

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Lucia Balážová

**Rozpor a biomoc. Diskurzívna regulácia
zahaľovania moslimiek v Českej republike**

Diplomová práca

Vedúci práce: **Mgr. Michaela Fišerová, Ph.D.**

Praha 2018

Prehlásenie

Prehlasujem, že som prácu vypracovala samostatne. Všetky použité pramene a literatúra boli riadne citované. Práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe dňa 28. decembra 2017

Bc. Lucia Balážová

Pod'akovanie

Na tomto mieste by som sa rada poďakovala vedúcej mojej diplomovej práce Mgr. Michaele Fišerovej PhD, ktorá ma usmerňovala a viedla pri písaní práce. Ďakujem za pravidelné konzultácie, trpezlivosť, pomoc, a odborné rady. Moja vďaka tiež patrí Mgr. Karolíne Šedivcovej za korektúru a konzultácie.

Obsah

Obsah.....	4
Abstrakt	6
Abstract.....	6
Úvod	7
Slovníček pojmov.....	13
1 Postmoderní myslitelia	17
1.1 Postmoderná filozofia	18
1.1.1 Metanarácia	20
1.1.2 Moderna kriticky.....	21
1.1.3 Rozpor	22
1.1.4 Riešenie konfliktov – alterita miesto identity.....	23
1.1.5 Problém rozporu.....	25
1.1.6 Rečové hry.....	27
1.1.7 Jürgen Habermas.....	28
1.2 Postmoderná sociológia.....	31
1.2.1 Cudzinci pred bránami	33
1.3 Stret kultúr	36
2 Michel Foucault	39
2.1 Moc	40
2.2 Kontrola.....	41
2.2.1 Diskurz	42
2.2.2 Diskurzívna analýza	43
2.3 Biomoc	44
2.4 Performujúce sa telo - Gender	45
2.4.1 Gender a islam	46
2.4.2 Performativita gendru.....	47
2.4.3 Konštruovanie gendrovej identity.....	49
2.4.4 Skúmanie telesnosti.....	50
2.4.5 Performativita moslimiek– burka ako symbol strachu.....	51
2.5 Islamské náboženstvo.....	53
2.5.1 Korán.....	54
2.5.2 Formy zahaľovania	55
2.5.3 Moslimský závoj z pohľadu ne-moslimov	56
2.5.4 Odev ako ozdoba.....	57
3 Aplikácia a mediány diskurz	59
3.1 Legislatíva	61
3.1.1 Situácia v Čechách	62
3.1.2 Zahaľovanietváre naprieč Európou.....	63
3.1.3 Výskum v ČR	64
3.1.4 Islamofóbia	66
3.2 Pluralitná diskusia ako riešenie.....	67
3.2.1 Tiene burky.....	68

3.2.2	Negatívny pohľad na islam zo strany Čechov	69
3.2.3	Moslimská šatka ako terč hnevu	69
3.2.4	Postmoderna kriticky	70
3.3	K médiám kriticky	71
Záver	73
Zoznam literatúry:	75

Abstrakt

Diplomová práca spája teoretické koncepcie postmodernity a biomoci, ktoré sú následne aplikované na konkrétnej problematike zahaľovania moslimiek žijúcich v Českej republike. Tento problém zahŕňa náboženskú, gendrovú, mediálnu, sociálnu a tiež filozofickú rovinu. Každá z nich je v práci podložená kľúčovými autormi, ktorí sú odborníci na danú problematiku. Biomocenská koncepcia Michela Foucaulta, ktorá disciplinuje sociálne aj individuálne telá prostredníctvom mocenského diskurzu, zasahuje do odievania, ktorého gendrový atribút, moslimský závoj, je podložený myšlienkami Judith Butler. Prioritná je koncepcia rozporu Jeana-Françoise Lyotarda, ako druhu konfliktu, ktorého východiskom je pluralitná diskusia. Cieľom práce je nájsť tolerantné riešenie aktuálnej vyhrotenej situácie stretu európskej a blízkovýchodnej kultúry v Českej republike, ktorého styčným bodom je moslimský závoj, ako prejav islamu vo verejnom priestore, aplikovaním Lyotardovej náročnej etiky prijatia plurality ako alterity.

Kľúčové slová: postmoderna, rozpor, biomoc, moslimský závoj, mediálny diskurz, gender, pluralita

Abstract

The diploma thesis combines the theoretical concepts of postmodernism and biopower, that are subsequently applied to the particular issue of covering Muslim women living in the Czech Republic. This problem includes the religious, gender, media, social and philosophical level. Each of them is supported by key authors who are experts in this issue. Michel Foucault's concept of biopower, that covers both social and individual bodies through power discourse, interferes with the clothing, that gender attribute, like the Muslim veil, is based on the ideas of Judith Butler. The priority is the ambivalent conception by Jean-François Lyotard, as a kind of conflict, the outlet of which is pluralistic debate. The aim of the thesis is to find a tolerant solution of the current erratic situation in the collision of European and Middle Eastern cultures in the Czech Republic, like wearing the Muslim veil, as the expression of Islam in public with applying Lyotard's demanding ethics of accepting pluralism as an alterity.

Key words: postmodern, contradiction, biopower, Muslim veil, media discourse, gender, plurality

Úvod

V predloženej diplomovej práci predstavujem etiku významného filozofa postmodernej doby, Jeana-Françoisa Lyotarda, ktorú aplikujem na konkrétny problém, a tým je situácia zahaľovania moslimiek na území Českej republiky. Vo svojej práci vychádzam prioritne z dvoch metodologických línií. Prvú predstavujú postmoderní myslitelia Jean-François Lyotard s jeho filozofickou koncepciou postmodernej doby, ktorú popisuje ako určitú situáciu, a nemecký sociológ Zygmunt Bauman, ktorý Lyotardovu filozofiu aplikuje na spoločnosť. Bauman hovorí o postmodernej dobe ako o dobe, a v jeho prípade sa jedná o postmodernú sociológiu. Obidvaja navrhujú spôsoby ako tolerantne riešiť konflikty v postmodernej dobe, v ktorej dnes žijeme, a tie v predkladanej práci bližšie popisujem. Prioritná je pre mňa koncepcia Lyotarda, ktorý formuluje vysokú etiku tolerantnej cesty z rozporov prostredníctvom pluralitnej diskusie.

Druhou líniou je koncepcia biomoci francúzskeho filozofa Michela Foucaulta, ktorého termín biomoc rozoberám v súvislosti s telesnosťou, pričom jej gendrový atribút odev, podložím myšlienkami americkej filozofky Judith Butler. Gendrové hľadisko je postihnuté pri sledovaní spôsobu akým sú ženské telá disciplinované prostredníctvom moci diskurzu. V tomto prípade na území Českej republiky dochádza k stretu dvoch kultúr, tej európskej a blízkovýchodnej, pričom každá z nich konštruuje rod prostredníctvom iných diskurzívnych praktík. V tej blízkovýchodnej, najmä v krajinách ako napríklad Afganistan, podlieha ženské telo striktným normám zahaľovania sa do závoja. Toto zahaľovanie moslimky dodržiujú, aj keď žijú na území Českej republiky, čo vedie ku konfliktom, pretože to vyvoláva nepochopenie a evokuje strach na strane ne-moslimov. Závoj ako kultúrna konštrukcia genderu je určitou formou performácie, teda predvádzania genderu. S pojmom performativita genderu operuje Judith Butler, ktorá cez tento pojem nadväzuje na Foucaulta. Diskurzívna regulácia zahaľovania spolu s performativitou genderu vytvára disciplinované individuum, v podobe zahalenej moslimky, disciplinovanej diskurzívnymi praktikami pôsobiacimi prostredníctvom biomoci v podobe gendrového atribútu – závoja, ktorého vplyv na českú verejnosť, budem popisovať v predloženej práci.

Toto sú autori, z ktorých teoretických koncepcií prioritne vychádzam, a následne ich aplikujem v tretej časti práce, kde uvádzam konkrétny príklad rozporu vychádzajúceho z otázky o zahaľovaní, ktorým je stret dvoch kultúr, náboženstiev, konštrukcií genderovej identity a tiež legislatívy. Lyotardom navrhované udržiavanie rozporu, ako mierového

východiska z tejto situácie, prostredníctvom pluralitnej diskusie, aplikujem pomocou analýzy názorov odborníkov na danú problematiku a aktuálnych výskumov a diskusií, ktoré sa na tému islamu a zahaľovania v Českej republike vedú. Tieto diskusie budem reflektovať cez mediálny diskurz, aby som poukázala na skresľovanie reálií médiami, ktoré sa často nedržia relevantných faktov, ale pracujú za účelom diskreditácie moslimov, ktorých symbolizuje vo verejnom priestore moslimský závoj. Práve závoj, alebo šatka, ktorou si moslimky zahaľujú vlasy, šiju, a krk je jedným z hlavných pojmov, s ktorými budem v práci operovať.

Akt zahaľovania sa moslimiek do šatky, alebo závoja, (pre ktoré má islamská kultúra svoje špecifické názvy ako *hidžáb*, *niqáb*, *burka*) vidia odporcovia islamu ako „počiatok džihádu, svätej vojny moslimov,“ (Ostřanský, 2014: 48) ktorej cieľom má byť obrátenie neveriacich v jedinú pravú vieru islam, preto s touto praktikou nesúhlasia a chcú ju zamedziť. Daná problematika je aktuálnou témou nielen z interkultúrneho, mediálneho a sociologického hľadiska, ale tiež z pohľadu politiky. Táto situácia sa stala veľmi diskutovanou pred dvomi rokmi, keď cez hranice Európy prúdili vlny utečencov z moslimských krajín. Hovoríme v tejto súvislosti o utečeneckej, respektíve migračnej kríze, pretože pôvodne kresťania vo veľkom „utekali“ pred vojnou v Sýrii do európskych krajín. Túto situáciu využili aj moslimovia, a preto začali používať migráciu ako spôsob, ako sa dostať do Európy, hlavne do Nemecka. V Nemecku je hlavou štátu kancelárka Angela Merkelová, ktorá prisťahovanie moslimov do svojej krajiny podporovala, pretože ich príchod argumentovala tým, že budú novou pracovnou silou, a pomôžu rozbehnúť ekonomiku. Vo svojom novoročnom prejave¹ z roku 2016 sa však k danej situácii vyjadruje tak, že moslimovia, ktorí prídu zo Sýrie do Nemecka, budú musieť prejsť integráciou a následne sa začleniť do európskej kultúry. Čo znamená, že sa budú musieť prispôbiť európskym zvykom a správaniu. Otázkou však zostáva, či s tým moslimovia budú súhlasiť, a tiež, či ne-moslimovia vôbec majú právo to od nich požadovať. Práve náhľad do tejto situácie poskytujú nasledujúce stránky predloženej diplomovej práce, a jej riešením, ktoré táto práca prináša, je aplikácia Lyotardovej etiky na aktuálnu situáciu stretu západnej a blízkovýchodnej kultúry v Čechách. Rozsah diplomovej práce mi neumožňuje vyriešiť túto situáciu v celej jej komplexnosti, preto sa zameriam len na konkrétny moment, a tým je rozpor v otázke zahaľovania sa moslimiek do závoja.

¹Tento prejav je k nahliadnutiu tu: <<http://aeronet.cz/news/video-novorocni-projev-nemecke-kanclerky-angely-merkel-cz-titulky/>>(Anonymný šéfredaktor AE NEws, vystupujúci pod skratkou VK- vedúci kolotoča, 2016, Video: Novoročný prejav nemeckej kancelárky Angely Merkel, CZ titulky)

V mojej bakalárskej práci² (Balážová, 2015) sa venujem zahaľovaniu naprieč kultúrou Blízkeho východu, hlavne situácii v Egypte a Pakistane. V predloženej diplomovej práci vychádzam aj z prameňov, ktoré som vo svojej predchádzajúcej bakalárskej práci preštudovala. V tejto práci však fenomén zahaľovania nerozoberám dopodrobna, a preto chcem načrtnúť len niektoré jeho aspekty, ktoré ho do značnej miery ovplyvňujú. K napísaniu práce na túto tému ma inšpirovalo aktuálne svetové dianie. Téma telesnosti reflektovaná optikou Západu je problémom, ktorý sa ma bytostne týka, pretože ako žena žijúca v Európe tiež podlieham normám, ktoré konštruujú moje správanie aj vzhl'ad. Preto som sa rozhodla poukázať na túto problematiku uctievania kultu tela, ktorý sa utvára prostredníctvom pôsobenia biomoci. Aby som túto tému dokázala lepšie uchopiť, rozhodla som sa do opačnej pozície postaviť ženy na Blízkom východe a spôsob, ktorým biomoc konštruuje ich identitu, ktorá je často stotožňovaná s moslimským závojom. Spôsob západnou kultúrou odsudzovaný ako barbarický a zaostalý, zahaľovania si tela do nespĺývavej látky, som kedysi tiež odsudzovala ako útlak a neprávosť, ktorá je na moslimkách páchaná. Po preštudovaní dostupnej českej literatúry a hlavne zahraničnej literatúry, som však dospela k odlišným záverom, ktoré som podrobne rozobrala vo svojej bakalárskej práci. Aj napriek tomu som však potrebovala preskúmať túto situáciu zahaľovania, ktorá je dnes prítomná už aj v Českej republike viac do hĺbky. A to v predloženej práci, kde sa sústreďujem na samotnú telesnosť a konflikty, ku ktorým pri strete kultúr, ktoré túto problematiku vnímajú celkom odlišným spôsobom, dochádza. Pri riešení tejto situácie pracujem s tzv. pred-výskumom, ktorým bola moja predchádzajúca bakalárska práca. Cieľom tejto práce má byť aplikácia Lyotardovej etiky na aktuálnu situáciu zahaľovania moslimiek na území Českej republiky. V tejto súvislosti tiež pracujem s pojmom biomoc, ktorý úzko súvisí s telesnosťou, ktorú v moslimských kultúrach v prípade žien prezentuje závoj. Dúfam, že moja práca poskytne lepšie pochopenie danej situácie prítomnosti zahalených moslimiek vo verejnom priestore, v ktorej sa dnes Česká republika následkom migračnej krízy ocitá, a tiež ponúkne spôsob, ako s touto situáciou následne tolerantne pracovať.

V predloženej práci reflektujem situáciu telesnosti prostredníctvom problematiky zahaľovania sa moslimiek do šatky, alebo závoja. Vychádzam z Lyotardovej koncepcie rozporu ako pluralitnej diskusie, rovnako ako autori Tveztan Todorov a Wolfgang Welsh,

²Na túto prácu budem odkazovať aj vo viacerých odkazoch naprieč celou diplomovou prácou.

ktorí tiež nadväzujú na Lyotarda,³ a jeho teóriu aplikovali na konkrétne problémy, ako je politická situácia a vojna na Blízkom východe v prípade Todorova, ktorý sa tejto problematike venuje v publikácii *Strach z barbarov (Todorov, 2011)*. Ja som sa rozhodla rozobrať problematiku stretu kultúr, ku ktorej dochádza pri spolužití moslimov, ktorí sa do Európy prisťahovali z krajín Blízkeho východu a pôvodných obyvateľov Európy, ktorí islam nevyznávajú. Pri analýze tejto situácie vychádzam z koncepcie kultúrnej rozmanitosti Tveztana Todorova. Mňa konkrétne zaujíma telesnosť, ktorá je videná a vnímaná optikou obidvoch kultúr, tej západnej, aj blízkovýchodnej celkom iným pohľadom, preto pracujem s biomocou, ktorá telesnosť koriguje. Telesnosť je v západnej kultúre veľmi vyzdvihovaná a adorovaná, v tejto súvislosti hovoríme až o uctievaní „kultu tela“, pričom v kultúre Blízkeho východu je to naopak, a uprednostňovaná je adorácia duchovného života prostredníctvom hlbokkej viery.

Moslimovia migrovali na územie Európy už od 15 storočia, no nie v tak veľkom množstve ako je tomu dnes. V dnešnej dobe miešania kultúr a masovej migrácie moslimov na územie Európy, ktorá je silne medializovaná, sa v európskom priestore vyskytuje stále viac zahalených žien v závoji, ktorý je prejavom islamskej viery. To vyvoláva diskusie a reakcie zo strany ne-moslimov žijúcich v Európe, ktorí musia čeliť novej situácii. Celá táto situácia migrácie, je len dôsledkom už dlhšiu dobu sledovanej a médiami sprostredkovanej teroristickej aktivity zo strany moslimských radikálov, ktorí 11. septembra 2001 zaútočili na americkú stavbu World Trade Center. Od roku 2001 nasledovali ďalšie útoky na civilistov vo viacerých európskych metropolách, ktoré sa znásobili hlavne v posledných rokoch po vypuknutí masovej migrácie a zvýšení počtu moslimov v Európe. Sociológ Daniel Topinka, k postojom českej verejnosti k islamu, predkladá kvalitatívny výskum, ktorého závery potvrdzujú negatívny postoj českej verejnosti k prítomnosti islamu a jeho vyznávačom, moslimom, ktorí sú vnímaní ako hrozba na území Českej republiky. (Topinka, 2015: 32) A práve prítomnosť moslimskej šatky, alebo závoja vo verejnom priestore môže posilňovať pocit ohrozenia na strane ne-moslimov žijúcich v Českej republike. Daniel Topinka v publikácii *Nad Európou polmesiac I., Moslimovia v Česku a západných spoločnostiach (Topinka, 2015)* uvádza, že islam etablovaný v Čechách vyvoláva pocit strachu, ktorý sa najsilnejšie prejavil v roku 2014, keď museli policajné zložky zasahovať v mešite, kvôli sporu

³„Lyotardove práce venované problematike postmodernizmu patria k žánrom navzájom veľmi rozdielnym, a práve preto sa však spolu dobre dopĺňujú. Prvá z nich, *Postmoderná situácia (La condition postmoderne)* z roku 1979, analyzuje predovšetkým situáciu vedeckého bádania v súčasnej dobe rýchlo postupujúcej informatizácie a snaží sa zistiť, aké dôsledky z nej vyplývajú, pokiaľ ide o nové pojetie spoločenských väzieb.“ (Pechar, 1993: 10)

o náboženskú publikáciu. V tomto prípade sa jednalo o zásah ozbrojených síl Českej republiky proti náboženskej, v tomto prípade moslimskej menšiny, prvý krát od doby holokaustu. (Topinka, 2015: 8)

Čo sa týka aktuálneho počtu moslimov podľa posledného prieskumu na území ČR, sa ich počet odhaduje na 3358. Jedná sa o moslimov, ktorí na sa území ČR k islamu hlásia, nie o prieskum toho, do akej miery praktizujú svoju vieru. (Topinka, 2015: 35) Konkrétnou praktikou islamu je zahaľovanie žien do závojov. Nosenie moslimského závoja vo verejnom priestore na území Európy je javom, ktorý môže byť symbolom, ktorý má pre ne-moslimov negatívne konotácie. Hlavne preto, že signalizuje nebezpečenstvo, ktoré pri nedostatočnej informovanosti o islame, môže vyvolávať v ne-moslimoch strach. Tento strach sa prejavuje nenávisťou a dokonca útokmi na zahalené moslimky, ktoré však moslimky na políciu nenahlasujú, a preto sa o útokoch zo strany ne-moslimov nehovorí. Takto situáciu popisuje odborník na moslimov žijúcich v Čechách, Karel Černý, v rozhovore pre DVTV,⁴ ktorý prostredníctvom jednotlivých výskumov kategorizuje Českú krajinu ako islamofóbnu (chorobný strach z islamu). A práve závoj, alebo šatka je predmetom xenofóbnych⁵ tendencií obyvateľov Európy prejavovať svoju nenávisť voči niečomu novému a neznámemu, čo práve závoj stelesňuje. Aplikovaním teórie konfliktu, z ktorej vychádza Jean-François Lyotard, sa však vzájomná antipatia, môže zmeniť v nenásilnú a tolerantnú pluralitnú diskusiu, a následne môžu byť ne-moslimovia a moslimovia schopní koexistovať tolerantne a kozmopolitne.

Mojou hypotézou je, že Lyotardova etika je aplikovateľná na situáciu zahaľovania, ktorá ako prejav islamského náboženstva zasahuje do verejného priestoru Českej republiky. Túto hypotézu budem overovať predložením teoretických koncepcií, ktoré aplikujem na konkrétny rozpor. Preto predstavím jednotlivé výskumy, ktoré už na túto tému boli realizované, hlavne Zuzanou Bürgerogovu prezentovaných v publikácii *Nad Európou polmesiac I., Moslimovia v Česku a západných spoločnostiach*, (Bürgerogová, 2015) a tiež sa budem hlbšie zaoberať telesnosťou a predstavím faktory, ktoré ženy k zahaľovaniu aj na

⁴Rozhovor na Dvtv, Karel Černý: „Útoků na zahalené ženy přibývá, muslimové v Česku se začínají stahovat do izolace, říká Černý“ link: <https://video.aktualne.cz/dvtv/utoku-na-zahalene-zeny-pribyva-muslimove-v-cesku-se-zacinaji/r~6835545c6d5611e7986b0025900fea04/?redirected=1513179730> (autor neznámi, 2017, Útokov na zahalené ženy pribúda, moslimovia v Česku sa začínajú sťahovať do izolácie, tvrdí Černý)

⁵Ostřanský xenofóbiu definuje ako „strach z neznámeho, v užšom zmysle obavy z odlišných národností, kultúr, náboženstiev, či zvyklostí, vymykajúcich sa vlastnému sociálnemu zaraďeniu (národ, štát, skupina, či subkultúra), ktoré môžu prechádzať v averziu až nenávisť. Xenofóbia môže prerásť do rôznych foriem rasizmu. V ČR majú podľa sociologických šetrení ľudia najhorší vzťah k Rómom, avšak medzi najmenej obľúbenými národnosťami sa objavujú Arabi, Turci, či Albánci, teda prevažne moslimovia. Špecifickými prípadmi xenofóbie sú antisemitizmus alebo islamofóbia, ktoré majú mnoho podobného.“ (Ostřanský, 2014: 172)

území Európy vedú. Zahalenie sa do moslimského závoja je prejavom osobnej hlbkej viery a deklaráciou príslušnosti k islamskému náboženstvu. Je dôležité znovu otvoriť problematiku Lyotardovej filozofie a tiež zahaľovania, v dnešnej dobe, keď sa následkom migračnej krízy vyskytuje v Čechách viac moslimov, následkom čoho sa Čechov islam týka vo vyššej miere. V mojej práci sa zaberám aktuálnou situáciou v roku 2017, situáciou v ktorej sa po teroristických útokoch a prílive utečencov dnes Česko ocitá. Vychádzam z empirického pozorovania, a pokladám za dôležité v tomto kontexte otvoriť túto otázku zahaľovania, pretože chcem pochopiť v novej situácii, či sú Lyotardom navrhované riešenia adekvátne, a preto znovu otváram diskusiu v tomto konkrétnom prípade.

Slovníček pojmov

Na úvod je potrebné zdefinovať pojmy, ktoré sú pre prácu prioritné, a s ktorými budem ďalej pracovať:

Diskurz – je súborom výpovedí prenesených v určitom čase a priestore. Adjektívum diskurzívny môžeme chápať ako patriaci k diskurzu. Ekvivalentom diskurzu je príhovor a rozprava. Michel Foucault, vidí v diskurze pôsobenie moci, tým, že keď začneme rozprávať, tak sa situujeme do určitých mocenských štruktúr. Ako sám uvádza v publikácii *Rád diskurzu* (Foucault, 2006): „Aj keď sa diskurz navonok javí ako niečo zanedbateľné, zákazy, ktorými je postihnutý, veľmi rýchlo odhaľujú jeho spätosť s túžbou a mocou.“ (Foucault, 2006: 9) Diskurz je podrobnejšie rozanalyzovaný v kapitole *Diskurz*.

Gender – Pre popis toho, čím je gender, som sa rozhodla zvoliť definíciu, ktorú poskytujú autori publikácie venovanej problematike gender studies, *Muži, ženy a spoločnosť* (Renzetti, Curran, 2003), americkí sociológovia Claire M. Renzetti, a Daniel J. Curran: „Ľudské pohlavie ako biologická danosť (byť mužom alebo ženou) tu slúži ako základ, na ktorom ľudia konštruujú kategóriu zvanú gender (maskulinitu či feminitu). Gendrové stereotypy sú teda zjednodušujúce popisy toho, ako má vyzerat' „maskulínny muž“ či „feminná žena“.“ (Renzetti, Curran, 2003: 20) Na rozdiel od Renzzeti a Currana, vidí Judith Butler, o ktorej koncepciu performativity sa v práci opieram, gender ako kultúrny konštrukt, ktorého významy nie sú dané pohlavím, ale práve kultúrou. Svoju koncepciu gendru prezentuje v publikácii *Trampoty s rodom, Feminizmus a podryvanie identity* (Butler, 2014), nasledovne: „Gender, rod, je súborom kultúrnych významov, ktoré si pohlavné telo osobuje, nedá sa povedať, že by rod nejakým, akýmkoľvek čo i len jediným spôsobom vyplýval z pohlavia. Rozlišovanie medzi pohlavím a rodom podnecuje radikálnu diskontinuitu medzi pohlavnými telami a kultúrne konštruovanými rodmi. Pokiaľ by už samotné pohlavie bolo rodovo určenou kategóriou, nemalo by zmysel definovať rod ako kultúrnu interpretáciu pohlavia.“ (Butler, 2014:43, 44) Bližšie sa gendrom zaoberám v kapitole *Gender*.

Performativita – Tento pojem úzko súvisí s gendrom, rodovou kategóriou, ktorá je utváraná spoločensky prostredníctvom performativity – predvádzaním gendru. Prostredníctvom performativity zo seba každá žena aktívne robí ženu a performuje rod tým, že jej vzhľad a správanie odpovedá atribútom, danou spoločnosťou prezentovaných ako ženských. S týmto pojmom prichádza Judith Butler, ktorá v publikácii *Závažné telá, O materialite*

a diskurzívnych medziach pohlavia (Butler, 2016), predstavuje performativitu, ktorá priamo súvisí s kategóriou genderu. V oblasti genderu, podľa Butler, performativita nie je závislá na biologickej danosti byť ženou, ani ženskom tele, ktoré nám je dané. Jedná sa o diskurzom utváranú, a taktiež kultúrou podmienenú kategóriu. V publikácii *Trampoty s rodom, Feminizmus a podryvanie identity* (Butler, 2014) sa Butler dostalo nepochopenia, keď bola performativita chápaná ako slobodná voľba každého jednotlivca utvárať si svoj gender. V skutočnosti sa však pohybujeme v situácii, keď prevládajúci diskurz a kultúra v ktorej žijeme definuje ideálnu ženu, a tento ideál potom reguluje chovanie a výzor ostatných žien. Takéto vnímanie genderu utváraného prostredníctvom diskurzívnych praktík, môžeme pripodobniť k Foucaultovmu disciplinovanému individu, ktoré vzniká prostredníctvom pôsobenia moci, ktorej prejav vidí Foucault práve v diskurze. Touto problematikou sa konkrétnejšie zaoberám v kapitole *Performativita genderu*.

Moslim – je vyznávačom islamskej viery, rovnako ako je kresťan vyznávačom kresťanskej viery. Jedná sa o odovzdanie sa bohu Alahovi. (Ostřanský, 2014: 118) Ako protiklad k moslimom používam výraz ne-moslimovia, pod ktorý spadá každý kto vyznáva inú vieru než islam, respektíve neverí v nič. Väčšina ne-moslimov si však označenie moslim spája s pojmom Arab. Jedná sa však o dve celkom odlišné kategórie. Každý Arab nemusí byť moslim, a naopak. Arab je „člen etnickej skupiny rozšírenej predovšetkým na Blízkom východe a v severnej Afrike. Napriek tomu, že Arabi, ktorých populácia dosahuje okolo 400 miliónov ľudí, dnes tvoria len zhruba štvrtinu celkového počtu moslimov, v bežných predstavách ne-moslimov často platí znamienko rovnosti medzi Arabmi a moslimami.“ (Ostřanský, 2014: 28) Ako uvádza odborník na islam, orientalista Bronislav Ostřanský, k moslimom patria aj ľudia iných národností a etnických skupín.

Džihád – Väčšinou sa tento pojem mylne prekladá ako „svätá vojna“, ktorú vedú moslimovia proti neveriacim ne-moslimom, pretože neuznávajú jedinú pravú vieru islam. Džihád, ktorý v západnom svete evokuje strach, má však viacero podôb. Jedná sa o zbožné úsilie moslimov šíriť svoju vieru medzi ne-moslimov, mierovou cestou. V prípade, že mierové šírenie islamu zlyhá, nastupuje džihád mečom, tzv. svätá vojna, ktorý sa realizuje násilnými činmi aj v podobe teroristických útokov. (Ostřanský, 2014: 48) Džihád sa tým pádom v rukách moslimských radikálov v extrémnych formách stáva nástrojom šírenia násilia, ktoré však pôvodne významom džihádu nebolo.

Muslimský závoj – Pri spracovaní problematiky zahaľovania moslimiek, som sa rozhodla pracovať s terminológiou, ktorej oporu nachádzam v publikáciách orientalistu Bronislava Ostřanského, ktorý pracuje s pojmom šatka, alebo závoj. Obidva termíny označujú tú istú látku, do ktorej sa moslimsky zahaľujú. Samotný pojem šatka v európskom prostredí podľa mňa evokuje módný doplnok, no v tejto práci ho budem používať na označenie moslimskej „šatky“ pokrývajúcej vlasy moslimky. Konkrétne názvy jednotlivých šatiek a závojov definujem v kapitole *Formy zahaľovania*. Patrí sem *hidžáb*, *niqáb*, *čádor*, *burka*. Slovo závoj je prekladom francúzskeho “*le voile*” a anglického “*the veil*”, a ako som mala možnosť vidieť v praxi, pri svojom dvojmesačnom pobyte v krajinách Maghrebu v severnej Afrike, konkrétne v Tunisku, moslimky z frankofónnych oblastí pri definovaní svojho zahalenia používajú práve tento výraz. Nehovoria konkrétne o burke, alebo *hidžábe*, jednoducho používajú výraz *le voile*, závoj. Aj preto som sa rozhodla pracovať s týmto termínom. V tejto práci sa jedná o závoj muslimský. Problematika zahaľovania vyvoláva mnohé diskusie na území Európy, pretože šatka je najevidentnejší a vo verejnom priestore, jasne rozpoznateľný prejav islamu. (Ostřanský, 2014: 175) Jednu z takýchto polemík reflektujem v predloženej diplomovej práci.

Migračná kríza – Migrácia je masový presun obyvateľstva z jednej krajiny do druhej, a migračná kríza vznikla v roku 2015 v súvislosti s arabskou jarou a vojnou v Sýrii, ktorá obyvateľov z vlastnej krajiny vyhnala. Migráciu muslimov do Európy definuje Ostřanský nasledovne: „Významný faktor migrácie predstavuje blízkosť Európe, čo sa týka hlavne severoafrických krajín. Bez ohľadu na geografickú polohu či väzby na bývalé koloniálne mocnosti patria k ďalšiemu významnému zdroju migrantov putujúcich do Európy, štáty rozvrátené občianskou vojnou, nepokojmi, prípadne režimami potlačujúcimi ľudské práva vlastných obyvateľov. To sú príklady Afganistanu, Sýrie, Eritrey či Somálska.“ (Ostřanský, 2014: 112) V súvislosti s migračnou krízou sa používa tiež označenie utečenecká kríza.

Západná kultúra – alebo „Západ“ je pojem definovaný v protiklade k Blízkeho východu. Krajinami Západu sú západná a stredná Európa a Spojené štáty americké. Západná kultúra sa vyznačuje „uctievaním kultu tela“, ktoré naopak kultúra Blízkeho východu odsudzuje, a namiesto toho privileguje duchovný život, než zameriavanie sa na telesnú stránku. (Balážová, 2015: 21)

Alterita – Jedná sa o postmoderný princíp, ktorý má nahradiť moderný princíp totality, ktorý bol založený na identite. Napríklad všetci občania jedného štátu disponujú určitým súborom

atribútov, na základe ktorých sú v určitých aspektoch identickí. Konkrétne sa jedná o to, že hovoria rovnakým jazykom, žijú na spoločnom území, sú dedičmi rovnakej kultúrnej tradície. Naproti tomu sa má postmoderna otvoriť alterite, teda prijatiu rozdielov. Stretnutie s alteritou v súvislosti s problematikou tejto práce, rozoberám v prípade stretu európskej a blízkovýchodnej kultúry, ktorá ako alteritu, ako niečo nové a iné, prináša zahaľovanie sa moslimských žien do závojov. Alteritu spôsobuje situácia vyrovnávania sa s niečím novým, a z toho pramení strach zo straty istoty v podobe predstavy o tom, čo je v tomto prípade pre našu kultúru autentické. (Fišerová, 2016: 148) V tomto prípade sú pre európsku kultúru autentické formy oblečenia žien, ktoré rozporujú moslimským tradíciám zahaľovania.

1 Postmoderní myslitelia

V tejto kapitole predstavím postmodernu, pretože práve v tomto období, ktoré začalo na konci 20. storočia, a trvá dodnes, sa formuluje koncepcia *rozporu*. Jedná sa o postmoderný pojem, ktorý je pre túto prácu prioritný. Taktiež predstavím hlavných postmoderných autorov, z ktorých koncepcií pri spracovaní problematiky rozporu vychádzam. K postmoderným mysliteľom patrí hlavne Jean-François Lyotard, ktorého chápanie postmoderny predstavujem ako vetvu filozofickú, a Zygmunt Bauman, v ktorého prípade sa jedná o sociologickú vetvu. Lyotard sa díva na postmodernu ako na situáciu, ktorá môže nastať aj v inej dobe, než v tej postmodernej, napríklad aj v moderne, pretože sa jedná sa o etické nároky mimo konkrétne obdobie. Na Lyotarda sa následne odvoláva Bauman, a aplikuje jeho filozofickú teóriu na súčasnú spoločnosť, z čoho potom následne vzniká sociologická teória. Pre moju prácu je relevantnejší Lyotard, ktorého filozofiu rovnako ako Zygmunt Bauman, aplikujem na konkrétny problém súčasnej spoločnosti, a tým je zahaľovanie moslimiek na území Českej republiky. Preto pracujem aj s koncepciou Baumana, ktorá je zameraná na spoločnosť, a s ktorou v končennom dôsledku pracujem v tejto práci aj ja.

Lyotardova etika koncipuje tzv. princíp plurality, ktorý sa premieta v diskusiách, a v tomto prípade môžeme hovoriť o etickom imperatíve, ktorý Lyotard v postmodernej filozofii zavádza, a následne na neho nadväzujú ďalší autori, ktorí z jeho konceptu plurality vychádzajú. Postmoderna predstavuje kritický pohľad na dôsledky moderny, ktorá skončila tragicky kvôli presadzovaniu identity, čo vyeskalovalo v totalitných režimoch. Sociologický pohľad na postmodernu sa zameriava na spôsob, akým sa vyrovnávame s alteritou, ktorá je dôsledkom plurality, a vyvoláva neistotu z nového a neznámeho. Pretože identita, ktorú v postmoderne alterita nahrádza, bola zameraná na dodržiavanie autenticity v podobe napríklad toho, že každý kto je príslušníkom môjho národa mi je v niečom podobný. V tomto je najevidentnejší rozdiel v sociologickom a filozofickom chápaní postmoderny, pretože „postmoderná sociológia“, ktorá vychádza z postmodernej filozofie koncipovanej Lyotardom, v konečnom dôsledku dospieva k iným záverom. (Fišerová, 2016: 148) Postmoderná sociológia Zygmunta Baumana hovorí o postmoderne ako o *dobe*, ktorá je dobou neistoty, zatiaľ čo Jean-François Lyotard, od ktorého si Bauman termín postmoderna vypožičiava, o postmoderne ako o *situácii*, ktorá je podľa neho naopak produktívna. Práve v tom je zásadný rozdiel v chápaní postmoderny Baumanom a Lyotardom. V Lyotardovom pojatí postmodernej situácie je potrebné sa zastaviť a myslieť inak než v moderne, dejinnej etape,

ktorú postmoderna kriticky prehodnocuje. Ako uvádza filozofka Michaela Fišerová, ktorá sa venuje problematike postmodernej v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Fišerová, 2016): „Sociologická interpretácia Lyotardovej postmodernej situácie sa jeho etického imperatívu vzdáva a zásadným spôsobom sa mu vzdáva.“ (Fišerová, 2016: 149) Lyotardovu postmodernú situáciu rozoberiem bližšie v nasledujúcej kapitole.

1.1 Postmoderná filozofia

V tejto kapitole sa budem konkrétne venovať Lyotardovi a jeho konceptu postmodernej, ktorý je pre túto prácu prioritný, pretože tolerantné a nenásilné východisko z rozporov, ako druhu konfliktov, ku ktorým v postmodernej situácii dochádza, následne aplikujem na konkrétny rozpor o zahaľovaní. Pohľad na postmodernu ako dejinnú etapu, v ktorej sa dnes nachádzame, a možnosti jej chápania, by som rada predstavila z pohľadu viacerých autorov pretože každý z nich problematiku postmodernej reflektuje a chápe odlišným spôsobom. (Pechar, 1998: 9) Najskôr rozoberiem pojem postmoderná filozofia z pohľadu Jeana-Françoisa Lyotarda, a pojem *rozpor*, s ktorým prichádza. Termín postmoderna do filozofie integruje francúzsky filozof Jean-François Lyotard, ktorý si termín postmoderna požičal z architektúry. Jiří Pechar, ktorý napísal úvod k Lyotardovej publikácii *O postmodernizme* (Lyotard, 1993), jeho zrod reflektuje nasledovne: „Pojem postmodernizmus nevďačí za svoj vznik prostrediu európskemu. Začal sa objavovať najprv v kultúrnej oblasti americkej, a to predovšetkým s kritikou modernistickej architektúry a jej „internacionálneho štýlu“ (toto označenie vzniklo v roku 1932 a jeho autormi sú Ph. Johnson a H. R. Hitchcock).“ (Pechar, 1993: 5) V architektúre sa postmodernizmus vyznačoval odklonom od moderných prvkov napr. od panelákov. Ide o zlúčenie starého a nového ako sú napríklad prvky historických budov v železobetónových konštrukciách.

Lyotard definuje význam slova post v monografii *O postmodernizme* (Lyotard, 1993) nasledovne: „Opozícia postmodernizmu a modernizmu alebo Moderného hnutia (1910 – 1945) sa najprv zaznamenala v architektúre. Slovo „post“ označuje niečo ako určitý obrat: nové zameranie vystriedavajúce zameranie predchádzajúce.“ (Lyotard, 1993: 69) Americký architekt, Charles Jencks, o tejto situácii napísal štúdiu *Reč postmodernej architektúry* (Jencks, 1988), kde viní z modernizmu avantgardu, pretože experimentovanie, ktorým sa avantgarda vyznačovala, bolo príliš radikálne a malo sa prinášať stále niečo nové. Na rozdiel od Jencksa, sa Lyotard k avantgarde stavia celkom pozitívne, pretože je potrebné pokračovať v štýle, ktoré avantgardy zaviedli, a nesúhlasí s názormi, ktoré sa vyhradzujú proti

experimentovaniu v umení v mene funkcionalizmu, ktorý ho má nahradiť. Funkcionalizmus je tu zmieňovaný pretože postmodernizmus sa zrodil v Spojených štátoch, a priamo odporoval a kritizoval funkcionalizmus v architektúre. (Pechar, 1998: 9) To znamená, že postmoderna je v Lyotardovom pojatí obranou avantgardy, hlavne tej povojnovej, a tiež konfrontáciou s názormi Jencksa. (Pechar, 1993: 6)

Postmoderna je myšlienkovým smerom, ktorý sa rozvíja sa na konci 20. storočia s publikáciou J. F. Lyotarda *O postmodernizme* (Lyotard, 1993). Pre jej definovanie je dôležité vymedziť modernu po ktorej nasleduje, pretože hlavným zmyslom postmoderny je neopakovať chyby, a nájsť spôsoby ako pracovať s konfliktami inak, než tomu bolo v moderne. Podľa Lyotarda však „modernosť nie je určitá epocha, ale skôr určitý modus (od tohto latinského slova je tiež odvodené jej označenie) myslenie, vyrozprávanie, senzibilita. Lyotard vidí znak tohto modusu v onom žánre rozprávania v prvej osobe, ktorý Descartes zvolil pre výklad svojej metódy. *Rozprava* je rovnako konfesiou.“ (Lyotard, 1993: 33) Podľa Lyotarda teda moderna zavádza nový spôsob pohľadu na svet, a tiež spôsob akým premýšľame. To znamená, že sa v konečnom dôsledku jednalo o nahradenie pôvodnej tradície novými princípmi. (Lyotard, 1993: 70) Ako začiatok moderny sa tiež uvádza priemyslová revolúcia v 18. storočí, a za jej koniec sa z pohľadu urbanizmu a architektúry, uvádza pád Pruitt – Igoe, sídliska v predmestí St. Louis v americkej Missourii. K tomuto pádu panelákovvej výstavby došlo cieleným a riadeným vyhodnotením stavby do vzduchu pomocou výbušnín v 70. rokoch 20. storočia. Modernistickú architektúru potom nahrádza architektúra postmoderná, ktorej úlohou už nebolo presné plánovanie podľa rovnice forma, nasleduje funkciu, ale prechádza do emergentných⁶ koncepcií. Týmto sa zmenila paradigma architektúry a urbanizmu. Zmena moderny v postmodernu sa zaznamenala aj v ďalších oblastiach, napríklad v tom ako si ľudia vykladajú svet, čomu sa venujem v nasledujúcej kapitole.

⁶Vytvorenie organizovaného celku z predpokladov. Z východiskových javov nevieme presne určiť, čo z toho bude, takže emrgencia je vynáraním sa, a emergentné javy sú pozorovateľné napríklad u vtákov, keď lietajú na oblohe a každý vták funguje ako súčasť celku. Spolu tvoria synchronizovaný organizmus, v ktorom má každý svoju úlohu, a preto všetci letia jedným smerom.

1.1.1 Metanarácia

V tejto podkapitole sa bližšie zaoberám problematikou metanarácie, pretože sa jedná o jeden z hlavných pojmov, ktoré sú pri rozoberaní postmodernity, a jej vymedzenia voči modernej dôležité. Lyotard pracuje s termínom postmoderná situácia, ktorú odlišuje od modernej, v ktorej sa vedenie získavalo prostredníctvom metarozprávania. Lyotard „odmieta rôzne „filozofie histórie“, v ktorých vidí metanaratívne príbehy, „nadpríbehy“, ktoré majú zhrňovať rozptýlené naratívno ľudských príbehov vo všezahrňujúcu jednotu.“ (Pechar, 1993: 9) Metanarácia (veľké rozprávanie) je legitímnym spôsobom ako si vykladáme svet, a nejedná sa len o rozprávanie príbehov, ktoré môžeme pripodobňovať k mýtom v podobe bájok. (Lyotard, 1993: 29) Nie je to len príbeh, ktorý si niekto vymyslí, ale súbor názorov, ktorý obsahuje prijateľný spôsob výkladu sveta. Lyotard k metanaratívnym príbehom v monografii *Rozpor* (Lyotard, 1993) ďalej dodáva: „Metanaratívne príbehy, o ktorých je reč v *Postmodernej situácii*, sú tie, ktoré charakterizujú moderné myslenie: postupná emancipácia rozumu a slobody, postupná alebo katastrofická emancipácia práce (ktorá je v kapitalizme zdrojom scudzovanej hodnoty), obohatenie celého ľudstva pokrokom kapitalistickej vedy a techniky, a dokonca tiež, ak počítame aj samotné kresťanstvo k modernému mysleniu (v tom prípade v opozícii k antickému klasicizmu), spása tvorstva konverziou duší prijímajúcich kristovský príbeh mučeníckej lásky.“ (Lyotard, 1993: 29)

To znamená, že napríklad teologický výklad sveta začína nahrádzať vedecká metanarácia., pre ktorú bola podľa Lyotarda dôležitá Veľká Francúzska Revolúcia v roku 1789 (18. storočie - osvietenstvo), ktorej hlavnou myšlienkou bola emancipácia človeka, a teda jeho oslobodenie z poddanstva a získanie práv. Jej heslom bolo „rovnosť, bratstvo a sloboda“. Vo Veľkej Francúzskej Revolúcii sa formulujú práva človeka a občana, odkiaľ vychádza myšlienka rovnosti. Lyotard si však kladie otázku, že čo sa stalo s dobou, keď v modernej došlo k organizovanému vraždeniu ľudí? Kde sa vytratila myšlienka emancipácie? Ako uvádza Fišerová v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Fišerová, 2016): „Lyotard sa pokúša zistiť, čo sa vlastne s moderným rozumom stalo v totalitných režimoch, aby mohol navrhnúť riešenie, ktoré by zabránilo etickému zlyhaniu rozumu v budúcnosti.“ (Fišerová, 2016: 142) Podľa mňa sa Lyotardova etika pluralitného orientovaná na rovnosť medzi ľuďmi, ktorá je postavená práve na základoch humanity, formuje prostredníctvom negácie princípov modernej. V nasledujúcej kapitole sa budem bližšie venovať modernej, na ktorú sa pozriem

⁷Lyotard k modernej dodáva: „Keď dnešní nemeckí alebo americkí filozofovia hovoria o novom iracionalizme francúzskeho myslenia, keď Habermas dáva lekcie pokrokárstva Derridovi a Foucaultovi v mene projektu modernej, ťažko sa prehrešujú voči tomu, o čo v modernej ide. Nešlo a nejde (pretože moderna nie je ukončená) v nej vôbec o Osvietenstvo, šlo a ide v nej o inštitucionalizovanie vôle v rozume.“ (Lyotard 1998: 61)

kriticky, aby bolo ľahšie pochopiteľné a zreteľné, že prečo je dôležité nastaviť nové pravidlá etiky, ktoré zavádza práve Lyotard.

1.1.2 Moderna kriticky

V tejto podkapitole sa prioritne venujem problému, na ktorý moderna narazila, keď stroskotala vo svetových vojnách, a následne ju musela nahradiť postmoderna. Týmto problémom je totalita, ktorú je potrebné v postmoderne nahradiť prijatím alterity. Keď nechceme, aby sa opakovalo to, čo sa dialo v totalitnom režime, musíme prísť na to, že čo sa vlastne stalo, a kde je problém. To je úlohou postmoderny. Vďaka viere v rozum začneme vytesňovať všetko, čo zabraňuje pokroku, ktorý rozum predikuje, a práve s emancipáciou rozumu ide ruku v ruku myšlienka pokroku. K tomuto pokroku, ktorý skončil katastrofálne v prvej a druhej svetovej vojne, pretože ľudia boli schopní vyvinúť tak vyspelú techniku, že by mohli zničiť samých seba, sa obyvatelia Západu začali stavať negatívne, a po svetových vojnách k nemu prechovávajú značnú nedôveru. (Lyotard, 1993: 70) Tohto pokroku sa dá zmocniť vytvorením podnebia, kde môže byť celkový pokrok ľudstva ohrozený tým, že môže byť ohrozená emancipácia napr. nejakého iného národa, a to je „spomaľovač“ pokroku, ktorý musí byť odstránený.

Ako teda ľudia, ktorí sa držali myšlienky pokroku, vytvorili totalitné režimy? Chceli sa držať myšlienky emancipácie, ale nie v prospech ľudstva, ale len úzkej skupiny obyvateľov, a preto sa ocitli v situácii, keď je niekto privilegovaný, a niekto nič nemôže. Týmto spôsobom sa dali ovládnuť mysle takto moderne nastavených ľudí. Lyotardov prístup k riešeniu problému totality a identity, ktorá má byť nahradená alteritou, reflektuje Fišerová v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Fišerová, 2016): „Namiesto násilného presadzovania jednotiacej totalitnej identity, ku ktorému sa moderna stále viac uchýľovala, Lyotard ponúka nekonečnú pluralitu čiastkových identít, ktorých stretnutie ako vzájomných alterít by sa malo zvládať prostredníctvom vedenia nikdy nekončiacich dialógov.“ (Fišerová, 2016: 142)

Riešením konfliktov, ku ktorým v postmoderne dochádza, má byť podľa Lyotarda udržiavanie pluralitnej diskusie, prostredníctvom dialógov, ktoré budú ctíť princíp alterity a plurality. Presne takýmto spôsobom sa majú udržiavať rozpory, ktoré nemajú viesť ku konsenzu, teda vzájomnej dohode a následnému ukončeniu diskusie. Konsenzus totiž stojí na princípe umlčania jednej z diskutujúcich strán, a je návratom k totalite a modernému projektu, ktorý sa nepodaril. Ak sa chceme tejto situácii vyhnúť a nechceme aby sa znovu opakovali hrôzy svetových vojen postavené na holokauste a násilnom umlčovaní jednej strany, v tomto prípade židov, musíme hľadať iné riešenia vzniknutých sporov. Takéto riešenie predkladá

Liotard v podobe nikdy nekončiacich dialógov, ktoré sú cestou z rozporov. Obidve strany, ktoré proti sebe v rozpore stoja, sa odvolávajú na inú autoritu, ktorá ich nemôže rozsúdiť, a jediným riešením je náročná a vysoká etika, ktorej aplikáciou je vzájomná úcta obidvoch strán rozporu. (Fišerová, 2016: 142 – 143) Túto problematiku by som chcela zhrnúť svojím názorom. Podľa mňa dve strany, ktoré v konflikte stoja proti sebe, spolu v konečnom dôsledku nemusia súhlasiť, a nemusia sa vzájomne zhodnúť. Prioritné je navzájom sa rešpektovať, a ponechať tomu druhému priestor na svoj vlastný názor, bez toho aby sme druhú stranu za každú cenu presviedčali o svojej pravde. Problematike rozporu a konkrétne situácii druhej svetovej vojny a holokaustu sa budem venovať v nasledujúcej kapitole.

1.1.3 Rozpor

V tejto kapitole predstavím náročnú etiku udržiavania rozporov. Tento pojem je pre moju prácu prioritný, pretože sa zaoberám tým, či je možné riešiť konflikt o zahaľovaní aplikáciou Lyotardovej etiky, a rozpor je pre jeho etickú koncepciu zásadný. Predstavenú teóriu budem následne aplikovať na konkrétnom rozpore o zahaľovaní v tretej časti práce. Lyotard sa problematike rozporu venuje vo svojej publikácii *Rozpor* (Lyotard, 1998), ktorá bola preložená o päť rokov neskôr, než publikácia *O postmodernizme* (Lyotard, 1993), v ktorej rozoberá postmodernizmus komplexne. Obidve práce z francúzskeho originálu do češtiny preložil, a úvod k nim napísal Jiří Pechar. Ja vo svojej práci používam preklad francúzskeho slova „*le différend*“ ako *rozpor*, ktorý bol do češtiny preložený ako *rozepře*. Názov *Rozepře* nesie aj preložená Lyotardova publikácia, ktorá vyšla vo francúzskom origináli v roku 1983. Lyotard sa v nej venuje etickým a tiež filozofickým problémom, a považuje ju za jeho najfilozofickejšiu monografiu. (Pechar, 1993: 8)

Ako uvádza Jiří Pechar, ktorý dielo *Rozpor* (Lyotard, 1998) z francúzskeho originálu preložil: „Český preklad tohto výrazu je volený so zreteľom na určité implikácie Lyotardovho pojatia, totiž na protiklad medzi tým, čo je takto označované, a medzi tým, pre čo v češtine máme výraz pře (vo francúzskom texte „*litige*“).“ (Pechar, 1998: 11). Postmoderna teda pracuje s konfliktami, ktoré sa v moderne len zahladzovali, keď minorita bola umlčaná majoritou. Jedná sa teda o dva druhy konfliktov, ktorých názvy z českého *pře* a *rozepře*, prekladám do slovenčiny ako *spor* a *rozpor*. V spore dve strany konfliktu ctia tú istú inštanciu, teda majú za sebou jednu autoritu, na ktorú sa odvolávajú, napr. spoločné náboženstvo. Pri rozpore stoja proti sebe dve strany, ktoré sa neodvolávajú na tú istú autoritu, napr. konflikt dvoch náboženstiev. Túto problematiku Pechar v úvode k Lyotardovmu dielu

Rozpor (Lyotard, 1998) uvádza nasledovne: „Pokiaľ je spor taký konflikt medzi dvomi stranami, pre ktorého riešenie existuje pravidlo súdenia aplikovateľné na argumentáciu tej i onej, aby sa rozhodlo, ako napraviť určitú ujmu, ktorú jedna z nich utrpela, v prípade rozporu to tak nie je.“ (Pechar, 1998: 11). Dve strany sú nekompatibilné a teda rozpor nemá žiadne správne riešenie, pretože, „pravidlá diskurzívneho žánru, podľa ktorých súdime, nie sú pravidlami tohto diskurzívneho žánru alebo tých diskurzívnych žánrov, ktoré sú predmetom súdu,“ takže ich aplikácia mení utrpenú ujmu v krivdu.“ (Pechar, 1998: 11).

Lyotard rieši to, ako udržať pluralitnú komunikáciu prostredníctvom rozporu, v ktorom udržujeme práve konfliktnú komunikáciu. Navrhuje, že by sme mali ku sporu pristupovať inak, než v moderne. Konflikt pramení buď v spore, alebo v rozpore. V prípade rozporu napríklad medzi právnym systémom štátu a náboženským systémom je riešením udržiavanie tohto rozporu ako jedinej možnosti postmodernej diskusie: „Príkladom takéhoto rozporu môže byť práve aj neriešiteľný rozpor medzi niekdajším diskurzom teoretického marxistu, ktorý zostával uzavretý len vo svojej vlastnej logike, a príhovorom tých, ktorí trpeli útlakom, ktorých realita nemohla v tomto diskurze nájsť adekvátny výraz.“ (Pechar, 1993: 8) Moderné dejiny sú plné akulturácie, misionárov a výbojov, ktoré mali za cieľ umlčať druhú stranu. Keď sa v konflikte stanoví jedno riešenie, vznikne situácia umlčania druhej strany, a tým vzniká vzdor a spoločnosť sa rozdeľuje do centier rezistencie. Riešenie, ktoré predkladá Lyotard, uvádza Pechar v publikácii *O postmodernizme (Lyotard, 1993)*: „Možné riešenie vidí Lyotard v takých prípadoch len v tom, že vzniknú celkom nové pravidlá, ktoré dovoľia premeniť neriešiteľný rozpor – *différend* – v riešiteľný spor – *litige*.“ (Pechar, 1993: 8) Pokiaľ tu však možnosť premeny rozporu v spor nie je, tak jediným spôsobom ako vyriešiť túto situáciu je rozhovor. Mala by sa udržovať čistota vypovedania obidvoch strán a v otvorenosti dialógu sa snažiť vyjednávať. Je dôležité dať šancu každému, kto bol umlčovaný, inak sa vrátíme k totalitarizmu. Túto problematiku predstavujem bližšie v nasledujúcej kapitole.

1.1.4 Riešenie konfliktov – alterita miesto identity

V tejto podkapitole sa budem bližšie venovať tolerantnému riešeniu konfliktov prostredníctvom udržiavania rozporov, ktoré nahrádzajú konsenzus. Rozpor a postmodernú etiku konštruuje Lyotard v období, keď je potrebné znovu nachádzať spôsoby ako udržať v spoločnosti mier, aby sa neopakovalo veľké sklamanie, ktorému ľudstvo muselo čeliť vo svetových vojnách, keďže moderná narácia, ktorá mala zaručiť tento mier pre ľudstvo, stroskotala v totalite postavenej na princípe racionality. (Fišerová, 2016: 141) Postmoderna

má riešiť konflikty tolerantne, nie ako v 20. storočí v totalitných režimoch, pretože to „sú konflikty, ktoré vyústili v krivdu, ktorá zostáva navždy nezahladiteľná, keď totiž hlas jednej zo zúčastnených strán bol umlčaný fyzickou likvidáciou.“ (Pechar, 1993: 8) V moderne sa formovali národné štáty a koncept identity, a tiež sa dokazovala kauzalita, a na tom bola založená moderná narácia. Štáty, ktoré sa zrodili v moderne, stáli na predpoklade, že občania toho štátu sú v niečom identickí. Občianstvo je súbor identít a každý občan musí byť identifikovateľný. Ako tvrdí sociológ Zygmunt Bauman v publikácii *Tekutá modernita* (Bauman, 2002): „Individualizácia spočíva v premene ľudskej identity z čohosi daného v úlohu a prenesenie zodpovednosti za plnenie tejto úlohy a dôsledky tohto plnenia na jej aktérov. Za tejto situácie sa už ľudia do svojich identít „nerodia“. Ako hovorí známy výrok Jeana-Paula Sartra, narodiť sa meštiakom nestačí – človek musí ako meštiak žiť.“ (Bauman, 2002: 55).

Identita je moderným vynálezom a rovnakosť všetkých ľudí sa dosahovala potlačením rozdielov a jedinečnosti, a presne tomu sa snaží zabrániť postmoderný princíp alterity. Národné štáty stáli na princípe identity, ktorá poskytovala pocit bezpečia, že človek niekam patrí. Identita ako moderný princíp, však ľuďom neumožňoval vidieť samých seba ako niekoho iného, pretože pojem identity znamená, že všetko musí mať exaktné miesto v modernej spoločnosti. Identity sa však postupne začali stavať proti sebe a preto v moderne vznikali konflikty. Preto postmoderna v rozporoch berie ohľad na jedinečnosť človeka a vystupujeme z identity, ktorú nahrádza alteritou. V postmoderne stojí alterita oproti identite, pretože identita bránila pluralitnému dialógu. Moderna, ktorá presadzovala identitu, stála na princípe rozumu, a teda racionality. Postmoderna si má osvojiť *imagináciu* tým, že si predstavíme seba v situácii toho druhého, a tým sa otvoríme princípu alterity a dokážeme udržiavať rozpory.

Dokiaľ budeme bazírovať na identite a totožnosti, približujeme sa totalitnému poriadku prostredníctvom homogenizácie, ktorá je nebezpečná. K alterite, ktorú mám zafinovanú v *Slovníčku* v úvode práce, sa filozofka Michaela Fišerová v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Fišerová, 2016) použitím myšlienok Gualandiho vyjadruje nasledovne: „Gualandi zdôrazňuje nepredvídateľnosť postmodernej etickej skúšky, v ktorej sa ukazuje, nakoľko sme schopní úcty k alterite: „načúvanie rozporom si vyžaduje postoj, ktorý je možné preložiť podstatnou opytovacou vetou: *Čo prichádza?*“ (Gualandi, 2009: 88)“ (Fišerová, 2016: 144) Identita nás uisťuje v tom čo je identické, a *alterita* nás naopak zneisťuje, lebo pre nás predstavuje niečo nové. Rozum, na ktorého princípe stojí identita, to

následne komplikuje, a práve preto nám pomôže prijať alteritu *imaginácia* (predstavivosť), keď vystúpime za rozumové kategórie identického a prijmeme niečo transcendentálne, čo rozum prekračuje. Presne tým je *imaginácia*, vďaka ktorej dokážeme porozumieť tomu druhému, ale druhá strana sa musí snažiť o to isté. Presne toto sa snaží dosiahnuť Lyotard nastolením jeho etiky v postmodernej situácii v rozporoch. Jedná sa o veľmi náročnú situáciu udržania tolerancie prostredníctvom prejavovania vzájomného rešpektu a úcty dvoch strán konfliktu, ktoré sa musia spolupodieľať na vzájomnom dialógu, a najmä prejaviť ochotu takýto dialóg viesť. Takže Lyotard vidí postmodernú situáciu ako moment stretu s inakosťou, ku ktorej však pristupujeme ohľaduplne a tiež prejavíme empatiu, tým, že sa vcítíme do situácie toho druhého. (Fišerová, 2016: 143) Tento princíp sa snaží postmoderna dosiahnuť v rozporoch.

Podľa môjho názoru sa v tomto prípade jedná o znovuoobnovenie kresťanskej morálky, ktorá tiež stála na princípe imaginácie, pretože základom tejto morálky bolo: miluj svojho bližneho ako seba samého. Pre ľudí, ktorým je prirodzene daná vysoká emocionálna inteligencia tak činia automaticky, tí ostatní, ktorým vysoká empatia, teda schopnosť vcítiť sa do situácie toho druhého, nie je prirodzene vlastná, sa tomu musia učiť. Kresťanská morálka spočívala v tom, že ku každému s kým jednáme, máme pristupovať ako k svojmu bratovi, alebo sestre, nie ako k cudziemu človeku, ale ako k niekomu, na koho mieste si máme predstaviť svojho bližneho. Lyotard teda z môjho hľadiska rehabilituje túto morálku pôvodného náboženstva Európy, ktoré bola postupne v európskej spoločnosti v moderne eliminované. Tak isto sa díva na človeka humanizmus, ktorý morálku stavia na princípoch humanity a ľudskosti. Z môjho hľadiska sa Lyotard snaží o niečo podobné, a v postmoderne vidí ako jedinú záchranu ľudstva, obnovenie a znovu nastolenie dávnych princípov vzájomnej spolupatričnosti a lásky k bližnému, v podobe prijatia alterity a imaginácie. V ďalšej podkapitole sa už budem venovať konkrétne rozporu.

1.1.5 Problém rozporu

V tejto podkapitole na konkrétnom príklade Osvienčimu, ktorý Lyotard rozoberá vo svojej publikácii *Rozpor* (Lyotard, 1998), poukážem na problematiku rozporov, aby bolo zreteľnejšie ako sa k nim Lyotard stavia. Najprv však rozoberiem samotnú problematiku rozporu, aby bolo jasné, čím vlastne rozpor je, a prečo je prijateľnejší než konsenzus. Rozpor žiadne spravodlivé riešenie nemá, a jeho cieľom je udržanie pluralitnej diskusie. Na jeho presnú definíciu používam slová Lyotarda z jeho publikácie *Rozpor* (Lyotard, 1998): "Na rozdiel od sporu (*litige*) by rozpor (*différend*) bol prípadom konfliktu medzi (prinajmenšom)

dvomi stranami, ktorý by nemohol byť rozriešený spravodlivo, pretože chýba pravidlo súdenia aplikovateľné na obidve argumentácie." (Lyotard, 1998: 19) Preto Lyotard ako východisko z tejto situácie navrhuje prijatie plurality, ktorá je ďalším pojmom, ktorý sa zavádza v postmodernej filozofii. Je právom, aby každý mohol vyjadriť schopnosť udržovať demokratickú rozpravu v spoločnosti. Dôležité je udržať pluralitnú diskusiu aby nikto nikoho neumlčoval, ako uvádza Fišerová, ktorá k danej problematike pluralitného uvádza myšlienky postmoderného autora Wolfganga Welsha v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Fišerová, 2016): „Ako veľmi presne konštatuje Welsh, ktorý priamo na Lyotarda nadväzuje, agresívny konflikt nie je možné pripisovať postmodernej filozofii, pretože „postmoderna má bytostne etický základ. Vyžaduje nový druh zachádzania s pluralitou – a to s takou pluralitou, ktorá je svojou radikálnosťou ešte náročnejšia. Žiada etiku nového typu, etiku primeranú tomuto radikálnemu a eo ipso konfliktnému pluralizmu.“ (Welsch, 1994: 15)“ (Fišerová, 2016: 145) Táto etika sa konštruuje prostredníctvom rozporov, ktoré rozoberiem bližšie, na konkrétnej ukážke problematiky Osvienčimu.

Osvienčim bol vyhladzovací tábor, ktorého účelom bola likvidácia židov počas druhej svetovej vojny. Jednalo sa o zlyhanie spoločnej emancipácie všetkých ľudí kvôli likvidácii tých, ktorí boli označení ako nepriatelia árijskej rasy. Nacizmus, ktorý Osvienčim vytvoril, definuje Fišerová nasledovne: „Metafyzické rozumové kategórie a ich produkcie identického viedli k legitimizácii totalitných diktatúr, ktorých exemplárnym prejavom bol nacistický vyhladzovací „priemysel“, oprávnený racionálnym – a pritom celkom bezohľadným – presadzovaním politickej vôle.⁸“ (Fišerová, 2016: 141 – 142) Revolúcia proletariátu (Marxistická) bola tiež vedená tým, že si všetci musíme byť rovní (ale len tí silní). Postmoderná situácia je teda pokračovaním moderny, ktorá už neverí sama sebe, pretože ideály, ktorým verila degenerovali, pretože moderná metanarácia bola založená na hlavnej myšlienke, pochádzajúcej z osvietenstva a myšlienok humanizmu, kde sa jednalo o emancipáciu človeka, a jeho vymanenia z poddanstva. Táto metanarácia bola založená na rozume a jeho glorifikácii, čím sa mal zaistiť následný pokrok. (Fišerová, 2016: 141) Pokrok ako moderná metanarácia, ktorý mal slúžiť emancipácii ľudstva, je dvojsečná zbraň, pretože myšlienka tých, ktorí sú ponížení, si budú rovní, nie je možná, lebo totalitný režim nepozná rovnosť.

⁸Fišerová k problematike dodáva Lyotardove myšlienky: “Podľa Lyotarda postmoderná narácia necíti túto pokrokársku víziu účelnosti, a to jej znemožňuje rozprávať heroický metapríbeh. Musí sa uspokojiť s pluralitným príbehom, ktorého forma“(…) sa nevystavuje ani argumentácii, ani falzifikácii. Nie je ani kritickým, ale len imaginárnym diskurzom.“ (Lyotard, 2005: 93)

Problém rozporu, s ktorým sa postmoderna vyrovnáva tak, aby sa predišlo problémom, ktoré nezvládla moderna, teda spočíva v tom, že existuje nejaký konflikt, ktorý sa nedá riešiť z hľadiska nejakého abstraktného a transcendentného zákona. U plynovej komory, ktorú v rámci problematiky Osvienčimu v monografii *Rozpor (Lyotard, 1998)* Lyotard rozoberá, je situácia paradoxná pretože, aby bolo pravdivé, že plynová komora existovala, musel by niekto, kto bol v plynovej komore, tú komoru prežiť, a potom o nej vypovedať svedectvo, že existovala. Ale nikto taký nie je, teda záver, ktorý sa z toho vyvodzuje, podľa tejto logiky je ten, že plynové komory neexistovali. Lyotard sa k problematike plynových komôr vyjadruje v publikácii *Rozpor (Lyotard, 1998)* nasledovne: „Byť obeťou znamená nemôcť dokázať, že som utrpel krivdu. Žalobca je niekto, kto bol poškodený, a má prostriedky aby to dokázal. Obeťou sa stáva, ak tieto prostriedky stratí.“ (Lyotard, 1998: 34) Prečo s týmto Lyotard nesúhlasí, je preto, že ten, komu bola spôsobená nejaká ujma, má dokázať, že mu bola spôsobená, ale už je predsa po smrti.

Rovnaká situácia je v prípade továrne a robotníka, ktorá je ďalším príkladom rozporu, rozoberaná Lyotardom v publikácii *Rozpor (Lyotard, 1998)*. Robotník, ktorý pracuje ťažko a manuálne je fyzicky veľmi zaťažovaný, a následne vyčerpaný, ale on sám sa stáva vinníkom situácie vďaka tomu, že právne predpisy stoja na strane spoločensko-právneho poriadku, ktorý afirmuje status quo. Túto situáciu rozporu, ktorá nemá riešenie, vysvetľuje Lyotard takto: „Pretože rozpor nemôže byť riešený ako spor, hospodárske a sociálne právo síce môže riešiť spor medzi hospodárskymi a sociálnymi partnermi, nemôže však urovnať rozpor medzi pracovnou silou a kapitálom.“ (Lyotard, 1998: 37) Preto v týchto momentoch konsenzus ako konečné riešenie zlyháva, a je nutné obrátiť sa k iným pravidlám jazyka, ktoré sú neustále v pohybe, sú nomádske, preto Lyotard odkazuje k antickým sofistom, a situáciu nerieši cez konsenzus, ako cieľ diskusie, ale cez udržiavanie rozporu. Tieto príklady sú vo svojej vlastnej podstate kritikou dominantného socio-ekonomicko-historického diskurzu. Lyotard navrhuje udržiavanie rozporov prostredníctvom rečových hier, ktoré bližšie predstavím v ďalšej podkapitole.

1.1.6 Rečové hry

V tejto podkapitole bližšie rozoberiem Lyotardom navrhovaný spôsob udržiavania rozporov, ktorým sú rečové hry. V publikácii *O postmodernizme (Lyotard, 1993)*, kde sa o tejto problematike pojednáva, sa „prekladateľ rozhodol - na rozdiel od riešenia, ktorého sa pridržal v statiach, ktoré uverejnil k tejto tematike skôr - prekladať „jeux de langage“, francúzsky ekvivalent toho, čo Wittgenstein označuje ako „Sprachspiele“, slovami „rečové

hry", a nie „jazykové hry", aby predišiel akejkoľvek konfúzii s lingvistickým významom termínu „jazyk" (langue), označujúcim od dôb de Saussurových jazyk ako systém.“ (Pechar, 1993: 11) Pre lepšie pochopenie rečových hier, poskytuje Lyotard okrem pragmatického popisu aj konkrétny príklad: „Denotatívna výpoveď ako napríklad: Univerzita je chorá, prenesená v rámci nejakého rozhovoru alebo debaty, určuje špecifickým spôsobom pozíciu svojho adresanta (toho, kto výpoveď činí), svojho adresáta (toho, kto je jej príjemcom) a svojho referens (toho, čoho sa výpoveď týka): adresant je situovaný a prezentovaný touto výpoveďou v pozícii „vedúceho" (vie, ako tomu s univerzitou je), adresát sa dostáva do pozície toho, kto má dať alebo odoprieť svoj súhlas, a referens je takisto pojímané spôsobom, ktorý je vlastný denotatívnym výpovediam, ako niečo, čo vyžaduje, aby bolo správne identifikované a vyjadrené v príslušnej výpovedi.“ (Lyotard, 1993: 107)

Práve pluralitná diskusia, cez ktorú sa udržujú rozpory, sa realizuje prostredníctvom určitých pravidiel, ktorými sú rečové hry, ktoré pochádzajú od Wittgensteina, a Lyotard ich v nových súvislostiach znovu aplikuje na riešenie postmoderných situácií. U Wittgensteina, predstaviteľa filozofie jazyka, hovoríme o jazykových hrách, ktoré fungujú v medziľudskej komunikácii prostredníctvom jazyka. Potom na Wittgensteina nadviazal J. L. Austin vo svojej publikácii *Ako robiť niečo slovami* (Austin, 2000), ktorej podrobnejší rozbor a tiež konkrétne ukážky jednotlivých rečových aktov sú predstavené v kapitole *Performativita gendru*, pretože na Austinove pojmávanie jazyka prostredníctvom rečových aktov, sa napája Judith Butler s jej pojmávaním performativity gendru. U Lyotarda sa jazykové hry riadia určitými pravidlami, a „každá výpoveď⁹ musí byť pojímaná ako určitý „ťah" v tejto hre, z čoho následne vyplýva, že hovoriť znamená zápasíť v zmysle zápasenia hráčov.“ (Lyotard, 1993: 108). Takže pluralitné diskusie sú v podstate určitou hrou, alebo zápasením diskutujúcich. Lyotard na rozdiel od svojho oponenta, Jürgena Habermasa, zavrhuje konsenzus ako cieľ, ku ktorému má všetka komunikácia smerovať, uznáva len čiastočný konsenzus, a pracuje práve s konceptom rečových hier. To už je však predmetom ďalšej podkapitoly.

1.1.7 Jürgen Habermas

V tejto podkapitole bližšie predstavím Jürgena Habermasa, ktorý je „nemeckým filozofom, snažiacim sa nadviazať na kritické postoje frankfurtskej školy, ktorý vidí v postmodernizme výraz nekonzervatívnych tendencií, a stavia proti nemu požiadavku pokračovať v onom nedokončenom modernom projekte, ktorý je dedičstvom osvietenstva.“

⁹Výpoveď v zmysle vypovedanej vety, ktorou môže byť otázka, oznamovacia veta apod. Nie v zmysle Foucaulovej výpovede, ktorá je elementárnou jednotkou diskurzu.

(Pechar, 1993: 7) Je dôležité vymedziť Habermasov postoj ku konsenzu, pretože práve ten je principiálny v otázke udržiavania rozporov, ktoré sa od neho dištancujú. Podľa Habermasa, zástancu modernej filozofie, má na rozdiel od Lyotarda, všetka komunikácia smerovať ku konsenzu. Pre Lyotarda, ktorému Habermas oponuje, je naopak konsenzus koncom diskusie, a dôležitejšie je živiť diskusiu, a konsenzus má byť len jej stavom. Lyotard preferuje len čiastkový konsenzus. Konsenzus je podľa Habermasa možné dosiahnuť vďaka viere v rozum, ktorá je však moderným princípom, ako uvádza v úvode publikácie *Postmoderná situácia* (Lyotard, 1993) Jiří Pechar: „Habermas je presvedčený, že zjednocujúca sila rozumu schopného dospieť ku konsenzu môže nahradiť niekdajšie zjednocujúce sily náboženskej tradície, a svoju analytickú pozornosť obracia na každodennú komunikačnú prax, v ktorej sa uchováva onen potenciál racionality, ktorý sa podarilo v priebehu vývoja realizovať.“ (Pechar, 1993: 7)

Lyotarda kritizuje jeho oponent Habermas, s ktorým viedol spory o tom, ako sa majú riešiť konflikty. Podľa Habermasa je moderna nepodarený projekt, pretože sa nepodarilo dôjsť ku konsenzu, a každá úspešná komunikácia by mala prameniť v dohodu, a konsenzus je cieľ. Ako sám Lyotard v publikácii *O postmodernizme* (Lyotard, 1993) uvádza, podľa Habermasa je moderna „nedokončený projekt, ktorý má byť obnovený a má sa v ňom pokračovať.“ (Lyotard, 1993: 29) Ide mu o úspešné vyriešenie každej debaty. Podľa Lyotarda však „moderný projekt (projekt realizácie univerzálnosti) nebol opustený, zabudnutý, ale zničený, „likvidovaný“.“ (Lyotard, 1993: 29) Lyotard si kladie otázku, ako dvaja ľudia s inou metanaráciou (napr. náboženstvom) dôjdu k rovnakému konsenzu? Prečo by konsenzus mal byť konečným cieľom debaty? Podľa Lyotarda je konsenzus len provizórnou vecou, pretože obe strany v prípade rozporu považujú svoju inštanciu za absolútnu.

Lyotard neuznáva konsenzus ako koniec diskusie, čo dokladá Pechar v publikácii *O postmodernizme* (Lyotard, 1993) nasledovne: „Práve dôraz na vynaliezanie nových pravidiel diskurzu, ktoré jediné môžu zabrániť takémuto „rozsúdeniu“ neriešiteľného rozporu, keď jedna strana bude umlčaná, odvracia Lyotarda od idey konsenzu ako definitívneho cieľa, ku ktorému má byť orientovaný spoločenský diskurz, tak ako túto ideu pojíma jeho nemecký oponent Habermas.“ (Pechar, 1993: 9) Habermasov koncept konsenzu je zradná vec v prípade heterogénnych sporov, a preto pripúšťa Lyotard konsenzus len ako stav diskusie, a namiesto toho sa sústreďuje na rozdielnosť, pretože pokiaľ im nebude venovaná pozornosť, dôjde ku krivdám. (Pechar, 1993: 9) Lyotard oproti Habermasovi považuje za vrchol rovnováhy v

spoločnosti pluralitu. V modernej spoločnosti sa však rodili veľmi silné identity, napríklad gendrová identita, ktorá znamená, že sú všetky ženy v istom ohľade rovnaké.

Liotardova myšlienka udržiavania rozporov ako pluralitného dialógu má aj svoje slabiny, ako konkrétne uvádza Lyotardov oponent, nemecký filozof Albrecht Wellmer, ktorý ako uvádza Fišerová, tvrdí, že: „Wellmer, ktorý číta Lyotarda, pokladá práve tento „neukončiteľný dialóg“ za hlavnú slabinu Lyotardovho projektu, pretože podľa jeho názoru znemožňuje prevedenie filozofickej etiky komunikácie do sociálnej a politickej praxe. Sám Wellmer sa o to pokúša a dospieva k tomu, že sa vracia spolu s Adornom, a svojím učiteľom Habermasom, ktorý mu tu je vzorom a oporou, naspäť k modernému pojatiu komunikácie, založenom na konsenze diskutujúcich.“ (Fišerová, 2016: 147)

Tvrdenie, že Lyotardova etika nie je aplikovateľná v praxi, priamo protirečí mojej hypotéze: Lyotardova etika je aplikovateľná na situáciu zahaľovania, ktorá ako prejav islamského náboženstva zasahuje do verejného priestoru Českej republiky. Pri jej overovaní sa opieram tiež o koncepciu biomoci Michela Foucaulta, ktorú aplikujem na “kult tela” ako jej variáciu. Cieľom je preto sledovať tento rozpor, keď proti sebe stoja dve rôzne náboženstvá a kultúry, a overiť či je Lyotardova etika aplikovateľná v praxi. Na Lyotardove myšlienky sa napojili post - koloniálne štúdiá, feminizmus, a tiež queer studies. Jedná sa o štúdium gendrovej identity, ktorá určitým spôsobom vybočuje z normy. Lyotard je kozmopolitne orientovaný, a na otázku či je možné formovať univerzálne ľudské práva, odpovedá, že sa jedná o principiálne otvorenú otázku. Postmoderna je podľa Lyotarda náročná etika a nie každý sa dokáže podľa nej správať. Lyotard nasadil latku tak vysoko, že ďalší autori postmoderny, ako napríklad sociológ Zygmunt Bauman, popisujú, ako ťažké je to teraz dodržiavať. Baumanova koncepcia postmoderny je predmetom nasledujúcej kapitoly.

1.2 Postmoderná sociológia

V tejto podkapitole sa budem venovať sociologickému pohľadu na postmodernu Zygmunta Baumana, ktorý vo svojich myšlienkach nadväzuje na Lyotarda a jeho koncepciu postmodernity, ktorú v končenom dôsledku prezentuje v novom svetle. Pre moju prácu je Baumanova koncepcia dôležitá, pretože sa zaoberá spoločnosťou a svoju teóriu postmodernity ako doby, aplikuje práve na našu aktuálnu spoločnosť, ktorou sa v konečnom dôsledku, respektíve jej čiastkovým aspektom, prijatia alterity v podobe moslimského závoja, zaoberám aj ja sama. Postmodernu popisuje Zygmunt Bauman v publikácii *Tekutá modernita* (Bauman, 2002) ako pokračovanie moderny, ktorá však už nie je pevná, ale tekutá. Teda jej pripisuje vlastnosti, ktoré majú kvapaliny, ktoré na rozdiel od pevných látok tečú, a ich skupenstvo sa vyznačuje ľahkosťou. Bauman vidí projekt moderny ako pevné štádium, po ktorom nasleduje jej tekuté štádium, a tým je postmoderna. Prechod moderny z jej pevného štádia do tekutého bol vyvolaný potrebou zmeny štruktúry tzv. pevných telies, ktorých stabilitu umožňovala viera a oddanosť, ktoré zabraňovali „zмене skupenstva“ na tekutosť. Tieto pevné telesá bolo potrebné úplne eliminovať, aby bolo možné etablovať pevné telesá nové, ktoré patria k tekutej ére moderny. Takýto nový typ pevných telies charakterizuje stálosť a nemennosť, ktoré zabezpečia lepšiu manipuláciu so svetom, v ktorom žijeme. (Bauman, 2002: 12, 13)

Pevnými telesami má autor na mysli hlavne inštitúcie, ktoré mali a majú za úlohu profilovať jedinca určitým smerom, ktorý vyhovuje zámerom spoločnosti. Ako uvádza v publikácii *Úvahy o postmodernej dobe* (Bauman, 2002), jedinec je konštituovaný spoločnosťou, a „odtiaľ vyplýva ústredné postavenie, ktoré v tomto modeli sveta prináleží procesom *socializácie* – čiže prebudenie chuti robiť to, čo je človek povinný robiť pre súdržnosť celku.“ (Bauman, 2002 – *Úvahy o postmodernej dobe*: 11) Myslím si, že pokiaľ sa nastaví v dobe postmodernity, prijatie alterity, ako povinnosť každého jedinca za účelom udržania vzájomnej súdržnosti spoločnosti, bude to viesť k tolerantnému spolunažívaniu. Podľa môjho názoru je v postmoderne dôležité stanoviť etické normy chovania ako tie „normálne“, ktoré by mali prijať a dodržiavať všetci občania, a tým sa zaistí pokojné spolunažívanie ľudí rôznych kultúr, náboženstiev aj etnických príslušností.

Okrem Zygmunta Baumana pre označenie postmodernity používajú názvy viažuce sa k moderne aj ďalší autori. Bauman takto v monografii *Tekutá moderna* (Bauman, 2002) zmieňuje významného nemeckého sociológa Ulricha Becka, ktorý „zaviedol výraz „druhá moderna“, aby takto konotoval onú fázu modernosti, poznamenanú jej „obratom k sebe samej“, totiž éru „modernizácie modernosti“ *soi-distant*.“ (Bauman, 2002: 17) Postmodernu

teda z pohľadu rôznych autorov chápeme ako pokračovanie moderny, ktorá sa vyznačuje tým, že sa v nej mení vzťah medzi časom a priestorom. Pretože v tekutej fáze modernosti, ako ju označuje Bauman, už informácie nie sú závislé od teritória. (Bauman, 2002: 20, 21) V praxi to znamená, že keď sa rozpúta vojna na Blízkom východe, obyvatelia Európy sú o tom vďaka kyberpriestoru, a rýchlemu prenosu informácií, hneď informovaní.

Bauman hovorí v súvislosti s postmodernou, mimo iné, tiež o mobilite, ktorá je výdobytkom postmodernej spoločnosti – tzv. kočovnícky spôsob života. Ten v tekutej moderne nahradil predošlý usadlý spôsob života, ktorým sa vyznačovalo pevné štádium moderny. K usadlému spôsobu života, fixovanému na konkrétne miesto, na ktorom človek prežil ak nie celý svoj život, tak aspoň jeho značnú väčšinu, sa automaticky viazala štátna príslušnosť a trvalé bydlisko, ktoré zaisťovali občanovi jeho miesto v danej komunite modernej spoločnosti. V tekutom štádiu moderny sa sťahovanie a zmena bydliska a práce počas života človeka stala bežnou súčasťou života takto postmoderne nastavených ľudí. Preto sa dnes usadlý spôsob života blíži k svojmu koncu. (Bauman, 2002: 27)

V konečnom dôsledku je situácia zlomu moderny a postmodernej evidentná v zmene urbanistickej paradigmy, sťahovania, a tiež rozloženia a využitia priestoru a času. Práve dôsledkom týchto zmien, je z môjho pohľadu, situácia masovej migrácie moslimov, ktorej dnes Európa čelí. Túto problematiku zhrniem slovami Baumana: „Modernosť začína v momente, keď sú priestor a čas odtrhnuté od životnej praxe aj od seba navzájom a sú pripravené k svojej teoretizácii ako dve zvláštne a vzájomne nezávislé kategórie stratégie a aktivity.“ (Bauman, 2000: 21) Baumana teda skôr zaujíma čas, a spôsob ako s ním ľudia v postmodernej ére nakladajú, a samotnú postmodernu reflektuje ako dobu, ktorá sa snaží vyrovnáť s problémami, ktorým čelila moderná doba, v podobe svetových vojen a zotročovania židov (túto problematiku mimo iné Bauman rieši v publikácii *Modernita a Holokaust* (Bauman, 2010)), novým spôsobom. Rada by som však pripomenula fakt, že tieto myšlienky reflexie spoločnosti v postmoderne sa týkajú len západnej Európy, ktorá v posledných rokoch čelila prílivu utečencov hlavne z krajín Blízkeho východu. Táto problematika je témou nasledujúcej kapitoly. Preto bolo potrebné predstaviť v tejto kapitole spôsob, akým sa podľa Baumana mení usporiadanie času a priestoru v tekutej ére modernosti, a z toho vyplývajúceho kočovníckeho spôsobu života, ktorého následkom je aj veľké sťahovanie a migračná kríza. V nasledujúcej podkapitole sa budem venovať jej dôsledkom v podobe príchodu „cudzincov“ na územie Európy.

1.2.1 Cudzinci pred bránami

V tejto podkapitole sa budem bližšie venovať problematike utečeneckej krízy, ktorá je pre moju prácu dôležitá, pretože jej následkom sa zvýšil počet zahalených moslimiek vo verejnom priestore Českej republiky. Túto novo vzniknutú situáciu bližšie predstavím vďaka koncepcii Zygmunta Baumana, ktorý sa problematike utečeneckej krízy a dôsledkom migrácie a sťahovania ľudí venuje vo svojej publikácii *Cudzinci pred bránami* (Bauman, 2017), ktorú reflektuje z pohľadu sociológa ako niečo, čo nie je v podstate úplnou novinkou. Moderné dejiny sú totiž plné migrácie a presunov obyvateľov. (Bauman, 2017: 12) Reflexiou tejto situácie, môže byť v konečnom dôsledku prijatie faktu, že preniknutie moslimskej kultúry, do tej európskej bude mať ďalekosiahle následky, ktorých kvalitu zatiaľ obyvatelia Európy nevedia posúdiť ako pozitívny, alebo negatívny dopad na európsku kultúru. Je tomu tak preto, že kultúra islamu stojí na pevných náboženských hodnotách, ktoré sú premiešané s tými kultúrnymi. Na území Európy tomu tak nie je, pretože náboženské hodnoty boli vytesnené v období osvietenstva, keď sa vďaka sekularizácii presunulo vierovyznanie jednotlivca do súkromnej sféry občanov. Kresťanstvo sa začalo v Európe rozširovať od 3. storočia, s čím bolo neskôr spojené aj stavanie bazilík a chrámov určených pre modlitby. Náboženstvo teda určovalo hodnoty, ktoré definovali európsku kultúru. To sa v 18. storočí mení, a dnešná postmoderná doba, teda nemá náboženské hodnoty, ktoré by mohla moslimom ponúknuť, a ktoré by prevažovali hodnoty islamské, a preto sa musí zmieriť so zmenou, ktorá európsky ľud čaká.

Bauman o migračnej kríze píše ako niečom, čo kompletne zmení zvyky Európanov a ich zaužívaného spôsobu života. Takéto informácie sprostredkovávajú a hlásajú tiež médiá, hlavne televízne noviny, taktiež tlač, a vyjadrenia rôznych politikov. (Bauman, 2017: 11) Novo vzniknutá situácia prítomnosti moslimov ako „cudzcov“ na území Európy samozrejme vyvoláva isté obavy, čo je pri stretnutí s niečím novým celkom prirodzené. Dôsledky migračnej krízy však budú nielen obyvatelia Európy, ktorí túto situáciu nezapríčinili, a ktorá je dôsledkom zle prepočítaných politických ťahov, ktoré vyústili do násilných zásahov armády na území Blízkeho východu. Tam došlo dôsledkom týchto zmien k strate stability, ktorej jediným adekvátnym riešením, je v konečnom dôsledku migrácia moslimov do Európy. (Bauman, 2017: 12) Moslimovia na území Európy tieto obavy zo strany ne-moslimov tiež pociťujú, a to v rôznej intenzite. Pretože príchod cudzcov do novej zeme je sprevádzaný rôznymi emóciami nie len zo strany pôvodných obyvateľov krajiny, ale tiež zo strany tých, ktorí sa v tejto krajine sávajú „cudzincami“. Takýto príchod nových obyvateľov je z pohľadu tých pôvodných do značnej miery rušivý, pretože evokuje zmenu, a tiež predikuje možný

vznik problémov, na ktoré sa nedá pripraviť. Príchod cudzincov do novej krajiny v nich samých však vyvoláva rôzne pocity, ako sú napríklad pocity mixofílie, teda radosti a nadšenia z nového života hlavne v centrách miest, ktoré sľubujú nové zážitky. Ale tiež pocity mixofóbie, ktorá vyvoláva strach z nového prostredia, ktoré je neznáme, a cudzinci nevedia, čo ich čaká, a to v nich následne evokuje pocity strachu. (Bauman, 2017: 16)

Pre imigrantov¹⁰ je podľa mňa v mnohých prípadoch túžba po slobode po príchode do Európy vystriedaná strachom a neprijatím zo strany Európanov. Bohužiaľ je tento strach a negatívne pocity voči imigrantom podnecovaný a do značnej miery vyvolávaný aj predstaviteľmi českej vlády. Ako konkrétne uvádza Bauman vo svojej publikácii *Cudzinci pred bránami* (Bauman, 2017), kde cituje vyjadrenia prezidenta Českej republiky, Miloša Zemana, na adresu utečencov: „Český prezident Miloš Zeman vo svojom najnovšom výleve obvinil bohatých ekonomických migrantov z toho, že zneužívajú deti k tomu, aby sa dostali do európskej únie. „Slúžia ako živý štít mužom s iPhone, k ospravedlneniu tej vlny migrantov.“ „Tí, ktorí sa schovávajú za deti... si podľa môjho názoru nezaslúžia žiadny súcit.“ „Privážajú deti na gumových člnoch s vedomím, že sa môžu utopiť.“ Povedal Zeman, ktorý je v úrade od roku 2013 ako prvý priamo volený prezident Českej republiky. Tieto výroky sú pokračovaním jeho starších výbušných poznámok na adresu utečencov, vrátane „nikto vás sem nepozýval“. Zeman nedávno taktiež prehlásil, že migranti budú „uznávať šariu (islamské právo) namiesto českých zákonov“ a že „neverné ženy budú kameňované a zlodejom bude useknutá ruka“. (Bauman, 2017: 64)

Ak sa hlava štátu vyjadruje o imigrantoch negatívne a vyslovene ich v Českej republike nechce, ako sa má potom verejnosť stavať k tejto otázke integrácie imigrantov do českej spoločnosti? Na túto otázku je odpoveďou vzájomná empatia a pochopenie, ktoré musí byť aplikované v praxi pri strete s cudzincami. Je dôležité im podať pomocnú ruku, a nezatvárať si oči pred novo vzniknutou situáciou, od ktorej sa ne-muslimovia žijúci v Čechách nemôžu odpútať, a tváriť sa, že sa ich netýka. Jedinou cestou z tohto stavu je prijatie myšlienky humanity a ľudskosti, ktorú musia povýšiť na všeobecne platný princíp, ktorí budú cítiť, a namiesto oddelovania sa od „tých druhých“ musia hľadať spoločné riešenia a cesty spolupráce a spriatelenia sa. Dôsledkom takejto spolupráce by mohlo byť spoločné mierové spolužitie, namiesto segregácie a rozdeľovania sa. (Bauman, 2017: 22) Európania musia hľadať spôsoby, akými budú s „cudzincami“ vychádzať, a jedným zo spôsobov, ktorý

¹⁰Človek, ktorý sa prisťahuje do novej krajiny, kvôli zlej situácii v jeho rodnej zemi. V tomto prípade hovorím o moslimských imigrantoch.

Zygmunt Bauman navrhuje, je práve dialóg. Nesmie byť odmietaný, ale prijatý, pretože je cestou zo vzájomného odcudzenia sa, ktoré vzniká pri nedostatočnej komunikácii, nechote, ľahostajnému prístupu k druhému človeku, flegmatickosti, apatii a deficite záujmu. (Bauman, 2017:22) Dialóg, ktorý navrhuje Zygmunt Bauman ako východisko z tejto nekomfortnej situácie, je rovnakým riešením, ktoré navrhuje aj Lyotard.

Dôsledky migrácie moslimov sú v Čechách, oproti Nemecku, alebo Francúzsku, menšie, čo sa týka počtu imigrantov, no aj napriek tomu sa musia hľadať cesty vzájomného porozumenia. Po príchode utečencov sa Francúzsko ocitlo v situácii, keď čelí novým obyvateľom v podobe zhruba milióna mladých moslimov, ktorí sú francúzskou verejnosťou považovaní za teroristov. V skutočnosti však z celkového počtu, považuje francúzska polícia a tajné zložky za podozrivých z teroristických kontaktov, ku ktorým by mohlo dôjsť, len tisícku mladých moslimov. Zarážajúci je fakt, že títo moslimovia sú podozriví zo zločinu, ktorý nespáchali, a nie je isté, či vôbec nejaký niekedy spáchajú, no napriek tomu figurujú na čiernej listine, a sú nálepkovaní ako „moslim“, čo v kontexte názorov francúzskej ne-muslimskej populácie znamená, že sa jedná o človeka, ktorého sa treba báť. Títo moslimovia sa automaticky zaraďujú do skupiny svojich spoluveriacich, z ktorých niekto, kto v minulosti spáchal trestný čin, takto udelil zlé meno celej jeho moslimskej skupine. To má následky na životy týchto mladých moslimov, ktorí môžu vlastne len túžiť po tom, aby sa stali plnohodnotnými občanmi Francúzska, a mohli žiť v miery s ostatnými občanmi. (Bauman, 2017: 35)

Pojať celú problematiku migračnej krízy nie je zámerom predloženej práce. Uvádžam ju kvôli lepšiemu pochopeniu dôvodov väčšej prítomnosti zahalených moslimiek v závoji v Čechách, ako jej dôsledok. Riešenie konfliktov prameniacych z tejto situácie predkladajú Lyotard a Bauman. Lyotardom ponúkaná možnosť východiska z konfliktnej situácie v podobe rozporov je východiskom filozofickým, oproti tomu Bauman poskytuje sociologický pohľad na danú situáciu, ktorú nazýva aj „morálnou panikou (podľa obecné akceptovanej definície tohto javu, ktorú približuje anglická Wikipédia, koncept morálnej paniky vyjadruje „strach pociťovaný značným počtom ľudí, že blahobyt spoločnosti je ohrozený nejakým zlom.)“ (Bauman, 2017: 11) Túto situáciu a jej vývoj predpovedá Bauman do budúca ako neriešiteľnú, pretože masovú migráciu sa nepodarí len tak zastaviť, a zvrátiť priebeh udalostí, ktoré po nej budú nasledovať, aj napriek snahám mnohých, ktorý sa o jej stopnutie snažia. (Bauman, 2017: 13) Jediné, čo ne-moslimom žijúcim v Európe podľa mňa momentálne zostáva, je hľadanie spôsobov, ako zaistiť tolerantné spolunažívanie dvoch rôznych kultúr na

jednom území, čomu sa budem bližšie venovať v nasledujúcej kapitole. A týmto riešením, je koncepcia dialógu, ktorú predkladajú obaja predstavení postmoderní autori, Zygmunt Bauman, aj Jean-François Lyotard.

1.3 Stret kultúr

V predchádzajúcej kapitole som sa venovala dôsledkom migračnej krízy z hľadiska sociologického. V tejto kapitole rozoberiem dôsledky migračnej krízy z kultúrneho hľadiska, medzi ktoré patria následky stretu kultúr na území Európy. Túto problematiku pokladám za dôležité podrobnejšie rozobrať, pretože práve moslimský závoj, ktorý je terčom nepriazne zo strany ne-moslimov, pojmám ako kultúrny atribút, ktorí reprezentuje moslimskú menšinu v Českej republike vo verejnom priestor. Preto v tejto kapitole bližšie predstavím situáciu stretu kultúr a náboženstiev, a z toho vyplývajúci strach z alterity, cez optiku, ktorú popisuje filozof Tveztan Todorov v publikácii *Strach z barbarov* (Todorov, 2011). V nej sa venuje aj vojnovnej situácii medzi krajinami Západu, a Blízkeho východu, čoho následkom bola utečenecká, alebo migračná kríza. Po prisťahovaní moslimov do krajín Európy došlo k priamemu stretu ľudí z rôznych kultúr, ktorí vyznávajú rôzne náboženstvá. Takýto stret podľa Todorova „vyvoláva v jedných závisť, odmietavý postoj alebo oboje zároveň, v tých druhých zase pohrdanie, blahovoľnosť alebo súcit. Tí prví majú na svojej strane prevahu danú svojim počtom a hnevom, tí druhí prevahu plynúcu z technológie a sily. Je to výbušná zmes a konfliktov pribúda.“ (Todorov, 2011: 11) Tieto konflikty sa postmoderna snaží riešiť mierumilovnou cestou, aby sa predišlo problémom, ktorým musela čeliť moderna, v podobe dvoch svetových vojen.

Todorov situáciu stretu kultúr popisuje komplexne ako novo vzniknutý stav, keď sa v metropolách európskych krajín začínajú vyskytovať ľudia z rôznych kultúr, a teda s inými formami správania plynúcich z ich tradícií. Tak sa napríklad moslimský závoj môže vyskytnúť vo verejnom priestore európskej ne-moslimskej krajiny. (Todorov, 2011: 11) Todorov popisuje aktuálnu situáciu v Európe, ktorá nastala po prisťahovaní utečencov, ktorú vidí ako postmoderný autor, ktorý nadväzuje na Lyotarda, a teda hľadá mierumilovné riešenie tejto situácie. S valným príchodom islamu do európskych krajín, vzrástla vlna terorizmu, ktorý bol iniciovaný z prevažnej väčšiny moslimskými radikálmi. To je dôvod, ktorý v ne-moslimoch podnecuje strach z alterity, ktorú v tomto prípade predstavuje islam. No islamizmus a terorizmus sa často mylne zamieňa, pretože nie každý moslim je automaticky teroristom. A tak isto nie každý, kto sa na terorizme spolupodieľa, musí byť moslimom.

Islamizmus nevedie automaticky k teroristickým činom, je tomu tak len v niektorých konkrétnych prípadoch. A v súčasnosti je terorizmus postavený na základoch, ktoré nie sú spojené s náboženstvom. (Todorov, 2011: 115)

Na druhú stranu by som chcela rozobrať problém terorizmu v spojení s moslimami, ktorí sa už v Európe narodili, pretože teroristické útoky v európskych metropolách vzrástli práve v období migračnej krízy. Je podľa mňa dôležité sa týmto problémom zaoberať, práve kvôli tomu, že zahalené moslimky sú vo verejnom priestore Českej republiky automaticky stotožňované s terorizmom, ktorým je islam nálepkovaný. Ide o to, že islamskí radikáli naberajú členov svojich teroristických radov práve medzi moslimami, ktorí sa narodili už v Európe. Takže ich predkovia sa do európskej krajiny prisťahovali, a následne tradície ich kultúry predávali ďalej svojim deťom. Lenže keď ich deti vyrástli v európskom prostredí, nastala u nich situácia hľadania vlastnej kultúrnej identity, pretože na jednu stranu im boli odovzdané tradície kultúry rodičov, a na druhej strane stáli tradície kultúry, v ktorej už vyrástli, a preto si sami musia nejakú identitu vytvoriť. A práve to im ponúkajú radikáli, ktorí takto verbujú teroristov do svojich radov. (Todorov, 2011: 114)

Toto tvrdenie je dôležité reflektovať aj s ohľadom na ďalšie formy prejavov, ktoré prináležia k danej kultúre. Ak sú teroristické útoky, ako uvádza Todorov, len kultúrnym atribútom, ktorým sa moslimovia narodení v Európe snažia verejne deklarováť svoju príslušnosť k islamu, potom aj nosenie moslimského závoja vo verejnom priestore môže niesť rovnaký význam. Bohužiaľ práve kvôli terorizmu sú potom aj zahalené moslimky v závoji európskou verejnosťou odsudzované, pretože závoj automaticky symbolizuje islam, ktorý je kvôli terorizmu vnímaný ako niečo zlé. Terorizmus môžeme prisudzovať *džihádu*, ktorý som zadefinovala v *Slovníčku* v úvode práce. V tejto situácii sa jedná o džihád mečom, ktorý v rukách náboženských fanatikov, vedie k teroristickým útokom.

Pokiaľ sa na danú situáciu pozeráme optikou, ktorú nám ponúka Todorov, je zrejmé, prečo je v mysliach ne-moslimov prítomný strach z alterity, ktorú moslimovia a ich vojenské úmysly predstavujú. Je dôležité v týchto rozporoch nájsť mierovú cestu, práve tým, že ne-moslimovia príjmu alteritu, ako vymknutie sa z normalizovanej performativity, ktorú pre nich návyky európskej kultúry predstavujú. Nosenie závoja vo verejnom priestore pre ne-moslimov predstavuje stretnutie sa s alteritou, pretože obliekanie sa Európanov ne-moslimov, sa riadi celkom inými normami, a nie tými náboženskými. Jedná sa o celkom iný typ performativity, pretože to, ako sa Európania ne-moslimovia prezentujú vo verejnom priestore,

ovplyvňuje mocenský diskurz, ktorý pôsobí prostredníctvom biomoci, ktorého gendrovým atribútom je práve odev. Biomocou a jej vplyvom, sa podrobnejšie venujem v nasledujúcej kapitole, kde Michel Foucault otvára druhú metodologickú líniu tejto práce.

2 Michel Foucault

V druhej časti práce predstavujem metodológiu Michela Foucaulta a jeho koncepciu diskurzu ako mocenského konštruktú, z ktorého tiež vychádza jeho analýza problematiky biomoci. Termín biomoc je pre túto prácu dôležitý, z hľadiska telesnosti ako jej variácie. Preto by som najprv rada predstavila tohto autora a jeho filozofiu pre lepšie chápanie danej problematiky, o ktorú sa práca opiera: „Michel Foucault (1926-1984) je jedným z najvýznamnejších francúzskych intelektuálov druhej polovice 20. storočia. Svoju schopnosť spájať historické skúmania s analýzami filozofických problémov súčasnej doby prvý krát prejavil v knihe *Dejiny šílenstva* (1961, český preklad 1993). Jeho *Slová a veci* (1966, slovenský preklad 1987) sa vo Francúzsku stali kultúrnou udalosťou, a priniesli mu povest' popredného predstaviteľa štrukturalizmu. V *Archeológii vedenia* (1969) však zaujíma od metodológie štrukturalizmu odstup a vypracováva princípy vlastnej archeologickej metódy.“ (Foucault, 2000, *Slová a veci*, obal)

Foucault bol nazývaný štrukturalistom, pretože odhaľoval štruktúry historicky premenlivé (nie ty invariantné¹¹), a preto bol nazývaný tiež historikom filozofie. Ako tvrdí sám Michel Foucault na margo štrukturalizmu v monografii *Archeológia vedenia* (Foucault, 2002): „Cieľom nie je preniesť na pole histórie, a zvlášť na pole histórie vedenia, štrukturalistickú metódu, ktorá sa osvedčila v iných oblastiach analýzy, ale rozvinúť princípy a dôsledky autochtónnej¹² transformácie, ktorá postupne prebieha v oblasti historického vedenia.“ (Foucault, 2002: 28) Štrukturalizmus pojíma aj jazyk ako štruktúru: „Jazyk ako systém znakov, ktorých význam je určený ich vzájomnými vzťahmi, má dve stránky: *signifiant* – označujúci (akustický obraz) a *signifié* – označované (pojmem).“ (Doubrovová, 2008: 46) Nestačí zostať na úrovni znaku, ktorá je definovaná len referenčne, v takomto pojmání je dôležitý vzťah znaku k ostatným prvkom systému (štruktúra). Pre štrukturalistov je štruktúra len formálnym systémom, ktorý produkuje špecifický typ významu. Foucault bol označovaný za štrukturalistu, no sám sa od tejto metódy dištancoval, a ako historik odkrývajúci podpovrchové vrstvy vedenia pracoval v spomínanej publikácii *Archeológia vedenia* (Foucault, 2002), kde analyzuje zjavovanie sa výpovedí v dejinách, ktoré sú elementárnou jednotkou diskurzu. V diskurze potom vidí Foucault prejav moci, pretože

¹¹Nepodliehajúci zmene.

¹²Pôvodný.

našími výpoveďami a tým čo hovoríme, sa situujeme do určitých mocenských štruktúr, takže aj v jazyku vidí prejav moci. Mocou a jej pôsobením sa budem zaoberať v nasledujúcej podkapitole.

2.1 Moc

V tejto podkapitole sa budem bližšie zaoberať mocou, pretože jej zadefinovanie je dôležité pre lepšie pochopenie a konceptuálne vymedzenie biomoci, ktorá je pre moju prácu prioritná. Moc definuje Foucault nasledovne: „Moc je obyčajné meno pre komplexné praktiky a relevantnou otázkou je, ako sa moc vykonáva. (Foucault, 1996: 210)“ (Parusinková, 2000: 133) Pre vymedzenie moci používam citáciu z kurzu prednášok Michela Foucaulta na Collège de France, *Je treba brániť spoločnosť* (Bertani, Fontana, 2005), ktoré pripravili Mauro Bertani a Alessandro Fontana: „Foucault nikdy nevenoval otázke moci knihu. Niekoľkokrát načrtnol jej podstatné rysy: neúnavne vysvetľoval, nešetril upozorneniami a upresneniami. Študoval funkciu moci, jej dôsledky, to, „ako moc je“, v mnohých historických analýzach, ktoré mohol realizovať ohľadne ústavov (pre choromyseľných atď.), šílenstva, lekárstva, velenia, sexuality, „polície“. Otázka moci je prítomná vo všetkých týchto analýzach, tvoria ich súčasť, je v nich imanentne prítomná, a teda od nich neodlúčiteľná.“ (Bertani, Fontana, 2005: 248) Pre ďalšiu definíciu moci som zvolila citáciu Martina Charváta, ktorý o danej problematike píše v publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Charvát, 2016) nasledovne: „Moc odpovedá ľudskej schopnosti nielen jednať, ale tiež jednať v súlade, pričom nie je nikdy vlastníctvom jednotlivca, patrí skupine a existuje len tak dlho, pokiaľ skupina zostáva pokope.“ (Charvát, 2016: 22)

Moc je teda určitým vzťahom ľudí, a jej nástrojom je diskurz. Moc je nepriamym pôsobením na ľudí, zatiaľ čo priamym pôsobením je násilie. Tento rozdiel popisuje Charvát nasledovne: „Jedným z najzrejmějších rozdielov medzi mocou a násilím je to, že moc vždy potrebuje početnú prevahu, zatiaľ čo násilie sa do určitej miery môže obísť aj bez nej, pretože závisí na nástrojoch.“ (Charvát, 2016: 22) Foucaulta nezaujíma priame pôsobenie moci, ale jej skryté formy. Podľa neho je moc prestúpená všade a tiež milostné vzťahy sú vzťahmi mocenskými. S mocou sú späté tiež pravda a vedenie, o ktorých Foucault nehovorí presne, čím sú, len, že tvoria veci, a udávajú, ktoré myslenie je legitímne. Vďaka moci dochádza k produkovaniu pravdy, ku ktorému nás moc núti. (Foucault, 2015: 38) Prejav moci hľadá inde než ostatní, napríklad v jazyku, prostredníctvom ktorého nás moc ovplyvňuje nepriamo,

v každodennom živote. Toto ovplyvňovanie, ktoré plynule prechádza do kontroly, rozoberám v nasledujúcej podkapitole.

2.2 Kontrola

V tejto podkapitole sa budem venovať kontrole, ktorá sa realizuje aj prostredníctvom biomoci. Michel Foucault v publikácii *Dozerat' a trestat' (Foucault, 2000)* popisuje, ako sa disciplínou udržuje poriadok. Tento koncept vychádza z projektu panoptikonu, ktorý bol pôvodne väznicou, ktorú navrhol Jeremy Betham ako obraz modernej doby. (Bauman, 2002: 22). Panoptikon sa využíval v období nákazy morom, aby bol umožnený totálny dohľad nad všetkými. Jedná sa o rozčlenenie priestoru tak aby bol každý kontrolovaný, takže jeho vznik bol podmienený potrebou dohľadu nad ľuďmi, a centralizácie moci. V dnešnej dobe má moc celkom inú podobu, ktorú popisuje sociológ Zygmunt Bauman v publikácii *Tekutá modernita (Bauman, 2002)* takto: „Dnes sa však moc dokáže pohybovať rýchlosťou elektrického signálu. Moc sa stala exteritoriálna, teda nezávislá na mieste a súčasné štádium v dejinách je post – panoptikálne.“ (Bauman, 2002: 24). Pre Foucaulta je z koncepcie panoptikonu prioritný priestor, ktorému zodpovedá nejaký človek a tento priestor je ohradený, a princípom, ktorý sa tam uplatňuje je neustály dohľad, ktorý je zabezpečený zviditeľnením. Dôležité je vydeliť priestor, potom ho osvetliť, a potom do neho umiestiť individuum, ktoré nevie kedy je kontrolované z centrálnej veže, ktorá je uprostred panoptikonu, a práve preto začne individuum kontrolovať samo seba, a dochádza k rozvoju sebadisciplinácie. Takto je to nie len ekonomické, ale tiež efektívne, pretože tu nie je potrebných veľa dozorcov. Na tomto princípe je organizovaný priestor a čas, z čoho vzniká normalizované individuum, a tomuto procesu hovoríme disciplinácia.

V panoptikálnej spoločnosti dochádza k internalizácii moci, rovnako ako v panoptikone, keď sa väzni chovajú tak, akoby tam dozorca bol, aj keď tam nie je. Rovnako sa chovajú ľudia v našej spoločnosti, pretože vedia, že sú stále kontrolovaní. Táto kontrola prebieha vďaka kamerovému systému, ktorý je dnes prítomný takmer všade, a zakaždým, keď vstúpime do verejného priestoru, sme kontrolovaní. Naša komunikácia, ktorá prebieha v rámci kyberpriestoru cez internetovú sieť je zaznamenávaná a kontrolovaná. Rovnako tak komunikácia cez mobilné telefóny. Autorka Parusinková sa vo svojom článku, *Biomoc a kult zdravia, (Parusinková, 2000)*, publikovanom v *Sociologickom časopise*, pojednávajúcom o Foucaultovi a jeho koncepcii moci vyjadruje k danej problematike nasledovne: „V centre Foucaultovho záujmu sú teda konkrétne a lokálne režimy moci, ktoré sú najlepšie viditeľné vo

fungovaní inštitúcií; inštitúcie sú akousi „externou vizážou moci“ a prostredím, kde dochádza k reprodukcii mocenských vzťahov., (Parusinková, 2000: 133) Okrem kyberpriestoru sú inštitúcie ďalším prostriedkom k udržaniu stability spoločnosti prostredníctvom disciplinácie, ktorá má za úlohu vytvárať disciplinované indivíduá, rovnako ako vo väznici panoptikon.

2.2.1 Diskurz

V tejto podkapitole sa budem venovať problematike diskurzu, ktorého definíciu som uviedla v *Slovníčku* v úvode práce. Diskurzom sa v práci zaoberám preto, že práve cez mocenský diskurz sú ľudské, najmä ženské telá disciplinované, s čím úzko súvisí biomoc, ktorej sa podrobnejšie budem venovať o pár kapitol ďalej. Diskurz teda priamo súvisí s biomocou a s mocou¹³, ktorý Foucault nedefinuje pozitívne. Zaujímajú ho špecifické diskurzívne praktiky a ich vývoj. Diskurz chápeme ako to, o čom sa v danej epoche hovorí, alebo naopak nehovorí. Vychádza z vyššej formácie, ktorou je *epistème*¹⁴. Jedná sa teda o chápanie skutočnosti v danej epoche. Diskurz, ktorý je utláčajúcou technikou, pretože sprostredkuje a generuje moc, reflektuje Foucault v publikácii *Rád diskurzu* (Foucault, 2006) v súvislosti s mocou takto: „Aj keď sa diskurz navonok javí ako niečo zanedbateľné, zákazy, ktorými je postihnutý, veľmi rýchlo odhaľujú jeho spätosť s túžbou a mocou.“ (Foucault, 2006: 9) V analýze diskurzu pokračuje Foucault v súvislosti s jazykom, prostredníctvom ktorého pôsobí, takto: „V spoločnosti, ako je tá naša, poznáme pravdaže procedúry vylučovania. Najočividnejší a zároveň najznámejší z nich je zákaz. Dobré vieme, že nemáme právo povedať všetko, že nemôžeme hovoriť o čomkoľvek za akýchkoľvek okolností a že konečne ktokoľvek nemôže hovoriť o čomkoľvek.“ (Foucault, 2006: 9) A práve čím viac sa podieľame na diskurze, tým viac získava na sile. „Dnes patria medzi najsilnejšie tabuizované témy oblasti politiky a sexuality.“ (Foucault, 2006: 9)

Diskurz a jeho spätosť s mocou definuje Charvát nasledovne: „Moc je súborom diskurzívnych a nediskurzívnych praktík a techník, ktoré zahrňujú vedecké, a politické výpovede, inštitucionálne nariadenia či normy.“ (Charvát, 2016: 23). K takýmto normám patrí aj kontrola ženských tel prostredníctvom biomoci. V ľudských spoločnostiach sa diskurz etabluje prostredníctvom procesov, ktoré operujú s jeho materiálnosťou a mocenským pôsobením, ktoré sa snažia eliminovať. Tak isto sa tieto procesy sústredia na zamedzenie alebo zmenšenie nebezpečenstva, ktoré z moci, ktorou diskurz disponuje, vychádza

¹³Ako uvádza Charvát: „Moc je teda všadeprítomná, pretože je prítomná v každom vzťahu dvoch entít.“ (Charvát, 2016: 23)

¹⁴*Epistéma* je myslenie a poznanie charakteristické pre určitú epochu, ktorú Foucault popisuje v publikácii *Archeológia vedenia* (Foucault, 2002).

prostredníctvom organizácie a výberu jednotlivých procedúr, ktoré by na tento účel boli najvhodnejšie. (Foucault, 2006: 9) Podľa Foucaulta sú v diskurze pravidlá, pokiaľ ho budeme chápať ako súbor praktík, čo znamená, že diskurz vytvára svoj objekt (nie, že najskôr boli napríklad rastliny a zvieratá, a až potom veda o nich - zoológia), o tomto Foucault nie je presvedčený. Neuznáva to, že najskôr by tu bol nejaký predmet a potom veda o ňom. Napríklad diskurz vied o živote je iný než diskurz vied o živote v 20. storočí. Z čoho potom vyplýva, že diskurzi vytvárajú predmety. Pokiaľ to aplikujeme na problematiku zahalených moslimiek v Čechách, tak aktuálny diskurz sa nestavia k tejto situácii veľmi priaznivo, a tým vytvára svoj objekt v podobe strachu z moslimov.

2.2.2 Diskurzívna analýza

V tejto podkapitole predstavujem konkrétny proces, ktorý pracuje s diskurzom ako nástrojom chápania danej skutočnosti, reflexiou diskurzívnych praktík, ktoré o nej v danej dobe určitým spôsobom pojednávajú. Diskurzívna analýza ako štúdium konkrétneho diskurzu predpokladá, že skúmame výpovede, elementárne jednotky diskurzu, ako súčasť tohto diskurzu. Výpoveď Foucault v monografii *Archeológia vedenia* (Foucault, 2002), definuje nasledovne: „Výpoveď teda nie je štruktúra (teda súbor vzťahov medzi rôznymi prvkami, ktoré dovoľujú nekonečný počet konkrétnych modelov); je to funkcia existencie, ktorá patrí k vlastníctvu znakov a na základe ktorej možno následne rozhodovať analýzou či intuíciou, či „dávajú zmysel“ či nie, podľa akého pravidla nasledujú jeden za druhým alebo ležia vedľa seba, čo označujú a aký druh jednania je vyvolaný ich formuláciou (ústnou či písomnou)“ (Foucault, 2002: 133) Tieto výpovede sú následne pri analýze konkrétneho diskurzu sledované. V nasledujúcej kapitole rozoberám telesnosť ako variáciu biomoci, a podkladám Foucaultovými myšlienkami tézu konštruovania mocenského diskurzu dnešnej doby, ktorý disciplinuje ľudské (hlavne ženské) telá. Gendrový aspekt tejto disciplinácie sa prejavuje tiež prostredníctvom odevu, ktorý má podľa nastavenia aktuálneho diskurzu danej krajiny, buď odhaľovať (Západ), alebo na druhú stranu prehnane zahaľovať (Blízky východ)¹⁵ ženské telo.

¹⁵Bronislav Ostřanský popisuje Blízky východ ako „zemepisný pojem používaný pre označenie oblasti Arabského polostrova a priliehajúcich štátov juhozápadnej Ázie a severovýchodnej Afriky. V českom a slovenskom kontexte býva obvykle vnímaný predovšetkým ako exotická a veľmi nepokojná oblasť, reflektovaná v médiách prostredníctvom nepriehľadných konfliktov Arabov, a spojená s radou stereotypov.“ (Ostřanský, 2014: 35)

2.3 Biomoc

V tejto kapitole predstavím druh moci zameraný na disciplináciu tela, ktorá určuje to, ako majú ženy vyzerat'. To určuje aj spôsob, akým si moslimky zahaľujú telá do závojov. Biomoc je modernou formou moci, ktorá prvýkrát v dejinách kladie dôraz na život miesto obyčajného rozhodovania o smrti; táto moc „sa skôr ujíma života, než aby hrozila smrťou. (Foucault, 1999: 161)“ (Parusinková, 2000: 133) Pretože v minulosti mali vladári výsadné právo rozhodovať o živote a smrti svojich poddaných, čo bolo prevzaté z pôvodnej patriarchálnej rodiny, kde otec, ako hlava rodiny, rozhodoval o živote a smrti svojich potomkov. (Foucault, 1999: 157) Preto sa kedysi aj samovražda odsudzovala ako najhorší zločin, a samovrahovia boli pochovávaní na okrajoch cintorína, a nezaslúžili si kresťanský pohreb. (Foucault, 1999: 161) Podľa mňa mala z tohto pohľadu aj cirkev kedysi monopol na rozhodovanie o živote a smrti veriacich, hlavne v období pálenia čarodejníc, keď boli ženy a dievčatá upaľované ako kacírky.¹⁶

Ako uvádza Foucault, v modernej dobe - 19., 20. storočie, moc kladie dôraz na život, skôr než na smrť: „Biomoc pozostáva z mechanizmov používaných k disciplinovaniu individuálneho aj sociálneho tela, avšak jej konečným terčom je kultivácia života. Filozofická interpretácia biomoci nie je jednoznačná a je možné klásť dôraz na rôzne motívy. Jedným z nich je motív vitalizmu, kedy dochádza k ‚energetickému‘ prepojeniu života a moci, k ich neustálym premenám a k živelnému vytváraniu postojov rezistencie k moci (viz Deleuze 1996: 130-132).“ (Parusinková, 2000: 133) Biomoc sa začala rozvíjať a uplatňovať v 18. storočí, čo malo súvis aj s rozvojom priemyselnej revolúcie a nástupom modernej éry. Foucault v *Dejinách sexuality I., Vôľa k vedeniu* (Foucault, 1999) ďalej podľa Parusinkovej uvádza: „Biomoc sa organizuje okolo dvoch základných pólov. Jeden Foucault nazýva anatomo-politikou ľudského tela. Anatomo-politika operuje v poli disciplinovania tela, optimalizácie jeho schopností a síl, zvýšenia jeho užitočnosti, poslušnosti a integrácie do systému ekonomickej produktivity. Druhý pól biomoci Foucault označuje termínom biopolitika, ktorá pracuje v rovine regulácie spoločnosti. (Foucault, 1999: 162)“ (Parusinková, 2000: 134)

Kontrola telesnosti spadá pod biopolitiku tiel, ku ktorej sa Foucault vyjadruje nasledovne: „Biopolitika populácie sa sústreďuje na telo-priestor, na telo prestúpené mechanikou živého a slúžiaceho ako podklad biologických procesov: plodnosti, pôrodnosti a úmrtnosti, zdravotného stavu, dĺžky trvania života, dlhovekosti so všetkými podmienkami,

¹⁶Nepriateľ kresťanskej viery, neveriaci.

ktoré na ňu môžu mať vplyv, ich pôsobenie je vykonávané celou sériou intervencií a *regulatívnej kontroly*.“ (Foucault, 1999: 162) Biomoc teda môžeme definovať ako moc systému nad našim životom. Podľa mňa je to evidentné v praxi, keď napríklad časopisy uplatňujú tlak na ľudí tým, že im ukazujú, ako sa majú chovať a vyzeráť. V časopisoch sú zobrazované telá modeliek, ktorých fotky sú vylepšované vo fotoshopoch, čím je spoločnosti prezentovaný ideál krásy, ktorému sa majú pripodobniť. Uctievanie kultu tela je na rozdiel od západnej kultúry, v prípade kultúry blízkovýchodnej do značnej miery nepodporované.

Úlohou biomoci je teda disciplinovať ľudské telá prostredníctvom aktuálneho mocenského diskurzu a jeho mechanizmov, ku ktorým patria napríklad diéty, ktoré majú slúžiť k regulácii telesného vzhľadu. Ako Foucault uvádza: „nastala explózia rozmanitých a početných techník, ktoré majú zaistiť podrobenie tela a kontrolu populácie.“ (Foucault, 1999: 163) Prostredníctvom pôsobenia biomoci teda človek reguluje svoj vzhľad, čím zapadá do spoločnosti, diskurzom určeného a nastaveného poriadku. Biomoc je prejavom regulácie a stereotypy spadajú do diskurzívnej regulácie. Napríklad homosexualita je v našej dobe už tolerovanou záležitosťou, no v minulosti homosexuáli mohli existovať, no nemohli sa prejavovať. To ako sú regulovaní abnormálni ľudia v spoločnosti, rozoberá Foucault v publikácii *Abnormal* (Foucault, 2003), na čo sa potom napojila Judith Butler s performativitou genderu, ktorá vytvára normalizovanú performativitu, a ktorej sa budem bližšie venovať v nasledujúcej kapitole.

2.4 Performujúce sa telo - Gender

V tejto kapitole sa zaoberám gendrom, a tým ako je konštruovaný, pretože moslimský závoj reflektujem nie len ako náboženský, kultúrny a spoločenský, ale tiež gendrový atribút. Definíciu genderu som poskytla v úvode práce, v *Slovníčku*. Pri konštrukcii genderu používam slová Judith Butler, ktorá v publikácii *Závažné telá* (Butler, 2016) v súvislosti s chápaním genderu, kladie zásadnú otázku: „Existuje nejaký rod, ktorý človek údajne má, alebo je rod esenciálnym atribútom, niečím, čím človek vraj je. Aký je spôsob alebo mechanizmus konštruovania rodu, ak feministické teoretičky tvrdia, že rod je kultúrnou interpretáciou pohlavia alebo je kultúrne konštruovaný?“ (Butler, 2016: 45) Na túto otázku odpovedajú autori publikácie *Ženy, muži a spoločnosť* (Renzetti, Curran, 2003), tak, že gender je sociálna kategória daná pohlavím jedinca, ako biologickej danosti, na ktorú sa následne navrstvuje gender ako sociálny, teda spoločnosťou vytvorený konštrukt. (Renzetti, Curran, 2003: 20)

Na rozdiel od Renzetti a Currana, vidí Judith Butler, o ktorej koncepciu performativity sa v práci opieram, gender ako kultúrny konštrukt, ako kategóriu, ktorá je esenciálne vytvorená danou kultúrou, ku ktorej jedinec patrí. Z toho vyplýva, že Butler na rozdiel od Renzetti a Currana definuje rod ako nezávislý na pohlaví, pričom Renzetti a Curran predstavujú koncepciu rodu ako konštrukt závislého na pohlaví, pretože sa jedná o spoločenskú kategóriu konštruovanú práve na základe pohlavia. V prípade moslimiek závisí ich gender práve od pohlavia, od toho, že sú ženami, a tiež od kultúry, a preto im ich náboženstvo prisudzuje určité formy toho ako sa majú správať a vyzeráť, teda zahaľovať sa do závoja, pretože sú ženy. Na mužov moslimov spadajú tiež určité opatrenia, ktoré však nie sú tak viditeľné. Genderu a jeho vzťahu k islamskému náboženstvu sa venujem bližšie v nasledujúcej podkapitole.

2.4.1 Gender a islam

V tejto podkapitole sa budem venovať gendrovému hľadisku v súvislosti s problematikou islamu, ktorý má pre ženy nastavené presné normy správania a vzhľadu. Pokiaľ pracujeme s gendrom ako kultúrne určenou kategóriou, tak v islamskom náboženstve nielen ženy predurčuje k určitým kultúrne a spoločensky daným spôsobom chovania, ktoré sa od nich očakávajú. K takémuto správaniu vo väčšine prípadov patrí aj to, že budú svoje telá zahaľovať do závoja. Príslušnosť ženy k islamskému náboženstvu ju však automaticky nepredurčuje k životu v závoji. Miera a spôsoby zahalenia, ktoré konkretizujem v kapitole *Formy zahaľovania* predstavenej nižšie, sa líšia od krajiny a nie sú automaticky dané príslušnosťou k islamskej viere. Na začiatok je však potrebné terminologicky vymedziť, čo vôbec znamená byť ženou, aby sme s týmto termínom mohli pracovať ďalej.

To popisuje Judith Butler v publikácii *Trampoty s rodom, Feminizmus a podryvanie identity* (Butler, 2014) odkazom na významnú feministickú teoretičku Simone de Beauvoir, takto: „Simone de Beauvoir v knihe *Druhé pohlavie* naznačuje, že sa „nerodíme ako ženy, ale stávame sa nimi.“ Pre Beauvoir je rod „konštruovaný“, ale v jej formulácii je zahnutý tiež činiteľ agens, *cogito*, ktoré na seba berie tento rod, prípadne si tento rod privlastňuje a v princípe môže na seba vziať aj nejaký iný rod. Beauvoir hovorí, že osoba „sa stáva“ ženou, ale že sa ňou vždy stáva z donútenia kultúry.“ (Butler, 2014: 45) V prípade zahalených moslimiek môžeme hovoriť o ženách, ktoré ukrývajú svoju identitu do kusu látky, ktorým je závoj, vďaka „donúteniu kultúrou“. Je tomu preto, že islamská kultúra posudzuje ženy ako stvorenia, ktoré svojou telesnou krásou prebúdajú sexuálnu túžbu v mužoch, a preto musia byť ich telá zahalené, aby sa zamedzilo takémuto zvädzaniu. (Renzetti, Curran, 2003: 443)

Muslimský závoj má teda slúžiť na segregáciu mužského a ženského priestoru, tým, že sa ženské telo vďaka zahaleniu od hlavy až po päty, stáva prakticky neviditeľným. Butler v analýze myšlienok de Beauvoir poskytuje ďalší pohľad na chápanie ženského tela: „Pokiaľ je „telo situácia“, ako tvrdí Beauvoir, potom neexistuje telo, ktoré už odjakživa nebolo interpretované kultúrnymi významami.“ (Butler, 2014: 45) Práve kultúra pripisuje ženskému telu jeho gendrový atribút, ktorým je závoj. Problematiku telesnosti Butler rozoberá v závislosti na kultúre, ktorá jej význam konštruje, a ako sama tvrdí, „v rámci týchto podmienok sa telo javí ako pasívne médium, do ktorého sa vpisujú kultúrne významy.“ (Butler, 2014: 46) V prípade moslimiek vo forme závoja, ktorého kultúrnym významom je segregácia ženského a mužského priestoru za cieľom eliminácie mužskej túžby. Ženské telá moslimiek sú takto interpretované ako „pasívne médiá“, ktoré len prijímajú konštrukty vytvorené kultúrou, a im odovzdávané tradíciou ich predkov. Takto následne funguje performativita genderu, ktorou sa zaoberám v nasledujúcej podkapitole.

2.4.2 Performativita genderu

V tejto podkapitole v nadväznosti na Foucaultovu biomoc,¹⁷ ktorá má za úlohu kontrolovať a formovať ľudské telá, a problematiku genderu, predstavujem koncepciu Judith Butler performativity genderu, ktorá priamo súvisí so zahaľovaním, ktoré sa, ako bude vysvetlené nižšie, realizuje práve prostredníctvom preformativity. Performativitu som zadefinovala v úvode práce v *Slovníčku*. Butler vychádza pri formulácii performativity z filozofie Johna Langshawa Austina, ktorý v publikácii *Ako niečo robiť slovami* (Austin, 2000) popisuje tzv. rečové akty. Sú to určité výpovede, ktoré ďalej rozdeľuje na lokučné, ilokučné a perlokučné. Pre Butler a jej konštrukciu performativity genderu je dôležité Austinovo rozdelenie rečových aktov na konštatív a performatív. Konštatív je typ výpovede, ktorou niečo konštatujeme, a má pravdivostnú hodnotu. Konštatív definuje Austin takto: „...úlohou „tvrdenia“ môže byť len „popisovať“ určitý stav vecí alebo „konštatovať určitú skutočnosť.“ (Austin, 2000: 19) Na rozdiel od konštatívu, má performatív funkciu niečo tvoriť. To znamená, že pri vyrieknutí vety, touto vetou vlastne „niečo robíme“.

Rečové akty sú v Austinovom pojatí jednoduché vety, ktorými sa nič nekonštatuje ani nedochádza k žiadnemu popisu vecí, alebo udalostí. Taktiež sa nereflektuje ich pravdivostná hodnota. Jediné kritérium je vykonanie nejakého úkonu, ktoré veta sprostredkováva. (Austin, 2000: 22) Z performatívu vychádza Butler pri koncipovaní performativity genderu, ktorým tiež

¹⁷Foucaultova biomoc zasahuje do obliekania, ktorého gendrový atribút odev podložím myšlienkami Judith Butler.

„niečo robíme“. Performovanie môžeme voľne preložiť ako predvádzanie genderu, ktorým uvádzame svoj gender do určitých pozícií prostredníctvom jazyka v rámci diskurzu, alebo tiež prostredníctvom obliekania a celkového výzoru, ktorý je regulovaný biomocou. Butler predstavuje „chápanie performativity nie ako aktu, ktorým nejaký subjekt dáva existenciu tomu, čo pomenováva ale skôr ako reiteratívne schopnosti diskursu vytvárať fenomény, ktoré reguluje a obmedzuje.“ (Butler, 2016: 17) Butler ďalej vysvetľuje, že „performativitu je v prvej rade nutné chápať nie ako singulárny, či zámerný akt, ale skôr ako neiteratívnu a citačnú prax, ktorou diskurz vytvára účinky, ktoré pomenováva.“ (Butler, 2016: 16)

Prostredníctvom performativity diskurz operuje na poli genderu, takže gender je pre Butler diskurzívnu technikou, a teda sa v ňom prostredníctvom diskurzu prejavuje pôsobenie moci. Butler na rozdiel od Simone de Beauvoir, ktorá pracovala na poli genderu, a snažia sa vymedziť práva žien prostredníctvom definovania ženstva, sa Butler posúva ďalej za kategóriu genderu a „pojíma pohlavie nie už ako telesnú danosť, na ktorej sa umelo navrstvuje konštrukt v podobe genderu, ale ako kultúrnu normu, ovládajúcu materializáciu¹⁸ tiel.“ (Butler, 2016: 16) Kategóriu pohlavia Butler definuje a vymedzuje ako súčasť aktu regulácie, ktorého úlohou je regulovať a produkovať telá, ktoré sú pod jeho vplyvom. Tieto telá sú potom takto kontrolované v praxi, a následne kategorizované na základe tejto regulácie. (Butler, 2016: 16) Spôsoby akými je následne aj gender formovaný a utváraný označil Foucault ako „regulačný ideál“. (Butler, 2016:16) Čo sa v praxi prejavuje už v detskom veku, keď je gendrová identita dieťaťa formovaná prostredníctvom príkazov, zákazov a pochvál, ktoré sa u dievčat a chlapcov líšia. V tomto prípade sa jedná o performativitu genderu prostredníctvom jazyka, ktorá má vyprofilovať mužský alebo ženský rod.

Taktiež sa performativita realizuje prostredníctvom oblečenia, pretože hlavne u malých detí sa za dievčenskú považuje ružová farba, a u chlapcov modrá.¹⁹ Jedná sa o kultúrne konštrukcie genderu, pretože pripisovať podľa farby oblečenia gender dieťaťa je čisto kultúrou určený význam farby a jej symbolu. Ako udáva Butler v monografii *Závažné telá, O materialite a diskurzívnych medziach „pohlavia“* (Butler, 2016): „Pohlavie je teda regulačný ideál, ktorého materializácia je vynucovaná, a táto materializácia prebieha (alebo neprebieha, ak dôjde k jej zlyhaniu) prostredníctvom istých dôsledne regulovaných praktík.“

¹⁸Materializáciu Butler definuje nasledovne: “Materiá tiel je účinok dynamiky moci, a to tak, že telesná materiá je neodlúčiteľná od regulačných noriem, ktoré ovládajú materializáciu tiel, a od významov týchto materiálnych účinkov.“ (Butler, 2016: 17)

¹⁹Takéto vymedzenie platí v rámci Európy.

(Butler, 2016: 16) Tieto praktiky utvárajú gendrovú identitu chlapcov aj dievčat už od útleho veku prostredníctvom obliekania a jazyka.

Performativita genderu sa postupne utvára ďalej aj v dospelom veku jedinca, napríklad u žien sa deje prostredníctvom oblečenia. Keď sa žena pred tým ako ide do spoločnosti oblieka, volí z rôznych druhov outfitov, ktorými potom posiela svojmu okoliu určitú správu. Od toho či si oblečie rifle, tenisky a sveter, alebo kostým a lodičky, je potom v spoločnosti posudzovaná. A práve takto prebieha predvádzanie genderu v praxi, keď si žena volí svoj gender, ktorý je však regulovaný biomocou a diskurzom. To by však bolo veľmi zjednodušujúce vysvetlenie, pretože pokiaľ je gender konštruovaný diskurzom, nemôžeme si ho predsa konštruovať my sami ako vedomé subjekty, ktoré o svojom gendre rozhodujú, a preto je aj gender formovaný v určitých medziach daným diskurzom. (Butler, 2016: 17) To súvisí s následným konštruovaním identity na základe genderu, ktorou sa zaoberám v nasledujúcej podkapitole.

2.4.3 Konštruovanie gendrovej identity

V tejto podkapitole sa sústredím na problematiku konštruovania identity jedinca, ktorá je určená rôznymi atribútmi, a v prípade moslimiek, ktoré sa zahalujú, je týmto atribútom do značnej miery závoj. Pretože pokiaľ si gender nevolíme sami dobrovoľne, ale je regulovaný diskurzom, tak rodové atribúty, ktoré nie sú ustanovujúce ale performatívne, tak vytvárajú alebo odhaľujú identitu jedinca. Gender vytváraný kultúrou performuje prostredníctvom jednotlivých praktík, a tým konštruuje svoju identitu. (Butler, 2014: 218) To, že gender nie je kategóriou danou naším pohlavím, ale kultúrnou konštrukciou reflektuje Butler v publikácii *Trampoty s rodom, Feminizmus a podryvanie identity* (Butler, 2014) nasledovne: „Rozlíšenie medzi výrazom a performatívnosťou je rozhodujúci. Pokiaľ sú rodové atribúty a akty, tieto rozličné spôsoby, ktorými telo ukazuje alebo vytvára svoje kultúrne označenie, performatívne, potom neexistuje žiadna dopredu daná identita, s ktorou by sa dal akt alebo atribút porovnávať, v takomto prípade neexistujú žiadne pravdivé alebo nepravdivé, pravé alebo skreslené rodové akty, a v takom prípade vyjde najavo, že postulovanie pravej rodovej identity je regulačnou fikciou.“ (Butler, 2014: 218)

To znamená, že gendrová identita nie je daná, ale utváraná a regulovaná diskurzom a istý regulačný ideál ako pravá rodová identita je len zdaním. Gendrová identita utváraná a obmedzovaná diskurzom a kultúrnym kontextom v rôznych kultúrach performuje odlišne. V tomto prípade analyzujem kontext európskej a blízkovýchodnej kultúry, pretože každá z nich má na telo a genderovú identitu odlišné nároky a požiadavky. Ako Butler v publikácii

Trampoty s rodom, Feminizmus a podryvanie identity (Butler, 2014) reflektuje telo ďalej: „Pokiaľ telo nie je bytím, ale premenlivou hranicou, povrchom, ktorého prieniknuteľnosť je politicky regulovaná, pokiaľ je označujúcou praxou v rámci kultúrneho poľa rodovej hierarchie, potom je potrebné sa opýtať, aký jazyk máme k dispozícii, aby sme pochopili toto telesné stvárnenie, rod, ktorý svoj „vnútorný“ význam konštituuje na svojom povrchu.“ (Butler, 2014: 216)

Vnútorný význam vytváraný na povrchu prostredníctvom výzoru je u európskych žien celkom bežný, na rozdiel od kultúry islamu, kde sa „povrch“ ukrýva do závoja. Jedným z dôvodov, prečo je tomu tak, môže byť aj uprednostňovanie práve vnútorného – duchovného sveta ktorý je prioritný pre silne veriaci islamský svet, pred adoráciou tela a vonkajšieho vzhľadu, ako je tomu v západnej kultúre. A jazyk, ktorý máme k dispozícii, aby sme pochopili telo, ktoré utvára svoj význam na povrchu, je spôsob akým si vykladáme praktiky, ktoré prináležia danému genderu, a ako tvrdí Butler, „Foucault by ho nazval štylistikou existencie.“ (Butler, 2014: 216) Naše bytie je totiž do značnej miery štylizované tým, ako je náš gender regulovaný, aké chovanie a prejavy danému genderu prináležia. Za ženské sa napríklad považuje jemné a krehké vystupovanie a prejavy citov, ktoré sú naopak u mužov tolerované v menšej miere. Tieto prejavy a selekcia zo škály toho, čo je ešte vhodné a naliehajúce k danému pohlaviu, a čo naopak nie je, je vpísané do kontextu kultúry, v ktorej gender performuje. To úzko súvisí s telesnosťou, ktorej sa podrobnejšie venujem v nasledujúcej podkapitole.

2.4.4 Skúmanie telesnosti

V tejto podkapitole sa zaoberám gendrom v súvislosti s telesnosťou, pretože skúmanie telesnosti a spôsobu akým je pojednávaná v západnej a blízkovýchodnej kultúre si to vyžaduje, pretože „telo ako také je obdarené gendrom“. (Butler, 2016: predhovor) Preto som sa rozhodla pri tejto problematike čerpať hlavne z publikácií Judith Butler, ktorá o ženskom tele, gendre a jeho performativite píše. Mojim zámerom v tejto práci nie je vymaniť ženské telo z okov, ktoré mu daná kultúra dáva, ani komplexne a dopodrobna analyzovať a porovnávať dva odlišné kultúrne kontexty, v ktorých sa performativita genderu konštituuje prostredníctvom diskurzívnych praktík, ktoré sú prejavom moci. Chcem len na príklade gendrovej identity, ktorá je riadená kultúrnymi vzorcami, ukázať spôsob, ako sa dá situácia stretu kultúr, ktoré preferujú iné normy pre ženské telá vyriešiť, vďaka aplikácii Lyotardovej etiky na túto situáciu rozporu, ku ktorému pri strete dvoch odlišných spôsobov regulácie ženského tela, daných kultúrnym kontextom, v priestore Českej republiky dochádza.

V Čechách a celkovo v západnej kultúre je telo modlou, ktorého idealizácia ako entity, ktorá má určité ohraňenie dané priestorom, je pod nadvládou pohľadu, ktorá ho nie len charakterizuje, ale tiež mu je daná ako jeho vlastné sebaovládanie. Jedná sa o pohľad spoločnosti a aktuálneho diskurzu, ktorý vládne prostredníctvom regulačného ideálu a je realizovaný biomocou, ktorá priamo utvára a koncipuje telá, snažiac sa pripodobniť ideálnemu telu. (Butler, 2016: 112) Ženy v západnej kultúre podliehajú biomocenským vplyvom a svoj vzhľad pripodobňujú aktuálnemu ideálu krásy, ktorý sa v priebehu storočí významne mení. V tejto súvislosti používam výraz uctievanie kultu tela, pretože „telo získava význam v rámci diskurzu len v kontexte mocenských vzťahov.“ (Butler, 2016: 159) A diskurz uplatňuje svoju moc nad ženskými telami tým, že im vedome predostiera ideál krásy, podľa ktorého ony samé regulujú svoje vlastné telá. Západná kultúra sa prioritne sústreďuje na krásu tela, a preto moslimky nosením závoja dávajú najavo, že duchovný život, je pre ne prioritou, a nebudú podliehať diskurzívnym praktikám západnej kultúry.

V tomto prípade sa na dôvody zahaľovania dívam z pohľadu závoja ako gendrového atribútu. Závoj moslimkám zahaľuje hlavne vlasy, v prípade burky kompletne celé telo okrem očí, no hlavne dlhé vlasy, ktoré sú považované za symbol ženskosti a krásy, ktorý je u moslimiek určený len pre oči ich mužov a nie verejnosti. Každá žena si teda volí určitú selekciu znakov, ktorou sa vo verejnom priestore prezentuje, a práve to je performativita, predvádzanie gendru. Konkrétne sa jedná o to, či si oblečie sukňu a blúzku, alebo svoje telo zahaľí do burky, alebo vlasy do šatky (*hidžábu*). Takýmto spôsobom potom žena premieňa seba samú v znak vo verejnom priestore, a z hľadiska biomoci je potom prijateľná tá žena, ktorá má atribúty ženskosti. Dôležitú rolu tu zohráva verejný priestor, kde sú tieto atribúty prezentované, pretože žena štylizuje seba samú v znak, ktorý získava svoj význam až v interakcii s ďalšími ľuďmi. Identita sa vytvára opakovaným performovaním a vytvára tiež súlad s normou, podľa ktorej je napríklad moslimka vo verejnom priestore identifikovaná ako moslimka, keď nosí závoj. Tejto problematike sa však bližšie venujem v nasledujúcej podkapitole.

2.4.5 Performativita moslimiek – burka ako symbol strachu

V tejto podkapitole sa venujem zahaľovaniu sa moslimiek do závoja – konkrétne do burky, ako najstriktejšej formy zahaľovania, ktoré v mnohých ne-moslimoch evokuje degradované postavenie žien, a z toho plynúci negatívny postoj voči prítomnosti islamu v Českej republike. Chcem túto problematiku preskúmať dopodrobna, aby som mohla následne presnejšie koncipovať spôsoby, akými sa dá táto situácia vyriešiť tolerantnou cestou.

Zahaľovanie je totiž v mnohých moslimských krajinách celkom bežnou záležitosťou a tiež podlieha určitým normám, daných diskuzom. To znamená, že moslimky sa vo verejnom priestore musia pohybovať zahalené, a preto túto praktiku dodržiajú následne aj keď už žijú v Čechách, kde to od nich európska kultúra nevyžaduje. Toto zahaľovanie sa pôvodne ani v islamskej kultúre nevyžadovalo po všetkých moslimkách, ale týkalo sa len Mohamedových manželiek (Mohamed bol prorok, ktorý zvestoval vieru v Alaha – islam). Po jeho smrti sa však stalo normou, ktorú postupne začali dodržiavať moslimky skoro vo všetkých islamských aj neislamských krajinách. (Renzetti, Curran, 2003: 444) Zahaľovanie je nábožensky ukotvené v Koráne, len v priebehu modlitby, zvyšok je len otázkou mocenského výkladu.

Vďaka multikulturalizmu a nomádskeho spôsobu života sa dnes Česi stretávajú s cudzincami a konkrétne zahalenými ženami v závojoch vo vyššej miere. Pretože v pevnom štádiu modernosti bol usadlí spôsob života, keď ľudia tak často nemenili miesto bydliska, uprednostňovaný pred tým nomádskeho. V tekutom štádiu modernosti však v Európe dochádza k prílivu nových kultúr, ktoré postupne začínajú ovládať usadlú väčšinu obyvateľov. (Bauman, 2002: 27) Zygmunt Bauman v publikácii *Tekutá moderna* (Bauman, 2002) konkrétne uvádza: „Dnes sme svedkami revanše nomádstva voči princípom teritoriality a usadlosti. V tekutom štádiu modernosti začína byť usadlá väčšina ovládaná nomádskeho a exteriorálnou elitou.“ (Bauman, 2002: 27) Pristáhovalci sú väčšinou považovaní za tých „druhých“ a kultúra, v ktorej ženy nosia dlhé čierne závoje pokrývajúce celé telo, vlasy a niekedy aj tvár, sa moderným ne-moslimom žijúcim na Západe, často javí ako barbarská. Ako tvrdí Todorov, práve „označenie tých druhých za neľudské bytosti, netvorov či divochov je jednou z foriem oného barbarstva. Inou jeho formou je inštitucionálna diskriminácia druhých preto, že nepatria k mojej jazykovej komunite, k mojej spoločenskej skupine alebo môjmu psychologickému typu.“ (Todorov, 2011: 28) Tieto názory na problematiku zahaľovania v Českej republike budem sledovať v analýze médií, ktorá je súčasťou tretej časti práce. Problematika zahaľovania je úzko spätá s islamským náboženstvom, ktoré predstavím v nasledovnej kapitole.

2.5 Islamské náboženstvo

Zahaľovanie som rozoberala z kultúrneho hľadiska, kde som analyzovala závoj ako kultúrny atribút, a takisto som rozobrala gendrové hľadisko, a závoj ako atribút gendrový. Teraz sa budem zahaľovaním zaoberať z hľadiska náboženského, ktoré celú túto problematiku zastrešuje, a prepája kultúrne, aj gendrové hľadisko. Náboženstvo, ktoré vyznáva väčšina obyvateľov Blízkeho východu, islam, patrí spolu s kresťanstvom a judaizmom k trom najväčším a najrozšírenejším svetovým náboženstvám. Všetky sú monoteistické, to znamená, že vyznávajú vieru v jediného boha, na rozdiel od mnohobožstva (tzv. polyteizmus), ktorý bol prítomný v starovekom Grécku, a jednalo sa o vieru vo viacerých bohov. Islam je v porovnaní s judaizmom a kresťanstvom najmladším náboženstvom, pretože bolo ustanovené ako jednotná viera Arabov v 7. storočí nášho letopočtu na území Blízkeho Východu. Predislamské kultúry Arabov pominuli s príchodom proroka Mohameda, ktorému bol zjavený Korán, posvätná kniha vyznávačov islamu, moslimov, ktorí veria v jediného boha Alaha. Koránom sa riadia všetky islamské krajiny. Okrem Koránu je pre islam dôležitá šaría, islamské právo, a tiež sunna a hadísy, ktoré obsahujú nariadenia pre správny spôsob života každého moslima. Islam, ktorý sa etabloval na území dnešnej Saudskej Arábie, sa postupne rozšíril aj do Európy, ktorá však v čase jeho vzniku bola už silne kresťanská. Kresťanstvo bolo totiž zrovnoprávnené s ostatnými náboženstvami v roku 313 cisárom Konštantínom, ktorý ho etabloval Milánskym ediktom. Dnes islam vyznáva zhruba miliarda a pol veriacich. (Ostránský, 2014: 81) Každé z troch svetových náboženstiev sa riadi presnými zákonmi, ktoré sú ukotvené v ich svätých knihách. Pre kresťanov je posvätným textom Biblia a pre židovské náboženstvo je to Tóra. Kresťania aj židia, patria k ľudu Knihy, pretože Biblia sa skladá zo Starého a Nového Zákona, pričom Starý Zákon tvorí Tóra. Na počiatku kresťanstva stál Ježiš Kristus, ktorý sa tiež spomína v Koráne ako prorok. Zvestovanie o jeho narodení priniesol jeho matke, Márii, anjel Gabriel, ktorý je tiež spojený s islamským náboženstvom, pretože zjavil Mohamedovy Korán.

Všeobecnú koexistenciu náboženstiev v miery rozoberá Todorov v publikácii *Strach z barbarov* (Todorov, 2011): „Prenasledovať vyznávačov iného náboženstva, či už ide o „ľud Knihy“ (monoteistov) alebo pohanov, odsudzovať odpadlíkov, ktorí zmenili vieru, alebo ateistov znamená neuznávať charakteristický rys ľudstva, ktorým je pluralita a rozmanitosť ľudských spoločností a kultúr, pretože všetci ľudia patria k tomu istému druhu a sú súčasťou toho istého ľudstva.“ (Todorov, 2011: 174) Týmto spôsobom prakticky Todorov deklaruje prijatie plurality ako východisko z aktuálnej vyostrenej situácie stretu názorov moslimskej

a západnej kultúry aj na otázku zahaľovania. Prijatie plurality ako konštruktívnej výmeny názorov, ktorá sa realizuje v rámci pluralitnej diskusie, medzi moslimami a ne-moslimami, možná je, stačí keď pri jej realizácii budú do tohto procesu integrované požiadavky, ktoré na území Európy stále pretrvávajú ako odkaz osvietenstva. Jedná sa o dve konkrétne požiadavky, z ktorých prvou je prijatie plurality, ako antropologicky orientovaný odkaz osvietenstva, a tou druhou je akceptovanie a dodržiavanie právneho poriadku a legislatívy danej krajiny. (Todorov, 2011: 174)

Zahaľovanie na území Českej republiky nepodlieha žiadnym obmedzeniam, ktoré by vo verejnom priestore boli regulované legislatívnymi opatreniami. Takže prítomnosť zahalených moslimiek v Českej republike, napríklad aj v burke, nie je porušením pravidiel tejto krajiny, na rozdiel od Blízkeho východu, kde sa v určitých krajinách, ako je napríklad Afganistan, nemôžu ani ne-moslimky pohybovať vo verejnom priestore bez moslimského závoja, ktorého formy predstavím bližšie v nasledujúcej kapitole.

2.5.1 Korán

V tejto podkapitole predstavím konkrétne ukážky z Koránu, ktoré sa vyjadrujú k zahaľovaniu žien. V žiadnej z nich sa zahaľovanie explicitne neprikazuje, a preto ich interpretácia nemusí automaticky viesť k príkazu zahaľovania, takže tento príkaz je viac menej kultúrnym konštruktom, opierajúci sa o nasledovné výklady Koránu, ktorý však zahaľovanie len doporučuje: „A povedz veriacim ženám, aby cudne klopili zrak a strážili svoje pohlavia a nedávali na obdiv svoje ozdoby okrem tých, ktoré sú viditeľné. A nech spustia závoje svoje na ňadra svoje. A nech ukazujú svoje ozdoby jedine svojím manželom alebo otcom alebo svokrom alebo synom alebo synom svojich manželov nebo bratom alebo synom svojich bratov či sestier alebo ich ženám alebo tým, ktorým vládne ich pravica, alebo služobníkom, ktorí nemajú chťič, alebo chlapcom, ktorí nemajú pojem o nahote žien. A nech nedupú nohami, aby ľudia postrehli ozdoby, ktoré skrývajú. A konajte všetci pokánie pred Bohom, ó veriaci, snád' budete blažení!“ (Korán, 2007, 24:31) V inej časti sa Korán k závoju vyjadruje konkrétnejšie: „Prorok, povedz manželkám svojim, dcéram svojim aj veriacim ženám, aby priťahovali k sebe svoje závoje! A toto bude najvhodnejšie k tomu, aby boli poznané a ne boli urážané.“ (Korán, 2007, 33:59) Závoj je v tejto časti Koránu uvádzaný ako doporučené pre ženy, nie ako príkaz, ktorého sa musia striktne držať.

Orientalista Bronislav Ostřanský na adresu Koránu, a jeho doporučení o zahaľovaní žien, uvádza nasledovné: „Pôvodný zmysel zahaľovania moslimiek súvisel so sexualitou, presnejšie povedané so sexualitou v produktívnom veku, pretože súra svetlo (24:60) výslovne

uvádza, že ženy, ktoré už nemajú nádej sa vydať, môžu závoje odložiť.“ (Ostřanský, 2014: 174) Korán presne uvádza: „A nie je hriechom pre staršie ženy, ktoré už nemajú nádej na sobáš, pokiaľ odložia svoje odevy, bez toho však, aby stavali na obdiv svoje ozdoby. Ak sa toho však zdržia, bude to pre ne vhodnejšie.“ (Korán, 2007, 24:60) Korán sa vyjadruje k zahaľovaniu všeobecne, nikde sa nevyslovuje k jeho konkrétnym formám, ktoré sú dielom ľudí, a ktoré bližšie predstavím v nasledovnej podkapitole.

2.5.2 Formy zahaľovania

V tejto podkapitole po predstavení jednotlivých súr, teda veršov Koránu, pojednávajúcich o zahaľovaní, v predošlej kapitole, by som rada naviazala na túto tematiku predstavením konkrétnych foriem zahaľovania. Pretože moslimský závoj má rôzne podoby a tiež názvy, a ja som sa konkrétne rozhodla bližšie popísať *hidžáb*, *niqáb*, *burku*, *čádor* a *abáju*, pretože sa s nimi môžeme stretnúť na území Českej republiky. V predloženej práci používam pojem šatka, alebo závoj, ak neuvádzam konkrétny typ zahalenia, ktorý sa viaže na konkrétnu moslimskú krajinu, ako uvádzam v *Slovníčku* v úvode práce. Operujem s termínom zahaľovania ako praktiky a nie s jeho konkrétnymi formami.

Medzi najrozšírenejšiu formu zahaľovania patrí prioritne *hidžáb*, ktorý pokrýva vlasy, šiju, krk a dekolt ženy. Vyskytuje sa v rôznych farebných kombináciách, a krajinách ako je napríklad Indonézia, ktorá sa neradí medzi moslimské krajiny Blízkeho východu. K *hidžábu* nosia ženy klasické oblečenie, ktoré im však neodhaľuje plecia, brucho ani nohy. *Hidžáb* ponecháva odkrytú tvár, a nie je výnimkou, vidieť ženu v *hižábe* s make-upom. (Ostřanský, 2014: 72) Ďalšou formou závoja je *niqáb*. Je to dlhý tmavý odev, čiernej, alebo tmavo modrej farby, ktorý ženu zahaľuje kompletne od hlavy až po päty, a necháva len úzky prierez pre oči. Väčšinou býva doplnený rukavicami, aby nebolo vidno ani ženské ruky. Ženy, ktoré *niqáb* nosia sa nazývajú *munaqqaby*. Táto forma zahaľovania je najrozšírenejšia v Saudskej Arábii. Na *niqáb* si ženy zvyknú obliekať *abáju*, čo je vrchná vesta, alebo plášť tiež čiernej alebo tmavo modrej farby. (Ostřanský, 2014: 125) Ako ďalšiu formu zahalenia uvádzam čádor, ktorý býva často mylne zamieňaný s abájou. Čádor je voľný odev, ktorý sa však neoblieka na spodný *niqáb*, ale sám je druhom závoja. Čádor rovnako ako *hidžáb*, pokrýva vlasy, krk, šiju a dekolt, plus je podobný *niqábu*, pretože zahaľuje celé telo ženy, okrem tváre, ktorá ostáva odhalená. Čádor však na rozdiel od *niqábu* nemá rukávy, je to len plášť, ktorý si žena pridržiaava. Najčastejšie sa vyskytuje v Iráne, a tiež je vyžadovaný od cudzinek pri návšteve tejto krajiny. (Ostřanský, 2014: 39)

Tou najkonzervatívnejšou formou zahalenia, ktorá je predovšetkým prítomná v Afganistane a Pakistane, je burka. Burka zahaluje kompletne celé telo ženy vrátane očí. V podstate je veľmi podobná niqábu, s ktorým býva často mylne zamieňaná, s tým rozdielom, že neponecháva odhalené ani oči, ktoré sú ukryté sieťkou. (Ostřanský, 2014: 36) Takáto forma zahalenia podľa mňa v mnohých ne-moslimoch žijúcich v Európe evokuje do značnej miery strach, pretože kompletne celá identita ženy, je ukrytá v kuse látky, na čo ne-moslimovia v Európe nie sú zvyknutí. Aj v európskej kultúre sú šatka a závoj prítomné. Závoj bielej farby ako symbol čistoty je prítomný pri svadobnom obrade a neveste pokrýva vlasy a často aj tvár. Šatka ako módný doplnok, alebo u starších žien na dedinách, slúži na zakrytie vlasov. Takisto čepiec bol v ľudovej kultúre používaný k tomuto účelu, a tiež sa jednalo o gendrový atribút daný kultúrnym kontextom, no nikdy sa nejednalo o úplné zahalenie ženy vrátane tváre a očí. Závoj ako kultúrny atribút predstavím v nasledujúcej podkapitole.

2.5.3 Moslimský závoj z pohľadu ne-moslimov

V tejto podkapitole budem pracovať so závojom ako kultúrnym atribútom a významami, ktoré nadobúda v interakcii s ne-moslimami v európskom prostredí. Moslimská šatka ako symbol a znak pre ne-moslimov nadobúda rôzne významy, ktorých jednotiacou linkou je islamská viera. Je preto potrebné poukázať na významy, ktoré šatka, alebo závoj nadobúda v konkrétnych sociálnych interakciách, kde je vnímaná ako symbol viery, alebo kultúrny znak, alebo tiež symbol útlaku. Kultúrny význam zahaľovania sa, je dedičstvom tradície predkov, v ktorej moslimky aj na území Čiech, a iných nemoslimských krajín pokračujú ďalej. Rovnako ako v európskom, tak aj v blízkovýchodnom kontexte, sa kultúrne atribúty realizujú na poli ženských tiel, ktoré sa takto stávajú symbolmi svojej kultúry. Preto pri strete európskej a blízkovýchodnej kultúry je styčným bodom žena, a jej kultúrny atribút odev, v tomto prípade moslimský závoj. (Jaggar, 2017: 7) Moslimský závoj reprezentuje kultúru islamu, a teda nepriazeň ne-moslimov voči prítomnosti zahalených moslimiek v Čechách, je vlastne odmietaním islamu, ktorý závoj prezentuje. Takto sú zahalené moslimky ako aktívne nositeľky svojej kultúry prostredníctvom závoja „nálepkované“ ako symboly islamu, ku ktorému majú Česi celkovo negatívny postoj, podmienený obrazom, ktorí o ňom médiá vytvárajú. Tejto problematike sa budem bližšie venovať v tretej časti práce.

Z pohľadu nie len českej populácie, ale celkovo obyvateľov Západu, sú zahalené moslimky vnímané ako utláčané, odlúčené, nesvojprávne, a utlmené obeť patriarchálnej moslimskej spoločnosti. (Sabbagh, 1996: xi) Závoj ako symbol útlaku je „symbolom

podriadenosti žien mužovi a Bohu.“ (Abd al-‘Azím, 2010: 2) Závoj symbolizujúci útlak, a závoj ako kultúrny atribút som zadefinovala vyššie. Treťou rovinou významov, ktoré závoj nadobúda alebo má za úlohu prezentovať je náboženská rovina. Moslimky ním deklarujú svoju poslušnosť a podriadenosť bohu Alahovi, ako symbol hlbokej osobnej viery a oddanosti, aj keď túto praktiku priamo ich náboženstvo neprikazuje, pretože v Koráne nie je explicitne nariadené. Okrem toho podľa mňa závoj moslimkám poskytuje určité útočisko. Nemusia vďaka nemu podliehať normám západnej spoločnosti, ktoré regulujú vzhľad žien. Je jednoduchšie ostať v úkryte závoja, s ktorým prakticky stotožňujú svoju identitu, a nemusia ju vystavovať na verejnosti. (Khidayer, 2011: 117) Závoj a celkovo odev v interakcii s inými ľuďmi nadobúda rôzne významy, a v nasledujúcej kapitole ho budem reflektovať ako niečo, čo má pozitívny význam, aby som poukázala na široké spektrum významov, ktoré si nemoslimovia v Čechách so závojom môžu spájať.

2.5.4 Odev ako ozdoba

V tejto podkapitole budem o odeve uvažovať ako o ozdobe, prostredníctvom ktorej sa sami premieňame v znak, keď vstupujeme do verejného priestoru. Performativita genderu, funguje aj prostredníctvom selekcie určitých kusov oblečenia, ktorými vytvárame svoj gender, a toto oblečenie nás podľa slov Georga Simmela „zdobí“. Ako konkrétne v publikácii *Peniaze v modernej kultúre a iné eseje* (Simmel, 1997) uvádza: „Človek sa zdobí pre seba a môže to činiť len tým, že sa zdobí pre druhých.“ (Simmel, 1997: 91) Pretože znak, v ktorý sa takto premieňame, keď sa zdobíme oblečením, nadobúda svoje významy len v interakcii s druhými ľuďmi, ktorí si ich interpretujú určitým spôsobom. Oblečenie, ktoré je určené k bežnému noseniu kopíruje krivky tela a tým stráca formalitu. Ale keď svoje oblečenie ešte ozdobíme nejakým špeciálnym atribútom, ako napríklad brošňou, alebo náušnicami z diamantu, jedná sa o kultúrny atribút ktorý formalitu nestráca, pretože na rozdiel od bežného oblečenia sa nosením nekazí.

Ozdoba dodáva človeku určité čaro. To znamená, že brošňa, alebo nejaká iná pridaná ozdoba k telu prekračuje hranice a štruktúru ľudského tela, čím prekračuje pomyselnú hranicu telesnosti, a preto sa napríklad z diamantu stáva najúčinnější šperk, ktorý vyžaruje svoje odlesky ďalej. (Simmel, 1997: 93) Takto to funguje v prípade západnej kultúry a foriem obliekania, ktoré sú pre ňu bežné. Na rozdiel od toho kultúra blízkovýchodná, má iné atribúty zdobenia tela v podobe moslimského závoja. Moslimky si tiež oblečú bežné oblečenie v podobe trička a riflí, ktoré vykresľuje krivky tela, no táto telesnosť ostáva ukrytá v burke, ktorú si oblečú na to.

V tomto prípade reflektujem ako ozdobu práve moslimský závoj. Vďaka závoju, hlavne burke, zostáva telesnosť vo verejnom priestore ukrytá pred očami druhých ľudí, hlavne mužov. Pretože podľa islamského náboženstva má telo ženy patriť len jednému mužovi, jej manželovi. Takže moslimky sa zobia len pre svojich mužov a do verejného priestoru vstupujú „ozdobené“ závojom, ktorý má ako ozdoba opačný význam, než v prípade západnej kultúry, kde sa ženy zobia, keď idú do spoločnosti, a v domácnosti sa pohybujú menej upravené. Pretože právo páčiť sa je v prípade moslimiek privilegované len na domácu sféru, „a môže ísť len tak ďaleko, ako je to vymedzené sférou sociálnej významnosti jedinca, a ten práve takto ku kúzlu, ktoré ozdoby prepožičiavajú ich plne individuálnemu zjavu, pripája aj kúzlo sociologické spočívajúce v tom, že práve vďaka oným ozdobám je reprezentantom svojej skupiny a je „ozdobený“ celou významnosťou.“ (Simmel, 1997: 98)

Závoj v tomto prípade požímaný ako ozdoba reprezentuje vo verejnom priestore skupinu moslimov, a žena, ktorá je do závoja, zahalená je zdobená celou významnosťou islamskej kultúry. Nosením závoja tak žena verejne deklaruje svoju príslušnosť ku skupine moslimov, a teda prostredníctvom závoja dochádza k transformácii sociálnej moci do atribútu, ktorý definuje individualitu jedinca. (Simmel, 1997: 98) Závoj, ktorý zahaľuje telo ženy má niekoľko významov, môže symbolizovať útlak a podriadené postavenie voči mužom, ako som uvádzala v kapitolách vyššie, no na druhú stranu symbolizuje voľnosť a slobodu, pretože ženské telo zahalené v závoji, konkrétne v burke, nie je vystavené posudzovaniu okolia a z toho vyplývajúceho tlaku, ktorý je na ženy v kultúre Západu vyvíjaný.

V prípade moslimského závoja reflektovaného ako ozdoby v islamskej kultúre, a tiež v prípade slávnostného oblečenia a šperkov, v kultúre Západu, sa jedná o zdobenie tela. Pretože vďaka ozdobe, ktorá nám skrášľuje telo, sme majiteľmi objektu, ktorý má špeciálnu, a nie len bežnú hodnotu. Úlohou takejto ozdoby je potom utvárať našu identitu, ktorú dopĺňa a tým ju rozširuje. Keď sa ozdobení pohybujeme vo verejnom priestore, pútame pohľady ostatných ľudí, pretože sme vďaka tejto ozdobene špeciálnejší, a odlišní od okolia, ktoré je všedné. (Simmel, 1997: 99) A v takom prípade okrem našej obvyčajnej telesnosti, ktorá nám bola daná, vlastnime vďaka ozdobe niečo navyše, čo rozširuje našu osobnú sféru, a tým aj naše Ja.

3 Aplikácia a mediány diskurz

V tejto časti práce aplikujem teoretické východiská, ktoré som predstavila v predchádzajúcich dvoch častiach na konkrétnom príklade rozporu. Aplikácia daných východísk následne potvrdí, alebo vyvráti hypotézu, ktorú som si určila na začiatku práce. Konkrétna aplikácia nebude prevedená v žiadnom výskume, pretože pri tejto problematike by sa jednalo o rozsiahly sociologický výskum, a teda som sa rozhodla analyzovať prioritne mediálne prostredie, pretože s problematikou zahaľovania moslimiek, úzko súvisí, a tiež výskumy, ktoré na túto tému už boli realizované. Vďaka médiám, ktoré ne-moslimom obraz o islame sprostredkujú, a sú pre nich vo väčšine prípadov jediným zdrojom informácií, si následne vytvárajú názor na moslimov, ktorý je však podľa mňa mylný, a skreslený. Prijímanie filtrovaných a upravovaných informácií mediálnym diskurzom z televízie, novín alebo rádia je nekritické a neobjektívne. No práve médiá majú monopol pri šírení informácií a konštruujú sociálnu realitu utváranú aj názormi, ktoré si takto na islam, a sním spojené zahaľovanie moslimiek, ne-moslimovia vytvárajú. Jedná sa o profilovanie obrazu moslima, ktoré podlieha určitým stereotypom ako napríklad moslim rovná sa terorista, alebo človek z barbarskej a primitívnej kultúry. (Bürgerová, 2017: 90)

K ne-moslimom sa dostane napríklad správa o teroristických útokoch spôsobená moslimami, ktorí sa prisťahovali do Európy, a oni ju prijímajú ako fakt, ktorý však nemusí byť, a vo veľa prípadoch ani nie je, postavený na relevantných základoch, ktoré by danú situáciu reflektovali pravdivou optikou. V kinematografii je prezentovaný moslimský svet ako temný, hlavne v amerických politických filmoch, a typickým príkladom je životopisný snímok popisujúci príbeh lásky moslima a ne-moslimky, *Bez dcéry neodídem*. (Khidayer, 2011: 9) A tak sa stáva, že názor ne-moslimov žijúcich v Európe je konštruovaný mediálnym diskurzom často negatívne. Preto túto tému otvárať názormi na médiá, predkladané slovenskou diplomatkou, pôsobiacou v Egypte, Émire Khidayer, ktorá sa v publikácii *Svet Arabov* (Khidayer, 2011) vyjadruje k danej problematike médií a ich spôsobu bagatelizovať a skresľovať informácie o islame nasledovne: „Vzhľadom k tendencii médií zjednodušovať informácie, a tým teda aj ruku v ruke skresľovať alebo ešte viac zdôrazňovať hlavne negatíva, je potrebné ponúknuť informácie, ktoré komplexnejšie vyjadrujú myslenie a chovanie Arabov a zároveň fungovania ich spoločnosti.“ (Khidayer, 2011: 9)

Autorka sa vyjadruje k svetu Arabov, aj keď sa jedná o etnickú skupinu, rovnako ako sú Slovania. Islamské náboženstvo, ktorého vyznávačom je moslim, nemusí byť zákonite Arab, ako uvádzam v *Slovníčku* na začiatku práce. Medzi moslimov patria tiež zmieňovaní

Slovania, ktorí väčšinou na islam konvertujú. (Khidayer, 2011: 33) Autorka nepracuje s terminológiou islamský alebo moslimský svet, ale volí si terminologicky odlišný pojem – arabský svet, ktorý je v očiach ne-moslimov spájaný okrem terorizmu a náboženskými fanatikmi, tiež s podriadeným postavením žien, ktoré pre ne-moslimov symbolizuje závoj, respektíve jeho najkonzervatívnejšia forma – burka. (Khidayer, 2011: 9)

Degradované postavenie žien však na druhú stranu nemusí byť mediálnou propagandou za cieľom negatívneho vykreslenia sveta islamu ne-moslimom. Na rozdiel od Khidayer, vidí propagandu v médiách, ktorá je namierená proti islamu, spisovateľka Ayan Hirsli Ali celkom oprávnene. Moslimka somálskeho pôvodu, Ayan Hirsli Ali, sa zriekla svojej viery a pred životom poslušnej a podriadenej moslimky ušla do Európy, kde napísala scenár k filmu *Podriadenie*, ktorý sa stavia proti svetu islamu a podriadenému postaveniu moslimských žien. Na tomto filme spolupracovala s režisérom Theom Van Ghogom, ktorý bol za svoj čin islamskými radikálmi zavraždený. Film zobrazoval temnú stranu islamu, ktorá podriadenie žien zaisťuje praktikami ako sú bičovanie a zahaľovanie. Týmto spôsobom chcela bývalá moslimka Hirsli Ali deklarovat' svoju antipatiu voči viere, v ktorej bola vychovaná, a následne svoje presvedčenie a životnú cestu popísala v autobiografickej publikácii *Rebelka* (Hirsi Ali, 2008). (Todorov, 2011: 145)

V úvode kapitoly, ktorou otváraťm tému o médiách som priniesla dva odlišné pohľady na mediálny diskurz a obraz, ktorý o islame a degradovanom postavení žien šíri. Ten prvý predstavuje Émire Khidayer, ktorá explicitne odsudzuje mediálne praktiky ako manipulatívne. Tým druhým je pohľad Ayan Hirsli Ali, ktorá prostredníctvom médií sprostredkováva svetu negatívny obraz o moslimských ženách a ich podriadenom postavení. Cieľom tejto analýzy je poskytnúť rozmanité spektrum názorov jednotlivých autorov, ktorý o islame píšu, na zahaľovanie, a spôsob akým je s ním spájané degradované postavenie žien, a z toho plynúce ovplyvňovanie názorov ne-moslimov, ktorí sa následne vo verejnom priestore Čiech pred prijatím alterity v podobe závoja, uzatvárajú do identity vlastnej kultúry. V tejto časti práce aplikujem Lyotardovu etiku pluralitného dialógu na problematiku rozporu vychádzajúceho zo zahaľovania, a preto pokladám za dôležité, predstaviť ako sa negatívny názor na islam, ktorého symbolom je vo verejnom priestore závoj, aj prostredníctvom médií vytvára. Podľa môjho názoru sa podobné názory ako má Hirsli Ali neprezentujú, pretože takto zmýšľajúci ľudia sa skrátka boja otvorene hovoriť o negatívach islamu. Zmieňovaná autorka Hirsli Ali, ktorá tak učinila, žije už niekoľko rokov pod policajnou ochranou. To ako sa zákony Českej republiky stavajú k islamu, rozoberám v nasledujúcej kapitole.

3.1 Legislatíva

V tejto kapitole predstavím legislatívne opatrenia Českej republiky, pretože niektoré európske krajiny, ako je napríklad Francúzsko, disponujú legislatívnymi opatreniami upravujúcimi mieru zahalenia na verejnosti. V Čechách je možné vidieť moslimky zahalené vo všetkých druhoch závojov, pretože Česká republika nemá žiaden zákon, ktorý by zahaľovanie na verejnosti zakazoval. Niektoré krajiny v Európe však prijali zákon zakazujúci zahaľovanie tváre, a nosenia náboženských symbolov na verejnosti, ako je tomu napríklad vo Francúzsku, kde vstúpil v platnosť v roku 2011. Po prílive utečencov do Európy sa zvýšil počet zahalených moslimiek hlavne v burkách a *niqáboch* najmä v spomínanom Francúzku, čo rozpútalo politické debaty, ktorých výsledkom bolo prijatie potrebných krokov v podobe legislatívnych opatrení. (Oštranský, 2014: 175)

V Českom prostredí sú zákony k zahaľovaniu moslimiek zhovievavé. V krajinách Blízkeho východu tomu tak nie je, a paradoxom podľa mňa je, že v európskom prostredí, konkrétne vo Francúzsku, je zahaľovanie tváre, aj nosenie náboženských symbolov vo verejnom priestore trestané, pretože je zakázané. Na druhú stranu v prostredí Blízkeho východu, presnejšie v Iráne, je naopak trestané nedostatočné zahalenie. Takéto priestupky sú v Iráne, v dnešnej dobe sankciované odňatím slobody, ktorej lehota sa pohybuje v rozmedzí desiatich dní, až dvoch mesiacov. Kedysi však boli tresty prísnejšie a žena, ktorá si dostatočne nezahalila hlavu a telo bola potrestaná bičovaním, ktorým bolo žene udelených sedemdesiat štyri rán. Nehovoríme o dobe dávno minulej, pretože ešte v roku 1996 boli tri ženy v Alžírsku popravené, kvôli kúpaniu sa v bikinách. (Renzetti, Curran, 2013: 444)

Takéto tresty sú ukotvené v islamskom práve šaría,²⁰ ktorými sa riadia blízkovýchodné krajiny, na rozdiel od Európy, konkrétne Českej republiky, ktorej najvyšším zákonom je Ústava ČR, „podľa ktorej sú ľudské spoločnosti riadené zákonmi, ktoré vytvárajú ich občania. Tieto zákony majú vo verejnom živote väčšiu váhu než akékoľvek iné donucovanie. Je to sám princíp demokracie alebo zvrchovanosti ľudu (popieraný islamistami v mene „zvrchovanosti Božej“), s ktorým nutne súvisí uznanie tej istej dôstojnosti všetkých, kto ľud tvoria, a tým aj ich rovnosti pred zákonom, či už ide o mužov, alebo ženy, černochoch, alebo belochoch, to či ono náboženstvo.“ (Todorov, 2011: 174) Takže zákon štátu v Českej republike stojí nad zákonmi náboženskými, a týmto zákonom sa musia riadiť všetci bez ohľadu na

²⁰„Šaría je systém islamského náboženského práva, ktoré sa prioritne zaoberá vzťahom človeka k bohu. V mnohých arabských krajinách je šaría zakotvená v ústave a jej nariadenia riadia krajinu. V Saudskej Arábii a Iráne je šaría jediným právom.“ (Balážová, 2015: 19)

vierovyznanie. V moslimských krajinách je náboženstvo a štátna moc v súlade, a právo šaría vychádza z posvätej knihy Koránu, ktorým sa moslimovia riadia. No moslimovia žijúci v Čechách sa musia riadiť zákonmi tejto krajiny, a nemôžu sa napríklad pri spáchaní teroristického útoku, alebo vraždy zo cti, odvolávať na svoje náboženstvo, ktoré takýto skutok ako džihád mečom, neodsudzuje ako trestný čin. (Todorov, 2011: 174) To či je v takýchto prípadoch prioritná náboženská, alebo občianska identita, rozoberiem bližšie v nasledujúcej kapitole.

3.1.1 Situácia v Čechách

Náboženská identita

V tejto kapitole budem prioritne vychádzať z otázky náboženskej identity, a toho či je prioritnejšia, než tá občianska. Pri rozoberaní postavenia zahalených moslimiek na území Českej republiky, a vzťahu občanov Českej republiky, ktorí nevyznávajú islam, k moslimom, je dôležité si uvedomiť, že tu jednáme s celkom odlišnou kultúrou, ktorá je postavená na iných hodnotách a nemôžeme ju reflektovať cez tie európske. Moslimský svet je potrebné reflektovať cez ich náboženstvo a hodnoty, ktoré vyznávajú. Jedná sa o špecifickú kultúru kde sú politika a náboženstvo prepojené a udáva sociálnu štruktúru spoločnosti. (Bürgerová, 2017: 69) Identita moslimov je úzko spätá s ich vierou, zatiaľ čo u Čechov to takto nie je. Koncept identity v publikácii *Nad Európou polmesiac I., Moslimovia v Česku a západných spoločnostiach* (Bürgerová, 2017), autorka Zuzana Bürgerová vysvetľuje nasledovne: „Koncept občianstva bezprostredne súvisí s tým, že človek žije v určitom štáte, a spája tak identitu s konkrétnym jazykom, zákonmi a historickými súvislosťami, ktoré ohraničujú tento národný štát.“ (Bürgerová, 2017: 70) Definovať občiansku identitu je nevyhnutné keď sa ocitáme na poli konštrukcie identity jedinca prostredníctvom kultúrnej identity. To či je primárna identita občianska, alebo tá náboženská, je predmetom úvah mnohých autorov, z ktorých jedny sa prikláňajú k tej občianskej, a iný k náboženskej. Podľa Willa Kymlického, profesora prednášajúceho politickú filozofiu na univerzite v Kanade, je prioritná občianska identita, pretože sme primárne príslušníkmi nejakého štátu, a až potom sme veriaci, a vyznávame nejaké náboženstvo, ktoré patrí do súkromnej sféry. (Bürgerová, 2017: 70)

Na rozdiel od Kimlického, „teológ Tariq Ramadan egyptského pôvodu, žijúci vo Švajčiarsku, uvádza že na prvom mieste v prežívanej identite moslima je jeho náboženská identita, a tá je vyššou hodnotou než napríklad identita kultúrna alebo národnostná: Moslimovia hľadajú vzťah s Bohom a patria do komunity obce veriacich, až potom sú určení národnostne (Georgi 2009: 369)“ (Bürgerová, 2017: 70) Takže v prípade Českej republiky,

ktorej zákony nijak neupravujú zahaľovanie sa môžu moslimky slobodne pohybovať vo verejnom priestore v závoji, ktorý zahaľuje nie len vlasy, ale aj tvár, a tým deklarovať svoju vieru. No napríklad v prípade Francúzska je dôležité položiť si otázku na akú inštanciu sa moslimky v otázke zahaľovania odvolávajú? Zákony krajiny prevyšujú tie náboženské, takže nemôžu nosiť náboženské symboly na verejnosti, ku ktorým závoj patrí. Touto problematikou sa budem bližšie zaoberať v nasledujúcej kapitole. Autorka Bürgeová uzatvára túto problematiku identity nasledovne: „Náboženská a občianska identita spolu ale nemusia byť nutne v rozpore, každý jedinec „prepína“ medzi identitami v závislosti na danej situácii.“ (Bürgeová, 2017: 70) Podľa mňa je islam postavený na pevných základoch, ktoré tvoria prioritne identitu každého moslima, a až potom nasleduje identita občianska. Preto sa moslimky žijúce na území Čiech, a tiež Európy, zahaľujú. Túto problematiku bližšie predstavím v nasledujúcej kapitole.

3.1.2 Zahaľovanie tváre naprieč Európou

V tejto kapitole predstavím zahaľovanie naprieč krajinami Európy, aby bolo zreteľnejšie, v akej situácii sa obyvatelia Čiech, v porovnaní s ostatnými krajinami Európy v súvislosti s touto problematikou, nachádzajú. Predmetom tejto práce je sledovať rozpor na území Českej republiky medzi odporcami islamu a jeho obhajcami, sledovaný na príklade zahaľovania. Nejedná sa tu o rozpor štát verzus náboženstvo, pretože žiaden zákon zahaľovanie nezakazuje, jedná sa o konflikt medzi obyvateľmi Čiech. Naproti tomu v Rakúsku vyšiel v platnosť zákon, ktorý zakazuje zahaľovanie tváre vo verejnom priestore a porušenie tohto zákona, ako uvádza Peter Šour v článku *Zlož to dole! Policajti v Rakúsku sa po zákaze zahaľovania s moslimkami neznajú* (Šour, 2017), už nasledovali aj prvé sankcie: „Pri prúde do Rakúska podľa nového zákona musia ženy závoje zložiť, inak im hrozí zadržanie a pokuta 150 eur, teda cez 3900kč. Zákon zakazujúci zahaľovanie tváre schválil v máji rakúsky parlament a stanoví, že na verejnosti musia byť vždy rozpoznateľné rysy tváre od brady po vlasy.“ (Šour, 2017)

V tejto kapitole pracujem s informáciami z internetového portálu Blesk.cz, jedná sa o manipulatívny a bulvárny zdroj, ktorý používam aby som konkrétne ukázala akým spôsobom médiá informujú verejnosť o tejto problematike. Aj to je jeden z dôvodov, prečo sa česká verejnosť stavia negatívne voči prítomnosti islamu v Českej republike, ktorého symbolom je vo verejnom priestore závoj. Články, ktoré sú na stránkach podobných internetových portálov uverejňované, potom ovplyvňujú myslenie českej verejnosti, a relevantnosť takýchto informácií je do značnej miery diskutabilná. Práve to je dôvod, prečo

som sa rozhodla pracovať v tejto kapitole s týmto zdrojom, a poskytnúť z neho pár ukážok, aby bolo zrejmé akým spôsobom sa aktuálny mediálny diskurz konštruje. Tiež používam informácie poskytnuté internetovým portálom aby som ukázala ako je to so zahaľovaním v ostatných európskych krajinách: „Zahaľovanie tváre na verejnosti je už v niektorých krajinách zakázané. Ako prvé tak v roku 2011 učinilo Francúzsko, po ktorom nasledovalo Belgicko, Nizozemsko či Bulharsko. Vo Veľkej Británii neexistuje žiaden zákon, ktorý by zahaľovanie upravoval, ale školy majú možnosť nastaviť si vlastné pravidlá obliekania. V Španielsku nie je v platnosti žiaden národný zákon, ale zákaz zahaľovania tváre bol prijatý v niekoľkých mestách v oblasti Katalánska vrátane Barcelony.

V Dánsku platí len obmedzenie pre sudcov nosiť náboženské symboly, ktoré sa týka aj moslimiek zahaľujúcich si vlasy. V Taliansku platia lokálne predpisy zakazujúce zahaľovanie tváre. Niektoré mestá zmenili priamo burky a niqáby. V Nizozemsku platí zákaz nosenia burky v dopravných prostriedkoch, vo verejných budovách, školách či nemocniciach. Vo Švajčiarsku by čakala vysoká pokuta ženy, ktoré by si zahalili tvár v reštauráciách, obchodoch či verejných budovách v kantóne Ticino. Nariadenie platí od roku 2016.“ (Šour, 2017)

Ďalším príkladom krajiny, kde bol prijatý zákon zakazujúci burku, ale len za volantom je Nemecko: „Šoféri v Nemecku nebudú môcť jazdiť so zahalenou alebo maskovanou tvárou. Za porušenie predpisu, ktorý pripravuje nemecké ministerstvo dopravy, bude teroristom hroziť pokuta vo výške 60 eur (takmer 1600 korún).“ (Ulagová, 2017) Nemecká kancelárka Angela Merkelová zatiaľ neprišla s návrhom zákona, ktorý by zakazoval burky na verejnosti, no k takémuto návrhu sa už vyjadrila a rada by takýto zákon v parlamente uvítala. Na rozdiel od Nemecka, Česko podobný problém zatiaľ riešiť nemusí, pretože počet moslimov v tejto krajine nie je tak vysoký. Podrobnejšie situáciu v Čechách predstavím v ďalšej podkapitole.

3.1.3 Výskum v ČR

Táto podkapitola poukazuje na integráciu moslimov na území Českej republiky, ktorá priamo súvisí s výskytom zahalených moslimiek vo verejnom priestore, ktorú v tejto kapitole popisujem použitím jedného z výskumov,²¹ ktorý bol vykonaný Zuzanou Bürgerovou, ako sama uvádza „za cieľom zmapovania spôsobu združovania moslimov v Prahe, to akým spôsobom sa organizujú, aké aktivity podnikajú a čo je príčinou nízkeho povedomia väčšinovej populácie o moslimoch v Čechách.“ (Bürgerová, 2017: 64) Závery vykonaného výskumu prezentujem vo svojej práci, aby som poukázala na aktuálnu situáciu vnímania

²¹Publikovaný v knižke *Nad Európou polmesiac I., Moslimovia v Česku a západných spoločnostiach*, (Černý (ed.), 2017)

moslimov obyvateľmi Čiech, ktorí islam nevyznávajú: „Imám a dve konvertitky uviedli ako dôležitú hodnotu v islame dôstojnosť a cudnosť u žien: Napríklad mravnosť a zdržanlivosť, to je jeden z najväčších problémov, s ktorým sa tu na Západe stretávame, máme strach o naše dcéry, pretože mravnosť na Západe nie je a dievča by si malo svoju cudnosť zachovať. Nie je to len v zahaľovaní, ale tiež v chovaní...“ (Bürgerová, 2017: 83) Opýtaní respondenti uviedli zahaľovanie ako len jeden z prostriedkov, ktorý má zachovať u dievčat cudnosť.

V krajinách Blízkeho východu je bežná segregácia dievčat a chlapcov v školách. Na území Českej republiky teda moslimka nosením závoja, dáva najavo nie len svoju príslušnosť k islamu, ale tiež svoju čistotu, ktorú má burka, alebo závoj za úlohu zachovávať, a tiež oddelenie ženskej a mužskej sféry. Nosenie samotného závoja by však nemalo veľký význam, keby nebolo sprevádzané zdržanlivým chovaním moslimiek. Aj napriek tomu, že slušným chovaním a nosením závoja, moslimky nikomu neubližujú, sú za svoj prejav viery odsudzované. Reakcia respondentov vo výskume dokazuje, že „posudzovali pevnosť viery moslimiek, podľa spôsobu zahalenia. Pre moslimov je v konštruovaní obrazu ženy zásadná cudnosť a čistota.“ (Bürgerová, 2017: 85)

Okrem hodnotových atribútov, bola vo výskume tiež zohľadnená praktická stránka zahaľovania: „Ďalšou témou, o ktorej respondenti často hovorili, bolo pracovné uplatnenie. Nájst' si prácu, ktorá by bola halal,²² teda v súlade s islamom, je ťažké na jednej strane kvôli šatke, a na druhej strane, by to nemala byť práca, kde sa vyskytuje alkohol, cigarety alebo len mužský kolektív.“ (Bürgerová, 2017: 85) Moslimky žijúce v Čechách, ktoré sa zahaľujú, majú teda problém s uplatnením sa na trhu práce. Otázka zahaľovania je tiež prítomná v školstve, pretože vzdelávací systém v Európe nepodporuje segregáciu dievčat a chlapcov počas vyučovania, s výnimkou telocviku. Ďalšia reakcia respondentky, ktorou bola slovenská konvertitka, vo výskume integrácie moslimov v Českej republike, jasne mapuje situáciu zahaľovania v školách: „Keď chodí dievča 8 rokov na ZŠ, tak sa potom nebude zahaľovať, majú spoločné plávanie a je tam viac tých vecí, ktoré sa s islamom nezlučujú. Môj syn sa takto nechal ospravedlniť z telocviku, pretože je mu to nepríjemné.“ (Bürgerová, 2017: 87) A práve tieto pocity úzko súvisia s islamofóbiou, ktorá je predmetom ďalšej podkapitoly.

²²čistá

3.1.4 Islamofóbia

V tejto podkapitole sa venujem islamofóbii, pretože zahalené dievčatá v školách môžu vyvolávať islamofobne²³ tendencie na strane spolužiakov, a práve preto sa zahal'ovania dobrovoľne zriekajú. V tejto kapitole sa tomuto problému islamofóbie budem venovať podrobnejšie, pretože terčom strachu z islamu, sa stávajú práve zahalené moslimky. Ako udáva výskum Bürgerovej, ktorý ďalej poukazuje aj na situáciu nie len v školstve, ale tiež v celej krajine v širšej perspektíve: „Z výpovedí respondentov vyplýva, že hoci sa cítia ako občania Českej republiky, chýba im uznanie ako zo strany štátu, tak zo strany verejnosti. Najväčší problém vidia vo svojom právnom postavení ako náboženskej organizácie a v nedostatočných informáciách, ktoré sú českej verejnosti o islame predkladané.“ (Bürgerová, 2017: 88) Na islamské náboženstvo sa v dnešnej dobe pozerá ako na negatívny element, ktorý postupne preniká do Európy, a snaží sa nabúrať štruktúry európskej spoločnosti. Príkladom sú okrem masových teroristických útokov, tiež obťažovanie európskych žien moslimami. Z týchto dôvodov je zahalená moslimka na verejnosti automaticky označovaná, a následne posudzovaná ako symbol strachu a obáv. Česká republika zatiaľ nehlásila a nepublikovala žiadny útok zo strany moslimov. Obavy Čechov z islamu sú však podmienené udalosťami v okolitých európskych mestách. Ako ďalej Bürgerová uvádza: „Rozbit' zakorenené predsudky českej verejnosti u rôznych menším sa snažia najrôznejšie neziskové organizácie. Pokúsil sa o to napríklad projekt „živá knižnica“, ktorý namiesto kníh ponúka živé osoby, napríklad moslima, policajta, gaya atď. Tí potom prezentujú svoju „nálepku“ a diskutujú s publikom.“ (Bürgerová, 2017: 89) Takéto aktivity sú v spoločnosti, ktorá sa skladá z viacerých kultúr, podľa môjho názoru veľmi prínosné, a práve v nich priamo dochádza k aplikovaniu Lyotardovej etiky prostredníctvom pluralitných diskusií, ktoré sú predmetom nasledujúcej kapitoly.

²³Islamofóbiu Ostránský definuje nasledovne: „Islamofóbia má mnoho podôb, od veľmi jaderného šírenia nenávisťi po internete cez skratkovité obrazy nepriateľov v médiách plných rôznych stereotypov až po oportunistické pokusy politikov občas vytiahnuť „islamskú kartu“.“ (Ostránsky, 2014: 85)

3.2 Pluralitná diskusia ako riešenie

Takže pluralitná diskusia, ktorej sa budem bližšie venovať v tejto kapitole, ako riešenie rozporu moslimov a ne-moslimov v otázke zahaľovania, sa môže diať tiež prostredníctvom zvýšenej edukácie a povedomia o rôznych aspektoch islamského náboženstva. Pokiaľ vzrastie miera informovanosti o islame v Českej republike, môže to predchádzať mylným xenofóbnym názorom u ne-moslimov. Predsudky, ktoré sú spojené so závojom ako „symbolom útlaku“ sa tiež dajú touto formou eliminovať. A tým pádom moslimský závoj vo verejnom priestore nemusí byť automaticky spájaný so strachom z alterity. Má to však aj svoje prekážky, ktoré popisuje Bürgerová: „Skutočnosťou však zostáva, že pre širokú verejnosť je ťažké dozvedieť sa napríklad o prednáške s témou islamu, čo tiež pripúšťa samotné vedenie islamskej nadácie v Čechách.“ (Bürgerová, 2017: 89)

Islamská nadácia v Prahe organizuje prednášky, ktoré majú informovať širokú verejnosť o islamskom náboženstve. Bohužiaľ sa však takéto aktivity a edukácia organizovaná moslimskou obcou, stávajú predmetom záujmu veľmi úzkej skupiny ľudí. Väčšinou sa jedná o odborníkov na islam, prednášajúcich, alebo študentov zaujímavých sa o danú problematiku. Väčšia propagácia vo verejnom priestore by bola žiaduca pre lepšie udržiavanie pluralitných diskusií, no samotný moslimovia sa vo veľkej miere do podobných diskusií nezapájajú. Taktiež odborníkov, ktorí sa islamu venujú, nie je dostatok, a ďalším problematickým bodom je negatívny vzťah s médiami, ktoré by mohli informovať verejnosť. (Bürgerová, 2017: 89) Riešením je tiež usporiadanie diskusií, kde budú môcť svoj názor vyjadriť obidve strany, a nájsť tak spôsoby a cesty, ako sa vzájomne rešpektovať.

Takýmto spôsobom vlastne prebieha aplikácia Lyotardovej etiky na situáciu zahaľovania v Českej republike. Ďalšie smerovanie moslimov v Českej republike reflektuje Zuzana Bürgerová nasledovne: „Aký bude vývoj moslimskej komunity v Čechách, závisí do istej miery na aktívnom dialógu medzi verejnosťou a komunitou. Na zapojovaní obidvoch strán do aktivít, ktoré by mohli priniesť porozumenie, či už v panelových diskusiách alebo na prednáškach o islame pre širokú verejnosť.“ (Bürgerová, 2017: 91) Ak sa budú organizovať spoločné diskusie, môže to pomôcť k riešeniu danej situácie, musia tu však byť prítomní zástupcovia obidvoch táborov, aby sa dospelo k efektívnemu riešeniu. Predloženým prieskumom mediálneho diskurzu, a analýzou názorov a záverov výskumu Zuzany Bürgerovej na danú problematiku, som dospela k záveru, že moja hypotéza: Lyotardova etika je aplikovateľná na situáciu zahaľovania, ktorá ako prejav islamského náboženstva zasahuje do verejného priestoru Českej republiky, sa dá aplikovať, a teda sa potvrdila. Jej aplikácia

v praxi, ktorou sú vzájomné diskusie a prednášky sa dá dospieť k tolerantné riešeniu otázky zahaľovania na území Českej republiky, a vďaka zvýšeniu povedomia o islame, sa tiež eliminuje strach, ktorým závoj ako symbol islamu, v ne-moslimoch vyvoláva.

3.2.1 Tiene burky

V tejto kapitole zhrniem danú problematiku. Ako uvádza Ostřanský na adresu islamu: „Islam určite nepatrí k témam, ktoré si nemôžu sťažovať na nedostatok pozornosti. Záujem o neho naopak sústavne narastá a nikdy sa o ňom nepísalo toľko ako dnes.“ (Ostřanský, 2014: 10) Pre moju prácu nebolo prioritné zaoberať sa islamom ako celkom, ale zamerať sa na jeho čiastkový aspekt, ktorým je zahaľovanie. Zahalené moslimky na Západe z môjho pohľadu predstavujú fenomén vzhľadom k tomu, že kultúra Západu je sústredená na celkom iné priority, ktorými sú hlavne telesnosť a jej adorácia. Takto nastavenému mysleniu však chýba akékoľvek zameranie sa na duchovný rozmer ľudskej bytosti. Práve aj ten má vyjadrovať moslimský závoj, ktorý tiež stelesňuje pravú vieru v boha Alaha. Presne to je dôvod, kvôli ktorému dochádza k rozporu v otázke zahaľovania, a interkultúrna diskusia má za úlohu nájsť východisko z tohto rozporu aplikovaním Lyotardovej etiky.

V reflexii islamu predkladám ďalšie Ostřanského tvrdenie: „Spor o islame, pod ktorým si však každá zo znesvárených strán predstavuje niečo diametrálne odlišného, sú nepochybne skôr o mýňaní. A zároveň verbálne, či priamo terminologické mýňanie v otázkach, v ktorých nemôžu zástancovia a odporcovia moslimov nebyť fakticky v spore, je často tým stretávaním v pravom zmysle tohto slova, aj keď naplno nevypovedaného.“ (Beránek, Ostřanský, 2016: 9) Verejné debaty a diskusie o moslimoch vidím ako pluralitnú diskusiu, ktorá má danú situáciu, keď už nie celkovo vyriešiť, tak aspoň zmierniť. V diskusiách na tému islamu sa vyprofiluje určitá téma, o ktorej sa následne diskutuje, a medzi tieto témy je potrebné zaradiť aj zahaľovanie. Nie len v Českom kontexte, sa však diskutujúci zaoberajú stále opakujúcimi sa otázkami, na ktoré hľadajú adekvátne odpovede a riešenia. (Beránek, Ostřanský, 2016: 10)

Takéto diskusie majú určitú hierarchiu a kladeným, a následne analyzovaným otázkam, sa pripisuje relevantnosť na základe atribútov, ktoré konkretizuje Ostřanský takto: „Ak vôbec pristúpime na rozdeľovanie debát o islame na tie „vyššie“ (rôzne panelové diskusie, mediálne debatné kluby či akademické rozpravy) a „nižšie“ (prestrelky na sociálnych sieťach či ľudová tvorivosť o islam sa zaujímajúcich blogerov), ľahko zistíme, že podobné otázky sa rôzne formulované aj štruktúrované bežne objavujú v internetových diskusiách o islame.“ (Beránek, Ostřanský, 2016: 11) Internet je platformou, ktorá poskytuje

priestor každému sa slobodne vyjadriť. Každopádne cielené diskusie, a debaty vedené nie prostredníctvom sociálnych médií, ale na živo, sú adekvátnejšie pre vysporiadanie sa s daným problémom prostredníctvom pluralitnej diskusie.

3.2.2 Negatívny pohľad na islam zo strany Čechov

V tejto kapitole sa budem bližšie venovať negatívne postoj českých ne-moslimov nie len na praktiku zahaľovania, ale tiež na islamské náboženstvo komplexne. Pretože moslimská menšina sa v českom prostredí stáva terčom útokov, či už verbálnych alebo fyzických, a tiež osočovania, ktoré môže byť tiež tzv. ventilom. Sú terčom hnevu, ktorý má však inú príčinu, a nie samotný islam. Jedná sa teda o odvedenie pozornosti od problémov, ktoré majú celkom iný zdroj, a napätie akumulované v českej spoločnosti je tak ventilované na ľuďoch, ktorí za tieto problémy vôbec nemôžu. Preto by sa mala agresivita namierená na moslimov orientovať na skutočný zdroj týchto problémov. (Ostřanský, 2016: 66) Týmto zdrojom je podľa môjho názoru, aj aktuálna zlá ekonomická situácia, nie len v Čechách, ale aj v celej Európe.

Po ekonomickej kríze sa zvýšili nie len ceny bežne dostupného tovaru a potravín, ale tiež ceny nájomov. Ľudia potrebujú niekde vybiť svoju zlosť z tejto situácie, a preto sa pre tento účel používa verejné odsudzovanie moslimských prisťahovalcov v Európe, ktorí poberajú sociálne dávky platené z daní Európanov. Ako terč osočovania a hnevu v tomto prípade slúžia moslimovia, ktorí sú aktuálnou témou. No ne-moslimovia by si mali uvedomiť, že moslimovia v Čechách sú v menšine, a tiež pochádzajú z celkom odlišnej kultúry, a v českom prostredí sú po prisťahovaní tak povediac bezbranní. Tieto atribúty kedysi na území Európy spĺňali židia, ktorí boli tiež v menšine, a preto boli terčom negatívnych reakcií. Dnes sú týmto terčom moslimovia. (Ostřanský, 2016: 67) Touto problematikou sa budem bližšie zaoberať v nasledujúcej podkapitole.

3.2.3 Moslimská šatka ako terč hnevu

V tejto podkapitole plynule nadväzujem na moslimskú menšinu ako terč hnevu zo strany ne-moslimov, ktorí svoju antipatiu adresujú hlavne moslimkám v závoji, ktorý je vo verejnom priestore symbolom islamskej viery. Na ulici nie je možné bežne rozoznať moslima, pretože nie každý moslim je automaticky aj Arab,²⁴ a naopak, a teda etnická príslušnosť v tomto prípade neimplikuje vyznávača islamu. Naopak je to u žien, pretože tie, ktoré sa zahaľujú, sú jasne rozoznateľné ako moslimky, a teda sa automaticky zaraďujú do rizikovej

²⁴Ako uvádzam v *Slovníčku* na začiatku práce.

skupiny, ktorá „narušuje mier“ v Českej republike. Nosením moslimského závoja vo verejnom priestore Českej republiky, sa moslimky vystavujú nie len nepochopeniu, ale čo je horšie aj odsudzovaniu zo strany ne-moslimov. Aj napriek tomuto faktu sa takému riziku mnohé z nich dobrovoľne vystavujú, len aby deklarovali svoju silnú vieru. Preto je potrebné navrhovať a organizovať diskusie a konferencie, ktorých cieľom bude zmenšenie nenávisťi a antipatie medzi moslimami a ne-moslimami. Vzostup islamofóbie, ktorá je dnes v Čechách prítomná, súvisí s masovou migráciou, rovnako, ako s ňou kedysi súvisel antisemitizmus, odsudzujúci semitské národy, ktorého prejavom bolo prenasledovanie židov. (Ostřanský, 2016: 67) K semitským národom patria národy, ktorých jazyky sú si podobné v tom, že patria do tej istej jazykovej skupiny, a konkrétne sem patria Arabi a tiež Židia. Slovania sa podľa tohto delenia zaraďujú do indoeurópskej jazykovej skupiny. (Khidayer, 2011: 31)

Je dôležité si uvedomiť, že zahalovanie sa do moslimského závoja nie je v každom prípade dobrovoľným rozhodnutím ženy. V mnohých prípadoch sa jedná o tlak rodiny, a rozhodnutie mužov, ktorí v islamskom náboženstve o ženách rozhodujú. Okrem prijatia alterity a aplikovania Lyotardovej etiky, sa podľa mňa českí ne-moslimovia musia pokúsiť, pri posudzovaní zahalených moslimiek, naučiť zohľadňovať vo svojom chovaní aj tento fakt, a nevybíjať si svoju nevraživosť voči islamu na zahalených ženách, ktoré v podstate za nič nemôžu. Preto by sa malo organizovať viac diskusií na túto tému, kde sa bude každý zúčastnení môcť vyjadriť, a ne-moslimovia tam budú môcť adresovať svoje výčitky priamo predstaviteľom islamského náboženstva a nie nevinným zahaleným moslimkám, žijúcich vo väčšine prípadov celý život v područí mužov, bez vlastného názoru. Musíme ctíť v takýchto rozporoch alteritu a uznávať rovnosť všetkých náboženstiev. Pretože postmoderná doba, v ktorej žijeme uprednostňuje rovnocennosť a jej predpokladom je zohľadnenie tohto aspektu, aj pri posudzovaní náboženstiev. (Ostřanský, 2016: 84) Samotnou postmodernou sa ešte raz z kritického pohľadu budem zaoberať v nasledujúcej kapitole.

3.2.4 Postmoderna kriticky

V tejto kapitole sa vrátim k teoretickému východisku, ktorým je postmoderna, a ktorým som otvárala celú prácu, aby som ju po preštudovaní danej literatúry mohla kriticky zhodnotiť v súvislosti s problematikou rozporu o zahalovaní. Dnes v postmoderne žijeme v panoptikálnej spoločnosti, a teda všetko je riadené z centra, a každý človek je v postmodernej spoločnosti kontrolovaný prostredníctvom technológií. K tomuto slúži aj internet, ktorý je celosvetovou sieťou, do ktorej sa pravidelne pripája 90 percent populácie. Okrem toho je každý človek identifikovaný svojím preukazom totožnosti. Cez internet

pracujú tiež médiá, ktoré nám sprostredkovávajú informácie o aktuálnom dianí vo svete, no hodnovernosť týchto informácií je však do značnej miery diskutabilná. Cez médiá sme ovplyvňovaní, a naše názory sú utvárané prostredníctvom mocenského diskurzu. V publikácii *Mediálna smrť konsenzu* (Jiráček, 2016), sa k problematike diskusií vyjadruje teoretik médií Jan Jiráček, nasledovne: „Konštrukcia liberálne demokratickej spoločnosti je založená mimo iné, na presvedčení o možnosti ustanovenia verejného priestoru a v ňom uskutočňovanej otvorenej diskusie. Ustanovujúcou vlastnosťou tejto diskusie je racionálna argumentácia, resp. prijatie dobovej predstavy „čo je racionálny argument“ všetkými stranami, ktoré sa na diskusii podieľajú.“ (Jiráček, 2016: 8)

Je preto dôležité sa v tomto zmysle zamyslieť nad tým, či je vykresľovanie moslimov v zlom svetle podložené racionálnymi argumentmi, alebo sa jedná o vyfabulované a upravované skutočnosti. Ako Jiráček dodáva: „Je zrejmé, že predstava masových médií ako priestoru pre verejnú diskusiu v úplne ideálnej podobe nikdy nefungovala.“ (Jiráček, 2016: 8) Je diskutabilné či sú médiá nezávislé, a poskytujú priestor pre verejnú diskusiu, no keď sa rovnakých skutkov, ako je napríklad sexuálne obťažovanie žien, dopustí moslim, médiá o tom informujú verejnosť. Pokiaľ to však urobí ne-moslim, nikto ho z takéhoto chovania neviní kvôli jeho národnosti, alebo náboženstvu. Tiež sa podľa zlého chovania jedného ne-moslíma nedá generalizovať takéto správanie na všetkých ne-moslimov. Preto sa na samotné médiá pozriem ešte raz kriticky v nasledujúcej kapitole.

3.3 K médiám kriticky

V tejto podkapitole kriticky rozoberiem médiá, ktoré hrajú hlavnú úlohu pri sprostredkovaní informácií o islame českej verejnosti, cez optiku Jána Jiráčka: „S narastajúcim podielom masových médií na každodennom živote a so silnejúcim významom mediálnej komunikácie pre politickú prevádzku a vzťah vládnuceho a ovládaného sa začali častejšie objavovať úvahy o tom, že médiá sa stávajú aktérom s výlučným postavením, stále častejšie sa hovorí o „podriaďovaní sa mediálnej logike“, „tyranii médií“, „mediokracii“ apod.“ (Jiráček, 2016: 9) Keď ne-moslimovia formulujú svoje názory na moslimov, a hlavne zahalené moslimky, vychádzajú pritom z informácií, ktoré k nim prichádzajú.

Tieto informácie získavajú prioritne z médií, a preto je sporné, či je mediálny priestor dostatočne transparentnou platformou, na ktorej sa môže rozvíjať diskusia o islame, ktorá bude pluralitná. Práve z tohto dôvodu je lepšie organizovať diskusie, alebo sa takýchto diskusií priamo zúčastňovať, aby sme sa vyhli mylným názorom na toto náboženstvo, a

zahalené moslimky. Ján Jiráček k danej problematike dodáva: „Celkovo sa dá konštatovať, že v posledných zhruba dvadsiatich rokoch zosilňuje varovná až panická tónina politicko – mediálneho diskurzu, ktorá síce – v podstate nevyslovene – operuje s predstavou hlboko dysfunkčného stavu verejnej diskusie a oslabenia, či snáď dokonca ochromením možností demokratického rozhodovania. Konštitutívnym rysom tohto výkladu súčasnej situácie je práve nezmieriteľná polarizácia (a neochota sa angažovať).“ (Jiráček, 2016: 11) Preto východisko z tejto situácie, navrhuje táto diplomová práca. Je ním vytvorenie priestoru pre pluralitné diskusie v otázke zahaľovania moslimiek, prijatie alterity, a spoločné snaženie sa o tolerantné spolužitie dvoch celkom odlišných kultúr, ktoré však spája jedno, a tým je úcta k ľudskosti a humanite, ktoré ako príslušníci jedného ľudského rodu, máme cítiť.

Záver

V diplomovej práci som vychádzala prioritne z dvoch metodologických línií, ktorými boli Jean-François Lyotard a jeho teória konfliktov, ku ktorým v postmodernej spoločnosti dochádza. Prioritným bol rozpor, ako druh konfliktu, ktorý nemá riešenie, a cestou z tohto konfliktu je udržiavanie pluralitnej diskusie. V nadväznosti na Lyotardovu koncepciu postmodernity som predstavila Zygmunta Baumana, ktorý postmodernu na rozdiel od Lyotarda nepopisuje ako situáciu, ale dobu. Baumana som rozoberala, preto aby som predstavila sociologický pohľad na chápanie postmodernity, ktorú obaja autori reflektujú celkom odlišne. Druhú metodologickú líniu predstavoval Michel Foucault a jeho koncept biomoci a diskurzu, v ktorom vidí prejav moci tým, že keď začneme hovoriť, a hovoríme o aktuálnej téme, ktorou dnes islam určite je, tak sa situujeme do mocenských štruktúr, ktoré sa utvárajú a fluktuujú v našej spoločnosti, a sú riadené aktuálnym diskurzom. Na Foucaultove chápanie mocenských štruktúr a jeho koncept biomoci, ktorý nastoľuje to, ako sa vo verejnom priestore prezentujeme a vyzeráme tým, že sa snažíme pripodobňovať ideálu krásy, ktorý je nastolený kultom tela, ktorú západná kultúra, či už vedome, alebo nevedome uctieva, sa potom napája Judith Butler s jej pojatím performativity genderu. Gender bol pre túto prácu dôležitý, pretože ako sociálna kategória a tiež kultúrny konštrukt určuje postavenie žien vo svete islamu, ktoré je určené zahaľovaním sa do moslimského závoja. Následne som teóriu konfliktu, z ktorej vychádza Lyotard a formuluje svoj etický imperatív, využila pri riešení aktuálnej situácii stretu kultúr, ku ktorej dochádza, keď sa stretnú zahalené moslimky a ne-moslimovia. Jedná sa o stretnutie s alteritou, a vďaka aplikácii Lyotardovej etiky na situáciu zahaľovania, ktorá ako prejav islamského náboženstva zasahuje do verejného priestoru Českej republiky, sa dá táto situácia tolerantne udržať, takže moja hypotéza sa potvrdila. Jej aplikácia je možná, keď sa bude organizovať viac panelových diskusií, a česká verejnosť bude oboznámená so všetkými aspektmi islamu, nebude sa musieť viac vyrovnávať zo strachu z neznámeho, pretože ten vďaka väčšej informovanosti vymizne. Keď nadobudneme pravdivé a médiami neskreslené informácie o islame, získame tým moc nad situáciou, ktorá nás mala udržiavať v strachu z niečoho nového a neznámeho. Jedná sa o moc, ktorá nahradí strach z alterity. Práve médiá, ktoré sa snažia generovať strach prostredníctvom neúplných informácií, ktoré sú českej verejnosti o islame sprostredkované, som rozoberala v tretej časti práce, v ktorej som aplikovala teoretické východiská. Poskytla som tiež ukážku mediálneho diskurzu a zmapovala to, ako sa o islame jedno z médií vyjadruje. Tiež sú súčasťou tretej časti ukážky záverov z výskumu, ktoré boli naprieč českou verejnosťou a jej vnímaním islamu uskutočnené. Toto

mi poskytlo priestor pre pluralitné zhodnotenie aktuálnej situácie, v ktorej sa Česká republika po príchode moslimských imigrantov do Európy ocitá. Dôsledkom migračnej krízy, ktorú tiež vo svojej práci predstavujem, je väčší výskyt zahalených moslimiek v závoji vo verejnom priestore, čo vedie ku konfliktom. Keď sa ale budú ne-moslimovia aj moslimovia spoločne snažiť o udržanie rešpektu, a vďaka väčšej informovanosti budú ne-moslimovia predchádzať negatívnym reakciám na zahalené moslimky, môžu dosiahnuť pokojného a spokojného života, v takto kultúrne vysoko diferencovanej spoločnosti, v ktorej sa v postmodernej etape ľudstva ocitáme. Myšlienka humanity a ľudskosti v sebe zahŕňa vychádzanie s každým človekom, odhliadnuc od toho akú vieru vyznáva, ako sa oblieka, alebo z akého kultúrneho prostredia pochádza. Musíme pochopiť, že sme všetci ľudia a nikto z nás nemôže byť privilegovaný, alebo odsudzovaný len preto, že sa narodil na inej časti Zeme a preferuje iný štýl obliekania. Nemusíme presadzovať za každú cenu svoje názory druhej strane, ale tiež sa musíme naučiť prijímať pohľad toho druhého. Najdôležitejšie je však vzájomne sa akceptovať. Toto je aplikácia Lyotardovej náročnej etiky v praxi, ktorú som vo svojej práci predstavila na konkrétnej situácii stretu dvoch odlišných kultúr a náboženstiev čoho hmatateľným prejavom je konflikt ne-moslimov a moslimov ako rozpor v otázke zahalovania vo verejnom priestore Českej republiky.

Zoznam literatúry:

Abd al-‘Azím, Š. 2010, *Ženy v islámu a ženy v židovsko-křesťanské tradici -Mýtus a realita*. Praha: Islámská nadace

Austin, J. L. 2000, *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia

Balážová, L. 2015, *Reflexia názorov a postojov k zahaľovaniu žien na Blízkom východe*. Praha: Karlova Univerzita, bakalárska práca

Bauman, Z. 2002, *Tekutá modernita*. Praha: Mladá Fronta

Bauman, Z. 2002, *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON

Beránek, O., Ostránský, B. 2016, *Stíny minaretů, Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia

Bertani, M., Fontana, A. 2015, „Situace, za níž byl kurs přednesen“, In Foucault, M., *Je třeba bránit společnost*. Praha: Filosofia

Butler, J. 2014, *Trampoty s rodem, Feminizmus a podryvanie identity*. Praha: Zájimové zrduženie žien Aspekt

Butler, J. 2016, *Závažná těla, O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha: Nakladatelství Karolinum

Bürgerová, Z. 2015, „Muslimská komunita v Praze a občanská společnost“, In Černý, K. (ed.), *Nad Evropou půlměsíc I., Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum

Černý, K. (ed.) 2015, *Nad Evropou půlměsíc I., Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum

Deleuze, G. 1996, *Foucault*. Praha: Herrmann a synové

Doubravová, J. 2008, *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál

- Fišerová, M. 2016, „Neomediální smrt postmoderny: rozepře naruby“, In Škodová, M., Škrábová M. (eds.), *Mediální smrt konsenzu*. Praha: Togga a Metropolitní univerzita
- Foucault, M. 1999, *Vůle k vědění. Dějiny Sexuality I*. Praha: Hermann a synové
- Foucault, M. 2000, *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram
- Foucault, M. 2000, *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin
- Foucault, M. 2002, *Archeologie vědění*. Praha: Habermann a synové
- Foucault, M. 2003, *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. London: Verso
- Foucault, M. 2006, *Rád diskurzu*. Bratislava: Agora
- Foucault, M. 2015, *Je třeba bránit společnost*. Praha: Filosofia
- Hirsi, Ali, A. 2008, *Rebelka - Odvrácená strana islámu*. Praha: Ikar
- Charvát, M. 2016, „O politice, diskuzi a racionalitě“, In Škodová, M., Škrábová M., (eds.), *Mediální smrt konsenzu*. Praha: Togga a Metropolitní univerzita
- Jaggar, A. 2010 „Zachraňte Aminu“: *Globální spravedlnost pro ženy a interkulturní dialog*. In Gender, rovné příležitosti, výzkum. Ročník 11, číslo 1
- Jiráček, J. 2016, „Úvod: Mediální smrt konsenzu“ In Škodová, M., Škrábová M., (eds.), *Mediální smrt konsenzu*. Praha: Togga a Metropolitní univerzita Praha
- Khidayer, E. 2011, *Arabský svět - jiná planéta?* Praha: Mladá fronta
- Korán*. 2007. Praha: AMS.
- Liotard, J. F. 1993, *O postmodernismu*. Praha: Filosofia
- Liotard, J. F. 1998, *Rozepře*. Praha: Filosofia
- Ostřanský, B. 2014, *Atlas muslimských strašáků aneb Vybrané kapitoly z "mediálního islámu"*. Praha: Academia

Pechar, J. 1993, „O postmodernismu, smyslu umění a právu na vlastní příběh“ In Lyotard, J., F., *O postmodernismu*. Praha: Filosofia

Pechar, J. 1998, „Několik slov k českému překladu“ In Lyotard, J. F., *Rozepře*. Praha: Filosofia

Renzetti, C. M., Curran, D. M. 2003, *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum

Sabbagh, S. 1996, *Arab women. Between Defiance and Restraint*. New York: Olive Branch Press

Simmel, G. 1997, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství

Todorov, T. 2011, *Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha: Paseka

Topinka, D. 2015, „Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti“ in Černý, K. (ed.), *Nad Evropou půlměsíc I., Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum

Welsch, W. 1994, *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon

Internetové zdroje:

Parusinková, Z: 2000, *Biomoc a kult zdraví*, In Sociologický časopis, 2000, Vol. 36 (No. 2: 131-142), Filozofický ústav AV ČR, Praha, [online], Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/21e39e6a99216c248ddf2826750ec9a506a48ccf_381_131P_ARUS.pdf > (cit. 10. 1. 2017).

Rozhovor na Dvtv, Karel Černý: „Útoků na zahalené ženy přibývá, muslimové v Česku se začínají stahovat do izolace, říká Černý“ [online], Dostupné z: <https://video.aktualne.cz/dtv/utoku-na-zahalene-zeny-pribyva-muslimove-v-cesku-se->

zacinaji/r~6835545c6d5611e7986b0025900fea04/?redirected=1513179730> (cit. 12. 12. 2017), (autor neznámi)

Anonymný šéfredaktor AE NEws, vystupující pod skratkou VK- vedící kolotoča, 2016, Video: Novoroční prejav nemeckej kancelářky Angely Merkel, (CZ titulky), [online], Dostupné z :<<http://aeronet.cz/news/video-novorocni-projev-nemecke-kanclerky-angely-merkel-cz-titulky/>> (cit. 08.12.2017)

Internetový magazín Blesk.cz:

- Šour, P. 2017, *Sundej to dolů! Policisté v Rakousku se po zákazu zahalování s muslimkami nemazlí* (2. 10. 2017), [online], Dostupné z:<http://www.blesk.cz/clanek/zpravy-krimi/497260/sundej-to-dolu-policiste-v-rakousku-se-po-zakazu-zahalovani-s-muslimkami-nemazli.html?utm_source=Facebook&utm_medium=Prispevek&utm_campaign=FBprispevky> (cit. 31. 10. 2017)
- Ulagová, A. 2017, *Německo zakázalo masky a závoje za volantem: Za porušení bude pokuta 1600 korun* (3. 6. 2017), [online], Dostupné z: <<http://www.blesk.cz/clanek/zpravy-svet/473218/nemecko-zakazalo-masky-a-zavoje-za-volantem-za-poruseni-bude-pokuta-1600-korun.html>> (cit. 31. 10. 2017)