

# Diskurz egyptské Revoluce 25. ledna: Perspektiva facebookové generace

KAREL ČERNÝ

## The Discourse of the Egyptian January 25th Revolution: The Facebook Generation's Perspective

**Abstract:** This qualitative empirical study deals with the Egyptian revolutionary discourse published on Twitter by the revolutionaries from the so-called Facebook generation during the January 25th revolution. Their Twitter accounts have been analysed using methods based on grounded theory. As a result, nine general categories that they work with have been identified (nationalism, pan-Arabism, historical mission, national unity, national polarization, moral superiority, civil society, Mubarak as a scapegoat, and uncertainty). We also identified the relations among them and the main general categories of the discourse: secular nationalism, dignity and empowerment. The framing of the revolutionary action in terms of secular nationalism and dignity (empowerment) has motivated the revolutionaries. These two narratives provided powerful meanings for their actions and repertoires of contention, which would be highly improbable without such a framing. At the same time such narratives represent a culture of resistance rather than a coherent ideology. The revolutionaries' culture of resistance is not building on notions of political Islam, but on the former regime's discourses of secular nationalism and citizenship (the civil state). However the revolutionaries used such concepts that were produced by the regime against the regime itself.

**Keywords:** Revolution; Egypt; grounded theory; Twitter; discourse; political cultures of opposition; dignity; secular nationalism.

---

Proč se 25. ledna 2011 rozbouřily dosud stojaté vody egyptské politiky a během osmnácti dramatických dní byl svržen jeden z nejdéle sloužících prezidentů na světě? Ve jménu jakých idejí byli revolucionáři se značným osobním rizikem ochotni vystoupit proti represivnímu režimu a prolomit dosavadní bariéru strachu? Jakým způsobem revolucionáři rozuměli svému jednání, jaký mu dávali smysl, co je motivovalo a jak apelovali na ostatní Egyptěany, aby spolu s nimi zformovali revoluční koalici? Odvolávali se na politický islám, nebo na sekulární koncepty? Jednalo se o radikálně nové ideje, nebo o ideje po desetiletí popularizované režimem, jež se však nakonec obrátily proti režimu samému?

Kvalitativní empirická studie snažící se přinést odpovědi na tyto otázky se zabývá analýzou egyptského revolučního diskurzu, který během Revoluce 25. ledna (2011) vyprodukoval a na Twitteru zveřejnil klíčový segment revolucionářů z takzvané facebookové generace, neformálně organizovaných kolem Hnutí 6. dubna, facebookové stránky „We Are All Khalid Said“ a dalších liberálně orientovaných aktivistických skupin.

Koncepce Johna Forana (1997) představená v teoretické části studie nám umožňuje tento diskurz chápat jako jednu z vícero politických kultur odporu, které během revoluce koexistovaly vedle sebe a byly verbalizovány různými vrstvami či různými zájmovými skupinami s použitím různých komunikačních kanálů. V teoretické části dále upozorníme na

místo kultury obecně a diskurzu zvláště v obecných analýzách revoluce, a to s důrazem na možnosti a meze tohoto přístupu a s důrazem na analýzu egyptského revolučního diskurzu, který před námi provedl Jeffrey Alexander (2011). Právě k pojetí Alexandera a jeho rozboru egyptské revoluce se pak opět kriticky vztáhneme v závěru studie.

Vlastní studie je na obecné úrovni inspirována sociálním konstruktivismem a kritickou analýzou diskurzu, vodítkem pro konkrétní analytické kroky se stala takzvaná metoda zakončené teorie. Ta pomůže rozkrýt hlavní prvky diskurzu a vztahy mezi těmito prvky navzájem, abychom nakonec s její pomocí navrhli nejobecnější zastřešující kategorii politické kultury odporu v podobě sekulárního nacionalismu a vyreklamování důstojnosti, respektive zplnomocnění (*empowerment*). Kvalitativní metodologie byla použita, protože nás zajímají odpovědi na otázku, jakým způsobem revolucionáři z takzvané facebookové generace revoluční dění chápali, čím byli motivováni, jaký smysl dávali svému jednání a co při něm prožívali. Rekonstrukcí možných odpovědí na tyto otázky se pak snažíme porozumět tomu, proč daný segment populace revoluci inicioval a proč se jí poté tak aktivně účastnil, a to i přes zřejmé osobní riziko.

### TEORIE REVOLUCE A REVOLUČNÍ DISKURZ

Analýzy revoluce prodělaly svůj obrat ke kultuře v osmdesátých a devadesátých letech 20. století. Podle této kulturní analytické perspektivy revolucím nelze porozumět bez konceptu kultury, ideologie či diskurzu. Kulturní praktiky a orientace totiž ovlivňují revoluční dynamiku i výsledek. Systémy kulturně sdílených významů a perspektiv dávající smysl jednání aktérů se proto stávají námětem výzkumů revolucí. Tento obrat ke kultuře při teoretizování o revolucích byl částečně reakcí na paradigmatický obrat ve společenských vědách obecně (takzvaný obrat ke kultuře), částečně byl reakcí na překvapivý průběh iránské revoluce (1978–1979). Zdálo se, že jako jeden z faktorů je zapotřebí v tomto případě zohlednit politickou dimenzi šíitského islámu (Foran 1997; Martin 2013).

Právě v reakci na iránskou revoluci zavedla Theda Skocpolová (1985) analytické kategorie *kulturní idiom* a *ideologie*. *Kulturní idiomy* jsou dlouhodobé, anonymní a sociálně rozmanité součásti kultury. *Ideologie* jsou oproti tomu záměrně a vědomě utvářené systémy interpretací sociální reality, jež jsou v daném čase konstruovány selektivním výběrem z kulturních idiomů s cílem dosahovat politických cílů. Přitom jsou součástí konfliktu o kontrolu státu a jeho moci. Vždy proto reagují na strukturální podmínky, jsou s nimi v interakci (Skocpol 1985).

John Foran (1997) do kauzálního řetězce mezi kulturními idiomy a ideologiemi zavádí jako mezičlánek pluralitu *politických kultur odporu/opozice*. Před vypuknutím revoluce podle něj sdílejí různé sociální skupiny různé kultury opozice. Ty jsou generovány v kontradikci vůči státu a bývají ukotveny v přímé zkušenosti lidí dané sociální skupiny se státem a obecnější sociální realitou. Odrážejí přitom danou skupinou sdílenou víru, historickou zkušenost a kolektivní paměť odporu. Nejsou natolik formalizované jako ideologie, nicméně pomáhají spojovat jedince tím, že jim nabízejí kritické porozumění řádu, ve kterém žijí. Jde tedy o pluralitní soubor diskurzivních praktik, které mohou zformovat revoluční koalici.

Například Roger Chartier (1991) v analýze Velké francouzské revoluce pokládal za jednu z takových politických kultur opozice osvícenství. To nabádalo ke kritickému myšlení a vzniku veřejné sféry středostavovských čtenářů. A především povzbuzovalo odpor vůči stávajícím autoritám v podání církve a monarchie. Kulturní změny spjaté se sekularizací a osvícenstvím proto podemlávaly legitimitu absolutního monarchy, který přicházel o božský status. Tato politická kultura opozice se však mohla masově prosadit jen za určitých strukturálních předpokladů, konkrétně díky expanzi vzdělanosti a gramotnosti, jež se ve století před revolucí (1680–1780) zdvojnásobila: mezi muži vzrostla z 29 % na 47 %, mezi ženami ze 14 % na 27 %.

Také Goldstone (1997) připomíná, že revoluční *ideologie* konkurující stávajícímu řádu osloví masy pouze za určitých strukturálních či situačních předpokladů. Ideologie jsou totiž přítomny vždy, a dokonce ve větším množství, aniž by však měly dopad. Z latentního stadia se podle něj zpravidla aktivizují až díky tomu, že stát slábne a není schopen plnit své funkce včetně legitimní redistribuce moci a bohatství, vymáhání zákonnosti a moderování konfliktů dílčích skupin. V této situaci elity zintenzivní svůj konflikt se slábnoucím státem a se sebou navzájem. Teprve tehdy jsou nespokojené masy ochotné riskovat změnu stávajícího řádu a ve jménu opoziční ideologie vstoupit do politického soupeření. Ideologie nabízející alternativní vizi sociálního řádu pak dávají smysl jejich opozičnímu postoji i jednání a ospravedlňují použití revolučního násilí (Tamtéž: 113–115).

Goodwin (1997) připomíná, že často právě samy státy formují a konstruují identity, ideje či emoce. Často přitom produkují a popularizují diskurzy, jež se nakonec obracejí proti nim. Íránský šáh či dnes prezident Putin se stylizovali do role všemocné, či dokonce božské bytosti. Když se pak v takové zemi šíří problémy, jsou za ně automaticky činěni zodpovědnými. Nepopulární diktátor Somoza zase nálepkoval všechny své odpůrce a kritiky jako komunisty tak dlouho, až vtiskl dosud marginálnímu hnutí a ideologii pozitivní význam (srovnej Foran 1997; Arutuyan 2012). Podobně nezamýšlené důsledky měla státní náboženská výchova v sekulárních blízkovýchodních republikách. Sice si kladla za cíl zkonstruovat a prosadit apolitickou a vůči režimu nekritickou verzi islámu, nicméně ve skutečnosti stvořila náboženské obrození a silný politicko-náboženský diskurz, jež nebylo možné kontrolovat a stále více se začal obracet proti režimům (Starrett 1998).

Naše práce se hlásí k obratu ke kultuře při studiu revolucí; roli širších strukturálních faktorů nevykládá, ale nezabývá se jimi. Pouze s odkazy na masové frustrace či strukturální podmíněnosti a bez konceptů, jako je kultura či diskurz, podle našeho názoru nelze plně pochopit, proč došlo k egyptské revoluci, a zejména to, proč revolucionáři jednali tak, jak jednali. Domníváme se však, že spíše než o koherentní ideologii je v případě egyptského revolučního diskurzu vhodnější hovořit o relativně vágní a obecnější politické kultuře odporu, jakkoliv se i v jejím případě snažíme ukázat na elementy, z nichž se skládala, a na relativně strukturované vztahy mezi nimi. Kromě toho se také hlásíme k názoru, že kultura odporu egyptské revoluce nepřišla s radikálně novými idejemi, jež by ve veřejném oběhu nebyly již předtím přítomny. Spíše novým způsobem použila etablované ideje, které v předchozích desetiletích v egyptské společnosti popularizoval samotný autoritářský stát (koncept sekulárního nacionalismu a občanství).

## Dosavadní výklady egyptská revoluce

Hlavní proud literatury o egyptské revoluci se k revolučnímu, či naopak prorežimnímu diskurzu buď nevyjadřuje vůbec, nebo jen implicitně a okrajově. Naše práce proto především chce tento akademický hlavní proud doplnit o problematiku revolučního diskurzu a jeho role při motivování revolucionářů a mobilizaci široké revoluční koalice. Obecnější tematizování kulturního faktoru je v převládající literatuře sice přítomno, omezuje se však dominantně na diskuse o možné relevanci politické dimenze islámu nebo na roli jednotlivých režimních či opozičních ideologií. Setkáváme se tak především s chronologickým a popisným vylíčením událostí (například Noueihed – Warren 2012), které bývají zasazovány do širšího kulturního, náboženského, historického a komparativního kontextu, čímž je čtenáři nabídnuto i jejich vysvětlení (například Mendel 2014). Další typ prací se naopak snaží pochopit egyptskou revoluci jako důsledek dění v posledních několika málo desetiletích, které v Egyptě vygenerovalo vícenásobnou krizi demografickou, ekonomickou, politickou a sociální (například Amin 2011). Silně zastoupeny jsou také práce, jež se soustředí na roli a specifické zájmy egyptské armády a její vztah k vládě (například Stacher 2012), případně na její konkurenční vztah k složkám ministerstva vnitra, režimem stále více protežovaným, který se mimo jiné projevil v soutěži o nedostatkové rozpočtové

zdroje (například Soliman 2011). Tento druhý typ prací nicméně s našim pojetím rezonuje v tom smyslu, že ani my se pro vysvětlení egyptské revoluce a podoby egyptského revolučního diskurzu nepotřebujeme vracet mnoho století zpět až k počátkům islámu, ale za klíčové pokládáme období posledních několika desetiletí formování moderní egyptské společnosti a státu.

Mimořádně oblíbené se zejména zpočátku těšily také studie zabývající se revoluční rolí takzvaných nových médií (například Howard – Hussain 2011, 2013; Eltantawy – Wiest 2011; Dewey et al. 2012; Křížek – Tarant 2014; srovnej Černý 2016). Tyto práce mívají největší pochopení pro tematiku revolučního diskurzu, na druhou stranu revoluční roli sociálních médií a jimi nesených diskurzů často nekriticky přeceňují.

Pro naši práci jsou proto nejvíce relevantní sociologicky laděné analýzy diskurzu egyptské revoluce. Dosavadní práce však pokládáme za metodologicky i meritorně nedostatečné (Alexander 2011) nebo za příliš úzce orientované na jedinou součást diskurzu (symbolika náměstí Tahrír v podání Zvi Bar'ela). Analýzu egyptského revolučního diskurzu jako první ve svém knižním eseji předvedl Jeffrey C. Alexander (2011), přičemž vychází z konceptu *kulturní moci*. Moc má podle něj ten, kdo určuje témata veřejné diskuse a poté také převládající způsoby, jakými jsou tato témata interpretována. Podle něj by bez aktivního *konstruování* symbolů, emocí či vyhoceného černobílého antagonismu, ale také bez konstruování solidarity, naděje, povzbuzování a heroizování revolucionářů žádná revoluce v historii neuspěla. *Objektivní* realita represí nebo materiálních problémů totiž sama o sobě k revoluci nikdy nevede, protože lidské jednání se odvíjí až od *významů*, které lidé této realitě a svému jednání (*inter*)*subjektivně* přisuzují (srovnej také Berger – Luckmann 1999). Ke smysluplnému jednání tak dochází až zprostředkováním reality jejími kulturními reprezentacemi, jež jsou nositeli významů. Revoluce je proto mimo jiné soubojem vyzyvatelů a režimu o to, která z konkurenčních interpretací reality – interpretace revoluční, nebo režimní – se v kolektivním vědomí prosadí. Nový způsob, jakým Egyptané dali význam objektivní realitě, ovlivnil i nový způsob, jakým poté jednali. Rychlý diskurzivní posun přitom překvapil režim i samy revolucionáře. Vztah mezi objektivní realitou (či sociální strukturou), diskurzem a jednáním Alexander vidí takto, když parafrázuje slavný Marxův postulát o vztahu aktéra a struktury: „*Významy vytvářejí revoluce. Ale aktéři, kteří vytvářejí a svým jednáním pak přehrávají tyto revoluční významy, tak nečiní v podmínkách, které by si vybrali*“ (Tamtéž: 66).

Jádrum Alexanderovy analýzy je právě odhalení struktury revolučního diskurzu, který rozebírá v kontrastu a v interakci s konkurenčním diskurzem režimním. Základem obou soupeřících diskurzů byl *binární kód*. Revolucionáře a režim kategorizoval pomocí vzájemně protichůdných *morálních kategorií* dobra a zla, čistoty a znečištění. V tomto pojetí proti sobě nestojí obyčejné sociální skupiny, ale sociální reprezentace či nositelé posvátného a profánního. Jelikož jsou tyto entity vzájemně neslučitelné, jejich kompromis není možný. Režim se přitom spoléhal na binární kód, v minulosti mnohokrát osvědčený, když se vydával za ochránce obyvatelstva před násilím. Za ochránce národní jednoty, pokroku a modernity. Revolucionáře naopak líčil jako provokatéry, cizince či agenty. Vyčítal jim, že nejsou patrioti a nereprezentují většinu. Stabilní, bezpečný, zákonný a racionální stát se tak měl potýkat s protiprávními, iracionálními, nezralými a nebezpečnými revolucionáři.

Nicméně rétorika protestu používala stejné mravní kategorie jako režim. Podstatné ale bylo, že tentýž binární kód revolucionáři aplikovali odlišně. Zrcadlově totiž otočili, kdo stojí na straně dobra a zla. Dlouhá desetiletí se přitom existence binárních kódů i jejich aplikace zdála neměnná. Během revoluce se však lidé vůči režimnímu diskurzu vzbouřili a obrátili ho proti němu. Binární kategorie tak znečistily ty, kdo se vydávali za posvátné. A naopak očistily ty, kdo byli dosud označováni za profánní. Alexander tento zvrát vysvětluje tím, že se roky před revolucí politická kultura posunula směrem k naraci o občanské společnosti a demokracii. Problémem inspirativní a esejisticky nadhozené analýzy je

především absence představení použité metodologie. Nejen že nevíme nic o způsobu analýzy dat, ale dokonce nevíme nic ani o datech a o způsobu jejich výběru. Z dat, jež autor cituje, když ilustruje identifikované kategorie revolučního diskurzu, je zřejmé, že jde o vysoce nesourodou a nahodile shromážděnou materii mediálních výstupů publikovaných v anglosaském světě pro západní publikum, doplněnou o výstupy panarabských satelitů v čele s Al-Džazírou určených pro publikum blízkovýchodního regionu a konečně také o výstupy tištěných, digitálních i audiovizuálních médií egyptských, produkovaných režimem i revolucionáři. Kromě metodologických problémů se svou analýzou pokoušíme doplnit či překonat Alexanderovu analýzu i věcně, a to identifikací většího množství klíčových kategorií tvořících revoluční diskurz, které Alexander přehlíží, a především snahou nalézt mezi nimi vztahy a souvislosti.

Pozdější práce s tematikou revolučního diskurzu se často soustředily na symbolické reprezentace náměstí Tahrír. Tematika Tahríru v diskurzu revolucionářů podle Nairy Antounové (2012) a především studie Zvi Bar'ela (2017) vykazuje prvky kontinuity i diskontinuity s předrevoluční minulostí a především četné transformace symbolických významů přisuzovaných Tahríru revolucionáři. Proběhly zde protesty během revoluce z roku 1919, proti smlouvě s Velkou Británií a proti přítomnosti britských vojsk (1936, 1946), proti rezignaci prezidenta Násira (1967), během chlebových bouří (1977) i palestinské intifády (2000) a invaze do Iráku (2003). Jednalo se ale spíše o symbol režimu a jeho hegemonie (pověstný vládní komplex Mugamma symbolizující korupci a kafkovskou byrokratičnost, vysoká přítomnost uniformované i tajné policie). Ovládnutí tohoto prostoru na úkor vlády a redefinování způsobu jeho používání proto nejprve symbolizovalo hegemonii lidu a jeho schopnost režim svrhnout.

Ovládnutí fyzického prostoru se stalo předpokladem zformování silného revolučního hnutí, jakkoliv se již v dekadě před revolucí předformovalo na bázi sociálních sítí a na platformě dílčích protestních hnutí jako Kifája (2004) nebo Hnutí 6. dubna (2008). Silící hnutí ale zpětně ovlivňovalo fyzickou i symbolickou podobu tohoto prostoru (*space*), respektive místa (*place*). V geografických hranicích Tahríru se rozvinul revoluční narativ, vyprofilovali se revoluční vůdci a zformovaly se a poté dále reprodukovaly sociální vztahy. Revoluční události tak fyzické místo nadále proměňovaly v symbolický prostor syčený četnými významy. Praktické požadavky (udržet kontrolu fyzického prostoru a sociální řád v jeho rámci) význam Tahríru transformovaly do symbolu kolektivní entity v podobě soudržné komunity (sousedská čtvrt' se stany, kiosky, zájmovými kroužky či domobranou) s jasně vymezenými vnějšími nepřáteli (policie, provládní novináři či herci, politici snažící se svést na vlně popularity demonstraci) a kultem obětí, které jsou kolektivně připomínány a oplakávány. Tahrír je tak inkluzivním místem sjednocování revolucionářů ze značně nesourodých společenských vrstev (například zbožní i sekulární, lidé z města i venkova), které se odvolávají na národní symboliku společnou všem a jednoduše srozumitelný společný požadavek (rezignace ministra vnitra, poté prezidenta Mubáraka).

Postupně však Tahrír nesymbolizuje jen komunitu revolucionářů či národ jako celek, stává se symbolem („vůdcem“) revoluce samé. Po pádu Mubáraka se ale jednota revoluční koalice rychle rozpadá, centrování na symboliku Tahríru u všech aktérů (revolucionáři, Muslimské bratrstvo, armáda) však zůstává. Revoluční frakce vedou boj o definici hodnot a principů revoluce. Rozdíl mezi novým a starým, principy revoluce a kontrarevoluce, jsou některými spatřovány v konceptu občanství, jinými v principu sociální spravedlnosti či míry distance od starého režimu. Hlavní roztržka se nicméně zrodí mezi islamistickou a neislamistickou složkou revoluční koalice, která touží po nábožensky neutrálním občanském státě a společnosti. Další klíčová roztržka se pak rýsuje mezi revolucionáři a armádou. Odvolávání se na Tahrír však pro všechny zůstává cestou k politické legitimě. Tahrír nově symbolizuje strážce revoluce stojícího proti všem, kdo by ji chtěli zradit. Armáda a přechodná vojenská vláda Nejvyšší rady ozbrojených sil (SCAF) se snaží získat legitimitu uznáním revolucionářů z Tahríru, legitimitu revolucionářů z Tahríru zase

zvyšuje uznání ze strany armády. I přes prohlubující se roztržku mezi sekulární a islamistickou složkou bývalé opozice míří prezident Mursí po svém zvolení (2012) nejprve na Tahrír, vzájemným aktem uznání dochází k dočasné vzájemné legitimizaci Mursího a Tahríru. Spory vedené na Tahríru o hodnoty a principy revoluce však skončí až v momentě, kdy si Muslimské bratrstvo osvojí jiná místa a prostory (náměstí Nahdá v Gize a Rabíja al-Adavíja v Nasr City). Aktivisté se definují pomocí revolučních, nenáboženských a demokratických hodnot a v protikladu proti politice prezidenta Mursího, Muslimského bratrstva a symbolickým prostorům jím nově osvojených (podle Antounové 2012; Bar'el 2017).

### **METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA: SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS, DISKURZ A ZAKOTVENÁ TEORIE**

Cílem studie je přiblížit se formou teoretického modelu k tomu, jak egyptskou revoluci a svou roli v ní (inter)subjektivně vnímali revolucionáři z takzvané facebookové generace, a na základě toho *pochopit a vysvětlit* jejich chování. A to včetně dynamické změny této percepce revoluce a vlastního jednání v průběhu revoluce a během jejích zvratů. Tímto přiblížením ke sdíleným motivacím a orientacím revolucionářů bychom poté chtěli přispět k lepšímu porozumění toho, *jak a proč* k revoluci vůbec došlo. Teoretické vysvětlení přitom bude odvozeno z kvalitativní analýzy 1400 twitterových zpráv zveřejněných na internetu čtyřiceti pěti přímými účastníky revoluce. Vstupní analýza pramenných dat bude provedena relativně rigorózní metodou takzvané zakotvené teorie. Zejména na úrovni interpretace se však paralelně uplatní také obecnější metodologická či metateoretická východiska v podobě kritické diskurzivní analýzy a sociálního konstruktivismu.

Studie tedy vychází z kvalitativní metodologie pracující s velkým množstvím dat o malém počtu jedinců a usilující nikoliv o zobecnění vzhledem k celkové revoluční populaci, ale o zobecnění vzhledem k budované teorii revoluční situace (srovnej Hendl 2005). Zakotvená teorie tedy může vycházet ze studia jen jednoho, či naopak vícero případů revolucionářů. Samotný počet případů vstupujících do analýzy není pro platnost budované teorie zásadní. Zásadní pro její platnost je spíše sled analytických kroků, během nichž dochází k opakovanému pročítání a vzájemnému porovnávání výroků revolucionářů na Twitteru a zároveň k jejich přiřazování k paralelně budovaným a stále abstraktnějším pojmovým kategoriím, které se poté stávají východiskem ke zformulování teorie egyptské revoluční situace (srovnej Braun 2008). Metoda zakotvené teorie je zároveň indukativním přístupem postaveným na snaze oprostít se od existujících explanačních schémat. Analýze by proto nemělo předcházet podrobné studium existující literatury ani přebírání existujících teorií a kategorií. To vesměs snižuje teoretickou citlivost výzkumníka k empirickým datům, vede k jejich deformovanému výkladu ve prospěch již existující teorie a k jejímu následnému potvrzení. Cílem je zde naopak tvořivost, originalita a nový pohled při budování pojmů, kategorií a teorií nových. Primární je tedy „nechat data promluvit sama za sebe“, respektive pokusit se, aby se z nich „vynořilo to podstatné“ (Strauss – Corbinová 1999).

Analýzovaný soubor twitterových zpráv byl zveřejňován během osmnácti revolučních dní (25. ledna 2011 až 11. února 2011) a bezprostředně po svržení diktatury byl publikován ve sborníku *Tweets from Tahrir* (2011) egyptskými aktivisty a revolucionáři, již se chopili jeho editace. Editoři se otevřeně hlásí k tomu, že revoluci podporovali od prvních dní a byli její součástí (Nadia Idleová přímo na náměstí Tahrír, Alex Nunns poskytoval revoluci všestrannou podporu z Londýna). Zároveň explicitně uznávají, že jde o pohled početně malého, ale mimořádně aktivního a organizačně schopného segmentu revolucionářů, kteří patří spíše ke střední či vyšší vrstvě egyptské společnosti a ideologicky tíhnou spíše k sekulárně či liberálně zaměřeným hnutím. Jakkoli jsou tedy shromážděné twitterové zprávy variabilní a často i protichůdné, jde o dobový, autentický, partikulární a do jisté míry i kodifikovaný pohled revolucionářů z takzvané facebookové generace. Jde tedy

zároveň o analýzu dokumentů, tedy dat vzniklých v minulosti a pořízených někým jiným než výzkumníkem pro nějaký jiný než výzkumný účel. Přitom se jedná o dokumenty primární, tedy produkované přímými svědky a účastníky události. A to nikoliv retrospektivně, ale současně s tím, jak událost probíhala a vyvíjela se (srovnej Hendl 2005).

Analýza souboru dat proběhla pomocí tří druhů jejich kódování. Cílem procesu kódování je nalézání stále abstraktnějších pojmů (směrem od jevů přes obecnější pojmy až po abstraktní kategorie), které odrážejí podstatu studovaného jevu a následně umožňují formulovat teorii opřenou o analyzovaná data. Otevřené kódování, k němuž docházelo na pozadí opakovaného pročitání celého souboru twitterových zpráv a pořizování poznámek týkajících se možných kódů, nejprve umožnilo základní tematické rozkrytí twitterových zpráv. Postupně vznikající a stále se rozšiřující a zjemňující se seznam témat twitterových zpráv poskytl první relativně ucelený a celistvý náhled na data. Přitom zároveň stimuloval hledání dalších témat, ale i jejich uspořádání podle vzájemné podobnosti či rozdílnosti. Hlavním cílem otevřeného kódování však byla postupná identifikace abstraktnějších pojmů a nakonec i nejobecnějších zastřešujících kategorií seskupujících vzájemně si blízké či související pojmy (například kategorie „jednota národa a revolucionářů“ sestává z dílčích témat, jako je apel na jednotu konfesijních, genderových, třídních či generačních skupin). Jinými slovy, cílem zde bylo dostat se od explicitních obsahů a velmi konkrétních výroků k obsahům implicitním a obecnějším, které však drží strukturu revolučního diskurzu pohromadě a organizují ho. Budování systému obecnějších pojmů a kategorií odvozených z dat při jejich opakovaném pročitání také umožnilo takzvané teoretické vzorkování. Tedy rozřídění jednotlivých twitterových zpráv a jejich přiřazení k příslušným pojmům a kategoriím (srovnej Strauss – Corbinová 1999: 42–52).

Druhým způsobem kódování dat bylo takzvané kódování axiální. Jeho cílem bylo nalézt „osy“ propojující méně obecné koncepty (pojmy) a abstraktnější kategorie, ale také osy propojující kategorie navzájem. Toto kódování tak primárně nehledalo jednotlivé prvky revolučního diskurzu, ale zaměřilo se na identifikaci typu vztahů mezi těmito prvky: na jejich logickou či kauzální souvztažnost, na jejich interakci a podmíněnost. Takovým příkladem může být například vztah mezi kategorií „obava z odcizení národa a revolucionářů“ a kategorií „jednota národa a revolucionářů“, kdy obava z odcizení přispívala k neustálému zdůrazňování jednoty revolucionářů a národa a zároveň ke zdůrazňování rostoucí izolace režimu. Typickým příkladem je také binární kód, ve kterém jsou revolucionáři symbolizující dobro a čistotu ličení jako protiklad režimu symbolizujícího zlo a znečištění, což jsou motivy legitimizující revoluci a delegitimizující režim, přičemž dohromady tvoří obecnou kategorii „morální převaha revoluce“. Tyto vztahy identifikované během axiálního kódování vytvářejí systém souvisejících propozic, z nichž vychází teoretické zobecnění snažící se nalézt odpověď na otázku, jak a proč k revoluci došlo (srovnej Tamtěž: 70–85).

Závěrečná fáze analýzy vyšla z poznatků načerpaných během otevřeného a axiálního kódování a byla postavena na takzvaném kódování selektivním. To si kladlo za cíl vyhledávat hlavní témata a poté především hlavní kategorie, jež by se staly přímým východiskem pro zformulování teoretického výkladu egyptské revoluční situace. Toto kódování, hledající těžiště teorie identifikací hlavního integrujícího tématu, lze přiblížit jako snahu nalézt hlavní postavu či hlavního hybatele děje v povídce či románu. Jinými slovy, šlo o to, nalézt centrální kategorii, kolem které jsou ostatní kategorie zorganizovány a integrovány do celku revolučního diskurzu. Selektivní kódování však bylo použito také pro identifikaci typických ilustrací (twitterových zpráv) reprezentujících jednotlivé pojmy a kategorie, jež jsou hojně užívané v naší studii a bez kterých čtenář nemůže získat potřebný vhled do analyzované problematiky (Tamtěž: 86–105).

Kvůli zvýšení validity výsledků byla na závěr provedena takzvaná komunikativní validace, kdy byly výsledky předloženy čtyřem egyptským revolucionářům (tři absolventi bohemistiky, jeden lékař) s žádostí, aby se k nálezům vyjádřili a poskytli kritickou zpětnou

vazbu (srovnej Hendl 2005). Další použitou technikou ke zvýšení validity byl delší a opakovaný pobyt v terénu mezi (spíše sekulárními) egyptskými revolucionáři přímo na náměstí Tahrír během protestů proti přechodné vojenské vládě Nejvyšší rady ozbrojených sil (SCAF), respektive proti krokům islamistického prezidenta Mursiho (červenec–srpen 2011, srpen–září 2012). Ten slibuje zvýšit takzvanou teoretickou citlivost výzkumníka; schopnost hlubšího vhledu do analyzovaných dat ve smyslu schopnosti dát jim význam rozlišením souvisejícího od nesouvisejícího a důležitého od nedůležitého (srovnej Strauss – Corbinová 1999: 27–31). Snahou bylo také v zájmu zvýšení validity důsledně vyhledávat a uvádět takzvané negativní či sporné případy. Tedy výpovědi na Twitteru, které jsou v rozporu s našimi dílčími závěry či je zpochybňují (srovnej Hendl 2005: 147–148). Konečně, teorie bude částečně validizována také zpětným srovnáním s již existující literaturou zabývající se egyptským revolučním diskurzem (například Alexander 2011; Bar’el 2017; Lavie 2017; srovnej Braun 2008).<sup>1</sup>

Jakkoliv má metoda zakotvené teorie blíže k vysvětlující epistemologii (hledající příčinné souvislosti mezi jevy), lze ji produktivně propojit také s epistemologií interpretativní, hledající způsoby, jakými aktéři připsují význam světu, ve kterém žijí a jednají (Charmaz 2008). Tato práce dává prostor i první možnosti uplatnění metody zakotvené teorie, nicméně má blíže k jejímu druhému využití, a je proto napojena na obecnější metateoretické konstruktivistické východisko, čerpající ze symbolického interakcionismu a interpretativní sociologie (Keller 1997; Berger – Luckmann 1999). V tomto pohledu revolucionáři nejednají na základě toho, jaký svět objektivně je, ale na základě významů, který světu, sami sobě a svému jednání (inter)subjektivně připsují. Tyto významy však nejsou přímočaře, jednoznačně a stabilně odvozeny od domněle objektivní reality, jsou neustále se měnícím výsledkem interakcí mezi revolucionáři, režimem a zbytkem Egyptanů. Chápání egyptské společnosti – a vlastního jednání i pojetí sebe samého v jejím rámci – je tak výsledkem střetávání různých interpretací reality, přičemž se jedná o významy revolucionáři průběžně vyjednáváné a kolektivně sdílené. Přitom společnost je v konstruktivistickém pojetí chápána jako neustále předělávaný a znovu vyjednáváný výtvor všech svých členů, nikoliv jako produkt úzké elity.

Třetím metateoretickým východiskem naší práce je pojem diskurz v pojetí kritické diskurzivní analýzy (CDA). Diskurz zde chápeme jako způsob zobrazování světa (v našem případě revolučního Egypta) sestávající z relativně uspořádaných, strukturovaných a vzájemně souvisejících výpovědí. Výpovědi se přitom řídí pravidly, která činí určitý typ výpovědi (co a jakým způsobem bude řečeno) pravděpodobnější než jiné, přičemž některé formy výpovědí zcela zavrhuje (srovnej Petrusek – Vodáková 1996: 213). Také CDA má blíže k interpretaci a k porozumění než ke kauzálnímu vysvětlování. Také ona sociální realitu chápe jako sociálně konstruovanou, přičemž způsob užívání jazyka a dalších významotvorných prostředků hraje v jejím podání při tomto konstruování reality stěžejní roli, když existuje dialektický vztah mezi diskurzivními a nediskurzivními složkami společnosti. Texty tedy mají vliv na konstruování reality, ale spíše nepřímý a zprostředkovaný, protože záleží na tom, jaké významy budou textům ze strany aktérů přisouzeny (významy obsažené v diskurzu mohou, ale nemusí být aktivovány). Diskurzy tak nejen popisují svět, ale také orientují jednání aktérů v něm (dávají světu a jednání smysl), a tedy ve svém důsledku svět konstruují a rekonstruují.

Oproti výše nastíněným východiskům sociálního konstruktivismu však CDA počítá s momentem konfliktu a mocenské asymetrie, což je klíčový aspekt pro naši analýzu revoluční situace. Někteří (revoluční vůdci, režim) totiž podobu dominantního diskurzu ovlivňují více než jiní (řadoví revolucionáři, opozice), mají tak oproti ostatním větší vliv na převažující způsob čtení světa a jednání v něm. Nejenže však v pojedí CDA vždy existují i diskurzy alternativní, které tomu dominantnímu vzdorují, ale dominantní diskurz může být využit i nečekaným způsobem a s nečekanými důsledky, když je použit v jiném než původním kontextu nebo proti svému původci (nacionalismus, občanství či politický



islám zprvu propagované režimem). Obecněji se tak sociální konflikty promítají do způsobů, jakými jsou jednotlivé soupeřící verze světa lidmi přijímány, nebo naopak zpochybňovány a odmítány. Diskurzy se ocitají v centru politických konfliktů (a společenskovední analýzy) právě proto, že přijetí určitého způsobu zobrazení světa na úkor jiných máv nezanedbatelné politické důsledky. Proto se revolucionáři snaží, aby se jejich diskurz stal atraktivním a prosadil se tváří v tvář diskurzům konkurenčním.

Kritická diskurzivní analýza zároveň předpokládá vztah mezi podobou diskurzu a jeho širším nediskurzivním kontextem, jako je jednání aktérů, historická zkušenost nebo podoba sociální či mocenské struktury. Vnitřní struktura textu je tak vysvětlována s odkazem na historicky vzniklou strukturu společnosti (a naopak), ale i s odkazem na jiné texty a diskurzy, jež zpravidla také tvoří kontext každého diskurzu (například Fairclough 2003; van Dijk 2008, podle Beneš 2008). Jakkoliv bývá diskurz chápán jako relativně stabilní a stabilizovaná struktura výpovědí, analyzovaný egyptský revoluční diskurz je relativně dynamický právě proto, že je zachycen v historicky výjimečném kontextu narušené mocenské struktury egyptského státu, měnícího se jednání aktérů (armáda, prezident, novináři, odbory, profesní svazy, Spojené státy) a v kontextu nestabilních či rozkolísaných diskurzů konkurenčních. Jestliže tedy byla metoda zakotvené teorie použita k detailní analýze revolučních textů a vedla k identifikaci klíčových kategorií diskurzu a vztahů mezi nimi, východiska CDA inspirovala hledání vztahu mezi diskurzem a širším intertextuálním, historickým, sociálním a mocenským kontextem a také mezi diskurzem a revoluční praxí.

### **ANALÝZA EGYPTSKÉHO REVOLUČNÍHO DISKURZU: OTEVŘENÉ KÓDOVÁNÍ**

V následném textu bude představeno devět základních kategorií identifikovaných během první fáze naší analýzy (otevřeného kódování). Tyto kategorie jsou východiskem k pochopení toho, jaké významy revolucionáři připisovali světu kolem sebe a svému jednání v něm. Jsou tedy primárně interpretací toho, jak aktéři interpretují realitu, nikoliv interpretací skutečných událostí. V tomto smyslu by měl čtenář k následujícímu textu přistupovat.

Každá kategorie přitom bude ilustrována citacemi typických twitterových výroků, které jsou jí syceny, přičemž bude respektována chronologie jejich vzniku, aby bylo zároveň možné ukázat na dynamický vývoj revolučního diskurzu všude tam, kde k němu docházelo. Zejména v případě komplexnějších kategorií bude také rozklíčováno, z jakých dílčích témat či pojmů se daná kategorie skládá, případně způsob, jak se vyvíjel jejich podíl v čase.

Abychom prezentaci dílčích kategorií sevěřeli a poskytli vodítko pro jejich čtení, jsou předběžně naznačovány vztahy a interakce mezi těmito kategoriemi navzájem (podrobněji viz axiální kódování). Především jsou ale kategorie představovány jako součást jednotného revolučního příběhu a bude vysvětlováno, jakým způsobem k němu přispívají. Takové jednotící narativy pro srozumitelnou prezentaci dílčích kategorií jsou přitom dva: nacionalistický a zplnomocňující (podrobněji viz selektivní kódování).

Všechny kategorie se vztahují k egyptskému národu, národ se nachází v centru revolučního diskurzu, když je národní identita během revoluce obnovována, posilována, konstruována a rekonstruována. Nebyla to tedy primárně třída, ale ani islámské náboženství, co revolucionáře mobilizovalo. Základním společným jmenovatelem se naopak stal národ v jeho sekulárním a značně inkluzivním vymezení (pro rozlišení sekulárního a náboženského nacionalismu viz Juergensmeyer 1994, 2008). Tato sekulární rovina revolučního diskurzu je přitom překvapivá. Nejpozději od sedmdesátých let 20. století totiž v Egyptě dochází k takzvanému náboženskému obrození (srovnej Kepel 1996) a k renesanci vlivu historicky etablovaného Muslimského bratrstva, které však při svržení prezidenta Mubáraka nesehrálo významnější roli (srovnej Bureš – Čejka – Daniel 2017). Jednotlivé kategorie tak vysvětlují, jakým způsobem byl sekulární revoluční diskurz konstruován

a jakým způsobem se revolucionáři cítili být součástí národa, na jehož obrodě a vzestupu se domněle podíleli.

Druhý narativ je příběhem o zplnomocnění (*empowerment*) revolucionářů jako jednotlivců. Ukazuje, jak bezmocní lidé reklamují svou ztracenou důstojnost, získávají přítomný pocit moci a nakonec i moc reálnou. Vysvětluje, jak a proč byli aktivisté ochotni vystoupit proti represivnímu režimu i za cenu značného osobního rizika. Vysvětluje, jak se nepravděpodobné a zdánlivě nesmyslné revoluční jednání stalo pravděpodobným, smysluplným a možným. Jestliže nacionalistický narativ konstruoval idealizovanou identitu egyptského národa, zplnomocňující narativ rekonstruoval kladné sebepojetí Egyptanů jako jednotlivců v tomto národním rámci.

### Panarabismus

Úspěch tuniské revoluce nebyl podle egyptských demonstrantů příčinou rozpoutání protestů v Egyptě, ty byly totiž prostřednictvím sociálních sítí svolány v reakci na policejní brutalitu vedoucí k úmrtí aktivisty Cháleda Saída již v červnu 2010. Tunisko ale revolucionářům zpočátku dalo impuls, inspiraci a odvalu: „*Tunisané jsou hrdiny arabského světa. A my jsme další na řadě!*“ (Idle – Nunns 2011: 27).<sup>2</sup> Sociální média přitom umožnila detailní sledování tuniského dění: „*Tuniská revoluce je tweetována, lidé píší historii*“ (Tamtéž: 27). Zároveň je zřejmé, že revolucionáři vedli spor o význam tuniských událostí se skeptiky: „*Dnes jsem se pohádal s cynickým taxikářem. Prý z toho nic nebude. Prý jsme dávno ztraceni, protože Tunisko je jiné a vyspělejší*“ (Tamtéž: 48).

Revolucionáře podle jejich slov také inspirovaly tuniské repertoáry soupeřivé politiky: „*Slogan většiny protestů je ‚Odejdi!‘ Stejně jako v Tunisku*“ (Tamtéž: 37). Provolávala se tak stejná hesla, ale došlo i k nápodobě protestního sebeupalování: „*Nějaký muž se zapálil před parlamentem a provolával přitom hesla proti státní bezpečnosti*“ (Tamtéž: 28). Jedním z výkladů této krajní formy protestu bylo, že autoritářské režimy občanům nedávají hlas a nenabízejí alternativní formy protestu dostupné v demokraciích: „*Je něco strašně smutného na tom, když se lidé zapalují v zoufalé snaze, aby jim někdo naslouchal*“ (Tamtéž: 28). Tuniský úspěch ale inspiroval a povzbuzoval také ve věci taktiky: „*Nezapomeňte, že v Tunisku byl zapotřebí měsíc protestů. Hlavně vytrvalost*“ (Tamtéž: 48).

Revolucionáři se tedy cítili být součástí širšího panarabského prostoru formovaného populárními pořady satelitních stanic: „*Přátelé, jestli sledujete show Arabové mají talent, musím vám říci, že existuje lepší show: Tunisané mají svobodu*“ (Tamtéž: 27). Přitom jejich uznání si získala především panarabská Al-Džazíra, jejíž zpravodajství obcházelo cenzurovanou státní televizi: „*Chtěl bych poděkovat Al-Džazíře za statečné vysílání o revoluci do zbytku světa. A vyfakovat Egyptskou televizi. Brzy budete souzeni*“ (Tamtéž: 217).

Důležitou panarabskou kauzou je palestinský odpor proti izraelské okupaci. Egyptští revolucionáři svůj odpor proti domácí diktatuře rámovali také do kontextu boje Palestinců za svobodu a sebeurčení. Revoluci chápali jako součást a pokračování téhož boje. Přitom zdůrazňovali kořeny revolučního hnutí ve starším hnutí solidarizujícím s Palestinou či odmítajícím invazi do Iráku: „*Nezapomeňte, že se egyptské prodemokratické hnutí zrodilo z propalestinského a protiválečného hnutí. Lokální a regionální je spojené*“ (Tamtéž: 183). Mnoho revolucionářů politicky zráló díky palestinské kauze: „*Palestincům musím poděkovat. Mým uvedením do politiky byla palestinská kauza. Na Palestinu nikdy nezapomeneme*“ (Tamtéž: 221). Reference na Palestinu pak během revoluce diskreditovaly Mubárakův režim a represivní složky: „*Policie s lidmi zachází stejně jako Izraelci s Palestinci*“ (Tamtéž: 81). Naopak revolucionáři se ve snaze získat morální převahu a legitimitu označovali s pomocí reálií palestinského odporu: „*Most přes Nil jsme ovládli ve stylu Gaza. Jen s kamením proti zbraním*“ (Tamtéž: 114). Samotnou revoluci označovali pojmem „*intifáda*“, který nese kladné konotace: „*Arabští bratři a sestry, pokud chcete podpořit naši intifádu, svrhňte své vlastní diktátory. Potřebujeme celoregionální intifádu*“ (Tamtéž: 89).

V pozdější fázi stále sebevědomější revolucionáři zdůrazňují nejen svou inspiraci Tuniskem či Palestinou, ale svou revoluci dávají za vzor ostatním: „*Doufám, že se to rozšíří do dalších zemí. Už mě nudí čekat, až nám k demokracii pomůže Západ. Je načase, abychom si ji VZALI!*“ (Tamtéž: 57). Ve společném panarabském prostoru se tak solidarizují s ostatními národy a uvažují o efektu domina: „*Děkuji Tunisánům z celého srdce. Alžířané, Jemenci, Jordánci, Palestinci, Saúdové, Syřané a Libyjci, pokračujte v boji. Nic není nemožné*“ (Tamtéž: 220). Revolucionáři tedy sledují vývoj v arabských zemích. Zároveň ale sdílejí pocit, že jsou sami sledováni lidmi celého regionu: „*Naděje celého regionu se teď upíná k jedinému náměstí*“ (Tamtéž: 108). Aktivisté zdůrazňují pocit zodpovědnosti za historický vývoj nejen Egypta, ale celého Blízkého východu. Ve hře je tedy hodně, proto se také musí hodně obětovat. Být takto v epicentru celoregionálního zájmu nevede jen k pocitům závazku, ale také k pocitu vlastní důležitosti. K psychologickému zplnomocnění danému vědomím, že revolucionáři mají vliv na události doma i ve světě a elity s nimi musí počítat.

### Egyptský národ

Panarabská identifikace přitom nebyla v rozporu s identitou národní, nacionalismus jen pronikal do rámce panarabismu. O egyptské revoluci se tak mohlo uvažovat jako o fotbale, v regionu mimořádně populárním, či jako o sportovním klání arabských národů: „*Nový rekord na svržení diktátora je 18 dní. Kdo bude další?*“ (Idle – Nunns 2011: 216). Hrdost Egyptanů tak mohla díky panarabské identitě posilovat: „*Asi se rozpláču. Demonstranti na Perlovém náměstí v Bahrajnu zpívají egyptskou hymnu*“ (Tamtéž: 232).

Po celou dobu protestů Twitter vyjadřoval a dále povzbuzoval egyptský patriotismus a národní vzájemnost. Revoluční diskurz vyzdvihoval dosud nepoznaný pocit vlivu občanů na směřování své vlasti a odvahu lidí vystoupit proti režimu: „*Bude to znít divně. Ale nikdy jsem neměla silnější pocit, že tohle je moje země*“ (Tamtéž: 36). Patriotismus tak sílil díky pouhé participaci na revoluci a pozorování hrdinství ostatních revolucionářů spoluobčanů: „*Vše, co chci říci: Jsem hrdá, že jsem Egyptanka*“ (Tamtéž: 67). Údiv nad potenciálem národa byl formulován například takto: „*Tento národ dosud dokázal mávat vlajkou jen při fotbale. A premiér o něm řekl, že ještě není zralý pro demokracii*“ (Tamtéž: 131). Závěrečný den protestů pak byl s důrazem na nacionalismus popisován třeba takto: „*Ulice Káhiry jsou plné patriotismu a štěstí. Vlajky na autech. Neznámí lidé si gratulují! Egypt!*“ (Tamtéž: 218).

Sítilo také sebevědomí, že Egyptané ztělesňují výjimečný a probouzející se národ, který dokáže nečekané věci, když se odporem proti domácí diktatuře staví i proti velmocím. Například zmůže více než americký prezident, jak vyjádřil typický revoluční humor: „*Obama nemohl. Ale my Egyptané ano – YES WE CAN!*“ (Tamtéž: 182). Revoluční Egyptané se tedy jako národ vymezovali nejen proti režimu, ale také proti jeho zahraničním spojencům: „*Na neozbrojené a mírumilovné egyptské demonstranty dnes přšel slzný plyn vyrobený v Americe jen proto, že požadují důstojnost, spravedlnost a svobodu. Pane Obamo, posloucháte?*“ (Tamtéž: 82). Revolucionáři takto konstruovali pozitivní národní sebeobraz v kontrastu s jinými národy či národními státy, které vyložili jako morálně méněcenné kvůli tomu, že podporují egyptskou diktaturu.

Motiv patriotismu přitom silně souvisí s motivem aktivního občanství, občanské společnosti a pocitu spoluzodpovědnosti za budoucnost národa: „*Na začátku revoluce jsem přísahal, že pokud se to povede, budu se ze všech sil snažit přebudovat tuto zemi do krásy, kterou si zaslouží. Dnes začínám*“ (Tamtéž: 217). Identifikaci s národem a pocit spoluzodpovědnosti za jeho vývoj způsobila revoluční svoboda a participace. Bez svobody totiž není zodpovědnosti. Zodpovědnost také slábne, když chybí podíl na moci (srovnej Bauman 2000). Každodennost v diskreditovaném autoritářském režimu tak podle revolucionářů plodila spíše nezodpovědnost a netečnost. Naopak participace na revoluci podle aktivistů vedla k pocitu zodpovědnosti za vlastní zemi a k pozitivní identifikaci s ní.

### Historická mise

Revoluce je přitom líčena jako výjimečný historický moment v dějinách národa: „*Na tohle lidé čekali třicet let, takže se teď nevzdáme! Lid, nebo Mubárak!*“ (Idle – Nunns 2011: 89). Jde o vzácný okamžik, který si lidé budou celý život pamatovat: „*Pokud jste v Káhiře, přijďte se podívat na Tahrír, jak se dělá historie*“ (Tamtéž: 140). Sama historická výjimečnost je opět zavazující. Vyžaduje oběti a nasazení, protože se příležitost ovlivnit dějiny nemusí opakovat.

Revoluce je přitom v podání aktivistů něco, co se nepodařilo generaci rodičů. A zároveň něco, co nedělají pro sebe, ale pro své děti. Revoluce jako mezigenerační podnik tak znamená, že se jedná o něco velkého a historického. Jde o projev mezigenerační solidarity a altruismu. O něco, co přesahuje jednotlivce a omezené trvání jeho života, o něco transcendentního, a proto až posvátného: „*Přála bych si, aby se revoluce dožila matka a vše viděla*“ (Tamtéž: 83). Revolucionáři pak také popisují vděk některých starších lidí za jejich hrdinství: „*Táta mě objal. Řekl, že naše generace dokázala to, o čem jeho generace jen snila. Litoval, že se více nesnažili*“ (Tamtéž: 233).

Zasazení revoluce do transcendentního historického a mezigeneračního rámce – přesahujícího život jednotlivce – dává aktérům pocit participace na něčem velkém, důležitém, výjimečném a neopakovatelném. Dává možnost být součástí historického zápasu na straně dobra (viz dále binární kód), hlubší smysl oběti a také pocit důstojnosti, zplnomocnění a závazku nejen vůči současníkům, ale i předkům a potomkům. Výsledkem je mimořádná motivace revolucionářů.

### Revoluční občanská společnost

Svépomocná revoluční občanská společnost byla aktivisty vyložena jako atraktivní zárodek budoucí podoby soužití mezi příslušníky egyptského národa, která bude založena na principu rovného, demokratického, solidárního a aktivního občanství.

Podle aktivistů byl zrod revoluční občanské společnosti částečně způsoben nutností, tedy ochromením státních institucí a nutností sebeorganizace demonstrantů, ale také taktikou režimu, který se snažil vyvolat chaos a nostalgii po pořádku fungující diktatury. Revolucionáři byli přitom hrdí, že dokáou funkce absentujícího státu nahradit: „*Stát přestal existovat. Vládeme si sami*“ (Idle – Nunns 2011: 65). V Káhiře tak třeba zmizela dopravní policie, hrdost revolucionářů pak spočívala v tom, že díky nim nedošlo k dopravnímu kolapsu: „*Dobrovolníci řídí dopravu na křižovatkách*“ (Tamtéž: 70). Aktivisté se obávali především stažení policie z ulic, propuštění vězňů a paniky dané růstem kriminality: „*Lidé panikaří, ale snaží se ochránit jeden druhého*“ (Tamtéž: 74). Revolucionářům se ulevilo, když se lidé dokázali zorganizovat: „*Lidé zametají ulice a dohlížejí na řád v sousedství. Mubárakova strategie nefunguje!*“ (Tamtéž: 77).

Násilí policie a poté kriminálníků bylo vykládáno jako příčina vzniku specifické občanské angažovanosti – dárcovství krve: „*Zemřelo tolik lidí. Nemocnice nemají krev. Řekněte prosím všem, ať jdou darovat krev*“ (Tamtéž: 68). Podobně si revolucionáři pomáhali přivolat zdravotníky. Další specifickou aktivitou formující pocit komunity a solidarity bylo sdílení informací a instrukcí. Například rad, kde se k demonstracím připojit, jak se zorientovat v aktuální situaci nebo jak se na demonstraci připravit: „*Sprchu, pohodlné kalhoty, běžecké boty, nabit telefon, drobné, občanku a cigarety pro případ zatčení*“ (Tamtéž: 33).

Dílčím motivem tak byl Tahrír líčený jako ideální svépomocná, solidární a sebeorganizovaná komunita, která navíc supluje nefunkční stát: „*Na Tahríru si můžete dát popcorn, kuskus, sendvič, čaj i drink. Egyptané umí revoltovat!*“ Typické bylo odkazování na historicky jedinou revoluci, která si po sobě uklízí odpadky. Tyto výroky nelze číst jen doslovně, symbolizují naději v „očištěnou“ budoucnost: „*Nový Egypt bude čistý*“ (Tamtéž: 227). Idealizovaný konstrukt revoluční komunity na Tahríru tedy sloužil jako lákavá miniatura budoucího demokratického Egypta a zároveň posiloval patriotismus. Vyzdvihována byla například solidarita při sdílení jídla: „*Teď se lidé dělí o snidani. Rodiny bydlící*

*kolem Tahríru dělají skvělou práci“ (Tamtéž: 136). Vyzdvihována byla také svobodná diskuse, často opět s momentem egyptské výjimečnosti: „Tahrír je největší brainstorming a think-tank na Blízkém východě i na světě“ (Tamtéž: 166). To vše přinášelo zadostiučinění a argumenty proti prorežimním intelektuálům pochybujícím o zralosti národa a jeho připravenosti na demokracii: „Takzvaní egyptští intelektuálové by se měli přijít podívat, jak obyčejní Egyptané politicky diskutují“ (Tamtéž: 131).*

Revoluční občanský étos a zkušenost se přitom měly překlopit do porevolučního budování demokratického a funkčního státu: „*Je čas oslavovat předtím, než začne skutečně těžká práce. Sláva Egyptu!*“ (Tamtéž: 220). Typické výzvy dobře ilustruje Wael Ghonim: „*Drazí Egyptané, běžte zítra do práce a pracujte jako nikdy předtím, abychom Egypt přeměnili v rozvinutou zemi*“ (Tamtéž: 223). Pozitivní energie akumulovaná během revolučních dní měla zajistit úspěšnou porevoluční transformaci. A podobně příklad demokratické, solidární a soběstačné sebeorganizace na Tahríru měl poskytnout příslib, že tato transformace bude hladká a úspěšně replikovatelná i na celonárodní úrovni. To poskytovalo další motivaci revolucionářům a ujišťovalo je o tom, že jejich úsilí a oběť mají smysl, protože alternativní řád je realistický a realizovatelný.

To vše vedlo k sociálnímu zplnomocnění revolucionářů, kteří se však již necítili zavázáni jen vůči abstraktnímu panarabskému světu, národu či dějinám, ale také vůči konkrétnímu, neanonymnímu a solidárnímu společenství spolubojovníků. Ti sdílejí euforické nadšení i utrpení a vzájemně se povzbuzují a motivují k oběti a vyšším výkonům. Stávají se tak sobě navzájem takzvanými významnými druhými, jejichž souhlas a ocenění každý člověk vyhledává a potřebuje k tomu, aby si mohl vybudovat a udržovat pozitivní sebepojetí, a proto nechce zklamat jejich očekávání (ke konceptu viz Berger – Luckmann 1999).

V diskurzu se totiž spolu s motivem Tahríru jako demokratické občanské společnosti objevuje paralelní motiv komunity Tahríru jako primární skupiny ve smyslu rodiny či domova, který odpovídá potřebě sociální příslušnosti a začlenění. Tedy místa, kde se lze cítit dobře a bezpečně mezi svými, sdílet silné emoce i bolest a příležitostně i oslavovat. Revolucionáři s nadšením líčí téměř rodinnou atmosféru: „*Nikdo si nedokáže představit ty skvělé pocity při příchodu na Tahrír. Je to jako přijít domů, kde vás vítají blízcí*“ (Idle – Nunns 2011: 147). Jde však o rodinu inkluzivní, o otevřené společenství stojící o nové členy: „*Nově příchozí jsou vítáni potleskem. Ale cizincům patří hlasitý pozdrav*“ (Tamtéž: 138). Často se zde poukazuje na festivalovou atmosféru, kterou si revolucionáři snaží pozvednout morálku a dodat odvahu: „*Na Tahríru je zase skvělá atmosféra, radost je zpět. Zpívá se, tančí, nebudeme poraženi*“ (Tamtéž: 127). Revoluce tak bývá líčena až jako zábava: „*Vstoupit na Tahrír je jako přijít na rockový koncert či pouliční festival*“ (Tamtéž: 161). Jiným ale zábava vadí, protože narušuje étos revoluce.

### **Jednota národa a revolucionářů**

Výrazem inkluzivity a otevřenosti revoluce všem vrstvám egyptského národa byl způsob formulování mobilizačních apelů. Ty se obracely na všechny, nikoho nediskriminovaly a nevyklučovaly: „*Od facebookové skupiny Khaleda Saída: Masové demonstrace jsou plánovány po pátečních bohoslužbách po celém Egyptě. Prosím, všude to rozhlaste*“ (Idle – Nunns 2011: 49). Lišily se jen mírou naléhavosti: „*Všichni hned přijďte na Tahrír, potřebujeme vás*“ (Tamtéž: 41). Revoluce tedy měla reprezentovat univerzální požadavky, se kterými se mohl ztotožnit každý nezávisle na víře, genderu, generaci, ideologii či třídě. Revolucionáři pak ve svém pojetí neprosazují partikulární zájmy či ideologii nějaké dílčí skupiny, nýbrž zájmy celého národa. Nereprezentují jen samy sebe, ale jednotný egyptský národ. Ten se stává dostatečně obecným společným jmenovatelem, který do sebe dokáže zahrnout dílčí identity a složky egyptské společnosti. Vystupováním ve jméno tohoto vyššího celku revolucionáři získávají pocit morálního oprávnění a legitimacy svých požadavků.

Protesty začali liberálové, kteří však od počátku vyjadřovali respekt k náboženskému cítění ostatních: „*Ted' se lidé zastavili, muezzini volají k modlitbě*“ (Tamtéž: 37). Společná modlitba demonstrovala jednotu, sílu a morální převahu nad režimem: „*Milion lidí se spolu modlí. Silné okamžiky. Vypadá to jako v Mekce při pouti*“ (Tamtéž: 139). Ačkoliv se náboženská argumentace v analyzovaném diskurzu revolucionářů vyskytovala marginálně, o obětech režimu se automaticky hovoří jako o mučednících, kteří jdou rovnou do nebe. S tímto motivem v regionu běžně pracují i sekulární hnutí. Zdůrazňuje se tak, že padli za spravedlivou věc v boji proti útlaku a nespravedlivosti: „*Lidé jsou zničeni kvůli mučedníkům. Modlí se za ně a spílají Mubáarakovi. Velice emotivní*“ (Tamtéž: 118). Náboženství také pomáhalo vyrovnat se se smrtí: „*Mnoho lidí teď pláče, když se modlí za mrtvé*“ (Tamtéž: 139).

Specifickým tématem v souvislosti s náboženstvím bylo vymezení se revolucionářů vůči opozičnímu muslimskému bratrstvu. Diskurz zdůrazňující jednotu a vydávající demonstranty za reprezentanty všech Egyptanů měl sklon k inkluzi: „*Můžete je milovat nebo nenávidět. Ale Bratři mají právo být zde, protože trpěli pronásledováním a mají legitimní požadavky*“ (Tamtéž: 145). Zároveň se však v boji o interpretaci revoluce od začátku zdůrazňovalo, že Bratrstvo za revoluci nestojí. Jeho členové jsou jen jedni z mnoha rovnoprávných a vítaných účastníků: „*Lidé musí vědět, že se vše děje nezávisle na Bratrstvu*“ (Tamtéž: 54). Tento důraz byl způsoben hrozbou, kterou po dekády vykresloval režim: přes všechny nedostatky je prý legitimní, protože jedinou alternativou by byla vláda fundamentalistů, před kterými režim Egyptany ochraňuje.

Důležitým momentem v diskurzu revolucionářů bylo zdůrazňování jednoty muslimů a křesťanů: „*Křesťané včera chránili muslimy před útoky, když byl čas modlitb*“ (Tamtéž: 124). A naopak muslimové chránili o nedělich křesťany: „*Křesťané se na Tahríru budou modlit zítra. Měli bychom je ochránit, stejně jako oni předtím ochránili při modlitbě nás*“ (Tamtéž: 154). Symbolem revoluce se tak stal obrázek kříže a půlměsíce, Egyptané překvapili sami sebe: „*V sektářském Egyptě od začátku povstání nikdo nezaútočil na jediný kostel. Revoluce lidi změnila!*“ (Tamtéž: 131). Revoluce prý opět ukazuje pozitivní potenciál Egyptanů, tedy mezikonfesijní toleranci, na níž se bude stavět při porevoluční transformaci. Takovýto diskurz opět zpochybňuje zavedenou strategii režimu legitimizovat moc s poukazem, že jediné autoritářství zajistí občanský smír v sektářské společnosti, kde bez vlády pevné ruky hrozí útoky na kostely či súfijské hrobky.

Důraz na inkluzi se týkal také genderu, když se vyzdvihovalo, že revoluce není jen mužská záležitost: „*Ženy na Tahríru hrají neuvěřitelnou roli: rozdávají vodu, ošetřují zraněné, a dokonce rozbíjejí kameni*“ (Tamtéž: 114). Stejně tak se zdůrazňovalo, že se revoluce neodehrává jen v hlavním městě. Twitter přinášel informace o protestech a represích v dalších městech. A kromě toho vyzýval regiony, aby přijeli na Tahrír: „*Lidé z provincií jsou vyzýváni, aby zaplavili hlavní město*“ (Tamtéž: 96). Jiný tweet ukazoval invalidu na kolečkovém křesle s egyptskou vlajkou v ruce jako součást protestů: „*Tento muž nechce nic než žít důstojně jako člověk. Ale státní média ho označují za teroristu*“ (Tamtéž: 126). Velmi se cenila také mezigenerační solidarita. Revoluce prý nemohla uspět, pokud by se jí účastnila jen mládež a studenti: „*Dnes je velký den. Holky přemluvily své matky, aby se přidaly. Lidé přivádějí přátele. Jdou všichni*“ (Tamtéž: 96). Při mobilizaci demonstrantů tak nehrála roli jen nová média, ale také neformální komunikace v tradičně rozšířených rodinách a mezi přáteli.

Zásadním zlomem protestů se v pohledu revolucionářů stalo organizované vystoupení dělníků a profesních svazů. To údajně zvrátilo poměr sil. Již první den protestů záměrně nezačínal na Tahríru, ale zhruba dvacet menších demonstrací nejprve prošlo chudšími čtvrtěmi, aby se slily v mohutný proud až na náměstí. Za skandování tak mobilizovaly jednotlivé dělníky a jejich rodiny bez přístupu k sociálním médiím: „*Lidé nám z oken házejí lahve s vodou*“ (Tamtéž: 40). Revolucionáři však k mobilizaci organizovaných dělníků vyzývali také na internetu: „*Potřebujeme stávkou dělníků v Suez a leteckých dispečerů*“

(Tamtéž: 168). Zejména pokud revoluce ztrácela iniciativu. Poslední zoufalou taktikou režimu byl totiž v pojetí revolucionářů pokus navodit zdání normality a demonstranty ignorovat. Měli se vyčerpat a národ unavený protesty se od nich měl odvrátit. Nezamýšleným důsledkem byl však opak. Když se ve svých domovech vzájemně izolovaní dělníci a zaměstnanci opět sešli na pracovištích, domluvili se a organizovaně vystoupili proti režimu: „*Stávka, stávka. Stávkou k revoluci!*“ (Tamtéž: 187). Podobné výzvy k sabotování normalizace směřovaly i k studentům: „*Nevracejte se na univerzity, dokud nejsou splněny požadavky revoluce*“ (Tamtéž: 188).

Jak se režim v optice aktivistů bortil, na stranu revoluce se přidávaly nejen nerozhodnuté segmenty z nižších či středních vrstev, ale i loajální pilíře režimu z vyšší vrstvy: „*Ve všech státních novinách revoltují proti vládním editorům*“ (Tamtéž: 189). V závěru revoluce tak s revolucionáři údajně sympatizovala i oficiální média: „*Stovky zaměstnanců ve státních novinách a televizi se bouří. Mediální diskurz se mění*“ (Tamtéž: 194). V den sesazení prezidenta revoltovaly i vyšší privilegované vrstvy, které z diktatury profitovaly: „*Pokud se proti Mubáarakovi bouří i lidé v Heliopoli, víte, že konec je blízko*“ (Tamtéž: 212). Jednota revolucionářů a národa byla potvrzována i po sesazení Mubáarka: „*Stovky z těch, co teď oslavují, se protestů neúčastnily. Ale to je v pořádku. Všichni jsme Egyptané*“ (Tamtéž: 220).

### Obava z odcizení

Snaha revolucionářů zdůrazňovat, že reprezentují celou společnost, kontrastuje s obavou z rozštěpení společnosti na revolucionáře a zbytek národa. Zde se projevuje zdánlivá rozpornost diskurzu: obava z odcizení revoluce od národa zároveň generuje diskurz o jednotě národa a revolucionářů.

Tweety revolucionářů mluví o absenci společenského konsenzu ohledně prezidenta: „*Někteří říkají, že bychom ho měli nechat dokončit funkční období. Ale každý další den jeho neúspěšného prezidentství je již příliš*“ (Idle – Nunns 2011: 98). Perspektiva revolucionářů a umírněně většiny národa se míjí: „*Lidé tvrdí, že už toho bylo dost. Prý nemáme zapomínat, co pro nás Mubáarak udělal. Ta ironie mě dostala*“ (Tamtéž: 103). Ačkoliv revoluční diskurz vyzdvihuje mezigenerační jednotu, zároveň hořce glosuje generační rozdělení rodin revolucionářů: „*Zdá se, že se národ rozpadá na kusy. Hádky v mojí rodině již začaly*“ (Tamtéž: 103).

Revolucionáři podobně těžce nesou, když jsou viděni ne jako oběti násilí, ale jako jeho viníci: „*Mimo Tahrír nás všichni obviňují za krveprolití! Lidé mi volají, ať se uklidníme*“ (Tamtéž: 114). Revolucionáři tak reflektují, že se jejich společenství na Tahríru liší od zbytku národa: „*Když poslouchám diskuse ostatních Egyptanů, bojím se, že by mohli ztratit naději a obrátit se proti nám*“ (Tamtéž: 150). Nebo podobně o den později: „*Egypt má dva tábory. Jeden věří, že Mubáarak lže a měl by okamžitě odstoupit. Druhý věří v jeho upřímnost*“ (Tamtéž: 163). Revolucionáři se přitom obávali, že se režim snaží společnost dále rozdělit a izolovat její většinu od revolucionářů.

### Prezident a jeho režim

Sjednotit stále nesourodější revoluční koalici a identifikovat ji s celým národem naopak mohl jasně definovaný a všem společný nepřítel.<sup>3</sup> Prezident Mubáarak přitom v pojetí revolucionářů představoval tvář režimu, ztělesňoval a personifikoval jeho zlo. Nenávisť vůči režimu se tak koncentrovala do nenávisťi vůči osobě prezidenta, který byl obviňován za vše špatné. Integrovat národ a revolucionáře tedy znamenalo někoho z národního společenství naopak vyloučit. Nejnižším společným jmenovatelem, se kterým se údajně mohli všichni ztotožnit, proto byl požadavek na odstoupení prezidenta: „*Lidé na Tahríru mávají svými botami a skandují: ODEJDI, ODEJDI!*“ (Idle – Nunns 2011: 193). Demonstranti se lišili jen v tom, zda požadovali i jeho odsouzení. Emoce proto vzbudil prezidentův druhý televizní projev, v němž proti očekávání revolucionářů neodstoupil: „*Protestující*

*nebyli tak šokováni ani v úterý či ve středu, kdy umírali mučedníci. Tak moc byl Mubárakův projev smutný“ (Tamtéž: 205).*

Zjednodušující personifikace režimu pomáhala revoluční mobilizaci, ztěžovala však porevoluční transformaci. Jen někteří si uvědomovali, že pádem Mubáraka revoluce nekončí, chce-li být úspěšná: „*Mubárak je velká část režimu, ale ne jediná. Režim musí padnout úplně!*“ (Tamtéž: 200). Teze jdoucí za rámec personifikace byla některými varovně zdůrazňována i za euforických oslav pádu Mubáraka: „*Zbavili jsme se Mubáraka. Teď je načase zbavit se jeho režimu. Ať žije revoluce*“ (Tamtéž: 214).

### Morální převaha

Tematizace prezidenta jako ztělesnění všeho zla korespondovala s širší a obecnější kategorií hovořící o morální převaze revoluce, která je nadřazená mravně vyprázdněnému režimu. Revolucionáři používali binární kód, který ospravedlňoval jejich kauzu, a naopak delegitimizoval postup režimu. Čistá a nenásilná revoluce v jejich vidění zápasila s nečistým a brutálním režimem. Morálně ctovní revolucionáři sledovali všeobecné blaho a férově zápasili s mravně méněcenným režimem sledujícím jen své nízké materiální zájmy. Přitom sama osobní účast na pomyslné metafyzické bitvě dobra proti zlu poskytuje další dávku zplnomocnění, dává smysl revolučnímu jednání i případné oběti. Zároveň jde také o bitvu, ze které může vzejít morálně obrozený egyptský národ.

Základní a stále opakovanou figurou zde byl podrobný popis policejní brutality. První den revoluce je shrnut například takto: „*Policie na demonstranty hází kamení, oni ukazují prázdné ruce. My jsme neozbrojení, oni v plné polní. My jsme silní, oni slabí*“ (Idle – Nunns 2011: 31). Tyto obrazy režim v očích revolucionářů diskreditovaly: „*Nikdy si nezvyknu na pohled, kdy policie hází kamení na demonstranty. Může se to stát někde jinde než v Egyptě?*“ (Tamtéž: 40). Nadřazenost demonstrantů je přitom opakovaně líčena s typickým humorem: „*Chlápci od bezpečnosti už musejí být vyčerpaní. Tohle je daleko víc, než na co byli cvičeni!*“ (Tamtéž: 54). Zásadní je však důraz na eskalaci násilí ze strany režimu, což má režim usvědčit z brutality a dále ho diskreditovat: „*Státní bezpečnost je Mubárakovým gestapem*“ (Tamtéž: 48). Množí se zprávy o používání ostré munice: „*Včera na nás střelili ostrými na ulici Muhammada Mahmúda. Viděl jsem minimálně jednoho mrtvého*“ (Tamtéž: 79). Odhalovány byly také další represivní kroky režimu, které ho měly demonizovat jako nehumánní a nelidský: „*Všichni zranění, kteří šli do nemocnice, byli předáni policii*“ (Tamtéž: 45).

Odsouzení režimu spočívalo v tom, že je pro udržení moci ochoten udělat cokoliv: „*Nemohu uvěřit, že je Mubárak ochoten nechat lidi navzájem se pozabíjet, jen aby se udržel jeho zkorumpovaný režim.*“ Mubárak je tak vykazován ze společnosti slušných lidí do společenství diktátorů: „*Autoritářské režimy, sledujte Mubáraka a uchte se od svého mistra*“ (Tamtéž: 107). Obrazy výsledné apokalypsy byly popisovány různě, ale vždy mimořádně emocionálně a expresivně: „*Východ slunce nad Káhirou. Krev rozlita všude po Tahríru je teď ještě viditelnější*“ (Tamtéž: 117). Krveprolití ale dále stmelovalo komunitu revolucionářů a posilovalo pocit mravní převahy: „*Dnes jsou v ulicích tisíce hrdinů. Je mi ctí být jedním z nich*“ (Tamtéž: 121). Jiní ale pociťovali dilema: „*Násilí jsem se neúčastnil, což je pro mě nyní obrovské mravní dilema. Protože ti, kdo se ho účastnili, mi zachránili život*“ (Tamtéž: 116).

Diskurz revoluce tedy zdůrazňuje rostoucí násilnost režimu a zásadové nenásilí demonstrantů. A přitom *ignoruje rozpor* mezi nenásilným až pacifistickým sebepojetím a otevřeným líčením vlastních násilných kroků: „*Útočí na nás vodními děly. Odpovídáme kamením*“ (Tamtéž: 40). S tímto více či méně vědomým rozparem se diskurz revoluce pokouší vypořádat různými způsoby. Nejobecněji se zdůrazňuje nelegitimní, neoprávněné a nepřiměřené násilí režimu oproti legitimnímu, omezenému a sebeobraněmu násilí revoluce. Nenásilnou podstatu revoluce se navíc revolucionáři snaží doložit podpůrnými argumenty: „*Abych to zrekapitulovala. Přes milion lidí včera požadovalo změnu. Žádné*



*násilí. Dnes vyšli příznivci Mubárika a vypukla válka*“ (Tamtéž: 109). Podobně se upozorňuje, že oblasti ovládané revolucionáři jsou bezpečné. A naopak oblasti ovládané režimem nebezpečné. Výrazem morální převahy a údajné nenásilnosti dále bylo, že revolucionáři i přes brutalitu režimu a oběti ve vlastních řadách dále deklarovali touhu po nenásilí: „*Lidé jsou úžasní. Skandují mírumilovně, mírumilovně. I přesto, že jsme minulou noc ztratili své nejdražší*“ (Tamtéž: 123). O nadřazenosti revoluce nad režimem má svědčit také humánní způsob vedení boje ze strany revolucionářů: „*Dva z Mubárikových gangsterů byli zraněni. Naši lidé je ošetřili, jen ruce jim svázali.*“ Naopak se poukazuje na absenci vyššího principu mravního v řadách prorežimních násilníků. To je vydáváno za příčinu jejich surovosti i slabosti, zatímco upnutí k ideálům je zdrojem síly a humanity revoluce: „*Gangsteři nemají zač bojovat. Dělalí to pro peníze a mají strach. Psychologicky vítězíme*“ (Tamtéž: 113).

Přitom se neustále opakovala dichotomie čistoty revoluce a znečištění režimu: „*Prošel jsem kolem promubarakovské demonstrace. Množství odpadků od pouhých dvou set lidí kontrastuje s čistotou Tahríru*“ (Tamtéž: 145). Jedním z emočních vrcholů revoluce, demonstrijícím morální nadřazenost revolucionářů, pak bylo, když v televizi Dream TV vystoupil čerstvě propuštěný Wael Ghonim, který v cele neměl jedenáct dní přístup k informacím. Když mu moderátorka Mona el-Shazly ukázala fotografie zabitých demonstrantů, šokovaný manažer firmy Google, iniciátor protestů a administrátor facebookové stránky „*We Are All Khalid Said*“ propukl v pláč a zhroutil se. Opět se ukázal kontrast mezi citlivostí revolucionářů a bezcitností režimu: „*Když jsem sledoval zhroucení Ghonima ve studiu, nemohl jsem si pomoci. Uronil vůbec kdy Mubárik jedinou slzu za životy, které si vzal?*“ (Tamtéž: 174).

Součástí diskurzu o mravní čistotě revolucionářů bylo zdůrazňování jejich apolitičnosti. Tvzení, že neusilují o moc a nepatří k žádné politické straně. Nejsou tak znečištěni partikulární ideologií či stranickým zájmem. S tím souvisí distancovanost vůči opozičním stranám: „*Poslední zprávy říkají, že Sulejmán byl pověřen, aby vyjednával s vůdci opozičních stran o požadavcích demonstrantů a o ústavních dodatcích. Ale opoziční vůdci s protesty nemají nic společného*“ (Tamtéž: 96). Stejně se revolucionáři distancují od Muslimského bratrstva či od osobnosti Muhammada Baradeje. Čistota a apolitičnost revoluce byla dokládána také spontánností a absencí hierarchického vedení: „*Protesty mají spontánní vedení. Nedovolíme nikomu, aby povstání unesl*“ (Tamtéž: 81). Morální nadřazenost se promítla i do reflexí, které zprostředkovávaly euforii v den pádu Mubárika: „*Kdo tohle dokázal? My, lidé. Beze zbraní. Bez násilí. Díky principům a vytrvalosti*“ (Tamtéž: 214).

Revoluce tedy nebyla jen konfliktem v ulicích, ale také válkou mediální. Nejen bojem o kontrolu fyzického prostoru, ale také o kontrolu prostoru diskurzivního. Revolucionáři proto od začátku informovali o dění z vlastního pohledu a prosazovali vlastní definici situace. S využitím sociálních médií tak revolucionáři bojovali s médii a propagandou kontrolovanými vládou. Kroky své i režimu interpretovali tím, že je zasazovali do kontextu a rámovali jinak než režim. Výsledkem byla apologetika protestů, a naopak systematická diskreditace režimu nekončícím demaskováním jeho zla. Přitom zlovolný charakter režimu v pojetí revolucionářů zůstával neměnný. Ať režim udělal cokoli, vždy to jen zpětně potvrzovalo jeho nelegitimitu. Velkým tématem prvních dní tak byla například snaha režimu odříznout revolucionáře od signálu mobilních telefonů a internetu a zajistit si tak kontrolu nad tokem informací. Stejně kontraproduktivně na revolucionáře působila režimní propaganda snažící se využít nových médií po vzoru aktivistů: „*Ministerstvo vnitra nám teď rozesílá textovky: Oded' se budeme chovat čestně, upřímně a podle zákona*“ (Tamtéž: 191).

## Nejistota

Důležitým motivem souvisejícím s násilím a taktikou režimu byla nejistota a strach. Budoucnost se zdála otevřená, revolta přinesla nadbytek možností vývoje. Revolucionáři

se s paralyzujícím strachem museli vyrovnat, museli prolomit psychologickou bariéru strachu: „*Ano, ze zítřka mám strach. A to je přesně důvod, proč půjdu demonstrovat – nemáme je nechat, aby nás zastrašili*“ (Idle – Nunns 2011: 29). Zároveň byli od prvního dne šokováni mírou dosud nepoznaného násilí a obávali se jeho další eskalace. I liberální vůdci jako Wael Ghonim se tak rétoricky uchýlovali k jediné jistotě, k víře: „*Modlete se za Egypt. Bojím se, že vláda plánuje válečný zločin proti lidu. Všichni jsme připraveni zemřít*“ (Tamtéž: 53). Dokonce ještě poslední den se demonstranti obávali nejhoršího masakru: „*Když irácké velvyslanectví evakuuje personál, víte, že se blíží problémy*“ (Tamtéž: 210). Nejistota ale byla relativní. Revolucionáři si uvědomovali, že dění mohou spoulnivňovat, pokud ovšem vytrvají: „*Je neuvěřitelné, jak silná a zároveň křehká ta revoluce je. Každý den je zkouška*“ (Tamtéž: 166).

Kromě násilí se nejistota týkala také kroků politických aktérů. Spekulace vyvolávaly kroky uznávaného Muhammada Baradeje: „*Baradej se prý v pátek přidá k demonstrantům. Příliš dobré na to, aby to byla pravda*“ (Tamtéž: 51). Ještě nepřehlednější bylo záku-  
tům vyjednávání režimu s oficiální opozicí: „*Premiér říká, že jedná s opozicí. Opozice ale tvrdí, že s nikým nejedná. S kým tedy vyjednává?*“ (Tamtéž: 123). Kromě kroků ambivalentně hodnocené armády se ale největší nejistota týkala prezidenta. Například celým národem očekávaný a neustále odkládaný televizní projev byl komentován s typickým humorem: „*Kandiduje na Oskara za nejlepší zrušený film*“ (Tamtéž: 201).

Stěžejním dílčím tématem spjatým s nejistotou byl právě pohled na armádu, který osciloval mezi radikálně odlišnými pozicemi: oslava a idealizace armády jako ztělesnění egyptského národa a jeho jednoty, či naopak odmítnutí armády jako nedílné součásti starého režimu a nástroje v rukou Mubáraka. Pohled na armádu se tak každým dnem měnil, přičemž nelze říci, že by v diskurzu revolucionářů kdy vykrytalizoval jasný konsenzus. Jelikož režim historicky vycházel z důstojnického puče (1952), revolucionáři se obávali, že podpoří bývalého důstojníka Mubáraka.

Armáda se v Káhiře rozmístila večer v Den hněvu (28. ledna 2011), aby zaplnila prostor po odvolané policii. Armáda však nevystoupila jasně na podporu Mubáraka a neobrátila zbraně proti revoluci, jak se aktivisté zprvu obávali. To revolucionářům přineslo úlevu: „*Neuvěřitelná scéna: tři tanky přijíždějí na Tahrír. Na každém z nich se veze dav a skanduje: Pryč s Mubárakem!*“ (Tamtéž: 71). Armáda viditelnou přítomností v ulicích dávala pocit bezpečí, obnovy pořádku a uklidňovala obavy z rabování: „*Všude tanky. Stabilita se vrací*“ (Tamtéž: 78). Zdůrazňovala se jednota revolucionářů a lidové armády v logice širšího diskurzu o jednotě revolucionářů a národa: „*Je slyšet slogan: Armáda a lid jsou jedna ruka*“ (Tamtéž: 79).

Avšak záhy revolucionáři reflektovali údajně ambivalentní signály vysílané armádou: „*Včerejší střelba do demonstrantů se odehrávala, zatímco vojáci seděli se založenými rukama a jen se dívali*“ (Tamtéž: 80). S kritikou se setkal také zákaz nočního vycházení. A naprosté zděšení vyvolaly nízké přelety nadzvukových stíhaček nad hlavami demonstrantů. Jako v dalších vypjatých momentech se revolucionáři brání humorem: „*Pokaždé, když nad Tahrírem přelétne letadlo, demonstranti na něj ukazují a ptají se: Hele, Mubárak konečně odlítá?*“ (Tamtéž: 83). Vojáci se také zdáli spřízněni se zdiskreditovanou policií: „*Armáda chrání dosud nevyypálené policejní stanice. Dopraváci se také drží poblíž vojáků*“ (Tamtéž: 88). Napětí opětovně polevilo až díky zprávám, že armáda odmítla pokyn Mubáraka střílet do revolucionářů a vyhlásila, že její dislokace v ulicích je v zájmu bezpečí demonstrantů: „*Armáda oznamuje, že respektuje legitimní požadavky lidu a nebude útočit na občany. To je úleva*“ (Tamtéž: 92).

Armáda se však opět rychle diskreditovala, když se na Krvavou středu (2. února 2011) zpronevěřila slibu zajistit bezpečí demonstrantů napadených jezdci na velbloudech a z tanků přihlížela krveprolití: „*Lidé skandují: Kde je armáda?*“ (Tamtéž: 106). Napětí mezi revolucionáři a vojáky se v dalších dnech ještě prohlubuje: „*Demonstranti naštvane skandují slogany proti armádě, armáda střílí do vzduchu*“ (Tamtéž: 162). Neroste jen distance

vůči konkrétním vojákům, ale opět k armádě jako instituci: „*Od prvního dne volám: nedůvěřujte armádě. Tohle není egyptská armáda. To je Mubárakova armáda*“ (Tamtéž: 152). Stupňovaná konfrontace tak zvyšuje pocit nejistoty: „*Armáda se snaží vypadat neutrálně. Ale my víme, že čeká na příležitost nás sejmout*“ (Tamtéž: 150). Rostly přitom obavy z vojenského převratu: „*Nebojovali jsme a neobětovali se jen proto, aby armáda, která nám vládne od roku 1952, zůstala u moci*“ (Tamtéž: 197). Revolucionáři se tak stále obávali, aby armáda revoluci „neunesla“.

Celkově revolucionáři nejistotu diskontinuity popisovali jako anomickou (ke konceptu srovnaj Merton 2000); rychle se hroutí staré jistoty, jež nejsou nahrazovány jistotami novými: „*Nedokážu odhadnout, co se stane. Před revolucí šlo předpovědět, že zítřek bude podobný jako dnešek nebo včerejšek. Bouříme se, abychom získali právo na neznámé*“ (Idle – Nunns 2011: 206). Jestliže se vnější jistoty odvozované od dosavadního fungování společnosti a státu hroutí, jediné zachytné body jsou nalézány uvnitř. Revolucionáři si nesoou svůj mravní kompas v sobě: „*Víme pouze, co chceme a co uděláme*“ (Tamtéž: 206). Egyptfané byli po desetiletí diktatury uvyklí, že se politická hra hraje podle nejasných pravidel, avšak se zcela předvídatelnými výsledky. Revoluce s touto stabilitou a jistotou skoncovoala: hrála se podle nejasných a proměnlivých pravidel a se zcela nejasným výsledkem (k rozdílu autoritářství, demokracie a periody tranzice viz Dvořáková – Kunc 1994). Celkově intenzivně pociťovaná nejistota generovala touhu po pevných zachytných bodech. Síla byla hledána především v přesvědčení o mravní převaze nad režimem a také ve snaze vidět jednotu národa sešikovaného proti menšině reprezentující režim. Volání po demokracii, ve kterém se hraje sice hra s nejasným výsledkem, zato podle jasných pravidel, pak bylo také voláním po jistotě.

## **AXIÁLNÍ A SELEKTIVNÍ KÓDOVÁNÍ: NACIONALISMUS, DŮSTOJNOST A CESTY KE ZPLNOMOCNĚNÍ**

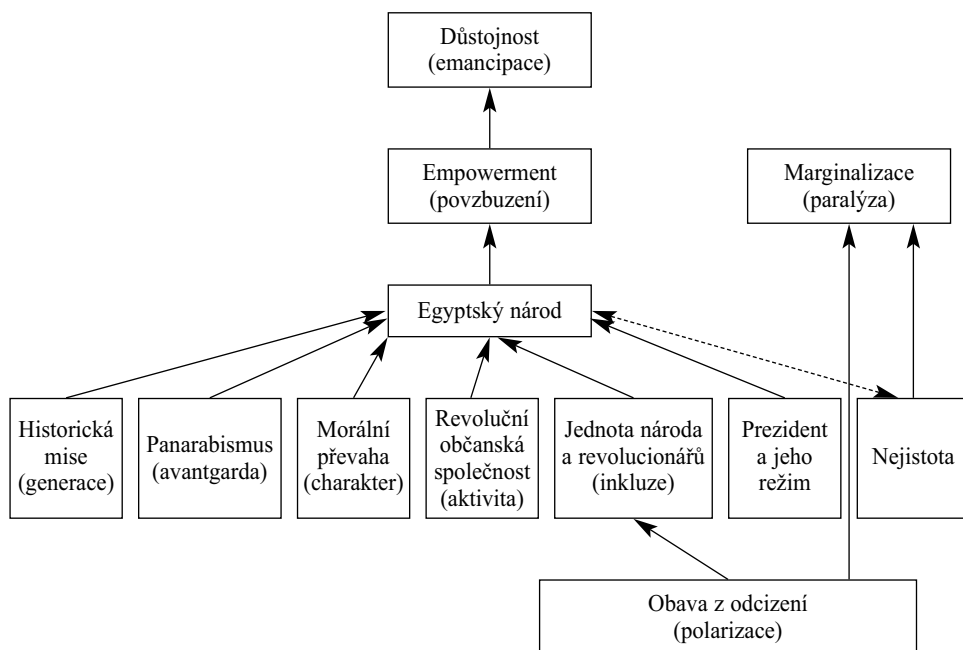
Axiální kódování se snaží najít vztahy mezi jednotlivými výše identifikovanými a představenými devíti kategoriemi. Vychází mimo jiné z předpokladu, že ne všechny kategorie stojí na stejné úrovni. Lze tedy odhalit hierarchické uspořádání a základní funkční vztahy mezi nimi, a to včetně případného vzájemného podmiňování.

Zároveň dojde i k selektivnímu kódování, které se na základě otevřeného i axiálního kódování pokusí odhalit nejjobecnější zastřešující motivy revoluční participace, s jejichž pomocí by bylo možné formulovat teorii vysvětlující účast aktivistů z takzvané facebookové generace na revoluci a jejich ochotu přinést během revoluce také případnou oběť. Jedná se přitom o vyvrcholení celého analytického procesu snažícího se postupovat ke stále abstraktnějšímu náhledu na data. Výsledná teorie vysvětlující revoluční události v Egyptě pracuje se dvěma souvisejícími narativy: nacionalistickým a zplnomocňujícím.

Základní hierarchii kategorií a hlavní funkční vztahy mezi nimi zobrazuje v případě prvního narativu schéma č. 1. Revolucionáři se pokládali za součást egyptského národa, cítili se jako ti, kdo jej reprezentují a jednájí v jeho jménu. Vystupování ve jménu národa revolucionáře zplnomocňovalo a generovalo pocit legitimacy jejich požadavků, ale i ochotu revolucionářů se pro dobro národa obětovat. Pokud se egyptský národ zbaví diktatury, dojde k jeho osvobození. A pokud bude svobodný egyptský národ, budou se moci cítit jako svobodní i jeho jednotliví příslušníci. Ale již sama účast na revoluci, jakožto vzpoura proti stávajícímu režimu, je aktem emancipace. Přitom obnovená hrdost na sebe sama jakožto účastníka revoluce jde ruku v ruce s hrdostí na egyptský národ.

Revolucionáři se systematicky vztahovali k národu jakožto k univerzální a zastřešující identitě, nikoliv k partikulárním a vylučujícím identitám typu třída, ideologická afiliace či náboženství. Svému revolučnímu jednání tak dávali smysl s odkazy na inkluzivně a sekulárně pojatý národ, když z účasti na národní revoluci předem nikoho nevylučovali (inkluzivita náboženská, genderová, generační, třídní, profesní, regionální i ideologická). Národ se tak v diskurzu revolucionářů stal nejjobecnějším společným jmenovatelem, s nímž

**Schéma č. 1**  
**Nacionalistický diskurz: hierarchická a funkční struktura**  
**a hlavní vztahy mezi kategoriemi**



Zdroj: Autor.

se může každý identifikovat a který do sebe dokáže zahrnout dílčí identity a složky egyptské společnosti.

Důraz na národní jednotu byl posilován obavami z odcizení národa od revolucionářů a obavami z rostoucí polarizace egyptské společnosti. V této souvislosti se revolucionáři také obávali kroků armády. Její role byla chápána nejednoznačně: byla jimi idealizována a oslavována právě jako ztělesnění egyptského národa a jeho jednoty v těžkých revolučních chvílích, ale jindy odmítána jako součást režimu. Sjednotit nesourodou revoluční koalici a identifikovat ji s celým národem pomáhalo označení prezidenta Mubáraka jako personifikace režimu a ztělesnění všeho zla. Prezident byl vyloučen z národního společenství a označen za nepřítele národa. Ten se pak proti němu mohl vymezit a jednotně postavit.

Revoluční události navíc generovaly diskurz, který národní identitu posiloval a přitom ji konstruoval a rekonstruoval. Panarabské rámování revoluce Egyptanům umožnilo pochopit sebe jako staronové vůdce celého regionu. Porovnávání s ostatními arabskými národy posilovalo národní hrdost stejně jako vymezování se proti Izraeli a Západu. Nacionalistickou rovinu posilovalo také historické rámování revoluce jakožto generačního podniku: na svržení diktatury více či méně aspirovala také generace rodičů a prarodičů, přičemž diktatura má být svržena pro dobro budoucích generací Egyptanů.

Revoluce byla zároveň vydávána za katalyzátor obrody egyptského národa na půdorysu principu občanství. Byla vykreslována jako událost, která upozaduje domnělé negativní národní charakteristiky (protikřesťanské sektářství, nepřipravenost na demokracii, tíhnutí k fundamentalismu), a naopak posiluje ty pozitivní. Revoluční diskurz tak konstruoval idealizovanou podobu národa a jeho občanů, kteří jsou aktivní, tolerantní vůči jinosti, demokratičtí, solidární a respektující vzájemnou rovnost. Symbolickým zárodkem

budoucnosti takto obrozeného národa mělo být náměstí Tahrír se svou spontánně fungující občanskou společností. Pozitivní charakter národa byl navíc konstruován v protikladu k negativnímu charakteru prezidenta a režimu. Revolucionáři tak egyptskému národu přisuzovali vlastnosti, jako je nenásilnost, humánnost a morální čistota. Režim byl oproti tomu vykreslován jako násilný, nehumánní a morálně méněcenný, a proto byl z národního společenství vylučován. Předpokladem hladké porevoluční transformace tak byla morální obroda egyptského národa, ke které dochází díky transformačnímu charakteru revoluce, jež se odvolává na principy občanství.

Režim tak v našem pojetí po desetiletí aktivně rozvíjel a propagoval diskurzy, které ho měly legitimizovat. Nakonec se však obrátily proti němu, delegitimizovaly ho a přispěly k jeho pádu. Existuje bohatá literatura (Starrett 1998; Starrett – Doumato 2007; Hefner a Zaman 2007) týkající se toho, jak se egyptský republikánský režim snažil od samého počátku (1952) zmocnit náboženského diskurzu a interpretace islámu tak, aby získal legitimitu v očích občanů. To měla zajistit objektivizace islámu; jeho shrnutí a systematizace do podoby jednoduchého systému pravidel a pouček, jež je možné vtěsnat do školního kurikula či propagandistických sdělení. S tím rovněž souvisela funkcionalizace či instrumentalizace islámu; vytvoření verze islámu, která měla odpovídat zadání politické moci a jazykem islámu ospravedlňovat jeho zájmy. Jako nezamýšlený důsledek této strategie se však namísto dobře kontrolovatelné a prorežimní interpretace kultury zrodila nekontrolovatelná a potenciálně protirežimní kultura interpretace. Tedy chápání islámu jako něčeho, co musí být správně pochopeno. Ale také jako něčeho, čím je nutné zdůvodňovat úplně vše, od života jedince po organizaci společnosti. Režim se tak stále častěji dostával do rozporu se standardy, které sám pomáhal šířit. A na této vlně náboženského oživení se pak měla svést i islamistická opozice.

Tato studie však ukazuje, že se politický islám nestal narativem, který by sjednocoval revoluční koalici. Opozice se nicméně podle našeho názoru i v tomto případě zmocnila diskurzu, který v desetiletích před revolucí nejprve toleroval, a poté dokonce aktivně propagoval egyptský režim. Ale reinterpretovala ho a použila proti režimu samému. Jedná se přitom (srovnej Lavie 2017) o koncept občanského státu, respektive občanství (*madáníjja*). O konceptu občanství importovaném ze Západu začali přední egyptští intelektuálové diskutovat zhruba před sto lety, přičemž se ho svým spoluobčanům snažili srozumitelně představit jako součást islámské tradice (například Muhammad Abduh). Původně okrajová diskuse se od sedmdesátých let 20. století obnovila a přenesla ze společenské periferie do samého centra veřejné debaty o tom, jak má být založen egyptský stát, jakou má mít identitu a jakým způsobem v něm má být vymezena role islámského náboženství.

Egyptští liberálové (například Muhammad Said al-Ashmáwí) tehdy defenzivně reagovali na iránskou revoluci (1979) i na islámskou obrodu iniciovanou státem v samotném Egyptě v éře prezidenta Sádáta. Koncept občanství a občanského státu (*dawla madáníjja*) vydávali za střední cestu mezi dvěma extrémami: státem sekulárním (náboženství vykázáno do soukromé sféry) a náboženským (náboženství a duchovní určují zákony i konkrétní politiku). Koncept uznává islám jako zdroj obecných hodnot či morálky a jako součást kulturního dědictví národa, které je třeba zachovat a chránit. Existuje tak prostor, jak může islám společnost i vládu nepřímou inspirovat a spoluformovat. Nicméně příznivci občanského státu požadovali oddělení náboženství od každodenní politiky i tvorby zákonů. Vládnout nemají duchovní, ale politici, kteří nevládnou ve jménu Boha, ale z vůle lidu, který je také může odvolat. Podobně legislativní proces nemá být veden snahou rekonstruovat islámské právo šaría pocházející od Boha, ale lidským rozumem, vůlí občanů a jejich pozemským blahem (například Farag Faudá).

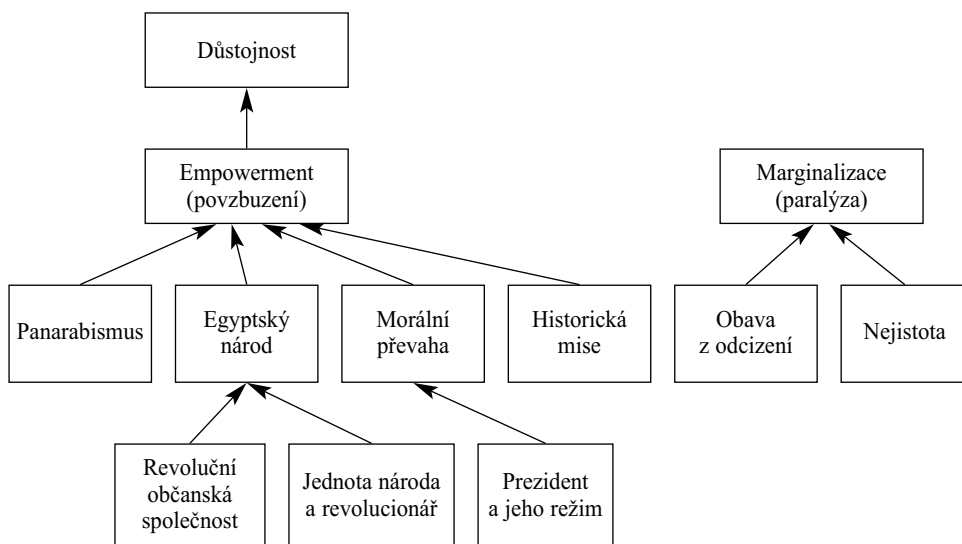
Začátkem devadesátých let se ke konceptu zdůrazňujícímu princip svobodných voleb přihlásily oba hlavní proudy protirežimní opozice, liberálové i Muslimské bratrstvo. Každý tábor mu však rozumí jinak. Jestliže v pojetí liberálů šlo o to, vykázat z politiky

náboženství a zamezit nástupu náboženského státu, islamisté prostřednictvím konceptu požadovali oddělení politiky od vlivu armády a skoncování s vojenským státem řízeným důstojníky, přičemž hovoří o takzvaném občanském státě s islámským zdrojem autority (Muhammad Imara). V tento moment do diskuse vstupuje Mubárakův režim, zmocňuje se konceptu a snaží se ho definovat po svém jako protiklad k náboženskému státu bránícímu pokroku a občanské rovnosti (genderové, konfesijní) i státu sekulárnímu, snažícímu se naopak náboženství z veřejné sféry zcela vykázat. Režim se pokusil ovládnout nový politický diskurz a uzpůsobit ho svým potřebám, přičemž ho dále popularizoval. Islámské náboženství přitom vydával za zdroj univerzálních občanských hodnot, jako je spravedlnost, svoboda, tolerance jinakosti a rovnost všech občanů, a vymezil mu čestné místo všude tam, kde se nedostává do rozporu s principy rovného občanství.

Došlo tak k institucionalizaci diskurzu občanství, princip se objevil v revidované ústavě (2007), stal se ideologií režimní Národní demokratické strany, začal ho propagovat prezident, provládní média, intelektuálové, univerzita al-Azhar i koptští aktivisté (Lavie 2017). Univerzita al-Azhar, islámské autority (například Jusuf Karadáví) i koptové se tak v této souvislosti postupně odkláněli od konceptu chráněnců (*dhimmi*), jejichž práva a povinnosti nejsou rovná s muslimy a vyplývají z příslušnosti k náboženské komunitě (*millet*), jež je také reprezentuje směrem navenek, ke konceptu občanství. Sekulární občanství naopak přiznává všem Egyptanům stejná práva a povinnosti, jež vyplývají z příslušnosti k egyptskému státu. S režimem spjatá Univerzita al-Azhar se tak začala zasazovat za práva menšin a zdůrazňovat, že důležitější než příslušnost k náboženství je příslušnost k národu. Liberální principy jako demokracie či občanství se přitom snažila zasadit do rámce islámské tradice, přičemž organizovala populární projekty jako výměny kněží v domácnostech imámů (a opačně).

Část koptů v reakci na vzestup islamistů sice prošla náboženským obrozením, laičtí aktivisté se od církve naopak distancují, odmítají bojovat jen za zájmy koptské komunity a domnívají se, že práva by koptům nejlépe garantovala demokratická a pluralitní společnost založená na principu občanství (Pizzo 2015).

**Schéma č. 2**  
**Zplnomocňující diskurz: hierarchická a funkční struktura**  
**a hlavní vztahy mezi kategoriemi**



Zdroj: Autor.

Jestliže nacionalistický narativ konstruoval idealizovanou identitu egyptského národa jako kolektivity, zplnomocňující narativ rekonstruoval kladné sebepojetí Egyptanů jako jednotlivců v tomto národním rámci. Základní hierarchii kategorií a hlavní funkční vztahy mezi nimi v případě zplnomocňujícího narativu zobrazuje schéma č. 2. Identifikovány byly dvě obecnější zastřešující a vzájemně protichůdné kategorie: *zplnomocnění* (*empowerment*), motivující revoluční participaci, a naopak *marginalizace*, odrazující od revoluční participace. Vyjadřují vnitřní motivační svár revolucionářů, který se navenek projevil v jejich diskurzu. Na jedné straně jde o motivaci participovat na revoluci ve jménu vyšších cílů. Tato participace přitom zpětně dodává pocit zplnomocnění a dává jedincovu profánnímu životu hlubší sakrální smysl tím, že ho zasazuje do řady transcendentních či metafyzických rámců. Na druhou stranu ale působí síly marginalizace vedoucí k pochybám a ztrátě smyslu. Tyto síly mohou revolucionáře naopak paralyzovat, snížit jeho motivaci, nebo ho dokonce zcela vyřadit z aktivní účasti na revoluci.

*Marginalizace* odrazující od revoluční participace byla sycena dvěma základními kategoriemi: (1) obavou z odcizení národa a revolucionářů s možným rizikem neúspěchu revoluce, zbytečného a mravně neospravedlnitelného krveprolití, či dokonce hluboké destabilizace Egypta vedoucí až k případné občanské válce; (2) značnou nejistotou týkající se obav z rozsahu režimních represí a kroků hlavních politických aktérů, a to včetně armády. Oproti tomu *zplnomocnění* stálo na *čtyřech relativně nezávislých pilířích*, které v příběhu revolucionářů podpíraly revoluční aktivitu: (1) na představě morální převahy a charakterové nadřazenosti revolucionářů nad morálně méněcenným a nehumánním režimem personifikovaným prezidentem Mubárakem; (2) na nacionalistické (patriotické) představě revolučního jednání ve jménu všeho egyptského národa sjednoceného za revolucí a zosobněného solidární a emocionálně spřízněnou komunitou vzniklou během revolučních dní na náměstí Tahrír; (3) na představě egyptské revoluce jako potenciálně klíčové události celoregionálního i globálního dosahu (panarabismus); (4) na představě výjimečné generace zodpovědné za zdárné provedení historické mise v podobě revolučního svržení starého režimu a nastolení nového, spravedlivějšího a svobodnějšího občanského řádu.

Tyto čtyři rámce zplnomocnění zároveň pracují se svou vlastní vnitřní *logikou polarity* my *versus* oni, respektive my *a* oni. Zejména kategorie morální převahy stojí na černobílé binární opozici čistých, humánních, nenásilných a altruistických revolucionářů svádějících metafyzickou bitvu ve silami znečištěného, nehumánního, z podstaty násilného a sobecké zájmy sledujícího režimu ztělesňovaného osobou prezidenta Mubáraka. Pozitivní identita jednotlivých revolucionářů i sociální soudržnost a jednota jinak vysoce heterogenní revoluční koalice se tak má udržovat pomocí binárního vymezení vůči jasně definovanému nepříteli, respektive vůči představě jeho obrazu. Omezenější binární polarita se však projevuje i v případě dalších tří revolučních rámců. Pozitivní sebedefinice revolucionářů se totiž také zde buduje pomocí vlastního vymezení vůči starším generacím neochotným či neschopným obětovat se a prosadit změnu režimu (generační mise) nebo vymezením vůči dalším arabským národům (nacionalismus), případně i vůči Spojeným státům americkým či Izraeli (panarabismus).

Domníváme se, že nejobecnějším motivem revolučního diskurzu je zde „důstojnost“ (arabsky *karama*). S tímto obecným motivem se mohly identifikovat různé vrstvy národa, protože ho lze flexibilně dekomponovat na revoluční požadavek garance občanských, politických nebo sociálních práv (srovnej Marshall 1949). Každé vrstvě či zájmové skupině dle libosti. Jestliže revoluci motivoval obecný pocit občanského, politického a socioekonomického ponížení a beznaděje, uvedené tři typy práv lze převést na tři typy objektivně identifikovaných deficitů arabského světa: deficit právního a fyzického bezpečí, deficit demokracie a deficit prosperity (srovnej AHDR 2002, 2003, 2009). Přitom je doloženo, že obyvatelstvo Blízkého východu tyto deficity před Arabským jarem subjektivně silně pociťovalo (například Pew Center 2007).

Jestliže si důstojnost odvíjející se od garance těchto tří typů práv chtěli revolucionáři do budoucna vydobýt a zabezpečit svržením starého režimu a nastolením režimu spravedlivějšího, bezprostřední pocit důstojnosti a kladného sebepojetí jim dávala již sama participace na revoluci. Toto *psychologické* (pocit moci a vlivu na události), *sociální* (pocit sounáležitosti, uznání a přijetí takzvanými významnými druhými) a především *symbolické* (boj proti zlu na straně dobra v transcendentním historickém či morálním zápase) zplnomocnění (*empowerment*; ke konceptu viz Juergensmeyer 1994, 2000) se odvíjí od většiny identifikovaných kategorií revolučního diskurzu.

Například od pocitu revoluce jako historické mise provedené výjimečnou a altruistickou generací během zvláštní a neopakovatelné historické doby a ve jménu předchozích i budoucích generací, jež existenci jedince-revolucionáře časově přesahují. Dále se odvíjí od nacionalistického a panarabského rámování revoluce, v níž se hrdý a zodpovědný revolucionář obětuje pro dobro širšího společenství (Egyptanů, Arabů), přičemž v této disciplíně oproti jiným exceluje, je po zásluze celým blízkovýchodním regionem oslavován, a ještě přitom dokáže pokořit zájmy velmoci v podobě Spojených států. Naprosto klíčovým způsobem pak symbolické zplnomocnění sytí kategorie morální nadřazenosti, která revolucionáře staví do role dobrých, nenásilných, humánních a čistých bojovníků proti zlu, násilí, nehumánnosti, nízkým zájmům a špíně režimu. Symbolické zplnomocnění zde posiluje očerňování a dehumanizace prezidenta a (jakýchkoliv) kroků režimu. Čím je v této logice soupeř brutálnější a nelidštější, tím jsou revolucionáři noblesnější a hrdinnější. To vše dává životu i případné smrti revolucionáře vyšší smysl a orientuje a motivuje jeho jednání.

Psychologické zplnomocnění pak mimo jiné souvisí s kategorií nejistoty a překonání bariéry strachu. Revolucionář vyreklaňuje své lidství vzpourou proti zotročování a zstrašování, přičemž se v nejistých revolučních turbulencích spoléhá na svůj vnitřní mravní kompas a na víru ve vítězství pravdy a spravedlnosti. Revolucionář tak nezískává jen vliv na politické události a rozhodování mocných, získává i pocit kontroly nad svým vlastním životem. Naopak náměstí tematizované jako domov (kategorie revoluční občanská společnost) přispívá především k sociálnímu zplnomocnění ze strany ostatních revolucionářů, kteří se vzájemně povzbuzují a potvrzují si způsob rámování revoluce. Podobně zplnomocňuje i dílčí motiv revoluční občanské společnosti schopné sebeorganizace a splování funkcí státu, což dokazuje zralost egyptského národa a ukazuje mu názorně cestu do demokratické budoucnosti. Konečně ke zplnomocnění klíčovým způsobem přispívá také motiv jednoty národa: nabalování stále dalších vrstev a sociálních skupin vede k rostoucímu pocitu moci revolucionářů, mezikonfesijní spolupráce zase generuje hrdost na nečekanou schopnost tolerance.

Na nejobecnější úrovni tak revoluční diskurz hovoří o tom, jak se revolucionáři domnívají, že berou do svých vlastních rukou osud svůj jako jedinců, tak také osud kolektivní na úrovni lokálního, národního i panarabského společenství. Získáním vlivu na dění ve své komunitě či ve svém národě získávají také pocit důstojnosti, pocit participace a pocit spoluzodpovědnosti za další vývoj. To je zpětně motivuje a zavazuje k účasti na revoluci a případné oběti. Motiv důstojnosti a zplnomocnění se tak ocitl v centru politické kultury odporu mladých a vzdělaných revolucionářů z takzvané facebookové generace. Pocit jednoty a soudržnosti revolucionářů se zbytkem společnosti má dále posílit také motiv prezidenta líčeného jako personifikace režimu i všeho zla, a tedy jako společného nepřítel, proti kterému se lze sjednotit. Motiv prezidenta sám poté sytí obecnější a klíčovou kategorii, jíž je motiv morální převahy revolucionářů nad režimem, líčený v metafyzických kategoriích boje dobra proti zlu. Toto zlo přitom generuje velkou míru nepředvídatelnosti a rizika, odtud poslední motiv nejistoty.

\* \* \*

Otevřené a axiální kódování nejprve identifikovalo devět obecných kategorií a základních vztahů mezi nimi. To pomohlo *předběžně a nesyntetizovaně* porozumět tomu, jak



revolucionáři z takzvané facebookové generace revoluci chápali, co při ní prožívali a jaký přikládali význam svému jednání, ale také krokům svých oponentů i indiferentní části egyptské populace. Na závěr pak byly identifikovány dva klíčové zastřešující narativy: nacionalistický a zplnomocňující.

Zatímco nacionalistický narativ konstruoval idealizovanou identitu egyptského národa, zplnomocňující narativ rekonstruoval kladné sebepojetí Egyptanů jako jednotlivců v tomto národním rámci. Nacionalistický narativ konstruoval heroický příběh o národním obrození. Revoluce byla vydávána za katalyzátor, který posiluje národní identitu Egyptanů a pozitivní stránky národa, jenž je rekonstruován v ryze sekulárních pojmech. Egyptský národ je tak viděn jako morálně ctnostný, aktivní a hlásící se k principu inkluzivního občanství, přičemž se definuje v protikladu k prezidentovi (případně armádě či režimu obecně), který je naopak z národního společenství vylučován. Egyptský národ se zároveň díky revoluci stává staronovou avantgardou arabského světa budící respekt, přičemž právě současná generace egyptského národa se pokouší tuto národní historickou misi naplnit. Tento narativ přitom kontinuálně navazuje na diskurz egyptského režimu, který si vedle nacionalismu v desetiletích před revolucí osvojil také koncept občanství. Tyto režimní diskurzy však revolucionáři nakonec použily proti režimu samému, ke zpochybnění legitimity jeho moci a k mobilizaci aktivistů.

Pokud jde o zplnomocňující narativ, motiv panarabismu zde ukazuje rámování egyptské revoluce v širším, leč kulturně a historicky spřízněném, geografickém prostoru. Osculuje mezi pojetím, v němž je Egypt inspirován úspěchem tuniské revoluce či palestinským odporem proti okupaci, a pojetím, v němž je naopak Egypt viděn jako vzor pro ostatní arabské země, ještě čekající na svržení svých diktátorů. S tím souvisí patriotistický motiv, který vyzdvihuje nejen výjimečnost egyptského národa v rámci imaginárního panarabského souručenství, ale především zdůrazňuje probouzející se pozitivní potenciál egyptského národa, který může vyústit nejen ve svržení diktatury, ale také v příslib vybudování spravedlivějšího budoucího řádu. Nacionalistický motiv pak sytí dva dílčí motivy: motiv revoluční občanské společnosti zorganizované na náměstí Tahrír, která je pochopená jako důkaz pozitivního potenciálu Egyptanů a jako miniatura budoucího uspořádání na celonárodní úrovni. Oproti tomu motiv jednoty národa a revolucionářů vyzdvihuje inkluzivní charakter protestů, které svým složením mají reprezentovat celou heterogenní egyptskou společnost. Tento motiv přitom lze pochopit jako protipól dalšího motivu, jímž je naopak paralelní obava z izolace revolucionářů a zbytku společnosti. Revolucionáři se tak neustále bojí o svou marginalizaci, a zároveň se proto potřebují ujišťovat o své jednotě se zbytkem Egypta.

Selektivní kódování se pak pokusilo identifikovat hlavní a nejobecnější hybatele celého revolučního příběhu v pojetí takzvané facebookové generace. Proti sobě zde stálo zplnomocnění, povzbuzující participaci na revoluci, a marginalizace, která naopak odrazovala od participace. Pomocí těchto dvou kategorií nabízíme možné vysvětlení participace revolucionářů a jejich ochoty podstoupit ve jméno revoluce riziko a přinést oběť. Tedy odpověď na otázku, proč se revolucionáři revoluce účastnili. Subjektivní interpretace revoluční situace vedoucí k pocitu osobního zplnomocnění – a syčená čtyřmi hlavními interpretačními rámci – musela na úrovni jedince převážet nad konkurenční interpretací hovořící o marginalizaci revolucionářů, již sytily obavy z nejednoty a nejistota. Jinými slovy, revoluce musela dát revolucionářům vyšší, sakrální smysl, který zastínil a přebil neustále se vkrádající pomíjivé a profánní obavy. Zároveň jsme ukázali, že čtyři specifické typy rámování revoluční situace vedly nejen k příslibu budoucího vyreklamování důstojnosti (v případě úspěchu revoluce), ale k bezprostřednímu vyreklamování důstojnosti „pouhou“ participací na revoluci. Participace na revoluci tak byla z pohledu revolucionáře hodnotou sama o sobě, nezávisle na revolučním výsledku. To oslabovalo potenciální paralýzu danou vkrádajícími se obavami z režimního násilí (včetně postupu armády), z nepředvídatelnosti budoucího vývoje a odklonu většiny národa od revolucionářů. To

vysvětluje, proč tento segment egyptské populace revoluci inicioval a proč se jí poté tak aktivně účastnil.

Naopak k analýza Jeffreyho Alexandera, zdůrazňující černobílé binární kódy jako hlavní charakteristiku režimního i revolučního diskurzu, se stavíme spíše kriticky. Alexander dochází v mnoha ohledech k podobným dílčím závěrům jako naše studie (například Tahrír jako miniutopie, důraz na jednotu národa, role nejistoty nebo občanské společnosti). Primárně se však omezuje na černobílé binární kódy, které pak také v revolučním i režimním diskurzu zas a znovu nachází. Naopak mu uniká ambivalentnost a vnitřní rozpory obsažené v rámci revolučního diskurzu, které jednoduchým černobílým schémátům neodpovídají. Alexander se například domnívá, že armáda byla revolucionáři pochopena jako jednoznačně pozitivní aktér podporující revoluci. Ve skutečnosti však její pojetí oscillovalo mezi krajními a neslučitelnými stanovisky (prorežimní, či prorevoluční aktér). Nevšimá si dále toho, že ruce v ruce s líčením národní jednoty šla obava z rozpadu této jednoty a z následné izolace revolucionářů. Revolucionáři se tak kriticky nevymezovali pouze vůči režimu, ale také vůči indiferentní majoritě spoluobčanů. Obě tyto kategorie se přitom vzájemně stimulovaly: obava z nejednoty vedla k potřebě nalézat a vyzdvihovat známky jednoty. Podobně Alexanderovi uniká, že revolucionáři líčící sebe samy jako nenásilné, cítili potřebu různým způsobem a více či méně implicitně racionalizovat své násilí, kterého se samozřejmě dopouštěli a také o něm reportovali. Museli tak činit, aby udrželi životaschopnou představu o své morální nadřazenosti.

Druhým rozdílem oproti Alexanderovi je menší ambice naší studie a s ní související zaměření analýzy pouze na úzký a velmi specifický segment revoluční koalice. Alexander se proti tomu snaží vysvětlit vznik egyptské revoluce i její úspěch (viz Alexander 2011: 31–46). Naše studie se snaží vysvětlit pouze to, proč se revolucionáři z takzvané facebookové generace revoluce účastnili a jaké své účasti přikládali významy. Činí tak pomocí analýzy twitterových účtů, přičemž podíl uživatelů Twitteru byl v revolučním Egyptě podle expertních odhadů hluboko pod jedním procentem celkové populace a zřejmě se dominantně jednalo o nadprůměrně vzdělané, liberálně smýšlející (na egyptské poměry) a mladé jedince z vyšší či vyšší střední káhirské vrstvy. O jiných vrstvách egyptské společnosti či skupinách revoluční koalice proto naše studie spolehlivě nevypovídá.

<sup>1</sup> Nicméně do budoucna se chceme pomocí stejné metodologie pustit do analýzy revolučních nápisů a kreseb na veřejných prostranstvích, které byly během revoluce nafoceny a podobně jako twitterové zprávy záhy po revoluci knižně vydány aktivisty hlásícími se k egyptské revoluci.

<sup>2</sup> Pro úspornost bude u citací twitterových účtů odkazováno v závorce na příslušnou stránku, kde je lze dohledat v revolučním sborníku *Tweets from Tahrir*.

<sup>3</sup> Původně revoluční koalici mobilizoval a sjednocoval odpor k policejní brutalitě. První demonstrace byla svolána na Den policie (25. ledna) a měla omezené požadavky v podobě rezignace ministra vnitra odpovědného za policejní zneužívání moci. Následné policejní násilí proti demonstrantům tento požadavek posílilo (Bar'el 2017), a navíc působilo kontraproduktivně, protože revolucionáře legitimizovalo v očích dosud nerozhodnutých či politicky pasivních Egyptanů (Noueihed – Warren 2012). Mubárak se tedy stal personifikací režimu později. Stejně tak jako přišel o něco později všem společný požadavek na jeho odstoupení.

## Literatura

- AHDR (2002): *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New York: UNDP.
- AHDR (2003): *Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society*. New York: UNDP.
- AHDR (2009): *Arab Human Development Report 2009: Challenges to Human Security in the Arab Countries*. New York: UNDP.
- Alexander, Jeffrey (2011): *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power*. London: Bloomsbury.
- Amin, Galal (2011): *Egypt in the Era of Hosni Mubarak 1981–2011*. Cairo: The AUC Press.
- Arutunyan, Anna (2012): *Mystérium Putin*. Praha: Knižní klub.
- Bar'el, Zvi (2017): Tahrir Square, From Place to Space: The Geography of Representation. *Middle East Journal*, Vol. 71, No. 1, Winter 2017, s. 9–22.
- Bauman, Zygmunt (2000): *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.

- Beneš, Vít (2008): Diskursivní analýza. In: Drulák, Petr (ed.): *Jak zkoumat politiku*. Praha: Portál, str. 92–124.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Braun, Mats (2008): Zakotvená teorie. In: Drulák, Petr (ed.): *Jak zkoumat politiku*. Praha: Portál, s. 203–226.
- Bureš, Jan – Čejka, Marek – Daniel, Jan (2017): *Muslimské bratrstvo v současnosti*. Praha: Academia.
- Černý, Karel (2016): Staré a nové teorie revoluce: Deset perspektiv. *AUC Philosophica et Historica* 2/2016, *Studia sociologica XXI, Sociologie na hranicích: tradiční a rozvíjející se témata v dnešní sociologii*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, s. 73–96.
- Dewey, Taylor et al. (2012): *The Impact of Social Media on Social Unrest in the Arab Spring: Final Report*. Stanford: Stanford University, <<https://publicpolicy.stanford.edu/publications/impact-social-media-social-unrest-arab-spring>>.
- Dvořáková, Vladimíra – Kunc, Jiří (1994): *O přechodech k demokracii*. Praha: Slon.
- Eltantawy, Nahed – Wiest, Julie B. (2011): Social Media in the Egyptian Revolution: Reconsidering Resource Mobilization Theory. *International Journal of Communication*, Vol. 5, s. 1207–1224.
- Fairclough, Norman (2003): *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- Foran, John (1997): Discourses and Social Forces: The Role of Culture and Cultural Studies in Understanding Revolutions. In: Foran, John (ed.): *Theorizing Revolutions*. London: Routledge, s. 203–226.
- Goldstone, Jack (1997): Population Growth and Revolutionary Crises. In: Foran, John (ed.): *Theorizing Revolutions*. London: Routledge, s. 102–122.
- Goodwin, Jeff (1997): State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical Tradition. In: Foran, John (ed.): *Theorizing Revolutions*. London: Routledge, s. 11–37.
- Hefner, Robert – Zaman, Qasim M. (eds., 2007): *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Hendl, Jan (2005): *Základy kvalitativního výzkumu*. Praha: Portál.
- Howard, Philip – Hussain, Muzammil (2011): The Role of Digital Media. *Journal of Democracy*, Vol. 22, No. 3, s. 35–48.
- Howard, Phillip – Hussain, Muzammil (2013): *Democracy's Fourth Wave – Digital Media and the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press.
- Charmaz, Kathy (2008): Constructionism and the Grounded Theory Method. In: Holstein, James A. – Gubrium, Jaber F. (eds.): *Handbook of Constructionist Research*. New York: The Guilford Press, s. 397–412.
- Chartier, Roger (1991): *The Cultural Origins of the French Revolution*. London: Duke University Press.
- Juergensmeyer, Mark (1994): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2000): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2008): *Global Rebellion*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, Jan (1997): *Úvod do sociologie*. Praha: Slon.
- Kepel, Gilles (1996): *Boží pomsta: Křesťané, muslimové a Židé znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Křížek, Daniel – Tarant, Zbyněk (eds., 2014): *Arabské jaro. II. díl – Sýrie a Arabský poloostrov*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Lavie, Limor (2017): The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution. *Middle East Journal*, Vol. 71, No. 1, Winter 2017, s. 23–44.
- Marshall, Thomas H. (1949): Citizenship and Social Class. In: *Sociology at the Crossroads and Other Essays*. London: Heinemann.
- Matin, Kamran (2013): *Recasting Iranian Modernity: International Relations and Social Change*. London: Routledge.
- Mendel, Miloš (2014): *Arabské jaro: Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*. Praha: Academia.
- Merton, Robert K. (2000): *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Slon.
- Noueihed, Lin – Warren, Alex (2012): *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era*. London: Yale University Press.
- Petrusek, Miloslav – Vodáková, Alena (1996): *Velký sociologický slovník*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Pew Center (2007): *World Publics Welcome Global Trade – But not Immigration*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pizzo, Paola (2015): The Coptic question in post-revolutionary Egypt: citizenship, democracy, religion. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 38, No. 14, s. 2598–2613.
- Skocpol, Theda (1979): *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda (1985): Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power. *Journal of Modern History*, Vol. 57, No. 1, s. 89–96.
- Soliman, Samer (2011): *The Autumn of Dictatorship: Fiscal Crisis and Political Change in Egypt Under Mubarak*. Stanford: Stanford University Press.
- Stacher, Joshua (2012): *Adaptable Autocrats: Regime Power in Egypt and Syria*. Cairo: The AUC Press.

- Starrett, Gregory (1998): *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Starrett, Gregory – Doumato, Eleanor Abdella (eds., 2007): *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishing.
- Strauss, Anselm – Corbinová, Juliet (1999): *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno: Sdružení podané ruce.
- Van Dijk, Teun A. (2008): *Discourse and Power*. Houndsmills: Palgrave.
- Wickham-Crowley, Timothy (1997): Structural Theories of Revolution. In: Foran, John (ed.): *Theorizing Revolutions*. London: Routledge, s. 38–72.

### **Dokumenty**

- Antoun, Naira (2012): The Battle for Public Space: Squares and Streets of the Egyptian Revolution. *Ahram Online*, 23. 1. 2012, <<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/114/32336/Egypt/-January-Revolution-continues/The-battle-for-public-space-Squares-and-streets-of.aspx>>.
- Idle, Nadia – Nunns, Alex (eds., 2011): *Tweets from Tahrir: Egypt's revolution as it unfolded, in the words of the people who made it*. Doha: Bloomsbury Qatar Foundation Publishing.

### **Poznámka**

*Za zpětnou vazbu bych rád poděkoval třem anonymním recenzentům a také doc. Jiřímu Vykoukalovi a kolegům z projektu UNCE. Za konzultaci metodologie vděčím Marcelu Tomáškoví. Zvláštní dík za připomínky k prvním verzím textu patří šéfredaktorovi časopisu Mezinárodní vztahy dr. Vítu Benešovi.*

*Studie vznikla v rámci řešení projektu GAČR č. 13-35717P „Strukturální příčiny arabských revolucí a nástupu politického islámu“ na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.*