

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Anna Kopecká

**Vliv osvícenství a romantismu na současnou
debatu o národní identitě ve Francii**

**The influence of Enlightenment and
Romanticism on national identity debate in
contemporary France**

Praha, 2012

Vedoucí práce: Mgr. Jan Bíba

Za komentáře a rady děkuji vedoucímu bakalářské práce Mgr. Janu Bíbovi.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 24. 5. 2012

.....

Anna Kopecká

Abstrakt

Bakalářská práce pojednává o vlivu myšlenkových směrů osvícenství a romantismu na současné debaty o národní identitě ve Francii. Konkrétně zkoumá historický a ideový kontext šátkového zákona z 15. března 2004, jenž zakazuje muslimským studentkám nosit *hijab* ve státních školách. Pomocí analýzy etnického nacionalismu, občanského patriotismu a jejich syntézy je možno nalézt paradoxy ve francouzském státním diskursu a potvrdit hypotézu týkající se křesťanského dědictví v projektu laicizace francouzské společnosti. Práce je založena na rozboru knih autorů Ernesta Renana, Friedricha Meineckeho, Ramóna Máize a Pavla Barši.

Klíčová slova

Osvícenství, romantismus, nacionalismus, laickost, šátkový zákon

Abstract

The Bachelor's Thesis deals with the influence of Enlightenment and Romanticism philosophies on contemporary national identity debates in France. Specifically, it examines historical and ideal context of the Law dated the 15th March 2004 prohibiting the Muslim students from wearing *hijab* at public schools. Through the analysis of ethnic nationalism, civil patriotism and their synthesis, many paradoxes of French public discours can be revealed. Due to those, my hypothesis concerning Christian heritage in the project of laicization of French society will be confirmed as valid. The Thesis is based on the work analysis of Ernest Renan, Friedrich Meinecke, Ramón Máiz and Pavel Barša.

Key words

Enlightenment, Romanticism, Nationalism, Laicism, Veil law

Obsah

Úvod	7
1. „Šátkový zákon“ z roku 2004: cesta směrem k osvícenství či návrat k romantismu?	10
1. 1. Historie vzniku zákona v kontextu francouzské imigrační politiky	
1. 2. Liberté, égalité, fraternité?	12
1. 3. Soumission, inégalité, exclusion!	16
2. Občanský patriotismus a etnický nacionalismus	20
2. 1. Ernest Renan a Friedrich Meinecke: dichotomie osvícenství a romantismu?	
2. 2. Problémy dichotomie etnického nacionalismu a občanského patriotismu	23
2. 2. 1. Paradoxy teoretického rázu	
2. 2. 2. <i>Nation building</i> ve Francii a vliv na imigrační politiku – příklady	25
3. Ramón Máiz a jeho teorie katolického dědictví v občanském pojetí národa	28
3. 1. Binární logika etnického nacionalismu a občanského patriotismu	
3. 2. Mýtus občanského patriotismu	30
3. 3. Katolické prvky v koncepci šátkového zákona	32
Závěr	35
Seznam použité literatury	37
Obrazová příloha	41

ÚVOD

Mytologizace, vytvoření mýtu, znamená podle Barthes vytvoření sekundárního semiologického systému, který na primární polnosti provádí vyprázdnění. To, co je původně plné, konkrétní muslimská žena zahalená *hijabem*, se vyprázdňuje, zbaví konkrétnosti vzhledem k druhé semiologické rovině, kterou je zde reprezentována francouzská laickost. Přitom ale muslimská žena oním konkrétním faktickým člověkem zůstává – tento smysl je ovšem náhle nenaplněn. Tak se z muslimské ženy – francouzské občanky s životní historií (naplněný smysl) stává prázdná forma (*hijab*). Prázdná forma je přítomná a smysl, nepřítomný, zůstává nenaplněný.¹ Tudíž studentka muslimského vyznání navštěvující státní francouzskou školu je v oficiálním diskursu pouhou formou, nikoliv smyslem konkrétních reforem.

Jak lze vysvětlit problém současného stavu francouzské imigrační politiky v případě zákona z 15. března 2004, jenž znemožňuje nošení náboženských symbolů ve státních školách? Možná, že je tento zákon a související diskurs jakousi mytologizací skutečnosti a vytvořením nové semiologické roviny. Je tento zákon skutečně sekulární? Splňuje účel, za jakým byl vytvořen? Je prezentován tak, jak byl skutečně zamýšlen? Kdo rozhodoval o uplatnění zákona? Celá společnost, nebo jen její privilegovaná část? Jaké má historické kořeny? Souvisí s některým z významných myšlenkových směrů novověku? Má francouzská politika co do činění s občanskou společností, nebo se společností vyvolených jedinců? Jaký má na tuto problematiku vliv vnímání národní identity? Na tyto otázky se pokusím zodpovědět ve své bakalářské práci.

Jaké jsou principy francouzské sekulární školy?² Jak lze školu sekularizovat? Tyto otázky si pokládají generální inspektoři státního vzdělávání Dominique Borne a Jean-Paul Delahaye, na které sami následně odpovídají ve svém článku *La laïcité dans l'enseignement - problématique et enjeux*³: „Školská instituce byla vždy srdcem společenské debaty o laickosti, což v jejím nitru způsobuje mnoho otazníků a znepokojení. Pravidelně se tak do školského prostředí tato otázka laickosti vrací a mobilizuje celý národ, což je vidět napříč stoletím (zákon Debré v roce 1959, projekt Savary z roku 1984, zákon o záležitostech muslimských pokrývek hlavy v roce 1989 či projekt Falloux z roku 1994).“⁴ Z uvedeného zdroje je nyní

¹ Rezek, P., *Tělo, věc a skutečnost*, str. 134

² *l'école laïque*

³ Sekulární vzdělávání – problémy a spojení

⁴ Borne D., Delahaye J-P., *La laïcité dans l'enseignement: problématique et enjeux*, in *Regards sur l'actualité*

zřejmé, že silný národní stát vyzdvihuje roli státního vzdělávání jakožto zdroje národní identity. Instituce republiky a školy byly zřízeny současně.. „*Základní hodnota Francouzské republiky, laickost, se do naší národní identity dostala právě prostřednictvím školského zařízení.*“⁵

Základním kamenem francouzské společnosti, takové, jakou ji známe dnes, je akt oddělení státní moci od církve, jenž proběhl v roce 1905 na popud socialistického poslance Aristida Brianda. Tento zásadní fakt byl výsledkem téměř dvacetiletého procesu debat a tendencí, které nabízely dvojí vizi Francouzské republiky: klerikální Francii nevylučující možnost konkordátu či republikánskou a sekulární Francii. Proces oddělování státu a církve byl velice ovlivněn událostmi v roce 1789, kdy se z klasické západoevropské *laïcité* stal specifický, francouzský *laïcisme*⁶, jehož plody můžeme vidět právě v roce 2004. Právě v tomto roce byl přijat zákon omezující nošení náboženských symbolů ve školách.

Debata ohledně nošení muslimského šátku ve státních školách byla započata ve Francii kolem roku 1900 jakožto odpověď na vynořující se duchovní sílu islámu, který se pomalu, ale jistě stával druhým nejrozšířenějším náboženstvím ve Francii. „*Ve francouzské sekulární paměti, nábožensky založená žena je vnímána negativně jako « anti-Marianne », jejíž iracionální víra ohrožuje republiku, pokrok a rozum. Příklady takového chápání bychom našli v dobové antiklerikální literatuře, která náboženství prezentovala jako ohrožení rodiny i celospolečenského systému. Nábožensky založená žena se stala karikaturou svobodné a moderní francouzské ženy. Nejen, že se staví proti ideálu ženy-občanky, ale překračuje také hranice ženskosti jako takové.*“⁷ Přívrženci nošení muslimských šátků (muslimové, muslimky a někteří zastánci osobní svobody) si na tuto laickost stěžují odvolávajíc se na svobodu vyznání, princip Deklarace lidských a občanských práv z 26. srpna 1789. Multikulturalisté se naopak odvolávají na etnická práva a svobody skupin. Odpůrci muslimských šátků, ať již liberálové či levicoví náboženští skeptici, naopak poukazují na individuální svobodu či genderovou rovnost.

Ovšem jedná se o opravdovou laickost? Není celé budování sekulárního státu jen dědictvím katolického náboženství, schovaného za závojem osvícenství, jež naopak prosazuje

⁵ Idem

⁶ Laickost x laicismus

⁷ Rochefort, F., *Foulard, genre et laïcité en 1989*, in http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=VING_075_0145

univerzální kulturu? Nebyl vzestup islámu jakožto druhého náboženství ve Francii důvodem nových úvah o laickosti a laicizaci?

Nejprve se budu zabývat podrobnou analýzou zákona z 15. března 2004 znemožňující nošení muslimských šátků ve státních školách. V první části této kapitoly se zaměřím na historické pozadí zákona a jeho bezprostřední zdroje. Zároveň neopomenu zmínit legislativní zázemí a průběh přijetí zákona. Ve druhé části se budu zabývat francouzským veřejným diskursem ve vztahu k tomuto zákonu. Nejprve se zaměřím na pojmy *liberté, égalité et fraternité* prezentované politickou elitou v debatě o aplikaci zákona, dále naznačím teoretický problém nacházející se v různých možnostech chápat pojem svoboda, podložený myšlenkami některých významných filosofů a teoretiků. Ve třetí části provedu kritickou analýzu daných pojmů, s nimiž operují francouzské politické elity, a dokážu tak některé podstatné paradoxy objevující se v tomto zákonu. Zde se objeví problém a bude třeba jej řešit pomocí teorie v následující kapitole. Jako teoretický nástroj k řešení tohoto problému jsem zvolila analýzu dvou typů národní identity – občanského patriotismu a etnického nacionalismu.

Jelikož základ problému vidím ve skryté národní identitě, ve druhé části se tak pokusím daný problém řešit pomocí analýzy Renanova a Meineckova díla, budu se zabývat pojmy a paradoxy výše zmíněných dvou typů formování národa a národní identity. Poté představím teoretické i empirické paradoxy obou teorií a nastíním proces *nation-building* ve Francii. Nakonec bude nutné zaměřit se na jinou teorii, která by daný problém vysvětlila.

Za tímto účelem jsem zvolila teorii Ramóna Máize⁸, španělského teoretika, který Renanovo a Meineckovo dílo interpretuje v naprosto jiném světle, jež zobrazuje silné romanticko-kulturní prvky v národní identitě Francouzů vedle na první pohled zřejmých osvícensko-občanských. Ze stínu tak vystupuje *frontera interior*⁹, „vnitřní hranice“ francouzského občanského národa, která není ničím jiným, než skrytým katolickým dědictvím. Dostanu se tudíž k závěru, že daný zákon, který byl zamýšlen z pozice a pro účel laickosti francouzské společnosti a který představuje mnoho problémů a paradoxů, není vůbec zákonem skutečně laickým, nýbrž nábožensky podmíněným.

⁸ Ramón Máiz – děkan Fakulty politických studií na Universidade de Santiago de Compostela, Španělsko

⁹ Klíčový koncept v Máizově teorii

1. „Šátkový zákon“ z roku 2004: cesta směrem k osvícenství či návrat k romantismu?

1.1. Historie vzniku zákona v kontextu francouzské imigrační politiky

Francouzská přistěhovalecká politika a oficiální přístup Francie k imigrantům obecně vychází z několika historických zdrojů. Jedním zdrojem je industrializace a postavení Francie coby země kapitalistického centra s důsledky zejména ve sféře pracovního trhu. Druhým zdrojem je poté koloniální zkušenost, důsledky dekolonizace a „post-koloniální“ identita. Třetím a neméně důležitým zdrojem je tradiční republikanismus. „*Přestože imigrace neměla (na rozdíl od osadnických zemí) konstitutivní význam pro francouzské národní sebepojetí, univerzalistická východiska, o něž se opírala moderní francouzská identita, umožňovala rozvíjet vůči imigraci kladný postoj.*“¹⁰

Místopředseda Národního shromáždění z roku 2003 F. Baroin podal tehdejšímu premiérovi J. P. Raffarinovi zprávu titulovanou *Pour une nouvelle laïcité (Za novou laickost)*. Sám Baroin zde zdůrazňuje fakt, že hodnoty a prvky týkající se laickosti jsou přesunuty z náboženské sféry do sféry kultury a identity. V této publikaci načrtává budoucí neúspěch projektu laickosti ve Francii v republikánském smyslu, kde má individuum větší hodnotu než kolektiv. Tímto předvídá nezdar laickosti ve školách. Jako důvody tohoto pravděpodobného nezdaru uvádí vzrůst komunitarismu a islamismu. „*Slovo „laïcité“ se objevuje v Encyklopedii z roku 1871 a jeho význam je „ani duchovní, ani náboženský“*“¹¹ Svou zprávu uzavírá souborem šestnácti návrhů, mezi kterými je možno najít příslib snadné integrace vázané na principy laickosti, svobody, ale zároveň také komunitarismu. Navrhuje znovu zavést laickost jakožto politický projekt s konkrétním obsahem. Mimo jiné také předkládá návrh sepsat *Code de la laïcité (Zákoník laickosti)*, který by zahrnoval všechny předešlé texty týkající se laickosti. Nakonec však tento zákoník nebyl nikdy vydán. Dalším prvkem, jenž stojí za zmínku z tohoto plánovaného zákoníku, je návrh na zřízení fakulty muslimské teologie na vybraných univerzitách za účelem zrovnoprávnění islámu s křesťanstvím na vědecké – laické půdě. Tento krok by býval zároveň jakýmsi experimentem spojení náboženského vzdělávání souběžně se vzděláváním občanským. Toto spojení bylo zamýšleno za účelem naplnění

¹⁰ Baša, P., Baršová, A., *Přistěhovalectví a liberální stát*, str. 87

¹¹ Baroin, F., *Pour une nouvelle laïcité*, in <http://www.aidh.org/laic/bar-1.htm>

duchovních potřeb muslimské komunity. Také se zabývá sociálními projekty, například rozvojem speciálních komunitních škol v sociálně vyloučených a problémových čtvrtích velkých měst.

Dva měsíce poté byl B. Stasi požádán francouzským prezidentem J. Chiracem, aby inicioval veřejnou debatu ohledně principů laickosti. Jeho komise, známá jako „*commission Stasi*“¹², podala prezidentovi hlášení v prosinci 2003. Dle textu zprávy, většina Francouzů je svými postoji pevně svázána s principy laickosti, což vede k potřebě „rozumných opatření“: Ustanovit náboženské svátky Yom Kippour a Aïd el - Kebir státními svátky na všech státních školách Francouzské republiky, vytvořit legislativní ustanovení, které by explicitně vyžadovalo dodržování různorodosti a plurality na veřejných místech, a zejména usilovat o to, aby byl prostor státní školy místem svobody a emancipace, čehož lze dosáhnout pouze zákazem oděvů a symbolů vyjadřujících náboženskou příslušnost.¹³ Zde uvedené návrhy inspirovaly a iniciovaly konkrétní legislativní opatření v souvislosti se zákonem o náboženských symbolech ve školách z 15. dubna 2004.

Zanedlouho po vydání zprávy Stasiho komise se objevily desítky návrhů zákona, které následně Národní shromáždění zpracovalo během XII. Zákonodárského období do finální podoby, která již upravuje nošení náboženských symbolů. Je možno říci, že Stasiho komise, posílena Baroinovou zprávou z předchozích let, hrála roli epistemické komunity ve smyslu teorie P. Haase? Byla epistemickou komunitou v pravém slova smyslu, co se týče objektivitu výzkumu prezentovaných závěrů? Jaké jsou znaky epistemické komunity? Epistemická komunita je tvořena experty z různých odvětví, kteří se zabývají velice specializovanými otázkami a kteří se považují (nebo jsou považováni společností) za odpovědné k řešení určitých typů problémů či alespoň k vyjádření se k nim. Obvykle jsou tito experti všeobecně známi, vykonávají různé profese, jedná se např. o vědce, řídicí pracovníky, právníky apod. Nejedná se o jakoukoliv nahodilou skupinu. Aby daná skupina mohla být jmenována epistemickou komunitou ve smyslu P. Haase, je nutné, aby jednotlivé členy poutaly velice specifické vazby. Nejprve je nutné, aby sdíleli stejné normativní přesvědčení, stejný přístup ke vědeckému bádání a stejný názor na důvod či příčinu zkoumaných problémů. Stejně tak se

¹² Oficiální název Stasiho komise: *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (Komise k uvážení otázky aplikace principu laickosti v republice).

¹³ Stasi, B. et col., *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République : rapport au Président de la République*, in <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapportspublics/034000725/index.shtml>

musí tito členové epistemické komunity shodnout na praktických důsledcích konkrétních politik, které by měly být aplikovány politickou elitou. Dále by měli sdílet naprosto identický diskurs a tudíž tak vytvářet naprosto identický modus myšlení.¹⁴ Jelikož členové Stassiho komise všichni sdílí normativní principy laickosti, taktéž vidí kořeny problémů francouzské společnosti v ohrožení laickosti. Dále se shodují na příčinách problémů: náboženské vyjádření pomocí oděvů a viditelných znaků na veřejných místech. Je tudíž zřejmé, kterým ideovým směrem se ubíraly jimi navrhované politiky a opatření. Následně se k tomuto tématu podrobněji vrátím ve 3. kapitole. Tímto je možno prohlásit, že komise kolem osoby B. Stassiho splňuje danou definici a tudíž je epistemickou komunitou.

Ovšem k jakým účelům slouží existence takové komunity v procesu vytváření zákonů a v prostoru politických elit? Za prvé, epistemická komunita pomáhá identifikovat problém. Nejedná se však o pouhé označení problému – komunita problému ztotožní s reálnou situací a transformuje jej ve fakt. Poté komunita vytvoří rámec problému, čímž je schopna naznačit či předvídat souvislosti a následky. Za třetí, pokud není politická elita schopna zaujmout k dané problematice postoj, epistemická komunita jí jej pomůže formulovat a vytvořit. Dále se komunita podílí na vytváření daných politik a konkrétních strategií (v tomto případě strategií, jak prohloubit laickost). Nakonec epistemická komunita obhajuje dané politiky v očích veřejnosti (v médiích, prostřednictvím rozhovorů apod.).

Na základě těchto četných návrhů a inspirací, J. L. Debré, místopředseda Národního shromáždění v roce 2004, představuje záměr prosadit zákon prohlubující a ustanovující princip laickosti. Jedná se o zákon z 15. března 2004 upravující nošení náboženských symbolů ve státních školách, tzv. „šátkový zákon“.¹⁵

1.2. Liberté, égalité, fraternité?

Aplikace zákona však spustila lavinu námitek mezi příslušníky odborné i neodborné veřejnosti. Mnoho zastánců islámu argumentují tím, že nošení *hijabu*, šátku zakrývající ženám vlasy, je projevem spíše kulturním, nežli náboženským. V rozhovoru pro periodikum *Monde des Religions*¹⁶ v roce 2004 se Shirin Ebadi (profesí advokátka, původem Iránka, muslimka, aktivní ochránkyně lidských práv, laureátka Nobelovy ceny za mír v roce 2003)

¹⁴ Haas, P., Introduction : Epistemic Communities and International Policy Coordination, in *International Organization*. Vol. 46, č. 1. 1992, str. 1-35

¹⁵ *Loi du 15 Mars 2004 encadrant le port des signes religieux dans les écoles publiques*

¹⁶ Svět náboženství

vyslovuje proti tomuto zákonu, který dle jejího názoru žáky (či spíše žákyně) škol trestá, namísto, aby jim pomáhal. Nejenže jsou žákyně nuceny nosit šátek, který je ve škole zakázán, ale navíc v důsledku takového zákazu jim vzdělání, jediná možnost, jak se nábožensky, kulturně i genderově emancipovat, nemůže být k užítku.¹⁷ Jinak řečeno, dívky muslimského vyznání jsou nuceny svými rodinami nosit šátek a zároveň jsou nuceny francouzským státem opustit školní zřízení, pokud by náhodou jejich rodina trvala na nošení šátku. Zákon o náboženských symbolech ve školách byl vytvořen, aby na první pohled hájil hodnoty Francouzské republiky. To bylo poměrně snadné, a to díky obecně proklamovaným heslům *liberté, égalité et fraternité* a jejich interpretaci ve francouzském veřejném diskursu. Hájí zákon tyto hodnoty ale doopravdy v moderním, republikánském slova smyslu?

Jak zdůrazňuje ve svém díle Benjamin Constant, existuje rozdíl mezi *Liberty of the Ancients* a *Liberty of the Moderns*. Svoboda starých se vyskytovala zejména v řeckých antických městských státech. Znamenala svobodu participativní a republikánskou, jež dávala občanům možnost přímo ovlivňovat politické dění prostřednictvím voleb a debat. Za účelem podpory tohoto druhu participace, bylo občanství jakýmsi druhem morální povinnosti vyžadující mnoho času a energie. Tato koncepce občanství první třídy vyžadovala existenci občanů druhé třídy, kteří neměli stejná práva, na veřejných záležitostech se nepodíleli a pracovali jako otroci. Tento typ svobody může být rozšířen v malých a relativně homogenních společnostech. Svoboda moderních se naopak vyznačuje občanskými a individuálními svobodami, důrazem na právo a na svobodu od státní intervence. Přímá participace je limitována velikostí a různorodostí moderních států. Neexistuje tak rozdělení na občany první či druhé třídy, společnost žije z obchodních aktivit a politické dění ovlivňují volbou svých zástupců, kteří dále deliberují jejich zájmy v parlamentu.¹⁸ Toto rozdělení je možno aplikovat také na víru a na koncept svobody, rovnosti a bratrství. Pokud je ve Francouzské republice uplatňována svoboda moderních, svoboda tak znamená individuální právo (na víru), rovnost je rovností všech občanů bez rozdělování na občany první či druhé třídy a bratrství znamená pluralitní společnost bez státní intervence a bez státní majoritní kultury, jež je nucena všem. Na základě tohoto tvrzení B. Constant ve svém díle kritizuje dílčí aspekty francouzské revoluce a obává se nástupu vlády teroru a návratu k uplatňování principů svobody starých,

¹⁷ <http://www.ecole-de-commerce.com/encyclopedie>

¹⁸ Constant, B., The liberty of Ancients Compared with that of the Moderns, in Fontana, B (ed.). *Political Writing of Benjamin Constant*, str. 310-320

což by ve velkém státě bylo neudržitelné. Svoboda v jeho díle znamená tvorbu hranice mezi osobním soukromým životem a veřejnou autoritou.¹⁹

V diskursu francouzských elit a *agedna-setters* představuje koncept *liberté* osobní svobodu. Rodiče nemají právo nutit svým nezletilým potomkům jejich vlastní víru. V tomto kontextu se tak jedná o svobodu jako laickost. Víra a její vyjadřování by se měly odehrávat vně veřejných institucí, a to za účelem potvrzení svobody jedince a také svobody školství, jakožto laické instituce, která vzdělává dle svobodných principů. Koncept *égalité* se týká rovnosti pohlaví ve školách a státních institucích. Nošením šátku jsou dívky stigmatizovány, a tudíž nejsou rovny svým spolužákům, kteří šátek nenosí. Také je zde přítomna rovina rovnosti v laickém, sekulárním slova smyslu – každý jedinec by měl být vzdělán stejným způsobem. Koncept *fraternité*, bratrství poukazuje na národní identitu, společnost sekulárních francouzských občanů, jež sdílí univerzální hodnoty laickosti a republikánství. Zdánlivě se tak jedná o negativní svobodu. Nejvýznamnějším politickým filozofem, který se svobodou zabývá, je Isaiah Berlin. Ve své studii *Two concepts of liberty* rozlišuje dva druhy svobod: pozitivní a negativní svobodu. Na první pohled se může zdát, že pozitivní svoboda značí svobodu *k* určitým věcem a negativní naopak svobodu *od* určitých jevů, například svobodu od nutnosti nosit muslimský šátek či od nerovnosti mezi chlapci a děvčaty ve školách.²⁰ Liší se však skutečně právě tímto? Negativní svobodu popisuje Berlin jako svobodu individuální, osvobozenou od různých nařízení a zákazů, např. svoboda vyznání. Proč by ale negativní svoboda nemohla být svobodou *k* něčemu? Je přece možno říci svoboda *k* vyznání, svoboda *k* volnému projevu, svoboda *k* politické participaci apod. Svoboda *k* možnosti vyjádření víry prostřednictvím nošení šátků. I pozitivní svoboda by mohla být interpretována jako svoboda *od* čehosi, např. svoboda *od* vyjadřování víry na veřejných místech a ve státních institucích. Pozitivní svoboda se vyznačuje kantovským konceptem autonomie a kategorického imperativu, který spočívá v mravní vůli vyššího, racionálního já. Není nakonec šátkový zákon projevem uplatnění pozitivní svobody francouzským státem?

O tom, že zákon není nastaven na pravou míru, svědčí také stížnosti zvláštní zpravodajky OSN pro svobodu vyznání, Asmy Jahangir. Ihned po své cestě do Francie A.

¹⁹ Rosenblatt, H., Why Constant? A Critical Overview of the Constant Revival, in *Modern Intellectual History*. Vol. 1, č. 3. 2004, str. 439-453

²⁰ Berlin, I., *Four essays on liberty*

Jahangir prohlásila použití „šátkového zákona“ v praxi jako nemístné a protiprávné. Ve své zprávě kritizovala zejména to, že zákon „*dementuje práva nezletilých, kteří se svobodně rozhodli náboženský symbol nosit z důvodu jejich náboženského přesvědčení*“²¹, a zdůraznila negativní dopady zákona, které přispívají k ponižování a diskriminaci určité menšiny občanů, konkrétně nezletilých dívek muslimského vyznání. Výbor OSN tak vyzývá francouzské autority k rychlé reakci, aby bylo možno vyvodit důsledky této kritiky ze strany nejvyšších mezinárodních instancí. „*Očekáváme ze strany francouzské vlády rychlou odpověď za účelem ukončení těchto nepřijatelných zásahů do jednoho z nejdůležitějších lidských práv. Zákon z 15. března 2004 je stále v platnosti a nadále připravuje mnoho žáků o základní lidské právo, a to právo na vzdělání a na svobodu vyznání.*“²² Nicméně, jak se ukázalo v dalších obdobích, ze strany francouzské vlády nikdy nedošlo k pokusu o zpochybnění tohoto zákona. Naopak, další opatření, novely zákonů a vyhlášky ukázaly, že se francouzská imigrační politika ubírá stále radikálnější cestou. Jako příklad je možno uvést proces z roku 2008, kdy je nejvyšším správním soudem potvrzeno odmítnutí naturalizace marocké ženy oděné v tradičním závoji *niqab* zakrývající celý obličej vyjma očí. Rozhodnutí soudu bylo obhajováno „*nedostatečnou asimilací*“ žadatelky, praktikující radikální pojetí náboženství „*neslučitelného s francouzskými hodnotami, zejména s principem rovnosti mezi pohlavími*“²³ Toto silně medializované jednání se stalo symbolickým potvrzením nového přístupu k asimilaci, kdy některé specifické kulturní praktiky bývají explicitně stigmatizovány jakožto odpor sekulární Francii. Legálně je nošení *burky* a *niqabu* kdekoliv na veřejnosti ve Francii penalizováno od září 2010.²⁴ Vytvoření ministerstva imigrace, integrace a národní identity pak ilustruje, že jsou tyto oblasti vnímány jako klíčové pro veřejný diskurs. S nástupem nového ministra Érica Bessona dochází k dalšímu posunu v politizaci diskuze. Besson na přelomu let 2009 a 2010 iniciuje „*velkou debatu o národní identitě*“, jež má prostřednictvím interaktivní ankety pomoci odpovědět na otázku „*Co to znamená být Francouzem?*“²⁵ Stát se tak pokouší debatu o národní identitě monopolizovat a tudíž z ní vyloučit ty, kteří nezapadají do laického, sekulárního pojetí občanství. Etnická a kulturní dimenze imigrační politiky tak roste na významu. Imigranti, či jejich potomci, rození Francouzi, se čím dál tím častěji setkávají

²¹ Zpráva Rady pro lidská práva OSN, in <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article321>

²² Idem

²³ Bienkowski, S., Has France Taken Assimilation Too Far? Muslim Beliefs, French National Values, and the June 27, 2008 Conseil d'Etat Decision on Mme M., in: *Rutgers Journal of Law & Religion*, 2010, str. 444

²⁴ Xavier Baez, N. L., La prohibición des uso de la burko en Francia bajo la óptica de los derechos humanos Fundamentals – protección de la dignidad humana o imposición de un monismo cultural?, in *Revista Encrucijada Americana*. Vol. 4, č. 2. 2010-2011, str. 165

²⁵ <http://www.debatidentitenationale.fr/attente.php>

s přístupem *jus sanguinis*. Asimilace, republikanismus, a tudíž i romantické dědictví se tak znovu stávají pevnými body francouzského pojetí sebe sama. Nebo jimi zůstávají?

1.3. **Soumission, inégalité, exclusion!**²⁶

Ženy muslimského vyznání nosí *hijab* z různých důvodů: motivem může být nejen jejich víra, ale taktéž potřeba vlastní identity jakožto ženy, nebo kulturní tradice. Principy svobody, rovnosti a bratrství by každému jedinci žijícímu ve státě, jenž se těmito hesly řídí, měly garantovat svobodu odívání. Navíc je zákon ve své podstatě velice daleko původnímu záměru oslabit islamisty a fundamentalisty. Naopak, zákon tyto extremistické skupiny v jejich činnosti posiluje. Mohou totiž zákona použít jako pádného argumentu pro tvrzení, že participace muslimů ve francouzské společnosti je nemožná či zbytečná. Zastánci „šátkového zákona“ si nyní jistě pokládají otázku: Nenosí ženy *hijab*, protože jsou podrobeny mužům, proti své vůli, násilím? Neměli bychom bojovat za osvobození žen z tohoto domácího nevolnictví prostřednictvím zákazu šátků na školách? „*Je to přednostně otázka práv žen.*“ deklaruje Dominique Perben.²⁷ Pokud by opravdu ženy nosily šátky proti své vůli a byly by k tomu nuceny manželem či rodiči, jak je možno vysvětlit, že svobodné, pracující a finančně soběstačné ženy chtějí šátek nosit? Na základě empirického pozorování je možno dospět ke zjištění, že i v rámci jedné rodiny některé dívky šátek nosí a jiné nikoliv, což dokazuje, že volbu pravděpodobně mají.²⁸

Dejme tomu, že nezletilé dívky jsou opravdu podrobeny vůli rodičů, kteří je nutí nosit šátek neohlížejíce se na jejich názory. Dopad zákona však i v tomto případě nebude přínosný, a to, protože je kontraproduktivní ve třech oblastech. Za prvé, pokud rodiče nutí dcery k nošení šátku a nehledí na jejich vlastní přání, můžeme předpokládat, že je pro rodiče tato otázka zásadní a budou dělat vše pro to, aby tuto tradici udrželi. Jak si potom máme představit, že se nechají přesvědčit školskými zařízeními o opaku? Pokud je šátek pro jejich dceru opravdu nezbytný, je třeba hledat novou školu, kde by šátek nepředstavoval překážku ke vzdělání. A pokud rodina takovou školu nenajde, ať dcera radši do školy nechodí, nebo alespoň co nejméně. Svobodě jednotlivce – muslimské dívky chodit do školy tedy zákon nenapomáhá. Naopak zde svobodu odebírá. Tento důsledek se bezprostředně týká i principu

²⁶ Podrobení, nerovnost, vyloučení!

²⁷ Marianne, č. 566, 23-29. 2. 2008, str. 42

²⁸ Xavier Baez, N. L., La prohibición des uso de la burko en Francia bajo la óptica de los derechos humanos Fundamentals – protección de la dignidad humana o imposición de un monismo cultural?, in *Revista Encrucijada Americana*. Vol. 4, č. 2. 2010-2011, str. 170

rovnosti. Pokud je pro rodinu žádoucí, aby dívka strávila ve škole opravdu jen ten nejnútnejší čas, a jen co to bude možné, ze školy odešla, muslimským dívkám se nedostane vzdělání. Pravděpodobně dokončí školní docházku ve věku 15 let, bez dalších možností či motivace, jak dále pokračovat ve studiu. V tomto stadiu budou opravdu znevýhodněny oproti svým mužským protějškům. Ti, jelikož nenosí šátek, mohou bez problému ve studiu pokračovat. Zákon tedy také neguje princip rovnosti v pravém slova smyslu. Muslimská dívka, bez dokončených studií a s negativním vztahem ke školskému zařízení, pravděpodobně svobodná nikdy nebude, protože zůstane v závislosti (ať již finanční či jiné) na své komunitě. Pokud by mohla chodit do školy a nadále studovat (i s šátkem na hlavě), našla by lepší uplatnění ve společnosti a byla by schopna se svobodně rozhodnout, zda šátek nosit chce, či nechce. Za druhé, zákon upírá dívkám nosícím *hijab* právo na vzdělání, produkuje tak nerovnost v přístupu ke vzdělání. Pokud dívka šátek do školy nosí nadále, je ze školy nakonec vyloučena. Francouzský stát prostřednictvím školaček přesvědčuje jejich rodiče, aby učinili volbu: šátek nebo vzdělání. Není to zneužití těchto dětí? Za třetí, v protikladu k oficiálnímu diskursu zákon znemožňuje rovný a svobodný přístup k informacím pro všechny francouzské občany. Oproti principu bratrství vzniká princip prohlubování bariér a vyloučení. Nehledě na to, že je také popírána svoboda projevu: tak jak pro jiné kultury či subkultury, i pro muslimy je volba jejich oděvu výrazem jejich identity. Co víc, ženy a dívky mohou být nesvobodné a podrobené i bez šátku. Role vzdělávacích institucí by měla být umožnit mladým lidem vzdělání a emancipaci. Mladé dívky, jež nosí šátek, protože si tak přejí jejich rodiče, by naopak měly mít přístup ke vzdělání bez bariér, aby se svobodnými v dospělosti staly. Pokud jsou ze škol v nízkém věku vyloučeny (a to nikoliv z důvodu prospěchu, ale odívání), pravděpodobně svoboda ani rovnost v jejich životě nikdy nebude hrát podstatnou roli. Což bude mít pro společnost fatální důsledky.

Hijab neznemožňuje ženě participovat ve společnosti. V mnoha zemích existují doktorky, ministryně, překladatelky, profesorky atd., které šátek nosí. Na olympijských hrách je k vidění mnoho atletek v šátkách. Obecně je možno říci, že otázka nošení šátků je natolik zpolitizována, že jeho nošení znamená politické vyjádření. Jak řekl R. Máiz na své konferenci v roce 2009, mnoho žen, ať už známých osobností, či nikoliv, šátek nosí, aby vyjádřily své politické preference.²⁹ Některá muslimská média připomínají, že Francie se snaží debatu genderové rovnosti ve společnosti řešit tím, že se mluví pouze o nerovnosti žen –

²⁹ Máiz, R., O caso do vo, in *O debate do multiculturalismo en Francia contemporánea* [konference], [18. – 20. 11. 2009, Universidade de Santiago de Compostela, Španělsko]

muslimek. Ale o tom, v čem muslimské společnosti zemí blízkého východu předčí Evropu, co se týče rovnosti mužů a žen, se nikde ve francouzských médiích nepíše. Jak již bylo řečeno, *hijab* není pouze náboženským, ale také kulturním symbolem. V islámské kulturní tradici jsou ženské vlasy vnímány jako sexuální symbol podobně jako v křesťanské Evropě ženské poprsí. Kdyby byly Evropanky nuceny v imaginární zemi odlišné makrokultury nenosit podprsenky, protože podprsenka by byla v dané zemi symbolem utlačovaného ženství muži, pravděpodobně by s daným nařízením samy nesouhlasily. Jak prohlásila Stéphanie Latte-Abdallah, politoložka a teoretička islámského feminismu na konferenci 22. a 23. května 2011 v *Centre franco-omanais* (Franko-omanském centru)³⁰, cílem zrovnoprávnění mužů a žen ve společnosti není odstranit *hijab* a jeho nošení. „*Je žena v šátku či burce utlačována? A není potom utlačována i žena, která nosí tričko a podprsenku? Není vlastně nakonec utlačována žena spoře oděna, byť na první pohled velice svobodná, leč redukována na pouhý sexuální objekt? V debatě o genderové rovnosti jsou mnohem důležitější témata, než kulturní symboly a jejich vyjadřování. Například rovnost platů ve srovnatelných zaměstnáních.*“³¹ V Arabských emirátech mají ženy naprosto stejné příjmy jako muži na stejných pozicích.³² Příjmy žen jsou ve Francii naopak o 25% nižší než příjmy mužů u stejného typu práce. V privátním sektoru je tento schodek dokonce 33%!³³ Asociace zabývající se problematikou domácího násilí mají každým rokem méně finanční podpory pro svou činnost. „*Namísto řešení vážných problémů se mluví o muslimském problému ve jménu feminismu.*“³⁴

Pro položení dalších otázek, na které se pokusím odpovědět v dalších kapitolách, jsou důležitá slova J. P. Duboise, bývalého předsedy Ligy lidských práv: „*Ranit, provokovat, štvát, to vše znamená být odpovědný za narůstající srážky slepců. Bitva osvícenců pro pokrok se vrací obloukem zpět, prostřednictvím ztráty schopnosti rozlišovat mezi konstruktivní kritikou a předpojatou křivdou. Toto vše vychází z demokratické debaty [...]. Svoboda znamená odpovědnost. Demokracie spočívá v respektu k druhému, byť je jiný, než my.*“³⁵ Problém se tedy nachází v odlišném chápání koncepce národa. Francouzský veřejný diskurs operuje s jinou představou národního společenství, než se reálně projevuje prostřednictvím

³⁰ Latte-Abdallah, S., *Konference o islámském a sekulárním feminismu v arabských zemích*, [22. -23.5. 2011, Maskat, Omán]

³¹ <http://jesuisvenuemechangerenpierre.over-blog.fr/article-stephanie-latte-abdallah-qu-entend-on-par-feminisme-islamique-61865987.html>

²⁷ Barša, P., *Politická teorie multikulturalismu*

³³ Human Rights Watch, *News*, in <http://www.hrw.org/en/news/2004/02/26/france-headscarf-ban-violates-religious-freedom>

³⁴ Idem

³⁵ Dubois, J. P., *13 février 2007 - Liberté d'expression « Charlie Hebdo », le débat est légitime*, in http://www.ldh-france.org/13-fevrier-2007-Liberte-d?var_recherche=%20Dubois

konkrétních politik a opatření, například šátkového zákona z roku 2004. Kdo jsou v Duboisově metafoře slepci? Pravděpodobně francouzská „laická“ společnost a muslimové, kteří mají často protichůdné tradice a kulturní potřeby. Kdo je tím odpovědným, jenž by měl tyto střety usměrňovat a vytvářet z nich vzájemnou spolupráci? Dle mé interpretace jsou to tvůrci zákonů, *agenda setters* francouzské veřejné politiky. Proč se jejich snaha o pokrok francouzské společnosti mění v mezinárodně kritizovanou politiku vyloučení? Pravděpodobně se bude jednat o vnitřní konflikt národní identity a konceptu národního společenství. Možná je v celém paradoxu schována jakási skrytá koncepce národa, která na první pohled není patrná. Pro pochopení tohoto paradoxu a odhalení skrytých prvků kolektivní identity bude nutné zabývat se dvěma koncepty vzniku a vývoje národního společenství. V následující kapitole tak budu analyzovat jednu z nejrozšířenějších typologií nacionalismu: občanský patriotismus versus etnický nacionalismus, a to v díle Renanově a Meineckově. Dále se budu zabývat teorií Ramóna Máize, který Renanovu a Meineckovu teorii rozšiřuje a obohacuje o další koncepty.

2. Občanský patriotismus a etnický nacionalismus

2.1. Ernest Renan a Friedrich Meinecke: dichotomie osvícenství a romantismu?

Ramón Máiz, k jehož specifické teorii se vrátím ve 3. kapitole, nachází kořeny své teorie „*vnitřní hranice mýtu osvícenství*“³⁶ v základním principu budování národního státu a v kritice dichotomie osvícenského nacionalismu a romantického nacionalismu. Dichotomie etnického nacionalismu a občanského patriotismu nevychází z ničeho jiného, než z dichotomie dvojí možné konstrukce státu: buďto z národa vznikne stát, nebo je ze státu následně vytvořen národ. Pokud stojí na počátku národ se svými tradicemi, hodnotami a kulturou a teprve z něj je vytvořen homogenní stát, jedná se o princip vycházející z myšlenkového směru romantismu. Naopak pokud stojí na počátku stát³⁷ („*demokratická samospráva lidí obývajících stejné území*“³⁸), ze kterého následkem vznikne lid, jenž se sebeurčí jako národ, jedná se o princip vycházející z osvícenství. Osvícenské principy je možno nazvat principy liberálními, zakládajícími se na universalismu individuálních práv. Romantické principy mají spíše autoritářský charakter a zakládají se na skupinovém partikularismu.

Je zřejmé, že budování většiny západoevropských států obsahovalo obě tendence, jak osvícensko-liberální, tak romanticko-autoritářské. Stejnou měrou, jakou byl stát demokratizován, byl také nacionalizován. Výsledkem pak je liberálně-demokratický stát, jenž osciluje mezi dvěma protichůdnými principy. Tyto principy popisuje nejen R. Máiz, ale i P. Barša: „*Napětí mezi partikularistickým a kolektivistickým posláním států jakožto států národních a jejich universalistickým a individualistickým posláním jakožto států liberálních se odráží v dilematech jejich migračních a přistěhovaleckých politik.*“³⁹ Přesto je možno tyto dvě protichůdné tendence vztáhnout k dvěma různým státům, ve kterých jedna z tendencí historicky převažuje (nebo to alespoň tvrdí oficiální státní diskurs), a to v díle Meineckově a Renanově. Dle Meineckeho je zemí etnického nacionalismu Německo, Renanův občanský patriotismus je situován ve Francii. Ramón Máiz tyto myslitele označuje za „*otce zakladatele*

³⁶ Máiz, R., *La frontera interior*, p. 37

³⁷ Západoevropský stát, jenž začal být tvořen v 17. století spolu s rozvojem liberálních práv

³⁸ Barša, P. a Baršová, A., *Přistěhovalectví a liberální stát*, str. 19

³⁹ Idem, str. 20

dichotomie etnického nacionalismu a občanského patriotismu“⁴⁰ Vzniká tak další, geografická dichotomie – Francie a Německo.

Všeobecně přijímaná teze E. Renana, představitele občanského patriotismu, je dokonale shrnuta jeho výrokem: „ *L'existence d'une nation est (pardonnez-moi la métaphore) un plébiscite quotidien.*“⁴¹ Do národa patříme, jelikož si to přejeme. Jeho koncepce národa je dokonale voluntaristická a občanská, je totiž charakterizována dvěma základními elementy, a tedy vůlí a historií.⁴² Moderní národ je historickým výsledkem faktů a dynamik, jež za nějakým účelem působí stejným směrem. „*Je třeba připustit, že národ může existovat bez dynastického principu, dokonce že národy dynastiemi původně vytvořené se od nich mohou odloučit, aniž by přestaly existovat. Starý princip, který bere v úvahu pouze nároky panovníků, je neudržitelný: kromě práva dynastického existuje právo národní. (...) Podle jakého znaku jej však rozpoznat?*“⁴³ Po úvodní analýze prvního možného důvodu vzniku národa – rasy dochází k závěru, že rasa postupem času od éry kmenových společenství ztratila na významu, mimo jiné i díky neustálé migraci národů a míšení kmenů. Renan zde zdůrazňuje, že etnografický zřetel tedy neměl žádný vliv na formování národů. Dále analyzuje jazykové hledisko jakožto motiv sjednocení národa. Taktéž tento motiv dementuje poukazujíc na světové makroregiony, kde je mluveno jedním a tímž jazykem, ale nikdy nedošlo ke sjednocení daných regionů v jeden stát. Varuje před uzavíráním se do filologické teorie vzniku národa, což dle jeho tvrzení brzdí lidský pokrok a civilizovanost, neboť je příliš uzavřená a kulturně centrická. Stejně tak tvrdí, že i náboženství nemá pro vznik moderních národů význam. Náboženství sjednocovalo homogenní a malé městské státy, ale nemůže sjednocovat velké a heterogenní společnosti. Který motiv tedy vede k formování národa? Dle Renana to jsou společné zájmy obyvatel daného území a geografie – tzv. „*přirozené hranice.*“ V zápětí však dodává, že tyto atributy nestačí a že hlavní princip národa představuje princip duchovní. Jedná se o společné vlastnictví vzpomínek a historie spojených s vůlí. Jinými slovy, je to sdílená minulost a společné projekty do budoucnosti, což vyžaduje vůli a každodenní angažovanost.⁴⁴

„*Člověk není otrokem ani své rasy, ani svého jazyka, ani svého náboženství, ani toku řek. (...) Velké uskupení lidí zdravého ducha a vřelého srdce utváří morální vědomí, jež nazýváme*

⁴⁰ Máiz, R., *La frontera interior*, str. 76

⁴¹ „*Existence národa (promiňte mi metaforu) je každodenním plebiscitem.*“ Renan, E., *Oeuvres complètes*, str. 904

⁴² Renan, E., *Qu'est-ce une nation?*, in Psichari, H. (ed.), *Oeuvres complètes*

⁴³ Renan, E., *Co je to národ*, in Hroch, M., (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 25

⁴⁴ Idem, str. 28-35

*národem. Dokud toto morální vědomí dokazuje svoji sílu obětmi, jež vyžaduje ustoupení jednotlivce ve prospěch společnosti, je legitimní a má právo na existenci. Pokud vyvstanou pochybnosti (...), zeptejte se příslušného obyvatelstva. Má právo na vlastní názor v této otázce.*⁴⁵

Naproti tomu v Meineckově díle národ znamená stejný jazyka, historii, tradice a instituce. Dle tohoto teoretika etnického nacionalismu do určitého národa patříme, protože s ním sdílíme tyto znaky. Rozděluje národy na národy státní a národy kulturní.⁴⁶ Státní národy popisuje jako národy vytvořené silnou jednotící vazbou společné historie a ústavy, naproti tomu kulturní národy jsou dány sdílením stejných kulturních atributů. Národy „*však musí obsahovat určité přirozené jádro, které vzniklo na základě pokrevní příbuznosti.*“⁴⁷ Pro Meineckeho je velice důležitá duchovní pospolitost národa a říká, že každý národ postupem času získává své specifické znaky v závislosti na svém vývoji a zkušenostech. Ve svém textu se autor zabývá zejména pokročilejším stadiem formování národa. Za základ vzniku národa považuje získání vlastního území, tzv. vlasti. Společné kulturní atributy, jakými jsou jazyk, literatura a náboženství, dávají vzniknout kulturním národům a posilují jejich státnost. Přesto uznává výjimky, kdy jazyk nebyl nijak politicky využit pro státnost (například v případě staré irštiny), či národy kočovné, které nevládnou žádnému území. Zároveň však dodává, že tímto mají kočovné národy méně duchovního a kulturního bohatství. Také poukazuje na možné překrývání kulturních a státních národů. Díky historickým příkladům dokazuje, že kdysi státní národ může být dnes národem kulturním, který je součástí většího celku státního národa. Stejně tak kdysi kulturní národ může být dnes i národem státním, pokud získal svou státnost. S tím souvisí role vůle při formování národa. Meinecke cituje Renana a jeho tvrzení, že národ je každodenním plebiscitem.⁴⁸ Zároveň Renanovu tezi o vůli národa zpochybňuje pomocí příkladu alsaského kulturního národa v rámci francouzské státnosti. „*Ale přestaly se snad u Alsasana, který chtěl být před rokem 1870 příslušníkem francouzského státního národa, a zároveň i národa kulturního, projevovat hluboké stopy německého kulturního národa, v němž měl své kořeny? Nosil jej v sobě déle, než si možná přál, a patřil k němu – z historického pohledu, ještě i tehdy, když už k němu možná patřit nechtěl.*“⁴⁹ Také však Renanův výrok uvádí do kontextu a vysvětluje jej na pozadí historických událostí, které se odehrály ve

⁴⁵ Renan, E., Co je to národ, in Hroch, M. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 35

⁴⁶ Meinecke, F., Obecně o národu, národním státu a světoobčanství. In Hroch, M. (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 46

⁴⁷ Idem, str. 46

⁴⁸ Idem, str. 48

⁴⁹ Idem, str. 48

Francii během roku 1789. Vůle národa v Renanově slova smyslu se tak rozšířila nejprve ve Francii, a poté v 19. století také v Německu a Itálii během sjednocení těchto států. Tyto státy vnímá jako prostředek k dělení obou typů národů. Dělí je chronologicky na národy staršího typu a mladšího typu. Státní národy staršího typu jsou charakterizovány nejen potřebou sebeurčení, ale i prací státu a existencí funkčních státních institucí. Není tak možné datovat zrození takového národa. Zároveň se takovéto národy většinou vyvíjí z národů kulturních, jak je možno vidět na příkladech *ancient régime* (starých režimů) Francie a Anglie. Takovéto národy jsou striktně řízeny shora, ať již formou aristokraticko-parlamentární, nebo autokratické. Idea celku však upadá, národní vědomí taktéž a tudíž je takovýto systém velice nedokonalý. Oproti tomu kulturní stát staršího typu nemá žádné ambice stát se národem státním a získat suverenitu či územní autonomii. V éře národů nového typu předchází formování národa individualistická hnutí za svobodu. Individualismus má národotvorný účinek, neboť větší aktivita jedince se projevuje větší aktivitou národního celku.

„*Nejaktivnější formou moderní myšlenky národa se stala moderní myšlenka národního státu.*“⁵⁰ Národní státy tedy vznikly z národů kulturních. Jelikož aktivních jedinců v rámci jednoho národa je mnoho, jejich vlastní pojetí a koncepce národa se střetávají. Tento fenomén, že se někteří členové národa otevřeně pokládají za zdroj a podstatu celého národa, má svůj základ v podstatě národního života. Národní život je totiž určován mocnými a aktivními atributy, nikoliv jen pasivní masou. Obraz národa je dle Meineckeho reflexí toho, co se jeho lidem skrývá v duších.

2.2. Problémy dichotomie etnického nacionalismu a občanského patriotismu

2.2.1. Paradoxy teoretického rázu

Dělení na tyto dva typy nacionalismu se datuje od počátku osvícenství. Již od svého vzniku je patrná jistá diskriminace idejí, jelikož v různých dílech (Kohn, Renan, Meinecke) je zdůrazňována přednost občanského patriotismu, zatímco etnický nacionalismus bývá těmito autory vnímán jako negativní. Tato dichotomie vzniká z radikalizace debaty mezi

⁵⁰ Meinecke, F., Obecně o národu, národním státu a světoobčanství, in Hroch, M. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 51

romantismem a osvícenstvím. Z empirického hlediska je tato dichotomie však neudržitelná a z hlediska teoretického skýtá mnoho paradoxů a problémů. Jak tvrdí i P. Barša spolu s A. Baršovou ve svém díle *Přistěhovalectví a liberální stát*, idea občanského patriotismu si nikdy neobjevuje reálně samostatně, bez nacionalismu nikdy nemůže patriotismus vzniknout. Každý nacionalismus je souborem etnických a občanských prvků a osciluje mezi jednotlivými póly, podle nichž Barša a Baršová vykládají vznik národa.⁵¹ Tudíž za francouzským republikanismem se musí nutně skrývat státní nacionalismus. Přestože se Francie definuje jako laický stát, vychází z velice důležitých katolických kořenů, které jsou však skryté. Tuto teorii sdílí i R. Máiz a dále ji rozvíjí ve své tezi „vnitřní hranice“, k čemuž se dostanu ve 3. kapitole. K empirickým problémům této dichotomie se vrátím později, nyní se zaměřím na problémy teoretického rázu, které jsou v Máizově díle stěžejní. Pokud občanský patriotismus a etnický nacionalismus vnímáme odděleně, není možné chápat fenomény jako *národní stát* či *národ bez státu* v rámci jednoho společného procesu. Toto dělení tedy není možné akceptovat jakožto empirický fakt, nýbrž jako „weberovské“ analytické členění pro lepší pochopení jednotlivých částí procesu nacionalizace.⁵²

Kolektivní národní identita se tudíž pochopitelně nevyskytuje jen jako produkt jednoho či druhého typu nacionalismu. Etnický či občanský charakter národa je jedním z řady zdrojů, které unikátní identitu každého národa tvoří. Máiz v tomto ohledu vychází ze Smithova díla, které těmto dvěma zdrojům národní identity připisuje externí a interní funkce.⁵³ Externí funkce národní identity zajišťuje politickou, právní a ekonomickou jednotu národního společenství. Pro analýzu přístupu k přistěhovalectví je ovšem podstatnější funkce interní. Ta spočívá zejména v socializaci členů společnosti a transformaci jednotlivých jedinců v občany. Nástrojem této funkce je v první řadě jednotný vzdělávací systém. Francouzské školství, jak jsem naznačila v úvodu, je nositelem francouzské kolektivní národní identity. Tento fakt je tudíž důvodem, proč se spory o podobu a přístup k vzdělávacímu systému zároveň odehrávají na rovině sporů o národní identitu. Zde, také, v této rovině, definuje Máiz svůj koncept „*frontera interior*“, neboli „vnitřní hranice“ v rámci interního zdroje národní identity.⁵⁴ Dominující mýty definující národní identitu stanovují, do jaké míry může být přístup k usídlujícím se imigrantům exkluzivní či inkluzivní, a to zejména

⁵¹ Barša, P. a Baršová, A., *Přistěhovalectví a liberální stát*, str. 20

⁵² Máiz, R., *La frontera interior*, str. 96

⁵³ Smith, E. R., Affective and cognitive implications of group membership becoming part of the self: New models of prejudice and of the self-concept, in Abrams, D., Hogg, M., (Editors), *Social identity and social cognition*, str. 183-196

⁵⁴ Máiz, R., *La frontera interior*, str. 109

v otázce pravidel socializace a naturalizace. Idea společného (etnického) původu všech členů národního společenství bývá vyjádřena naturalizačním principem *jus sanguinis*. Udělení občanství je různými způsoby podmiňováno (např. složením jazykových či kulturních testů) a vyjadřuje tak občanský charakter národní identity s převažujícím asimilačním modelem. Naopak inkluzivně definovaná národní identita, jež umožňuje členům různého etnika identifikovat se jako člen daného národa, a která tedy umožňuje jednotlivcům udržovat dvojí či několikanásobnou osobní (a zároveň politicky relevantní) identitu, odpovídá zpravidla občanské a vysoce liberální národní sebeidentifikaci.⁵⁵

Pokud se stále držíme teoretické hodnoty analytického členění, objevují se určité problémy. Například pakliže nacionalizaci dělíme na občanskou a etnickou, není možné následně chápat proces nacionalizace jako otevřený a nahodilý proces, který se vyvíjí různým způsobem v různých časech a na základě interních i externích podmínek.⁵⁶ Dále dochází k dezinterpretaci nacionalistických diskursů a mobilizace, které jsou výrazem národa, a nedochází ke zvážení charakteru podstatných faktorů budování národa. A nakonec nezohledňuje možný pluralismus formulací a výrazů národního diskursu.

2.2.2. Nation building ve Francii a vliv na imigrační politiku - příklady

Ve Francii jsme svědky dvojí dynamiky: jedná se o občanský národ, ale zároveň o národ starousedlíků, v protikladu k USA, například. Až do III. republiky neexistoval ve Francii princip *jus solis* (národnost podle trvalého pobytu). Praktikován byl *jus sanguinis* (národnost dle etnicity). Princip *jus solis* byl zaveden jako důsledek historických okolností, jakou byla např. potřeba vojáků ochotných položit za vlast život. Proto jsou ve Francii dnešní podmínky k občanství trvalý pobyt a socializace. Imigrační vlna, která byla vyvolána potřebou pracovní síly pro rekonstrukci země po 2. světové válce byla již třetí v historii Francie. V r. 2008 žilo ve Francii 64 milionů obyvatel, z čehož 3 674 tisíc nebylo francouzskými státními příslušníky, tj. 5,8 % z celkové populace. Ze třetích zemí jich pochází okolo 65 %.⁵⁷ Francouzská imigrace se váže ke koloniální historii země, od čehož se odvíjí i to, že většina přistěhovalců přicházela zpočátku ze severní Afriky, od 90. let pak i ze subsaharské Afriky.

⁵⁵ Parekh, B., Does traditional philosophy rest on a mystery?, in *Political Studies*, 1976, XXVII, 2, str. 294-300

⁵⁶ Máiz, R., Nations and nationalism. In MÁIZ R., BERAMENDI, J. G., NÚÑEZ SEIXAS, X. M. (Eds.). *Nationalism in Europe: Past and Present*. str. 117

⁵⁷ Eurostat, *Eurostat regional yearbook 2010*, str. 194

Pro francouzskou integrační politiku je typický přístup zvaný asimilacionismus.⁵⁸ Státy s tímto typem politik přijímaly přistěhovalce jako „*stálé a rovnoprávné členy společnosti za podmínky, že se asimilují*“ do většinové společnosti a „*učiní z příslušnosti k občanskému národu jedinou politicky a veřejně relevantní formu své kolektivní příslušnosti*“.⁵⁹ V historii Francie byla zprvu prosazována kulturní asimilace, která spočívala v rozpuštění kulturně odlišných komunit do jednotného národního celku. V 80. letech minulého století byla tato éra asimilace krátce přerušena politikou multikulturalismu, charakteristickou tzv. *droit à la difference* (právem na odlišnost). Na přelomu 80. a 90. let byla nicméně znovu vystřídána asimilační politikou, ovšem tentokrát s důrazem na jednotlivce a individuální práva. Tato asimilační tendence bývá nazývána jako občansko-politická integrace. Tato *občanská asimilace* se v sice mnohém blíží integraci jako takové, ale zároveň má mnoho společného s etnicitou a kulturním pojetím občanství, k čemuž se dostanu v další části své práce. Význam politické jednoty národa je v porovnání s kulturní diverzitou mnohem vyšší – jedná se o *nation une et indivisible* (jednotný a nedělitelný národ), což ve své podstatě odráží universalistické hodnoty republiky. Prostředkem formování francouzských občanů a procesu homogenizace národa bývalo zejména vzdělání, což se jasně odráží i v dnešní integrační politice. Správná škola, jež plní státní funkci tvorby nových francouzských občanů ctící univerzální hodnoty, je nezbytně školou laickou, kde pro náboženské vyjádření není místo. „*To by šlo proti jakobínskému ideálu jednotného a nedělitelného národa, který je pojat jako společenství jednotlivců a v žádném případě tedy ne skupin.*“⁶⁰ Veřejné instituce tak nepodporují uchovávání a rozvoj etnických identit, s nimiž byli nyní nacionalizovaní občané dříve spjatí. Nepodporují ani uchovávání a rozvoj jazyka, což mělo v historii za následek vymizení či oslabení jiných jazyků na francouzském území. Nabytí francouzského občanství je považováno za zakončení asimilačního-integračního procesu a zároveň za vznik zvláštního vztahu mezi novým občanem a Francouzskou republikou.

Zároveň po celou dobu republikánské homogenizace národa Francie používala symbolů Francouzské revoluce, osvícenství a universalismu: *liberté, égalité et fraternité*. Paradoxy těchto symbolů jsem podrobně rozebrala v první kapitole týkající se konkrétního zákona o muslimských šátcích na školách. V následující kapitole se budu zabývat těmito

⁵⁸ Země razící asimilační model integrační politiky (např. Francie)

⁵⁹ Barša, P., Baršová, A., *Přistěhovalectví a liberální stát*, str. 36

⁶⁰ Barša, P., *Politická teorie multikulturalismu*, str. 219

pojmy v teorii Ramóna Máize, která do jisté míry řeší problém dichotomie občanského patriotismu a etnického nacionalismu pomocí analýzy původních náboženských vlivů na francouzskou kulturní tradici.

3. Ramón Máiz a jeho teorie katolického dědictví v občanském pojetí národa

3.1. Binární logika etnického nacionalismu a občanského patriotismu

Pro koncept národa v díle Ramóna Máize je velice důležitá národní identita, kterou pojímá jako jednu z novodobých kolektivních identit. Pocit sdílené příslušnosti k jednomu národu doplňuje naši identitu třídní, náboženskou, rodovou, a podobně. Pojem národa je historicky spjat s formováním moderních států a přechodem od dynastické suverenity k suverenitě teritoriální, které daly vzniknout vestfálskému systému národních států. Pro tyto teritoriálně definované státy je národ „*primárním legitimizačním zdrojem*“⁶¹ R. Máiz vychází z myšlenek E. R. Smitha, který rozlišuje dva typy národa a národního státu, tato typologie národů se naprosto shoduje s Máizovou typologií nacionalismů. Prvním typem národu je západní či občanský národ, jehož konstituujícími prvky jsou historické teritorium, právně-politická komunita s právním systémem platným pro všechny členy společenství, a sdílená občanská kultura či ideologie. Prototypy tohoto pojetí jsou západoevropské státy. Charakteristickým rysem vývoje je časově předcházející formování státu, které teprve následovně pomocí homogenizačních metod asimilace a exkluze vytváří jednotný národ.⁶² Toto Smithovo tvrzení získává v Máizově teorii zvláštní význam, a to v kontextu aplikace jeho teorie na francouzské zákony upravující nošení náboženských symbolů na školách. Druhým typem je etnické pojetí národa, které klade důraz na společný původ či mýtus společného původu jako dominantní rys příslušnosti k národu. Národní stát je poté z historického hlediska jakousi realizací politických aspirací již konsolidovaných národních skupin. Tento typ odpovídá ve Smithově typologii například státům střední a východní Evropy, včetně Německa. Dostáváme se tak opět k Renanově a Meineckově typologii.

Máiz na základě této Renanově a Meineckově dichotomie v kontextu dnešního veřejného diskursu vypracoval dimenze binární logiky těchto dvou směrů. Co se týče etnického nacionalismu, je dle jeho tvrzení operováno s následujícími symboly, jež na sebe

⁶¹ Smith, E. R., Affective and cognitive implications of group membership becoming part of the self: New models of prejudice and of the self- concept, in Abrams, D., Hogg, M., (Editors.), *Social identity and social cognition*, str. 183-196

⁶² Idem, str. 183-196

navazují: romantismus, emoce, náboženství, kultura, přirozený stav, organismus, rasa, národ bez státu, tradice, determinismus, národ – komunita, autenticita, fúze, šovinismus, zvyk, původ, adheze, charismatický vůdce, autoritářství, populismus, holismus, *jus sanguinis*, partikularismus, východ, Německo. Co se týče občanského patriotismu, nabízejí se samé protiklady: osvícenství, rozum, sekularizace, civilizace, smlouva, mechanismus, vůle, politika, národní stát, modernita, nahodilost, volba, pokrok, lid, společnost, město, svoboda, autonomie, kritika, patriotismus, zákon, budoucnost, deliberace, legální a racionální vůdcovství, liberalismus, občanská společnost, individualismus, *jus solis*, západ, Francie.⁶³

Ovšem Ramón Máiz si všímá také konkrétních paradoxů v díle obou teoretiků, na kterých postupně staví svou teorii. V díle *La Réforme* Renan kritizuje materialismus francouzské demokracie a dokonce popírá odkaz osvícenství a Francouzské revoluce.⁶⁴ Dokonce tvrdí, že vůle lidu k vytvoření národa nestačí a je třeba vyšší instance, jakou je např. monarchie. Renanovými slovy, lepší jest monarchie nežli „*majorité numérique*“⁶⁵ všeobecného volebního práva. Renan také jako první popsal ono pnutí mezi politikou a kulturou, partikularismem a universalismem či mezi *vůlí* soužití lidu a *historií* organické komunity, která má „duši“. Tímto také implicitně popsal napětí mezi inkluzí a vyloučením v moderní francouzské společnosti. Hesla jako *liberté, égalité et fraternité* tak mohou i v občansko-patriotistickém paradigmatu vyznít zcela jinak, než jak je interpretují současní francouzští *agenda-setters*.⁶⁶ Souběžně s tímto rozbořem Máiz analyzuje hlouběji dílo Meineckovo, kde se dále zmiňuje o nacionalismu a kosmopolitismu: národní stát je vlastně kosmopolitní, pokud všichni občané sdílí stejné tradice a stejnou historii. „*Je málo německé být pouze Němcem*.“⁶⁷ Přestože je národ determinován kulturním dědictvím, nikde není psáno, že lidé, kteří jsou původně členy jiné národnostní skupiny, nemohou dané hodnoty a kulturní dědictví přijmout za své. Zdůrazňuje tak rozdíl mezi partikularistickým německým nacionalismem a kosmopolitním německým nacionalismem. Navíc právě politika, zejména politická role náboženství a školství pomáhá kulturní dědictví šířit a vštěpovat jej do národně-kulturní identity.

⁶³ Máiz, R., *La frontera interior*, str. 88

⁶⁴ Renan, E., *Qu'est-ce une nation?*, in Psichari, H. (ed.). *Oeuvres complètes*, str. 362

⁶⁵ Renan, E., *Qu'est-ce une nation?*, in Psichari, H. (ed.). *Oeuvres complètes*, str. 375

⁶⁶ Nastolovatelé agendy

⁶⁷ Meinecke, F., *Obecně o národu, národním státu a světoobčanství*, in Hroch, M. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 52

Z této části jeho díla je již zřejmé, že podvojná logika dichotomie mezi občanským patriotismem a etnickým nacionalismem je velmi konvenční, eufemistická a normativně zabarvená. Z pozice politiky je šíření takové logiky samozřejmě výhodné. Tudíž oficiální francouzský diskurs je dle Máize naplněn symbolickými strukturami podvojně logiky, samozřejmě tak, aby občanský patriotismus byl vnímán jako ten *správný*, západní, tolerantní či liberální v protikladu s *nebezpečným* etnickým nacionalismem, jenž je prezentován v daných symbolech jako zpátečnický, autoritářský a iracionální.

3.2. Mýtus občanského patriotismu

Přestože se zdá, že francouzské občanství je možno získat pouze na základě občanské integrace a splnění občanských hodnot, není tomu tak. Jak již jsem naznačila, na počátku své imigrační politiky Francie neprovedla princip *jus solis*. V protikladu tzv. německý nacionalismus etnického typu se velice oddaluje od svého původního kulturně – romantického konceptu, pokud je srovnán s konkrétní německou historií až do dnešních dob. Znovu cituji E. Renana: *Dokud toto morální vědomí dokazuje svoji sílu oběťmi, jež vyžaduje ustoupení jednotlivce ve prospěch společenství, je legitimní a má právo na existenci. Pokud vyvstanou pochybnosti (...), zeptejte se příslušeného obyvatelstva. Má právo na vlastní názor v této otázce.*⁶⁸ – kdo má právo na vlastní názor? Všichni občané, kteří nejsou děleni na občany první či druhé kategorie, dle francouzského občanského diskursu, který staví Francii do pozice politicky-osvíceného konceptu národa. Tudíž by se mělo jednat o křesťany i muslimy. Dle Renana by nemělo hrát roli v tomto rozhodování náboženství, nýbrž vůle. Existuje ale tato vůle?

Občanský patriotismus jakožto francouzský model je nakonec také velice vzdálen reálnému historickému vývoji.⁶⁹ Renanova teze o vůli se neprojevila jako zcela funkční, neboť právo na vlastní názor v otázce směřování národa měli pouze občané první kategorie – rodilí Francouzi, ateisté a katolíci. Zde tak Ramón Máiz vidí jasný důkaz toho, že každý specifický nacionalismus konkrétní země je složen jak z kulturních a romantických, tak z politických a osvícenských prvků. Jediné, co dle něj toto dělení přináší, je eufemistické dělení na protikladné prvky identity národa, jakými jsou: *my a oni, vlastní a cizí či spojenec a nepřítel*. Dále také pomáhají reformulovat a měnit význam původních a starších *materiálů*, at

⁶⁸ Renan, E., Co je to národ, in Hroch, M., (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*, str. 35

⁶⁹ Máiz, R., *La frontera interior*, str 97

již diskursivních, institucionálních, strategických či legislativních. Každý proces formování národa je tak třeba chápat ve dvou dimenzích: Za prvé v dimenzi horizontální, jež představuje pohyb směrem od myticko-symbolického zdroje k politicky-voluntaristickému zdroji národa, a za druhé v dimenzi vertikální, která značí posun od liberální dynamiky⁷⁰ k dynamice autoritářské⁷¹, během procesu vytváření národní identity. Ve Francii byly přítomny různé dynamiky formování národa, které Máiz ve svém díle analyzuje.

Na pozadí mýtu osvícenského patriotismu se dle Máize ukazují silné katolické kořeny. Primární politicko-historický motor v dějinách Francie byly konflikty mezi protestanty a katolíky, či mezi jednotlivými katolíky. Tvorba jednotné identity Francouzů, která bývá interpretována jako občanská a voluntaristická od dob osvícenství, měla však starší počátky: jedním z důležitých historických důvodů bylo sjednocení katolického národa během stoleté války s Anglií. Tento katolický národ je symbolizován figurou *Jeanne d'Arc* (Jana z Arku), která je bezpodmínečně dodnes národní hrdinkou. Angličané představovali vnějšího nepřítele, ale již tehdy v 16. století bylo možno aplikovat teorii vnitřního nepřítele, či *vnitřní hranice*: jednalo se o francouzské protestanty, hugenoty, kteří byli tvrdě pronásledováni. Figura Jany z Arku tak dle Máize symbolizuje katolickou Francii – v protikladu Marianne, symbol Francouzské revoluce, představuje republikánskou Francii.⁷² Tyto protiklady znamenají historickou divergenci neustálé napětí ve Francii mezi póly mýtů-symboliky a politiky-teritoria. Navíc mýtus Jany z Arku jakožto národní hrdinky byl zaveden až během republikánské éry, dochází tak k prolínání. Následně Máiz cituje Winnockovo tvrzení, že Francie je tak zemí ideologicky a společensky velice rozštěpenou.⁷³ Jana z Arku se také stává symbolem extrémní pravice na současné stranické scéně ve Francii, stává se symbolem národa, pravé podstaty, venkova, zdraví, národní jednoty, katolíků a Francie v protikladu s opačnými póly daných pojmů. Toto silné katolické dědictví reprezentováno Janou z Arku překonalo všechny etapy sekularizace, jakými byly například školský zákon z roku 1882 nebo oddělení státu od církve v roce 1905. „*Francouzská státnost je pevně svázána s katolictvím.*“⁷⁴

⁷⁰ Liberalismus ve smyslu způsobu *nation-building*, voluntaristický způsob zdola

⁷¹ Autoritářství jakožto dynamika vzniku národní identity řízená shora

⁷² Viz příloha

⁷³ Máiz, R., *La frontera interior*, str. 98 - 100

⁷⁴ Barrès, M., *Le roman de l'énergie nationale*, in Máiz, R., *La frontera interior*

Máíz se za účelem získání empirických důkazů výše uvedených tvrzení zabývá Barrèsovým výčtem příkladů katolického dědictví i přes deklaraci laického státu z roku 1958. Jako první zmiňuje výuku katechismu: ačkoliv není vyučována na státních školách a není součástí osnov, je vyučována soukromě učiteli – zaměstnanci státního školství v době volna během středečního odpoledne. Poté zmiňuje paradox *jednotné a nedělitelné* Francie, kdy Alsasko a Lotrinsko mají ustanovenou náboženskou výjimku a ve školách v daných regionech katolické náboženství vyučováno je. Škola jakožto státní instituce tak rozhodně není laická na celém území Francouzské republiky. Nejen Máíz, ale i Barša říká, že „(...)laická škola má být nástrojem kulturní homogenizace.“⁷⁵ Francouzské politiky integrace mají tudíž mnohem blíže a k asimilaci, jako takové, než k integraci např. v anglosaském kontextu. Jedná se o občansko-politickou integraci, která je shodná s kulturní asimilací.⁷⁶ Za závojem laicismu se tak skrývá katolictví.

3.3. Katolické prvky v koncepci šátkového zákona

V této poslední části se pokusím dokázat vlastní analýzou konkrétní katolické prvky v koncepci „šátkového zákona“ a podpořit tak teorii Ramóna Máíze, že zákon o nošení viditelných náboženských symbolů na státních školách není skutečně laický a netýká se obou přítomných náboženství ve Francii, křesťanství i islámu. Primárně se týká pouze islámu a musí tak být nutně podmíněn majoritním a původním náboženstvím, nemůže se tedy označovat jako sekulární ani sekularistický.

První element, který zpochybňuje laickost šátkového zákona, se týká slova *ostensible* (viditelný). Šátkový zákon znemožňuje nošení viditelných náboženských symbolů ve státních školských institucích. Existují reálně viditelné náboženské symboly, které by mohly sloužit jako oděv, v křesťanství? Kromě velkých křížů – šperků takové symboly neexistují. Zákon sestavený na skutečných principech laickosti by omezil vyjádření všech přítomných náboženství či by zakázal nošení všech náboženských symbolů: přívěšky s kříži, růžence, či dokonce snubní prstýnky – jedná se o symbol identity, stejně jako turbany komunity Sikhů. Druhý argument se týká volných dnů ve školských zařízeních. Náboženské svátky dle kalendáře jsou dědictvím katolické tradice ve Francii. Návrh Stassiho komise přidat k těmto dnům také svátky Yom Kippour et l'Aïd el-Kebir nebyl nikdy přijat k jednání a uskutečněn.

⁷⁵ Barša, P., *Politická teorie multikulturalismu*, str. 219

⁷⁶ Idem, str. 219 - 220

Třetí argument rozebírá regionální výjimky. Pokud může být nástěnný kříž umístěn ve školních třídách v regionech Alsaska a Lotrinska a křesťanské symboly jsou přítomny ve státní škole, proč není možno udělit výjimku také regionům s vysokou koncentrací muslimského obyvatelstva. Za čtvrté, je nutno zmínit, že zdroj tohoto zákona je taktéž velmi problematický. Jak již jsem zmínila v 1. kapitole, původcem tohoto zákona byla Stassiho komise, tzv. epistemická komunita. Jednalo se sice o experty v dané oblasti, leč všichni vycházeli z principů laickosti. Muslimský *hijab* a jakékoliv jiné podobné pokrytí hlavy vnímali jako výrazný a viditelný náboženský symbol, což kladlo překážky laické společnosti *bratrství*. Stassiho komise neznala podrobně strukturu francouzské společnosti (viz jejich opomenutí komunitou Sikhů), ani samotnou hloubku problému zákazu muslimských šátků na školách na ústavní úrovni. Dle francouzské ústavy je dítěti i dospělému jakéhokoliv vyznání garantován přístup ke vzdělání, k učení a ke kultuře.⁷⁷ Vyloučit dítě ze školního zařízení je de facto protiústavní. Navíc Stassiho komise byla složená pouze z Francouzů katolického vyznání či ateistů, nebyl přítomen žádný zástupce muslimské komunity, francouzský občan a expert jako ostatní. Namísto zákazu by bývala namístež deliberace ve veřejné debatě. Namísto toho, aby se školou povinné děti učily respektovat a přijmout odlišnost, učí se odlišnosti mazat. Na základě těchto poznatků můžu říci, že se jedná o zákon týkající se pouze muslimského vyznání.

V březnu 2007 byla vytvořena v kanceláři premiéra observatoř laickosti (*Observatoire de la laïcité*)⁷⁸ za účelem pomáhat vládě v jejích rozhodnutích dohlížejíc na princip laickosti ve veřejné politice. Na internetové stránce observatoře je možno najít různé úmluvy a dohody s Vatikánem. V prosinci 2007, během proslovu v Latránu, Vatikánu, se nechal tehdejší francouzský prezident N. Sarkozy slyšet, že si kompletně uvědomuje francouzskou minulost a její pevnou vazbu s křesťanstvím, která dlouhodobě propojovala církev a stát. Taktéž říká, že náboženství by mělo být jedním z pilířů dobrého vzdělání v problémových čtvrtích. Dle P. Cohena, N. Sarkozy tímto chce říci, že vzdělání bez náboženství není kompletní. „*Během předávání hodnot a učení rozlišovat mezi dobrem a zlem, učitel nemůže nikdy nahradit faráře či pastora.*“⁷⁹

⁷⁷ Constitution française, Préambule, in <http://www.legifrance.gouv.fr/html/constitution/constitution2.htm#preambule>

⁷⁸ <http://www.observatoirelaicite13aix.org/>

⁷⁹ Cohen, P., Sarkozy: La religion doit devenir l'opium des banlieues!, in *Marianne* 2, http://www.marianne2.fr/Sarkozy-la-religion-doit-devenir-l-opium-des-banlieues-!_a82491.html

Sociolog se zaměřením na Turecko Olivier Roy ve svém internetovém článku píše: „V Evropě je otázka islámu chápána jako kulturní a jazyková záležitost. Avšak vedle toho se z islámu stává moderní náboženství, stojící mimo tradiční pole. Je možno pozorovat velké změny mezi generacemi, individualizaci a zaujetí postojů u příslušníků nejmladší generace. Nosit šátek se tedy stává osobním, nikoliv již kolektivním vyjádřením.“⁸⁰ „Možnost skloubení laickosti a islámu je ve Francii nemožná.“ Dle jeho studií, které mimo jiné souhlasí s výzkumy Ramóna Máize, laickost je ve Francii čistě politická záležitost, která se projevuje v legislativních a právních opatřeních, nikoliv v obecně přijímaných hodnotách. Hodnoty tak zůstávají katolické, a stát se skrze politiku a právo snaží prosadit laickost. Jelikož je tento koncept laickosti v krizi, stát se jej snaží udržet a posílit, čímž se radikalizuje. Z *laïcité* (laickosti) se nyní stává *laïcisme* (laicismus), který se projevuje úpornou snahou o omezení cizího, neznámého náboženství, které je vnímáno jako hrozba, jelikož je na první pohled patrné a jiné. Společenské vazby jsou tak jasně definovány státem, na rozdíl od anglosaského prostředí, kde stát jen dohlíží a projevy náboženství neomezuje. Svou studii zakončuje tvrzením: „*Francie je ve své koncepci laickosti velice izolována.*“⁸¹ , jímž bych ráda ukončila svou práci s následujícím závěrem.

⁸⁰ Roy, O., *Islam et laïcité: une fausse opposition*, in <http://www2.cnrs.fr/presse/thema/471.htm>

⁸¹ Idem

Závěr

Závěrem tak mohu potvrdit, že zákon z 15. března 2004 omezující nošení šátků ve státních školách obsahuje skutečně mnoho paradoxů, které po hlubší analýze vedou až k odhalení skrytého konceptu národní identity, který na první pohled není zřejmý.

Vznik francouzské státnosti a proces formování národa jsou velice silně spjaty s pojmem *laickost*, stejně tak však měla francouzská přistěhovalecká politika k imigrantům blízko. Její univerzalistické východisko umožňovala rozvíjet vůči imigrantům kladný postoj. Zapojení přistěhovalců do společnosti po dobu několika dekad formovala politika asimilacionismu, která sice měla občansko-politické ambice, ale nakonec se u ní projevil kulturně-etnické požadavky. Francouzské rozmluvy o národní identitě tak vždy probíhaly v souvislosti s laicismem. Jelikož jedním z hlavních nositelů národní identity *jednotné a nedělitelné* Francie je školství, i debaty o laickosti se konaly především na školské půdě. Vrchol laickosti ve Francii je její proměna v laicismus, který se poté projevuje v konkrétních zákonech a legislativních opatřeních, jak je tomu například u zákona z 15. března 2004.

„Šátkový zákon“ z roku 2004 byl jakýmsi vrcholem celého období laicizace, které trvalo již od 19. století. Jeho aplikace i záměr přináší mnohé paradoxy, kritizované mimo jiné na mezinárodní půdě. Pomocí logické analýzy a srovnání teorií některých významných myslitelů bylo dokázáno, že zákon není podmíněn politicky, ale ve skutečnosti zejména kulturně. Proto jsem zvolila rozbor teorií nacionalismu v Renanově i Meineckově díle. Renanův občanský patriotismus je sice označován za francouzský typ formování národní identity, ale po hlubším zkoumání jsem došla k dílčímu závěru, že francouzský vývoj národa byl v mnohých etapách určován etnickou složkou nacionalismu. Z tohoto důvodu jsem na další rozbor zvolila teorii Ramóna Máize, jenž Renanův i Meineckův přístup propojuje, vysvětluje jejich binární logiku a ukazuje na ní jejich vnitřní paradoxy. Z těchto paradoxů vychází při své formulaci teorie *vnitřní hranice mýtu osvícenství*, kterou dále aplikuje na konkrétní empirické fakty z francouzské historie. Díky těmto příkladům je tudíž možno závěrem říci, že namísto osvícenské ideje pokroku zde hraje velikou roli romantická představa kulturního francouzského národa, založená na katolickém dědictví.

I v koncepci „šátkového zákona“ se tak pod závojem osvícenství, modernity laicismu skrývá romantický, starý katolicismus. Francie tak ve svém konceptu laicismu zůstává velice osamocena. Problém současného stavu francouzské imigrační politiky tudíž spočívá

v nedorozumění se s jinou kulturní entitou v zemi. Spočívá v nerozeznání potřeb celé společnosti. Zákon není skutečně sekulární, neboť byl vytvořen na základě katolického dědictví země. Účel, totiž poskytovat a zajišťovat *svobodu, rovnost a bratrství* jedinců žijících v jednom národě, také nesplňuje, neboť v konečném důsledku působí zcela naopak. O tvorbě a smyslu zákona rozhodovala pouze privilegovaná skupina se stejným smýšlením ohledně laickosti, rozhodovala tak bez zástupců všech dalších skupin v zemi. Moderní francouzská politika operuje na základě principů fungování společností občanů první a druhé kategorie, stejně jako tomu bylo dříve, např. v malých, homogenních městských státech. Způsob artikulace národní identity má přitom veliký význam, co se týče místa a načasování. Debata o národní identitě je beze slov, pouze činy, přesunuta do státních škol. „Šátkový zákon“ a tzv. laicismus jsou v konečném důsledku projevy skrytého katolického dědictví. Toto skryté katolické dědictví je ona *vnitřní hranice mýtu osvícenství*. Je tedy vytvářena nová semiologická rovina, v níž se vytrácí smysl reforem a politik. Ze smyslu, kterým byla reálná osoba, žena s vlastní náboženskou a kulturní tradicí či svobodou, se stává prázdná forma, neboli *hijab*.

Seznam použité literatury

MÁIZ, R. 2008. *La frontera interior: El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*. Murcia: Tres fronteras. ISBN 978-84-7564-415-8

MÁIZ, R. 2007. *Nación y revolución – la teoría política de Emmanuel Sieyes*. Madrid: Tecnos, 2007. ISBN 9788430945092

WALZER, M. 2006. *Politics and Passion: Toward A More Egalitarian Liberalism*. Yale: Yale University Press, 2006. ISBN 0300115369

BARŠA, P. 2004. *Politická teorie multikulturalismu*. Praha: CKD, 2004. ISBN 80-7325-020-9

BARŠA, P., BARŠOVÁ, A. 2005. *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, 2005. ISBN: 80-210-3875-6.

BERLIN, I. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. ISBN-13: 978-0192810342

REZEK, P. 2010. *Tělo, věc a skutečnost*. Praha: ARPA, 2010. ISBN: 978-80-903898-5-4

CONSTANT, B. 1988. The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns (1819). In FONTATA, B. (ed.). *The political Writings of Benjamin Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN 0-521-31632-4

RENAN, E. Co je to národ. In HROCH, M. (ed.). 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2003. Str. 24-35. ISBN 80-B6429-20-2.

MEINECKE, F. Obecně o národu, národním státu a světoobčanství, in HROCH, M. (ed.). 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2003. Str. 46-53. ISBN 80-B6429-20-2.

RENAN, E. 1882. Qu'est-ce une nation? In PSICHARI, H. (ed.). *Oeuvres complètes de Ernest Renan*. Paris: Calman-Lévy, 1948. ISBN OL19594231M

SMITH, E. R. 1999. Affective and cognitive implications of group membership becoming part of the self: New models of prejudice and of the self- concept. In ABRAMS, D. a HOGG, M. (Eds.), *Social identity and social cognition*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Str. 183-196. ISBN 0415006953

BARRÈS, M. Le roman de l'énergie nationale, in MÁIZ, R. *La frontera interior: El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*. Murcia: Tres fronteras. ISBN 978-84-7564-415-8

MÁIZ, R. 1994. Nations and nationalism. In MÁIZ R., BERAMENDI, J. G., NÚÑEZ SEIXAS, X. M. (Eds.). *Nationalism in Europe: Past and Present*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1994, 2 Vols. 1. Vol, str. 112-201. ISBN 84-8121-197-4

ROSENBLATT, H. 2004. Why Constant? A Critical Overview of the Constant Revival. In *Modern Intellectual History* Vol. 1, č. 3. 2004, str. 439-453. EISSN 1479-2451

BAEZ XAVIER, N. L. 2010-2011. La prohibición del uso de la burka en Francia bajo la óptica de los derechos humanos fundamentales, in *Revista Encrucijada Americana*, Vol. 4, č. 2. 2010-2011, str. 148-174. ISSN 0718-5766

BIENKOWSKI, S. 2010. Has France Taken Assimilation Too Far? Muslim Beliefs, French National Values, and the June 27, 2008 Conseil d'Etat Decision on Mme M. In: *Rutgers Journal of Law & Religion*. Vol. 11, č. 2. 2010, str. 437-458. ISSN d0000989

HAAS, P. 1992. Introduction : Epistemic Communities and International Policy Coordination, in *International Organization* Vol. 46, č. 1, 1992. str. 1-35. EISSN 1531-5088

PAREKH, B. 1976. Does traditional philosophy rest on a mystery? In *Political Studies*, Vol. 27, č. 2. 2008, str. 294-300. EISSN 1467-9248

Marianne. Vol. 566, č. 2. 2008, str. 42. ISSN 1275-7500

BORNE, D., DELAHAVE, J. P. 2004. La laïcité dans l'enseignement - problématique et enjeux, in *Regards sur l'actualité*, č. 298, 2004. ISSN 0337-7091

ROCHEFORT, F. *Foulard, genre et laïcité en 1989*, in http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=VING_075_0145 [cit. 18. 3. 2011]

BAROIN, F. *Pour une nouvelle laïcité*, in <http://www.aidh.org/laic/bar-1.htm> [cit. 18. 3. 2011]

STASI, B. et col. *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République : rapport au Président de la République*. In <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapportspublics/034000725/index.shtml> [cit. 18. 3. 2011]

DUBOIS, J. P. 2010. *13 février 2007 - Liberté d'expression « Charlie Hebdo », le débat est légitime*. In http://www.ldh-france.org/13-fevrier-2007-Liberte-d?var_recherche=%20Dubois [cit. 2011-03-19]

COHEN, P., SARKOZY, N. 2006. La religion doit devenir l'opium des banlieues!, in *Marianne*. ISSN 1275-7500. Dostupné na: http://www.marianne2.fr/Sarkozy-la-religion-doit-devenir-l-opium-des-banlieues-!_a82491.html [cit. 2011-03-09]

ROY, O. 2007 *Islam et laïcité: une fausse opposition*. In <http://www2.cnrs.fr/presse/thema/471.htm> [cit. 2012-05-18]

LATTE-ABDALLAH, S. 2011. Diskusní příspěvek. In *Konference o islámském a sekulárním feminizmu v arabských zemích*, [22. -23.5. 2011, Maskat, Omán]. Dostupné na <http://jesuisvenuechangerenpierre.over-blog.fr/article-stephanie-latte-abdallah-qu-entend-on-par-feminisme-islamique-61865987.html> [cit. 2012-15-05]

Constitution française, Préambule. In

<http://www.legifrance.gouv.fr/html/constitution/constitution2.htm#preambule> [cit. 2010-03-19]

EUROSTAT. 2010. *Eurostat Regional Yearbook 2010*. In

http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-HA-10-001/EN/KS-HA-10-001-EN.PDF. ISSN 1830-9674

Conseil des Droits de l'homme de l'ONU. *Rapport du conseil des Droits de l'homme de l'ONU*, in <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article321> [cit. 19.3.2011]

Human Rights Watch. 2004. *News*. In <http://www.hrw.org/en/news/2004/02/26/france-headscarf-ban-violates-religious-freedom> [cit. 2011-03-19].

<http://www.debatidentitenationale.fr/attente.php> [cit. 2009-06-15]

<http://www.ecole-de-commerce.com/encyclopedie> [cit. 2009-06-15]

<http://www.observatoire-laicite.org/> [cit. 2010-03-19]

Obrazová příloha



Dominique Ingres: *Jeanne d'Arc au sacre du roi Charles VII dans la cathédrale de Reims*
Zdroj: <http://tetramorphe.blogspot.com/2010/01/jeanne-darc-et-les-peintres.html>



Eugène Delacroix: *La Liberté guidant le peuple*

Zdroj: <http://cocorico.com/la-liberte-guidant-le-peuple/loisirs-vacances-culture-bien-etre/>
[2012-05-18]