

Raphaël Lellouche*

Laickość i dozwoloność¹

Islamską chustę nazywa się znakiem religijnym. Czasem dodaje się przymiotnik: ostentacyjny, a ostatnio – zwracający uwagę. Oto rzekoma oczywistość, która wprawiałaby w kłopot każdego, kto miałby obowiązek ją wyjaśnić. Czym bowiem jest znak? Przez całe dziesięciolecia bataliony lingwistów, semiotyków i antropologów brały się za czuby wokół tej dziecinnie prostej kwestii, by ostatecznie ogłosić, że to dość ubogie pojęcie jest już przestarzałe. Zaczniemy zatem od podkreślenia, w jakim stopniu rozumienie islamskiej chusty jako zwykłego znaku religijnego jest naznaczone powierzchownością analizy w zakresie znacznie bardziej złożonej semiopolityki odzieżowej, o którą w gruncie rzeczy chodzi.

Istnieją dwa rodzaje argumentacji skierowanej przeciwko chustce: feministyczna i laicka. Wszak sprawa dotyczy z jednej strony kobiet, a z drugiej stosunków z wielką religią. Te dwie argumentacje przystają do siebie i dają się pogodzić, ale nie pokrywają się, proponując zupełnie różne sposoby podejścia do problemu. Feminizm odrzuca chustę, widząc w niej oznakę

ucisku, narzuconą kobietom przez sprawujących władzę mężczyzn, jak również praktykę seksistowską. Laicyzm odrzuca chustę jako wyraz naporu religii na szkołę, będącą przestrzenią publiczną; jest to zatem pogwałcenie zasady laickości państwa (to znaczy rozdziału Kościoła i państwa). Wydawałoby się, że z założenia oba argumenty nie mają ze sobą nic wspólnego. Różnią się zarówno wymową i przyjętymi założeniami, jak też zakresem stosowania i znaczeniem. W rzeczywistości ich wspólnym mianownikiem jest tylko to, co dotyczy swoiście islamu. Chciałbym w tym artykule zaproponować inną interpretację tej kwestii, będącą próbą nowego podejścia do problematyki i schodzącą z utartych ścieżek. Jest to argumentacja, która w swej zasadniczej strukturze nie jest ani feministyczna, ani laicka, choć daje się politycznie pogodzić z obydwoima stanowiskami i próbuje zmierzyć się z tym, co wydaje mi się prawdziwym problemem.

Znak ostentacyjny? Jeśli przystroję kapeluszykiem, będzie to znak i tylko znak. Osten-

¹ Niniejszy artykuł jest rozwinięciem wcześniejszego, krótszego tekstu, zatytułowanego *Semiotyka chusty i islamofobia*, przyjętego formalnie do druku w kolumnie Debats et Opinions w Le Figaro, który jednak nie został wydrukowany.

tacyjny to pleonazm, bo przecież znak, którego się nie pokazuje, nie jest już znakiem. Poza tym znak zamierzony zawsze coś oznacza. Co? Moje piórko znaczyłoby, że jestem myśliwym z Bawarii lub Tyrolu, ewentualnie Irokezem, ale z pewnością nie ptakiem! Przecież, poza tym znaczeniem, piórko jako znak nie funkcjonuje, do niczego nie służy. Znak jest oddzielony od tego, czym jest, i działa wyłącznie jako to, co oznacza. Gołąb lata, zaś piórko nie.

Otóż przeznaczeniem chusty w zasadzie nie jest pełnienie funkcji znaku: nie służy ona wyrażaniu idei². Oczywiście, całkiem banalnie jest to oznaka islamu; nie jest jednak przede wszystkim znakiem, bowiem ma wartość użytkową, pełni pewną funkcję i z tej racji funkcjonuje jako to, czym jest: *Operari sequitur esse!* Chusta (czyli zasłona, woal) to część ubrania mająca zakrywać, przykrywać, zasłaniać. Chusta [zasłona] zasłania – powiedziałby w natchnieniu Heidegger, tak jak byt jest. A czy jarmułka „jarmułkuje”? A krzyż „krzyżuje”? Nie. Cóż zatem zasłania ta zasłona? Zasłania całe kobiece ciało, pozwalając ukazywać się wyłącznie temu, czego nie można uznać za kobiecą postać – spojrzeniu. Otóż spojrzenia jako takiego nie widać, jak to ironicznie twierdził Merleau-Ponty. Jeśli kobieta ma być wyłącznie tym spojrzeniem zza zasłony, to znaczy, że jest objęta pewnym zakazem: zakazem bycia **widzialną**. Fundamentalistyczny islam wyklucza w ten sposób kobietę z publicznej widoczności. Pozostaje widmowe ciało, obecne, lecz niewidzialne. Podwójnie niewidzialne, bowiem nie tylko nie można dostrzec jego naturalnej postaci, skóry, włosów, zarysu sylwetki, lecz również dlatego, że nie rozróżniamy indywi-

dualnie jednego ciała od drugiego. Zatem ukryty jest nie tylko aspekt indywidualny, lecz również zaciera się różnica pomiędzy poszczególnymi jednostkami. Krótko mówiąc, usuwa się indywidualność.

Tak więc chuście daleko do funkcji zwykłego znaku, nawet ostentacyjnego, jest bowiem dla kobiety **kompletnym mundurem**, dokładną symetrią i antytezą striptizu w formie kompletnej nagości; pełnią, która realizując swe totalitarne ambicje, powtarza argumenty fundamentalistycznego werbunku. Koniec końców, cóż za paradoks nazwać ostentacyjnym (łac. *ostentare* – ukazywać z naciskiem, usilnie)

Szkoła to symbol i bastion Republiki, która trwa lub upada wraz ze swoją szkołą. Mury szkolne nie są niczym innym jak przestrzenią, w której rodzi się chemicznie czysty produkt w postaci idei republikańskiej i której credo stanowi mistyka wyrwania człowieka ze sfery prywatności, aby wynurzyć się w uniwersalnym abstrakcie obywatelskości.

część ubrania, której wyłącznym celem jest całkowite zasłonięcie kobiecego ciała! W rzeczywistości ze swoim całkowitym zasłonięciem chusta zrywa z gramatyczną podstawą zachodniego ubrania, opierającą się na nieskończonej różnorodności gry dopuszczanej przez dialektykę zakrycia i ukazania.

Krótko mówiąc, islamizm usuwa z widoku i uniformizuje. Zaś uniformizuje

tylko według jednego wymiaru różnicowego, monotonnego i surowego: różnicy płci. Usuwając z widoku, zaznacza pewne osoby jako objęte odrębnym statusem, obejmując ich ciała zakazem widzialności, pewną zalecaną ostentacyjnością. To przecież dynamika segregacji. Widzimy od razu, że dynamika problemu powstałego w związku z chustą wiąże się z kwestią prawno-polityczną oraz antropologiczną. Skoro zatem tego typu praktyka różnicującej uniformizacji jest dopuszczalna wobec kobiet zgodnie z **wewnętrzną** logiką islamu, dlaczego nie miałyby się w przyszłości rozciągnąć – w związku z islamistyczną władzą teokratyczną

² Ani nawet przypominaniu ich sobie osobście, jak mógł to zrobić niewielki intymny przedmiot symboliczny, należący do kategorii „znaków pamięciowych”. Krzyż lub Maguen David w postaci wisiorów należą do tej kategorii.

Laickość i dozwoloność

Raphaël Lellouche

– na inne kategorie osób, wyodrębniane według własnych kryteriów islamu? Tylko tym razem raczej na zewnątrz niż wewnątrz wspólnoty? Weźmy na przykład *dhimmis*. W tym znaczeniu chusta otwarcie pozostaje w sprzeczności zarówno wobec równości ludzi, jak i wobec pluralistycznych wartości demokratycznych cywilizacji. Chusta jest znakiem Prawa, *szariatu*, przeciwnego prawu równości i wolności, pretendującego do rządzenia obyczajami (różnicą i stosunkiem społecznym między kobietami i mężczyznami) w przestrzeni cywilnej.

Inaczej mówiąc: z chwilą, gdy chusta będąca częścią ubrania pojawia się jako znak, jest znakiem kanonicznego zakazu, przekreślającego przestrzeń cywilnej widzialności. Powiedziałbym zatem, że chodzi mniej o znak islamu (symbol przynależności do tej religii), a bardziej o znak w islamie, to znaczy o zapis prawa islamu w polu rzeczy widzialnych, o napór prawa religijnego na sferę cywilną. Paradygmat stosowania *szariatu*, to, co on oznacza, polega na tym, że legalność prawno-kanoniczna islamu dominuje nad przestrzenią społeczną i że znaczy to samo w oczach wszystkich ludzi. Nie jest opinią pojedynczej muzułmańskiej kobiety, bo przecież usuwa ją z widzialnej przestrzeni, lecz jej podporządkowaniem antropologiczno-religijnemu prawu zakazu, rządzącemu tą przestrzenią. Chusta jest znakiem zakazu obejmującego kobietę w islamie, oraz znakiem zakazu islamu dotyczącego kobiety, ponieważ kobieta jest poprzez „mundur” i status objęta zakazem bycia widzianą (dla nas), tak jak bycie widzianą jest wzbronione (samej) kobiecie. Ta symbolika prawa muzułmańskiego, jaką wyraża chusta, nie powinna być oddzielana od całego zbioru zaleceń kanonicznych, którym jest uwarunkowana.

Dało się zapewne zauważyć, że do tej pory nie mówię o laickości. Jeśli islamska chusta nie jest tylko zwykłym znakiem religijnym, to istotnie nie jest to potrzebne. Problem, jaki pojawia się wraz z chustą, nie zawiera się w uzewnętrznieniu – wyraźnym i ostentacyjnym – wewnętrznego przekonania jednostki, lecz

w społecznym przejawie Prawa. Istotnie, w dyskusji widać stałą dwuznaczność dotyczącą sensu słów publiczny i prywatny, których zakres rozumienia jest w znacznym stopniu zmienny, skoro w jednym słowie miesza się wiele znaczeń. Nie popełnijmy błędu. W wypadku chusty chodzi nie tylko o przestrzeń publiczną w sensie takich miejsc instytucjonalnych jak szkoła lub administracja publiczna, leżących w kompetencjach państwa (laickiego i republikańskiego) i podlegających negatywnemu prawu ścisłej neutralności wyznaniowej. Nie chodzi tylko o nieuwzględnianie religii w zneutralizowanej przestrzeni państwa, które, będąc obojętne, zakrywa zasłoną ignorancji różnice przekonań dotyczących tamtego świata. W rzeczywistości stawką są również stosunki społeczne w publicznej przestrzeni cywilnej, co jest obszarem dużo większym i dotyczy w największym stopniu, tym razem pozytywnie, społeczeństwa, w jakim chcemy żyć. Filozofia Republiki byłaby zresztą niekompletna i zbyt prosta, gdyby nie dzieliła przestrzeni na dwie sfery, publiczną i prywatną, w tym ograniczonym rozumieniu: nie żyję wyłącznie albo w instytucjach państwowych, albo w mojej własnej sypialni! (Nie wszyscy jesteśmy wysokiej rangi urzędnikami...). Pomiędzy tymi dwiema możliwościami rozciąga się wiele rodzajów przestrzeni społecznej, gdzie pozostają w stosunkach – choćby tylko widocznych i ostentacyjnych – z moimi bliźnimi. Inaczej mówiąc: między publicznym, w ograniczonym rozumieniu jako należącym do państwa, i prywatnym, na granicy skierowanej do wewnątrz intymności „sprywatyzowanych” religii, rozciąga się szeroka i wielokształtna, obca strefa wspólnej skłonności do życia w grupie, w której ludzie pojawiają się i objawiają jedni drugim. To tutaj właśnie w największym stopniu konkretyzuje się ciało społeczne.

W społeczeństwie świeckim i otwartym ta cywilna przestrzeń widzialności społecznej w bardzo szerokim rozumieniu przestrzeni wspólnych – otwartych miejsc publicznych, ulicy, miejsc pracy i miejsc spotkań, przedsięwzięciach, przestrzeni przemieszczania się i przestrzeni wy-

poczynkowej, kawiarni, sklepów, dworców, transportu publicznego, ekranu telewizyjnego itp. – cały ten wspólny wymiar terytorialny, powiększający w nieskończoność sferę publiczną szkoły, urzędu czy szpitala, jest wolny, różnorodny, wymieszany, wzbudzony i nie podległy prawu. Nie może tu być mowy o neutralizowaniu wierzeń w imię negatywnej czystości laickości. Istotnie, przestrzeń cywilna nie jest przestrzenią prawa politycznego, jest przestrzenią cywilizacji, to znaczy sposobów bycia i odczuwania, codziennej kultury, wrażliwości, upodobań, ekspresji, emocji i przyciągania. Inaczej mówiąc – obyczajów i przestrzegania konwenansów. Otóż żyjemy pod rządami swobody obyczajowej. Już z definicji, powtarzam to jeszcze raz, rządy te zakładają na Zachodzie wzajemną i swobodną widzialność ciał i muszą być otwarte na wszelkiego rodzaju indywidualne lub tożsamościowe sposoby ekspresji.

Istotnie, laicka reguła przestrzeni Państwa jest regułą ścisłej neutralności wobec wyznań. Otóż neutralny (łac. *ne-uter* oznacza ani – ani) sugeruje, że wyklucza się je wszystkie (ani jedno, ani drugie), aby nie uprzywilejować żadnego. W tym sensie, paradoksalnie, te przestrzenie zwane publicznymi są przestrzeniami powściągliwości lub dyskrecji w używaniu środków wyrazu, przestrzeniami powstrzymania się od „upubliczniania” osobistych przekonań. Nie są to przestrzenie wolności publicznej, lecz publicznej dyskrecji, ogólnego ograniczenia w celu dostosowania się do koniecznej neutralności. Ich cechą szczególną jest wymóg powstrzymania się. Króluje tu uniwersalna abstrakcja. Laickie prawo polityczne, rządzące przestrzeniami państwa, jest w tym rozumie-

niu i na tym ograniczonym obszarze prawem braku wolności: nie można tu swobodnie wyrażać szczególnych przekonań dotyczących zaświatów. I odwrotnie, przestrzeń cywilna jest prawdziwą przestrzenią wolności publicznej, skoro przyjmuje się, że nie powinna wykluczać, lecz przeciwnie – akceptować wszelkie odrębności (nie odrzucać żadnej). Tu właśnie króluje, w przeciwieństwie do neutralności państwa, konkretna wolność obyczajów (do której jeszcze wrócę). Dlatego też te przestrzenie życia grupowego nie są właśnie przestrzeniami wyłącznej neutralności (ani ta, ani ta = żadna), lecz raczej przestrzeniami złożonymi, zawierającymi w sobie mieszanki (i ta, i ta = wszystkie). Krótko mówiąc, przestrzeń cywilna jest prawdziwą przestrzenią publiczną (gdzie „upublicznia” się swoją odrębność), podczas gdy przestrzeń nosząca nazwę publicznej powinna się nazywać neutralną. Zatem ta autentyczna przestrzeń publiczna jest nią wyłącznie jako przestrzeń wolności.

Znaki i ubiory są w takim samym stopniu wypowiedzią złożoną w przestrzeni semiotycznej, w „polu znaków” istniejącym wyłącznie, jeśli przyjmiemy z góry podstawowy aksjomat tak oczywisty i niewidoczny, że wymyka się naszej świadomości, aksjomat dozwoloności wzajemnej widzialności ciał³; właśnie – dozwolonej ostentacyjności ciał (przynajmniej częściowo, poza *pudenda*⁴) wzajemnie cieszących się swobodą pokazywania i dozwolonością widzenia. Bo przecież w naszej kulturze kobiece ciało nie jest w całości przedmiotem wstydlivosti seksualnej, nie jest całkowitym *pudendum*, zaś głowa nie jest wstydliwą częścią ciała! Krótko mówiąc, według naszych norm

³ Wybrałem termin dozwoloność, oznaczający prawne upoważnienie, pozwolenie (na to, co legalne, z łac. *licere*, być dozwolonym), z jednej strony dlatego, że w swojej logice deontycznej doskonale oddaje to, o co chodzi: jest dozwolone to, co nie jest ani zabronione, ani obowiązkowe. Nie jest to absolutna wolność, anarchia, lecz to, co jest zgodne z zaleceniami. To odpowiednik żydowskiego *cachet*. Z drugiej strony termin ten jest zgodny z bieżącą terminologią islamistyczną, przeciwstawiającą to, co dozwolone (*halla*), temu, co zabronione (*haram*); tak bowiem na ogół tłumaczy się te arabskie słowa. Por. np. dzieło teologa Abu Hamīda Al-Ghazālī *Le Livre du Licite et de l'Illicite*, tłum. Morelon, Vrin 1991. Jest to słownictwo pasujące do świata, w którym obowiązek religijny stosuje się nie do wyznania, lecz do życia społeczno-obyczajowego, czyli do świata kazuistyki kanonicznej dotyczącej używania dóbr. Termin dozwoloność jest zatem jednocześnie dokładny i słuszny. Używam go również, jak można się było tego domyślić, ponieważ sprawia mi przyjemność jego zabawny asonans z samą zasadą, jakiej chcę go przeciwstawić, zasadą „laickości”. (Asonans nie występujący w jęz. polskim pomiędzy laickością i dozwolonością, franc. *licéité* i *laïcité* – przyp. tłum.).

⁴ To znaczy widocznymi płciowymi częściami ciała, będącymi przedmiotem wstydlivosti (np. naturalny wstyd seksualny według Maxa Schelera) i z tego powodu nazywanymi wstydliwymi częściami ciała, chociaż ze wstydu rumieni się twarz. To części ciała, które zakrywają Adam i Ewa (nie zasłaniający twarzy!) po skosztowaniu owocu z zakazanego drzewa, w Księdze Rodzaju.

Laickość i dozwoloność

Raphaël Lellouche

głowa to nie zadek. Powiedziałbym zatem, że słuszną zasadą jest tutaj nie negatywna, jak to widzieliśmy, zasada laickości, lecz pozytywna zasada **dozwoloności** ostentacji cielesnej! I jeśli chcemy być spójni, to w samo serce islamu należy wymierzyć tę żelazną zasadę, skoro to właśnie on potępia jako niedozwoloną (*haram*) ostentację kobiecego ciała, wchodząc w ten sposób w ostrą sprzeczność z naszą permissywnością.

Ta podstawowa zasada wolności, którą nazwałbym dozwolonością, reguluje automatycznie wszelkie przejawy interpersonalne w zachodniej cywilnej przestrzeni widzialnej. Jest to zasada wolności obyczajów, stosowana do wzajemnej widzialności ciał. Opiera się ona z kolei na głębszej zasadzie, polegającej na posiadaniu władzy nad własnym ciałem i jego fenomenologią przez wszystkie indywidualne jednostki. Posiadanie własnego ciała to w szerokim rozumieniu *habeas corpus* – masz własne ciało – mocno związane z wolnością indywidualną. Jest ono częścią składową sfery cywilnej, stosowności, cywilizacji⁵. Inaczej mówiąc – tym, na co czyni zamach islamska chusta i czemu zagraża w znacznie większym stopniu niż prawo ograniczenia „przestrzeni państwa”, jest prawo wolności przestrzeni cywilnej. Nie chodzi tu o laickość, lecz o wolność.

Wolność przejawiania się, to znaczy ostentacyjności ciał, wyklucza opcję: całe zakryte, zwłaszcza jako wynikający ze statusu kostium noszony przez pewne osoby, czyli ich całkowitą niewidzialność w przestrzeni cywilnej (czyniąc aluzję do *habeas corpus*, można powiedzieć, że ze strony kanonicznych władz religijnych oznacza to pewien rodzaj symbolicznego, arbitralnego uwięzienia kobiety). Skoro więc ta zasada dozwoloności w widzialnym wyrażeniu cielesności oraz wolności indywidualnej w wyborze ubioru pozostawała domyślna w ramach współczesnej cywilizacji zachodniej – nigdy

dotychczas stosowność nie mogła być objęta żadnym prawdziwym zakazem widzialności (z wyjątkiem ekshibicjonizmu i obrazy obyczajności). Do tej pory wyłącznie użyteczność, ekspresja i gust tworzyły zasady zdrowego rozsądku (quasi-estetycznego), będącego jedynym, jeśli można tak powiedzieć, osądem (odnosząc się również do *sensus communis* Kanta jako zasady odbijającej regułę osądu gustu, która doskonale da się tu zastosować do przestrzeni wspólnych społecznego przejawiania się ciał).

Strzeżmy się, islamska chusta to zmienia! Wykraczając poza ramy szkoły, nie chce przyczyniać się do zróżnicowania ekspresji ciał, lecz dyktować reguły w zakresie samej ich widzialności. Chusta nie jest pozytywnym znakiem w przestrzeni indywidualnej wolności obyczajów, lecz znakiem negacji dotyczącym tej przestrzeni, negacji naszych reguł społecznych. To zakaz ogłoszony w przestrzeni wolności cywilnej przez władzę, nie będącą państwem, co oznacza negację prawa do wolności.

Oto dlaczego ograniczająca wykładnia chusty jako znaku religijnego – to znaczy jako ekspresji pozytywnej i cywilizacyjnie neutralnej – jest zbyt wąska i stawia nas wobec pewnej sprzeczności. W stosunku do kwestii, którą tu rozważamy, pojęcie znaku jest zbyt powierzchowne i nijakie, nie sięga sedna problemu. Gdyby chusta była rzeczywiście tylko znakiem, czyli wyrazem tożsamości, niewiele argumentów przeciw niej dałoby się wysunąć. Jeśli jednak pozostać wyłącznie przy kryterium **laickości** – narzucanej tylko instytucjonalnym przestrzeniom publicznym – kryterium to może stosować się w istocie tylko do tego, co możemy zaliczyć do kategorii innej niż ostentacyjne znaki religijne z powodu ich prozelitycznej dynamiki, to znaczy jako przejaw wierzeń i nosicieli propagandy (religijnej: *propaganda fide*) wśród innych. Lecz w takim razie daje się to ściśle zastosować wyłącznie do pracowników instytu-

⁵ Por. z punktu widzenia historii prawa cywilnego i jego stosunku do ciała niezbędne dzieło Jean-Pierre'a Bauda *L'affaire de la main volée, une histoire juridique du corps*, Seuil, Paryż 1993, pokazujące, że w tym względzie prawo francuskie różni się od prawa anglosaskiego. Własne ciało jest tam niezbywalne (co tłumaczy, że nie można sprzedawać jego części, jak np. krew), nie może zatem być prawdziwą własnością swojego posiadacza.

cyjnych. I chociaż w szkole nauczyciele należą do tej kategorii, nie dotyczy to całkowicie uczniów, którzy częściowo są tylko „zaproszonymi” użytkownikami społeczeństwa cywilnego. W takim razie islamskie dziewczęta mają świetną okazję do protestu w imię swojej wolności użytkowników instytucjonalnej placówki szkolnej. Jak można by powiedzieć w programie telewizyjnym: „to mój wybór”. Irańscy mollahowie mogą zatem rzucać z daleka swoje przestrogi i udawać zwolenników swobód indywidualnych... Role w komiczny sposób się odwróciły!

Otóż zastosowano w ogóle złe podejście do problemu i jeśli, jak to mam nadzieję wykazałem, chusta nie jest (tylko) znakiem – czy też nie tym znakiem, za jaki się ją uważa – to rzucając przez nią w przestrzeń cywilną wyzwanie przekracza swoją prozelityczną dynamikę jako uwidocznienie lub symbol przynależności religijnej. Zakrawając na kpiny i niesprawiedliwą konsekwencją, wynikłą z tego podejścia, jest wprowadzenie zakazu chusty w szkole po to, by zastosować tę samą miarę i powołać się na pozorną sprawiedliwość, jeśli wziąć pod uwagę zakaz noszenia jarmułki (który na nieszczęście nie ma z tym nic wspólnego, bowiem wynika z zupełnie innej logiki)! W wypadku chusty chodzi o coś głębszego, o kulturę secesję na linii pęknięcia symbolicznego konfliktu pomiędzy cywilizacjami, otwierającego wyłom we wspólnej przestrzeni demokratycznej społeczeństwa liberalnego, atakującego jego najistotniejsze zasady i posiadającego własną głęboką wewnętrzną spójność, wobec której odwołanie się wyłącznie do zasady laickości oraz logiki znaku stanowi tylko słabą i niewystarczającą odpowiedź⁶. Dlatego też w rzeczywistości – nawet jeśli prawo to w wypadku szkoły jest mile widziane – błędem byłoby uznać, że myślą się wszyscy przeciwnicy tego zakazu, ponieważ niektórzy z nich mają

pełną świadomość, że pełni on częściowo rolę okryjbiody wobec rozmiaru problemu, który miałby uzdrowić, i że wykracza daleko poza to, co we Francji nazywa się laickością.

Oczywistym objawem tej słabości jest fakt, że oficjalnie uzyskana argumentacja nieustannie i w sposób eklektyczny waha się pomiędzy dwiema liniami wspomnianymi na początku niniejszego tekstu; dotyczy to również przemówienia Jacques’a Chiraca z 17 grudnia 2003 (topiącego problem w zalewie dziwacznej mieszanki przyczyn, w której w rzeczywistości przeważa „spójność narodowa” – czy to oznacza francuską tożsamość? spokój społeczny?). Nawet jeśli oficjalnie i prawnie podkreśla się tę pierwszą, nigdy do końca nie wiadomo, czy zakaz noszenia chusty jest pryncypialnie umotywowany w imię laickości, czy w imię równości płci. Można rozważać problem na wiele sposobów: laickość nie wystarczy, wymaga bowiem zawsze uzupełnienia innymi przyczynami, zasadami lub motywami, ukrytymi bądź eklektycznymi. Proponuję tu inne podejście, nie oparte głównie na zasadzie laickości. Zatem (z naszego punktu widzenia tylko taktycznie i z braku czegoś lepszego) będziemy się na niej opierać – tylko na początku i w celu załatwienia tego, co najpilniejsze. Zresztą, jeśli chcemy powstrzymać islamską ofensywę, trudno postąpić inaczej, niż drażyć tę zasadę, na razie z prawnego punktu widzenia, ponieważ obecna refleksja intelektualna na temat prawa nie posiada narzędzi odpowiednich dla zagrożeń cywilizacyjnych.

Inną oznaką niespójności argumentacji oficjalnie laicystycznej jest to, że zabrania noszenia chusty w zakładach pracy, te zaś prawnie należą do przestrzeni prawa „prywatnego”! W jaki zatem sposób zasada laickości może usprawiedliwić ten zakaz, jeśli nie będziemy jej

⁶ Słabość tej zajmującej stanowisko obronne ideologii laickiej zaznacza się w tym, że wierzy ona, iż udało jej się znacząco pójść do przodu, uznając niedawno „fakt religijny”, jak mówi się od tej pory (Régis Debray czy Nicolas Sarkozy). Istotnie, znaczący krok do przodu! Religie pewnie się rozplywają z wdzięczności! Ten durkheimowski język laików, uznających obecnie nauczenie „faktu religijnego” w szkole, jest typowy dla nie dającego się obronić kompromisu. Bowiem religia nie jest faktem, w tym sęk! (jest wartością). Prawdą jest to, że durkheimiści chcieliby traktować ją jako fakt socjologiczny! I zanim nawet ten religijny *factum brutum* nie zostanie z kolei potraktowany jako rzecz, szybciej niż przesiłgnie się od [jednej] religii do socjologii [wielu] religii! Bowiem istotą oporu tego „faktu” jest właśnie to, że religie zaszachowały laickie usiłowania, mające na celu ich... socjologizację! I wszystko trzeba zaczynać od początku.

Laickość i dozwoloność

Raphaël Lellouche

rozszerzająco i błędnie interpretować jako ogólnej reguły „życia razem”. Tak więc w swoim przemówieniu prezydent nie mógł zrobić nic więcej ponad zwodnicze odwołanie się do motywów „bezpieczeństwa” i „stosunków handlowych z klientelą”! Jest jasne, że laickość nie wchodzi tu w grę, że skrojono ją na zbyt krótką miarę, aby mogła odpowiednio służyć celowi, w jakim chcemy ją wykorzystać – czyli zmierzenia się z prawdziwym problemem, jaki stawia przed nami to, co ukrywa się za islamską chustą.

Chciałbym szczególnie podkreślić, że nawet z punktu widzenia swoiście liberalnej – zatem obcej tradycji laicyzycznej na sposób francuski – teorii prawa mniejszości⁷, islamska chusta stanowiłaby poważny problem. Jak wiemy, skonfrontowana z kwestią kulturalnych praw mniejszości (etnicznych, narodowych, imigranckich) klasyczna liberalna tradycja polityczna, zawsze mocno zakotwiczona w myśli dotyczącej praw jednostki, musiała zostać zrewidowana i doprowadzona do punktu, w którym uznaje w społeczeństwach *de facto* wielokulturowych (to znaczy niejednorodnych kulturowo) i pod pewnymi warunkami ideę „praw zbiorowych”. To właśnie nazywamy wielokulturowością, tak źle widzianą przez francuskich republikanów. Jej intencją jest ochrona mniejszości kulturowych i umożliwienie im zachowania ich tradycji, zwyczajów i praktyk religijnych wbrew naciskowi asymilacyjnemu – niszczącemu tożsamość – większościowego społeczeństwa, w którym żyje mniejszość. Sam w sobie ów cel jest godny szacunku. Idea praw zbiorowych wpisuje się w to, co nazywamy polityką uznania tożsamości (Charles Taylor) i prawdą jest, że zmierza ona w kierunku przeciwnym niż ujednociająca transcendencja integracji laickiej na sposób francuski.

Jednak naiwnością byłoby zakładanie, że wielokulturowość na sposób anglosaski jest czystą tożsamościową anarchią i skonfliktowaną dżun-

glą kultur „komunitariańskich”, jak to stale chce się udowodnić we Francji. Tak więc filozofia liberalna zadała sobie pytanie: czy przyznanie praw zbiorowych – jak było to praktykowane w średniowiecznym feudalizmie, określającym prawa polityczne w zależności od grupowej przynależności poddanych – nie groziłoby zakwestionowaniem prawnej podwaliny nowoczesnego społeczeństwa, to znaczy równości i indywidualności podstawowych praw? Czy można zróżnicować przynależność państwową tak, aby niezależne jednostki nie zostały sprowadzone do roli nosicieli tożsamości i zbiorowych celów? Czy prawa zbiorowe wspólnot, do których należą obywatele, nie wkroczą w obszar praw człowieka, których naturalnym posiadaczem jest i pozostaje podmiot, to znaczy indywidualna osoba, i czy nie doprowadzą do zniszczenia podstaw społeczeństwa liberalnego?

Liberalna odpowiedź na to pytanie nie stawia już jednoznacznie w opozycji praw zbiorowych i praw indywidualnych, tym niemniej przyjmuje pewną niezwykle ważną klauzulę ograniczającą. Prawa zbiorowe są w rzeczywistości uwarunkowane tym, aby nie naruszać praw podstawowych – co oznacza, że są przyznawane wyłącznie pod warunkiem uniemożliwienia władzom wewnątrz grupy mniejszościowej wykorzystania przyznaných zbiorowych kompetencji w celu stosowania „wewnętrznych przymusów”, ograniczających swobody jej własnych członków w imię tradycji lub solidarności grupowej (np. pod pretekstem „zdrady” zbiorowej tożsamości). W takim bowiem wypadku prawo zbiorowe stanowiłoby wyraźny wyłom w sferze wolności obywatelskich i instytucji demokratycznych. Należałoby wtedy chronić jednostkę przed prowadzącymi do nadużyć prawami zbiorowymi. Otóż taka właśnie jest sytuacja kobiet pod rządami *szariat*. Istotnie, prawa zbiorowe są najczęściej niegroźne, jeśli dotyczą wyłącznie ekspresji tożsamościowej. Sedno francuskiej konfuzji

⁷ Por.: Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle – Une théorie libérale du droit des minorités*, tłum. z ang. P. Savidan, La Découverte, Paryż 2001. Patrz również: Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Paryż 1994.

polega na naiwnym podchwyceniu tej prawie nieszkodliwej idei ekspresji tożsamościowej (znaku ostentacyjnego), bez zwrócenia uwagi na to, że logika chusty pociąga za sobą konsekwencje wykraczające daleko poza zwykłą ekspresję. W rzeczywistości laickość zaledwie powierzchownie dotyka poważnego zagrożenia. Widzimy zatem, że refleksja liberalna byłaby dużo bardziej miazdząca i skuteczniejsza.

To ograniczenie – w wypadku praw zbiorowych obowiązujące w stosunku do „przymusu wewnętrznego”, jaki grupa mogłaby narzucić swoim członkom – nie jest jedynym problemem, z którym z liberalnego punktu widzenia trzeba byłoby się zmierzyć w zakresie islamskiej chusty i innych „wewnętrznych wymagań” islamu. Ważniejszym problemem i sekretem poliszynela jest oczywiście fakt, że islam niezupełnie jest mniejszością w zwykłym znaczeniu tego słowa. Najmniej, co można by na ten temat powiedzieć – to że daleko mu do bezbronnej, zagrożonej zniknięciem kultury, wymagającej ochrony przed całkowitym wchłonięciem i wygaśnięciem. Wprost przeciwnie, mamy do czynienia z kulturą religijną o zasięgu światowym, szybko rozszerzającą swoje wpływy oraz – uciekając się do eufemizmu – dość agresywną.

Jest to również religia, która w pewnych okresach na przestrzeni dziejów wielokrotnie okazywała się szczególnie nietolerancyjna wobec innych religii. Od swych narodzin rozwijała się za pomocą dżihadu i fanatycznego terroru. Z tego powodu muzułmański komunitarianizm we Francji słusznie musi budzić nieufność, gdyż nie jest nastawiony obronnie, lecz wojowniczo i ofensywnie, a biorąc pod uwagę jego ogromne zaplecze w świecie arabsko-muzułmańskiej *ummy*, łatwo można uznać, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia z irredentą. Dlatego też zajęcie stanowiska wobec islamu, zarówno z punktu widzenia republikańskiego, jak i liberalnego, wymaga specjalnej ostrożności. Prawdę mówiąc, w odniesieniu do islamu nie wierzę serio ani w prawa mniejszości, ani w integrację. Francja ludzi się, wierząc, że uda jej się wcielić islam

(„islam francuski”, proszę Państwa!), tak jak przyłączyła Sabaudię.

Za chustą kryje się wyższość Muzułmanina nad Niewiernym, zakaz odstąpienia od religii, odrzucenie wolności sumienia, kodeks rodzinny, poligamia, aranżowane małżeństwa, odrzucenie małżeństw mieszanych (kobiety muzułmanki i mężczyzny niemuzułmanina), mniejszościowy status kobiet, nierówność kobiet w zakresie dziedziczenia i dawania świadectwa, odtrącenie żony, kamienowanie, homofobia, nietolerancja, antysemityzm itd. Krótko mówiąc, kryje się za nią cały *szariat* i wydaje się, że to właśnie całe prawo *szariatu* stawia przed społeczeństwem demokratycznym poważny problem „przymusu wewnętrznego”, a nawet zewnętrznego!

Z punktu widzenia wyznaniowego – szkoła przede wszystkim, a następnie przestrzenie instytucjonalne Republiki są sceną, na którą (w celu osłabienia wymienionych instytucji) islamizm próbował wprowadzić konflikt praw w sposób możliwie najostrzejszy i najbardziej widowiskowy, korzystając z koniunktury określonej przez swoją strategię umyślnej „konfrontacji”. W istocie, trzeba podkreślić, że rozmyślnie dążył do konfrontacji, zanim nieco później – widząc, że nie wygra i cała sprawa może się obrócić przeciw niemu – wezwał do oddramatyzowania sytuacji i nieprzywiązywania nadmiernej uwagi do kwestii chusty. Była to jednak tylko próba, pierwsza ofensywa. Konflikt dopiero się rozpoczyna. To głęboka wojna kultur, prawdziwa długofalowa *Kulturkampf* na skalę globalną; widzieliśmy dopiero pierwsze starcie. Bowiem pokonawszy pierwsze laickie „mury obronne” i zdobywszy bastion szkolny, gdy na skutek dywersyjnych działań upadnie jedna z najważniejszych barier – islam otworzy sobie szeroko drogę, na której już nie napotka przeszkód. Otóż uda mu się rozsadzić zasuwę francuskiej sakralności. Z wielu słusznych powodów szkoła jest dla islamu miejscem wysoce strategicznym i dlatego zatrzymanie jego zapędów właśnie na poziomie szkoły – nawet uciekając się do cząstkowej

Laickość i dozwoloność

Raphaël Lellouche

tylko, jak to widzieliśmy, zasady laickości, ma decydujące znaczenie. Jak już mówiliśmy, nie chodzi tu wcale o laickość, lecz o zgodność zaszeregowania wewnątrz islamskiej jurysdykcji, zgodność ich podziału na dozwoloność (*hallal*) i niedozwoloność (*haram*) z normami cywilizacji – posiadaniem własnego ciała (*habeas corpus*) – na których opierają się państwo prawa i demokracja.

Pierwszym celem islamizmu jest ukryta dywersja w szkole, przy czym reszta społeczeństwa ma pozostawać w nieświadomości. Dlaczego szkoła? Otóż we francuskim systemie republikańskim szkoła jest miejscem uświęconym, gdzie nauczanie uniwersalizmu przybiera realny kształt w całym tego słowa znaczeniu. Obecnie we Francji ton nadaje kilku zagorzałych zwolenników Republiki, dla których jest ona nawet już nie jednym z wielu systemów politycznych (w tradycyjnym rozumieniu filozofii politycznej od Platona do Monteskiusza), lecz według powiedzenia jednego z nich – Régisa Debraya – „Ideałem wymagającym tyleż ‘Wiary’ co prawa”⁸, którego najświętszą instytucją jest szkoła! Krótko mówiąc, republikanizm to polityczna religia, bałwochwalstwo wobec Państwa-Narodu, dla którego szkoła jest swego rodzaju seminarium. Szkoła to symbol i bastion Republiki, która trwa lub upada wraz ze swoją szkołą. Mury szkolne nie są niczym innym jak przestrzenią, w której rodzi się chemicznie czysty produkt w postaci idei republikańskiej i której *credo* stanowi mistyka wyrwania człowieka ze sfery prywatności, aby wynurzyć się w uniwersalnym abstrakcie obywatelskości⁹. Jak wiemy, we Francji szkołę pojmuje się jako swego rodzaju rafinerię eks-

trakcyjną, alembik – na wzór biernego intelektu Arystotelesa; miejsce, gdzie zachodzi proces oderwania *conceptus*. Dzieci wchodzi tu podobne do nieoczyszczonej rudy, wyrwanej ze skały, powleczonej żużlem partykularyzmów rodzinnych, kulturowych oraz wynikających z ich konkretnej historii i środowiska, z którego pochodzą i do którego należą. Wychodzą zaś świeżo upieczeni uniwersalni obywatele, odpowiednio abstrakcyjni i trójkolorowi, okrziesani i oczyszczeni ze wszelkich konkretnych cech szczególnych.

W rzeczywistości szkoła nie jest tylko rafinerią obywatelskiej kwintesencji, lecz antropologicznym kluczem do przyszłości, a to poprzez dwie podstawowe kwestie: edukację i kontrolę nad kobietami (różnica płci i wpływ matki jako kluczowe cele kulturowe). Otóż kontrola nad kształceniem i nad dziewczętami oznacza dla islamu utrzymanie kontroli nad podstawowym systemem antropologiczno-kulturowym: rodzina-meczet-szkoła-stosunki płciowe, niezbędnym do nowej islamizacji muzułmanów przed zwycięstwem nad niewiernymi. Wychodząc zwycięsko z potyczki o szkołę, islam bez trudu pokazał, że we Francji republika laicka jest wyłącznie ideologią i zużytym mitem, ustępującym przed pierwszym zdecydowanym atakiem. Jak już powiedzieliśmy, prawdziwym pytaniem jest w wypadku islamu kwestia głębokiej akceptacji wolności indywidualnej, w szczególności wolności sumienia (stąd kluczowy problem odszczepieństwa). Otóż są to wartości specyficznie liberalne i trzeba stwierdzić, że ze swoim archaicznym republikanizmem Francja jest wyjątkowo źle wyposażona do walki z islamską agresją.

⁸ C.f. Régis Debray, *Que vive la République*, Paryż 1991. Régis Debray był członkiem komisji Bernarda Stasi ds. „laickości”. Ten republikanizm jest ideologią ratowania socjalizmu, ledwie dyszącego na przelomie lat dziewięćdziesiątych, która umożliwiła przyłączenie się do Chiraca, po krótkiej przerwie na Chevenementa. Inny wzór narodowo-republikański, P.-A. Taguieff, jeszcze niedawno głośny apologeta narodu i nacjonalizmu jako politycznego panaceum, wydaje się ostatnio wydany na udękę sceptycyzmu dotyczącego zdolności Republiki do wcielenia islamu, jak to widać w artykule w *Le Figaro* (17.07.03) *Vous avez dit „communautarisme”?*, w którym zastanawia się melancholijnie, nie znajdując odpowiedzi: „Czy Francja wciąż jaśniej na tyle silnie, aby mogła skompensować symbolicznymi dobrami narodowymi utratę części stawy psychicznej dostarczanej przez oryginalny system wierzeń?”. Załóżmy się, że w dobie bin Ladena mistrz piłkarski taki jak Zidane lub ubóstwienie Chiraca, lidera proarabskiego i antyamerykańskiego, nie wystarczą jako kompensacyjne „symboliczne dobra narodowe”. Trzeba by czegoś więcej niż zburzenie wieżowców na Manhattanie, żeby kompensacja była wystarczająca.

⁹ Znajdziemy tę fantastyczną opowieść o republikańskim micie szkoły jako wykorzenieniu partykularyzmów – metaforę, która zakłada uprzednią strukturę zakorzenienia – w książce Dominique Schnapper *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Folio 2000, str. 154-155.

Prowadzona przez islamistów batalia, mająca na celu wymuszenie uznania chusty za dozwoloną na terenie szkoły – ma dla nich, jak to widzieliśmy, pewien specyficzny w odniesieniu do Francji sens strategiczny. Pod przebraniem postulatu swobodnego wyboru ekspresji, ta bojowa chusta fundamentalistycznego islamu ukrywa zarządzenie o rozdziale widzialności i niewidzialności ciał, i ma wymowę kulturowej dywersji wobec naszych cichych reguł cywilnych, zanim zaatakują zasady prawne stanowiące obecną strukturę społeczeństwa. Zatem poza obrębem laickości sama ta cywilna przestrzeń widzialności społecznej jest zagrożona islamizacją. Jest to zresztą zgodne z islamistyczną strategią powolnego podboju społecznego za pomocą infiltracji i onieśmiałającego wpływu na życie społeczne – a nie bezpośrednio i otwarcie na życie polityczne – jak to wyraźnie widać w większości krajów muzułmańskich oficjalnie posiadających laicką konstytucję (Turcja, Egipt, Maroko itp.). Nie chodzi zatem o jakiś partykularizm, włamujący się do świątyni republikańskiej uniwersalności, lecz o konkurencję innego zwycięskiego uniwersalizmu.

Jego ultrapurytańska spirala implikuje już teraz wprowadzenie cenzury, która w coraz większym stopniu będzie wpływać na ciało i język. Już jesteśmy, na naszą skalę, w pułapce tej islamskiej konkwisty. Z obawy, by nie „zawstydząć zranionej tożsamości”, dajemy się zamykać w obezwładniającym dylemacie: ponieważ obawiamy się, że otwarta walka z islamizmem może go umocnić – ustępujemy przed szantażem przez „uspokojenie”, i pozwalamy na wprowadzenie i okrzepienie tabu na słowa, a następnie na myśli. Krytyka islamu jest zabroniona. Efekty tego tabu dają się odczuć już teraz, z pojawieniem się koncepcji islamofobii, za pomocą której islamizm chroni swoje terytorium i zdobywa szacunek, tworząc atmosferę onieśmiania i „islamistycznej poprawności”, która bez względu na to, co twierdzi islam, nie ma nic wspólnego z antyracizmem, lecz

ma na celu zakazanie krytycznej analizy i intelektualne nadanie islamowi charakteru sanktuarium. Ta atmosfera już wywiera swój paraliżujący wpływ na umysły, poczynając od najbardziej niepewnych, lęklivych czy ostrożnych, by przypomnieć tylko terroryzm procesów wytaczanych przez MRAP przy każdej okazji i bez okazji (MRAP – Ruch Przeciwko Rasizmowi i na Rzecz Pokoju między Narodami – przyp. tłum.).

Wydaje się, że chusta i wymyślenie koncepcji islamofobii łącznie – w podwójnym polu tego, co widzialne, i tego, co da się wyrazić mową ciała i słowami – uzupełniają się, tworząc jeden układ strategiczny wprowadzający mechanizmy semiotyczne i logiczne, dzięki którym agresywny muzułmański komunitarianizm, nietolerancyjny i zwycięski, zakłada swe niezdobyte twierdze, podstawy przyszłego podboju społecznego i symbolicznego we Francji i w Europie. Ten układ ma dwa wyjścia: jedno skierowane na wspólnotę muzułmańską, drugie na otaczające ją społeczeństwo. Wewnątrz układu chusta umożliwi dynamiczny, symboliczny wpływ islamistów na muzułmańskie kobiety poprzez presję kanonicznego naznaczenia. Na zewnątrz zaś – walkę z islamofobią przez zastraszanie wszelkiej krytyki islamu, którą trzyma w szachu w imię walki z rasizmem, zwłaszcza w szczególności i zmonopolizowanej na korzyść islamistów dzięki przejęciu kontroli nad aparatem bojowym i sądowniczym, rzekomo antyracystowskim (a w rzeczywistości służącym jednostronnie islamowi, np. organizacje pochodne MRAP)¹⁰. Wykorzystująca francuską narodową specjalność, jaką jest ogólne zaciemnianie problemów, podniesiona do rangi ideologii republikańskiej koncepcja islamofobii, głównego elementu tej strategii, dopiero na tym tle nabiera właściwego znaczenia. Zręcznie wykorzystuje „republikańskiego strusia”, chowającego głowę w piasek przed konfrontacją z rzeczywistością. Ten retoryczny podstęp, odwzorowujący antydyskryminacyjny język kultur prześladowanych mniejszości

¹⁰ Co zostało dokonane przy decydującej pomocy sojuszu skrajnej lewicy (komunistyczno-goszystowskiej) i islamizmu. Skrajna lewica, sprowadzając na manowce ruch antyracystowski, ponosi poważną odpowiedzialność historyczną.

Laickość i dozwoloność

Raphaël Lellouche

(homoseksualiści, kobiety itd.), ma na celu ocenzuowanie wszelkiej chęci społecznej kontroli nad przymusem wywieranym wewnątrz grupy wspólnotowej i zabezpieczenie się w ten sposób przed wszelkim krytycznym wglądem, bowiem tylko taka ochrona i oddalenie od krytycznego spojrzenia mogą zagwarantować całkowite polityczno-religijne zawłaszczenie życia wewnętrznego muzułmańskiej wspólnoty, stanowiącej enklawę.

Jaki zatem wniosek wyciągnąć, jeśli chcemy zachować pluralizm i swobodę przestrzeni cywilnej nie dotkniętej segregacją? Gdy nie wystarczy w imię laickości zabronić noszenia chusty w obrębie murów republikańskiej szkoły, lecz trzeba ją zwalczać i w miarę możliwości w ogóle usunąć z przestrzeni społecznej w imię dozwoloności, to znaczy zasady wolności cywilnego społeczeństwa otwartego? Jeśli nawet restrykcyjna odpowiedź „republikańskiej cnoty”, odwołująca się do laickiej czystości szkoły, wznosi pierwszą groblę obronną – w gruncie rzeczy jest sposobem na uniknięcie zderzenia się z tym ogromnym wyzwaniem, jakie stanowi teokratyczny islam w całkiem nowej sytuacji.

Chcąc napiętnować rzekome wrogie islamowi uprzedzenia, islamiści stworzyli neologizm islamofobia na wzór już istniejących: ksenofobii, homofobii itp. Jednak pojmowanie go w taki sam sposób byłoby błędem, ponieważ nie odnosi się on do zjawiska tego samego rodzaju i nie oznacza segregacji, lecz odwrotnie, odrzucenie i obawę przed segregacją. Nie wiem, czy – jak kiedyś twierdzili maoiści – zawsze słusznie się buntujemy, ale jestem pewien, że czasem słusznie się boimy. Strach, obawa – to po grecku *phobos*. I to jest fakt: islam budzi strach. Czy niesłusznie? Myślę, że podałem kilka istotnych powodów, aby odpowiedzieć przecząco na to pytanie. Można i należy zwalczać objawy rasistowskiej nienawiści, ale czy można zabronić się bać?

tłum. Instytut Francuski w Warszawie

Raphaël Lellouche

filozof i krytyk literacki, mieszka w Paryżu.

Jest autorem esejów z dziedziny filozofii politycznej, estetyki i teorii literatury.

*Napisał między innymi: *Borges ou l'hypothese de l'auteur* (wyd. Balland, Paryż) oraz książkę o filozofii Karola Wojtyły (w przygotowaniu).*