

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
Filozofická fakulta
Katedra politologie a evropských studií

Kristýna Němcová

**Komunitaristická kritika procedurálního liberalismu
a možnosti multikulturního soužití**

Bakalářská diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Tunkrová, Ph.D., M.A.

OLMOUC 2009

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou diplomovou práci vypracovala samostatně na základě uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci 17 . prosince 2009

OBSAH

ÚVOD.....	4
1. KOMUNITARISTICKÁ KRITIKA PROCEDURÁLNÍHO LIBERALISMU A POLITIKA UZNÁNÍ	17
2. FRANCOUZSKÝ „UNIVERZALISMUS“	29
3. ZÁPADOEVROPSKÉ NAPLNĚNÍ KOMUNITARISTICKÝCH PŘEDSTAV	46
4. POLITIKA DIFERENCE JAKO ŘEŠENÍ?	59
5. PARTIKULARISMUS VS. UNIVERZALISMUS V RETROSPEKTIVĚ	74
ZÁVĚR.....	88
ANOTACE	95
PRAMENY A LITERATURA.....	96
PRAMENY	96
Noviny a časopisy	96
Jiné prameny	97
LITERATURA	98

Úvod

Rozdílnost menšinových skupin a forma jejich uznání vede k rozšíření diskuze o multikulturalismu. Nejen etnické a národnostní menšiny upozorňují na své znevýhodněné postavení ve společnosti a usilují o politické uznání své jedinečné identity. Jsou to také feministky, homosexuálové a lesbičky, enviromentalisté, náboženské nebo jinak specificky se vyhraňující skupiny, jejichž společným jmenovatelem je vymezení se proti většinové kultuře a prosazení vlastních práv.

Na tuto problematiku reagují na začátku 90. let komunitaristé a podobně jako v dřívějším sporu s liberály¹ argumentují tím, že samotné dodržování rovných práv nevede automaticky k rovnoprávnému postavení všech občanů ve společnosti. Ve spojitosti s kulturními rozdíly a požadavky menšinových skupin potom upozorňují, že podobně jako chudoba bránila lidem systematicky v užívání občanských práv, tak i opomíjení kulturních rozdílů veřejnými institucemi může být zdrojem jejich nerovnosti.² Také proto nepovažují politiku rovné důstojnosti a procedurální charakter současných liberálně-demokratických společností za dostačující, protože „[z]atímco politika univerzální důstojnosti bojovala za formy nediskriminace, které byly ‚slepé‘ k rozdílům mezi jednotlivými občany, politika difference často definuje nediskriminaci nově a požaduje, aby chom základem diferencujícího jednání učinili právě rozdíly.“³ Jak v této souvislosti

¹Tzv. první vlna sporu komunitarismus versus liberalismus se odehrála v 80. letech a byla především reakcí na Rawlsovo dílo *Teorie spravedlnosti*. Samotná diskuze o multikulturalismu jako nové teorii politických věd se potom začala rozvíjet hlavně na začátku 90. let, tedy v době, kdy ovládl spor komunitarismu a liberalismu nejen anglosaskou praktickou filozofii, ale rozšířil se rovněž do kontinentální Evropy. Právě tento spor o morálně politické otázky liberálně-demokratických společností, který se ve své pozdější podobě nezabýval výhradně problematikou distributivní spravedlnosti, ale měl tentokrát také kulturní rozměr, významně ovlivnil dnešní debaty o multikulturalismu.

²TAYLOR, Charles: *Politika uznání*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 54.

³Tamtéž, s. 56.

poznávají nejen komunitaristé, ale také další kritici liberálního pojetí, pod maskou univerzality mohou být totiž prosazovány a reflektovány partikulární zájmy určité skupiny jedinců, kteří získali ve společnosti v průběhu času hegemonné postavení. Zdánlivá neutralita státu tak je naopak často spíše odrazem dominující tradice v dané oblasti než-li univerzálně platným a nestranným návodem ke spravedlivé obci nebo svobodnému životu.

Také a zároveň proto se nezdá být liberální představa oddělení veřejné sféry od soukromé dostatečně možná. Podle názorů mnohých kritiků jsou obě oblasti vzájemně propojeny a pokud existuje nějaká pomyslná hranice, její linie je velmi úzká a na mnoha místech splývá. Jak k této problematice uvádějí často například různá feministická hnutí, podřadné postavení ženy v domácnosti má současně vliv i na její postavení ve sféře veřejné, která je v současné době dominována muži. Žena musí tudíž přijmout nejdříve prvky maskulinního vzorce chování, aby jí bylo umožněno účastnit se veřejného prostoru, jež se tradičně řídí podle mužských pravidel a stává se tak běžně pro ženskou část populace jakýmsi exkluzivním společenstvím. Podobně je to podle komunitaristů u etnických, náboženských a jiných menšin. Také ony se při vstupu do veřejného prostoru nejsou schopny zcela a nenásilně oprostít od své víry nebo přesvědčení a kulturní hegemonie jedné skupiny ve sféře soukromé se pro ně stává jistým omezením i ve sféře veřejné.⁴

Z uvedených poznatků potom vyplývá, že veřejné instituce, aby se zbavily svého diskriminačního charakteru a vedly k rovnoprávnému postavení všech svých členů, by měly reflektovat a nebýt slepé ke skupinovým rozdílům. To znamená, že by měly zohledňovat, ne-li

⁴S podobnou argumentací zohledňující reálnou (ne)možnost vytyčení jasných hranic a oddělení veřejné sféry od soukromé se kromě komunitaristů a feministek můžeme často setkat například u marxistů a jiných převážně levicově orientovaných uskupení, která kritizují kapitalistický a tzv. přeindividualizovaný charakter dnešních společností.

přímo aktivně podporovat genderová, náboženská, kulturní, etnická či jiná specifika, které se vážou a jsou nedílnou součástí identity každého člověka.

Tato práce se právě výše zmíněnou kritikou zabývá a snaží se potvrdit či vyvrátit hypotézu, že *politika rovné důstojnosti není v současné době dostačující a na řadu by měla přijít také politika difference, jež by brala ohled na odlišnosti a kolektivní práva jednotlivých skupin, které se pouhým důrazem na individuální práva dostaly do znevýhodněného postavení.*⁵

Z toho důvodu, že komunitaristé netvoří jednotnou školu a častokrát se za komunitaristy ani nepovažují,⁶ z teoretického hlediska tato studie vychází zejména z umírněné verze komunitarismu Charlese Taylora,⁷ protože to byla právě jeho esej s názvem *Politika uznání*, která rozšířila na začátku 90. let diskuzi o multikulturalismu.

⁵Jak bude v první kapitole dále upřesněno, v tomto případě by nemělo jít o pouhé afirmativní akce vedoucí k vyrovnání stavu, což by zpětně uvolnilo prostor k výhradnímu působení politiky rovné důstojnosti. Tímto způsobem by byl totiž jen stvrzen původní přístup a ještě více upevněno postavení dominující skupiny.

⁶Více viz. například BELL, Daniel: *Communitarianism and its Critics*. Oxford 1993, s. 17; MACINTYRE, Alasdair: *The Spectre of Communitarianism*. Radical Philosophy, 70, 1995, s. 35.

⁷Ch. Taylor se kloní negativně k vyhraněné interpretaci komunitarismu a liberalismu jako dvěma soupeřícím myšlenkovým směrům a usiluje naopak o jejich syntézu. Také proto se považuje spíše pouze za jakéhosi vnitřního kritika liberalismu a v současné době dominující kantovské tradice. V přeneseném slova smyslu by se mohl podobně jako Michael Walzer posuzovat za *liberála určitého druhu*. Právě to při své analýze Taylorova díla zohledňuje také Ruth Abbey, jež ho místo tradiční kategorizace, kde Ch. Taylor spadá zpravidla pod skupinu komunitaristů, řadí primárně do třídy liberálně-demokratických myslitelů (ABBEY, Ruth: *Pluralism in Practice: The Political Thought of Charles Taylor*. CRISPP, 5, 2002, č. 3, s. 100).

Určitý stupeň syntézy můžeme potom pozorovat rovněž v rámci probíhající diskuze o multikulturalismu, kde došlo postupem času k vydělení anebo naopak sloučení jednotlivých teorií a ke klasickému typu multikulturalismu (někdy též nazývaného jako *diferenční, pluralistický* nebo *komunitaristický*), kde je buď z politického anebo ontologického hlediska kladen důraz na veřejnoprávné uznání skupinových odlišností, je někdy přiřazován také *multikulturalismus liberální*. Ten podle Tomáše Hirta stojí svou akceptací institucionalizace kulturních odlišností do jisté míry v opozici proti původnímu liberálnímu záměru (HIRT, Tomáš: *Svět podle multikulturalismu*. In: HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Martin (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň 2005, s. 11-12). Rovněž z tohoto důvodu je v této práci termínem *liberální* myšlena veskrze počáteční procedurální verze, která následuje výhradně politiku rovné důstojnosti.

Vzhledem k tomu, že se Taylorova argumentace v jeho *Politice uznání* sice váže k určitému prostoru a určité situaci, ale zároveň nepopírá svou univerzální platnost, tématem práce není problematika zachování kultury frankofonních Kanadčanů, které se ve výše zmíněném díle převážně věnuje.⁸ Předmětem je naopak otázka postavení muslimské menšiny v západoevropských zemích, jež v současné době, obzvláště potom ve spojení s teroristickými útoky a šířením radikálního islámu, vyvolává řadu otázek a často také bouřlivých emocí. Na rozdíl od zemí Nového světa, kde se stal multikulturalismus už v 70. letech státní politikou, se totiž do západoevropského prostředí tento termín⁹ a problematika multikulturního soužití dostává více do obecného povědomí právě až v souvislosti s příchodem přistěhovalců z neevropských – převážně muslimských zemí.¹⁰

⁸ Jak zmiňuje R. Abbey, v současné době sice pod vlnou kritiky Ch. Taylor přiznává možné problémy aplikace politiky difference spojené s odlišnými požadavky skupin stejně jako s různorodostí liberálních společenství, které nemusel ve svých dřívějších pracích plně reflektovat. Protože však tyto nedostatky až na pár krátkých rozhovorů více nerozebírá, R. Abbey z toho odvozuje, že striktní a úzké vymezení typu požadavků nebo dalších kritérií s ohledem na danou liberální společnost, by ve své podstatě vedlo k popření jeho teorie (ABBEY, R.: c. d., s. 112–113). Tohoto přístupu se budu držet i v této studii, a to hlavně z toho důvodu, že v ní nejde o vyvrácení Taylorovy koncepce samotné. Práce má i přes jisté počáteční teoretické zlehčení, jehož hlavním účelem by mělo být posunutí se dále, obecnější rámec a reflektuje až už nepřímo komunitaristický přístup jako takový.

⁹ Pojem *multikulturní* má dvojí význam. Pro výrazové zpřesnění se proto budu přidržovat terminologie Bhikhu Parekha, který slovem *multikulturní* označuje pouhý fakt existence mnohosti různých kulturních (s etnickou, náboženskou nebo jinou profilací) skupin na jednom místě (společnost, stát, svět apod.). Výraz *multikulturalistický* potom odvozuje od samotného slova *multikulturalismus* a používá ho pro označení těch států nebo společností, kde dochází k institucionální podpoře menšinových skupin a jejich diferencí (PAREKH, Bhikhu: *Political Theory and the Multicultural Society*. Radical Philosophy, 1999, č. 95, s. 27–28).

¹⁰ Jak připomíná Andrea Baršová, v Kanadě a Austrálii šlo v té době především o vytvoření sjednocující národní ideologie, protože „[...] na rozdíl od USA [tam] chyběl silný zakladatelský mýtus (válka za nezávislost, přijetí Ústavy), který by vytvořil novou inklusivní národní identitu, jež by mohla pojmut nově příchozí“ (BARŠOVÁ, Andrea: *Integrace přistěhovalců v Evropě: od občanské integrace k multikulturalismu a zpět?* In: Multikulturní centrum Praha, http://aa.ecn.cz/img_upload/9e9f2072be82f3d69e3265f41fe9f28e/ABarsova_Integrace_pristehovalcu_v_Evropě.pdf). Do boje za svá skupinová práva a politické uznání se už v druhé polovině 60. let 20. století

V práci reflektuji tu skutečnost, že politika difference může mít jak filozofické a normativní, tak i empirické a praktické problémy. Také proto, jak stanovuje výše zmíněná hypotéza, si nekladu pouze otázku, zda-li je komunitaristická kritika liberálního pojetí hodnotově neutrálního státu oprávněná. Hledám odpověď také na to, jestli je to právě politika difference, která může být řešením současných problémů multikulturních společností a není naopak ze své podstaty omezením nebo zdrojem vzniku dalších nerovností, protože jak vyplývá zejména z pozdější Taylorovy práce, jedním z ústředních bodů jeho argumentace je důraz na aktuální problémy a jejich možná východiska než-li pouhé abstraktní hledání ideální politické organizace.¹¹

Z toho vychází rovněž metodologie práce, která kromě shrnující deskriptivní analýzy jednotlivých teoretických koncepcí, využívá i případové studie. Ta se zabývá tzv. imigrantskými zeměmi, které zvolily na začátku 80. let vzájemně zcela opačnou strategii týkající se integrační politiky přistěhovalců pocházejících převážně z muslimských zemí.¹² Konkrétně jde o Francii a Nizozemí, kde v poměru k počtu obyvatelstva tvoří procentuelně muslimská část populace jednu z největších v celé západní Evropě.¹³

Nejen počet muslimů žijících ve vybraných zemích byl ale důležitý pro výběr zrovna těchto dvou států. Byl spíše pouze jedním z kritérií. Více rozhodující byl samotný přístup k menšinám v daných

pustila různá etnorevitalizační hnutí, která byla později doplněna o feministickou rétoriku podřadného postavení.

¹¹K tomuto závěru nás mohou vést obecně dva základní předpoklady. Je to ta skutečnost, že se Ch. Taylor aktivně podílel na prosazení kolektivních práv frankofonních Kanadánů stejně jako jeho poslední práce, kde multikulturalismus bere především jako politickou otázku, čímž současně reaguje na Rawlsovo pozdější dílo *Politický liberalismus*. V něm J. Rawls odpovídá na vznesenou kritiku jeho předešlé *Teorii spravedlnosti* a obhajuje svou původní verzi na základě přenesení problému do roviny politické. Viz. např. TAYLOR, Charles: *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. In: Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html>.

¹²Zpravidla se rozlišuje mezi třemi základními typy integrační politiky: *asimilace*, *integrace* a *multikulturalismus*.

¹³Přesnější čísla viz. jednotlivé části věnující se těmto zemím (tj. druhá a třetí kapitola).

zemích. Zatímco Francie se totiž snaží držet modelu, který víceméně popírá přítomnost menšin anebo v rámci rovného přístupu na ně alespoň neklade zvláštní důraz, Nizozemí se snaží o rovnost menšin naopak jejich zvidětelněním, a to formou aplikace multikulturalismu v podobě, která vychází především z pilířového systému a politiky založené na konsenzu.¹⁴ Práce se tak bude odchylovat od řady studií, kde je jako vzorový příklad uváděna například Velká Británie, Německo, Španělsko nebo skandinávské státy. Důvodem je ta skutečnost, že ani jedna z těchto nebo dalších zemích neodpovídá do takové míry procedurálnímu a komunitaristickému modelu jako Francie a Nizozemí.¹⁵ Pokud bychom si představili osu, na které by byly zobrazeny všechny západoevropské země směřující zleva do prava podle stupně multikulturalistické politiky, kterou praktikují, byly to právě tyto dva státy, které by stály na jejich dvou okrajích.¹⁶ Neméně důležitým faktorem při výběru obou zemí byla také ta skutečnost, že se obě vyznačují svým sekulárním charakterem, a to i přesto, že každá v jiné podobě, jež vychází z jejich politické tradice.¹⁷

Ačkoli jde tedy z částečné míry o srovnání politických a společenských důsledků jednotlivých integračních politik, práci nelze považovat za komparativní studii francouzského a nizozemského přístupu k multikulturalismu. Spíše jde o jakési cyklické zdůvodnění učiněného závěru. Základem metody, kterou užívám je tedy původní zpochybnění určité teorie, která je následně podrobněji konkretizována na vybraném příkladu. Dalším postupem je ukázka navrhované alternativy, přičemž také ta je později podrobena kritickému pohledu, a

¹⁴Je to právě politická tradice a systém pilarizace, který mě vedl k přesvědčení, že se Nizozemí hodí nelépe ke komunitaristické představě komunit se zvláštními právy, tedy jakési federaci založené na kulturní, náboženské či ideologické bázi.

¹⁵Nedostatek zájmu o samotnou komparaci multikulturalistického přístupu a jeho účinků ve Francii a Nizozemí viz. s. 12–13.

¹⁶Jedná se zejména o 80. léta, kdy se v Nizozemí přikročilo k aplikaci multikulturalismu v praxi.

¹⁷Definice sekularismu, které se bude držet tato práce, viz. třetí kapitola.

to i případně z opačného nebo dalšího hlediska. Posledním bodem je potom návrat k filozofické a teoretické části, která by měla tentokrát reflektovat dosud zjištěné poznatky. Z uvedeného postupu, jehož hlavním záměrem je co největší eliminace nedostatku relevantních zdrojů a nesourodosti zkoumaných subjektů, které mají obecně velký vliv na finální potvrzení nebo vyvrácení stanovené hypotézy, tak vychází rovněž obsah a struktura práce.

První kapitola, jenž slouží jako základ pro pozdější argumentaci, se zabývá problematikou kolektivní identity a politiky difference převážně tedy z teoretického hlediska. Jsou zde zmíněny hlavní námitky komunitaristů, v nichž se staví proti univerzalistickému pojetí etiky a hodnotově neutrálního státu. V rámci obecného shrnutí obou koncepcí formou komunitaristického zpochybnění základních východisek procedurálního liberalismu, se v první kapitole stručně zabývám také specifickým přístupem Ch. Taylora a snažím se o přiblížení jeho verze multikulturalismu. Vycházím přitom nejen z jeho známé eseje *Politika uznání*, ale také z dřívějších a pozdějších prací, které jeho někdy méně zřejmé závěry více ujasňují. Přínosnou je proto v tomto smyslu i sekundární literatura, která se komplexněji zabývá jeho dílem a dále rozpracovává jeho východiska. Příkladem může být obhajoba Taylorova myšlení jako liberálního a demokratického myslitele, které se věnuje Ruth Abbey nebo poněkud více kritická esej Brendy Lyshaug, jež se výhradně soustřeďuje na Taylorovu teorii politiky uznání a pojetí jáství. Z obecného hlediska potom asi nejucelenější pohled na celou problematiku multikulturního soužití z teoretického hlediska podává kniha Pavla Barši *Politická teorie multikulturalismu*, která se od dalších použitých zahraničních titulů liší zejména tím, že nejde editované dílo skládající se z různých kritických studií. Jedná se naopak o jednotný a komplexní úvod do dané tematiky, kde se autor snaží o eliminaci svého vlastního postoje, který jako dodatek přidává v závěrečné části knihy, a to zejména v rámci své

úvahy o možném řešení problematického soužití s romskou menšinou v České republice.¹⁸

Cílem druhé kapitoly je dále více konkretizovat a prokázat oprávněnost komunitaristické kritiky procedurální verze liberalismu. Zejména zde jde o tu část argumentace, kterou lze alespoň částečně empiricky doložit. Ústředním tématem se tedy stává zpochybnění liberální koncepce hodnotově neutrálního státu, a to v aplikaci na republikánskou tradici a různá specifika francouzského pojetí univerzalizmu, o nichž se při své kritice proceduralismu Ch. Taylor také krátce zmiňuje. Z toho důvodu, že francouzská univerzalistická zásada přístupu k občanům jako k jedné a nedělitelné kategorii zakazuje při sčítání lidu nebo jiných oficiálních sociologických průzkumech dotazovat se na náboženské vyznání nebo zjišťovat etnický původ, jsou studie zabývající se postavením muslimské menšiny ve Francii méně časté než v Nizozemí a potýkají se s řadou nedostatků a nesrovnalostí zapříčiněných především nedostupností dat. Kromě řady studií, jež vznikly v souvislosti s tzv. aférou šátku¹⁹ a ve většině případů operují ať už z jednoho nebo druhého úhlu pohledu opakujícími se argumenty, je obzvláště v porovnání s nizozemskou produkcí vědeckých studií znatelné neuspokojivé pokrytí této tematiky, které zůstává nicméně i přesto už přes dvě desetiletí stále aktuální. O to více se zdá potom hodnotnější studie Farhada Khoroskhavara *L'Islam dans les prisons* zabývající se netradiční tematikou, a to postavením muslimů ve francouzských vězeních.

Z toho důvodu, že účelem druhé kapitoly bylo především poukázat na nedostatky liberální koncepce, ve třetí kapitole se věnuji samotné multikulturalistické politice v Nizozemí, a to v té podobě, v

¹⁸Srovnej například GOLDBERG, David Theo (ed.): *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford 1994; KELLY, Paul (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge 2002; apod.

¹⁹Jde o opakovaný spor týkající se zákazu nebo povolení nošení islámského šátku na francouzských školách. Nejznámější je potom z roku 2003, jehož vyústěním bylo schválení zákona o zákazu nošení okázalých náboženských symbolů na školách.

jaké zde byla zavedena v 80. letech minulého století. Ta, pro svůj tolerantní přístup a široce inkluzivní charakter, znamenala po dlouhou dobu pro mnohé země ideální alternativu toho, jak se nenásilně vyrovnat s kulturně, nábožensky či etnicky odlišnými skupinami ve společnosti, přistěhovalce nevyjímaje. Protože samotný zákon týkající se menšinové politiky je dostupný pouze v nizozemském jazyce, vycházím v této části zejména z předchozí zprávy Vědecké rady pro vládní politiku (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, WRR) z roku 1979, na jejímž základě byl příslušný zákon o čtyři roky později vypracován.²⁰ Aby nedocházelo k chybné interpretaci, využila jsem v ní také dostupné sekundární literatury, jakou je například zobecňující studie Hana Entzinger, který byl po určitou dobu sám členem WRR a tímto způsobem se podílel na tvorbě integrační politiky v Nizozemí.

Čtvrtá kapitola multikulturalismus v Nizozemí dále rozpracovává a s odstupem téměř tří desetiletí sleduje jeho politické a společenské důsledky. S ohledem na změny, které integrační politika během tohoto období prodělala, je potom jejím hlavním úkolem nastolit otázku, v čem a jestli vůbec je politika difference z politického nebo praktického hlediska lepší než univerzalistický přístup následovaný Francií. Přestože existuje řada komparativních studií zabývajících se důsledky integračních politik v celé řadě evropských zemích, jen málo z nich srovnává detailněji Francii a Nizozemí. Důvodem může být jak už zmíněný nedostatek dat, se kterým se vědci setkávají u francouzského výzkumu, tak nesourodost etnických menšin. Přínosnou pro tuto i jiné práce se proto zdá publikace Evelin Ersanilli a Ruuda Koopmanse, která v sobě zahrnuje studium tří základních typů přístupu k multikulturalismu v podobě Německa, Francie a Nizozemí. Tím, že

²⁰Ta se zdá pro tuto studii mimo jiné dostačující ne-li mnohem přínosnější, protože jde z velké míry o jakousi zdelšenou verzi pozdějšího zákona, která přímo vysvětluje příčiny, jež k pozdějšímu zavedení jednotlivých opatření vedly.

se zabývá výhradně tureckou menšinou a rozeznává dokonce mezi typem vyznání nebo jednotlivými regiony, ze kterých přistěhovalci pocházejí, dochází částečně k eliminaci nesourodosti zkoumaných subjektů. Nedostatkem studie je pouze to, že ačkoli jsou při zkoumání stupně integrace poněkud netradičně hlavním zdrojem výpovědi samotných přistěhovalých Turků, chybí zde otázka vlastního zhodnocení této menšiny na zmíněné tři typy integračních politik. S ohledem na komplexnost dané problematiky by byla také dobrým doplňkem této studie analýza zaměřená na porovnávání čísel týkajících se nezaměstnanosti, přítomnosti tureckých muslimů v zastupitelských orgánech, apod. Právě tady by ale mohlo docházet k řadě nesrovnalostem a nepřesnostem, protože zatímco ve Francii by mohlo docházet ke zkreslení z důvodu nedostatku údajů, v Nizozemí by naopak rozvinutá vědecká základna mohla vytvářet optický klam a ve srovnání s ostatními zeměmi, zejména vzhledem ke svému důslednějšímu monitoringu přítomnosti rasismu a diskriminace, vykazovat celkově horší výsledky.

Pátá a závěrečná kapitola je potom syntézou výše zmíněných skutečností. Vracím se v ní zpět na začátek a snažím se pohlédnout na komunitaristickou kritiku z odlišného úhlu pohledu než tomu bylo doposud. Přestože je zde více přihlédnuto k možné liberální odpovědi na vznesenou kritiku komunitaristů, opírám se především o svou vlastní argumentaci s přihlédnutím k dosud zjištěným poznatkům. Určitou inspirací a zdrojem dalších podnětů jsou potom samotné komentáře, které reagují přímo na Taylorovu esej *Politika uznání* a jsou součástí editovaného díla Amy Gutmannové *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Kromě řady dalších děl je v tomto směru přínosná také rozsáhlá publikace *Culture and Equality*, kde Brian Barry reaguje na multikulturalistické výzvy a i přesto, že je zpravidla chápán jako jeden z jejich hlavních oponentů, sám částečně přiznává kusost liberální teorie. I přes toto doznání nicméně nestaví

multikulturalistickou teorii do lepšího úhlu pohledu. Přes stanovení slabín liberálního egalitarianismu nevidí východisko v propagování multikulturalismu, protože podle něj „[...] multikulturalismus sám přináší tolik problémů, kolik jich řeší.“²¹ Nejen proto považuje procedurální přístup jako dosud nejlepší známé řešení.

Nejen vzhledem k tématu této studie, která se z velké části opírá o analýzu důsledků integračních politik ve Francii a Nizozemí, byly pro její vypracování využívány především zahraniční zdroje. Důvodem bylo rovněž opomíjení této problematiky domácími autory, protože i přesto, že se termíny *multikulturalismus* nebo *multikulturní politika* a jejich užívání rozšířilo také v českém prostředí, z politologického a filozofického hlediska je této debatě věnováno poměrně málo pozornosti. K oživení diskuze potom nejčastěji dochází v souvislosti s událostmi jako byly například bombové atentáty v Madridu a Londýně, pouliční boje na francouzských předměstí nebo zveřejnění karikatur proroka Mohameda.

Toto nedostatečné zpracování tématu může být způsobeno tím, že na začátku 90. let, kdy probíhala druhá vlna sporu komunitarismus versus liberalismus, která stála na pozadí počáteční diskuze o multikulturalismu, se homogenizovaná česká společnost potýkala zcela s jinými problémy způsobenými přechodem k demokracii. Pokud bychom však vzali pouze toto v úvahu, je nutné podotknout, že samotná tranzice ještě nevysvětluje a neospravedlňuje to, proč ani více než jedno desetiletí, kdy je multikulturalismus stále živým tématem a české hranice se staly propustnější, je toto téma v akademické sféře odsouváno spíše do pozadí. Odborná debata týkající se multikulturalismu anebo přímo politiky difference tak probíhá víceméně pouze mezi dvěma hlavními tábory – plzeňským a

²¹ „[...] multiculturalism poses as many problems as it solves“ (BARRY, Brian: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. 2. vydání. Cambridge, Massachusetts 2002, s. 328).

pražským. Zatímco první v pořadí je reprezentován skupinou antropologů v čele s Tomášem Hirtem a Markem Jakoubkem, kteří sympatizují s procedurálním liberalismem a multikulturalistický přístup odmítají na základě kritiky uměle zkonstruované kolektivní identity, druhý pól zastupuje Pavel Barša, jenž se přiklání k více diferenčnímu liberálnímu přístupu, čímž zohledňuje identitu duální. Ta, aniž by popírala identitu občanskou tvořící jakési pomyslné horní patro, současně umožňuje jednotlivým komunitám jejich seberealizaci v rámci patra dolního. Pokud pomineme české sborníky, které u nás vycházejí především zásluhou editorské činnosti Josefa Velka nebo Marka Hrubce a jejichž obsahem jsou zpravidla výhradně zahraniční příspěvky, mimo Pavla Barši se komunitaristické teorii věnuje částečně rovněž Lenka Strnadová, která začíná své práce v poslední době publikovat zejména ve společnosti již zmíněných plzeňských autorů. V tomto případě se ale nejedná o nijaká propracovaná díla. Jsou to spíše obecné přehledy hlavních myšlenkových směrů nebo problémů v rámci jednotlivých teorií, čehož si je autorka také sama vědoma.²² Trochu osamocen, co se týče teorie multikulturalismu, stojí na českém poli Jiří Příbáň. Jeho práce jsou sice spíše pouhými eseji, které byly původně určeny pro novinová vydání, nicméně v prostředí, kde panuje nedostatek literatury pocházející z domácí provenience, a to zejména v porovnání se zahraniční produkcí, jsou jeho krátké statě obohacujícím a inspiračním zdrojem, jež mohou svým odlehčeným stylem přispívat k našemu dalšímu zamyšlení a vyvolávat ať už souhlasné či nesouhlasné reakce s jeho zřejmou kritikou komunitaristických východisek.

²²To zdůrazňuje také například ve svém článku *Komunitarismus*, kde sama přiznává jeho veskrze obecně informativní záměr (více viz. STRNADOVÁ, Lenka: *Komunitarismus*. In: ROSŮLEK, Přemysl a kol. (eds.): *Politická filozofie. Aktuální problémy*. Plzeň 2007, s. 16).

Nyní je namístě poděkování vedoucí této práce Mgr. Lucii Tunkrové, Ph.D., M.A. za rady, podněty, připomínky a v neposlední řadě také za více než vstřícný přístup. To vše bylo dohromady velkým přínosem k vypracování a hlavně dokončení této studie.

1. KOMUNITARISTICKÁ KRITIKA LIBERALISMU

A POLITIKA UZNÁNÍ

V otázkách spravedlivého uspořádání společnosti zaujmají komunitaristé a liberálové odlišný postoj. Zatímco liberálové obhajují neutralitu státu a prvotnost práva před jakýmkoli partikulárním pojetím dobra, komunitaristé zpochybňují základní principy, ze kterých liberální koncepce racionálně utvářeného univerzalizmu vychází. Proti deontologickému pojetí světa tak staví teleologické představy o dobrém životě stejně jako proti individuální autonomii zdůrazňují tu skutečnost, že je to právě život člověka ve společnosti, který je konstitutivním prvkem lidství. Především v těchto souvislostech potom napadají představu nezatiženosti jáství, ze které liberálové při sestavování obecně závazných norem zpravidla vychází.

Podle komunitaristů nelze brát člověka pouze jako racionálního aktéra a stavět na předpokladu, že je jedinec sám o sobě nestranný a je schopen rozhodovat bez vlivu dalších okolností. Naše vnímání toho, co je morálně správné nebo pravdivé, není záležitostí rozhodování v jakémsi vakuu, jak by předpokládali liberálové, ale je utvářeno historickou zkušeností, společností a prostředím, do kterého se člověk rodí. Identita jedince by proto neměla být pojímána jako univerzální racionální jáství, protože jedinec nemá žádnou identitu, která by mohla být nezávislá na společenských hodnotách. Jsou to právě hodnoty, v jejichž těsné blízkosti se daný člověk nachází, jež se zdají být v rámci naší snahy o nalezení objektivitu rozhodující. V žádném případě potom nejsou fixními a obsahově stejnými měřítky, na základě kterých může, musí nebo přirozeně každý jedinec jednat. Také proto je naše identita různorodá a nelze shrnout do jednoho obecného rámce. Je

jedinečná a partikulární, odvozená z daného prostředí. Není tedy ahistorickou a před-sociální.²³

Výše zmíněná nevyhnutelná situovanost v kontrastu k liberální nezátíženosti jáství potom předpokládá, že ani hodnotově neutrální stát nebo tzv. liberalismus slepý k rozdílům není možný, protože pokud nelze odložit své před-politické skupinové vazby a přijmout hledisko nestranného rozumu sdíleného všemi občany, nelze podle komunitaristů také naléznout společnou definici obecného lidství, jež by byla nadřazena stanovisku té či oné skupiny. Jak k této problematice Andrea a Pavel Baršovi shrnují, „[...] univerzalita a neutralita veřejné identity občanského národa je pouze falešná, neboť ve skutečnosti odpovídá zvláštním rysům určité skupiny, která získala v dané společnosti kulturně hegemonní postavení – tedy takové postavení, které jí dovoluje definovat normy závazné pro ostatní.“²⁴ Skupinám nebo jedincům, jejichž identita se výrazně liší od skupiny dominantní, je tedy v danou chvíli a na daném místě znemožněno žít podle vlastního přesvědčení. Vědomě či nevědomě je jim vnucována specifická koncepce dobra, kterou musí buď přijmout a začlenit se do většinové společnosti anebo stát mimo ni. Veřejná sféra, jak by se někomu mohlo zdát, totiž neplní svou úlohu a není neutrálním prostorem, kde je upuštěno od jakýchkoli partikulárních životních cílů. Je naopak úzce propojena se sférou soukromou, což znamená, že také eticky neutrální právní řád v národně–liberálním státě je nutně odvozen a řídí se podle vůle tradičně dominující skupiny.

Jak konkretizují na různých příkladech nejen komunitaristé, odosobnění identity, která vzhledem ke svému konstitutivnímu charakteru nemůže být redukována pouze na univerzální pojem lidství,

²³Více viz. například Sandelova kritika nezátíženého jáství, neboť je to právě Michael J. Sandel, který je často uváděn jako typický příklad oponenta výše zmíněného liberálního předpokladu (SANDEL, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982).

²⁴BARŠA, Pavel – BARŠOVÁ, Andrea: *Přistěhovalectví a liberální stát*. Brno 2005, s. 43.

není při vstupu do veřejné sféry jednoduše realizovatelné. Důvodem je to, že lidé ani v tomto momentu nejsou schopni upustit od loajality ke svému osobitému smyslu života a cílům, s jimiž jsou neoddělitelně spjati. Uvnitř tohoto prostoru je proto sdílena určitá orientace nebo přesvědčení, které se může stát pro jiné omezujícím ne-li přímo vylučujícím faktorem. Oficiálně pojímaná zdánlivě neutrální pravidla mohou tak dále znevýhodňovat nepriviligované skupiny a jedince, kteří svými zvyky nebo chováním stojí v opozici a nevyhovují obecně dodržovaným normám.

Do sporu s takto vnímanými stereotypy dominantní kultury, které jsou ve svém konečném důsledku měřítkem pro to, co je většinovou společností z jejího ‚racionálního‘ úhlu pohledu považováno za správné, se v současné době dostávají homosexuálové a lesbičky, feministky nebo další kulturně či jinak odlišné skupiny, které zpravidla v dnešních liberálně–demokratických společnostech bojují a vystupují proti všudypřítomnému ideálnímu obrazu tzv. evropského bílého muže. Zatímco například homosexuálové nebo lesbičky narážejí ve svém životě na automatický předpoklad heterosexuální orientace, náboženské skupiny se v západoevropském prostředí potýkají s křesťanskou předpojatostí veřejné sféry, která je sice uzavřeným, ale jak ukazuje skutečnost, v rámci určitých hodnot a představ přece jen propustným prostředím. Také z těchto důvodů přicházejí feministky na začátku 60. let se svou myšlenkou ‚osobní je politické‘, kterou reagují na nerovné postavení žen nejen ve sféře soukromé, ale také ve sféře veřejné, jež je podle nich nevyhnutelně té první obrazem.

Na partikularismus, který se skrývá pod maskou univerzálna, upozorňuje ve své eseji *Politika uznání* také Charles Taylor, který na základě výše zmíněné komunitaristické kritiky reaguje na současné požadavky menšinových skupin o jejich politické uznání. Liberálním společenstvem v této souvislosti vytýká jejich výhradní a uniformizované zaměření se na rovnost práv poskytovaných všem občanům stejně

jako neschopnost přiznat uznání tomu, co je zvláštní a osobité. Staví se tím proti homogenizaci rozdílů a zdánlivé hodnotové neutralitě státu, která svou obhajobou falešného univerzalizmu v podmínkách vzájemné nerovnosti ve svém důsledku ještě více posiluje a legitimizuje status quo, protože „[...] falešná společnost [je ...] nejen nelidská (protože potlačuje identity), nýbrž subtilním způsobem, který si sama neuvědomuje, také vysoce diskriminační.“²⁵

První část výše zmíněné citace nás potom přibližuje k další kritice vyslovené z komunitaristických pozic a připomíná více psychologickou a intimnější část lidského bytí, v rámci které se Ch. Taylor snaží abstrahovat od pouhého individualistického pojetí. To svým výhradním poukazem na autonomii jedince opomíjí další složky, jež jsou nezbytné pro rovnost, svobodu a sebeurčení jedince. Zdůrazněním situovanosti a významu autenticity, čímž Ch. Taylor mimo jiné navazuje rovněž na Hegelovu kritiku Kantova pojetí morálky, dospívá k tomu, že každý jedinec potřebuje uznání dvojí. Nejen jako jedince vzájemně sobě rovného, ale zároveň jako odlišného a svébytného, protože člověk může žít dobrý a plnohodnotný život pouze tehdy, když se mu podaří najít sebe sama a žije v souladu s jeho vnitřním přesvědčením.

Naše hodnocení toho, co je dobré a špatné, stejně jako vnímání vlastního já podle něj nelze redukovat pouze na abstraktní univerzalistické principy. Identita každého člověka, pro kterého se stává uznání základní lidskou potřebou, totiž není utvářena monologicky, ale má dialogický charakter.²⁶ Je tedy závislá na kontaktu a mínění druhých, a to i přesto, že „[s]amotní aktéři jsou často ti první, kteří popírají, že by se nechávali unést takovými úvahami, a jako motivy svého jednání uvádějí jiné důvody jako nerovnost,

²⁵TAYLOR, Ch.: *Politika ...*, s. 60.

²⁶Tamtéž, s. 48–49.

vykořisťování nebo nespravedlnost.²⁷ Také proto hraje uznání podle Ch. Taylora v našich životech tak zásadní roli.²⁸

Naznačenou problematiku identit stejně jako význam autenticity rozebírá Ch. Taylor přímo či nepřímo už ve svých předchozích a pozdějších pracích, kde současnému liberálnímu proudu vyčítá jeho přeindividualizovaný charakter, jenž má za následek atomizaci společnosti a stále vzrůstající egocentrismus mezi lidmi. Příčinu těchto znepokojivých tendencí, které se zejména v současné době stávají charakteristickým prvkem všech západních společností, potom spatřuje ve výhradní orientaci na individuální svobodu a autonomii spojovanou se zdánlivou nezávislostí. Právě tímto způsobem podle něj dochází k zásadnímu opomíjení samotné lidské podstaty a tzv. dialogičnosti subjektu. Ideály, jež obecně definují význam liberálně-demokratických společností, jsou totiž veskrze spojovány s monolitickým vyobrazením jedince, jenž je zodpovědný sám za sebe a překonal svou závislost na druhých. Právě to je ale podle Ch. Taylora nemožné a představa absolutní autonomie je pouhým mýtem udržovaným na základě ospravedlnění procedurálních pravidel. Subjekt totiž nemůže být subjektem sám o sobě, stává se jím teprve až po navázání určitého dialogu.²⁹ Podobně je to potom s rozhodováním nebo chápáním svobody vůbec. Svobodu jako takovou totiž člověk není schopen vnímat zasazenou mimo určitý kontext. Jak k tomu Ch. Taylor dodává, „[...] kompletní svoboda by byla pouze prázdnotou, kde by nestálo za to vůbec něco dělat, nic by nebylo hodno ničeho. Jáství, jež by dospělo ke svobodě zrušením všech vnějších překážek a

²⁷Tamtéž, s. 81.

²⁸Naše identita je „[...] charakterizována uznáním či zneuznáním, často také zneuznáním ze strany druhých, takže člověk nebo skupina lidí mohou utrpět skutečnou újmu, skutečnou deformaci, jestliže jejich okolí či společnost zrcadlí omezující, ponižující nebo znevažující obraz jich samých“ (tamtéž, s. 41).

²⁹Svým důrazem na dialogičnost subjektu se Taylorovo pojetí identity stává více flexibilní než například u jeho žáka M. J. Sandela. Na rozdíl od něj totiž Ch. Taylor upozorňuje na neustále probíhající dialog a tímto způsobem samotné dotváření lidské identity.

dosáhlo bezvýraznosti, by tudíž bylo definováno bez jakéhokoliv smyslu.³⁰ Právě to je příčinou, proč pro něj pouhé rozvíjení individuální autonomie, zejména potom v dnešní době, ztrácí svůj pravý význam, protože „[v]yloučit požadavky překračující jáství vlastně znamená potlačit podmínky významu, a uvolnit tak prostor trivializaci.“³¹

Pokud se tedy Ch. Taylor zmiňuje o autenticitě, nemá na mysli její „[...] sebestředné ‚narcistické‘ formy [...],“³² které se dostávají do popředí v dnešní „[...] technokratické, byrokratické společnosti, [která] navíc přisuzuje stále větší význam instrumentálnímu rozumu.“³³ Jsou to právě tyto obrazy autenticity, jež mají na svědomí oslabení pospolitosti, atomismus a fragmentaci společnosti. Podle Ch. Taylora by měl být pro nás proto důležitý ideál autenticity, který nespočívá v nespoutané honbě za sebeuskutečněním a „[...] nestojí v opozici vůči požadavkům společnosti a přírody [...].“³⁴ Důvodem je to, že „[...] svoji identitu můžu určit jen na pozadí věcí, na nichž záleží.“³⁵ Podobně jako to bylo s vnímáním svobody, i co se týče otázek vlastní volby můžeme usuzovat, že „[v]ěci získávají na významu na pozadí srozumitelnosti.“³⁶ „Nemohu [přece] tvrdit, že o sobě rozhoduji, a užívat přitom nietzschovský slovník sebevytváření jen proto, že jsem si k obědu vybral steak s hranolky místo kuřete. Není na *mně*, abych určoval, které otázky jsou smysluplné. Pokud by tomu taky bylo, smysl by neměly vůbec žádné otázky. Pak by však také nebylo možné vysoce si

³⁰ „[...]complete freedom would be a void in which nothing would be worth doing, nothing would deserve to count for anything. The self which has arrived at freedom by setting aside all external obstacles and impingements is characterless, and hence without defined purpose“ (TAYLOR, Charles: *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979, s. 157).

³¹TAYLOR, Ch.: *Etika ...*, s. 43.

³²Tamtéž.

³³Tamtéž, s. 58

³⁴Tamtéž, a. 43.

³⁵Tamtéž.

³⁶Tamtéž, s. 40.

cenit ideálu vlastní volby *jako ideálu morálního*.³⁷ Z toho by potom zastánci individualismu měli vyvozovat,³⁸ že „Autenticita není nepřitelem požadavků, které pocházejí z oblasti mimo jáství, naopak takové možnosti předpokládá.“³⁹ Vždyť už když přistupujeme k diskusnímu partnerovi, vycházíme z určitého stanoviska. „Nezačíná[me] zcela od počátku, jako kdyby[chom] hovořili s někým, kdo neuznává vůbec žádné morální požadavky.“⁴⁰

Také proto a současně v závislosti na dialogickém utváření našich identit, jak už bylo zmíněno, rozlišuje Ch. Taylor na rozdíl od liberálů dvě formy uznání, kterých je v případě dobrého života zapotřebí. Jednu zastřešuje, v současné době dominující, politika rovné důstojnosti, přičemž druhá by měla být v kompetenci politiky difference, která se má stát té první plnohodnotnou součástí, protože „[z]atímco politika všeobecné důstojnosti směřuje k něčemu univerzálnímu, k něčemu, co je stejné pro všechny, tedy k identickému souboru práv a svobod, politika difference vyžaduje, aby byla uznávána jedinečná identita tohoto jedince či této skupiny, jejich zvláštnost vůči těm ostatním.“⁴¹

Právě tento zdánlivě náhlý obrat ve vnímání lidské identity a politiky uznání je pro Ch. Taylora zcela pochopitelný a lépe ho vysvětluje na vývoji jednotlivých politik. Současné liberálně–národní státy, které jsou založeny na myšlence rovných práv a svobody jedince, vycházejí převážně z kantovské a rousseauovské tradice, jejímž základem je osvícenský ideál jednoty lidského druhu. Zatímco v premoderní době byly evropské státy charakteristické hierarchickou strukturou společnosti, moderní doba sebou přinesla ideál rovnosti, kde role a práva jedince nejsou předem určeny a determinovány jeho

³⁷Tamtéž, s. 42-43.

³⁸Ch. Taylor rozlišuje mezi individualismem anomie, jehož není zastáncem, a individualismem „[...] jakožto morálním principem či ideálem.“ Více viz. tamtéž, s. 46.

³⁹Tamtéž, s. 43.

⁴⁰Tamtéž, s. 35.

⁴¹TAYLOR, Ch.: *Politika ...*, s. 55.

společenským postavením. Moderní pojetí, které usilovalo o potlačení dřívějšího hierarchického uspořádání, v sobě zahrnovalo jako jednu z největších hodnot možnost a svobodu volby vyplývající ze vzájemné rovnosti a samozřejmého lidského potenciálu určování toho, co je morální a správné. Regulační a koordinační funkci bohem povolane autority tak nahradil proceduralistický rozum, který měl na základě univerzalistického principu zajišťovat pluralitu a kohabitaci vzájemně se konfrontujících nebo případně se přímo vylučujících koncepcí o dobrém životě jedinců ve společnosti. Také proto byly v minulosti požadavky na uznání zejména obecného charakteru. Menšinové skupiny, které se cítily být vyloučeny ze společnosti, chtěli být nejdříve uznány na základě stejného občanství nebo druhové charakteristiky vztahující se k lidství, které jim bylo v dřívějším systému různými způsoby upíráno. Takovýmto příkladem může být třeba boj za volební práva žen nebo černochoů. V dnešní době ale mají požadavky na uznání zcela jinou povahu. Také v tomto případě sice podle Ch. Taylora vycházejí z univerzalistického principu vztahujícího se k rovnoprávnosti všech občanů, zároveň ale nejde o uznání ve formě společně sdílených charakteristik. To už bylo překonáno politikou rovné důstojnosti. Dnešní výzvy tedy zasahují o trochu hlouběji a reflektují nejen to, že vytváření identity má svou dialogickou dimenzi, ale také to, že stát ze své podstaty nemůže zaujmout neutrální pozici a být slepý k rozdílům. Politika rovné důstojnosti, jež „(...) popírá identitu tím, že lidem vnucuje homogenní, jim nepřiměřenou formu,“⁴² by proto měla být doplněna o politiku difference, která respektuje a rozvíjí specifickou formu identity každého jedince.

Jak k tomu dále ve svém díle Ch. Taylor poznamenává, ani liberalismus totiž není žádnou výjimkou a není hodnotově neutrální,

⁴²Tamtéž, s. 59.

„[...] je [také] bojovnou vírou.“⁴³ Podle relativistů a jiných postmoderních kritiků je jen jedním z dalších ideologických ‚ismů‘, který si v rámci své rétoriky bere právo na univerzální pravdu a dále se snaží o homogenizaci společnosti na základě partikulární vůle dominující skupiny. Právě tuto skutečnost reflektuje a má na mysli také Ch. Taylor, když se zmiňuje o nemožnosti hodnotové neutrality států a konstitutivní povaze dober. Oproti relativistům a dalším oponentům se ale Ch. Taylor nestaví proti liberalismu jako takovému a jak se sám tvrdí, jeho vstřícnější forma je mu naopak vlastní.⁴⁴ Myslí přitom tu verzi, jež se sama o sobě nepovažuje za neutrální a je „[...] připraven[a] položit na jednu miskou vah význam určitých forem stejného zacházení a na druhou význam přežití určité kultury, a někdy nechat převážit to druhé.“⁴⁵ Právě tuto verzi liberalismu, která se na jednu stranu nevzdává základních práv⁴⁶ a zároveň na druhou stranu neopovrhne kolektivními právy, považuje za přijatelnější. Sám se v tomto ohledu tedy ztotožňuje s tvrzením, že společnost může „[...] být organizována na základě definice dobrého života, aniž by to bylo považováno za deprivaci těch, kteří tuto definici osobně nesdílejí.“⁴⁷ Touto výpovědí potom následně odsuzuje restriktivní pohled na rovná práva a sympatizuje raději s „[n]ázor[em], že by se jakékoli standardní listiny práv mohly v jednom kulturním kontextu aplikovat jinak než v jiném, že by se při jejich aplikaci mohly vzít v potaz odlišné cíle [...]“⁴⁸ Tímto způsobem se tak odvrací od úplného univerzalizmu lidských práv, protože někdy mohou existovat kolektivní cíle, jež výjimku či zvláštní výsady v tomto ohledu vyžadují a v rámci pouhého

⁴³Tamtéž, s. 77.

⁴⁴Tamtéž, s. 78.

⁴⁵Tamtéž.

⁴⁶

⁴⁷Tamtéž, s. 75.

⁴⁸Tamtéž, s. 68.

následování individuálních práv naplnění kolektivních práv znesnadňují.⁴⁹

Jako příklad uvádí Ch. Taylor případ Kanady a québeckého soužití. Z důvodu zachování utvořené pospolitosti a ze strachu ze separatistických tendencí se staví na stejnou stranu jako zastánci zákona o québeckém jazyce. Ten z důvodu zachování kultury frankofonních Kanadčanů stanovuje například druh školy, do které mohou rodiče své děti posílat, což znamená, že pokud jsou rodiče québeckého nebo přistěhovaleckého původu, měli by mít ze zákona povinnost posílat své děti výhradně do škol francouzsky mluvících. Podobně je to s propagací firem, jež by měly být na québeckém území vedeny ve francouzském jazyce. Důvodem je přežití kultury a svébytnost québecké menšiny v kanadském státě, který tímto podle Ch. Taylora dává oprávněně přednost kolektivním cílům před právy individuálními.⁵⁰

Uvedený příklad Ch. Taylor obhájí a doplňuje dále svým tvrzením, že by v rámci současných opatření, které reagují na výzvy menšinových skupin o jejich politické uznání a snaží se o eliminaci přetrvávajících nerovností, nemělo jít o pouhé dorovnání ze socioekonomického hlediska. To by v podstatě jen legitimizovalo kulturní imperialismus jedné skupiny. Menšiny, které se odvolávají ke kolektivním právům s tím, že individuální práva nejsou v těchto případech dostatečná, nepožadují pouze dočasné uznání jejich partikulární identity. Jejich výzvy mají naopak dlouhodobý záměr, protože z hlediska vnímání hodnoty své vlastní kultury „[...] to, oč členové svébytné společnosti skutečně usilují [je zajištění] jejich

⁴⁹Ch. Taylor nepopírá komplikace s tímto balancováním mezi individuálními a kolektivními právy spojené, nicméně jak sám tvrdí, „[...] synchronní prosazování těchto cílů [...] není nemožné a problémy nejsou v zásadě větší než ty, s nimiž se potýká každá liberální společnost, která musí např. spojovat svobodu s rovností nebo prosperitu se spravedlností“ (tamtéž, s. 76).

⁵⁰Tamtéž, s. 68–72.

přežití,⁵¹ protože jak Ch. Taylor dále dodává, „[n]edefinuji identitu, která platí jen pro ‚mě samého v roce 1991‘, ale snažím se dát smysl svému dosavadnímu životu a na jeho základě také plánovanému životu budoucímu.“⁵² Také proto Ch. Taylor legitimizuje některé kolektivní cíle, které by mohly být v rozporu s právy individuálními.

Jak Ch. Taylor ještě dále osvětluje, bylo by mylné se domnívat, že model liberální proceduralismu přímo usiluje o zrušení kulturních rozdílů. Absencí vstřícnosti k rozdílům stejně jako svou nedůvěřivostí ke kolektivním cílům však potlačuje a znemožňuje menšinám udržet si jejich koncepci dobra. Potlačení legitimacy kolektivních cílů tak někdy znemožňuje jedincům jejich seberealizaci v rámci již utvořených pospolitostí.

Podle Ch. Taylora je to právě multikulturalistický přístup, který by měl zabránit hrozícímu separatismu, protože jak zejména později dodává, politika difference je hlavně dnes, kdy se z monokulturních států vlivem globalizace stávají čím dál více státy multikulturní, hlavně politickou otázkou a má proto kromě jiného i své praktické opodstatnění. Odůvodňuje to mimo jiné i tím, že národně-liberální státy musí čelit tzv. demokratickému dilematu.⁵³ Zatímco totiž inkluzivní charakter demokratického státu předpokládá co největší podíl občanů na výkonu moci, je to právě snaha o pojetí mnohosti, která na druhou stranu paradoxně vyvolává exkluzi. Demokracie, aby byla schopná své existence a plnila svou funkci, potřebuje k životu vysoký stupeň soudržnosti. Stejně tak je pro politickou stabilitu důležité, aby se ztotožňovalo se společností a jejími principy co nejvíce občanů. Také z tohoto důvodu by se stát neměl opírat o svou neutralitu nebo procedurální spravedlnost. Pokud pomineme to, že hodnotově neutrální stát je pouhým mýtem, samotné odvolávání se na

⁵¹TAYLOR, Ch.: *Etika ...*, s. 54.

⁵²Tamtéž.

⁵³TAYLOR, Charles: *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. In: Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html>.

spravedlivé abstraktní procedury, které takto činí stát neosobním, není dostatečným motivačním zdrojem k tomu, aby se ve státě jeho členové s veřejnými institucemi identifikovali. Občané se podle Ch. Taylora musí ztotožňovat se státem, aby se byli schopni účastnit na rozhodování o věcech veřejných. Je to společný cíl a ne pouze ústavní patriotismus, který by měl zbrzdit tendence vedoucí k sociální a politické fragmentaci nebo pasivnímu životu uvnitř demokratických společností.⁵⁴

⁵⁴Tamtéž.

2. FRANCOUZSKÝ UNIVERZALISMUS

Výše zmíněnou kritiku procedurálního liberalismu a jeho přístupu k multikulturalismu nebo přímo samotné politice uznání můžeme dále konkretizovat na následujícím příkladu. V západoevropském prostředí má nejbliže k procedurálnímu modelu Francie, která staví svou politiku občansko-politické asimilace do jednoho národa na důsledném oddělení státu od církve.⁵⁵ Vytlačuje tak náboženství z veřejné sféry do soukromí, přičemž právě touto institucionalizací sekulární ideologie se snaží o neutralizaci veřejného prostoru, který by byl schopen zajistit rovné zacházení pro všechny bez rozdílu.⁵⁶ S ohledem na jakobínský ideál ‚jednoho a nedělitelného národa‘ jsou kromě náboženských práv také práva etnických, genderových a jiných specificky se odlišujících skupin odsunuta do pozadí a jejich uznání je možné pouze na bázi jednotlivců, protože podle republikánské tradice svoboda v první řadě „[...] znamená racionální sebeurčení skrze uplatňování individuální

⁵⁵Jak uvádí P. a A. Baršovi, původně pojímaná kulturní asimilace, jejíž kořeny můžeme hledat v jakobínském období, je zejména v současné době nahrazována politickou asimilací do občanského národa, který by neměl být etnický nebo jinak vyhraněn (BARŠA, P. – BARŠOVÁ A.: c. d., s. 105). Přijetí francouzské kultury, které je jednou z hlavních podmínek toho, aby se jedinec mohl stát plnohodnotným francouzským občanem, by tedy mělo být chápáno pouze jako akceptace základních lidských práv, jež jsou založeny na vzájemné rovnosti, solidaritě a individuální svobodě.

Užívání nepřesné terminologie někdy způsobuje, že je ve své podstatě model asimilace zaměňován za model univerzalizmu, kdy nejde o homogenizaci a podmanění v pravém slova smyslu, ale je usilováno o důsledné oddělení veřejné sféry od soukromé, přičemž by měla být zřetelná následná neutralizace této vydělené části prostoru. Přestože v praxi, jak bude uvedeno také dále v textu, mohou mít obě verze totalitářský charakter a místo asimilace do občanského národa může jít naopak o asimilaci kulturní, je někdy vhodnější, zejména pokud bychom srovnávali takové extrémní případy, jakými jsou například Francie a Čína, mezi těmito dvěma modely rozlišovat. Pojmem *asimilace* tak budu mít v této práci na mysli zejména ten druhý typ, to znamená model univerzalizmu.

⁵⁶Francouzský sekularismus je obvykle označován výrazem *laïcité*. Přestože neexistuje jednotná definice tohoto termínu, obecně může být interpretována jako aktivnější nebo silnější forma sekularismu, kdy je národ chápán výhradně jako politické společenství a jakékoli náboženské vyznání nebo jeho podpora založená třeba i na rovném přístupu ke všem většinovým a menšinovým vírám se stává striktně záležitostí soukromé sféry.

autonomie.⁵⁷ „Kulturní rozdíly sami o sobě nejsou důležité, a to s ohledem na jednotu lidstva, která vyžaduje, aby byli jednotlivci uznáváni bez jakéhokoli zřetele na jejich odlišný původ, rasu nebo náboženství.“⁵⁸ To vše potom v praxi znamená, že je ve Francii v souladu s univerzalisticky pojímanou veřejnou sférou uznávána pouze jedna kolektivní identita a existuje pouze jedno veřejně uznávané společenství, tím je společenství občanů.

Otázkou ale zůstává, do jaké míry je veřejná sféra vůči různým koncepcím dober opravdu neutrální a zda-li není komunitaristická kritika liberálního přístupu k multikulturalismu naopak oprávněná. Vezmeme-li v úvahu postavení stále početnější muslimské menšiny, odpověď se nezdá jednoznačná.

Podobně jako ostatní státy západní Evropy, také Francii zasáhla imigrační vlna 50. a 60. let, která výrazně proměnila strukturu její společnosti. V současnosti žije ve Francii mezi 5 až 7 miliony muslimů a islám se stal po křesťanství druhým nejrozšířenějším náboženstvím v zemi.⁵⁹ Právě tato skutečnost, zároveň doprovázená asimilačním povahou přistěhovalecké politiky a silícím významem islámských transnacionálních hnutí, poukazuje na nedostatky a zpochybňuje procedurální nezaujatost francouzského státu. Pohledem na socioekonomickou situaci muslimské menšiny, absenci jejich zástupců v parlamentu nebo reflexí nedávných nepokojů na francouzských

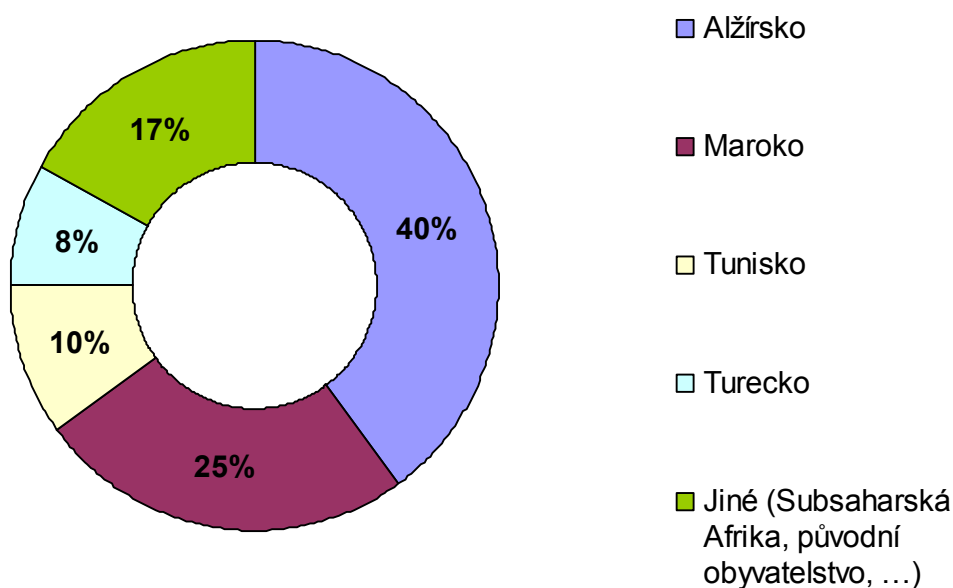
⁵⁷„[...] implies rational self-determination through the exercise of individual autonomy”(LABORDE, Cécile: *The culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*. Political Theory, 29, 2001, č. 5, s. 718).

⁵⁸„Cultural differences are unimportant in the face of the essential unity of mankind, which demands that individuals be respected *sans distinction d'origine, de race ou de religion*” (tamtéž, s. 719).

⁵⁹Ze zákona je ve Francii povoleno při sčítání lidu rozlišovat pouze mezi jednotlivými národnostmi nebo místem narození. Jakákoli jiná kategorizace zakládající se na etnické příslušnosti nebo náboženském vyznání je zakázána. Také proto jsou uvedené čísla pouhým odhadem. Zatímco se obecně různé studie drží čísel spíše nižších, islámské organizace ve svých výzkumech uvádějí čísla zpravidla vyšší. V rámci odhadu 5 milionů se potom předpokládá, že zhruba 2 až 3 miliony muslimů, kteří žijí ve Francii, jsou zároveň držiteli francouzského občanství.

předměstích můžeme podle některých dokonce mnohdy dojít k závěru, že „[...] kulturně-slepý univerzalismus je ideologickou mystifikací ochraňující současnou mocenskou strukturu [... a] je jednoduše pouhou reinkarnací postkoloniálního imperialismu, který představuje islám jako neasimilovatelné „jiné“ a spojuje autonomní sebeurčení jedinců se subjektivním pojetím evropského bílého muže.“⁶⁰

Graf 1: Procentuelní odhad složení muslimské menšiny žijící ve Francii podle země původu



Zdroj: CAIRN

⁶⁰ „[...] culture-blind universalism works as an ideological mystification that perpetuates existing structures of domination [... and] is simply a new incarnation of postcolonial imperialism, which constructs Islam as unassimilable „other“ and conflates the self-determination with the subjectivity of European white male“ (LABORDE, C: c. d., s. 721).

Jak připomíná komunitaristická kritika, přehlížení skupinových odlišností totiž ještě neznamená to, že nejsou ve společnosti přítomny. Přes proklamovanou rovnoprávnost není ve Francii pouze jedna kategorie občanů. Vypovídá o tom mimo jiné už zmíněné socioekonomické postavení většiny přistěhovalců pocházejících z neevropských zemí.

Ve většině případů jsou to právě imigranti z tradičně muslimských regionů, kteří žijí z velké části odděleni od majoritní společnosti na předměstí velkých měst. Tyto okrajové čtvrti, ze kterých se postupem času stávají novodobá ghetta, jsou charakteristické nízkým standardem bydlení, vysokou kriminalitou a nezaměstnaností. Podle sociologických průzkumů je nezaměstnanost muslimů dokonce dvakrát až třikrát vyšší než je celostátní průměr.⁶¹ Současné výzkumy potom upozorňují, že se tento trend netýká pouze starších přistěhovalců, u kterých lze při současné povaze pracovního trhu nezaměstnanost spíše očekávat. Jde také o mladou generaci, jež se buď ve Francii přímo narodila anebo tam žila od svého raného dětství.⁶² V této souvislosti potom další zdroje uvádí, že jsou to zejména Francouzi islámského vyznání, kteří se cítí být v běžném životě často diskriminováni. Důvodem není pouze barva pleti, jež je odlišuje od původního obyvatelstva, ale také jméno, které je dopředu znevýhodňuje na pracovním trhu.⁶³ O své zkušenosti s touto formou

⁶¹ Čísla jsou opět pouhým odhadem a udávají obecný průměr uváděný v různých studiích. Více viz. seznam zdrojů a uvedené publikace s francouzskou tematikou.

⁶² Více viz. například ALBA, Richard – FOURNIER, Irène – SILBERMAN, Roxane: *Segmented Assimilation in France? Discrimination in the labour market against the second generation*. *Ethnic and Racial Studies*, 30, 2007, č. 1, s. 1–27; *Migrants, Minorities and Employment in France: Exclusion, discrimination and anti-discrimination*. In: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/RAXEN/3/emp/FR.pdf>.

⁶³ Diskriminace na základě barvy pleti se objevuje především u přistěhovalců ze Subsaharské Afriky. U imigrantů z oblasti Maghrebu a Turecka se jedná prvotně o etnický původ, jenž je implicitně spojován s islámským vyznáním. Až druhotně se potom jedná o samotný islám, na který neupozorňuje pouze jméno, ale také specifický způsob odívání (ALBA, R. – FOURNIER, I. – SILBERMAN, R.: *c. d.*, s. 17–19). Právě diskriminaci na základě původu jména chtěl například bývalý prezident

diskriminace vypovídá pro BBC kromě jiných například Ali Lahmar, Francouz alžírského původu, který teprve až poté, co nahradil v životopise své arabské jméno za fiktivní francouzské, zaujal zaměstnavatele nebo personální agenturu a byl pozván k regulárnímu přijímacímu pohovoru.⁶⁴

Podporou pro komunitaristickou argumentaci a tzv. teorii kolonizovaných, kdy se neprivilegovaná skupina musí nejdříve zbavit ponižujících obrazů o sobě samých, aby se mohla osvobodit a uvědomit si na sobě páchané bezpráví,⁶⁵ může být rovněž ta skutečnost, že podle řady studií paradoxně nejintenzivněji pocítují diskriminaci muslimové narození ve smíšených manželstvích.⁶⁶ Jsou to totiž právě oni, kteří mají své pravé kořeny jak v menšinové, tak většinové části společnosti, čímž mohou lépe vnímat a být citlivější k provozovanému bezpráví.

Také v této souvislosti Jocelyne Cesari uvádí, že „[p]ro mladší generace etnická příslušnost znamená v první řadě zkušenost s odlišností a diskriminací (rasismus, sociální vyloučení) současně doprovázenou ztrátou kulturní identity [...], protože] i přesto, že životní styl druhé generace imigrantů ve Francii má jen málo společného s arabským nebo alžírským stylem života, je jim neustále připomínán jejich původ ve formě stigma, se kterým se setkávají v každodenním životě. Ve skutečnosti jsou tak tito mladí lidé oběťmi tzv. postkoloniálního syndromu, kde se arabský nebo muslimský původ stává symbolem, který je dopředu spojen s negativní představou vybudovanou během desetiletí kolonialismu. Takto je sociální

Jacques Chirac omezit přijetím zákona o utajovaném zveřejňování jmen. Tento jeho návrh byl ale později parlamentem zamítnut.

⁶⁴BENNHOLD, Katrin: *In France, even Muslims are divided*. International Herald Tribune, 20. 5. 2005, <http://www.ihf.com>.

⁶⁵TAYLOR, Ch.: *Politika ...*, s. 81.

⁶⁶Viz. např. TEBBAKH, Sonia: *Muslims in the EU: France*. In: EU Monitoring and Advocacy Programme, http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_deports/download/france/france.pdf.

marginalizace ještě více posilována kulturní nerovností.⁶⁷ To má za následek praktické vyloučení muslimů ze společenského života, kteří se důsledkem toho stávají radikálnějšími a posléze sami jejich oddělení od většinové společnosti zejména prostřednictvím svých lídrů vyhledávají a udržují.⁶⁸ Jak k tomuto současnému trendu a problematice Farhad Khosrokhavar podotýká, zatímco dříve bylo dodržování ramadánu nebo jiných islámských svátků spíše znakem příslušnosti ke svému původu, náboženská identita u dnešní mladé generace muslimů je výsledkem ekonomické a sociální exkluze.⁶⁹

Na druhou stranu podle liberálů nebo zastánců francouzského republikanismu ale nižší socioekonomické postavení přistěhovalců z neevropských zemí a jejich segregace není způsobena nerespektováním kulturní rozdílnosti a exkluzivní politiky rovné důstojnosti. Příčinou je především to, že muslimové, kteří přišli do Francie jako levná pracovní síla, pocházejí z méně rozvinutých oblastí, čemuž odpovídá i nižší dosažené vzdělání, které je spolu s nedostatečnou jazykovou znalostí na pracovním trhu i v dalším životě znevýhodňuje. Navíc současné uzavření do ghett může být spíše výsledkem nevhodné sociální a integrační politiky, kdy byla vertikální struktura společnosti, která respektovala klasické třídní rozdělení, nahrazena horizontální strukturou spočívající v rozdělení na

⁶⁷“For the younger generations, ethnicity primarily signifies an experience of difference and discrimination (racism, social exclusion) simultaneous with the loss of cultural identity [..., because] even though the lifestyle of second-generation immigrants in France may have little to do with an “Arab” or “Algerian” way of living, they are constantly made aware of their background in the form of the stigma they experience in their day-to-day interactions. In effect, these young people are victims of the “post-colonial syndrome,” in which an Arab or Muslim background becomes a symbol overdetermined with all the negative imagery built up over decades of colonialism. In this way, social marginalization is also consistently reinforced by cultural inequality” (CESARI, Jocelyne: *Ethnicity, Islam, and les banlieues: Confusing the Issues*. In: Social Science Research Council, <http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari>).

⁶⁸Tamtéž.

⁶⁹KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'Islam des nouvelles générations*. Hommes et Migrations, 1998, č. 1211, s. 85–86.

centrum a periferii.⁷⁰ Například bytová politika státu, která byla zpočátku vnímána pozitivně a nabízela důstojné a moderní bydlení také pro sociálně slabší vrstvu společnosti, se postupem času stala místo předpokládaného úspěšného startu do života spíše pastí. Zatímco starousedlíci brali svůj pobyt na periferii pouze za dočasný a s přílivem dalších přistěhovalců do těchto oblastí se přesunovali blíže k centru, další nově příchozí pocházející z muslimských zemí naopak následovali své rodiny a pokračovali v hromadném osidlování předměstí.⁷¹ Jak pro BBC Nadir Dendoune, obyvatel jedné z okrajových čtvrtí, vypovídá, v 80. letech během jeho dospívání bylo toto prostředí ještě poměrně heterogenní. Spolu s Araby se zde objevovali jak chudší Francouzi, tak například východní Evropané. „Na mých třídních fotkách byla více než polovina dětí bílých, [...] na dnešních obrázcích je tam jen jedno nebo dvě.“⁷² Zatímco před deseti lety byly pro jiné francouzskými Araby, v současné době se sami definují a veřejností jsou považováni především za muslimy.⁷³

Přestože může být tedy výše popsané vysvětlení socioekonomického vyloučení muslimské části obyvatelstva pro některé více než opodstatněné a na vině podle nich nemusí být nutně domnělý univerzalizmus francouzské republiky, jak bude ukázáno dále, současná exkluze spolu s pokračujícím úsilím o eliminaci diferencí ve veřejné sféře může mít zásadní vliv na proceduralismus a hodnotovou neutralitu státu. Rezidenční segregace a špatná socioekonomická situace muslimské menšiny může způsobovat větší izolovanost a nepřátelství mezi většinovou a menšinovou částí společnosti, což

⁷⁰TOURAINÉ, Alain: *Face à l'exclusion*. Esprit, 1991, č. 2, s. 7–13. In: CESARI, Jocelyne: *Ethnicity, Islam, and les banlieues: Confusing the Issues*. In: Social Science Research Council, <http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari>.

⁷¹CESARI, Jocelyne: *Ethnicity, Islam, and les banlieues: Confusing the Issues*. In: Social Science Research Council, <http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari>.

⁷²„On my class photos more than half the kids were white, [...] on today's pictures only one or two are“ (*Ghettos shackle French Muslims*. BBC News, 31. 10. 2005, <http://news.bbc.co.uk>).

⁷³Tamtéž.

může dříve či později zpětně ovlivňovat přijímání řady zákonů, jež se mohou negativně projevat na rovném přístupu ke všem jednotlivcům.

Takovým příkladem, který do jisté míry zpochybňuje hodnotovou neutralitu státu a dále poukazuje na znevýhodněné postavení muslimů, je tzv. aféra šátku a následný zákon o zákazu nošení okázalých náboženských symbolů na druhém stupni základních škol a státních gymnázií.

Tento zákon, který je chápán a legitimizován jako ochrana principů sekulární republiky, může na druhou stranu znamenat zásah do občanských práv a svobod jedince. Jak by v této souvislosti mohli namítat komunitaristé, může být zákon výrazem dominance a hegemonního postavení partikulární kulturní skupiny, protože i přesto, že se zákaz týkal všech okázalých náboženských symbolů, byl v první řadě reakcí na nošení islámského šátku, které debatu o této problematice vyvolalo. Je zajímavé a nezdá se být pouze náhodné, že zákon, který v minulosti při podobných aférách neměl dostatečnou podporu politické reprezentace, vešel v platnost právě v době války proti terorismu,⁷⁴ což ve své podstatě podle mnohých může znamenat to, že je mimo integrační úsilí hlavně důsledkem celosvětového šíření islamofobie a součástí pokračujícího diskriminačního trendu.⁷⁵

S výše uvedeným názorem se ale neztotožňuje řada obhájců zákazu šátků na školách, z jejichž hlediska je právě osvobození se od

⁷⁴Ještě v roce 1989, při první aféře šátku, politikové na obou stranách politického spektra byli rozpolceni. Sjednocený a jasný přístup v té době zaujala pouze pravicově extrémistická Národní fronta, mezi jejíž hlavní zájmy patřila tradičně také důsledná opatření bránící islamizaci Francie a Evropy obecně. Ostatní parlamentní nebo jinak významné strany nezaujaly jednotný postoj, což nakonec vedlo k rozhodnutí Státní rady, že nošení šátků na školách jako takové nepodkopává principy sekulární republiky, kde mezi hlavní hodnoty patří zároveň také svoboda projevu a náboženského vyznání. O 14 let později se ale názor veřejnosti a jejich zástupců zásadně změnil a kromě strany zelených se ve skrze všechny ostatní strany přikláněly k zákonu o zákazu nošení okázalých náboženských symbolů na školách, který byl následně přijat.

⁷⁵Zákon je v platnosti od začátku školního roku 2004/2005.

náboženských symbolů ve veřejné sféře zárukou autonomie jedince. Zejména podle republikánů má být škola neutrálním prostorem a bez ohledu na partikulární rodinné prostředí co nejvíce napomáhat ke svobodnému vývoji jedince. Jejím úkolem není rozeznávat mezi jednotlivými etnickými, náboženskými, genderovými nebo jinými specifiky, ale spíše od nich odhlížet, protože právě takový prostor zajišťuje rovný přístup a umožňuje individuální rozvoj dítěte.⁷⁶

Právě nošení šátků na školách může toto v zásadě podkopávat. Vizualně profiluje určitou komunitu a vymezuje ji vůči skupinám ostatním, následkem čehož může mnohdy zbytečně docházet k vytváření nepřátelského, fragmentovaného nebo až přespříliš konfrontačního prostředí. Tím je potom částečně znemožňováno osvobození se od domácího partikulárního okolí, které může mít především v případě neliberálních praktik nejen negativní vliv na atmosféru ve škole, ale v pozdější době také na samotnou společnost a osobnost dospělého jedince.

Jedním z hlavních důvodů vedoucím k podpoře zákazu je tak samotná symbolika šátku, která podle mnohých může vyjadřovat podřízené postavení ženy stejně jako podporu a sympatie k politickému islámu, protože podobně jako v Turecku, kde se v 80. letech na protest proti republikánské vládě a politickému systému zvýšil počet zahalených žen, může tento trend v současnosti ve Francii znamenat to samé.⁷⁷ Podle Vassily Themzali, ředitelky programu UNESCO pro emancipaci žen, „[m]á šátek sice mnoho významů, ale jen jako jeden z posledních vyjadřuje akt spirituální víry. Primární důvod, proč ženy nosí v soudobé Francii šátek, je politický, a to je

⁷⁶LABORDE, C.: *c. d.*, s. 718–719.

⁷⁷SHIVELY, Kim: *Religious Bodies in Secular States: The Veil in Turkey and France*. In: National Centre for Curriculum Transformation Resources on Women, <http://pages.towson.edu/ncctrw/summer%20institutes/Papers-Website/Shively%2005.pdf>.

velmi nebezpečné.⁷⁸ Djida Tazdaït,⁷⁹ francouzská delegátka v Evropském parlamentu, dokonce přirovnává šátek k vyvěšení islámské politické vlajky.⁸⁰

V tomto případě je ale vhodné podotknout, že samotná symbolika šátku je relativní a Themzalino nebo tvrzení jiných je často více nepodložené. Podle řady studií se klade obecně pouze malý ohled na názory žen, které šátky nosí.⁸¹ Jejich přesvědčení sice může být politické, nicméně může být také pouze jakousi jemnou formou protestu nebo prostým nesouhlasem s postavením ženy v současné době dominující sexisticky orientované západní a kapitalistické společnosti, kde častý důraz na vyzývavé oblečení může ve své podstatě znamenat pouze jinou formu útlaku a ponížení.

Navíc, pokud bychom doplnili danou problematiku ještě o jiný úhel pohledu, zdá se být v tomto případě také vhodné podotknout, že pro francouzské školství nejsou typické uniformy, které by určovaly občanský styl oblékání jako tomu je například ve Velké Británii. Podobně jako dready, nápisy na tričku nebo jiná symbolika mohou být rovněž šátky výrazem určitého přesvědčení, které je v různých formách ve francouzském školství tak či onak přítomno. Škola by sice

⁷⁸ „The veil has many meanings, but it least of all expresses an act of spiritual faith. The first reason that women wear them today in France is political, and that is extremely dangerous“ (*Enquête sous le voile*. Le Nouvel Observateur, 15. 5. 2003, <http://tempsreel.nouvelobs.com>).

⁷⁹ Djida Tazdaït je alžírského původu a její přítomnost na francouzské politické scéně je proto považována spíše za ojedinělou. Někdy je v této souvislosti argumentováno tím, že musela přijmout za vlastní nejdříve prvky, jež jsou charakteristické pro dominantní skupinu, aby jí byl vůbec umožněn přístup k tomuto postavení. To ve své podstatě znamená, že není reprezentantkou menšiny, ze které pochází, v pravém slova smyslu. Právě tato kritika, které je ve shodě s feministickou kritikou, jež v souvislosti s nedostatečným zastoupením žen na politické scéně a obecně v rozhodovacím procesu podotýká, že ty ženy, které se objevují v politice na vyšších postech jsou spíše zástupkyněmi obhajující mužskou tradici, protože jejich vstup do vysoké politiky byl podmíněn mužskými vzorci chování.

⁸⁰ BERNARD, Philippe: *Ces Musulmans de France hostiles au port du foulard à l'école*, Le Monde, 13. 10. 2003, <http://www.lemonde.fr>

⁸¹ Viz. např. GASPARD, Françoise – KHOSROKHAVAR, Farhad: *Le Foulard et la République*. Paris 1995; SMITH, Monica Nigh – WING, Adrien Katherine: *Critical Race Feminism Lifts the Veil?: Muslim Women, France, and the Headscarf Ban*. UC Davis Law Review, 39, 2006, č. 3, s. 743–790.

měla být co nejvíce neutrálním, ale ne sterilním prostředím. Měla by orientovat děti k zamyšlení stejně jako je vychovávat k toleranci a akceptaci kulturní diverzity. Právě tímto směrem se ubírá úspěšná integrace, protože otázkou je, zda-li zákaz nošení náboženských symbolů pouze nezavírá oči před rasismem, jednoduše ho neignoruje a nepřenáší tento problém pouze do jiného prostředí, protože „[...] pokud by byl šátek zakázán (například) na základě diskriminace vůči ženám [nebo z obavy před šířením islámského fundamentalismu], bylo by nutné tak učinit nejen ve školách, ale napříč celou společností.”⁸²

Přestože podle Eleine R. Thomas je „[...] rozhodnutí o šátcích v mnoha směrech více racionální než si řada zahraničních pozorovatelů myslela“⁸³ a má tedy kromě integračního také univerzalistické ospravedlnění, muslimská menšina ho může naopak vnímat v predominantně ateistické nebo křesťanské společnosti jako jasně diskriminační a sekulární ideologie může být v tomto případě považována jen za jakýsi jiný typ náboženské víry. Účelem francouzské veřejné sféry by proto nemělo být pouze zajištění svobody od náboženství, ale měla by být garantována zároveň svoboda k náboženství, a to alespoň ve své minimální podobě. Zatímco je totiž pro muslimy vzhledem k ortopraktickému charakteru islámu zákaz nošení náboženských symbolů jistým omezením, pro ateisty, agnostiky nebo křesťany to žádnou výraznou změnu do jejich života nepřináší. Také proto mohou dokonce i někteří neortodoxní muslimové vnímat zákaz šátku jako zneuznání jejich partikulární identity a považovat ho za určitou formu bezpráví. Tím také z jejich strany dochází

⁸² „[...] if the headscarf had been banned (for example) on the basis of discrimination against women, it would have been necessary to do so not only in schools, but across the whole of society“ (WEIL, Patrick: *A nation in diversity: France, Muslims and the headscarf*. In: Open Democracy, <http://www.opendemocracy.net/debates/article.jsp?id=5&debateId=57&articleId=1811>).

⁸³ „[...] French decision on headscarves is in many ways more rational than many foreign observers have assumed“ (THOMAS, Eleine R.: *Keeping identity at a distance: Explaining France's new legal restrictions on the Islamic headscarf*. *Ethnic and Racial Studies*, 29, 2006, č. 2, s. 256).

k delegitimizaci a snížení respektu k politickému systému, protože jak Ch. Taylor v rámci své teze o demokracii a jejím dilema připomíná, procedura, i přesto, že by měla neutrální povahu, ji nemusí mít už pro skupinu vyloučených.⁸⁴ „[...] „zahalená/ošátkovaná identita“ by proto neměla být interpretována jako odmítnutí francouzského občanství, nýbrž jako touha po integraci bez asimilace, úsilí o to být Francouzskou a muslimkou.“⁸⁵

Pokud opustíme spornou otázku školství, která už sama o sobě mimo jiné poskytuje jeden z neúčinnějších a zároveň nejvíce nenápadných nástrojů pro indoktrinaci jedince, můžeme zpozorovat, že také v dalších oblastech může oddělení veřejné a soukromé sféry působit problémy. V legislativě je institucionalizována řada výjimek, které důsledné oddělení státu od církve narušují. Kromě rodinného práva, jež zpravidla vychází z kultury a tradice dané země, je to například povolení a financování stavby mešit nebo přítomnost náboženských představitelů ve veřejných institucích.

Ve své sociologické studii *L'Islam dans les prisons* se F. Khosrokhavar zabývá postavením muslimů ve francouzských vězeních a dospívá k závěru, že tam nedochází ve srovnání s ostatními vězni k rovnoprávnému zacházení. Celkově je mezi francouzskými vězni 50 až 80 procent muslimů.⁸⁶ Těmto číslům ale podle něj neodpovídá počet zastoupených imámů, protože zatímco v době jeho výzkumu bylo ve francouzských vězeních zaměstnáno 500 farářů a 84 rabínů, počet přítomných imámů byl pouze 69.⁸⁷

Přestože tento nepoměr lze vysvětlit pomalou reakcí na rychlý nárůst počtu muslimů ve vězeních a rizikem šíření radikální verze

⁸⁴TAYLOR, Charles: *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. In: Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html>.

⁸⁵GASPARD, Françoise – KHOSROKHAVAR, Farhad: *c. d.*, s. 204.

⁸⁶Tyto čísla nejsou přesná, protože francouzská vláda nevede žádné oficiální záznamy o náboženském vyznání trestanců (KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'Islam dans les prisons*, Paris 2004, s. 38).

⁸⁷Tamtéž.

islámu prostřednictvím imámů povolanych ze zahraničí, tato situace může zároveň svědčit o nerovnoprávném postavení muslimů. Požadavky na uznání odlišnosti ve veřejném prostoru a komunitaristická námitka vzniku strukturální nespravedlnosti se v tomto případě mohou zdát oprávněné, protože pokud se kromě počtu imámů ve veřejných institucích, jejichž činnost je ze zákona zajišťována státem, zaměříme například na financování a stavbu mešit ve Francii, dojdeme k podobnému závěru. Právě problematika týkající se vhodného místa k provozování společných modliteb a rituálů nebo kulturních aktivit bývá zpravidla evropskými muslimy označována za symbol emancipace islámské víry a vedle práva na vzdělání, které by bylo alespoň částečně v souladu s jejich náboženským vyznáním, patří obecně mezi jeden z nejčastějších požadavků.

Jak už bylo zmíněno v úvodu této kapitoly, francouzský stát se hlásí k laicismu a proto jsou také veškeré státní dotace, které by zajišťovali provoz náboženských institucí, zakázány. Výjimkou je pouze financování náboženských staveb, které byly postaveny před rokem 1905, kdy zákon o sekulárním charakteru země vešel v platnost. Tyto budovy sice jsou majetkem státu, zároveň však nadále slouží k náboženským účelům. Z toho důvodu, že se ve většině případů jedná o katolické kostely, jsou ostatní vyznání včetně islámu v nevýhodě. Navíc samotná skutečnost, že katolické církvi jsou poskytovány finanční prostředky výhradně s historickým ospravedlněním, v tradičně křesťanské zemi do jisté míry uzavírá diskuzi ze strany francouzské většiny o soběstačnosti a potřebě státního financování jiných náboženství.⁸⁸

Situaci neulehčuje ani postoj obecných zastupitelstev, které zpravidla kladou odpor k žádostem o povolení stavby mešit, jež by byly větších rozměrů anebo by byly postaveny na významnějších místech

⁸⁸Výjimkou je také mešita

než bylo zvykem doposud, čímž by získaly určitý potenciál reprezentativnosti. Po příchodu muslimských přistěhovalců byla totiž většina modlitebních místností vybudována v suterénech domů, kde jsou často špatné hygienické podmínky a svou velikostí nejsou ani vhodné pro oslavu svátků jako je ramadán nebo provozování kulturních a vzdělávacích aktivit. Ve srovnání s kostely mohou také tyto sklepní mešity symbolizovat podřízené postavení muslimů ve společnosti stejně jako islámu v tradičně katolické zemi.⁸⁹

Jako důvod k odmítnutí povolení stavby nebo poskytnutí pozemku bývá často například uváděno to, že se mešita do požadovaného prostředí nehodí. Dalším neméně významným argumentem je nesouhlas s finanční podporou, která je ke stavbě mešit nabízena z islámských zemí, jež si tímto způsobem podle názorů mnohých mohou zajistit pevnou členskou základnu a podporu k šíření islámského fundamentalismu v také západoevropském prostoru.⁹⁰

Paradoxně jsou to však právě modlitební místnosti, které mohou být v suterénech domů ideálním místem pro šíření radikálních forem islámu. Jsou stranou pozornosti a zároveň nejen s pocíťovaným, ale také symbolickým vyloučením vyvolávají ve svých členech větší důvěryhodnost a sepeřítí.⁹¹ Jak k tomu F. Khoroskhovar dodává, přísné principy sekularismu omezující praktikování islámu mohou také v reálném prostředí podobně jako ve vězení, kde jsou zakázány kolektivní modlitby, návštěvy zahalených žen v šátku, apod., vyvolávat pocit opovržení nebo zneuznání a tím ještě více lákat muslimy k prosazování islámskému fundamentalismu.⁹² Francouzská asimilační politika do jednoho národa, která nebere zřetel na kolektivní identitu partikulárních skupin, může spolu s nepochopením ze strany

⁸⁹MAUSSEN, Marcel: *Representing and regulating Islam in France and in the Netherlands*. In: <http://www.people.fas.harvard.edu/~ces/conferences/muslims/Mausсен.pdf>.

⁹⁰Tamtéž.

⁹¹Tamtéž.

⁹²KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'Islam dans les prisons ...*, s. 49.

francouzské většiny tak ještě více posilovat radikalismus. To dokazuje rovněž současný trend, kdy se islám stává čím dál tím častěji možností sebeurčení a rezistence k okolnímu světu. Zejména potom pro mladou generaci, která trpí problémem svého vlastního zařazení, je víra jakousi formou sebeidentifikace než-li symbolem její zbožnosti.⁹³

Jak Soner Cagaptay k francouzskému přistěhovalecké politice shrnuje, „[...] zakládající mýtus francouzského státu, že nejsou rozdíly mezi občany, pracoval proti integraci muslimů. Na jednu stranu měli muslimové ve Francii, už tak pocházející z prostředí konzervativního-rurálního islámu, od samotného počátku pouze málo možností k asimilaci do městské francouzské společnosti, přičemž na druhou stranu společnost se chovala tak, jako by tyto bariéry neexistovaly.“⁹⁴ Navíc, jak nejen výše zmíněné poznatky ukazují, univerzalismus, který v sobě zahrnuje pouze bezvýhradnou akceptaci hodnot politického národa, je ve francouzském případě spíše kulturní asimilací, která se nevymezuje pouze univerzalisticky pojímanou morálkou a spravedlností, ale také vlastními subjektivními soudy a atributy vycházející z povahy dominující skupiny.

Pokud ponecháme stranou muslimskou menšinu, už samotné pojetí národního státu se nezdá být samo o sobě hodnotově neutrální. V rámci celosvětového vývoje je to právě Francie, která se snaží bránit kulturní specifika francouzského národa před stále rostoucí globalizací. Obecně se staví proti standardizaci kulturní sféry a v rámci svého pojetí univerzalizmu tak paradoxně propaguje partikulární

⁹³FREEDMAN, Jane: *Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma*. *International Migration*, 42, 2004, č. 3, s. 8–9.

⁹⁴„[...] founding myth of the French state, that there are no differences between citizens, has worked against the integration of Muslims. On the one hand, from the very beginning, Muslims in France, already from a background of conservative-rural Islam, had few avenues toward assimilation into the metropolitan French society, and on the other, the society has acted as if these barriers do not exist“ (CAGAPTAY, Soner: *Muslims in France: A Ticking Time Bomb?* In: The Washington Institute, http://www.washingtoninstitute.org/template_C07.php?CID=261).

nacionalismus, který má na místo inkluze exkluzivní charakter a týká se pouze jedné skupiny lidí.

Zajímavý příklad k této problematice uvádí Naomi Schor, která ve své studii zabývající se krizí francouzského univerzalizmu zmiňuje dopis od prezidenta Jacquese Chiraca, jenž obdržela jako profesorka francouzského jazyka v prosinci roku 1995. Francouzský prezident se v něm staví proti hrozící jazykové a kulturní uniformitě a obhajuje význam jazykového pluralismu a kulturní diverzity. Zdůrazňuje, že by Francie měla zakročit proti anglofonnímu imperialismu a jazykové globalizaci s tím, že je to právě francouzská komunita a její jazyk, která oproti jiným kulturám a někdy také početnějším jazykovým rodinám, v sobě nese „[...] význam univerzálie. [To znamená ...] určitou vizi vztahu mezi člověkem a komunitami. Představu, která podněcuje k hodnotám solidarity a bratrství [...].“⁹⁵ Navíc je to právě francouzský jazyk, jenž je pro svou gramatickou výstavbu a slovní zásobu k popisování různých věcí, pocitů a událostí obecně považován za jeden z nejvhodnějších.⁹⁶

Právě zmíněná poznámka potom naznačuje předpojatý a nadřazený přístup francouzského národa, protože hodnota jazyka týkající se jeho vlastností a způsobu vyjadřování je spíše relativní, protože jaká měřítko volíme při porovnávání užitečnosti nebo vhodnosti jednotlivých jazyků? Měla by o zániku nebo přežití rozhodovat tradice jazyka, jeho znělost? Tento přístup tak potom mnohé může navracet do minulosti, ke staré myšlence civilizační francouzské mise, kdy byl „[o]rientálec považován za výraz *partikulární* skupinové esence [a] výzkumník se chápal jako svobodný jednatel s

⁹⁵ „[...] a sense of the universal. [It means ...] a certain vision that inspires the values of solidarity, fraternity“ (SCHOR, Naomi: *The Crisis of French Universalism*. Yale French Studies, 2001, č. 100, s. 45).

⁹⁶ Tamtéž.

bezprostředním přístupem k *univerzálnímu* – objektivnímu a nestrannému – rozumu.⁹⁷

⁹⁷BARŠA, Pavel: *Konec Romů v Čechách? Kacířské eseje plzeňských antropologů*. In: *Varianty*, <http://www.varianty.cz/download/doc/texts/8.pdf>.

3. ZÁPADOEVROPSKÉ NAPLNĚNÍ KOMUNITARISTICKÝCH PŘEDSTAV

Přestože je Nizozemí pokládáno za sekulární stát v tom smyslu, že nemá žádné státní náboženství jako je tomu například ve Velké Británii nebo Dánsku a stejně jako Francie usiluje o objektivní pozici státu v přístupu k různým koncepcím dobra, nesnaží se o striktní oddělení veřejné sféry od soukromé, ze kterého procedurální verze liberalismu vychází. V rámci svého úsilí o rovnoprávné postavení všech svých členů tradiční nizozemská politická kultura naopak reflektuje utopii liberální verze, tedy to, že hodnotově neutrálního státu nemůže být nikdy dosaženo.⁹⁸ Také proto je politický systém budován vědomě na vzájemném se prolínání jednotlivých koncepcí a partikulárních skupinových cílů. Ačkoli je tedy stejně jako v jiných liberálně-demokratických státech i v Nizozemí kladen důraz na práva a svobodu jednotlivce, zároveň nejsou opomíjena práva kolektivní, jež mohou v některých případech dokonce převážít nad právy individuálními.

Právě z výše zmíněných důvodů Stephen Monsma a Christopher Soper označují v kontrastu s individualizovanou francouzskou verzí Nizozemí za model tzv. principiálního pluralismu, kde je soustředěna pozornost na rovné zacházení jak na úrovni jednotlivých občanů, tak na úrovni jednotlivě utvořených pospolitostí.⁹⁹ To v praxi znamená, že pluralismus v Nizozemí není zajišťován pouhým důrazem na politiku rovné důstojnosti, která ve své podstatě může být podle komunitaristů příčinou toho, že jednotlivec musí být asimilován a mechanicky přizpůsobit své životní cíle představám většinové společnosti. Mezi hlavní hodnoty nizozemské společnosti

⁹⁸MONSMA, Stephen - SOPER, Christopher: *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies.*, Lanham 1997, s. 80

⁹⁹„Principled pluralism“ (Tamtéž, s. 80).

patří tradičně kulturní a náboženská diverzita, jež má své místo nejen ve sféře soukromé, ale také ve sféře veřejné.

Jak v této souvislosti Rob van Ginkel k nizozemskému modelu dodává, na rozdíl od Francie národní identita v Nizozemí nebyla vytvořena pomocí státní intervence a potlačením národnostních rozdílů. Byla naopak vybudována prostřednictvím konsenzuálního přístupu a mediace elit, které kladly důraz na toleranci a upřednostňovaly kulturní diverzitu před homogenizovanou společností, ať už z jakýchkoli důvodů.¹⁰⁰ Výsledkem jejich vyjednávání potom bylo vytvoření heterogenního prostoru, kde jednotlivé subkultury požívaly relativní autonomii, čemuž odpovídalo i paralelní rozdělení veřejných institucí. Za předpokladu loajálnosti ke státu, který ve své podstatě stavěl svou národní identitu hlavně na toleranci stejně jako na umožnění a udržení kulturní diverzity, mohly jednotlivé ideologicky nebo nábožensky rozdílné komunity vytvářet své vlastní instituce, a to za přímé materiální pomoci státu.

Podle Erika H. Baxe mohly být tyto společenské skupiny, které tvořily oddělené a víceméně uzavřené administrativní celky, svým způsobem náhradou za původní konfederální uspořádání, jež zaniklo během napoleonského období, přičemž jeho obnova, a to zejména s ohledem na pozdější promíšení obyvatelstva a silicí vliv liberálů a socialistů na společnost, už dále nebyla možná.¹⁰¹ Také pravděpodobně proto ho tentokrát vystřídala teritoriálně nevyhraněná federativní struktura¹⁰² založená na náboženské nebo ideologické bázi.¹⁰³

¹⁰⁰GINKEL, Rob van: *Op zoek naar eigenheid: denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland*. Haag 1999, s. 33. In: HOVING, Isabel: *Circumventing Openness: Creating New Senses of Dutchness*. Transit, 1, 2005, č. 1, s. 2.

¹⁰¹BAX, Erik H.: *Cleavage in Dutch Society: Changing Patterns of Social and Economic Discrimination*. In: <http://www.ub.rug.nl/eldoc/som/95B31/95B31.pdf>.

¹⁰²Nejde o federaci v pravém slova smyslu, protože tento termín se v současnosti používá pouze ve spojitosti s teritoriálním rozdělením území. To je ale například podle Bhikhu Parekha, jehož představa o liberálně-demokratické společnosti je

Pokud bychom si toto netradiční uspořádání chtěli představit v praxi, často bývá výše zmíněné úsilí o co nejširší demokratickou inkluzi připodobňováno ke stavební konstrukci řeckého chrámu, kde poměrně nesourodé a konkurující subkultury dominující ve společnosti tvoří hlavní nosné pilíře. V případě Nizozemí byly v průběhu času vybudovány čtyři hlavní: katolický, protestantský, liberální a sociální, přičemž každý z těchto pilířů měl své vlastní instituce, které zahrnovaly nemocnice, školy, média, obchodní společnosti nebo politické strany. Jednalo se tak svým způsobem o zcela samostatné jednotky, pro které byl stát jen zastřešující organizací. Interakce mezi jednotlivými pilíři existovala v podstatě pouze na úrovni politických elit, jež se tímto konsenzuálním přístupem snažily o řešení interních i externích konfliktů, obhajobu a celkovou reprezentaci zájmů jednotlivých pilířů.

Na začátku 80. let na jednu stranu sice došlo k částečné depolarizaci vlivem sekularizace a individualizace společnosti probíhající v Nizozemí hlavně od 60. let minulého století, na druhou stranu ale základní kostra pilířové struktury zůstala zachována. Právě to v reakci na trvalé usazení nově příchozích s odlišnou kulturou a náboženstvím umožnilo ve své podstatě zároveň pomyslné připojení dalšího, tentokrát islámského pilíře.

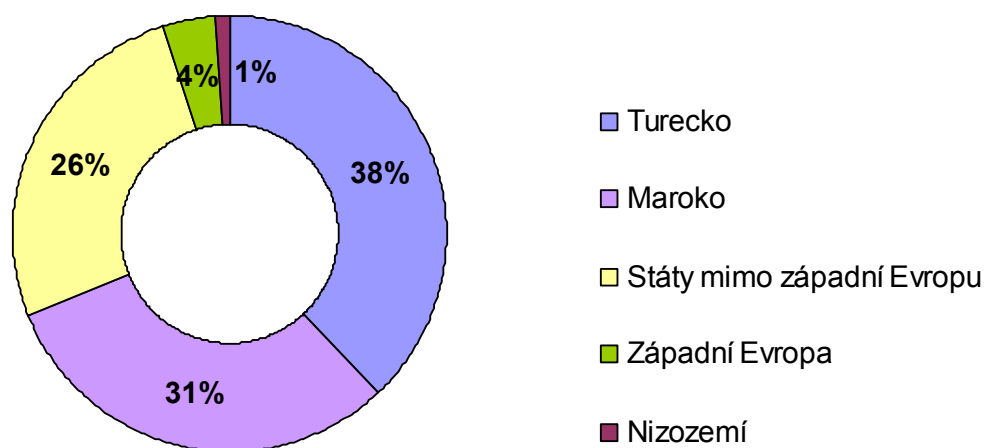
Z toho důvodu, že Ch. Taylor více nspecifikuje svou představu, jaké by mělo být institucionální nastavení a jak by měla ideální multikulturní společnost fungovat, se tak zdá být právě Nizozemí

v mnohém blízká pojetí politiky uznání Ch. Taylora, škoda. Podle jeho komunitaristické a multikulturalistické vize by to byla právě federace založená na kulturní bázi, která by mohla být řešením a byla v souladu s dnešní multikulturní povahou západních společností. Více viz. PAREKH, Bhikhu: *c. d.*, s. 27–28.

¹⁰³Kromě E. H. Baxe také například Hans Daalder přičítá vznik této ojedinelé federativní struktury historické tradici raného novověku, kdy nejenže jednotlivé pilíře mohly svým způsobem nahrazovat tehdejší provincie, ale také tradiční obchodní charakter nizozemské společnosti spolu s obavou ze španělské invaze mohl rovněž v pozdější době napomoci utváření politické kultury více závislé na konsezuálním přístupu (DAALDER, Hans: *On Building Consociational Nations: the Cases of the Netherlands and Switzerland*. *International Social Science Journal*, 23, 1971, č. 3, s. 355–370).

ideálním příkladem umírněného komunitarismu v západoevropském prostředí, které jako ostatní země zásadně poznamenala dekolonizační a postkoloniální migrace z muslimských zemí.¹⁰⁴ Podle posledních sociologických průzkumů žije v Nizozemí více než 850 tisíc muslimů a tvoří tak zhruba 5 % z celkového počtu obyvatelstva.¹⁰⁵

Graf 2: Procentuelní odhad složení muslimské menšiny žijící v Nizozemí podle země původu



Zdroj: Statistics Netherlands

¹⁰⁴Ne náhodou bývá Nizozemí vedle Kanady a Austrálie uváděno jako jeden ze základních modelů multikulturalismu (ENTZINGER, Han: *The Rise and Fall of Multiculturalism*. In: JOPPKE, Christian – MORAWSKA, Ewa (eds.): *Toward Assimilation and Citizenship*. New York 2003, s. 59), a to i navzdory tomu, že se nejedná o tak silnou verzi komunitaristické politiky, kterou bychom mohli najít například v kanadském státě v rámci jeho přístupu ke quebecké menšině. V této souvislosti je ale nutno dodat, že tam jim multikulturalistickou politiku usnadňuje výhoda teritoriálního oddělení.

¹⁰⁵Záleží na metodě sčítání. Například podle dopočítavací metody se počet muslimů těsně blíží nebo dokonce přesahuje 1 milion a v poměru ke zbytku společnosti činí muslimská menšina zhruba 6 % (HERTEN, Marieke van: *More than 850 thousand Muslims in the Netherlands*. In: Statistics Netherlands, <http://www.cbs.nl/en-GB/menu/themas/vrije-tijdcultuur/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2278wm.htm>).

Jak už bylo výše naznačeno, na rozdíl od Francie se Nizozemí v rámci své přistěhovalecké politiky nevydalo cestou asimilace, ale zvolilo diametrálně odlišný přístup. V 80. letech, kdy vyšlo najevo, že se dočasné usazení levných pracovních sil nebo obyvatel z bývalých nizozemských kolonií stalo trvalým, byl zvolen diferenční nebo-li multikulturalistický způsob integrace. Důvodem k tomu byla nejen nizozemská tradice a politická kultura. Svou roli sehrál rovněž pocit viny a zodpovědnosti za koloniální minulost stejně jako skutečnost, že během války to bylo právě Nizozemí, kde se podepsal holocaust na životě židů nejvíce.¹⁰⁶ Neméně důležitá byla v té době také vůle vládních špiček, protože to byli právě politici hlavních parlamentních stran, kteří nemohli a nechtěli ignorovat to, že levné pracovní síly pocházející z rozvojových zemí využili v době nedostatku svých vlastních pracovníků a tím pádem bylo by nezodpovědné je jen tak poslat zpátky.¹⁰⁷

Přestože byl konsensus ohledně nové integrační politiky s výraznými kolektivistickými prvky přítomem víceméně na obou stranách politického spektra, také vzhledem k nálehavosti a citlivosti problematiky týkající se nově příchozích, došlo na rozdíl od ostatních států při samotném jejím vytváření k její depolitizaci. To mělo zajistit pozdější pozitivní reakce také po upřesnění podoby nového zákona a zrychlit průběh ratifikace. Byly to podle Hana Entzingera právě tyto důvody spolu s politickou kulturou, které měly na svědomí, že zodpovězení otázky týkající se přistěhovalců pocházejících z neevropských zemí bylo svěřeno do rukou Vědecké rady pro vládní politiku (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, WRR). Ta nejenže oproti dřívějším spekulacím vzápětí oficiálně potvrdila trvalé usazení imigrantů v zemi, ale zároveň konstatovala, že se tímto „[...]”

¹⁰⁶Podobný osud potkal židy nejen v Nizozemí, ale také v ostatních státech. Na rozdíl od ostatních států bylo ale Nizozemí vnímáno jako přistěhovalecký stát, kde hledaly menšiny vzhledem k vyhlášenému tolerantnímu přístupu vlády svou svobodu.

¹⁰⁷ENTZINGER, H: *c. d.*, s. 63.

stalo Nizozemí multietnickou společností, kde by měla žít většina a menšiny společně v harmonii a vzájemném respektu jednoho k druhému.¹⁰⁸

Ve své zprávě z roku 1979 potom WRR reflektovala nejen výše zmíněné příčiny, které vedly také ze strany společnosti k poměrně velkorysému přístupu k nově příchozím, ale rovněž to, že doposud bylo levným pracovním silám z Turecka a Maroka garantováno zachování jejich vlastní kolektivní identity. Důvodem k tomu byla původně nehostinná myšlenka, jejíž hlavní podstatou bylo, aby přistěhovalcům, jejichž přítomnost byla všeobecně považována pouze za dočasnou, nic nebránilo k pozdějšímu úspěšnému návratu domů a bezproblémové zpětné adaptaci na rodné prostředí. Právě tento bod se stal později podle Hana Entzingera jedním z východisek nové politiky a „[...] nástrojem pro prosazení multikulturalismu v Nizozemí.“¹⁰⁹ Dřívější exkluzivní charakter zachování kolektivní identity totiž vystřídala inkluzivní rétorika, kdy původní záměr budoucího vyhoštění nahradila myšlenka kulturní diverzity a obohacení země přistěhovaleckou kulturou.¹¹⁰

Hlavním cílem tzv. menšinové politiky z roku 1983, která měla reagovat na trvalé usazení imigrantů v zemi a implicitně vycházela z výše zmíněné zprávy WRR, tak bylo „[d]osáhnout společnosti, kde by všichni členové menšin v Nizozemí jak individuálně, tak jako skupiny byli ve stavu rovnosti a měli maximální příležitost k jejich rozvoji.“¹¹¹ To se nejen díky depolitizaci celého problému, ale také z důvodu

¹⁰⁸ „[...] the Netherlands had become a multi-ethnic society in which the majority and minorities should live together in harmony and in mutual respect for each other” (tamtéž).

¹⁰⁹ „[...] an instrument in promoting multiculturalism within the Netherlands” (tamtéž, s. 64).

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ „Achieving a society in which all members of minority groups in the Netherlands individually and also as groups, are in a situation of equality and have full opportunities for their development“ (*Minderhedennota 1983*. In: ENTZINGER, Han: *The Rise and Fall of Multiculturalism*. In: JOPPKE, Christian – MORAWSKA, Ewa (eds.): *Toward Assimilation and Citizenship*. New York 2003, s. 63).

potlačení možného tlaku vyvíjeného ze strany extrémistických uskupení setkalo na rozdíl od ostatních zemí u všech nizozemských parlamentních stran se všeobecnou podporou.¹¹² V souhrnu třemi nejpodstatnější body nové politiky byly: (1) emancipace v multikulturní společnosti, (2) podpora rovných příležitostí a (3) rovnost před zákonem.

(1) Jak už bylo výše naznačeno, jedním ze základním předpokladů a podmínek pro emancipaci nově příchozích bylo to, že vláda neměla přistupovat k přistěhovalcům pouze jako k jednotlivcům, ale měla nadále respektovat jejich kolektivní identitu. Imigranti, „[...] za jejichž přítomnost nizozemská vláda cítila zvláštní zodpovědnost,¹¹³“ byli proto označováni souhrnným názvem etnická menšina. Nebyli tedy vnímáni pouze jako jednotlivci, ale byli rozlišováni také na základě skupinového zařazení vztahujícího se k jejich národnostnímu, rasovému nebo etnickému původu.¹¹⁴ Kromě Asiatů pocházejících z Indonésie, u kterých bylo předpokládáno, že se v průběhu času už asimilovali do většinové kultury a veškerá další opatření by proto byla zbytečná, se jednalo o přistěhovalce z bývalých nizozemských kolonií a skupiny, které přišly do Nizozemí jako levná pracovní síla.¹¹⁵

Při samotném sestavování zákona o etnických menšinách se potom rovněž vycházelo z té skutečnosti, že nově získanou národní

¹¹²THRÄNHARDT, Dietrich: *Turkish Immigrants in Germany and the Netherlands: Facts and Perceptions*. In: http://www.ces.boun.edu.trpapersfebdietch_tharanhardt.pdf.

¹¹³„[...] for whose presence the government felt a special responsibility” (ENTZINGER, H: c. d., s. 63).

¹¹⁴Náboženství jako jedna z kategorií rozlišováno nebylo, nicméně, jak uvádí řada studií nebo následná menšinová politika v praxi, islám jako takový byl veřejnými institucemi zohledňován a implicitně spojován s emancipací etnických menšin. Pro svůj význam se stal zásadním ne-li v pozdější době výhradním kulturním rysem skupinových identit. Také proto byla v sekularizovaném státě podporována i řada náboženských institucí nebo zařízení, a to nejen z důvodu pozůstatků z doby pilarizace, která ve své původní formě trvala zhruba od 20. do 80. let minulého století. (více viz. např. MEYER, Astrid – RATH, Jan – SUNIER, Thif: *Islam in the Netherlands: The Establishment of Islamic Institutions in a De-pillarizing Society*. *Journal of Economic and Social Geography*, 88, 1997, č. 4, s. 390–394).

¹¹⁵ENTZINGER, H: c. d., s. 63.

identitou nelze (vy)nahradit identitu odvozenou od původního prostředí. Násilné zbavování identity jedné na úkor druhé by mohlo vést podle WRR naopak k rezistenci a bránit začlenění nově příchozích do většinové společnosti. Vhodným způsobem k úspěšné integraci tak mělo být rozvíjení identity dvojí, kdy původně separovaná identita měla být pouze doplněna o identitu další.¹¹⁶ Důvodem k tomu byl předpoklad stejně jako předchozí zkušenost, že pokud bude umožněno minoritám mít a řídit své vlastní instituce nebo zachovat si svou původní kulturu, cesta k jejich emancipaci, kterou si mimo jiné vyžaduje politika založená na rovnosti, bude snadnější a rychlejší.¹¹⁷ Navíc, jak WRR k tomuto bodu dále připomínala, nemělo by se zapomínat na to, že samotný „[p]roces emancipace má jak kolektivní, tak individuální dimenzi a úsilí o rovná práva a uznání menšinových postojů směřuje k podpoře vzájemné solidarity. Pokud je toto jednou činitelem vzato na vědomí, potom musíme přijmout základní faktor nepředvídatelnosti, tudíž to, že vývoj, který na první pohled může zpomalovat proces zmenšení socioekonomických rozdílů, musí být akceptován.“¹¹⁸

¹¹⁶*Ethnic minorities (1979). A: Report to the government; B: Towards an overall ethnic minorities policy: preliminary study by Rinus Penninx.* In: Scientific Council for Government Policy, <http://www.wrr.nl/english/dsc?c=getobject&s=obj&!sessionid=1@p5K38HdWzmQW2wD1FEo9vlsUlyp7M0aKBfHXOuKEX@IWdpD8XH5Wf8xG1jmb5W&objectid=3050&!dsname=default&isapidir=/gvisapi/>.

¹¹⁷HOUTUM, Henk van – ROSSI, Ugo – UIRTERMARK, Justus: *Urban citizenship and the negotiation of ethnic diversity: an inquiry into actually existing multiculturalism in Amsterdam.* In: University in Nijmegen, http://www.ru.nl/gap/publications_0/working_papers/.

¹¹⁸„The process of emancipation is of a collective as well as individual nature. The struggle for equal rights and recognition of minority attitudes tends to promote a sense of mutual solidarity. Once this is acknowledged by the authorities it means that one must also accept an inherent element of unpredictability, and that developments will sometimes have to be accepted that would at first sight appear to slow down the bridging of the socio-economic gap“ (*Ethnic minorities (1979). A: Report to the government; B: Towards an overall ethnic minorities policy: preliminary study by Rinus Penninx.* In: Scientific Council for Government Policy, <http://www.wrr.nl/english/dsc?c=getobject&s=obj&!sessionid=1@p5K38HdWzmQW2wD1FEo9vlsUlyp7M0aKBfHXOuKEX@IWdpD8XH5Wf8xG1jmb5W&objectid=3050&!dsname=default&isapidir=/gvisapi/>).

Výše jmenovaným etnickým menšinám tak mělo být umožněno to samé co jednotlivým subkulturám v minulosti v rámci systému pilarizace, a to pouze s výjimkou těch opatření, která byla zrušena ještě téhož roku novou, o stupeň více sekularizovanou ústavou. Jak k tomuto kroku totiž WRR dále odůvodňovala, „[z]ajištění potřeb týkajících se náboženského vyznání, vzdělávání v rodném jazyce přistěhovalců nebo přizpůsobení služeb (třeba péče o těhotné ženy výhradně prostřednictvím doktorek) nepředstavují pro hostitelskou zemi nepřekonatelný problém, zatímco pro menšinu mají velký význam. Například nabídnutím imigrantům vyučování v jejich rodném jazyce souběžně se vzděláváním v nizozemštině je udržován přístup k jejich vlastní kultuře.“¹¹⁹

Právě toto tvrzení se později promítlo v menšinové politice Nizozemí, kde je na rozdíl od Francie diferenční přístup patrný také ve školství, které je všeobecně považováno za jednu ze zásadních oblastí, jež tradičně sloužící k formování osobních představ a preferencí jedince. Podle zákona z roku 1983 a jeho modifikace o tři roky později sice není nabízeno vzdělávání pro přistěhovalce v jejich rodném jazyce, zároveň je ale vymezen pevný počet hodin určených k jeho samostatné výuce. V případě zájmu o vybudování islámských škol se potom menšinová politika drží striktně zásad pilířového systému, kdy jsou soukromým náboženským školám poskytovány stejné dotace jako školám státním.¹²⁰ Základní osnova je sice v obou typech škol stejná, v případě náboženských soukromých škol je ale individuálně doplněna o vzdělávání s ohledem na příslušné vyznání. Na rozdíl od Francie tak v Nizozemí dochází k dvojímu uznání.

¹¹⁹ „Provisions for such matters as religious worship, education in the immigrants' own language, adapted services (e.g. maternity care by women doctors) do not present the host society with insuperable problems, while they are of great significance to the minorities. By offering instruction in the immigrants' own language alongside education in Dutch, for example, access to their own culture is maintained“ (tamtéž).

¹²⁰ Soukromé školy i dnes, kdy se společnost výrazně sekularizovala, tvoří zhruba 2/3 z celkového počtu.

Zatímco základní osnova, která je platná pro všechny školy, se vztahuje k prvnímu typu uznání, doplňková výuka reflektující náboženskou víru nebo etnickou příslušnost je zárukou pro uznání druhého typu.¹²¹ Pokud bychom se také v tomto případě chtěli zabývat samotnou problematikou přítomnosti muslimských šátek na školách, došli bychom k poznání, že jejich nošení není zakázáno, ale záleží na jednotlivém přístupu škol, jak se k tomuto postaví. Důvodem je především rozhodnutí Státní komise pro rovné zacházení, podle které islámský šátek nemá nutně politický význam a nesymbolizuje vždy nižší postavení ženy nebo nedostatek tolerance. Také proto by mělo být přistupováno k případnému zákazu či povolení individuálně.

Kromě zmíněné emancipace v oblasti školství bylo ale potřeba, aby se nizozemský typ komunitaristického pluralismu týkal rovněž jiných sfér života, které přistěhovalci stejně jako původní nizozemská společnost považovali za zásadní. Také mimo oblast školství proto došlo k nutným změnám reflektujícím vznik nové menšiny a úpravám v zákonech. V rámci náboženské praxe, byla například povolena rituální porážka zvířat nebo svolávání k modlitbě. Došlo rovněž k uznání muslimských svátků a zohlednění půstu během ramadánu, a to na rozdíl od Francie zejména v průběhu vojenské služby nebo při pobytu ve vězení. Přizpůsoben byl i proces pohřbívání mrtvých. Problémovým polem podobně jako ve Francii zůstalo pouze financování náboženských budov, které bylo zrušeno novou ústavou. V tomto případě bylo sice poměrně často doporučováno nejen WWR zohlednit znevýhodněnou pozici muslimů a udělit výjimku, ve svém výsledku bylo ale dosaženo pouze toho, že obce v rámci svých rozvojových plánů měly povinnost počítat s pozemky pro stavbu mešit a jiných míst sloužících k rozvíjení aktivit přítomných etnických

¹²¹V roce 2008 bylo v Nizozemí 46 islámských základních škol, dvě střední školy a dvě univerzity. Od roku 2005 je na Free University v Amsterdamu zajišťován výukový kurz pro imámy.

menšin.¹²² I přes tento nedostatek by se dalo ale říci, že pro menšiny výrazně převažovaly výhody nad nevýhodami nového přístupu. Jednou ze zásadních změn bylo totiž také to, že o příspěvek k provozování svých činností mohla znevýhodněná etnika žádat na základě skupinového zařazení, což je a jejich organizace svým způsobem favorizovalo nad ostatními a usnadňovalo tak přístup k získávání grantů ze státní pokladny.

(2) Byla to ale nejen kulturní a náboženská diverzita a úpravy s nimi spojené, které byly předmětem menšinové politiky, jejíž základy byly odvozeny jak od politické kultury, tak od tradičně velkorysé sociální politiky státu. Z toho důvodu, že se menšinová politika týkala především znevýhodněných skupin ve společnosti, měla být velká část pozornosti soustředěna právě na zlepšení jejich socioekonomického postavení a přispět i z této strany k celkovému a nezbytnému začlenění etnických menšin do života většinové nizozemské společnosti. Především šlo potom o zkvalitnění způsobu bydlení, snížení nezaměstnanosti a získání lepších výsledků ve vzdělání. Právě sociální politika tohoto druhu byla důležitou součástí menšinové politiky, na kterou byly v minulosti poskytovány nemalé finanční prostředky a vzhledem k ostatním státům věnováno poměrně velké úsilí. Co se týče zvýšení zaměstnanosti menšinových skupin, byl například ve veřejném sektoru zaváděn kvótní systém a zlepšení kvalifikace nebo znalosti nizozemského jazyka bylo zajišťováno prostřednictvím speciálních kurzů.¹²³

(3) V souladu se snahou o socioekonomické začlenění a umožnění emancipace etnických menšin došlo také v rámci politicko-občanské integrace k jistým opatřením. Podle vzoru z období pilarizace byly vytvořeny poradní orgány na lokální i národní úrovni.

¹²²SHADID, Wasif A.: *The Integration of Muslim Minorities in the Netherlands*. *International Migration Review*, 25, 1991, č. 2, s. 355–374.

¹²³ENTZINGER, H: *c. d.*, s. 68–69.

Kromě zmírnění požadavků na získání nizozemského občanství bylo z hlediska rovnoprávného přístupu zásadním krokem rovněž umožnění jak aktivního, tak i pasivního volebního práva pro cizince s dlouhodobým pobytem, kteří se ještě nestali držiteli nizozemské státní příslušnosti. Hlavním záměrem těchto opatření bylo zlepšení stupně spolupráce mezi menšinou a většinou a už v této době byli zapojeni do systému potencionální budoucí občané.¹²⁴ Stejně tak mělo dojít k legitimizaci systému u nově příchozích a celkovému zefektivnění komunikace mezi státem, obyvateli a občanskou společností. Také tímto způsobem byly již etablované politické strany tlačeny k tomu, aby na své kandidátky zařadily zástupce z etnických menšin, což jim zaručovalo větší voličskou podporu, která se měla možnost projevit hlavně při obecních volbách.¹²⁵

Výše zmíněný multikulturalistický přístup, který se snaží předejít trojímu vyloučení menšin a na rozdíl od Francie nevyžaduje od jednotlivců asimilaci do jednoho národa, nýbrž svým velkorysým přístupem ke kolektivním právům umožňuje mít identitu dvojí, se stal ve své době pro ostatní vzorem. Menšinová politika z počátku 80. let totiž potvrdila pověst Nizozemí jako tradičně tolerantní země a tím, že uvedla politiku difference v praxi, umožnila nejen islámským věřícím jejich emancipaci, ale nabídla také novou alternativu k často problematickému začlenění přistěhovalců s výrazně odlišnými zvyky, kulturou a náboženstvím. Ve svém výsledku institucionální garance a vědomá přítomnost různých kolektivních představ také ve veřejné sféře vedla podle řady teoretiků k vytvoření jakési rovnováhy, kde vedle konzervativních hodnot křesťanských a muslimských komunit došlo zároveň k uspokojení liberálních a postmoderních představ o

¹²⁴Mohlo tak dojít také k posílení vnímání svého významu ze strany menšiny, pro kterou nemusí být důležité tolik občanství jako vztahy se svými blízkými pocházejícími ze stejného prostředí. Tím, že se do politického života zapojí nejen občané daného státu, ale také ti, kteří v něm dlouhodobě žijí, mohou být oslabeny masové negativní reakce plynoucí z pocitu vyloučení.

¹²⁵Tamtéž, s. 65–67.

dobrém životě. Jak k této částečné realizaci komunitaristických představ Robert Carle podotýká, „[...] multikulturalistické a sekulární odmítnutí tradičních morálních zvyklostí se v Holandsku vzájemně oboustranně posílilo. V akademické oblasti tato aliance mezi multikulturalisty a sekularisty dobře pasovala k postmoderní představě neúprosného pádu dogmatických, náboženských a kulturních omezení.“¹²⁶ Ne náhodou se tak Nizozemí stalo historicky první zemí, kde byly povoleny sňatky homosexuálních párů a zároveň jim byla poskytnuta možnost adopce dětí. To vše i navzdory poměrně stále silné pozici a viditelným zásahům do státní sféry ze strany křesťanských institucí. Pohledem na ostatní státy a legalizaci výše zmíněné problematiky může být například s podivem, že se to stalo v zemi, kde mají křesťanské strany v parlamentu tradičně silné zastoupení. K povolení sice došlo v době, kdy se náhle jedna z největších nizozemských politických stran, Křesťanskodemokratická výzva¹²⁷, ocitla po dlouhé době v opozici, nicméně za významné a pokrokové můžeme pokládat už jen tu skutečnost, že výše zmíněná legalizace proběhla v Nizozemí jako první v Evropě a přetrvala až do dneška.

¹²⁶ „[...] multiculturalism and secular rejection of traditional moral customs mutually reinforced each other in Holland. In the academy, the alliance between secularists and multiculturalists fit well into the postmodern notion of the inexorable decline of dogmatic, religion and cultural restraints“ (CARLE, Robert: *From Pillarization to Assimilation: The Demise of Dutch-Multiculturalism*. Society, 2006, s. 68).

¹²⁷ Křesťanskodemokratická výzva je od roku 1977 střídavě první nebo druhou nejsilnější politickou stranou v dolní komoře parlamentu a její volební podpora se pohybuje v průměru kolem 28,5 % (více viz. *Dutch Election Results since 1918*. In: http://www.nlverkiezingen.com/index_en.html).

4. POLITIKA DIFERENCE JAKO ŘEŠENÍ?

Otázkou ale zůstává, zda-li je nizozemský model možné označit za ideální, protože samotné institucionální nastavení nemusí být vždy dostačující. Může naopak prohloubit vzájemné antipatie mezi jednotlivými komunitami a vést k ještě větší radikalizaci a fragmentaci uvnitř společnosti. S ohledem na Taylorovu širokou definici kolektivních identit nás potom může napadnout, zda-li například uzákonění homosexuálních sňatků nebylo spíše produktem probíhající depilarizace a sekularizace nizozemské společnosti, než-li výsledkem diskurzu a vzájemné tolerance jednotlivých kulturně, nábožensky nebo ideologicky odlišných komunit. Zatímco totiž koncem 80. a začátkem 90. let byla integrační politika v Nizozemí vnímána veskrze pozitivně a dávána za vzor ostatním zemím, v pozdější době došlo k obratu a nejen ze strany původního nizozemského obyvatelstva, ale stále častěji také ze strany odborné veřejnosti bylo poukazováno na nedostatky, které sebou multikulturalismus a jeho ohled na kolektivní identitu nově příchozích přináší. Předmětem kritiky se stalo hlavně pomyslné připojení islámského pilíře, jež vedlo podle mnohých spíše k dezintegraci než-li očekávanému začlenění muslimské menšiny do majoritní nizozemské společnosti.

Jak například Ewald Engelman ve své studii k této tématice podotýká, „[t]vrzení zastánců multikulturalistické politiky, že pilarizace povede nakonec k pokojné emancipaci a integraci jako tomu bylo v případě socialistů a katolíků na začátku 20. století ignoruje fakt, že v případech velkých kulturních a etnických rozdílů může pilarizace stejně tak vést k autarkii a segregaci.“¹²⁸ Na podobný problém

¹²⁸ „The claim, made by proponents of multicultural policies, that pillarisation would ultimately lead to emancipation and integration, as happened with the socialist and catholic proletariat in the early twentieth century, ignores the fact that in cases of far-reaching cultural and ethnic differences pillarisation might equally feed autarchy and segregation“ (ENGELLEN, Ewald: *Towards an Explanation of the Performance*

upozorňuje také Ole Riis, který srovnává dřívější nizozemský model pilarizace s případem Severního Irsku. Oba dva státy měly podle něj podobnou strukturu, protože v obou případech katolíci a protestanti tvořily oddělené subkultury. Zatímco ale v Nizozemí vedla v minulosti přítomnost jednotlivých pilířů k relativní politické stabilitě, v Irsku byla situace opačná. Formální oddělení od sebe obě komunity spíše ještě více oddalovalo než-li naopak přibližovalo a vytvářelo tak funkční politické společenství založené na konsociační bázi.¹²⁹

Právě tuto skutečnost dále rozpracovává Erik H. Bax, který analyzuje jednotlivé proměnné mající vliv na úspěšný průběh pilarizace. Důležitá je podle něj nejen politická kultura a tradice, ale také pocit vnějšího ohrožení, který vede obě znesvářené strany ke vzájemné spolupráci a uzavření kompromisu.¹³⁰ Jak ukazuje irský případ nebo pozdější depilarizace a připojení islámského pilíře v Nizozemí, mezi neméně významné faktory patří postavení elit a rovnovážné třídní rozložení uvnitř a napříč každého pilíře. To má být určitým garantem toho, že horizontální struktura společnosti kopírující socioekonomickou linii nebude dominovat vertikálnímu uspořádání podle ideového nebo náboženského zaměření. Tím má být rovněž v praktickém životě zajištěn rovný přístup jednotlivých komunit k ekonomickým, politickým i společenským zdrojům.¹³¹

Pokud se ale podíváme na socioekonomické postavení muslimské menšiny, podobně jako ve Francii, ani v Nizozemí nedosahuje ve srovnání s původním obyvatelstvem zdaleka stejné

Differences of Turks in the Netherlands and Germany. Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, 97, 2006, č. 1, s. 72).

¹²⁹RIIS, Ole: *Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation.* International Journal on Multicultural Societies, 1, 1999, č. 1, s. 30.

¹³⁰V 17. století vedla k vytvoření konfederálního uspořádání hrozba ze strany Habsburků a jiných sousedů. Po první světové válce to byl zase hlavně strach z pravicového nebo levicového extremismu (BAX, E. H.: *Cleavage in Dutch Society: Changing Patterns of Social and Economic Discrimination.* In: <http://www.ub.rug.nl/eldoc/som/95B31/95B31.pdf>).

¹³¹Tamtéž.

úrovně. Z důvodu nedostatku materiálních prostředků také tady postupně dochází k rezidenční segregaci a nezaměstnanost je u přistěhovalců navzdory příznivému ekonomickému vývoji už po dvě desetiletí v průměru čtyřikrát až pětkrát vyšší než u starousedlíků.¹³² Ve srovnání s ostatními západoevropskými zeměmi může být tento rozdíl dokonce jeden z nejvyšších.¹³³ Paradoxem přitom je, jak poznamenává nejen Ruud Koopmans při své komparaci nizozemského modelu s integračním přístupem v Německu, že to bylo právě Nizozemí, které v minulosti v rámci své menšinové politiky vyvinulo asi největší úsilí a poskytlo nejvíce prostředků na zvýšení zaměstnanosti a podporu rovných příležitostí pro znevýhodněné skupiny pocházející z etnických menšin.¹³⁴ Zatímco podle některých je na vině především příliš štědrá sociální politika státu a přistěhovalci sami, podle druhých za to může spíše diskriminační povaha zdánlivě tolerantní nizozemské společnosti.

Problém neúčinnosti podpůrných programů v Nizozemí a celkovou neúspěšnost menšinové politiky rozebírá Ellie Vasta, která ve své analýze shrnuje, že „[s]amotná existence jednotlivých politik neříká už nic o jejich implementaci.“¹³⁵ Tím zároveň poukazuje na rezistenci diskriminačního prostředí, ve kterém k jejich realizaci dochází. Kromě kritiky efektivity a způsobu jakým se přistupuje například k jazykovým kurzům nebo jiným opatřením, zmiňuje dále zprávu Nizozemské

¹³²Viz. jednotlivé sociologické průzkumy Nizozemského statistického úřadu zaměřené na nezaměstnanost nebo integraci etnických menšin (<http://www.cbs.nl>).

¹³³Například v Německu, kde stejně jako v Nizozemí tvoří valnou část přistěhovalců Turci, byla nezaměstnanost přistěhovalců, a to i přes probíhající ekonomickou recesi, při měření na konci 90. let pouze dvakrát vyšší (KOOPMANS, Ruud: *Good Intentions Sometimes Make Bad Policy A Comparison of Dutch and German Integration Policies*. In: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, www.wz-berlin.de/zkd/zcm/pdf/koopmans_good_intentions.pdf).

¹³⁴Tamtéž.

¹³⁵„The mere existence, however, says nothing about implementation“ (VASTA, Ellie: *From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: changing identities and the shift to assimilationism in the Netherlands*. In: The Centre on Migration Policy and Society, <http://www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Elle%20Vasta%20WP0626.pdf>).

komise pro menšinovou politiku, kde se konstatuje, že dřívější nařízení týkající se menšinové politiky jsou sice nezbytným, ale ne dostatečným nástrojem namířeným proti přítomné diskriminaci.¹³⁶ Vládní mechanismy bez zavedení přísného kvótního systému nejsou schopny přinutit soukromé firmy k tomu, aby přijímaly zaměstnance bez ohledu na jejich původ nebo vyznání, přičemž nějaký jiný efektivní způsob kontroly se zdá být nerealizovatelný.¹³⁷

Zajímavé a do velké míry vypovídající se potom v tomto ohledu mohou zdát výsledky zjištěné Mezinárodní organizací práce, která ve svém monitoringu přítomnosti a stupně diskriminace podnikla svůj vlastní experiment. Do různých firem hledající nové zaměstnance vyslala po jednom zástupci se stejnou kvalifikací jak z nizozemské většiny, tak z etnické menšiny. Výsledkem bylo zjištění, že diskriminace etnických menšin pocházejících ze zemí mimo Evropu (včetně Turecka) je v Nizozemí skutečně přítomna a ve srovnání s německou studií je dokonce častější.¹³⁸ Jen u zaslání první žádosti o zaměstnání byla řada přistěhovalců nebo jejich potomků znevýhodněna, a to bez ohledu na jazykovou vybavenost nebo vzdělání.¹³⁹ K relativní úspěšnosti u přijímacího pohovoru s ohledem na vyšší dosažené vzdělání došlo u přistěhovalců pouze ve veřejném

¹³⁶Tamtéž.

¹³⁷ENTZINGER, Han: *c. d.*, s. 58–69.

¹³⁸Srov. BOVENKERK, Frank: *Discrimination Against Migrant Workers and Ethnic Minorities in Access to Employment in the Netherlands*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp04.pdf>; GOLDBERG, Andreas – MOURINHO, Dora – KULKE, Ursula: *Labour Market Discrimination Against Foreign Workers in Germany*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp07e.pdf>.

¹³⁹Jak udává Bovenkerkova studie, kromě diskriminujícího přístupu, který je běžný už při pouhém porovnávání životopisů, dochází často také k tomu, že zatímco je při telefonickém dotázní se na práci menšinovému žadateli odpovězeno zamítavě s tím, že daná pozice je už obsazena, většinový žadatel je při stejném dotazu o 10 minut později brán jako vážný uchazeč a často pozván k dalšímu pohovoru (BOVENKERK, Frank: *Discrimination Against Migrant Workers and Ethnic Minorities in Access to Employment in the Netherlands*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp04.pdf>).

sektoru. V soukromém sektoru kopírovali podané žádosti na více kvalifikovaná místa situaci u dělnických oborů. Právě to je podle Franka Bovenkerka navzdory obecnému mínění indikátorem toho, že jazykové znalosti nebo úroveň vzdělání nejsou v současné době jedinou příčinou nezaměstnanosti muslimských imigrantů, jak bývá obecně udáváno.¹⁴⁰ Hlavní překážkou je především předpojatost a přetrvávající diskriminace u soukromých zaměstnavatelů, kde je primárně rozhodující nizozemský původ a až sekundárně další předpoklady. Úspěšnost při hledání práce přistěhovalců se proto s ohledem na současnou poptávku na pracovním trhu přibližuje nule.¹⁴¹

Podobné výsledky ukazují také další výzkumy zaměřené na vlastní výpovědi přistěhovalců, kde většina z nich přiznává, že se s diskriminací setkávají nejen při hledání zaměstnání, ale také v běžném životě. Stejně jako ve Francii, také v Nizozemí se muslimské organizace obvykle potýkají se získáváním pozemků a povolení pro stavbu mešit. V těchto případech totiž zpravidla záleží jak na postavení a schopnosti vyjednávání muslimských elit, tak na vůli obecního zastupitelstva, které často vyhledává různé důvody k tomu, aby mohlo požadavek na stavbu mešity odmítnout.¹⁴²

¹⁴⁰K podobnému závěru dochází také například Mérove Gijsberts, který poznamenává, že vzdělání hraje jednu z klíčových rolí v integraci menšin. Zvyšuje šanci při hledání zaměstnání a napomáhá sociokulturní integraci, protože jsou to zpravidla více vzdělaní členové etnických menšin, kteří přicházejí častěji do kontaktu s původním obyvatelstvem. Na druhou stranu ale přiznává, že samotné dobré vzdělání není žádnou garancí pro úspěch při hledání budoucího zaměstnání. Také kvalifikovaní členové etnických menšin podobě jako ti bez vzdělání musí čelit přítomným překážkám na pracovním trhu (GIJSBERTS, Mérove: *Ethnic Minorities and Integration. Outlook for the Future*. In: Social and Cultural Planning Office, http://www.scp.nl/english/publications/books/9037701973/Ethnic_Minorities_and_Integration.pdf).

¹⁴¹BOVENKERK, Frank: *Discrimination Against Migrant Workers and Ethnic Minorities in Access to Employment in the Netherlands*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp04.pdf>.

¹⁴²Mezi časté argumenty patří například nedostatek místa na zbudování parkoviště nebo narušení klidové části města (více viz. např. MAUSSEN, Marcel: *Making Muslim Presence meaningful. Studies on Islam and Mosques in Western Europe*. In:

Diskriminační prostředí má tak vliv nejen na socioekonomickou integraci, ale také na samotnou institucionalizaci kulturní rozdílnosti. Jak antropoložka Wasif A. Shadid k nizozemskému multikulturalistickému modelu poznamenává, zatímco „[...] potřebné právní podmínky pro jeho realizaci jsou přítomny, zároveň nezbytná společenská báze chybí nebo značně upadá.“¹⁴³ Formální zajištění rovného přístupu ke zdrojům totiž ještě automaticky nevede k jejich rovnoprávnému užívání stejně tak jako tolerance neznamená nutnou akceptaci rozdílů.

Podle Malcolma Crosse mají Nizozemci podobně jako Francouzi problém s uznáním kulturní rozdílnosti a přiznáním si národních předsudků.¹⁴⁴ Nizozemská tolerance „[...] je spíše strategií institucionalizace než pevná hodnota.“¹⁴⁵ Navíc tolerující skupina se zpravidla cítí být v nadřazené pozici a „[...] v případě, že většinová kultura promění toleranci v ideologii, potom může být základ tolerance podkopán. To se stává paradoxem v dnešní době: původní nizozemské obyvatelstvo rozvíjí své hluboce sdílené tolerantní hodnoty ke stigmatizaci a vyloučení islámských přistěhovalců.“¹⁴⁶

Amsterdam School for Social Science research, <http://www2.fmg.uva.nl/assr/workingpapers/documents/ASSR-WP0503.pdf>; SHADID, Wasif A.: *The Integration of Muslim Minorities in the Netherlands*. International Migration Review, 25, 1991, č. 2, s. 355–374).

¹⁴³ „[...] the necessary juridical conditions for its realization are widely present, the equally indispensable social basis is lacking or declining extensively“ (SHADID, Wasif A.: *Public Debates over Islam and the Awareness of Muslim Identity in the Netherlands*. European Education, 38, 2006, č. 2, s. 11).

¹⁴⁴ CROSS, Malcolm: *Welfare, Worklessness and White Guilt: How Amsterdam Differs from New York*. Journal of Social Sciences, 36, 2000, č. 2, s. 46.

¹⁴⁵ „[...] a strategy of institutionalisation rather than a consistent value“ (HOVING, I: c. d., s. 7).

¹⁴⁶ „[...] if the majority culture turns tolerance into an ideology, then the foundation of the tolerance can be undermined. This is the paradox of recent years: native Dutch citizens deploy their widely shared tolerant values to stigmatise and exclude Islamic immigrants“ (VASTA, Ellie: *From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: changing identities and the shift to assimilationism in the Netherlands*. In: The Centre on Migration Policy and Society, <http://www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Ellie%20Vasta%20WP0626.pdf>).

V podobné souvislosti, ale zároveň z trochu jiného úhlu pohledu rozebírá politiku diference v praxi Jan Rath, který ji vnímá spíše jako další stvrzení nerovností a ve spojitosti s integrací muslimů do společnosti nazývá nizozemskou menšinovou politiku vycházející z tradičního pilířového uspořádání politikou tzv. minorizace.¹⁴⁷ Ta podle něj svým důrazem na odlišnosti jednotlivých komunit a kolektivní práva ještě více vzdaluje menšinu od většiny, a to ve všech směrech. Rehabilitací pilarizace ve formě připojení nového pilíře k těm původním, jejichž hranice se pomalu stírají, dochází spíše k jakési uměle vytvořené sociální konstrukci etnické menšiny a z ní odvozené kolektivní identity. Reprezentanti menšinových etnik, kteří jsou zapojeni do politického systému a mají sloužit jako prostředníci mezi vlastní komunitou a státní administrativou, jsou víceméně pouze předmětem výběru elity zastupující v tomto případě jednolitou nizozemskou většinu. Imigranti nejsou vnímáni jako rovní partneři, ale spíše jako ti, co potřebují pomoc. Také proto jsou „[s]kupinově příznačné politické instituce produkty minorizace a vyjadřují představu, že „etnické menšiny“ nejsou plnohodnotnými členy pomyslné nizozemské komunity.“¹⁴⁸

Už samotné používání výrazů *černý* a *bílý*, které se běžně objevuje nejen v médiích, ale uvedené v uvozovkách rovněž v oficiálních dokumentech, může pro někoho evokovat něco negativního a mít rasistický podtext. Tato kategorizace, která někdy i dnes nahrazuje pozdější oficiální rozdělení obyvatelstva na *autochtony* a *allochtony*,¹⁴⁹ slouží k označení a rozlišení oblastí se zvýšenou

¹⁴⁷ „Minorization“ (RATH, Jan: The Netherlands. A Dutch treat for anti-social families and immigrant ethnic minorities. In: Institute for Migration and Ethnic Studies, <http://users.fmg.uva.nl/jrath/downloads/@Antisocials%20and%20Ethnic%20Minorities%20in%20Netherlands%201999.pdf>).

¹⁴⁸ „Group specific (proto-)political institutions are products of minorization and express the idea that ‘ethnic minorities’ are not full members of the Dutch imagined community“ (tamtéž).

¹⁴⁹ Tato kategorizace se začala užívat v 90. letech, kdy začala být soustředěna pozornost na integraci na individuální bázi a bylo upouštěno od kolektivistického

koncentrací přistěhovalců z neevropských zemí, kde by obvykle pomocí státní intervence měla být zvýšena kvalita života a dojít alespoň k částečnému vyrovnání socioekonomické situace se zbytkem společnosti.

Například tzv. *černé školy* jsou charakterizovány nejen přítomností nadpoloviční většiny žáků z etnických menšin pocházejících především z Turecka, Maroka nebo bývalých nizozemských kolonií, ale také horší kvalitou výuky způsobenou nedostatečnou znalostí nizozemského jazyka, nižším vzděláním a celkově horším socioekonomickým postavením rodin, ve kterých děti vyrůstají. To je také jeden z důvodů, proč většina nizozemských rodičů preferuje posílat své děti do škol *bílých*, a to také navzdory větší nákladům a vzdálenosti od místa bydliště.¹⁵⁰ Podle posledních

termínu *etnická menšina* nebo *menšinová politika*, jejíž název byl v rámci nových úprav přeměněn na *integrační politika*. Výraz *autochtonen* se potom váže na původní obyvatelstvo, zatímco *allochtonen* označuje ty obyvatele Nizozemí, kteří mají jinou národnost anebo jeden z jejich rodičů pochází z cizí země. Přestože je v rámci této kategorie rozlišováno mezi západoevropskými (z důvodu lepšího socioekonomického postavení je do této skupiny zahrnováno také Japonsko a Indonésie) a neevropskými (včetně Turecka) allochtony, někdy jsou při běžném užívání slova *allochtonem* myšleni pouze přistěhovalci pocházející mimo Evropu. To může být mimo jiné podle některých dalším výrazem diskriminace a překážkou k akceptaci ze strany původního obyvatelstva (více viz. např. BISHOP, Ebone – TARQAAT, Kenza: *What's in a Name: The Classification of Non-Native Dutch People*. In: *Humanity in Action*, http://www.humanityinaction.org/docs/Bishop_Tarqaat.pdf; JACOBS, Dirk – REA, Andrea: *Constriction and Import of Ethnic Categorisations: "Allochthonen" and The Netherlands and Belgium*. In: Fondazione Eni Enrico Mattei, <http://www.feem.it/NR/rdonlyres/C1650FB9-2251-47DF-B3E4-8AAED31A6CCE/1965/6808.pdf>). Například Michaela Swinkels ve své krátké polemice o multikulturalismu v Nizozemí dodává, že původně byly allochtony myšleny zejména ty osoby, které měly jinou než bílou barvu pleti a byli (nebo případně alespoň jejich rodiče) narozeni v zahraničí. Tato stereotypizace potom podle ní přetrvává dodnes, protože přestože je nizozemská královská rodina ze své většiny rovněž allochtonní, není brána jako typický představitel allochtonů. Při užití výrazu allochton se totiž mnoha lidem vyjeví imigrant pocházející ze země mimo Evropu. Jako příklad vykreslující celou situaci potom M. Swinkels uvádá středoškolský test, kde „[...] byla studentce položena otázka: *Jak označujeme člověka, který se nepřizpůsobil společenským normám a hodnotám? Začíná to písmenem A.* Odpověď bez rozmýšlení: *allochton*. (Měl to být *asociál*.)“ (SWINKELS, Michaela: *Pohled z Nizozemí. Naivní autochtoni*. In: Eurabia, <http://www.eurabia.cz/Articles/457-pohled-z-nizozemi-naivni-autochtoni.aspx>).

¹⁵⁰KOOPMANS, Ruud: *Good Intentions Sometimes Make Bad Policy A Comparison of Dutch and German Integration Policies*. In: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, www.wz-berlin.de/zkd/zcm/pdf/koopmans_good_intentions.pdf.

průzkumů je etnická segregace ve školství dokonce vyšší než ta rezidenční.¹⁵¹ Navíc pokud někde ve velkých školách dochází ke smíšení *bílých* a *černých* žáků, můžeme se setkat s tím, že tam uvidíme třídy rozdělené podle *jednobarevného* klíče. Jako vysvětlení a ospravedlnění k tomuto jasně diskriminujícímu kroku je potom uváděna obava z toho, že by se v případě promíchání a nedostatečného rozlišení rozhodli *bílí* rodiče posílat své děti do škol více etnicky a *barevně* stejnorodých.¹⁵²

Pokud bychom chtěli srovnat samotné islámské školy s katolickými, dojdeme k podobnému závěru. Zatímco katolické školy navštěvují rovněž žáci nevěřící nebo jiného vyznání, v muslimských školách, které mohou v některých případech dosahovat také až nadprůměrných výsledků, je zastoupení islámské víry zpravidla stoprocentní. Kromě neopodstatněných obav z vyučování hodnot, které jsou v rozporu s liberální představou lidského života, je důvodem podprůměrná kvalita většiny islámských škol. To je potom příčinou stigmatizace i těch škol, které mají velice dobré výsledky, což má za následek, že návštěvnost stejně jako zájem rovněž ze strany samotných muslimů o jejich zřizování klesá.¹⁵³

Přestože zmíněné *barevné* rozlišení, jak už bylo uvedeno dříve, je někdy myšleno v dobrém úmyslu a zejména v minulosti byly *černým* školám poskytovány vyšší dotace, aby se v průběhu času mohly vyrovnat školám *bílým*, může „[o]značení „černý“ týkající se pouze imigrantů pocházejících mimo západní Evropu tyto imigranty

¹⁵¹ *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. In: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf.

¹⁵² *Perceptions of Discrimination and Islamophobia: Voices from Members of Muslim Communities in the European Union*. In: EUMC, http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Perceptions_EN.pdf.

¹⁵³ Výzkumy nebylo potvrzeno, že by v rámci výuky byly prosazovány hodnoty, které by byly v rozporu s nizozemským politickým systémem a demokratickou společností (více viz. LAVIES, Robert – WETZEL, Amanda: *Islamic Schools in the Netherlands: A Catalyst for Integration into Dutch Society?* In: *Humanity in Action*, http://www.humanityinaction.org/docs/Lavies__Wetzel,_2002.pdf).

ostrakizovat a napovídat o tom, že jsou „jiní“ nebo „zaostalí.“ S ohledem na vzdělávání, užívání omezeného vyjadřování jako „černý“ k identifikaci všech studentů bez ohledu na jejich etnický původ může potlačovat schopnost porozumět a uznat kulturní rozdílnost. Na individuální dětské sebeporozumění tak musí mít vliv rovněž to, že sice vyrůstají v určitém prostředí, kde může hrát rodinné kulturní dědictví a jazyk v jejich životě ústřední roli, na stranu druhou se ale současně dostávají do škol, kde jsou nizozemské hodnoty a kultura v privilegované pozici.“¹⁵⁴

Kromě domnělé nadřazenosti a specifického pojetí tolerance je tak problematická rovněž naznačená nedostatečná schopnost a ochota rozeznávat mezi jednotlivými etnickými menšinami. To nejenže komplikuje samotný cíl multikulturalistické politiky, ale také vytváří stereotypy a už častokrát zmíněný jednolitý obraz muslimské menšiny, která je naopak vzhledem k různému etnickému původu a nejednosti ve výkladu islámu velmi heterogenní. To na jednu stranu komplikuje její vlastní politickou mobilizaci jako menšiny, protože je pozoruhodné, že sice vnitřně nejednotná ale zato ostře se vymezující skupina dosud nevytvořila vlastní politickou stranu, a to ani v prostředí proporčního systému nebo v rámci jinak poměrně homogenní společnosti, kdy se do parlamentu dostane například i strana jednoho tématu jako je politické uskupení za práva zvířat a jiné menšinové strany.¹⁵⁵

¹⁵⁴„Ascribing “black” only to non-western immigrants ostracizes these immigrants and suggests that they are “different” or “backward.” With respect to education, the use of limiting language such as “black” to identify all of the students regardless of their ethnic background seems to stifle the ability to understand and acknowledge cultural difference. It also must have an impact on the individual children’s self-awareness as they grow up in certain environments where their families’ cultural heritage and language may play a central role in their lives but attend a school environment where Dutch culture and values values are privileged“ (ARTS, Hiske – NABHA, Anita: *Education in the Netherlands: Segregation in a “Tolerant” Society*. In: *Humanity in Action*, http://www.humanityinaction.org/docs/Arts__Nabha,_2001.pdf).

¹⁵⁵V dnešní době je znatelná snaha o vytvoření celostátní islámské politické strany, což se také ve většinové společnosti setkává s řadou protestů. V tomto ohledu je totiž zapomínáno na to, že jsou na politické scéně a v parlamentu přítomny kromě běžných křesťanských stran rovněž fundamentalistické strany, které podobně někdy

Druhým problémem spojeným s heterogenitou etnické menšiny jsou rovněž praktické možnosti státní byrokracie, které komplikují například povinnost státu zajistit výuku rodného jazyka pro všechna znevýhodněná etnika.¹⁵⁶ Právě tento závazek a jeho částečná realizace podle některých ještě více ztěžuje úsilí o integraci muslimů do většinové společnosti. Bilingvismus je sice podle řady odborníků žádáný a v budoucnu zpravidla usnadňuje učení se dalších jazyků, na druhou stranu ale právě v případě přistěhovalců, kteří jsou většinou pozadu se svými znalostmi a ve srovnání s nizozemskými dětmi nedosahují tak dobrých výsledků, probíhá výuka rodného jazyka zbytečně na úkor jiných předmětů.¹⁵⁷ Navíc nepřiliš dobrá kvalita učitelů vyučující menšinové jazyky spolu s nízkým vzděláním blízkých rodinných příslušníků může způsobovat to, že ani jeden z jazyků nakonec nebude mít požadovanou úroveň.¹⁵⁸

Jak výše uvedené poznatky napovídají, státní garance zachování kulturních rozdílů tak může mít spíše negativní dopad na celkovou integraci přistěhovalců do společnosti. Nevýhodu rozvíjení vlastních separovaných institucí v Nizozemí ve jménu celoživotní příslušnosti k jedné komunitě ukazuje například německý případ, kde namísto vzájemně oddělených organizací se společným zájmem a ideologií byla zvolena cesta inkorporace jednotlivců. Místo toho, aby muslimové vytvářeli paralelní odborářské organizace, byli začleněni

jako islámské strany chtějí přizpůsobit právo svému přesvědčení, v tomto případě biblickému pojetí spravedlnosti. Zajímavý je v této souvislosti také pohled na často diskutovanou rovnoprávnost žen, která až do posledních let nebyla ani z hlediska ústavnosti pro Státní reformní stranu v Nizozemí žádným problémem a zákaz kandidatury občanů ženského pohlaví zůstávalo dlouhou dobu bez většího povšimnutí.

¹⁵⁶Stejný problém je připomínán také v souvislosti s požadavky jiných národnostních menšin na jazyková práva, protože počet úředních jazyků ve státě není a ani nemůže být nekonečný, což je o to více problematické v případě, že je menšina rozptýlena a není soustředěna na jedné části území, kde se stává většinou.

¹⁵⁷Zmiňovány jsou hlavně časové možnosti v povinném ročním plánu (více viz. ENTZINGER, H.: *c. d.*, s. 71).

¹⁵⁸Informace o vyučujících a materiálech dostupných k výuce menšinových jazyků také viz. tamtéž.

do odborů stávajících. Výsledkem je v porovnání s Nizozemím, a to i přes dlouhá léta absence jakékoli integrační politiky, nižší nezaměstnanost a celkově lepší začlenění přistěhovalců do německé společnosti.¹⁵⁹ Navíc s ohledem na to, že si obzvlášť po svém opětovném spojení nemohlo Německo dovolit tak velkorysou sociální politiku jako v té době vysoce prosperující Nizozemí, které mělo už z tohoto důvodu ulehčenou cestu ke zdařilé integraci přistěhovalců.

Přestože relativní úspěch Německa může být některými vysvětlován také z hlediska přísnějšího výběru a typu imigrantů, kteří do země přicházejí zpravidla s lepší kvalifikací a z více urbanizovaných oblastí,¹⁶⁰ nelze vyloučit to, že multikulturalistická politika v Nizozemí byla spíše kontraproduktivní. Zamýšlený biculturalismus předstihla separace, která vedla k izolaci a radikalizaci dvou hlavních celků. Podle Dietricha Thrändhardta diferenční multikulturalismus v Nizozemí ještě více „[...] napomohl vymezení imigrantů jako „těch druhých“ a odlišných od původního obyvatelstva [...].“¹⁶¹

Jak ukazuje příklad tureckých přistěhovalců, kteří v porovnání s jejich vrstevníky z Turecka žijí častokrát tradičnějším způsobem života a praktikují více ortodoxní verzi islámu, multikulturalismus svým velkorysým přístupem ke skupinovým právům a jejich ochraně spíše ještě více přispěl k zakonzervování muslimské menšiny.¹⁶² Zpomalil

¹⁵⁹CARLE, Robert: *From Pillarization to Assimilation: The Demise of Dutch-Multiculturalism*. Society, 2006, s. 69–70.

¹⁶⁰DAGEVOS, Jaco – EUWALSE, Rob – GIJSBERTSE, Mérov – ROODENBURG, Hans: The Labour Market Position of Turkish Immigrants in Germany and the Netherlands: Reason for Migration, Naturalisation and Language Proficiency In: Institute for the Study of Labor, <http://www.iza.org/index.html?lang=en&mainframe=http%3A/www.iza.org/en/webcontent/publications/papers/papers%3Fyear%3D2007%26scroll%3Dall&topSelect=publications&subSelect=papers>.

¹⁶¹„[...] furthered the definition of the immigrants as being „the other“ and different from the indigenous population [...]“ (THRÄNHARDT, Dietrich: *Conflict, Consensus, and Policy Outcomes: Immigration and Integration in Germany and the Netherlands*. In: http://egora.uni-muenster.de/pol/personen/thraenhardt/bindata/seminartext0708_konkordanz11.pdf).

¹⁶²Za tuto poznámku děkuji Ece Boran, která z vlastní zkušenosti potvrdila, že život muslimů v Turecku a západních zemích se někdy velmi liší. Zatímco v Turecku muslimové inklinují čím dál tím více k modernímu způsobu života a vyznání se pro ně

modernizaci, čímž zintenzivnil konflikt mezi agrární a průmyslovou společností, jenž probíhá v různé síle a různých formách ve všech západoevropských zemích, které zasáhla dekolonizační a postkoloniální migrace.

To se také částečně odráží na dnešním přístupu a pohledu na muslimy ze strany nizozemské většiny. Ta je nespokojena především s poměrně velkorysou sociální politikou státu, která v důsledku nízkého socioekonomického postavení a nezaměstnanosti přistěhovalců přerozděluje materiální prostředky téměř výhradně ve prospěch znevýhodněné etnické menšiny. Jako důvod negativního vnímání přítomnosti muslimských imigrantů jsou rovněž uváděny rozdílné hodnoty, které se dostávají do konfliktu se základními hodnotami nizozemské společnosti. Často je potom v této souvislosti poukazováno na akceptaci homosexuality nebo práva žen.

Například Anna C. Korteweg ve své studii upozorňuje na to, že ministerstvo zodpovědné za emancipaci žen pocházejících z etnických menšin klade větší důraz na zachování kulturní rozdílnosti než na rovnoprávné postavení žen napříč celou společností.¹⁶³ Robert Carle v této souvislosti uvádí, že zhruba 80 % Nizozemců si myslí, že jejich země je až příliš tolerantní.¹⁶⁴ Podle dalších zdrojů zase zhruba polovina starousedlíků odpovídá, že je v Nizozemí až příliš mnoho imigrantů a nechtěli by mít za svého souseda někoho s přistěhovaleckým původem. Studie z institutu Pew Global Attitudes

stává soukromou záležitostí, v západních zemích došlo k pozastavení vývoje a život muslimské komunity, která pochází z rurálních oblastí Turecka se silnou náboženskou profilací, se zde od 60. let víceméně nezměnil. Zatímco v Nizozemí bylo E. Boran dříve zakazováno nosit krátkou sukni nebo make-up s tím, „co řeknou sousedé ...“, v Turecku to bylo právě opakem. Jak sama dokládá její zkušenost, po návratu do rodné země připadalo jejím spolužákům, že se nevrací z Nizozemí, ale z nějaké zaostalé země. Podobné hlasy zaznívají od sekularizovaných nebo více modernějších muslimů, kteří díky přístupu k náboženství byli ze své původní komunity vyloučeni (zajímavé je například sledovat problematiku gayů apod.).

¹⁶³KORTEWEG, Anna C.: *The Management of Gender Difference and Immigrant Integration Policy in the Netherlands*. In: Center for Research on Immigration, Population and Public Policy, <http://www.cri.uci.edu/pdf/Korteweg.pdf>.

¹⁶⁴CARLE, R.: c. d., s. 68.

dokonce považuje na základě sociologických průzkumů a postojů obyvatel v různých zemích Nizozemí za nejvíce anti-islámskou zemi v západní Evropě.¹⁶⁵ Pokud bychom se podívali zpětně na bezprostřední reakce po událostech 11. září, nejvyšší vzestup fyzických i verbálních útoků namířených proti muslimům byl v porovnání s ostatními evropskými státy pozorován právě v Nizozemí.¹⁶⁶ To sice může být vysvětleno také tím, že ze zkoumaných zemí je to Nizozemí, které má z hlediska monitoringu přítomnosti diskriminace a rasismu nejrozvinutější vědeckou základnu, na druhou stranu je ale nepopiratelná skutečnost, že z původně tolerantní země, pro kterou v minulosti na rozdíl od ostatních států nebyly typické časté a ostré výpady proti menšinám ani na politické scéně, se stala zemí, která pod tlakem radikalizující se většiny i menšiny musela změnit svůj multikulturalistický záměr a začít směřovat k asimilačnímu modelu a individualizované formě integrace.¹⁶⁷

Pokud bychom měli zohlednit studii Evelyn Ersanilli a Ruuda Koopmanse, kteří srovnávali stupeň integrace turecké menšiny v Německu, Francii a Nizozemí, dojdeme rovněž k překvapivému závěru. Přestože ani jedna z výše jmenovaných zemí nedosáhla uspokojivých výsledků, bylo to právě v Nizozemí, kde je podle vlastních výpovědí tureckých imigrantů oddělení většiny od menšiny

¹⁶⁵ *Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*. In: Pew Global Attitudes, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=248>.

¹⁶⁶ *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. In: EUMC, http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf.

¹⁶⁷ Mezi nová opatření například patří znalost nizozemského jazyka, která je vyžadována ještě před samotným příchodem do Nizozemí stejně akceptace hodnot a norem běžných pro nizozemskou společnost (často diskutovaným tématem je v tomto případě povinné shlédnutí videa, kde se líbají homosexuální páry apod.). O tři roky později by potom při žádosti o prodloužení pobytu měla být složena o něco náročnější tzv. integrační zkouška nejen z nizozemského jazyka, ale také ze znalostí týkajících se nizozemské společnosti. Kromě toho dochází ještě k postupnému rušení dříve poskytovaných privilegií, což je ale samo o sobě problematické z důvodu přetrvávajících prvků z období polarizace.

nejznatelnější a například je to paradoxně ve Francii, kde se přes veškeré očekávání cítí být turecká menšina nejvíce akceptována.¹⁶⁸

¹⁶⁸Více viz. ERSANILLI, Evelyn – KOOPMANS, Ruud: *The Cultural Integration of Turkish Immigrants in Germany, France and the Netherlands: A Controlled Comparison*. In: Nederlandse Sociologische Vereniging, <http://www.nsv-sociologie-facta.nl/activiteiten/dvds2007/papers/DvdS%20-%20Ersanilli%20Koopmans.pdf>.

5. UNIVERZALISMUS VS. PARTIKULARISMUS

V RETROSPEKTIVĚ

Nizozemský příklad ukázal, že ani uplatňování multikulturalistické politiky nemusí být za všech podmínek ideální a politika difference, jež bere ohled na kolektivní práva, se v případě přistěhovalců pocházejících z neevropských zemí, může jevit jako neudržitelná. Jedním z důsledků je radikalizace jak na straně muslimské menšiny, tak na straně nizozemské většiny. Neúspěšnost multikulturalistického přístupu v Nizozemí, o kterém svědčí současný obrat k integrační politice s jasnými asimilačními prvky, tedy může oprávněně vyvolávat otázku, zda-li je politika difference vůbec žádoucí a s ohledem na liberální ideál svobody, rovnosti a sebeuskutečnění správná nebo alespoň vhodná. Pokud se s přihlédnutím k dosud zjištěným poznatkům vrátíme zpět k původnímu uchopení celé problematiky a komunitaristické kritice nastíněné v první kapitole, můžeme dojít k rozdílným závěrům než tomu bylo na začátku.

Spor mezi komunitarismem a liberalismem lze ve své podstatě považovat za spor mezi partikularismem a univerzalizmem. Stejně však jak komunitaristé liberálům vyčítají nemožnost abstrakce dober, u komunitaristů se nabízí otázka, zda-li je partikularismus sám o sobě možný, protože podobně jako liberalismus může nebo dokonce musí stavět na univerzálních předpokladech.

Výše zmíněné si do jisté míry uvědomuje i Ch. Taylor, který politice difference připisuje princip univerzálnosti a některá práva stanovuje automaticky za elementární.¹⁶⁹ Tím se hlásí k liberalismu a odvrací se od úplného relativismu, který bývá s komunitaristickou

¹⁶⁹Tato elementární práva přitom ale Ch. Taylor více nekonkretizuje (o této problematice více viz. dále).

kritikou někdy spojován.¹⁷⁰ Na druhou stranu ale jeho požadavek politického uznání partikulárních kolektivních identit a úsilí o přežití jednotlivých kultur, vyvolává otázku, zda-li právě politika difference, a to zejména v delším časovém období, není překážkou k našemu autentickému bytí a nesvádí k jakési formě novodobého kastovnictví, protože přestože identita, jež se primárně vztahuje k lidské přirozenosti a univerzálnímu racionalismu, může mít podle komunitaristů omezující charakter, tak také například partikulární identita při své kulturní uzavřenosti může způsobovat to samé. Komunitaristický partikularismus a široké pojetí sociálních identit v určitých situacích nastolují otázku, která z našich identit je ta rozhodující a tudíž více správná. Je to státní příslušnost, etnický původ, náboženské vyznání, sexuální orientace nebo pohlaví?

Kritici francouzského asimilačního přístupu poznamenávají, že problémem nemusí být svrchovanost některé z identit. V případě francouzských přistěhovalců islámského vyznání může být řešením identita duální,¹⁷¹ protože podle zastánců multikulturalismu se jedinec nemusí nutně zbavit identity jedné, aby byl schopen přijmout a zastávat identitu druhou. Obě se mohou navzájem doplňovat, neboť v opačném případě to může vést k exkluzi a delegitimizaci politického systému u vyloučené skupiny s odlišnou představou o kolektivním dobru. Navíc v případě přistěhovalců snaha o eliminaci identity původní a její nahrazení identitou novou může svádět spíše k dezintegraci. Také to je jedním z důvodů, proč například dnešní evropská identita není budována na popření partikulárních národních identit, ale snaží se o jejich pojetí v rámci svého hesla: „Jednota v odlišnosti“, ať už jsou její skutečné cíle jakékoli. S ohledem na republikánskou Francii a její potírání sebemenších náznaků

¹⁷⁰Podobně bývá spojován liberalismus s relativismem a kritizován naopak z komunitaristických pozic. Více viz. např. TAYLOR, Ch.: *Etika ...*

¹⁷¹Někdy zvaná též *pomlčková*.

multikulturalistické nebo menšinové politiky se tedy nabízí otázka, proč by Francouz nemohl být muslimem a zároveň muslim Francouzem, pokud přiznává svou loajalitu ke státu, který na druhou stranu v rámci recipročního vztahu reflektuje partikulární skupinovou identitu a uznává jeho odlišnost také ve sféře veřejné. Jak by k tomu mnozí oponenti sekularizované Francie dodali, je to v dnešní době až přílišné se distancování od náboženských záležitostí, které svazuje ruce francouzskému státu v jeho přístupu k přítomným menšinám. Příkladem mohou být zmařené záměry současného prezidenta Nicolase Sarkozyho, který v rámci svých snah o smíření se s muslimskou menšinou a omezení islamského fundamentalismu v zemi usiloval o zavedení státního financování výstavby některých mešit nebo založení imámských škol. Se svým plánem, jehož hlavním cílem bylo potlačení extrémistických sil, ale neuspěl. Důvodem k zamítnutí jeho návrhu byla již zmíněná pravidla dodržování striktního sekularismu, která jakékoliv zásahy státu do náboženských záležitostí vylučují.¹⁷²

Výše uvedený případ Francie tak naznačuje, že komunitaristická kritika se zdá být i v tomto bodě, a to i přes neúspěchy nizozemské multikulturalistické politiky, oprávněnou. Než-li se ale pustíme do vyvozování konečných soudů, zkusme se na tuto problematiku podívat z jiného úhlu pohledu a představme si trochu rozdílnou situaci, ze které už je obtížnější dělat natolik jasné závěry.

Problematice politického uznání skupinových identit se věnuje také David Miller, který podotýká, že politicky definovaná kolektivní identita vylučuje uznání identit dalších, které jsou také naší součástí. Jako vysvětlení podává příklad islamského přistěhovalce z Bangladéše žijícího ve Velké Británii. Ukazuje na něm, že v případě, kdyby v rámci

¹⁷²Státní finanční podporou muslimské menšiny chtěl N. Sarkozy zamezit přílivu peněz ze zahraničí, protože právě tímto způsobem si podle mnohých islamské státy budují v západoevropských zemích svou základnu a podněcují vzájemnou nesnášenlivost. Tím jsou zvyšována mimo jiné rizika pozdějšího terorismu.

politického uznání byl například muslimům rezervován v poslanecké sněmovně určitý počet míst a současně by dostala muslimská menšina právo veta týkající se některých legislativních záležitostí, došlo by k jasnému vymezení. To znamená k vytyčení linií, které rozdělují obyvatelstvo tohoto etnického regionu na muslimy a nemuslimy více než na Pákistánci a Bangladéšce nebo bílé a černé.¹⁷³ Ze stejného důvodu potom kritizuje Taylorovo pojetí ve svém komentáři také Anthony K. Appiah, který upozorňuje, že politika difference po člověku žádá, aby „[...] svůj život uspořádal podle své ‚rasy‘ nebo svého pohlaví,¹⁷⁴ a nejen to. Samotná institucionalizace skupinových odlišností požaduje bližší specifikaci toho, co to znamená být muslimem a jaké věci nebo požadavky jsou pro život muslima zásadní. V rámci tohoto definování může později docházet ke zkreslení potřeb, které jsou jednotlivci na základě zachování a uznání jejich skupinové identity skutečně požadovány. V extrémních případech může potom docházet i k porušení lidských práv.

Zájemným příkladem může být v tomto ohledu menšinová skupina homosexuálů a lesbiček s islámskou vírou. Tato minorita se nemusí vymezovat pouze v rámci celé společnosti, ale také v rámci už utvořené muslimské společenosti. Vypovídá o tom řada internetových serverů a samostatných článků, které se zabývají postavením sexuální menšiny uvnitř muslimské komunity. Zkusme si tedy nejdříve odpovědět na otázku, co se stane s politikou difference v případě, že se dvě identity dostávají skutečně do konfliktu a jedinec je například nejen muslimem, ale zároveň také homosexuálem.

Tradiční islám podobně jako křesťanství homosexualitu jako určitou formu sexuální deviace zavrhuje. Tím pádem se obě identity dostávají do vzájemného rozporu a jak dokládá řada osobních

¹⁷³MILLER, David: *Citizenship and National Identity*. Cambridge, 2000 s. 27.

¹⁷⁴APPIAH, K. Anthony: *Identita, autenticita a přežití: Multikulturní společnosti a sociální reprodukce*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 178.

výpovědí, jedinec musí v některých momentech učinit rozhodnutí, která z identit nebo komunit je pro něj ta důležitější.¹⁷⁵ Dochází tak k jeho částečnému zneuznání a paradoxně také vyloučení, které je navíc v případě politiky diference trvale stvrzeno veřejnými institucemi. Ty potom takto oficiálně schválené komunity dále ještě prostřednictvím působení svého tlaku vnitřně konzervují, čímž do jisté míry mohou navracet a vyžadovat zásadu vázaného členství, které se řídí podle nepsaných pravidel dané skupiny. Jak by například mohl dodat Patrick Weil, jedním z hlavních důvodů zákazu nošení náboženských symbolů na školách byla pro některé ta skutečnost, že muslimské dívky, jež se rozhodli ve škole šátek nenosit, byly terorizovány těmi spolužáky pocházející z muslimské komunity, kteří vyznávali ortodoxnější verzi islámského náboženství.¹⁷⁶ Ne vždy tedy zařazení do skupiny může mít osvobozující charakter a ne vždy může patřičně reprezentovat daného jedince. Jak bude vysvětleno ještě dále, politika diference se zejména z těchto důvodů zdá být složitější a omezující hlavně v těch případech, kdy se členové jedné skupiny odlišují od členů jiných skupin svými vnějšími rysy. Stává se tak, že někteří mohou být přiřazeni do skupiny, aniž by to sami vyžadovali.

Druhým problematickým bodem, který úzce souvisí s tím prvním, je samotná organizační struktura jednotlivých komunit. Skupiny, jejichž existence se ve veřejné sféře opírá o partikulární rozum a identitu svých členů, kterou se vymezují od zbytku společnosti, jsou totiž typické svým hierarchickým uspořádáním. Cíle a požadavky jsou tam formulovány elitami, které nejsou volenými zastupiteli, ale pouze někým nebo tradicí dosazenými zmocněnci. Tato

¹⁷⁵Viz. např. DIANI, Hera: Being Gay, Muslim and Indonesian. *The Jakarta Globe*, 23. 9. 2009, <http://thejakartaglobe.com>; KHALEELI, Homa: What's it like being a gay Muslim? *Guardian*, 29. 7. 2009, <http://www.guardian.co.uk>; Eye on 'Gay Muslims'. In: <http://gaymuslims.org>; apod.

¹⁷⁶WEIL, Patrick: *A nation in diversity: France, Muslims and the headscarf*. In: *Open Democracy*, <http://www.opendemocracy.net/debates/article.jsp?id=5&debatelid=57&articleId=1811>

skutečnost potom do budoucna omezuje jednoduchou a rychlou transformaci, která se stává výhradně závislou na střídání generací. Zájem elit v těchto případech může být totiž častěji udržení si své vlastní moci než-li reprezentace členů, jejichž životní zkušenost s nimi v některých případech jen málokdy sdílí.¹⁷⁷

Pokud se nad výše zmíněnými připomínkami ještě více zamyslíme, ve své podstatě můžeme přijít k dalšímu paradoxu, protože „oproti falešnému univerzalizmu liberálních národních států multikulturalismus nabízí stejně falešnou univerzalitu (krypto-rasových) kulturních diferencí.“¹⁷⁸ Také tady bychom mohli použít Baršův výraz ideologie *par excellence*, neboť i tady je do jisté míry ospravedlňováno „[...] panství jedné partikulární skupiny poukazem k její univerzální reprezentativitě,“¹⁷⁹ čímž se prakticky asimilacionistická emancipace, která pokračuje v nastolené falešné obecnosti, stává asimilací a falešností na druhou. K tomuto bodu, který bude vysvětlen ještě dále, míří ve svém kometáři také K. Anthony Appiah, jenž podotýká jednu věc, které nejsou esencialisté porozumět, a tou je ta, „[...] že politika identity zajisté transformuje identity, v jejichž zájmu patrně pracuje.“¹⁸⁰ Není výjimkou, že si zpravidla všechny skupiny podle stupně svého ohrožení kladou vyšší či nižší nároky na univerzalistickou pravdu, jež je vlastní obhajobou jejich existence. To v multikulturalistické praxi znamená, že zatímco na státní úrovni jsou (nebo by alespoň měly být) vedle sebe schopny tolerovat další skupiny nebo jedince s jiným přesvědčením, na komunální nikoli. V rámci jednotlivých komunit

¹⁷⁷Tuto problematiku rozebírají ve své knize Martin Jakoubek, Tomáš Hirt a kol., kde vztahují tyto tendence ke komunitám Romů a jejich reprezentaci v České republice. Více viz. HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Martin (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*.

¹⁷⁸Tamtéž, s. 123.

¹⁷⁹BARŠA, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*. 2. vydání, s. 153.

¹⁸⁰APPIAH, K. Anthony: *Identita, autenticita a přežití: Multikulturální společnosti a sociální reprodukce*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, s. 178.

dochází k jejich vzájemnému vymezení a konfrontaci, která se spolu s obranou tradičních hodnot stává nutnou podmínkou k jejich přežití.

Přestože někdo může namítat, že sám Ch. Taylor naznačuje, že úkolem politiky uznání není akceptace neliberálních praktik, které jsou v rozporu s liberálním přesvědčením. Na druhou stranu otázkou je to, co by mělo být v rámci liberální teorie považováno za nezczizitelné a elementární. Pohledem na dodržování základních lidských práv sice Ch. Taylor v jednom ze svých rozhovorů mluví o možné potřebě potlačení skupinových práv muslimských přistěhovalců, na druhou stranu otázkou ale je, od jaké doby může být určitý druh kultury považován za původní. Zároveň, pokud bychom se vrátili k uvedenému příkladu konfliktu dvou identit, pohledem na chování římskokatolické církve a postoje současného papeže k homosexualitě, můžeme dojít k podobnému závěru. To znamená, že tento přístup, který zneuznává homosexualitu, je nejen diskriminační, ale podle mnohých by mohl být považován také za neliberální. Z toho důvodu, že se ale křesťané vzhledem ke svému většinovému postavení v západoevropském prostředí nemusí nějakým způsobem ostře vymezovat a identifikace se skupinou pro ně není tím pádem tak důležitá, dochází u této komunity k větší vývojové svobodě.¹⁸¹ Jednotlivcům v tomto případě nejsou předepisována pravidla, podle kterých se musí nutně řídit, aby splňoval členská kritéria. Jedinec není stigmatizován skupinovými opatřeními do té míry, že by ho to negativně ovlivňovalo v jeho životě. Jak už bylo v souvislosti s poznámkou D. Millera výše uvedeno, pokud by došlo k veřejnému uznání skupinových práv, potíže by nastaly s definováním kolektivní identity a jejími potřebami.

¹⁸¹Přes neměnné postoje nejvyšších autorit může být zajímavé v tomto případě sledovat postupné proměny křesťanů a jejich vnímání homosexuality. Více viz. např. *Trends in attitudes towards same-sex marriage (SSM) and civil unions*. In: Religious Tolerance Organisation, http://www.religioustolerance.org/hom_poll5.htm.

To částečně dokazuje rovněž nizozemský příklad, kde někdy také sami muslimové reagují na legislativní výjimky spíše negativně a hodnotí je jako nevyžádané nebo dokonce kontraproduktivní. Uvnitř muslimské komunity totiž kromě etnických rozdílů, které spolu s dalšími faktory zbrzdí politickou mobilizaci této menšiny, dochází ke sporu týkajícího se ortodoxní a moderní verze islámu. Skrze elitu reprezentující sama sebe, obyčejné zákonodárce nebo nespokojenou část menšiny, která je zpravidla vždy hlasitější než ta spokojenější, dochází k určité profilaci kolektivní identity, s níž se ne vždy všichni členové ztotožňují.

Umírněnější muslimové například kritizují snahy některých zákonodárců, kteří v zájmu politiky difference usilují o legalizaci jednostranných rozvodů. Stejně problematickou se stala aktivita policejních orgánů uzpůsobit pracovní uniformy strážníků zavedením policejního šátku. Původně neškodný návrh s cílem zvýšit počet policistek etnického původu vyvolal nespokojenost jak u některých členů nizozemské většiny, tak z části na straně etnické menšiny. Přestože hlavním záměrem bylo dosáhnouti vyváženější reprezentace a zvýšení efektivity policie tím, že by do problematických míst s převahou etnických menšin byly nasazeny strážnice s šátkem na hlavě, nesetkal se tento úmysl s dostatečným pochopením. V reakci na toto plánované opatření zaznívaly dokonce názory, že „[p]okud policie může popírat sekulární charakter nizozemského právního systému, tak občané mají právo právo si sami vybrat strážníka, se kterým chtějí jednat.“¹⁸² Podle jiných by zase takovéto zavedení pozitivní diskriminace mohlo být kontraproduktivní, protože „[...] povolení šátků

¹⁸² „If the police is free to deny the secular character of the Dutch legal system, as citizens we claim the right to decide for ourselves with which police officer we want to deal“ (SAHARSO, Sawitri: *Headscarves: A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands*. In: European Consortium for Political Research, <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/generalconference/budapest/papers/4/8/saharso.pdf>).

na policii může naopak spíše snížit než-li zvýšit nezaujatost tureckých imigrantů k policejnímu sboru.“¹⁸³

Jako další nevyžádané úsilí a částečné zneužití politiky difference mohlo být bráno také chování jedné ochránářské organizace. Ta v minulosti reagovala na nízkou návštěvnost lesů přistěhovalci tím, že podnikla svůj vlastní výzkum, při kterém zjistila, že důvodem je relativně malá svoboda, která je na těchto přírodních prostranstvích poskytována. Právě na tomto základě byl později vypracován projekt, jehož cílem bylo vytvoření zalesněného prostoru, kde by bylo povoleno oproti nizozemským zvyklostem scházení z vyznačených cest stejně jako sbírání plodů apod. To bylo vzápětí unavenou většinovou společností vnímáno jako další z etnických vymožeností a nejen z hlediska nutného finančního podílu na tomto projektu vyvolávalo nespokojenost a ostré protesty.¹⁸⁴

Na mnohdy přehnané závěry aktivistů a teoretiků branící požadavky menšinových skupin o jejich politické upozorňují ve své studii Marco Giugni, Ruud Koopmans, Florence Passy a Paul Statham. Při srovnání integrační politiky Velké Británie, Francie a Nizozemí, docházejí tito sociologové společně k závěru, že v Nizozemí je nejen problematická koheze mezi jednotlivými komunitami způsobená dědictvím pilířového systému, ale také snaha některých státních institucí zavádět ochranná opatření, která nejsou vždy potřeba. Jak se sami k tomuto bodu vyjadřují, „[t]yto kontroverzní iniciativy sice nejsou výsledkem vyvíjeného tlaku ze strany muslimských organizací (a někdy jsou dokonce některými i odmítány), ale přispívají k veřejnému vyobrazení muslimů jako skupiny, která vyžaduje neustále nějaké speciální zaopatření.“¹⁸⁵ To vše potom podle nich stěžuje integraci

¹⁸³ „[...] allowing police headscarves would *detract* rather than *enhance* their sense of impartiality for the police force” (tamtéž).

¹⁸⁴ HOVING, I.: *c. d.*, s. 3.

¹⁸⁵ „Such controversial initiatives did not result from pressure from Muslim organizations (and were even opposed by some of them) but they did contribute to a

muslimské menšiny do většinové nizozemské společnosti.¹⁸⁶ Právě na tento problém vyplývající z Taylorovy teorie upozorňuje ve svém komentáři rovněž K. A. Appiah, který tvrdí, „[...] že neexistuje jeden způsob, jak by se měly chovat homosexuálové nebo černoši, existují ale homosexuální a černošské způsoby chování.“¹⁸⁷ Také proto, v souvislosti s dalšími zmíněnými výtkami, připomíná, že „[m]ezi politikou uznání a politikou donucování neexistuje jasná hranice.“¹⁸⁸

Politika uznání v Taylorově podání podle uvedených skutečností tak jedince spíše svazuje a uzavírá ho v jeho předepsané partikulárnosti. Dědictví kultury, jehož se stává sám nositelem, ho učí následovat vytyčenou linii než-li být svým vlastním pánem na cestě k jeho sebepoznání. Dominantní kultura nám sice může určovat směr, oslepovat nás a být překážkou v našem vlastním sebeurčení, na druhou stranu ale samotný ideál neutrality nám dává částečnou možnost nebo alespoň šanci stereotypy odstranit nebo pozměnit.

Je to tedy paradoxně dialogické vytváření naší identity, pro které by mělo být prvořadé postavení politiky rovné důstojnosti zásadní. Jejím potlačením dochází naopak k fixaci identit, která vylučuje naše sebeurčení nebo poznání a zároveň sebou přináší riziko vzniku nové formy kastovníctví. Jak v této souvislosti Jürgen Habermas podotýká, multikulturalistický dialog se v případě politiky difference stává pouhým dialogem dvou konečných totalit,¹⁸⁹ protože jak už bylo zmíněno výše, je pouze další univerzalistickou replikou. Ch. Taylor ve svém úsilí o přežití kultur totiž do jisté míry zapomíná, že náš vývoj a sebepoznání je určováno a často také rozšiřováno neustálou kulturní směnou. Právě

public image of Muslims as a group of constantly requiring special provisions“ (GIUGNI, Marco – KOOPMANS, Ruud – PASSY, Florence – STATHAM, Paul: *Resilient or Adaptable Islam?* Ethnicities, 5, 2005, č. 4, s. 454).

¹⁸⁶Tamtéž.

¹⁸⁷APPIAH, K. A.: *c. d.*, s. 174.

¹⁸⁸Tamtéž, s. 178.

¹⁸⁹HABERMAS, Jürgen: *The Postnational Constellation: Political Essays (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge 2001, s. 75.

tento proces a dynamika nás obohacuje stejně jako dává životnost kulturám. Jak Jürgen Habermas ve své reakci na Taylorovu esej *Politika uznání* připomíná, „[o]chrana forem života a tradic, které vytvářejí individuální identity, má koneckonců sloužit uznání jejich členů, v žádném případě nemá význam administrativní ochrany druhu. Ekologické hledisko konzervace druhu nelze přenášet na kultury. Kulturní tradice a v nich artikulované formy života se obvykle reprodukují tím, že sami o sobě přesvědčují ty, kteří je volí a vštěpují si je do struktury své osobnosti, tedy že motivují k produktivnímu přivlastnění a rozvíjení. Z hlediska právního státu lze tento hermeneutický výkon kulturní reprodukce životních světů pouze umožnit. Záruka přežití by totiž musela příslušníky dané kultury oloupit právě o svobodu vyjádřit souhlas či nesouhlas, která je dnes nutná k převzetí a zachování kulturního dědictví.“¹⁹⁰ V přeneseném slova smyslu tak strach ze ztráty odsuzuje chráněnou kulturu k životu bez života nebo-li tzv. životu mrtvých. Už samotná terminologie, kterou využíváme při studiu historie nám napovídá, že kultury nejsou statické. Některé zanikají, druhé se zase vyvíjejí – v každém případě se ale mění. Je to právě potenciál transformace, který nám umožňuje opouštět, hledat nové nebo se vracet se ke starým hodnotám. Otázkou kterou bychom si současně měli také zodpovědět je to, jestli samotné loučení

Navíc, pokud bychom se vrátili k tématu rovnosti, na nizozemském případě můžeme také vidět, že veřejným uznáním a potvrzením skupinových odlišností nedochází k eliminaci nadřazenosti jedné skupiny. V případě politiky difference je totiž otázkou, nejen která z kolektivních identit, ale také jakým způsobem bude veřejně uznávána. To se stává obtížným už ze dvou důvodů. Zatímco první

¹⁹⁰HABERMAS, Jürgen: *Boje o uznání v demokratickém právním státě*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s

souvisí s praktickými možnostmi byrokracie pojmout širokou škálu identit, druhý se odvíjí od nastavení kulturního rámce, v jehož rozmezí je dominantní skupina odlišnost ochotna a schopna akceptovat. Rovněž proto se stává zavedení politiky difference ve společnosti, která není vytvořena z početně a socioekonomicky vyrovnaných skupin, problematickým. Sama o sobě totiž politika difference nezbavuje většinu jejího negativního pohledu na dosud neasimilované druhé a také, jak ukazuje opět nizozemský příklad, je ze strany původního obyvatelstva podobně jako ve Francii patrný civilizačně nadřazený přístup k muslimské menšině. Ta, pokud se chce alespoň minimálním způsobem začlenit do života nizozemské společnosti, musí přijmout moderní kulturu, přičemž hodnota a udržení kulturní tradice jí vlastní je závislá na tom, jaké prvky budou většinovou tolerující skupinou uznány za vhodné a jaké nikoli.

Jak už bylo k této problematice výše uvedeno, „[m]ultikulturalistická praxe se totiž zpravidla neptá na potřeby či identifikační preference své ‚klientely‘, ale díky indiskutabilnímu charakteru svých *diskurzivních východisek* tyto potřeby či preference ‚zná‘, předepisuje a *ipso facto* vytváří.“ Jako příklad může také sloužit vytvoření organizace Conseil Français du Culte Musulman, která od roku 2003 oficiálně reprezentuje muslimskou menšinu ve Francii a dává jí jakousi náboženskou legitimitu. Přestože se řada muslimů s touto organizací ztotožňuje, některými bývá viděna jako umělý konstrukt a neviditelný nástroj francouzského státu.¹⁹¹ Jsou to dále tyto důvody, proč se například jako Martin Jakoubek můžeme domnívat, „[...] že o ideálu ‚duální identity‘ nemá smysl uvažovat v prostředí, kde etnická (resp. ‚minoritně kulturní‘) složka této ‚pomlčkové identity‘ je askribována na základě primordiálních kritérií či vnějších znaků. ‚Minoritní identita‘ (ať už ‚jednoduchá‘, či ‚duální‘) by

¹⁹¹ HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Martin (eds.): *c. d.*, s. 58.

měla být naopak jako otevřená nepolitická *možnost* pro ty, kteří tento typ *identifikace* (v danou chvíli) dobrovolně preferují, a nikoli jako *danost* ‚multikulturní‘ politiky čili identifikační totalita.“¹⁹² Problémem se tak stává mimo jiného samotný minoritní status, který by měl být zvolený a nikoli připsaný.¹⁹³

Nezodpovězenou tedy ještě zůstává otázka, jak bychom měli přistupovat ke specifickým potřebám skupin. Určitý, i když ne zcela kompletní návod podává Brian Barry, jenž se v případě menšinových práv z části inspiroval libertariánským pojetím, podle kterého bychom měli důsledněji zhodnocovat to, co je škodlivé pro náš život a co nikoli. I to je, ale jak sám později přiznává, problematické a ne vždy také z objektivních pozic jednoduše zodpověditelné.¹⁹⁴ Také proto se zdá podle mého názoru socioekonomické začlenění menšin prioritní. Pokud budou totiž zástupci menšin v rámci většinového působení infiltrováni do systému, obhajoba nebo zohlednění jejich zájmů souvisejících s jejich partikulárním pojetím dobra bude snadnější a pochopitelnější. Příkladem mohou být například probíraná práva homosexuálních skupin.

Zajímavou studii v této oblasti podnikli Robert Andersen a Tina Fetner, kteří při svém zkoumání toho, jaké má vliv ekonomické postavení na toleranci projevovanou vůči homosexuálům a lesbičkám, došli k tomu, že více než věk a další faktory má často významnější roli materiální zázemí. Podpořili tak postmateriální argument, že ekonomický vývoj vede k více tolerantním postojům. Na druhou stranu se však také dobrali k tomu, že nižší třída je viditelně méně tolerantní než třída vyšší. Také proto může být podle nich méně tolerantní ta

¹⁹²Tamtéž, s. 60.

¹⁹³Tamtéž.

¹⁹⁴Více viz. BARRY, Brian: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. 2. vydání. Cambridge, Massachusetts 2002.

společnost, kde jsou napříč společnostmi znatelné velké ekonomické rozdíly.¹⁹⁵

¹⁹⁵ANDERSEN, Robert – FETNER, Tina: *Economic Inequality and Intolerance: Attitudes toward Homosexuality in 35 Democracies*. *American Journal of Political Science*, 50, 2008, č. 4, s. 942–958.

ZÁVĚR

V úvodu svého komentáře k Taylorově *Politice uznání* Steven C. Rockefeller poznamenává, že „[l]iberálně demokratická tradice je určována ideálem univerzální svobody, rovnosti a sebeuskutečnění, který byl i za těch nejpříznivějších podmínek realizován pouze z části a v plné míře ještě nebyl zcela promyšlen.“¹⁹⁶ Jako proces přeměny a krok vpřed k dalšímu vývoji může být také chápána Taylorova snaha o komunitaristickou redefinici liberalismu, v pozdější době spojená především s reakcí na současné výzvy menšinových skupin.¹⁹⁷ Ty se od dřívějších požadavků odlišují zejména tím, že některé dnešní minority nechtějí být uznávány pouze na základě druhové charakteristiky a příslušnosti k lidskému rodu. Zásadní se pro ně v tomto případě stává jejich odlišnost, která by v rámci obecné reflexe neměla být veřejnými institucemi eliminována, ale naopak z důvodu přítomného tlaku dominantní skupiny a potencionální hodnoty jednotlivých kultur aktivně podporována.

Jak už bylo zmíněno v úvodu, Ch. Taylor svým úsilím o transformaci liberálně-demokratických společností není jejich vnějším oponentem, ale spíše vnitřním kritikem. Instrumentální racionalismus, který se začal v západních společnostech rozvíjet v době osvícenství, nás podle něj sice zbavil omezení vyplývajících z tradičního pojetí hierarchicky uspořádané společnosti, zároveň ale na další čas pozastavil liberálně-demokratický vývoj, který si vyžaduje nejen pouhé upřednostňování individuální autonomie, ale také zohlednění autenticity lidského bytí, jež by dávalo svobodě a našim životům větší smysl.

¹⁹⁶ROCKEFELLER, Steven C.: *Komentář*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 103.

¹⁹⁷Nebo-li jeho specifické spojení univerzalizmu a kontextualismu, které ho částečně přibližuje k liberálnímu proudu.

Pouhé uznání lidí jako sobě vzájemně rovných podle Ch. Taylora a jiných kritiků současného liberálního uspořádání nestačí v prostředí strukturální nerovnosti. Z tohoto důvodu by se nemělo dbát pouze na jakési dorovnání stavu v socioekonomické oblasti, tudíž na určitou formu přerozdělování, která by ve finále mohla vést k potlačení kulturních a jiných rozdílů jednotlivých pospolitostí. Z hlediska rizika možného zneuznání, jehož důsledkem je jen další bezpráví, by se měla začít soustředit pozornost rovněž na kulturní sféru našeho života, kde by nemělo docházet k homogenizaci, protože právě ta by byla jen na úkor skupin, jež dosud nezískaly stejný přístup k mocenským zdrojům jako ostatní.

Navíc, jak Ch. Taylor dále poznamenává, opomíjení situovanosti jáství a kontextu, ze kterého je odvozován také rámec naší individuální svobody a bytí obecně, může mít v budoucnu nedozírný vliv na fungování a podobu liberálně-demokratických společností. Kromě vzájemného odcizení a uzavření se do vlastního světa osobních zájmů, které v delším časovém období mohou směřovat k podkopání samotných základů demokracie, se může negativní vliv výhradního následování politiky rovné důstojnosti projevovat také separatistickým úsilím vyvíjeným ze strany nejen menšinových skupin, které se následkem svého dlouhotrvajícího zneuznání stále častěji uchylují k radikálnějším krokům a extrémistickým řešením.

To, že univerzální rozum je v podstatě rozumem jen partikulárním, který získal díky hegemonnímu působení jedné skupiny legitimitu odvozenou od univerzálně pojímaného práva, jenž je pouze zdánlivě stavěno před jakékoli substancionální pojetí dobra, dokazuje v této práci uvedený francouzský příklad, kde je procedurálnost a neutralita veřejné sféry pohledem na postavení muslimské menšiny více než zpochybnitelná. Právě v rámci tzv. francouzského univerzalizmu se projevuje oprávněnost komunitaristické kritiky, která reaguje na to, že oddělení soukromé a veřejné sféry je prakticky

neuskutečnitelné, protože představa opírající se o existenci veřejného rozumu, jenž abstrahuje od všech dalších okolností a vlivů, které spoluutvářejí člověka, není zkrátka už ze samotné své podstaty možná. Přístup francouzské většiny k přistěhovalecké muslimské menšině tak může někdy oprávněně vyvolávat negativní reakce na možný pokračující kolonialismus a francouzskou imperialistickou myšlenku šíření civilizace stejně jako potvrzovat nezvratitelnost dominance jedné skupiny. Neměli bychom proto zapomínat na to, že už z podstaty věci v případě jakéhokoli národního státu nejde o univerzalizmus, ale partikulární nacionalismus a z asimilace do občanského národa se stává asimilace do národa etnického.

Na druhou stranu ale ani nizozemský multikulturalistický přístup se v tomto ohledu nezdá být ideální. Poukazuje na řadu nesrovnalostí a vyvolává řadu pochybností, které sebou institucionální ohled na kolektivní práva přináší. Ani tady nedochází k uspokojivým výsledkům a při porovnávání stupně integrace nebo akceptace menšiny ze strany většiny s ostatními státy někdy můžeme dokonce docházet k vyvozování horších závěrů. Právě tato skutečnost samotnou Taylorovu domněnku umírnění separatistických tendencí a fragmentace společnosti do jisté míry vyvrací.

Navíc komunitarismus jako takový sice zohledňuje skupinovou identitu v rámci jednoho politického společenství, zároveň ale neurčuje, která ze skupinové příslušnosti občanů má být ta rozhodující. Jedině tak může být uvězněn ve své partikulární identitě, která je vzhledem k praktickým možnostem vytyčena zpravidla kolem jedné linie, přičemž jsou ignorovány linie další. Pokud se zpětně ohlédneme na menšinovou politiku v Nizozemí a zhodnotíme pomyslné připojení islámského pilíře, dojdeme k závěru, že právě multikulturalistická politika jednotlivé části společnosti od sebe ještě více oddálila a vedla z hlediska vnitřních i vnějších tlaků spíše k zakonzervování a stigmatizaci muslimské menšiny. Jak ukazuje dále nizozemský příklad,

politika difference se svým ohledem na kulturní odlišnosti spíše ještě zpomalila socioekonomické začlenění, které se zdá být samo o sobě jedním z nejefektivnějších mechanismů podporující politickou mobilizaci, integraci a emancipaci menšin, jež není řízena zpravidla neefektivním způsobem, a to pouze prostřednictvím státních institucí.

Přestože bychom, rovněž poučení z francouzského případu, měli brát v úvahu, že veřejná sféra není sama o sobě neutrální a je nutně propojena se sférou soukromou, neměli bychom se vzdávat samotného cíle. To znamená ideálu hodnotově neutrálního státu, protože je to právě tento předpoklad, který ve své podstatě, a to také s ohledem na dialogické utváření naší identity, nejlépe umožňuje naše vlastní sebeurčení a zabraňuje možnému vzniku novodobé formy kastovníctví. V rámci Taylorovy politiky uznání totiž dialogičnost subjektu ustupuje jen dalšímu absolutismu, protože partikulární rozum ve své podstatě staví také na univerzálních, a dalo by se říci, dokonce více abstraktních základech.

Univerzalistický přístup v rámci liberálního pojetí, jak mimo jiné ukazuje sama skutečnost, je sice do jisté míry rovněž totalitarizující, ale je to současně právě racionální přístup, který ho odlišuje od jiných forem *víry*. Zatímco například u křesťanství nebo islámu diskuze začíná a končí tím, že *to tak zkrátka je*, u racionálně a kriticky vedené diskuze je i při nedostatku zkušeností a znalostí nabízen alespoň do budoucna nějaký další horizont a možnost změny.

Také proto je předpoklad rovné hodnoty kultur a povinnost jejich ochrany více než problematická. V této souvislosti se často zapomíná na to, že obměna a směna nás vede dál, k dalšímu objevování, které přispívá k našemu pozdějšímu možnému a objektivnějšímu zhodnocení. Právě tato dynamika, která kopíruje dialogické utváření našich identit, má zaručovat životaschopnost kultur a naše sebeuskutečnění.

Navíc s ohledem na rostoucí globalizaci se nabízí stále častěji otázka, proč by měla být ochrana jednotlivých kultur, která je v podstatě spojená s jejich uzavřením a svým způsobem zabraňuje vzniku jejich nových forem, tak důležitá. V rámci své smířlivé argumentace sice i J. Rawls připomíná, že větší množství odlišných systémů zabraňuje politickému despotismu, na druhou stranu ale právě tento přístup, který by neměl na mysli pouze rozvíjení pluralismu, ale šlo by mu rovněž o romantickou potřebu udržení různorodých pospolitostí, mohl být překážkou a zbytečným zdrojem dalších konfliktů. Také v této souvislosti by proto měl být přehodnocen význam politiky difference, protože jak například Jiří Příbáň k tomuto podotýká, odlišnost kultur a jejich partikularismus „[...] není hodnota sama o sobě, nad kterou by navíc měl bdít státní aparát. V tomto ohledu stále zůstává jedinečný Masarykův politický realismus právě tím, že češství vždy podřizoval vyšším hodnotám občanské demokracie a současně bořil kolektivní nacionalistické mýty.“¹⁹⁸

S přihlédnutím k nizozemskému příkladu se zdá nepopíratelné, že politika difference v sobě skrývá nebezpečí separace. V případě, že by jednotlivé kolektivní či individuální odlišnosti byly respektovány širokou veřejností a nešlo by pouze o institucionální nastavení, politika difference by nebyla potřebná a je pravděpodobné, že ani žádoucí, protože politika rovné důstojnosti prosazovaná liberály by byla v této situaci dostačující. Otevřel by se prostor, kde by se v rámci větší empatie ukázalo také v jiném směru, co je nebo může být skutečně důležité a samotné výjimky v legislativě týkající se specifických potřeb jednotlivých náboženských nebo jinak odlišujících se skupin, by se staly větší samozřejmostí. Jinými slovy by se postupně rozšířilo spektrum našeho uvažování a vnímání, které by bránilo vzájemnému

¹⁹⁸PŘIBÁŇ, Jiří: *Jací můžeme být?* Praha 2004, s. 68.

oddělení a stejně tak by se stalo zdrojem většího a méně problematického pochopení.

Na jednu stranu ale právě tento předpoklad s ohledem na dnešní situaci může být spíše utopií a ještě více legitimizovat status quo, kdy hegemonní skupina pod maskou univerzálnosti si prostřednictvím své moci udržuje výhradní postavení. I přes toto riziko se však zdá, že jiné řešení momentálně není. Multikulturalismus jako takový se neukázal méně konfliktní než procedurální přístup. Navíc sám sebe prostřednictvím praktické politiky zdiskreditoval a jak mimo jiné nizozemský příklad ukázal, více už jeho realizace za dnešních podmínek není možná.

V souhrnu tak uvedené poznatky naznačily, že řešení multikulturního soužití není jednoznačné a ani jednoduché. Aniž bych chtěla snižovat a zlehčovat komunitaristickou kritiku, která se zdá být naopak v mnohém oprávněná, zmíněné skutečnosti z mého pohledu spíše nasvědčují tomu, že kombinace politiky difference s politikou rovné důstojnosti není alespoň v současnosti tou cestou, kterou bychom se měli vydat. Multikulturalismus totiž způsobuje minimálně tolik problémů kolik jich řeší a vede v demokratických společnostech v dnešní době spíše k exkluzi než-li očekávané inkluzi, a to i přesto, že současná honba za nespoutaným sebeuskutečněním může hrozit fragmentací.

Co tedy z této práce nakonec vyplývá? Je to především to, že uvedená odpověď by neměla být brána jako konečná. Měla by naopak vyvolávat další otázky a odpovědi, které by dále prohloubily diskuzi o této tématice, svým způsobem přispěly k dokonalejší nebo k jakési umírněnější verzi procedurálního liberalismu a možná někdy v budoucnu nabídly skutečné řešení. Právě to bylo hlavním účelem této práce, která také z hlediska svého rozsahu nemůže pokrýt celé problematické pole týkající se multikulturního soužití a je spíše jakýmsi pomyslným odrazovým můstkem pro rozvinutí další debaty. Je to tato

cesta, kterou se podle mého názoru můžeme propracovat dál, obhájit před sebou samými i druhými naše argumenty a vzájemně ujasnit nebo zpochybnit tak správnost našich přesvědčení.

ANOTACE

Příjmení a jméno: *Němcová Kristýna*

Název fakulty a katedry: *Filozofická fakulta, Katedra politologie a evropských studií*

Název diplomové práce: *Komunitaristická kritika procedurálního liberalismu a možnosti multikulturního soužití*

Vedoucí diplomové práce: *Mgr. Lucie Tunkrová, Ph.D., M.A.*

Počet znaků: 159292

Počet slov: 21820

Počet příloh: *žádné*

Počet titulů použitých pramenů a literatury:

Klíčová slova: *asimilace, Charles Taylor, Francie, integrace, islám, komunitarismus, multikulturalismus, Nizozemí, partikularismus, politika difference, politika rovné důstojnosti, procedurální liberalismus, přistěhovalectví, univerzalizmus*

Spor komunitarismu a liberalismu stál na pozadí dnešních diskuzí o multikulturalismu. Zatímco v minulosti byla předmětem zájmu zejména distributivní spravedlnost a socioekonomické postavení znevýhodněných skupin, na začátku 90. let dostal ve spojitosti s výzvami menšinových skupin o politické uznání tento spor také další rozměr. V práci reaguji na komunitaristickou kritiku procedurálního liberalismu a s odstupem několika desetiletí se snažím nahlédnout na danou problematiku jak z filozofického, tak praktického úhlu pohledu, které je v rámci uplatňování multikulturalistické politiky jeho nutnou součástí. Využívám přitom příkladů Francie a Nizozemí. To znamená dvou států, které zvolily na počátku 80. let diametrálně odlišný přístup v rámci svých integračních politik zaměřených na přistěhovalce z neevropských, zpravidla muslimských zemí. V práci docházím k závěru, že ačkoli mohou být některé komunitaristické námitky více než oprávněné, problematickou otázku multikulturního soužití neřeší. Komunitaristické výzvy založené na respektování kolektivních práv současně volající po politice uznání se zdají být spíše kontraproduktivní a ve svém výsledku muslimskou menšinu dále ještě znevýhodňují.

PRAMENY A LITERATURA

PRAMENY

Noviny a časopisy

BENNHOLD, Katrin: *In France, even Muslims are divided*. International Herald Tribune, 20. 5. 2005, <http://www.iht.com>.

BERNARD, Philippe: *Ces Musulmans de France hostiles au port du foulard à l'école*, Le Monde, 13. 10. 2003, <http://www.lemonde.fr>.

Dutch Islamic school set ablaze. BBC News, 9. 11. 2004, <http://news.bbc.co.uk>.

DIANI, Hera: *Being Gay, Muslim and Indonesian*. The Jakarta Globe, 23. 9. 2009, <http://thejakartaglobe.com>.

Enquête sous le voile. Le Nouvel Observateur, 15. 5. 2003, <http://tempsreel.nouvelobs.com>.

FIELD, Catherine: *Meanwhile: Selectively secular in a Paris suburb Minorities*. International Herald Tribune, 10. 2. 2004, <http://www.iht.com>.

Ghettos shackle French Muslims. BBC News, 31. 10. 2005, <http://news.bbc.co.uk>.

JANDOUREK, Jan: *Papež se opět dotkl homosexuálů. Proč to dělá?* Mladá fronta, 6. 1. 2009, <http://zpravy.idnes.cz>.

KHALEELI, Homa: *What's it like being a gay Muslim?* Guardian, 29. 7. 2009, <http://www.guardian.co.uk>.

Muslims Headscarves. BBC News, 31. 8. 2004. <http://news.bbc.co.uk>.

Q&A: *Muslim Headscarves*. BBC New, 31. 8. 2004, <http://news.bbc.co.uk>.

Víra má své meze. Respekt, 22. 2. 2008, <http://www.respekt.cz>.

Jiné prameny

Bevolkingstrends 3e kwartaal 2007. In: Statistics Netherlands, <http://www.cbs.nl/NR/rdonlyres/BD7BD38D-70FF-4F15-95A0B65F1589873C/0/2007k3b15pub.pdf> (15. 2. 2008)

COMMISSION DE RÉFLEXION SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAICITÉ DANS LA RÉPUBLIQUE: *Rapport au president de la république*. In: La Documentation Française, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf> (13. 9. 2007)

Dutch Election Results since 1918. In: http://www.nlverkiezingen.com/index_en.html (15. 2. 2008)

Ethnic minorities (1979). A: Report to the government; B: Towards an overall ethnic minorities policy: preliminary study by Rinus Penninx. In: Scientific Council for Government Policy, <http://www.wrr.nl/english/dsc?c=getobject&s=obj&!sessionid=1@p5K38HdWzmQW2wD1FEo9vlsUlyp7M0aKBFhXOuKEX@IWdpD8XH5Wf8xG1jmb5W&objectid=3050&!dsname=default&isapidir=/gvisapi/> (2. 2. 2007)

Eye on 'Gay Muslims'. In: <http://gaymuslims.org> (1. 10. 2009)

GRAAF, Arie: Young Turks and Marroccans prefer partner from the same ethnic background. In: Statistics Netherlands, <http://www.cbs.nl/en-GB/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2005/2005-1660-wm.htm> (15. 2. 2008)

HERTEN, Marieke van: *More than 850 thousand Muslims in the Netherlands*. In: Statistics Netherlands, <http://www.cbs.nl/en-GB/menu/themas/vrije-tijd-cultuur/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2278-wm.htm> (10. 2. 2008)

Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics. In: Pew Global Attitudes, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=248>.

Migrants, Minorities and Employment in France: Exclusion, discrimination and anti-discrimination. In: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/RAXEN/3/emp/FR.pdf> (15. 10. 2007)

Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia. In: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf (15. 10. 2007)

Perceptions of Discrimination and Islamophobia: Voices from Members of Muslim Communities in the European Union. In: EUMC, http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Perceptions_EN.pdf (15. 10. 2007)

Trends in attitudes towards same-sex marriage (SSM) and civil unions. In: Religious Tolerance Organisation, http://www.religioustolerance.org/hom_poll5.htm (10. 2. 2009)

LITERATURA

ABBEY, Ruth: *Pluralism in Practice: The Political Thought of Charles Taylor.* CRISPP, 5, 2002, č. 3, s. 98–123.

ALBA, Richard – FOURNIER, Irène – SILBERMAN, Roxane: *Segmented Assimilation in France? Discrimination in the labour market against the second generation.* Ethnic and Racial Studies, 30, 2007, č. 1, s. 1–27.

AMIRAUX, Valérie: *Representing différence.* In: Open Democracy, http://www.opendemocracy.net/democracy-resolution_1325/difference_3026.jsp (15. 10. 2007)

ANDERSEN, Robert – FETNER, Tina: *Economic Inequality and Intolerance: Attitudes toward Homosexuality in 35 Democracies.* American Journal of Political Science, 50, 2008, č. 4, s. 942–958.

APPIAH, K. Anthony: *Identita, autenticita a přežití: Multikulturní společnosti a sociální reprodukce.* In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání.* Praha 1994, s. 163–178.

ARTS, Hiske – NABHA, Anita: *Education in the Netherlands: Segregation in a "Tolerant" Society.* In: Humanity in Action, http://www.humanityinaction.org/docs/Arts__Nabha,_2001.pdf (15. 2. 2007)

BACHVAROVA, Mira – MOORE, Margaret: *Liberalism, Communitarianism, and the Politics of Identity.* In: Canadian Political Science Association, <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Bachvarova.pdf> (2. 2. 2007)

BAKKER, Edwin: *Radical Islam in the Netherlands.* Terrorism Monitor, 1, 2005, č. 3, s. 1–3.

- BARRY, Brian: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. 2. vydání. Cambridge, Massachusetts 2002.
- BARŠA, Pavel: *Konec Romů v Čechách? Kacířské eseje plzeňských antropologů*. In: Varianty, <http://www.varianty.cz/download/doc/texts/8.pdf> (3. 2. 2007)
- BARŠA, Pavel: *Od kmene k občanství. Budoucnost Evropy patří multikulturním národům*. In: Multikulturní centrum Praha, www.mkc.cz/download/R_barsa.pdf (20. 2. 2006)
- BARŠA, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*. 2. vydání, Brno 2003.
- BARŠA, Pavel – BARŠOVÁ, Andrea: *Přistěhovalectví a liberální stát*. Brno 2005.
- BARŠOVÁ, Andrea: *Integrace přistěhovalců v Evropě: od občanské integrace k multikulturalismu a zpět?* In: Multikulturní centrum Praha, http://aa.ecn.cz/img_upload/9e9f2072be82f3d69e3265f41fe9f28e/ABarsova_Integrace_pristehovalcu_v_Evrope.pdf (3. 2. 2007)
- BAX, Erik H.: *Cleavage in Dutch Society: Changing Patterns of Social and Economic Discrimination*. In: <http://www.ub.rug.nl/eldoc/som/95B31/95B31.pdf> (15. 2. 2007)
- BELL, Daniel: *Communitarianism and its Critics*. Oxford 1993.
- BIRNBAUM, Pierre: *From Multiculturalism to Nationalism*. *Political Theory*, 24, 1996, č. 1, s. 33–45.
- BISHOP, Ebone – TARQAAT, Kenza: *What's in a Name: The Classification of Non-Native Dutch People*. In: *Humanity in Action*, http://www.humanityinaction.org/docs/Bishop__Tarqaat.pdf (15. 2. 2008)
- BOVENKERK, Frank: *Discrimination Against Migrant Workers and Ethnic Minorities in Access to Employment in the Netherlands*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp04.pdf> (2. 2. 2007)
- BRINKS, Jan Herman: *Les Pays-Bas, entre Islam et Populisme. Politique étrangère*, 2005, č. 3, s. 587–598.
- BŘESKÁ, Jana: *„Euro-islám“: Příklad Španělska*. In: SOULEIMOV, Emil (ed.): *Politický islám*. Praha 2007, s. 284–305.

BUIJS, Frank J. – RATH, Jan: Muslims in Europe: The State of Research. In: Institute for Migration and Ethnic Studies, <http://users.fmg.uva.nl/jrath/downloads/@RSF%20European%20Research%20on%20Islam%20and%20Muslims.pdf> (15. 2. 2007)

CAGAPTAY, Soner: *Muslims in France: A Ticking Time Bomb?* In: The Washington Institute, <http://www.washingtoninstitute.org/templateC07.php?CID=261> (12. 2. 2007)

CARLE, Robert: *From Pillarization to Assimilation: The Demise of Dutch-Multiculturalism*. Society, 2006, s. 68–74.

CESARI, Jocelyne: *Ethnicity, Islam, and les banlieues: Confusing the Issues*. In: Social Science Research Council, <http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari> (15. 2. 2007)

CESARI, Jocelyne: *Mosques in French Cities: Towards the End of a Conflict?* Journal of Ethnic and Migration Studies, 31, 2005, č. 6, s. 1025–1043.

CESARI, Jocelyne – DEWAN, Peter: http://www.euro-islam.info/spip/IMG/WP_10_-_Report_-_16_June_2005.pdf (10. 2. 2007)

CROSS, Malcolm: *Welfare, Worklessness and White Guilt: How Amsterdam Differs from New York*. Journal of Social Sciences, 36, 2000, č. 2, s. 44–47.

DAALDER, Hans: *On Building Consociational Nations: the Cases of the Netherlands and Switzerland*. International Social Science Journal, 23, 1971, č. 3, s. 355–370.

DAGEVOS, Jaco – EUWALSE, Rob – GIJSBERTSE, Mérov – ROODENBURG, Hans: *The Labour Market Position of Turkish Immigrants in Germany and the Netherlands: Reason for Migration, Naturalisation and Language Proficiency* In: Institute for the Study of Labor, http://www.iza.org/index_html?lang=en&mainframe=http%3A//www.iza.org/en/webcontent/publications/papers/papers%3Fyear%3D2007%26scroll%3Dall&topSelect=publications&subSelect=papers (15. 2. 2008)

DRIESSEN, Geert – MERRY, Michael S.: *Islamic Schools in the Netherlands: Expansion or Marginalization?* Interchange, 37, 2006, č. 3, s. 201–223.

EISENSTADT, S. N.: *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation – Beyond End of History or Clash of Civilization*. International Journal on Multicultural Societies (IJMS), 2, 2000, č. 1, s. 4–15.

ENTZINGER, Han: *The Rise and Fall of Multiculturalism*. In: JOPPKE, Christian – MORAWSKA, Ewa (eds.): *Toward Assimilation and Citizenship*. New York 2003, s. 59–86.

ERSANILLI, Evelyn – KOOPMANS, Ruud: *The Cultural Integration of Turkish Immigrants in Germany, France and the Netherlands: A Controlled Comparison*. In: Nederlandse Sociologische Vereniging, <http://www.nsv-sociologie-facta.nl/activiteiten/dvds2007/papers/DvdS%20-%20Ersanilli%20Koopmans.pdf> (2. 2. 2007)

ERICKSON, Peter: *What Multiculturalism Means*. Transition, 1992, č. 55, s. 105–114.

FISK, Milton: *Multiculturalism and Neoliberalism*. In: <http://www.miltonfisk.org/viewArticle.php?id=41> (2. 2. 2007)

FRASEROVÁ, Nancy – HONNETH, Axel: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha 2004.

FREEDMAN, Jane: *Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma*. International Migration, 42, 2004, č. 3, s. 5–27.

GALEOTTI, Anna E.: *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*. Political Theory, 21, 1993; č. 4, s. 585–605.

GALLIS, Paul: *France*. In: *Muslims in Europe: Integration Policies in Selected Countries*

GASPARD, Françoise – KHOSROKHAVAR, Farhad: *Le Foulard et la République*. Paris 1995.

GELLNER, Ernest: *Nacionalismus*. Brno 2002.

GHORASHI, Halleh: *Ayaan Hirsi Ali: daring or dogmatic? Debates on multiculturalism and emancipation in the Netherlands*. European Journal of Anthropology, 2003, č. 42, s. 163–173.

GIJSBERTS, Mérove: *Ethnic Minorities and Integration. Outlook for the Future*. In: Social and Cultural Planning Office, http://www.scp.nl/english/publications/books/9037701973/Ethnic_Minorities_and_Integration.pdf (2. 10. 2007)

GIUGNI, Marco – KOOPMANS, Ruud – PASSY, Florence – STATHAM, Paul: *Resilient or Adaptable Islam?* *Ethnicities*, 5, 2005, č. 4, s. 427–459.

GOLDENBERG, Adam: Does Universalism Work? A Structural Examination of French Republican Mythology. In: http://www.people.fas.harvard.edu/~goldenb/prelim2128_all.pdf (15. 1. 2007)

GOLDBERG, Andreas – MOURINHO, Dora – KULKE, Ursula: *Labour Market Discrimination Against Foreign Workers in Germany*. In: International Labour Organisation, <http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/imp/imp07e.pdf>

GOLDBERG, David Theo (ed.): *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford 1994.

GROENENDIJK, Kees – MEYER, Astrid – PENNINX, Rinus – RATH, Jan: *The Politics of Recognizing Religious Diversity in Europe: Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain*. *Journal of Social Sciences*, 35, 1991, č. 1, s. 53-68.

GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994.

HABERMAS, Jürgen: *Boje o uznání v demokratickém právním státě*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 123–162.

HABERMAS, Jürgen: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha 2003.

HABERMAS, Jürgen: *The Postnational Constellation: Political Essays (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge 2001.

HANUŠ, Jiří (ed.): *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno 2001.

HEKMA, Gert: *Imams and Homosexuality: A Post-gay Debate in the Netherlands*. *Sexualities*, 5, 2002, č. 2, s. 237–248.

HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Martin (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň 2005.

HORTON, John – MENDUS, Susan (eds.): *Toleration, Identity and Difference*. London 1999.

HOUTUM, Henk van – ROSSI, Ugo – UIRTERMARK, Justus: *Urban citizenship and the negotiation of ethnic diversity: an inquiry into actually existing multiculturalism in Amsterdam*. In: University in Nijmegen, http://www.ru.nl/gap/publications_0/working_papers/ (12. 2. 2008)

HOVING, Isabel: *Circumventing Openness: Creating New Senses of Dutchness*. *Transit*, 1, 2005, č. 1, s. 1–9.

JACOBS, Dirk – REA, Andrea: *Constriction and Import of Ethnic Categorisations: "Alloctothones" and The Netherlands and Belgium*. In: Fondazione Eni Enrico Mattei, <http://www.feem.it/NR/rdonlyres/C1650FB9-2251-47DF-B3E4-8AAED31A6CCE/1965/6808.pdf> (3. 2. 2007)

JOPPKE, Christian – MORAWSKA, Ewa (eds.): *Toward Assimilation and Citizenship*. New York 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Rasa a dějiny*. Brno 1999.

KASTORYANO, Riva: *France, Germany and Islam: Negotiating Identities*. *Immigrants and Minorities*, 22, 2003, č. 2-3, s. 280–297.

KELLY, Paul (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge 2002.

KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'Islam dans les prisons*, Paris 2004.

KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'Islam des nouvelles générations*. *Hommes et Migrations*, č. 1211, 1998, s. 83–91.

KOOPMANS, Ruud: *Good Intentions Sometimes Make Bad Policy A Comparison of Dutch and German Integration Policies*. In: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, www.wz-berlin.de/zkd/zcm/pdf/koopmans_good_intentions.pdf (3. 2. 2007)

KOOPMANS, Ruud – STATHAM, Paul: *Problems of Cohesion? Multiculturalism and Migrants' Claims-Making for Group Demands in Britain and the Netherlands*. In: Centre for European Political Communications, http://ics.leeds.ac.uk/eurpolcom/exhibits/paper_7.pdf (3. 2. 2007)

KORTEWEG, Anna C.: *The Management of Gender Difference and Immigrant Integration Policy in the Netherlands*. In: Center for Research on Immigration, Population and Public Policy, <http://www.cri.uci.edu/pdf/Korteweg.pdf> (12. 2. 2007)

KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford 1995.

LABORDE, Cécile: *The culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*. *Political Theory*, 29, 2001, č. 5, s. 716-735.

LANDAMAN, Nico – WESSELS, Wendy: The Visibility of Mosques in Dutch Towns. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 2005, č. 6, s. 1125– 1140.

LAVIES, Robert – WETZEL, Amanda: *Islamic Schools in the Netherlands: A Catalyst for Integration into Dutch Society?* In: *Humanity in Action*, http://www.humanityinaction.org/docs/Lavies__Wetzel,_2002.pdf (10. 3. 2007)

LECHNER, Frank J.: *Globalization and National Identity in the Netherlands, 1980-2000*. In: http://www.sociology.emory.edu/flechner/netherlands_ident.pdf (10. 3. 2007)

LECHNER, Frank J.: Secularization in Netherlands? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 1996, č. 3, s. 252–264.

LYSHAUG, Brenda: *Authenticity and the Politics of Identity: A Critique to Charles Taylor's Politics of Recognition*. *Contemporary Political Theory*, 3, 2004, s. 300-320.

MACINTYRE, Alasdair: *The Spectre of Communitarianism*. *Radical Philosophy*, 70 1995, s. 34–35.

MAUSSEN, Marcel: *Making Muslim Presence meaningful. Studies on Islam and Mosques in Western Europe*. In: Amsterdam School for Social Science research, <http://www2.fmg.uva.nl/assr/workingpapers/documents/ASSR-WP0503.pdf> (13. 3. 2007)

MAUSSEN, Marcel: *Representing and regulating Islam in France and in the Netherlands*. In: <http://www.people.fas.harvard.edu/~ces/conferences/muslims/Mausсен.pdf> (13. 3. 2007)

MEYER, Astrid – RATH, Jan – SUNIER, Thif: *Islam in the Netherlands: The Establishment of Islamic Institutions in a De-pillarizing Society*. *Journal of Economic and Social Geography*, 88, 1997, č. 4, s. 389-395.

MIHARA, Reiko: *The significance and challenges of Islamic schools in the Netherlands: Religious ethics and educational content as forums for learning and growth*. In: Centrum for New European Research, <http://cner.law.hit-u.ac.jp/discussionpapers/012Mihara> (3. 2. 2007)

MILLER, David: *Citizenship and National Identity*. Cambridge 2000.

MORUZZI, Norma Claire: *A Problem with Headscarves. Contemporary Complexities of Political and Social Identity*. *Political Theory*, 22, 1994, č. 4, 653-672.

MONSMA, Stephen - SOPER, Christopher: *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*. Lanham 1997.

MÜLLER, Zdeněk: *Svaté války a civilizační tolerance*. Praha 2005.

PAREKH, Bhikhu: *Political Theory and the Multicultural Society*. *Radical Philosophy*, 1999, č. 95, s. 27–32.

PAREKH, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*.

PAVLOVIČOVÁ, Zuzana: *Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora*. *Filozofia*, 59, 2004, č. 6, s. 401-415.

PRINS, Baukje: *Konec nevinnosti. Úskalí multikulturního soužití v Nizozemsku*. Brno 2005.

PŘIBÁŇ, Jiří: *Hranice práva a tolerance. Úvahy o liberálnosti a právním státě v postmoderní situaci*. Praha 1997.

PŘIBÁŇ, Jiří: *Jací můžeme být?* Praha 2004.

RATH, Jan: *The Netherlands. A Dutch treat for anti-social families and immigrant ethnic minorities*. In: Institute for Migration and Ethnic Studies, <http://users.fmg.uva.nl/jrath/downloads/@Antisocials%20and%20Ethnic%20Minorities%20in%20Netherlands%201999.pdf> (14. 1. 2007)

RAWLS, John: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.

RIIS, Ole: *Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation*. *International Journal on Multicultural Societies*, 1, 1999, č. 1, s. 20–34.

ROCKEFELLER, Steven C.: *Komentář*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 103–114.

ROSŮLEK, Přemysl a kol. (eds.): *Politická filozofie. Aktuální problémy*. Plzeň 2007.

SAHARSO, Sawitri: *Headscarves: A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands*. In: European Consortium for Political Research, <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/generalconference/budapest/papers/4/8/saharso.pdf> (14. 1. 2007)

SAHARSO, Sawitri – VERHAAR, Odile: *The Weight of Context: Headscarves in Holland*. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 2004, č. 2, s. 179–195.

SANDEL, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.

SARTORI, Giovanni: *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*. Praha 2005.

SHADID, Wasif A.: *Public Debates over Islam and the Awareness of Muslim Identity in the Netherlands*. *European Education*, 38, 2006, č. 2, s. 10-22.

SHADID, Wasif A.: *The Integration of Muslim Minorities in the Netherlands*. *International Migration Review*, 25, 1991, č. 2, s. 355–374.

SHELLY, Dane: *Going Dutch?: Multiculturalism and Islam in Europe*. In: Institute for Global Engagement, <http://www.globalengage.org/media/article.aspx?id=2944> (3. 2. 2007)

SHIVELY, Kim: *Religious Bodies in Secular States: The Veil in Turkey and France*. In: National Centre for Curriculum Transformation Resources on Women, <http://pages.towson.edu/ncctrw/summer%20institutes/Papers-Website/Shively%2005.pdf> (25. 1. 2007)

SCHOR, Naomi: *The Crisis of French Universalism*. *Yale French Studies*, 2001, č. 100, s. 43–64.

SMITH, Monica Nigh – WING, Adrien Katherine: *Critical Race Feminism Lifts the Veil?: Muslim Women, France, and the Headscarf Ban*. *UC Davis Law Review*, 39, 2006, č. 3, s. 743–790.

STRNADOVÁ, Lenka: *Komunitarismus*. In: ROSŮLEK, Přemysl a kol. (eds.): *Politická filozofie. Aktuální problémy*. Plzeň 2007, s. 15–41.

SWINKELS, Michaela: *Pohled z Nizozemí. Naivní autochtoni*. In: Eurabia, <http://www.eurabia.cz/Articles/457-pohled-z-nizozemi-naivni-autochtoni.aspx> (10. 1. 2009)

TAYLOR, Charles: *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. In: Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html> (3. 2. 2007)

TAYLOR, Charles: *Etika Autenticity*. Praha 2002.

TAYLOR, Charles: *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979.

TAYLOR, Charles: *Liberální politika a veřejnost*. In: Liberální společnost. Sborník příspěvků z konference v Castel Gandolfo 1992. Praha 1994, s. 17–53.

TAYLOR, Charles: *Politika uznání*. In: GUTMANNOVÁ, Amy (ed.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha 1994, s. 41–90.

TEBBAKH, Sonia: *Muslims in the EU: France*. In: EU Monitoring and Advocacy Programme, http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/france/france.pdf (15. 2. 2008)

THOMAS, Elaine R.: *Keeping identity at a distance: Explaining France's new legal restrictions on the Islamic headscarf*. *Ethnic and Racial Studies*, 29, 2006, č. 2, s. 237–259.

THRÄNHARDT, Dietrich: *Turkish Immigrants in Germany and the Netherlands: Facts and Perceptions*. In: http://www.ces.boun.edu.trpapersfebdietch_tharanhardt.pdf (3. 2. 2007)

VASTA, Ellie: *From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: changing identities and the shift to assimilationism in the Netherlands*. In: The Centre on Migration Policy and Society, <http://www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Ellie%20Vasta%20WP0626.pdf> (3. 2. 2007)

VELEK, Josef (ed.): *Etika autonomie a autenticity*. Praha 1997.

VELEK, Josef (ed.): *Spor o komunitarismus a liberalismus*. Praha 1996.

VERKUYTEN, Maykel: *Everyday Ways of Thinking about Multiculturalism*. *Ethnicities*, 4, 2007, č. 1, s. 53–74.

VERKUYTEN, Maykel: *Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: A Study Among Turkish-Dutch Muslims*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 10, 2007, č. 3, s. 341–357.

VERKUYTEN, Maykel – YILDIZ, Ali Aslan: *National (Dis)identification and Ethnic and Religious Identity: A Study Among Turkish-Dutch Muslims*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, 2007, č. 10, s. 1448–1462.

WEIL, Patrick: *A nation in diversity: France, Muslims and the headscarf*. In: *Open Democracy*, <http://www.opendemocracy.net/debates/article.jsp?id=5&debateId=57&articleId=1811> (3. 2. 2007)

WEIL, Patrick: *Facing up to Islam in the Netherlands*. In: *Open Democracy*, http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/netherlands_3253.jsp (5. 2. 2007)

WILLET, Cynthia (ed.): *Theorizing Multiculturalism. A Guide to Current Debate*. Massachusetts, Oxford 1998.

YACK, Bernard: *Multiculturalism and the Political Theorists*. *European Journal of Political Theory*, 1, 2002, č. 1, s. 107–119.

YOUNG, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*. Oxford 2000.