkům – uzavřené ekonomice, kontrole cen, subvencím a [hospodářskému] plánování“ (Özal, 1991: 292).

Özal v islámu spatřoval nejen potřebný morální kodex či víru, ale na rozdíl od kemalistického chápání i klíčový předpoklad pro prosperitu země a její modernizaci. Oslabení kemalistického sekularismu a postupný návrat k víře po roce 1950 podle něj ukončil „deifikaci státu“ a podpořil vznik „funkčního státu“. Znovuoživení silné náboženské víry v sekulárním prostředí znovuobnovilo správnou rovnováhu hodnot: „Náboženská víra s minimem jednoduchých, ale zásadních principů a zásad dává důvěru v budoucnost, snižuje potřebu plánování a redukuje roli státu tím, že posiluje smysl pro svobodu a odpovědnost“ (tamtéž: 296).

Na jiném místě své knihy pak s odkazem na Korán zdůrazňuje, že podřítit islám nacionalismu a náboženství společnosti je extrémně nebezpečné. „Dát svou konečnou loajalitu něčemu či někomu jinému než Bohu je hřích s devastujícími důsledky, jak nás Korán dlouho a dobře učí. Naruší to osobnost toho, kdo se poddá takovému pokřivení své vlastní přirozenosti, a je stejně narušující pro společnost, která tím ztratí vizi transcendentních cílů“ (tamtéž: 368).

Za extrémní příklady popsaného syndromu „deifikace státu“, který se v Turecku prosadil ve dvacátých a třicátých letech 20. století, Özal považoval komunistické země: „Cena nahrazení Boha státem a náboženství ideologií, interpretovaného jako historický pokrok rozumu proti ‚pověře‘, byla katastrofická. V takovém státě neexistuje prostor pro individualitu a osobnost“ (tamtéž: 292). Posilování islámu v Turecku od konce čtyřicátých let Özal následně nazývá pouhou normalizací po období revolučního sekularismu, která neznamenal žádný odklon od principu sekularismu jako takového. „Volnější praktikování islámu a návrat jednotlivců k víře obnovily rovnováhu hodnot jako podmínku rozvoje společnosti“ (tamtéž: 293).

Islám a sekularismus

S Özalovou kritikou „radikálního sekularismu“ přímo souvisí jeho pohled na roli samotného islámu v turecké historii. Svě poznámky k tomuto tématu prezentuje podle svých slov jako pokus „korigovat některé hrubé omyly“, které o islámu údajně přetrvávají zejména v evropských zemích.

Özal považuje islám za nedílnou součást evropských dějin a možná trochu překvapivě i za prostředek vzájemného kulturního ovlivňování a westernizace Turků. Podle Özala je islám blízký křesťanství a Západu nejenom společnými starozákonnými základy a monoteismem, ale také dědictvím řecké filozofie, kterou muslimský svět samostatně rozvíjel a Evropě zprostředkoval v době, kdy byla ještě „barbarská“. Právě přijetím islámu a jím ovlivněné blízkovýchodní kultury se také Turci jako kočovný kmen modernizovali a přiblížili Západu.

Özal opakovaně zdůrazňuje, že Osmanská říše, Turci jako etnikum a muslimové obecně nebyli pouhými pasivními příjemci civilizační vyspělosti Evropy, ale také přispěli k jejímu pokroku. Dějinný výklad podává v podstatě jako historii prolínání myšlenek a vzájemného obohacování. Součástí společného civilizačního základu Evropy a Anatólie jsou antické kultury Středomoří, řecká filozofie, Byzantská říše či tzv. islámská renesance ve vědách a filozofii, která Evropě předala nejenom poznatky o antické filozofii, a v neposlední řadě i samotný islám: „... anatólská kulturní syntéza ukazuje, že západní orientace Turků začala dlouho před osmanskými westernizačními reformami. V zásadě ji můžeme vysledovat až k jejich konverzi k islámu a byla ještě více zdůrazněna poté, co se usadili v Anatólii. Při založení Osmanské říše v roce 1299 Turci prokázali, že jsou mediteránní a západní stejně jako Řekové a Římané“ (Özal, 1991: 168).

Islám je podle Özala součástí základů moderní evropské civilizace, kterou spolufirmoval nejenom zprostředkováním znalostí řecké filozofie a antických věd, ale i svou vlastní originální kulturou. Současně byl sám, zejména islámská filozofie, silně ovlivněn cizími vlivy. Z toho Özal vyvozuje, že „pokud by byla Evropa férová, měla by přidat slovo islám k definici svého kulturně-historického kontextu a označovat ho jako judeo-křesťansko-islámsko-řecko-římský...“.

„Doktrína islámu s ohledem na Proroka, Korán, dogma, liturgii a tradici je originální a odlišná. Nicméně z hlediska filozofie islám sdílí s judaismem a křesťanstvím dědictví řecké filozofie. Z tohoto pohledu je islám středomořský v západním smyslu slova. Řecká kultura formovala základ islámské filozofie stejně jako formovala základy západní kultury“ (tamtéž: 349).

V samostatné kapitole „Filozofie islámu, Řecka a Západu“ Özal dále popisuje, jak byla filozofie muslimského světa ve středověku zásadně ovlivněna řeckou filozofií, zejména novoplatonismem. Tuto filozofii údajně nejen

zachovala a předala Západu, ale i samostatně rozvíjela v období tzv. islámské renesance. Proto i větší důraz na náboženství či posílení religiozity v Turecku podle Özala nijak negativně neovlivňuje otázku jeho přináležitosti k Evropě, kdy Turecko a Evropa jsou historicky spojeny a vzájemně ovlivněny právě i díky islámu. Özal dokonce tvrdí, že orientace k západní kultuře a westernizace Turků začala jejich přijetím islámu. Inspirativní pro dnešek se zdá myšlenka, že pokud Evropa uzná historicky pozitivní vliv islámu na dnešní západní civilizaci, ulehčí to přijetí modernizačních snah v muslimských zemích. „V mnoha kapitolách této knihy zdůrazňuji jednotu lidské civilizace. Pokud ji budeme takto skutečně nezaujatě vnímat, měli bychom o islámu mluvit jako o součásti řecko-římsko-islámského základu západní neboli současné civilizace... Správná interpretace historie poukazuje na skutečnost, že islám není Západu zcela cizí“ (tamtéž: 317–318).

Všechna tři velká monoteistická náboženství představují podle Özala „variace na stejné téma“ neboli „různé přístupy k jedinému pravému Bohu“ (tamtéž: 283). „Islám sdílí s judaismem a křesťanstvím dědictví řecké filozofie a z tohoto pohledu je mediteránní v západním chápání slova. Řecká kultura tvoří první základ západní kultury, stejně jako základ islámské filozofie... Mediteránní a západní směřování Turků, neboli jejich westernizace, začala jejich přijetím islámu a rozvinula se přispěním (tureckých) filozofů a teologů k islámské renesanci, kterou přijali jako myšlenkový systém“ (tamtéž: 103).

Islám z Özalova pohledu představuje zásadně pozitivní společenský faktor, který zaručuje správnou rovnováhu společenských hodnot a pokrok. Víra v nadpozemského Boha zabraňuje negativně chápané „deifikaci státu či národa“ a posiluje individuální svobodu vůči státní moci (tamtéž: 296). Özal tak úzce spojuje konzervativní hodnoty a důraz na náboženství se svými liberálními postoji k prosazování ekonomické a politické svobody jednotlivce. Víra je totiž podle Özala významná nejen pro individuální věřící, ale pro celou tureckou společnost. Přináší hodnoty a principy, které zajišťují pokrok sekulární společnosti a zabraňují prosazení extrémně nacionalistických či jinak politicky „nevhodných“ postojů.

Özal považuje Turecko za „muslimskou zemi“ nejenom z hlediska její historické tradice, ale i současné víry a kultury. Vyhraňuje se tak proti původnímu kemalistickému pojetí modernity, resp. jeho modernizačnímu diskurzu, který sice Turecko spojuje se západní civilizací, nikoliv však na široké nábožensko-kulturní bázi, ale zejména na základě modernizačních reforem

republikánského období a předislámské (zejména antické a neolitické) historie. Özal tyto kemalistické prvky argumentace o přináležitosti Turecka k Západu ve svém výkladu integruje pouze zčásti a především klade důraz na význam islámu jako součásti civilizačních základů Turecka a Evropy.

Özal důrazně rozlišuje mezi pozitivně chápaným sekularismem a „radikálním sekularismem“ kemalismu s výše popsány negativními společenskými důsledky. Moderní civilizace je podle jeho názoru bez sekularismu nemyslitelná, protože ten je podmínkou náboženské tolerance a „univerzálního humanismu“ bez ohledu na konfesijní příslušnost lidí. Özal považuje sekularismus za: „... jediný krok, který muslim musí učinit, aby bratrství v rámci ummy rozšířil na univerzální humanismus... Sekulární muslim je schopen lásky k bližnímu, bez ohledu na jeho náboženství nebo rasu a současně zachovává úzkou solidaritu s islámským společenstvím – ummou“ (tamtéž: 288).

Podle Özala sekularismus dal Turkům intelektuální a morální schopnost se zapojit do procesu modernizace a plně se otevřít přijímání vnějších podnětů: „Reformy v Turecku sekularizovaly nejenom vztah státu a náboženství, ale také náš způsob pohledu na historii a život. Role náboženství v politickém a sociálním životě byla redukována a náboženství bylo projevovalo ve formě zvýšené osobní víry. Sekularismus nám dal intelektuální a morální schopnost přivítat a přijmout veškerou kulturu a technologii bez vnímané hrozby naší identity“ (tamtéž: 355–356).

Své pojetí sekularismu dále rozebírá odkazem na muslimského filozofa al-Ghazzálího a jeho rozlišení mezi vírou a rozumem, které bylo ovlivněno řeckou filozofií: „Turci jsou si vědomi, že samotná víra nemá vliv na sekularismus, ani nebrání racionalismu, pokud jsou vzájemně respektovány jejich vzájemné sféry. V tomto smyslu neexistuje rozdíl mezi evropským křesťanem a muslimským Turkem. Dosažená syntéza mezi Západem a islámem ukončila krizi identity“ (tamtéž: 296–297).

V tomto ohledu je Özalovo pojetí velmi blízké Halíkovu pojetí „pozitivního sekularismu“ či „politickému sekularismu“ Abdul Karim Soroushe, které je podrobněji rozebráno v kapitole I. Özal opakovaně používá pojem „sekulární muslim“, kterého podle něj charakterizuje vědomí, že náboženské (Boží) a světské (lidské) představují dvě samostatné a vzájemně nesmišené, ale přece jen propojené kategorie.

Pevnou součástí Özalova uvažování o islámu je i přesvědčení o specifické podobě islámu v Turecku odrážející se také v prosazované ideologii

turecko-islámské syntézy. Özal zastává přesvědčení, že súfismus a hanafijská právní škola určily jeho humanistický a tolerantní charakter: „Hanafijská právní škola přisuzuje zvláštní důležitost principu konsenzu při vytváření právních názorů a rozhodnutí. Proto je značně flexibilní a tolerantní... turecké společnosti dává rozdílnou podobu než jiným muslimským společnostem“ (tamtéž: 248). Súfismus pro Özala představuje „koncept bratrstva a lidství“, který „ještě více posílil nadrasový a tolerantní aspekt islámu... a byl dokladem univerzálního humanismu“ (tamtéž: 248). Jako příklad v knize přímo cituje básně Džaláluddína Balchi Rúmího, který je považován za jednoho z největších islámských mystiků.

Modernizace a osmanské dědictví

Turgut Özal považoval modernizaci Turecka za kontinuálně a po staletí probíhající proces, který akceleroval v pozdně osmanském období, přesněji ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století a nikoliv až v republikánské době po roce 1923. Tureckou a osmanskou modernizaci vnímal jako úspěšnou ve srovnání s obdobnými snahami o hlubokou reformu, např. v Rusku nebo v Číně. V kontextu s jinými muslimskými zeměmi dokonce turecký příklad označuje za „spektakulární kulturní revoluci“ (Özal, 1991: 328).

Özal vnímal osmanské období tureckých dějin velmi pozitivně, podobně jako konzervativně orientovaní politikové před ním a po něm. Z jeho díla *Turecko v Evropě, Evropa v Turecku* je patrné, že usiloval o šíření povědomí a hrdosti na osmanskou minulost. Vykresluje Osmanskou říši jako příklad tolerance a pluralismu různých náboženství, kultur a etnik, které se vzájemně ovlivňovaly, obohacovaly a vytvářely specifickou kulturně-historickou syntézu na základech předchozí helénské a byzantské kultury. Özal chápe pozdně osmanskou historii od reformního období *tanzimatu* od třicátých let 19. století po počátek 20. století jako dobu se zásadním formativním dopadem na současné Turecko a jeho modernizaci: „každý, kdo dnes v Turecku žije, je tak či onak jejich produktem“ (tamtéž: 235), „... a současná turecká kultura je důsledkem historického vývoje posledních 150 let“ (tamtéž: 318).

Podle jeho názoru, modernizace Osmanské říše před 1. světovou válkou dosáhla takového stupně, že většina institucí a administrativy byla reformována podle západního vzoru a vzdělávací systém, soudnictví, civilní i trestní

právo opustily rámec náboženského práva (tamtéž: 253). Pozdně osmanské období tureckých dějin Özal používá jako referenci pro podepření svých výše uvedených argumentů a celému 19. století věnuje ve své knize dokonce větší prostor než popisu reforem v republikánském období. S ohledem na vývoj sekularismu uvádí, že vedle *šaría* historicky koexistovalo světské „sekulární“ zákonodárství sultánů (*kanun*), které se obecně týkalo řízení země. V popisu historie Özal klade důraz na sekulární prvky pozdně osmanské společnosti, aby doložil, že nejen technologický pokrok, ale i sekularizace a modernizace společnosti, školství a právního systému postupně probíhaly po celé „dlouhé“ osmanské 19. století během stále dominantního postavení kultury islámu.

Ze sultánů pozdně osmanského období pozitivně hodnotí Selima III., Mahmuda II. a Abdülhamida. Za vlády posledně uvedeného prý Osmanská říše učinila největší pokrok ve westernizačních reformách, např. při vzniku moderního školství, šíření literatury a tisku a rozvoje železnice či telegrafu. Özal nevnímá nijak negativně náboženskou ideologizaci a legitimizaci jeho autoritářské vlády důrazem na islám jako pojítko identity obyvatel říše. Podle Özala sultán Abdülhamid svým důrazem na panislamismus učinil transfer evropské vědy a technologie lépe prosaditelným vůči reakci z řad konzervativního duchovenstva (tamtéž: 248).

Özal podrobněji popisuje i reformy zavádějící do právního systému sekulární zákony a soudy a založení prvních škol podle vzoru evropských lyceí. Sekularizaci osmanské kultury v 19. století spojuje se zrozením individua v dílech osmanské literatury. Vystupuje proti tvrzení kemalistů, jako je např. výše citovaný Tekinalp, že islám na sklonku Osmanské říše byl příčinou jejího úpadku a brzdou reforem. Naopak se domnívá, že náboženské instituce byly samy obětí zaostávání společnosti. Podle Özala jejich úpadek a silná opozice *ulamá* vůči reformám nebyly prvotní příčinou krize pozdně osmanské společnosti, ale spíše jejím symptomem: „Úpadek a pád Osmanské říše neměl nic společného s náboženstvím jako takovým, ačkoliv odpor vůči politickým, sociálním a ekonomickým reformám často nabíral náboženský aspekt.“

V narážce na Atatürkův sekularismus a kemalismus dále pokračuje: „Určitě by bylo bývalo rozumnější prokázat více pochopení a trpělivosti [vůči náboženství], které mělo obtíže se adaptovat na reformy, když bereme v potaz, že nemělo problém se adaptovat a přispět ke vzestupu společnosti v minulosti“ (tamtéž: 292).

Shrnuto, „modernizace“ dle Özala tedy znamená přijetí principu sekularismu, liberalismu a vědeckého pokroku Západu, nikoliv však kulturní westernizaci či napodobování historicko-kulturního vývoje Západu na úkor potlačení vlastních tradic. Özal ji chápe jako naplňování zmíněných principů a nikoliv jako určitý stav připodobnění se evropským zemím. Principy modernity považuje za univerzální a dané „historickou jednotou lidské civilizace“, nikoliv kulturně podmíněné a svázané s určitým (evropsky chápaným) typem identity a kultury a „vzorovým“ historickým vývojem. Modernita je nadčasově a univerzálně platný soubor zmíněných principů a může být v případě dostatečné snahy přijata i v „nezápadním“ kulturně-historickém prostředí. Tento svůj přístup nazval „skokem do modernity“ (*çağ atlamak*). Podle Özala proto Turci, jako „evropští muslimové“, nemusí nic potlačit ze své kultury, historických tradic a náboženství, aby se stali „moderní“. Volba mezi evropskou, resp. západní civilizací a islámskou kulturou je proto z Özalova pohledu falešná.

Atatürk i Özal aktivně prosazovali názor, že Turecko je a má být součástí Západu či Evropy. Nicméně Özal věřil, že Turecko jí nikdy nepřestalo být. Dle jeho výkladu se pozdní Osmanská říše lišila od Evropy pomalejším tempem modernizace, nikoliv její absencí či zcela odlišným charakterem. Jakkoliv výrazný byl rozdíl mezi západní Evropou a Osmanskou říší, podle Özala vždy šlo pouze o míru naplňování, nikoliv o odlišnou podstatu modernizačního procesu. Kde revoluční kemalismus dvacátých a třicátých let viděl kulturně-civilizační zlom mezi Osmany a Západem, Özal spatřuje „pouze“ zaostávání, které navíc přičítá zčásti i vnějším faktorům mimo kontrolu Osmanů, jako byly nacionalismus křesťanských etnik, válečné konflikty a vynucené obchodní výhody a monopoly, které si evropské velmoci na Osmanské říši vymohly (kapitulace).

Kapitola V

Architekt transformace? – Turgut Özal z pohledu současné turecké pravice

„Náš národ bude vždy s vděčností vzpomínat na Özala, který svými myšlenkami, činy a předvidavostí vedl k uskutečnění zásadních změn.“

(Abdullah Gül, současný prezident Turecké republiky)

Německý historik Klaus Bachman, který se zabývá německou a polskou reflexí minulosti, uvedl k tématu hodnocení dějin současníky, že „neexistují žádné vědecké nástroje, které by umožnily rozhodnout jednoznačně a způsobem, na jaký by všichni účastníci mohli přistoupit, zda je nějaké hodnocení faktů z minulosti ‚správné‘“ (Bachman, 2011: 2). Takové hodnocení totiž podle Bachmana vždy závisí na době, zájmech, zkušenostech a hierarchii hodnot lidí, kteří jej provádějí. Český historik Michal Kopeček, jenž se zabývá rolí minulosti při tvorbě politických a kulturních identit, k tomu doplňuje, že „historický výzkum je vždy ovlivněn přítomností, která klade dějinám otázky“ (Gjuričová–Kopeček–Roubal–Suk–Zahradníček, 2011: 11). V případě Turguta Özala, jehož politické působení ukončila smrt před pouhými dvěma dekadami, to platí dvojnásob, protože velká část jeho současných hodnotitelů má přímou osobní zkušenost s touto dobou. S vědomím této subjektivní podmíněnosti vnímejme i názory na význam a „historický odkaz“ Turguta Özala, které zkoumá následující kapitola. Více než přispět k „objektivnímu zhodnocení“ jeho osobnosti mohou ukázat, kým a jak je současníky pozitivně politicky aktualizován jeho „odkaz“ pro současnost. Následující

stručná reflexe proözalovského myšlení v dnešním Turecku a názorů především zkoumá, čím konkrétně Özal „promlouvá“ k současníkům.

Kvantitativně omezené zkoumání a záměrně vymezený vzorek vůči Özalovi souhlasných respondentů a názorů neumožňují dělat jednoznačný závěr ohledně jeho dominantního veřejného obrazu a vnímání. Historické vědomí o určité době či postavě se ostatně vytváří z mnoha druhů písemných a ústních pramenů (např. i rodinného vyprávění) a níže prezentované odkazy představují pouze zlomek jeho zdrojů.³³ Přesto vypovídá o jejich hierarchii hodnot a o tom, co autoři těchto postojů vnímají jako zásadní či důležité pro současné Turecko. Reference k Özalovi jsou také odrazem jejich sebedefinování v rámci turecké politicko-kulturní tradice, což platí nejenom pro politiky, ale i pro historiky a politology, kteří vystupují s nárokem objektivity a nezájatosti.

Rešerše tureckého tisku a interview, která jsem vedl, dokládají, že v Turecku převažuje přesvědčení o zásadním významu Turguta Özala pro formování současného Turecka, ať už v pozitivním či méně často v negativním smyslu. V prvním případě jde především o pohledy sympatizantů, kteří jsou často stoupenci turecké konzervativní pravice. Mezi nimi najdeme jak Özalovy politické souputníky (ministry, vysoké úředníky a poradce jeho vlády), tak i představitele současné vládní garnitury a jim nakloněné komentátory, publicisty a politology.

Prvně jmenovaní vesměs zdůrazňují zásadní roli Özala jako hlavního „architekta transformace“ a domnívají se, že právě on přivedl Turecko na nezvratitelnou cestu tržní ekonomiky, civilní vlády a demokracie. Úkol propagovat, vysvětlovat a rozvíjet Özalův politický odkaz si přímo do svých stanov zakotvila Asociace myšlenek Turguta Özala (Turgut Özal Düşünceleri ve Hamle Derneği). Toto sdružení organizuje setkání a konference k výročí Özalova úmrtí, založilo první stálou expozici o tomto politikovi v jeho rodné Malatyi a každoročně uděluje „cenu Turguta Özala“ za přínos k rozvoji demokracie a ekonomiky. Dokonce plánuje i natočit film, který by přístupnou formou popularizoval jeho osobnost a politiku.³⁴

Příkladem obdivných až nekritických postojů jejích členů jsou např. výroky předsedy tohoto sdružení Galipa Demirela, pronesené na vzpomínkovém shromáždění u Özalovy hrobky ve čtvrti Topkapı v Istanbulu při výročí jeho úmrtí: „Velká většina našeho národa ho stále postrádá a vzpomíná na něj kvůli jeho vizím, myšlenkám, úspěchům a nápadům... Měl důvěru v sebe,



Socha Turguta Özala byla odhalena u příležitosti 17. výročí jeho úmrtí v nově otevřené stálé expozici o tomto politikovi v Malatyi (zdroj: Google pictures).

své myšlenky a v národ. Věřil v ctnosti demokracie a v to, že je lze uskutečnit pouze s lidem“ (Haberler, 17. 4. 2012).

V podobném duchu se nese i hodnocení bývalých ministrů ANAP z Özalova období, pronesená např. na sympoziu k 19. výročí jeho úmrtí na Atatürkově Univerzitě v Erzurumu. Podle bývalého ministra Mehmeta Kececilera „Turgut Özal uskutečnil opravdový průlom. Vyslovit jeho jméno znamená vyslovit ‚zítřek‘ a ‚budoucnost‘. Turecku otevřel cestu vpřed a z nerozvinuté země ji proměnil v rozvinutou“ (TRT, 22. 4. 2012). Podobně i jeho kolega Öltan Sungurlu při stejné příležitosti uvedl, že Özal byl „první státník republikánského období, který svým duchovním postojem souzněl s hodnotami a přesvědčením lidí. Právě Özal říkal, že stát má existovat pro lid“ (tamtéž).

Tato organizovaná skupina Özalových politických souputníků a přívrženců aktivně usiluje o vytváření „kulturní paměti“ prostřednictvím každoročních polooficiálních ceremonií u příležitosti výročí jeho úmrtí a osvěty. Pomocí nich chce vytvořit pevné body kulturní či historické paměti. S ohledem na charakter současné turecké společnosti však jsou a nejspíše zůstanou pouze kamínkem v pestré mozaice.

Mnohem větší váhu na formování historické paměti o Özalovi mají výroky představitelů současné vládní strany AKP. Nalezneme v nich v různých odstínech pozitivní pohled a odkaz na Özala, nicméně v mírnější formě než u přímých Özalových politických souputníků. To pravděpodobně odráží jejich vnímání, že tím, kdo učinil demokratický a reformní proces v Turecku

skutečně nezvratitelný, nebyl Özal, ale až samotná AKP v čele s jejím předsedou a premiérem země Erdoğanem. Zatímco Özalovi političtí soupeřníci jako výše citovaný G. Demirel mluví o tom, že „národ Özala stále postrádá“, představitelé AKP se prezentují jako ti, kdo dále prohloubili modernizaci a demokratizaci země svou vlastní úspěšnou politikou. Skutečnost, že Özalova postava není vedením AKP bezvýhradně vyzdvihována jako v případě jeho přímých politických spolupracovníků, může souviset s dominantním postavením jejího předsedy nebo s faktem, že část voličů AKP byla negativně ovlivněna sociálními dopady Özalových reforem nebo kriticky vnímá např. korupční kauzy z této doby. Současné špičky AKP se také politicky socializovaly v islamistickém hnutí Milli Görüş, které však v devadesátých letech působilo v rámci Refah Partisi kritizující Özalovu politiku.

Představitelé vládní AKP se dnes k Özalovi vztahují spíše jako k historické osobnosti, která otevřela cestu pro jejich vlastní úspěšnou politiku. Vedení AKP považuje Özala za politika, jenž Turecko pozitivně nasměroval směrem k modernizaci, demokracii a civilní vládě. Úzkou vazbu mezi aktualizací „Özalova odkazu“ a vládní AKP je vidět i na oceněních za rozvoj demokracie a ekonomiky, které politici této strany Abdullah Gül, Bülent Arınç a Ali Babacan přijali od zmíněné Asociace myšlenek Turguta Özala. Prezident Abdullah Gül také u příležitosti výročí Özalovy smrti vydal tiskové prohlášení oceňující jeho osobnost: „Náš národ bude vždy s vděčností vzpomínat na Özala... který svými myšlenkami, činy a předvídavostí vedl k uskutečnění zásadních změn“ (Hürriyet, 17. 4. 2011).

Na výročí Özalova úmrtí se vybraní ministři vlády, ačkoliv doposud nikoliv její samotný předseda, účastní připomínkových akcí u jeho hrobu v Istanbulu. Podobně tomu bylo i při odhalení sochy a otevření muzea v rodné Malatyi. Během poslední volební kampaně před parlamentními volbami v roce 2011 i předtím byly portréty Özala a Menderese využity jako historické reference programu a politiky AKP. Před spornou volbou nového prezidenta země parlamentem v roce 2007, kdy vedení armády zpochybnilo kandidaturu A. Güla, předseda parlamentu B. Arınç (AKP) zase Özala vyzdvihl jako prototyp ideálního prezidenta, který byl „civilní, zbožný a demokrat“ (Milliyet, 16. 4. 2007).

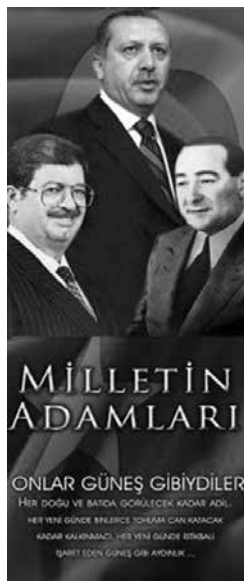




Foto z přijetí členů Asociace myšlenek Turguta Özala (6. 5. 2011) prezidentem Abdullahem Güllem v jeho prezidentském sídle.

(Zdroj: Kancelář prezidenta Turecké republiky. On-line: www.tccb.gov.tr/haberler/170/79750/turgut-ozal-dusunce-ve-hamle-dernegi-heyeti-cankaya-koskunda.html.)

AKP využívá odkazu na politické dědictví Özala a Menderese k potvrzení a posílení své identity jako středopravicové konzervativní strany. Hlásí se k těmto osobnostem a podobně jako oni aspiruje reprezentovat většinu tureckého obyvatelstva jako pokračovatelka autentické a široce založené středopravicové politiky. Přitom se současně hlásí i k islamistické tradici a Necmettinu Erbakanovi, jenž byl politickým rivalem Özala, jak dokládá např. i tento tweet Recep Tayyip Erdoğana z 11. 6. 2013: „Tento národ nezapomene zesnulé Mederese a Özala, stejně jako tento svatý národ nezapomene Necmettina Erbakana a události z 28. února [1997].“⁴³⁵



V obdobném duchu jako program AKP hlásá nápis na plakátu vlevo: „Jejich jména (Menderes, Erdoğan a Özal) jsou symbolem pevného spojení s Atatürkem a lásky národa. Jsou hlasem této země a duchem svědomí a pokroku.“

Ve volebním programu AKP a v projevech jejích představitelů se trvale objevuje téma „návratu politiky lidem“, resp. obnovení jejich důvěry ve stát a jeho elity. Současné špičky AKP si zakládají na image strany reprezentující „lid“, nikoliv „elity“, tedy na antielitářství a blízkosti masám, což je tradiční a také Özalem hojně užívané motto konzervativní pravicové politiky: „AKP je hnutí, které čerpá sílu z lidí. Převažují v ní principy a kolektivní moudrost nad striktními názory a monopolistickou inteligencí“ (AK Parti, 2007: sekce VII).

Nápis u portrétu A. Menderese, T. Özala a R. T. Erdoğana hlásá: „Hvězdy demokracie – oni, vůdcové na cestě demokracie, zahájené Atatürkem, oni, zářící hvězdy horizontu demokracie na turecké obloze, jsou v srdci našeho národa.“ (Tiskovina Türkiye Gönüllü Teşekkürler Vakfı, TGTV. Zdroj: [www.resimle.net/data/media/347/demokrasinin-yldzlar-adnan-menderes-turgut-ozal-tayyip-erdogan.jpg](http://www.resimle.net/data/media/347/demokrasinin-yildzlar-adnan-menderes-turgut-ozal-tayyip-erdogan.jpg))



Turecký politolog a publicista İhsan Dağı použil pro profilaci AKP a s ní spřízněných intelektuálů označení „nový islamismus“ (*Yeni İslamcılık*). Definiuje jej jako konzervativní názorový proud inspirovaný islámem, který na rozdíl od „původního“ islamismu neusiluje o vytvoření alternativního společenského řádu se specifickými institucemi a principy, odlišnými od zastupitelské demokracie a tržní ekonomiky. Jeho postoj se podle Dağıho vyznačuje také tím, že státní moc a právní řád nechápu jako nástroj k vynucování kolektivní muslimské identity a morálky a jsou otevření mezináboženskému dialogu a intelektuálním a kulturním kontaktům s nemuslimskými a západními zeměmi, nikoliv nevyhnutnému přebírání všech jejich vlivů (Dağı, 2004: 1–2).

AKP navazuje na Özalovu politiku nejen rétoricky či ideologicky, ale i v praktické rovině. Prosazuje ekonomický liberalismus, privatizaci, flexibilní pracovní trh, myšlenku omezení daňové zátěže a přerozdělování. AKP neodsuzuje globalizaci jako proces prosazování hegemonie Západu a hrozbu islámským hodnotám, jak ji definoval Erbakan ve svém pamfletu „Spravedlivý ekonomický řád“ (*Adil Ekonomik Düzen*).³⁶ Stejně jako Özal se AKP na počátku 21. století řídila v podstatě stejnými zásadami a doporučeními MMF při reformě turecké ekonomiky. Jednoznačně podporuje zahraniční investice jako nástroj modernizace a její volební program se staví proti kemalistickému

pojetí státem stimulované modernizace ekonomiky. V souladu s principy Özalovy politiky hlásá, že „stát nemá v zásadě zasahovat do ekonomických aktivit ... jeho funkcí je být pouze regulátorem a kontrolorem ... zahraniční kapitál hraje důležitou roli v transferu mezinárodního know-how a zkušeností“ (AK Parti, 2007: sekce III).

Privatizace a důraz na volný trh byly centrální pro Özala, stejně jako jsou pro současnou AKP, která se touto politikou ostře odlišuje od myšlení Erbakanem vedené Refah Partisi, z níž vzešla. Betül Duman v tomto ohledu doslova uvádí, že „Erdoğan prošel skrze bránu, kterou Özal otevřel“ (Duman, 2011: 203). AKP také ve značné míře integrovala původní elektorát ANAP. Volby v roce 2002, které ji vynesly poprvé k moci, byly současně prvními volbami, v nichž se ANAP se ziskem pouhých 5,5 % hlasů nedostala do parlamentu.

Další samostatnou skupinu současných názorů na Turguta Özala představují pohledy tureckých politologů a komentátorů a zahraničních expertů. Od hodnocení Özalových politických souputníků a jeho deklarovaných následovníků se liší větší obsáhlostí a konkrétnějším pojmenováním politického dědictví jeho éry. U konzervativně orientovaných publicistů a historiků, kteří stojí politicky blízko současné vládě a pracují pro otevřeně provládní média, najdeme veskrze pozitivní až oslavná hodnocení, zdůrazňující Özalu zásluhu na celkové společenské a myšlenkové změně v Turecku, danou jeho vůdcovstvím a jasnou vizí. U dalších komentátorů a politologů najdeme i více diferencovaný a částečně kritický pohled u dílčích aspektů jeho politiky, zejména vztahu k armádě, kurdské otázky, ekonomických reforem a zahraniční politiky.

Příkladem z první kategorie může být publicista a politolog İhsan Dağı, který ve svých komentářích vykreslil obraz (pro některé kritiky spíše „mýtus“) Turguta Özala jako reformátora. Podle Dağıho Özal během deseti let působení v čele země údajně „odsoudil“ Turecko k rozvoji, otevřenosti ke světu a ekonomickému růstu. Özalovým dědictvím je „otevřená společnost, zcivilnění a demokratizace Turecka, které se díky němu stalo z introvertní a zaostávající země iniciativní, dynamické a integrované se světem“ (Dağı, 2007: 2). Ve svém komentáři v listu *Zaman* k výročí Özalovy smrti tento autor napsal: „Özal zanechal Turecko jako zemi, která byla pevně na cestě zcivilnění, demokratizace a globální integrace. Özal jako výjimečný politický lídr v historii moderního Turecka... byl i architektem současného procesu změn. Svou vizí utvářel tureckou politiku a inicioval proces transformace v ekonomické,

politické a sociální oblasti... Özalova unikátnost spočívala v jeho schopnosti rozhýbat sociální a ekonomickou dynamiku... zasel semínka velké transformace, která měla dlouhodobě osvobodit zemi z poručnictví kemalistické a byrokratické elity. Jeho reformistická mysl iniciovala nové diskuse, které otráslý mnoha zavedenými pravdami. Ačkoliv přišel k moci ve stínu vojenské diktatury, vedl transformaci k civilní vládě a podstatnému potlačení vlivu armády. Byl to Özal, kdo v Turecku zavedl myšlenky menšího státu, globální soutěže, tržní ekonomiky a privatizace. Účinně popularizoval politický liberalismus propagováním tří svobod – svobody vyjadřování, vyznání a svědomí a svobody podnikání“ (Dağı, 2010: 1–2).

Obdobně pozitivně hodnotí Özala politolog Berdal Aral: „Özal chtěl transformovat Turecko z izolované, byrokratické a vojenské republiky v otevřenou demokracii. Byl inovativní a nápaditý ve svém tažení proti oficiálním tabu. Dokázal uvolnit dynamismus a energii lidí, které byly dlouho nevyužity kvůli ekonomickému a politickému etatismu a tradičnímu myšlení elit... Özal byl unikátní ve zpochybnění nacionalistického diskurzu, který romantizoval (kemalistické) republikánství, rigidní sekularismus a etatismus. Jeho role v turecké politice nebyla nepodobná roli revolucionáře“ (Aral, 2001: 84).

Oba tyto autoři, kteří kritizují kemalismus za jeho „sociální a ekonomické inženýrství“, navrhají Özala označit za „architekta procesu změn“ a přisoudit mu roli „revolucionáře“, čímž jej vydělují jako zcela výjimečnou osobnost. Současný pohled na Özala je také ovlivněn poměrně složitým obdobím po jeho smrti do počátku následující dekády, jež je některými v Turecku vnímáno jako „ztracená léta“. Hasan Celal Güzel z deníku *Radikal* v tomto smyslu uvedl: „Pokud by Özal byl naživu, devadesátá léta by nebyla ztracenými roky. Postmoderní převrat v roce 1997 a období po 28. únoru (1997), které zastínily demokratický život v Turecku jako noční můra, by se neudály. Turecká demokracie by byla dnes mnohem rozvinutější... Naše ekonomická a demokratická úroveň by byly blíže standardům v Evropě“ (Ünal, 2008: 1).

Sentiment „ztracené dekády“ vyjádřil také İlnur Çevik (*Hürriyet*) ve svém komentáři z roku 1998, když si stěžoval na absenci vůdcovství a vize Özalova typu v turecké politice: „Když Özal před pěti lety zemřel, naše země byla považována za jednu z deseti nejvíce se rozvíjejících ekonomik a mnoho lidí cítilo, že je na vzestupu a stane se prosperující... Když Özal zemřel, byla jeho fotografie na obálce časopisu *Time*... Özalův odchod zanechal velké

vakuum... Özal měl alespoň vizi pro Turecko, která mohla a nemusela být naplněna. Mohl ale určit směr a usilovat o dosažení cíle. Dnes ale Turecko připomíná loď bez kormidla, která bezcílně pluje... Özal je dnes postrádán, protože naši političtí vůdcové se ukázali být tak neefektivními“ (Çevik, 2008).

Özal je pozitivně aktualizován nejen obecněji jako vzor politického lídra s vizí a jako „architekt transformace“, ale i v dílčích politických tématech. Dokládají to komentáře v souvislosti s napětím mezi vedením AKP a turecké armády, demonstrováné zejména během prezidentské volby v roce 2007 a aktuálněji v případě „Ergenekon“, v němž byli bývalí vysocí velitelé armády odsouzeni za vytvoření spikleneckého sdružení, které mělo usilovat o vyvolání politického a společenského napětí a svržení vlády AKP. Někteří vládě naklonění publicisté dávají Özala v této souvislosti za vzor rázného jednání s vysoce postavenými generáli armády, kteří zasahují do její politiky. Bekir Berat Özipek uvedl, že: „pokud by Turgut Özal byl dnes [v roce 2009] naživu a v úřadě, nepřihlížel by nečinně, jak se náčelník generálního štábu snaží zlikvidovat AKP a Gülena, ale okamžitě by ho odstranil z funkce. A to tak, že by se to dozvěděl z vysílání televize“ (Özipek, 2009).

Bülent Kereş z konzervativního listu *Zaman* dává obdobně Özala za vzor rozhodnosti pro současnou vládu, s níž politicky sympatizuje: „Je snadné se vyhlášovat za politického následovníka Özala, který ukázal generálům jejich místo. AKP a premiér Erdoğan, kteří o sobě hrdě tvrdí, že jsou jeho dědici, ale musí být odvážní, aby učinili potřebné pro obhajobu tohoto nároku politického dědice.“

Vedle schopnosti „umravnit“ armádu najdeme také pozitivní referenci k Özalově chápání sekularismu, např. od Hüseyina Gülerce: „Zaostali jsme za Özalovým odkazem... Özal nám řekl, že Turecko nemusí schovávat svou muslimskou identitu, ani ji opouštět. Jasně vysvětlil, že Turecko se nemusí vzdát islámu, aby se stalo členem Evropské unie. Také řekl, že násilné vnučování sekularismu vzdaluje zemi od demokracie. Nemuseli bychom být na toto upozorňováni, pokud bychom byli Özala pochopili“ (Gülerce, 2008).

Taha Akyol z deníku *Milliyet* zdůrazňuje jako trvalý odkaz Özala, že Turecko se odpoutalo od izolacionismu a stalo se „světové“: „Před Özalem bylo Turecko izolacionistickou zemí, která s podezřením přistupovala k vnějšímu světu. Až s Özalem přišlo otevření se světu, představa, že Turecko je jeho nedílnou součástí, podobnou rozvinutým zemím... Özal zpřítomnil politické

koncepty, jako jsou tržní ekonomika, konkurence, přístupový proces, liberální ekonomie, globalizace, které dnes používáme v jeho definovaném smyslu“ (Akyol, 2008).

Podobně novinář a komentátor Mehmet Barlaş vidí Özalův historický význam v tom, že do tureckého politického života zavedl pojem „vize“, který před tím v politickém diskurzu nebyl tolik přítomen. Také hesla jako „zbavit se zažitého“, „konkurovat světu“ a „exportní země“ byla podle Barlaše Özalovým patentem. „Zavedl je nejen do tureckého politického slovníku, ale i do každodenní reality našeho dnešního žití. Díky Özalovi se do našich životů dostala slova ‚progresivní‘ a ‚inovativní‘... Byl avantgardou modernizace, stál jednou nohou v Anatolii a druhou v USA“ (Barlaş, 2007).³⁷

Politolog Ramazan Gözen (Bolu Üniversitesi) považuje za Özalovu zásluhu, že díky němu „Turci začali mít alternativní pohled na vnitřní i zahraniční politiku a ekonomii. Kromě toho, že Özal vedl transformaci ekonomiky od importně substitučního systému k exportně orientovanému, také realizoval vizionářskou a aktivní zahraniční politiku, která dnes pomohla učinit z Turecka most mezi Západem a islámským světem“ (Interview Gözen, 2011). Özal byl podle Gözena „člověkem smíšených identit, jak západní a liberální, tak i islámsky konzervativní. Na druhou stranu jeho extravagantní osobní životní styl byl přítom v konfliktu s tradičními hodnotami většiny turecké společnosti a jeho vláda se vyznačovala mnoha korupčními skandály, do nichž byla zapletena i jeho rodina“ (tamtéž).

I řada zahraničních historiků a odborníků na Turecko hodnotí Özala pozitivně jako významnou osobnost, byť umírněnějším tónem. Italský expert na turecký islám Michelangelo Guida (Fatih Üniversitesi) vidí specifický historický význam Özala v tom, že „byl jedním z velmi mála tureckých politiků, který skutečně překročil dělicí linie v turecké společnosti“. Podle Guidy ANAP v jeho době získala podporu různých sociálních vrstev, volili ji lidé bohatí i chudší, sekulární i nábožensky založení, z center země i z provincií. Podle jeho názoru Özal „zahájil proces liberalizace země nejen svými ekonomickými reformami, ale i tím, že prolomil některá náboženská, kulturní a politická tabu“. Na rozdíl od mnoha kritiků sociálních dopadů Özalovy liberalizace ekonomiky Guida tvrdí, že jeho ekonomická politika zajistila „rovnější ekonomické příležitosti a férovější distribuci bohatství všem vrstvám turecké společnosti“ (Interview/dotazník Guida, 2011). V jeho chápání liberalizace šla ekonomická deregulace a větší přítomnost islámu ve veřejném

životě ruku v ruce, protože Özal vnímal islám individualisticky, jako soukromou záležitost každého člověka.

Podle Waltera Posche, odborníka na Turecko ze Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), Özal svou politikou „otevřel prostor ‚modernímu konzervatismu‘, který kombinuje podporu tržního ekonomického modelu a islámské náboženské hodnoty. Tím umožnil části islamistů vložit svoji energii do ekonomiky a snížil tak jejich náchylnost pro antisystémový radikalismus.“ Podle Posche „politický islám v současném Turecku by bez Özala byl mnohem radikálnější... Jeho prozápadní orientace byla především založena na pragmatismu, resp. snaze získat zahraniční investice a transfer technologií pro modernizaci země ze Západu“ (Interview Posch, 2011).

„Modernizátora islámského hnutí v Turecku“ spatřuje v Özalovi také sociolog Hakan Yavuz (Boğaziçi Üniversitesi). Obdobně jako Posch považuje dosažení užšího propojení mezi státem a muslimskou částí společnosti za obousměrný proces, jehož podmínkou bylo nejen oslabení kemalismu reformou ekonomiky, ale i proměna samotného islámsky či islamisticky orientovaného hnutí. Stejně jako Posch se i Yavuz domnívá, že Özalova politika ekonomické liberalizace přispěla ke vzniku více tolerantního a pluralistického chápání islámu, které dnes v Turecku dominuje. Yavuz vidí přímou spojitost mezi vznikem nových ekonomických příležitostí a vývojem požadavků a aktivismu islámsky či islamisticky orientovaného hnutí. Podle Yavuze je existence volného trhu a silné střední třídy podmínkou nejenom pro vznik silné občanské společnosti, ale i pro vývoj pluralistické a liberální interpretace islámu. Özal pozitivně přispěl k erozi kemalistického etatismu tím, že rozšířil prostor pro ekonomické a zčásti i politické uplatnění islámsky orientovaných elit a současně se v dlouhodobé perspektivě přičinil o moderaci islamistického politického hnutí. Nová skupina islámsky orientovaných podnikatelů z centrální Anatólie, Yavuzem označovaná za „muslimskou buržoazii“, zformovala své chápání vztahu islámu, volného trhu, ekonomické globalizace a demokratického pluralismu ve smyslu jejich vzájemné kompatibility (Yavuz, 2004: 222–223). Yavuz spatřuje význam Özala také v tom, že vytvořil větší propojení mezi trhem, veřejnou sférou a veřejným diskurzem. Například tím, že umožnil vznik privátních médií, která více propojila lokální turecké s globálním (tamtéž: 224).

Özal je pozitivně nejvíce prezentován jako ekonomický reformátor. Současná otevřená a liberální turecká ekonomika, která poslední dekádu razantně

rostla, je pro mnohé myšlenkovým „dědictvím“ Özalovy éry. Podle Berdala Arala „o jeho významu pro tureckou současnost svědčí to, že žádná významná politická síla v Turecku se neodvažuje zpochybnit Özalem zavedenou ekonomickou politiku kvůli obavě ze ztráty hlasů a legitimacy“ (Aral, 2001: 84). Pokud by se však turecké hospodářství dostalo do výraznější krize v důsledku propadu globálních a exportních trhů, vnímání Özalova významu pro transformaci celé země by zřejmě bylo méně pozitivní.

Podle Ziyi Öniş je dědictví Özalovy ekonomické politiky dvouznačné. Období osmdesátých let, kdy Özal ekonomickou politikou v Turecku dominoval, bylo podle makroekonomických indikátorů (růst HDP, inflace) úspěšné. Ekonomické krize v devadesátých letech a některé současné strukturální problémy ale mají částečně své příčiny i v Özalově éře. Jednou z nich je neochota důsledně postihovat ekonomické delikty a korupci, spojenou např. s podvody při vykazování exportu pro získání exportních podpor. Podceňování důležitosti vymahatelných pravidel a právního státu pro fungující tržní hospodářství a přehlížení korupčního jednání měly negativní dlouhodobé důsledky a mohou být považovány za přímé dědictví Özalovy éry (Öniş, 2004: 12–16). Na korupci a mentalitu „rychlého zbohatnutí“, kterou podle jeho názoru Özalovo období výrazně posílilo, také kriticky pohlíží již citovaný İlnur Çevik (*Hürriyet*) a kriticky poznamenává: „Pokud je dnes korupce v Turecku tak rozšířená, je to kvůli mentalitě Özalovy éry, která neviděla nic špatného na tom, když lidé zbohatli přes noc“ (Çevik, 2008).

Turecká novinářka Timur Şafak³⁸ také spatřuje Özalovu hlavní „stopu“ v současnosti v ekonomické transformaci, kterou osobně zahájil a vedl. Aktuální hospodářská politika turecké vlády podle ní ve velké míře odráží jeho přístup a je jeho myšlenkovým dědictvím. Turecko však mělo v Özalově době stěží jinou alternativu, protože: „pokud by neexistoval Özal, někdo jiný na jeho místě by pravděpodobně měl obdobnou roli, protože existovala potřeba strukturální reformy a současně závislost na pomoci západních finančních institucí“ (Interview/dotazník Şafak, 2011).

Jak jsem uvedl v úvodu této kapitoly, provedená rešerše tisku a interview představují pouze část z mozaiky názorů a neumožňují činit jednoznačné závěry o historickém obrazu Turguta Özala v dnešním Turecku. Pouhá dvě desetiletí po Özalově smrti a tři desetiletí od jeho nástupu k moci ostatně ještě neexistuje jeho oficiální a „fixované“ podání v učebnicích dějepisu či autoritativních historických pracích, jak je tomu např. v případě Atatürka. V Özalově

případě v současnosti existuje tzv. komunikativní paměť, která „ve srovnání s kulturní pamětí je něco jako krátkodobá paměť společnosti a je vázána na existenci živých nositelů a komunikátorů“ (Welzer, 2010: 13).

Historická paměť o Turgutu Özalovi a „jeho době“ není ani ve vymezeném zkoumaném vzorku jednotná. Přestože jednoznačně převažuje tendence jeho pozitivního vnímání, jednotlivými zdroji jsou aktualizována různá politická témata a činy Özala, jež jsou z jejich pohledu více prioritní či aktuální než ostatní. Zasažení armády v politických otázkách, ekonomická a politická modernizace, celkové postavení země v globálním světě, podoba sekularismu a role islámu ve společnosti – ve všech těchto oblastech je připomínán jako inspirátor, „průkopník“ či hybatel současných procesů. I po své smrti Özal oslovuje a propojuje různé názorové proudy turecké společnosti, které se hlásí k jeho odkazu a komentují jej, byť každý svým způsobem.

Závěr

Jaké obecnější závěry o vztahu modernizace, sekularismu a islámu tedy můžeme formulovat na základě zkoumání tureckého vývoje a specificky Özalova politického jednání a myšlení? Jejich bližší studium přibližuje různorodost a subjektivní povahu pojmů *modernizace*, *sekularismus*, *islám* a také poznání, že jejich vzájemný vztah obecně není dichotomický ani apriorně konfliktní. Z tohoto i z řady jiných důvodů turecký sekularismus a modernizace či přímo Özalova politika nemohou představovat „vzor“ pro jiné země Blízkého východu, nehledě na to, že historický vývoj nelze kopírovat.

Na příkladě (post)özalovského Turecka je také patrné, že globalizace, která údajně vytlačuje „lokální“ a „původní“ ve prospěch „globálního“, může svým oslabujícím tlakem na autoritářský národní stát také posilovat politický, ekonomický a kulturní pluralismus. Působí tak nejen proti státní politice centralizace, ale i proti ideové a kulturní homogenizaci, s níž bývá sama často ztotožňována. Ekonomická deregulace, politické reformy a soukromá masová média, které se rozvíjely za Özalova působení, nepochybně podpořily pluralizaci turecké politiky a společnosti. Turecko se i díky globalizaci, jejímž podporovatelem a vizionářem Özal byl, více vymanilo z dominance státu a kemalistické ideologie a stalo se otevřenějším a pestřejším „trhem idejí“.

Na příkladě Turguta Özala můžeme zřetelně ukázat, že modernizační myšlení a politika nemusí nutně vést k všezahrnujícímu „zesvětštění“ a vytlačení náboženství z veřejného prostoru, jak se domnívali zastánci tradiční teorie modernizace. Politická sekularizace je nepochybně součástí tohoto procesu, nikoliv ale sekularismus v celém svém širokém chápání. Věřící muslim může akceptovat či aktivně prosazovat sekularismus jako politickou zásadu i modernizaci podle západního vzoru, současně ale bude proti kulturní či subjektivní sekularizaci – vytěsnění víry a Boha ze své kultury, myšlení a individuálního svědomí. Tento závěr je namísto zdůraznit, protože i dnes je modernizace Turecka často ztotožňována především s Atatürkovými

reformami a kemalismem, které sledovaly cíl nejen politické a právní, ale i kulturní sekularizace. Jak jsem přiblížil v této práci, praktická politika státu během následujících dekád doznala významných změn a navzdory přetrvávajícímu veřejnému kultu Atatürkovy osobnosti se značně vzdálila od jeho původní praxe. Radikální laicismus byl opuštěn ve prospěch integrace a aktivnější podpory islámu, která dosáhla nové kvality za Özalovy vlády v osmdesátých letech 20. století, kdy se právě modernizační (a do značné míry i westernizační) proces v Turecku urychluje.

Vztah islámu a sekularismu v tureckém prostředí i obecně podléhá nejen politickým a společenským vlivům a proměnám. Je také dán spíše individuální znalostí a interpretací víry, nikoliv neměnnou „podstatou“ náboženství jako takového (rozlišení mezi *religious knowledge* a *religion* v pojetí Abdul Karima Soroushe). Můžeme tak říct, že islám a náboženské postoje stojí spíše v centru debaty o modernizaci a rozvoji v muslimském světě, nikoliv apriorně proti ní, jak je někdy prezentováno. Navzdory mínění islamistů a fundamentalistů je dnes jednota islámu, jako i jiných vyznání, zcela abstraktní. Vyňáset soudy o obecné povaze islámu a o jeho konfliktu se Západem je proto nepodložené a chybné, jak dokládá i myšlení a politika Turguta Özala a jejich rezonance v současném Turecku. Apel na „reformu“ či „liberalizaci“ islámu, na základě těchto obecných soudů, může být nejen přijímán jako tlak vůči víře, ale i vzájemně toto náboženství rozehrávat proti sekularismu a „západní“ modernitě v zájmu jejich údajného „smíření“. V této diskusi bychom neměli směřovat nezbytný požadavek tolerance ve věcech víry (a také „nevíry“) s reformou náboženství podle Západem definovaných modernizačních kritérií. To znamená mj. rozlišovat mezi politickým sekularismem, který je podmínkou (nikoliv jedinou) politického, náboženského a ideového pluralismu, a kulturním sekularismem, který by měl být výlučně otázkou individuální volby a osobního postoje. Jako si náboženští fundamentalisté nemohou nárokovat majetnictví pravdy a jedinou správnou interpretaci Boha, stejně tak bychom neměli „my na Západě“ tvrdit, že modernita a islám se neslučují, pokud náboženství neprojde reformou či spíše reformací podle našich představ.

Historie i současnost bezesporu nabízejí bezpočet příkladů, kdy lidé legitimizují ohrožení práv a svobod jiných odkazem na Boha a víru. Náboženství jako víra v transcendentálního Boha, a platí to bezesporu i pro islám, však v rovině filozofické či morální stojí spíše na straně obhajoby práv člověka vůči jinému člověku či politické ideologii. Silná osobní víra v „boží zákon“ je

pro zachování práv a svobody druhých rozhodně méně nebezpečná než zbožštění státu, třídy či národa jako nejvyšších hodnot. Otevřenější projevy religiozity či vláda religiozních muslimů v měnícím se arabském světě by v nás proto neměly mechanicky vyvolávat obavy, ale pozornost. Důvodem ke znepokojení a hrozbou modernizaci je totiž autoritářský styl politiky a šíření netolerantního náboženského vědění, nikoliv samotný islám jako náboženství.

V případě T. Özala ztrácí veškerý smysl dichotomie pojmů *západní–islámský* a *moderní–tradiční*. Özal byl osobně i politicky pravděpodobně nejvíce prozápadním a současně islámsky založeným premiérem v novodobé turecké historii. Během své deset let trvající vrcholné politické kariéry Özal sblížil republikánskou a islámskou tradici a myšlení a Turecko více přiblížil k Západu, zejména prostřednictvím liberalizace jeho ekonomiky a aktivní zahraniční politiky na straně USA. Podrobná analýza jeho knihy *Turecko v Evropě, Evropa v Turecku* dokládá, že jeho vlastní pojetí modernizace a sekularismu bylo v mnoha ohledech v rozporu s kemalismem a myšlenkami zakladatele státu Atatürka i s islamismem v pojetí Necmettina Erbakana.

Özalova osobnost odráží vícedimenzionální identitu, která není jednoduše vystihnutelná jedním pojmem. Můžeme jej označit za liberála, muslima, konzervativce, Turka, anatolského patriota a Evropana současně, i když pokaždé v jeho vlastním chápání, jehož specifika přiblížila tato publikace. Özal vnímal tureckou historii a identitu obdobně vícedimenzionálně. „Evropanství“, příslušnost k Západu, své turectví a islámskou identitu nechápal jako exkluzivní kulturní kategorie, a právě proto je jeho osobnost ideově a politicky tak zajímavá. Byl tolerantním a otevřeným člověkem, jakých je v politice třeba. Podle jeho názoru má být Turecko jak „muslimskou“, tak i specificky „sekulární“ zemí, ekonomicky liberálně a tržně orientovanou, s jednoznačnou prozápadní orientací, která však nebude ignorovat své blízkovýchodní sousedy. Özal je zajímavý právě tím, že mezi jednotlivými zmíněnými identitami nehledal kompromisy či ideový balanc, ale dokázal je všechny současně artikulovat a aktivně zastávat.

Özalova profesní i politická biografie toto vše odráží. Je také odrazem stále většího otevírání se Turecka vlivu okolního světa po 2. světové válce. Özal během své vlády tento proces významně urychlil a posunul do nové, současné fáze globalizace. Turecko modernizoval a přiblížil západnímu kulturnímu a konzumnímu vlivu zejména otevřením jeho trhu a demonopolizací médií. Přitom propagováním ideologie turecko-islámské syntézy současně posílil

u Turků vědomí jejich specifické kulturně-náboženské identity. Právě jeho působení ukazuje tyto procesy za jistých okolností jako nejen ideově nekonfliktní, ale i paralelně realizovatelné. Může se zdát paradoxní, že oba hlavní trendy Özalovy vlády – westernizace a (re)islamizace – probíhaly současně, ale v jeho chápání byly vzájemně spojené. Özal každopádně považoval islám nejen za neoddělitelnou součást turecké společnosti, ale i za předpoklad jejího pozitivního rozvoje, který spojoval s oslabením role státu a ideologie kemalismu. Náboženství mělo společnost nejenom stmelovat, ale i „imunitizovat“ od radikálního nacionalismu, socialistických myšlenek a kemalistického etatismu, které vnímal jako překážky na cestě k modernizaci, politicky a ekonomicky ztělesňované Západem a zejména USA. Současně měla vlastní aktivní podpora islámu sloužit i jako určitý způsob prevence vlivu radikálního islamismu.

V Özalově období se Turecko i díky novým komerčním masmédiím také stalo více „západní“ z hlediska fyzické dostupnosti moderního konzumního zboží a životního stylu jeho bohatších vrstev. Zároveň Özal svou politikou aktivní podpory islámu (přesněji řečeno sunnizace) posunul státní sekularismus do nové fáze. Můžeme ve stručnosti shrnout, že se s vlastní vizí modernizace Turecka vymezil vůči „otci“ tureckého národa Atatürkovi a současně více než kdo jiný na konci 20. století výrazně podpořil prozápadní orientaci Turecka, kterou zakladatel Turecké republiky tolik prosazoval.

Není sporu o tom, že Özalova politika znamenala v mnoha ohledech rozchod s předchozím obdobím a vytvořila předpoklady pro zvýšení práv občana vůči tradičně silnému státu. Otázkou k hlubšímu zamyšlení je, nakolik jeho vlastní reformy a vize jen refletovaly obecné trendy, „tlačící“ Turecko tímto směrem, a nakolik je Özal prosazoval „proti proudu“. V období před jeho nástupem se státní ideologie kemalismu a ekonomický systém Turecka nacházely v krizi a reforma byla na pořadu dne. Turecké elity tradičně vzhlížely k Západu a po 2. světové válce byly vojensky, ekonomicky a zahraničněpoliticky jeho součástí. Ekonomickému myšlení v osmdesátých letech dominovaly neoliberalní ekonomické přístupy Ronalda Reagana a Margaret Thatcherové, potažmo Světové banky a Mezinárodního měnového fondu. Özal se zprvu do vrcholné politiky neprosadil sám, ale byl vybrán vedením armády právě pro svou reputaci ekonomického experta, blízkého mezinárodním finančním institucím. Závislost Turecka na zahraničních půjčkách a periodické krize turecké ekonomiky tak vytvářely silný vnější tlak

na provedení liberalizačních ekonomických reforem, které by nejspíše byly v určité formě uskutečněny i bez Özalova osobního přispění. Özal nicméně svým důrazem, kontakty a odhodlaností vtiskl těmto reformám vlastní tvář a výrazně se přičinil o jejich rychlé a důsledné provedení v té míře, že tyto mezinárodní finanční instituce vydávaly Turecko v osmdesátých letech za určitý vzorový příklad.

Obdobné platí i pro politiku aktivní sunnizace, zahájenou se svolením armády už před jeho nástupem k moci. Özal svým angažmá a důrazem vtiskl této politice ve všech zmíněných ohledech vlastní pečeť. Osobním příkladem (pouť do Mekky, veřejné projevy o zbožnosti, i vlastní rituální pohřb) posunul hranici veřejně akceptovaného náboženského projevu hlavy tureckého státu. Aktivní finanční podpora a propagace islámu společně se sociálními dopady jeho liberalizačních reforem na „malého člověka z bazaru“ vedly k růstu poptávky po islamistech jako protestní (nelevicové) alternativě. Ta byla Özalovi zcela cizí svým antizápadním, antiglobalizačním a antiliberálním diskurzem, ztělesněným Necmettinem Erbakanem. Z této strany se nicméně na konci devadesátých let vydělil politický proud, který se zformoval v AKP a dokázal dosáhnout masivní popularity nejen u konzervativních a středopravicových voličů svým antietatistickým programem reforem, ekonomickým liberalismem a osobností silného vůdce. V těchto bodech tak AKP přímo navázala na Özalovu vlastní politiku. Ideovou kontinuitu AKP se oddělila od Erbakanovy ideologie panislámské ekonomické a politické jednoty vůči „imperialistickému a sionistickému Západu“ a naopak se pozitivně postavila k ekonomické globalizaci včetně role zahraničních investic. Tato nová profílace vycházela ve značné míře z postojů podnikatelů v centrálních a periferních částech Anatólie, kteří profitovali z özalovské liberalizace ekonomiky a aktivní podpory exportních odvětví.

Özal tak svým působením přispěl jak ke vzestupu islamismu v následujících letech, tak i k větší akceptaci západního ekonomického modelu islámsky založenými ekonomickými elitami. Ty se díky němu pozitivněji stavěly k prosazované ekonomické liberalizaci a s ní spojenému otevření se Západu. Sociolog Hakan Yavuz dokonce dochází k závěru, že Özalova politika „sehrála stěžejní roli v rekonstituování chápání islámské kultury a morálky jako kompatibilní s trhem, globalizací a posilováním demokracie“ (Yavuz, 2004: 224).

Ať už byl jeho individuální podíl na tomto procesu „stěžejní“ či spíše podpůrný, tato publikace ukazuje, jak on sám tímto způsobem uvažoval. Özal se

hlásil ke konceptu společenského rozvoje v islámském pojetí, když zdůrazňoval význam morálních a náboženských hodnot i pro ekonomický rozvoj. Jak to někdy bývá, ve své praktické politice nebyl těmto zásadám vždy věrný. Özal dával přednost volnému trhu před jakýmkoliv druhem regulace, což se týká i fungování finančního kapitálu a úroků, které podle konzervativních muslimů nejsou v souladu s tradičním islámským pojetím podnikání. Negativním aspektem jeho politiky bylo opomíjení významu právního rámce pro řádné fungování trhu, jež vnímal jako svazující a omezující svobodné podnikání. I když svou neoliberální ekonomickou reformou narušil mnohé zažité klientelistické vztahy, míra ekonomického nepotismu a korupce se v období jeho vlády podle mnoha zdrojů spíše zvýšila. Svým charakterem byla více rozprostřena, protože do Özalovy doby bylo hospodářství kontrolováno mnohem menší ekonomickou elitou (velkými koncerny jako Koç, Sabancı) těžící z osobního a přímého napojení na státní moc. Současně blízcí spolupracovníci Turguta Özala a jeho rodina osobně profitovali z udílených státních zakázek, exportních podpor, důvěrných informací a napojení na politickou moc. Özal sám tyto praktiky toleroval či dokonce podporoval.

Dalším paradoxem Özala bylo skutečnost, že i když svou politikou usiloval o oslabení státní moci, současně ji jako politik rád naplno a i nad rámec svých kompetencí využíval. Özal se v prezidentské funkci po roce 1989 snažil obcházet parlament a vládnout prezidentskými dekrety, v mnoha případech v rozporu s platnou legislativou. Jeho vliv na politickou kulturu Turecka a jeho demokratizaci proto rozhodně není jednoznačně pozitivní, i když úspěchem své politiky ekonomické stabilizace a vahou své politické osobnosti přispěl k oslabení vlivu armády a postupné obnově pluralitního systému.

Objektivně stěžejním přispěním Özala pro modernizaci Turecka bylo, že opakovaně veřejně prezentoval entuziastickou a optimistickou vizi budoucnosti své země. Navázal tím na zakladatele státu Atatürka, přestože se vůči němu v mnohém vyhraňoval. Typickým příkladem je jeho výrok: „Pokud neuděláme vážné chyby, 21. století bude stoletím Turků a Turecka.“ Özal po období politické a ekonomické krize narýsoval optimistickou vizi modernizace Turecka na úroveň nejvyspělejších států a jeho postavení lídra zemí od Balkánu až po Střední Asii. Ostatně i jeho žádost o vstup do EHS byla takovým symbolicky důležitým krokem, aniž by existovala reálná šance na jeho dosažení v dohledné době. Nutno ovšem podotknout, že otázka evropské

integrace byla pro Özala spíše otázkou ekonomicky motivované pragmatické volby, nikoliv podmínkou potvrzení kulturní modernity a dosažení „úrovně soudobé civilizace“.

Pozitivním rysem jeho politiky bylo také prolomení politických a společenských tabu, které dotčené skupiny i velká část veřejnosti pozitivně přijímaly po represivním období vojenského puče a vlády armády (1980–1983). Zde nutno uvést Özalem prosazené zrušení zákazu používání kurdštiny (1991) a jeho mírovou iniciativu. Obdobná schopnost měnit zaběhnutý stav věcí platila i pro Özalovu zahraniční politiku. Rozhodnutí aktivně podpořit USA a jejich spojence při invazi do Kuvajtu a Iráku v roce 1991 bylo rozchodem s dosavadní politikou neangažovanosti a striktní neutrality v konfliktech na Blízkém východě. Svým aktivním přístupem zvýšil strategický význam Turecka pro USA v nových geopolitických poměrech po skončení studené války a etabloval ho jako důležitého hráče v regionu. V mnohém předznamenal současnou aktivní a ambiciózní tureckou zahraniční politiku, když jako snad první z tureckých vůdců koncipoval zvýšení „měkké síly“ (*soft power*) Turecka jako její hlavní prostředek a současně i cíl.

Poznámky

¹ On-line: www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2002e.pdf.

² Jde o často citovanou práci amerického politologa Huntingtona, který však nebyl znalec islámu či Blízkého východu: Huntington, Samuel (2001): *Sřet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*.

³ Z četných knih tohoto známého historika a znalce Blízkého východu lze právě k tomuto tématu zmínit: Lewis, Bernard (2003): *Kde se stala chyba?*

⁴ Tibi, Bassam (1998): *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the new political disorder*. Bassam Tibi je původem ze Sýrie, ale dlouhodobě působí v Německu.

⁵ K hodnocení myšlení zmíněných a dalších autorů z tohoto hlediska viz např. studii Ramazana Kilinçe: *The patterns of interaction between Islam and Liberalism. The case of the Gülen movement*.

⁶ Z prací o tematice současného islamismu a islámského fundamentalismu v češtině viz např. Gilles Kepel: *Válka v srdci islámu* (2006), ze starších prací Luboš Kropáček: *Islámský fundamentalismus* (1996) nebo Miloš Mendel: *Islámská výzva* (1994), jehož práce mapuje vznik muslimského bratrstva a ideologii Chomejního revolučního islamismu.

⁷ Poznámka ke transkripci: Slova a výrazy z arabštiny v této práci přepisují do češtiny podle úzu, který je použit v knize Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu* (1993). Turecká slova a výrazy, či ty převzaté z arabštiny do turečtiny, používám v jejich tureckém originále.

⁸ Podrobněji viz Moussali, Ahmad S. (2001): *The Islamic quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*.

⁹ Podrobněji se reflexy historického odkazu Turguta Özala v současném Turecku zabývám v kapitole V této práce.

¹⁰ Jen ve Spolkové republice Německo žije podle údajů Spolkového statistického úřadu 2 527 000 osob s tureckým migračním původem („Migrationshintergrund“). Většinu turecky mluvících imámů v SRN tvoří osoby vyslané a placené Direktorátem pro náboženské záležitosti (*Diyanet*), který je přímo podřízen úřadu tureckého premiéra. Nepřímo tak ovlivňují chápání islámu a německého prostředí i u zde praktikujících muslimů z jiných zemí.

¹¹ Pokus o zhodnocení Özalovy osobnosti představuje sborník editovaný İhsanem Dağım a İhsanem Sezalem (2001): *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*.

¹² Podle názoru tureckého publicisty Soli Özela se část kemalistického establishmentu dokonce obává, že součástí plánu neokonzervativců i současné americké administrativy byla a je přímá podpora „umírněného islamismu“ v Turecku. Bez ohledu na podloženost těchto teorií je skutečností, že pojetí sekularismu kemalistické elity se neslučuje s americkým přístupem. Potvrzuje

to i káhírský projev Baracka Obamy k „muslimskému světu“ 4. 6. 2009, v němž americký prezident mj. uvedl: „vláda USA ochraňuje právo žen nosit hidžáb a bude postihovat ty, kteří ho popírají.“ Tento přístup je v příkrém rozporu s tureckou legislativou a místy i praxí, kde stát a přesněji stoupenci kemalismu postihují právě toto zahalování ve veřejných institucích včetně některých univerzit. Představitelé vládní Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) myšlenku syntézy evropských politických hodnot a islámu deklarativně podporují, protože odpovídá jejich pojetí turecké identity a ústřední roli islámu v ní. Vzhledem k vnitropolitické citlivosti jsou však méně explicitní v její veřejné prezentaci.

¹³ Hans Joachim Störig v knize *Malé dějiny filosofie* o Voltairovi dále píše: „Své vyznání víry formuloval v hesle ‚Teista‘ ve svém Filozofickém slovníku následovně: ‚Teista je člověk pevně přesvědčený o existenci právě tak dobré jako mocné vyšší bytosti, která stvořila svět... nepřipojuje se k žádné ze sekt, které si všechny navzájem protirečí... Jeho náboženskou praxí je činit dobro, jeho učením je se oddat bohu...‘“ (Störig, 1995: s. 266).

¹⁴ Výraz „diskurz“ Stuart Hall definuje s odkazem na dílo Michela Foucalta *Antropologie znalosti* jako „způsob mluvy, myšlení a (re)prezentace určitého subjektu, které vytváří znalost o něm... a tím i reálné důsledky a efekty a který vždy působí ve vztahu k určité moci“ (Hall, 1992: 291).

¹⁵ Literárně tyto poměry zajímavě zpracoval např. Yaşar Kemal ve svém románu *İnce Memed* (1955; č. *Zbojník Ince Memed*, 1966).

¹⁶ Při psaní této kapitoly mi byly velmi nápomocny odborné rady a recenze Petra Kučery, Víta Beneše a dalších dvou anonymních recenzentů odborného čtvrtletníku *Mezinárodní vztahy*, kde původně tento text s titulem „Proměny a kontinuita ve vývoji tureckého sekularismu“ v pozměněné podobě vyšel (2/2010).

¹⁷ Celý text této smlouvy viz on-line: www.hri.org/docs/lausanne/part1.html.

¹⁸ Mezi jednotlivými obdobími republikánského Turecka neexistovaly ostré předěly, a proto jsou období v následujících podkapitolách vymezena a datována pouze orientačně.

¹⁹ Podrobně k tématu právního zrovnoprávnění žen v Turecku viz studie „Sex and Power in Turkey“ Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy“. ESI Report 2007, Berlin–Istanbul.

²⁰ Za jednu poměrně zásadní výjimku můžeme považovat iniciativu premiéra, který v rámci legislativní reformy, potřebné pro vstup do EU, navrhl v roce 2005 zakotvit trestní postih mimomanželské nevěry.

²¹ Tématu se věnuje např. informační server www.qantara.de v článku „Challenging Traditional Gender Roles“ (15. 9. 2009).

²² Jednotlivé země Evropské unie se liší mírou tolerance k vnějším projevům islámu i jeho institucionální akceptace. Přístup v Nizozemsku a Velké Británii lze označit za poměrně liberální či „pasivně sekulární“, je zde např. tolerováno nošení hidžábu ve veřejných úřadech (včetně policistek a učitelek) a výuka islámu podporovaná z veřejných prostředků. Odlišný přístup představuje „asertivně sekulární“ Francie, kde zákaz zahalování postihuje nejenom státní zaměstnance, ale i studentky na půdách univerzit. Žádná ze zemí EU, snad s určitou výjimkou Řecka a Kypru, však nepodporuje aktivně určité vybrané náboženství tak výrazně jako Turecko.

²³ Například Hugh Pope ve článku pro deník *Independent* reagujícím na smrt T. Özala uvedl, že „Özal vrchovatě symbolizuje dynamičnost, protiklady a rychlé tempo změn současného Turecka. Málo Turků pochybuje, že byl po Atatürkovi nejlivnější lidem Turecké republiky od

jejího založení v roce 1923... *Ózal ekonomicky a diplomaticky neúnavně tlačil neochotné Turecko na světovou scénu... Navzdory svým mnoha nedostatkům zanechává Turecko mnohem více otevřené, tolerantní, demokratické a barevné, než bylo.*“ Viz Pope, Hugh (1993): Turgut Ózal – A Obituary. *Independent*, 19. 4. 1993. On-line: www.independent.co.uk/news/people/obituary-turgut-ozal-1456191.html.

²⁴ Tento náboženský řád patří společně s *Nurcular* Fethullah Gülena k „politicky“ nejlivnějšímu, protože se snaží svůj vliv šířit i mimo své přímé členy. Narodil např. od *Mevleviji* neprovádějí její členové pohybové či zvukové náboženské rituály a ani nemají ústřední místo uctívání či praktikování svých obřadů. Členové *nakšbandija* jsou ale více ortodoxní a trvají na striktním dodržování pěti sloupů víry. Významně jsou zastoupeni v islamistických stranách.

²⁵ Zajímavým detailem je, že při jeho pohřbu byl členy *nakšbandija* prováděn náboženský rituál evokace Boha *zikr*.

²⁶ Alparslan Türkeş (1917–1997) byl turecký nacionalistický politik, který v roce 1969 založil MHP. Původní profesí důstojník armády se v roce 1960 stal jedním z protagonistů armádního puče. V sedmdesátých letech působil jako místopředseda vlády a člen vlád tzv. Nacionální fronty.

²⁷ Jak ukázalo referendum o ústavních dodatcích, konané z popudu AKP 12. 9. 2010, na den přesně 30 let po vojenském převratu, většina (přesně 58 %) Turků se domnívá, že zásah armády nebyl legitimní, a její představitelé včetně generála Evrena by se měli soudně zodpovídat za své jednání.

²⁸ On-line: www.gulenmovement.us/hizmet-schools-a-new-pedagogy.html. Podrobně dále k tématu viz práce Gabriela Pírického: *Fethullah Gülen a Nurcuovia* (2004).

²⁹ Hakan Yavuz označuje Sévreský syndrom za „jednu ze základních premis moderního tureckého nacionalismu“ (Yavuz, 2010: 127). Označení „sévreský syndrom“ odkazuje na mírovou smlouvu, fakticky však diktát velmoci Dohody, vnucený poraženému Osmánské říši v srpnu 1920, který představoval faktické rozdělení území Anatólie. Smlouva potvrzovala odstoupení Arabského poloostrova a Mezopotámie Velké Británii, Sýrie a anatólských provincií Antep, Mardin a Úrfá pod správu Francie, východní Thrákie a části egejského pobřeží (včetně Izmiru) pod správu Řecka. Smlouva také potvrzovala vytvoření arménského státu v severovýchodní Anatólii, mezinárodní kontrolu Bosporské úžiny, rozpuštění armády a další omezení suverenity. I když byla po vítězné „národně-osvobozencké“ válce Sévreská smlouva revokována Lausannskou mírovou smlouvou (1923), v části nacionalisticky orientované společnosti dodnes přetrvává přesvědčení, že západní mocnosti usilují o oslabení, ovládnutí či dokonce rozdělení Turecka, mj. podporou minoritní práva Kurdů, Arménů a dalších menšin.

³⁰ Vedle této oficiální verze příčin jeho smrti se periodicky zejména z okruhu jeho rodiny objevují spekulace, že Ózal byl otráven svými politickými protivníky. V roce 2012 bylo vládní komisí provedeno zkoumání jeho ostatků bez konkluzivního závěru.

³¹ Proměnou oficiálního pojetí turecké historie od vzniku Turecké republiky do devadesátých let 20. století se ve svém díle podrobně zabývá francouzský historik Etienne Copeaux. Viz Copeaux, Etienne (1998): *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine (Tarih Ders Kitaplarında 1931–1993)*.

³² Alparslan byl v pořadí druhým sultánem Seldžucké říše, který v roce 1071 porazil Byzanc v bitvě u Manzikertu a zahájil dobývání a kolonizaci Anatólie seldžuckými Turky.

³³ Při psaní této kapitoly jsem čerpal především z novinových článků a komentářů připomínajících Özala a osobních semistrukturovaných interview, která jsem uskutečnil během studijního pobytu v Istanbulu (listopad–prosinec 2011) nebo prostřednictvím emailového dotazování. V menší míře jsem čerpal také z odkazů v současné odborné literatuře.

³⁴ On-line: www.turgutozal.org.tr (tyto internetové stránky však jsou dlouhodobě mimo provoz).

³⁵ On-line: [https://twitter.com/search?q=%C3%96zal & src=typd](https://twitter.com/search?q=%C3%96zal&src=typd).

³⁶ Jako přední ideové představitele tohoto volně chápaného směru v současném Turecku Dağlı jmenuje např. Ali Bulaç a Yalçın Akdoğan (v současnosti poradce šéfa AKP), jehož publikace *Muhafazakar Demokrasi* byla vedením AKP označena za ideologický koncept jejich politiky (Akdoğan, 2003). Důležitou podmínkou pro názorový posun AKP vůči „Západu“ byla skutečnost, že Evropská unie, evropská média a lidskoprávní organizace začaly v devadesátých letech kritizovat „westernizující“ kemalisty pro jejich autoritarismus, demokratické deficity a potlačování lidských práv v Turecku, včetně svobody slova a v menší míře i náboženského vyznání. Významným faktorem pro jejich odklon od islamistické rétoriky a programu byla také přímá (neúspěšná) mocenská konfrontace s kemalistickou státní mocí, médii, prokemalistickými politickými stranami a sdruženími v letech 1997–2001.

Zajímavý názor o překonání tradičního islamismu „postislamismem“ nejen v Turecku, ale i v arabském světě zastává egyptský politolog a expert na islámská politická hnutí v Maghrebu Ashraf El Sherif. Ten na konferenci „*Islam and democracy*“, konané 26. 1. 2012 v Praze, uvedl, že prosazení politického islamismu v tradičním pojetí autoritativního islamistického státu není možné z důvodu slabosti moderního státu v arabských zemích, který už od šedesátých let 20. století prochází krizí. Ve kulturním smyslu a z hlediska identity však islamismus „zvítězil“, protože ve většině zemí regionu se i sekulární strany hlásí k islámu jako ke zdroji legislativy a součástí národní identity.

³⁷ Barlaş byl Özalovým blízkým spolupracovníkem a je i autorem vzpomínkové knihy o něm, viz Barlaş (2000): *Turgut Özal'in Anıları*.

³⁸ Do nedávna působila v tiskové agentuře AFP.

Zkratky

- ADD – Atatürkçü Düşünce Derneği (*Společnost pro kemalistické myšlení*)
AKP – Adalet ve Kalkınma Partisi (*Strana spravedlnosti a rozvoje*)
ANAP – Anavatan Partisi (*Strana vlasti*)
AP – Adalet Partisi (*Strana spravedlnosti*)
CHP – Cumhuriyet Halkı Partisi (*Republikánská lidová strana*)
ÇYDD – Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (*Společnost pro podporu moderního života*)
DİSK – Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (*Konfederace revolučních odborů*)
DP – Demokrat parti (*Demokratická strana*)
DTP – Demokratik Toplum Partisi (*Strana demokratické společnosti*)
DYP – Doğru Yol Partisi (*Strana pravé cesty*)
ECHR – European Court of Human Rights (*Evropský soud pro lidská práva /Štrasburk/*)
EHS – Evropské hospodářské společenství
HDI – Human Development Index (*Index lidského rozvoje*)
HDP – hrubý domácí produkt
MDP – Milliyetçi Demokrasi Partisi (*Strana národní demokracie*)
MGK – Milli Güvenlik Kurumu (*Národní bezpečnostní rada*)
MHP – Milliyetçi Hareket Partisi (*Strana národní akce*)
MMF – Mezinárodní měnový fond
MSP – Millî Selamet Partisi (*Strana národní spásy*)
MÜSIAD – Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği /Asociace průmyslníků podnikatelů/
ODTÜ – Orta Doğu Teknik Üniversitesi /Technická univerzita v Ankaře/
OECD – Organization for Economic Co-operation and Development (*Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj*)
PPP – Public Private Partnership (*Partnerství veřejného a soukromého sektoru*)
RTK – Radyo Televizyon Kurumu (*Rada pro televizní a rozhlasové vysílání*)
YÖK – Yüksek Öğretim Kurulu (*Výbor pro vysoké školství*)

Résumé

This publication examines the relationship between Islam, secularism and modernisation in the development of the Turkish Republic with a particular focus on the former Prime Minister and President Turgut Özal (1927–1993). It analyses his policies and thinking and puts them in a broader political and historical context based on a comparison of them with the ideological attitudes of Kemalism and Islamism and also in the context of the overall development of the state's policy towards religion.

Turgut Özal led Turkey for one decade (1983–1993). His leadership is seen by many contemporary observers in Turkey and foreign scholars as a particularly groundbreaking period with respect to the modernisation and changing role of Islam in the society. During his rule, Özal significantly strengthened the state support of Islam and thus further shifted the meaning of the state's policy of secularism. A detailed analysis of his book *Turkey in Europe, Europe in Turkey* shows that his own notion of modernisation and secularism was at odds with Atatürk's ideas and practical policies as well as with the Islamist conceptions of Necmettin Erbakan. In the frame of modern Turkish political thinking Özal thus represents a separate stream rooted in the tradition of right wing conservatism.

In his practical policy Özal implemented a program of economic liberalisation and promoted closer economic and political integration with the United States and the European Communities (EC). He actively promoted Islam in the Turkish society and at the same time brought Turkey closer to the Western cultural influence by opening up its market and also by the demonopolisation of the state media. From today's perspective his era interestingly proves that the processes of Islamisation and Westernisation are, in some form and under particular circumstances, not only theoretically compatible but also parallelly feasible in practice.

The examination of the thinking and policies of Turgut Özal in this publication shows that the traditional dichotomies of “Western” versus “Islamic” and “Modern” versus “Traditional” make little sense. Özal was probably the most pro-western and the most Islam leaning prime minister of the Turkish Republic at the same time. His political life and thinking well illustrate the idea that the process of modernisation does not necessarily need to be accompanied by a more assertive policy of secularism and a weakening of religion in the given society, as is claimed by the original modernisation theory.

Poznámka k metodologii a pramenům

Téma modernizace a vztahu islámu a sekularismu patří již půl století k prioritním tématům historiografického a politologického výzkumu o Turecku a pozdně osmanském období. Při psaní v tom spočívá výhoda a současně úskalí, protože existuje velmi široký výběr zdrojů, literatury a především různých definic a interpretací těchto pojmů. Z hlediska metodologie jsem pojal toto téma interdisciplinárně a jednotlivé kapitoly zpracoval pomocí historiografických, politologických a sociologických přístupů.

V kapitole I blíže reflektuji mnohvrstevnost konceptu sekularismu na základě knih a textů Tomáše Halíka (Halík, 2004, 2006 a 2009) a sborníku esejů Abdul Karima Soroushe (*Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 2000). Oba tyto autoři mi napomohli lépe diferencovat mezi různými přístupy k náboženství ve společnosti. Jejich chápání tohoto vztahu bylo pro mě inspirativní díky schopnosti myslet mimo tradičně chápanou dichotomii sekularismus–náboženství. Pro analýzu myšlenek Turguta Özala v kapitole IV považuji za důležité rozlišení A. K. Soroushe mezi „politickým“ a „filozofickým“ sekularismem, který v této kapitole podrobněji rozebírám.

Při studiu konceptu modernizace jsem se seznámil také s literaturou „klasiků“ teorie modernizace, jako jsou Shmuel Eisenstadt (1966) a Daniel Lerner (1960). Tyto inspirativní práce, ačkoliv v lecčemž po právu kritizované, mi pomohly lépe pochopit tradiční evropo- či západocentristický pohled na otázky modernizace zemí Blízkého východu a do jisté míry kriticky reflektovat část takto psané odborné literatury. Pro její definici v této práci mě nejvíce inspirovaly práce britského sociologa Stuarta Halla (1992) a turecké politoložky Alev Çinar (2005). V prvním případě šlo především o Hallovu kritickou analýzu diskurzu Západu *The West and the Rest*, která je považována za jednu ze stěžejních sociologických prací o dominantním pojetí modernizace v evropských zemích a USA. Alev Çinar pak nabízí konkrétní obsahovou

definici pojmu „modernizace“ v tureckém kontextu, která přitom není politicky a ideologicky podmíněná např. ztotožněním modernizace s westernizací. Důležitým zdrojem pro kritickou reflexi sociologických a historických přístupů k modernizaci Turecka byl i sborník editovaný Reşatem Kasabou a Sibel Bozdoğanovou (1997) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, jenž obsahuje příspěvky předních odborníků na toto téma, jako jsou např. Nilüfer Göle, Kemal Karpat, Şerif Mardin či sám Kasaba.

Pro obecnou diskusi o vztahu sekularismu a náboženství v rámci kapitoly I jsem dále využil studie americké religionistky Karen Armstrongové, francouzského historika René Remonda a texty iránského literárního vědce a filozofa Hamida Dabashiho (Dabashi, 2010). Monografie Armstrongové *The Battle for God* (2001) na příkladu všech tří velkých monoteistických náboženství rozebírá tezi, že s modernizací společnosti víra automaticky neustupuje do pozadí a že tento proces naopak může vyvolávat a posilovat tendence k náboženskému fundamentalismu a islamismu. Remondova historická práce *Náboženství a společnost v Evropě* (2003) o sekularizaci evropských společností poskytuje cennou perspektivu na historickou diferencovanost a tedy i variantnost tohoto procesu v jednotlivých evropských zemích a jeho vývojovou neuzavřenost. Na základě bližšího poznání historického vývoje sekularismu v evropských zemích se současné konflikty ohledně sekularismu v Turecku nejeví jako výjimečné, ojedinělé či vlastní pouze zemím s muslimskou většinou obyvatelstva.

Jako nejvýznamnější zdroj pro studium islámu jsem používal rozsáhlé kompendium desítek německých odborníků na islám *Islam in der Gegenwart*, editované Wernerem Endem a Udo Steinbachem (2004). Z české literatury jsem čerpal mj. z dobře známých prací Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu* (1992) a *Islámský fundamentalismus* (1996) a k islamismu také z práce Miloše Mendela *Islámská výzva* (1994).

Pro pochopení a ilustraci jednotlivých směrů politického myšlení a jejich diskurz modernizace a sekularismu (kapitola I) bylo potřebné alespoň částečně studovat primární prameny, názory a myšlenky Atatürka, Necmettina Erbakana a Turguta Özala jako reprezentativních protagonistů těchto politicko-ideologických směrů. Čerpal jsem je jednak z autorského díla Özala (1991) a v menší míře Erbakana (1994) či z odborných biografí jako např. knihy *Atatürk* z pera Andrewa Manga (2002), která je v současnosti považována za nejlepší Atatürkovu monografii a poskytuje množství citací. Právě

vzájemné srovnávání umožňuje lépe zařadit Özala v kontextu tureckého politického myšlení. Při psaní této kapitoly jsem mimo dalších využil odborné sborníky Stefanose Yerasimose a Güntera Seuferta *Civil Society in the Grip of Nationalism* (1998) a zejména již zmíněný sborník Reşata Kasaby a Sibel Bozdoğanové *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (1997), který obsahuje tři desítky statí předních tureckých a zahraničních autorů o modernizaci. Tato práce byla pro mě cenná svým široce interdisciplinárním přístupem a pojetím kemalismu jako modernizačního experimentu, s jehož krizí není modernizace Turecka zpomalena, zpochybněna či zastavena, ale pouze vstupuje do nové fáze.

Kapitoly II a III jsou z hlediska použitých metod historiografické. V kapitole II, „Proměny a kontinuita státní politiky vůči islámu“, sleduji pomocí diachronního přístupu vývoj vztahu státu, resp. jeho politické reprezentace, k islámu od založení Turecké republiky po současnost. Tato kapitola nemá být vyčerpávajícím a podrobným popisem státní politiky k náboženství, ale klade si za cíl zmapovat její hlavní rysy a proměny v kontextu širšího společenského a politického vývoje Turecka. Na základě takto pojatého přehledu je doložena a blíže popsána sociálně-politická podmíněnost konceptu modernizace a sekularismu v moderním Turecku. Při jejím psaní jsem čerpal z významných psaných sekundárních a v menší míře i primárních pramenů s jejich následnou kritickou analýzou. Využil jsem při tom rozsáhlou historickou literaturu tureckých a evropských autorů. Z nejvýznamnějších a pro mě osobně nejvíce inspirujících prací bych uvedl monografie, články a studie tureckých autorek a autorů Binnaz Toprakové *Religion and State in Turkey* (2001), Yeşim Aratové *Religion, Politics and Gender Equality in Turkey. Implications of a Democratic Paradox* (2009), Hakana Yavuze *Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus* (2004) a zahraničních odborníků na Turecko Davida Shanklanda *Islam and Society in Turkey* (1999) a Rainera Hermanna *Wohin geht die türkische Gesellschaft?* (2008). V česko-slovenském prostředí jsem pak nejvíce využil monografii a další statě Gabriela Pirického *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia* (2004) a práci Jitky Malečkové *Úrodná půda. Žena ve službách národa* (2002), která pojednává o obrazu role ženy v pozdně osmanském modernizačním hnutí. Z historických kompendií o tureckých dějinách jsem používal *The Cambridge History of Turkey – 4. volume* (ed. R. Kasaba, 2008), monografii

Erika Zürchera *The Modern History of Turkey* (2003) a německou práci Udo Steinbacha *Geschichte der Türkei* (2002).

Kapitola III, „Politické působení Turguta Özala“, popisuje osobnost Turguta Özala, jeho profesní a politickou kariéru s důrazem na působení ve funkci premiéra a prezidenta (1983–1993). Přehled klíčových aspektů jeho ekonomické, domácí a zahraniční politiky představuje nepostradatelné východisko pro lepší pochopení Özalova uvažování o modernizaci, islámu a sekularismu. V kapitole III postupuji spíše dle synchronního přístupu, kdy současně analyzuji jeho ekonomické reformy, ideologii turecko-islámské syntézy a zahraniční politiku. V této kapitole se také věnuji období, které předcházelo jeho nástupu k moci, zejména okolnostem a průběhu vojenského převratu z 12. 9. 1980. Při jejím psaní jsem opět mohl čerpat z poměrně rozsáhlé odborné literatury turecké i mezinárodní provenience. Jako nejvíce přínosné pro pochopení jednotlivých aspektů Özalovy politiky bych uvedl stať Sedata Laçinera („From Kemalism to Özalism – The ideological evolution of Turkish foreign policy“), Ziyi Önişe („Turgut Özal and his economic legacy“), Muhittina Atamana („Özal’s leadership and restructuring of Turkish ethnic policy in the 1980s“) a Berdala Arala („Dispensing with tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade“).

V kapitole IV s názvem „Özalovo pojetí modernizace, islámu a sekularismu“ se věnuji analýze toho, jak Özal osobně chápal modernizaci, islám, sekularismus a jak nahlížel na turecké dějiny. Využívám přitom Özalovo stěžejní publicistické dílo *Turkey in Europe and Europe in Turkey* (Özal, 1991). Navzdory četným odkazům na tuto publikaci v odborné literatuře (při diskusi o jeho proevropské či přesněji řečeno EU-integrační politice) nebyla tato kniha doposud podrobněji z tohoto hlediska analyzována. Pouze monografie Etienne Copeaux (1998) o oficiální turecké historiografii *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine (Tarih Ders Kitaplarında 1931–1993)* se zabývá pojetím dějin a mohl jsem ji využít. Různé interpretace Özalova myšlení a ideologie obsahuje i uvedená stať Sedata Laçinera a sborník Dağlıho a Sezala (Dağlı–Sezal, 2001). V kapitole IV sleduji, koho a popř. co Özal považuje za aktéra či faktor modernizace a v čem vidí předpoklady modernizačních změn v minulosti a současnosti. Zajímalo mě, nakolik čerpá a přebírá ideje, které už byly v tureckých či osmanských dějinách formulovány, a ke komu se pozitivně vztahuje. Dále také to, jak chápe a používá kategorii „národ“ či zda používá jiných kategorií.

Poslední kapitola V, „Architekt transformace? – Turgut Özal z pohledu současné turecké konzervativní pravice“, je věnována vnímání Özalova ideového a politického odkazu současníky. Kromě vybraných textů z tureckých periodik a sekundární literatury je doplněna o interview, která jsem vedl v listopadu a prosinci 2011 v Istanbulu nebo prostřednictvím emailové korespondence. Z hlediska metodologie tedy využívám sociologickou metodu osobního dotazování. Interview probíhala jako částečně strukturovaná, protože jsem k jejich vedení využil jednotný a předem připravený krátký dotazník. Jednotlivé dotazy byly ale záměrně formulovány obecně a otevřeně s cílem získat co nejširší komentář respondenta. Získané informace neslouží ani tak pro pochopení doby a působení Özala, ale jejich cílem bylo především zachytit subjektivní pohled na Özala a jeho význam pro současné uvažování o průběhu, podobě a variantách modernizačního procesu. Pohled současníků na jeho myšlenky a působení nepochybně reflektuje jejich vlastní vizi modernizace a místo náboženství v současné turecké společnosti.

Seznam použitých pramenů a vybraná bibliografie

PRAMENY

- AK Parti (2007): „Her şey Türkiye için“ / „All for Turkey“. On-line: eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html.
- Akdoğan, Yalcın (2003): *Muhafazakar Demokrasi*. Ankara.
- Çevik, İlnur (2008): The legacy of the late president Turgut Özal. *Hürriyet*, 17. 4. 1998.
- Dağı, İhsan (2007): Özal'ın mirası Erdoğan'da. *Yeni Şafak*, 23. 4. 2007.
- Dağı, İhsan (2010): Remembering the architect of change: Turgut Özal. *Today's Zaman*, 19. 4. 2010.
- Daily News (2011): Özal commemorated in anniversary of his death. *Hurriyet Daily News*, 17. 4. 2011. On-line: www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=ozal-commemorated-in-anniversary-of-his-death-2011-04-17.
- Hüsni, Doğan (2012): Turgut Özal Siyasete Dönmeyi Düşünüyordu. *Haberler.com*. On-line: www.haberler.com/husnu-dogan-turgut-ozal-siyasete-donmeyi-3568645-haberi/.
- Haberler.com (2012): Anmaya Gelenler, Turgut Özal'ı Anlattı. On-line: www.haberler.com/anmaya-gelenler-turgut-ozal-i-anlatti-3545906-haberi.
- European Commission (2012): *Progress Report on Turkey*. Brussels. On-line: ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2012/package/tr_rapport_2012_en.pdf.
- European Commission (2008): *Progress Report on Turkey*. Brussels. On-line: ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key_documents/reports_nov_2008_en.htm.
- Evropský soud pro lidská práva (ECHR), rozsudek v případě Hasan a Eylem Zengin v. Turecko (č. případu 1448/04), 9. 10. 2007. On-line: www.strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=4286.
- Erbakan, Necmettin (1994): *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: Refah Partisi.
- Gülerce, Hüseyin (2008): We have fallen well behind Özal's legacy. *Zaman*, 18. 4. 2008. On-line: www.todayszaman.com/columnist-139313-we-have-fallen-well-behind-ozals-legacy.html.
- Hroub, Khaled (2011): Secularism as a protector of religion. *Qantara.de*. On-line: www.qantara.de/en.qantara.de/Secularism-as-a-Protector-of-Religion/17555c18117i1p114/index.html.
- Interview/dotazník, Michelangelo Guida, prosinec 2011.
- Interview/dotazník, Timur Şafak, prosinec 2011.

- Milliyet (2007): Arınç: Dindar cumhurbaşkanı seçeceğiz. On-line: www.milliyet.com.tr/2007/04/16/son/sonsiy21.asp.
- Interview, Gareth Jenkins, listopad 2011.
- Interview, Berdal Aral, prosinec 2011.
- Interview, Ramazan Gözen, prosinec 2011.
- Interview, Soli Özel, prosinec 2011.
- Interview, Walter Posch, prosinec 2011.
- Özal, Turgut (1991): *Turkey in Europe and Europe in Turkey*. Nicosia: K. Rustem & Brother.
- Özipek, Bekir Berat (2009): Özal yaşasaydı, Genelkurmay Başkanı'nı görevden alırdı. *Risale Haber*, 7. 11. 2009. On-line: www.risalehaber.com/news_detail.php?id=64867.
- Pope, Hugh (1993): Turgut Özal – A Obituary. *Independent*, 19. 4. 1993. On-line: www.independent.co.uk/news/people/obituary-turgut-ozal-1456191.html.
- Report of the first session of the standing committee for economic and commercial cooperation of the Organisation of the Islamic conference, Istanbul, 14.–16. 11. 1984.
- Siyaset partiler kanunu (1983). On-line: www.anayasa.gen.tr/2820sk.htm.
- Tekinalp, Munis (1938): *Kemalismus*. Praha: Orbis, 1938.
- TRT (2012): Turgut Özal Anılıyor, 22. 4. 2012. On-line: www.trt.net.tr/haber/HaberDetay.aspx?HaberKodu=478ec55f-c351-4ebf-b3b1-0068f7b13968.
- Ústava Turecké republiky z 7. 11. 1982. On-line: www.verfassungen.eu/tr/index.htm.
- Yalçinkaya, Abdurahman (2008): Summary of the indictment against the ruling AK Party. *Today's Zaman*. On-line: www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay & link=138111.
- Turecká periodika:
Haberler.com
Milliyet
Radikal
Sabah
Turkish Daily News
Turkish Policy Quarterly
Yeni Şafak
Zaman

VYBRANÁ BIBLIOGRAFIE

- Abramowitz, Norton (2013): Remembering Turgut Özal: Some personal recollections. *Insight Turkey*, Spring 2013, s. 39.
- Ahmad, Feroz (1993): *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge.
- Akyol, Taha (2008): Özal devrimi. *Milliyet*, 18. 4. 2008. On-line: siyaset.milliyet.com.tr/-/taha-akyol/siyaset/siyasetyazardetay/18.04.2008/518314/default.htm.
- Armstrong, Karen (2001): *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. New York: Knopf–Harper Collins.
- Aral, Berdal (2001): Dispensing with tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade. *Middle Eastern Studies*, Vol. 37, No.1, January 2007, s. 72–88.

- Arat, Yeşim (2009): *Religion, Politics and Gender Equality in Turkey. Implications of a Democratic Paradox*. Istanbul: UNRISD – Heinrich Böll Stiftung. On-line: www.boell-tr.org/downloads/Final_Country_Report_Turkey_Sept2009.pdf.
- Ataman, Muhittin (2001): Özal leadership and restructuring of Turkish ethnic policy in the 1980s. *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No. 4, s. 123–142.
- Aydın, Şenem–Çakır, Ruşen (2007): *Political Islam in Turkey*. CEPS Working Document No. 265, April 2009, Brussels.
- Bachman, Klaus (2011): Jakou budoucnost má polská historie? *Navyíchod*, 4/2011, s. II.
- Barlaş, Mehmet (2000): *Turgut Özal'ın Amları*. Istanbul: Birey Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1998): *The Development of Secularism in Turkey*. London: C. Hurst & Co. Publishers.
- Boztekin, Nihal (2010): *Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü Asker-Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim*. Istanbul: Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Yayını.
- Buruma, Ian–Margalit, Avishai (2005): *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Copeaux, Etienne (1998): *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine (Tarih Ders Kitaplarında 1931–1993)*. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Çinar, Alev (2005): *Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Bodies, Places, and Times*. Minneapolis–London: University of Minneapolis Press.
- Ihsan D. Dagı (2004): Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey. *Critical Middle Eastern Studies*, Vol. 13, No. 2, s. 135–151.
- Dağı, İhsan–Sezal, İhsan (2001): *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*. Istanbul: Boyut Kitapları.
- Dabashi, Hamid (2010): Islam is an abstraction – an interview with Hamid Dabashi. *Qantara.de*. On-line: en.qantara.de/islam-is-an-abstraction/8375c162/
- Duman, Betül (2011): Conservative modernisation of central right: The place of JDP and Erdogan Leadership. *European Journal of Social Sciences*, Vol. 24, No. 2, 2011, s. 191–205.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1966): The Basic Characteristics of Modernization. In: Eisenstadt, Shmuel N.: *Modernization. Protest and change*. Eaglewood Cliffs: En Prentice-Hall.
- Ende, Werner–Steinbach, Udo (2005): *Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*. V. Auflage. München: C. H. Beck.
- Erdoğan, Necmi (2000): Kemalist NGOs: Troubled elites in Defence of a Sacred Heritage. In: In: Stefanos Yerasimos–Günter Seufert–Karin Vorhoff (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul: Ergon.
- Gjuričová, Adéla–Kopeček, Michal–Roubal, Petr–Suk, Jiří–Zahradníček, Tomáš (2011): *Rozdělení minulosti. Vytváření politických identit v České republice po roce 1989*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- Gombár, Eduard (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum.
- Göle, Nilüfer (1997): The Quest for Islamic Self within the Context of Modernity. In: Bozdoğan, Sibel–Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.
- Göle, Nilufer (2011): Interview with Nilufer Göle – Shifting identities and the stakes of Turkish democracy. *Qantara.de*, 17. 10. 2011. On-line: www.qantara.de.

- Gülalp, Haldun (1997): Modernisation Policies and Islamist Politics in Turkey. In: Bozdoğan, Sibel–Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.
- Gülalp, Haldun (2001): Globalization and political Islam: The social bases of Turkey's Welfare Party. *Middle East Studies*, 33 (2001), s. 433–448
- Gülnur, Elçik (2009): *Din ve Demokrasi*. Istanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.
- Halík, Tomáš (2004): Je postmoderní kultura postsekulární? In: Halík, Tomáš: *Vzývání i nevzývání: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. On-line: www.halik.cz/clanky/postmoderni_kultura.php.
- Halík, Tomáš (2006): Stanovisko k členství Turecka v Evropské Unii. Proslov na konferenci v Senátu PČR, duben 2006. On-line: www.halik.cz/clanky/stanovisko_k_turecku.php.
- Halík, Tomáš (2009): Příspěvek pro mezináboženský panel na konferenci FORUM 2000, Praha. On-line: www.halik.cz/aktuality.php.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest. Discourse and Power. In: Hall, Stuart–Gieben, Bram (eds.): *Formations of Modernity*. Oxford–Cambridge: Polity Press–Open University.
- Hermann, Rainer (2008): *Wohin geht die türkische Gesellschaft. Kulturkampf in der Türkei*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Human Rights Watch (1990): *Human Rights Watch World Report 1989 – Turkey*, 1. 1. 1990. On-line: www.refworld.org/docid/467bb49c1e.html.
- Huntington, Samuel (2001): *Střet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Islamic Calvinists, Change and Conservatism in Central Anatolia* (2005). ESI Report, Berlin–Istanbul.
- Kasaba, Reşat (1997): Kemalist Certainties and Modern Ambiguities. In: Bozdoğan, Sibel–Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.
- Kasaba, Reşat (ed.) (2008): *Turkey. Volume 4. Turkey in the Modern World. The Cambridge History of Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kepel, Gilles (2006): *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum.
- Kilinc Ramazan (b.d.): *The patterns of interaction between Islam and Liberalism: The case of the Gülen movement*. On-line: gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Prcd%20-%20Kilinc,%20R.pdf.
- Körner, Felix (2006): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder Verlag.
- Kramer, Heinz (2000): *A Changing Turkey. The Challenge to Europe and the United States*. Washington: Brookings Institution.
- Kreiser, Klaus–Neumann, Christoph (2010): *Dějiny Turecka*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Kropáček, Luboš (1992): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš (1996): *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.

- Kurt, Umit (2010): The doctrine of „Turkish-Islamic Synthesis“ as official ideology of the September 12 and the „Intellectuals Hearth“ as the ideological apparatus of the state. *European Journal of economic and political studies*, 3/2010.
- Laçiner, Sedat (2009): Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism. *The Journal of Turkish Weekly*. On-line: www.turkishweekly.net/article/333/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism.html.
- Laçiner, Sedat (2001): *From Kemalism to Özalism – the ideological evolution of Turkish foreign policy*. Ankara.
- Leggewie, Claus (2004): *Die Türkei und Europa. Die Positionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lerner, Daniel–Robinson, Richard D. (1960): Swords and Ploughshares – The Turkish Army as a Modernising Force. *World Politics*, October 1960.
- Lewis, Bernard (2003): *Kde se stala chyba?* Praha: Volvox Globator.
- Lewis, Bernard (1994): Why Turkey is the only Muslim democracy. *Middle East Quarterly*, March 1994, s. 41–49.
- Malečková, Jitka (2002): *Úrodná půda. Žena ve službách národa*. Praha: ISV.
- Mango, Andrew (1999): *Atatürk*. London: John Murray.
- Mango, Andrew (2004): *The Turks Today*. London: John Murray.
- Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva*. Brno: Atlantis.
- Mert, Nuary (2000): The Political History of Centre Right Parties: Discourses on Islam, the Nation and the People. In: Stefanos Yerasimos–Günter Seufert–Karin Vorhoff (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul: Ergon.
- Moussali, Ahmad S. (2001): *The Islamic quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*. Gainesville: University Press of Florida.
- Owen, Roger (1997): Modernising projects in the Middle East perspective. In: Bozdoğan, Sibel–Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.
- Oxford Modern Encyclopedia of Islam* (1995). Oxford: Oxford University Press.
- Öniş, Ziya (2004): Turgut Özal and his economic legacy. *Middle Eastern Studies*, July 2004, Vol. 40, Issue 4, s. 113–134.
- Övür, Mahmut (2008): Özal'ın gizlenen raporları ne zaman açıklanacak? *Sabah*, 18. 4. 2008. On-line: arsiv.sabah.com.tr/2008/04/18/haber,B89A8A96B6D7427BA3828FBC36A10DF9.html.
- Özel, Soli (2009): The Back and Forth of Turkey's „Westernness“. GMF Analysis. On-line: www.gmf.org/turkey.
- Petráčeková, Věra (1995): *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia.
- Pirický, Gabriel (2004): *Islám v Turecku. Fethulah Gülen a Nurcuovia*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda.
- Pirický, Gabriel (2006): *Turecko – stručná historie států*. Praha: Libri.
- Pope, Hugh (1993): Turgut Özal – A Obituary. *Independent*, 19. 4. 1993. On-line: www.independent.co.uk/news/people/obituary-turgut-ozal-1456191.html.
- Pusch, Barbara (2000): Stepping into Public Sphere: The Rise of Islamist and Religious Conservative Women's NGO. In: Stefanos Yerasimos–Günter Seufert–Karin Vorhoff (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul: Ergon.

- Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (2000). Ed. by Mahmoud Sadri. Oxford: Oxford University Press.
- Remond, René (2003): *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Said, Edward (2008): *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha–Litomyšl: Paseka.
- Seufert, Günter (2000): The Impact of Nationalist Discourses on Civil Society. In: Stefanos Yerasimos–Günter Seufert–Karin Vorhoff (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul: Ergon.
- Sever, Metin–Dizdar, Cem (1993): 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*. Ankara: Başak Yayınları.
- Shankland, David (1999): *Islam and Society in Turkey*. Cambridge: The Eothen Press.
- Sex and Power in Turkey – Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy* (2007). ESI Report. Berlin–Istanbul.
- Siegl, Erik (2010): Proměny a kontinuita ve vývoji tureckého sekularismu. *Mezinárodní vztahy*, 2/2010, s. 123–234.
- Soroush, Abdolkarim (2006): WZB „Lectures on Democracy“. Wissenschaftliches Zentrum, Berlin. On-line: idw-online.de/pages/de/event17354.
- Steinbach, Udo (2002): *Geschichte der Türkei*. München: C. H. Beck.
- Störig, Hans Joachim (1995): *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon.
- Tibi, Bassam (1998): *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the new political disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Toprak, Binnaz (2001): Religion and State in Turkey. Dayan Center. On-line: www.dayan.org/mel/toprak.htm.
- Urbišová, Julie (2011): Rozdělená země. *Respekt*, 5. 6. 2011.
- Ünal, Mustafa (2008): Özal sevgisi neden ediyor? *Zaman*, 18. 4. 2008. On-line: www.za-man.com.tr/yazar.do?jsessionid=3D745FC782A8AD29FB1B138A535EF6A4?yazino=678239&keyfield.
- Wehler, Hans-Ulrich (2004): Die türkische Frage. In: Leggewie, Claus (eds.): *Die Türkei und Europa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welzer, Harald–Mollerová, Sabine–Tschuggnallová, Karoline (2010): *Můj děda nebyl nácek*. Praha: Argo 2010
- White, Jenny B. (2003): *The Vernacular Politics*. Washington.
- Wilkins, Karin (b.d.): *Considering „Traditional Society“ in the Middle East: Learning Lerner all over again*. Austin: University of Texas.
- Yavuz, Hakan (2004): Is there a Turkish Islam? The emergence of Convergence and Consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs*, October 2004.
- Yavuz, Hakan (2010): Turkey and Europe: Convergence and Divergence between the political Paradigms. In: Balcer, Adam (ed.): *Poland and the Czech Republic: Advocates of the EU Enlargement?* Warsaw: demosEUROPA – Centre for European Strategy.
- Yerasimos, Stefanos (2000): Civil Society, Europe and Turkey. In: Stefanos Yerasimos–Günter Seufert–Karin Vorhoff (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul: Ergon.
- Zubaida, Sami (2011): Turkey as a model of democracy and Islam. *Open Democracy*. On-line: www.opendemocracy.net/sami-zubaida/turkey-as-model-of-democracy-and-islam.
- Zürcher, Erik (2003): *Turkey: A modern History*. Revised edition. London: I. B. Tauris.