

1. Marginalizace, sociální vyloučení

Petr Mareš

Social Exclusion

Abstract: The article refers to the genesis of the term „social exclusion“, its current usage and relations to a range of social processes. This term has recently replaced an earlier concept of poverty. It seems to be more appropriate a concept than poverty, built into the context of a broader notion of social processes, such as (dis)integration, solidarity and participation. Exclusion from paid work (job) is considered a core of „social exclusion“ nowadays. Nevertheless, social exclusion dates back to the origin of society. It is perceived to be a mechanism aimed at social control or hegemony in society since time out of mind. Social exclusion can serve to consolidate society (increases social homogeneity in the mainstream of population), to put at stake their collective identity and social cohesion (intensifies social division of society). It constitutes a basic challenge to the current society. There are many problems associated with both the social identity of the excluded and their attitudes towards majority society and its values. This is the reason for focusing attention on the relations between social exclusion and citizenship and a discussion about exclusion of social and ethnic groups. The strategies that a society adopts to face threats to its integrity and values by the excluded may represent an attempt to integrate the excluded in the mainstream of social life (reinforcement of solidarity) and enable them to participate individually and collectively in the life of society. Nevertheless, there are other possible strategies dealing with those who are affected by social exclusion in society (emancipation of excluded groups etc.).

Povaha sociálního vyloučení

V posledních letech se v evropském politickém i sociálně vědním diskurzu objevuje se stále větší frekvencí pojem sociálního vyloučení (social exclusion), který nabývá na významu sám o sobě i jako substituent jiných konceptů, zejména konceptu chudoby. Nejde ovšem o nový analytický koncept, stejně jako není novým ani jev, který je takto označován. Proces sociálního vyloučení může být chápán téměř jako univerzální kulturní mechanismus, s nímž se v různých formách setkáváme snad ve všech společnostech, ať již časově či prostorově určených. Stejně tak se ve všech těchto společnostech setkáváme s vylučovanými jedinci, sociálními kategoriemi i kolektivitami, i když formy a míra jejich vyloučení mohou být a jsou rozdílné. Od totálního vyloučení ze společnosti po vyloučení z jejích jistých aktivit, z práv, jež poskytuje svým členům, etc.¹ Zmínky o různých formách

vyločení nacházíme v mytologiích, literárních útvarech, právních spisech, kam až sahá kolektivní paměť lidstva. Reflexe tohoto sociálního fenoménu je obsažena také v sociologické myšlenkové tradici, kde lze identifikovat vlny zájmu o něj, ať již ve vlastním (odcizení, anomie, marginalizace, exkluze), nebo inverzním smyslu slova (identita, solidarita, soudržnost, inkluze).

Odsouvání určitých osob a sociálních skupin na okraj společnosti (marginalizace) či mimo ni (exkluze)² představovalo vždy pro společnost mechanismus sociální kontroly, jímž společnost zajišťovala konformitu svých členů. Představovalo sankci uplatňovanou proti všem, kdo zpochybňovali a narušovali její řád. Důvodem ke společenskému vyloučení, nebo alespoň ke společenské marginalizaci jedinců i kolektivit, bylo reálné či jen jim připisované porušování právních a etických norem, zvyků, modelů a základních hodnot z jejich strany (Geremek 1999: 296), nebo i pouhé podezření v tomto směru. Sociálního vyloučení se užívalo často i preventivně, jak o tom svědčí velmi ilustrativně historická epizoda ve vývoji athénské demokracie, uplatňující tzv. střepinkový soud (ostrakismos). Každý rok rozhodovali Athéňané na sněmu, kdo je nebezpečný občanské svobodě, neboť baží po samovládě. Ten, jehož jméno bylo na keramických střepech používaných jako hlasovací lístky uvedeno nejčastěji, musel na 10 let opustit Athény, i když mu majetek a občanská práva zůstávaly. O preventivním vyloučení svědčí ovšem i nám historicky bližší pogromy na židy, jež byli ve středověku považováni za původce morových epidemií (tyto pogromy byly vyvolávané již pověstmi o blížící se morové pohromě), hony na čarodějnice ještě na úsvitu moderní doby či také institut preventivního zatýkání a internace „asociálů“ a potenciálních protivníků v koncentračních táborech nacistické Třetí říše v třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století.³ Mohli bychom ovšem najít i aktuálnější ilustrace.

Vylučování a marginalizování ovšem nebyli jen ti, kdo řád a identitu dané kolektivity ohrožovali přímo svým jednáním (přímým narušováním jejích norem a tabu) či myšlením (střetem s jejími hodnotami, zpochybňováním jejích norem), ale i ti, kdo ji, jakožto „cizí“, ohrožovali pouhou jinakostí své existence – zvláště jinověrci, heretici, odpadlíci (konfrontace jistot existence). Sociální vyloučení totiž představovalo a představuje pro lidské kolektivity také jeden z možných mechanismů formování, obnovování a posilování vlastní identity⁴ a udržení své integrity směrem dovnitř i navenek. To nacházelo v dějinách různý výraz. Geremek (1999) například upozorňuje na to, že křesťanský etnocentrismus odsouval

i nedobrovolné mechanismy vyčleňující určité kolektivity z hlavního proudu společnosti (Giddens 2001).

² Sociální vyloučení (exkluze) a marginalizace jsou dva koncepty, které spolu souvisejí, ale nejsou totožné. Tento text se omezí právě na ně a ponechá stranou výklad konceptů s nimi souvisejících, jako jsou stigmatizace, underclass, kultura bída, i když budou v textu použity.

³ Zajímavé je, že termín ochranná vazba, který se tehdy pro internaci bez soudního příkazu používal, měl dvojitý výklad. Argumentovalo se jak nutností ochránit společnost před rozkladnými živly, tak i ochranou těchto živlů před „spravedlivým hněvem“ národa.

na okraj společnosti vyznavače jiných náboženství. Nebylo a není to ovšem specifikum křesťanského společenství (stejně tak se vedlo a vede křesťanům nebo i hinduistům uprostřed muslimů, muslimům či křesťanům mezi hinduisty etc.). Dokonce nejde ani o specifikum pouze jen náboženských společenství, neboť uvnitř každé společnosti představuje sociální vyloučení – pro určité skupiny – i nástroj prosazení a udržení vlastní hegemonie a dominance v širším společenství.⁵ Konstrukce hegemonie zahrnuje i vyloučení konkurenčních skupin a diskurzů. Aby bylo dosaženo identity, poukazuje se ve vlastním diskurzu na odlišnost konkurentů a odůvodňuje se tak jejich marginalizace.

Jednotlivci (i celé skupiny) mohli být vylučováni nejen proto, aby byli potrestáni nebo aby se společnost před nimi chránila, či aby jiné skupiny v ní zajistily svou dominanci. Nezřídka také sociální vyloučení představovalo mechanismus redukce sociální nebo dokonce existenciální nejistoty, přičemž se marginalizovaní stávali „obětními beránky“ periodických perzekucí.

Girard upozorňuje na existenci perzekučních stereotypů, jež se často uplatňují v krizových obdobích, kdy jsou sociální instituce oslabeny. První je stereotyp nediferencované krize, v níž dochází ke ztrátě vlastní sociálnosti a zániku pravidel, jimiž je dán kulturní řád. „Místo co by hledali chybu v sobě, mívají lidé sklon hledat ji buď v celé společnosti, což je k ničemu nezavazuje, nebo v jiných lidech, považovaných za obzvláště škodlivé z nějakého snadno viditelného důvodu“ (Girard 1997: 21). Druhým je stereotyp obvinění, jež se týká všeho, čím perzekuováni mohli, v očích perzekuujících, narušit „sociálně“ a způsobit krizi (obvykle jde o činy, jež jsou v dané společnosti považovány za nejtěžší a nejhanebnější – rituální vraždy, incest, zrada apod.). Třetím je perzekuční stereotyp výběru obětí. Podle Girarda není společnosti, která by své menšiny (obvykle jde o etnické a náboženské menšiny) i všechny špatně integrované nebo prostě odlišné skupiny – nemocné, šílené, zmrzačené a tělesně postižené, ale i jinak „abnormální“ – nevystavovala nějaké formě diskriminace. Abnormalita ovšem nemusí být jen tělesná, ale i společenská (odchylka od myšlení či jednání, ale i podmínek života hlavního proudu společnosti).⁶ Marginalizovaní tak například byli za středověku i ti, jejichž zaměstnání byla považována za bezecná (prostitutky, kati, pohodní, kejklíři, pas-týři, hrobaři – někde ale i řezníci).

Podoby vyloučení

V extrémní podobě byla sociální exkluze vždy upřením práva na život (ve vztahu k jedinci, ale i – jak tomu bylo při pogromech či v případě genocidy Arménů či holocaustu – ve vztahu k různě velkým sociálním skupinám). Nemuselo jít jen o usmrcení, vyloučení může znamenat i upření práva na život v řádu spo-

⁵ Jako příklad lze uvést praktické vyloučení nešlechticů z důstojnických hodností ve feudálních armádách, vyloučení židů ve středověku z možnosti výkonu většiny profesí, opakované ještě důsledněji *Norimberskými zákony* v nacistickém Německu, ale i praxi rasové segregace na jihu USA do 60. let, politiku apartheidu v Jihoafrické republice či vyloučení dětí „vykořisťovatelské třídy“ z

lečnosti postavením mimo zákon. To ovšem, zejména v minulosti, stejně znamenalo jen zastřený rozsudek smrti. Člověku, zbavenému ochrany společenství, nebyla jen upřena pomoc jeho bližních, ale mohl být kýmkoliv beztrestně zabit. Ke klasickým mechanismům sociálního vyloučení, vedle smrti, patřilo i vyhnanství mimo společenství či na jeho okraj, ve zmírněné podobě pak „odsouzení“ k putování. Vylučování a marginalizování byli všichni ti, kdo neměli stálé zaměstnání a svou obci – nebyli nikde „doma“ (především tuláci, ale raně středověká společnost se s podezřením dívala i na putující kupce). Později se stává mechanismem vyloučení internace (Foucaultovo „velké uvěznění“).

Vyhnanství různé délky trvání (a často spojeno s povinností nějaké služby) jako forma sociální exkluze je celkem běžným syžetem antické mytologie a literatury. A to nejen jako trest za úmyslné i neúmyslné provinění, ale i jako mechanismus a možnost očistění z tohoto provinění. Pro středověkého člověka, jak konstatuje Geremek (1999), být vyloučen znamenalo být vyhnán za hranice jistého teritoria nebo na jeho okraj⁷, kde člověk pozbýval nejen svých přirozených práv, ale i samotné lidské podstaty. Hranice dané kolektivity měly velký význam, neboť svět za nimi byl nejen bez společnosti, ale i ovládaný démonickými silami.

Obecněji byla sociální exkluze upřením práva na existenci, a to nejen fyzickou, ale i společenskou, kulturní či duchovní. V sázce nebyla jen fyzická či sociální smrt, ale i smrt symbolická, vyloučení nejen z fyzického, ale i duchovního společenství. Vylučovaným byl zapovězen symbolický prostor společnosti, byl jím odmítnut přístup k posvátnému (interdikt ve středověku) či upřen i nárok na účast v univerzální komunitě přesahující lidský život (věčné zatracení u křesťanů) a měli být zapomenuti v kolektivní paměti dané společnosti.

Sociální vyloučení tak mělo i magické rozměry. V antice představovalo očistění komunity. V 6. století př. n. l. se například Athéňané provinili proti řádu věcí, když porušili slib daný poraženým přívržencům Kylona, který se chtěl stát tyranem, a pobili je. Následující neúrodné roky, provázené hladem a epidemiemi, je však vedly k vypovězení rodu Akménovců, označeného za viníka této „věrolomnosti“. Athéňané přitom nejen vypověděli ze své obce žijící členy tohoto rodu, ale vykopali i kosti jejich předků a vyvezli je za hranice Attiky.⁸

Vyloučení ze společenství bylo mnohdy rozsudkem smrti nejen proto, že člověk nebyl jako jedinec schopen zajistit si sám, bez součinnosti s jinými, živobytí (s vývojem společnosti na to ti, kdo vylučují, mohou stále méně spoléhat), ale i pro jeho neschopnost vyrovnat se se svou osamělostí psychologicky a metafyzicky. Být vyloučen či být marginalizován znamenalo nikam nepatřit, což bylo zejména ve středověku tíživé, zvláště jestliže šlo o vyloučení z významné komunity nebo o marginalizaci v ní (například marginalizování jinověrců na tom byli

⁷ Podle Geremka (1999: 296) měla dichotomie uvnitř a vně hodnotící akcent. Na hranicích mezi nimi se soustřeďovali zločinci, nespokojenci, heretici a devianti. Foucault popisuje, jak městské úřady vyháněly za hradby (de facto z komunit) šílence a nechávaly je pobíhat krajinou. Metaforou putování je loď bláznů – „světit blázna námořníkům znamenalo, že už nebude donekonečna bloumat kolem městských hradeb (za které je městské úřady vyháněly), že zmizí někam daleko, odkud se nebude moci vrátit“ (Foucault 1993: 15).

⁸ Možná bychom zde našli styčné body s různými způsoby hanobení židovských hřbitovů, ale i s praxí anonymního pohřbívání popravených i zemřelých vězňů v různých totalitních režimech (Československo po roce 1948 nevyjímaje).

lépe, měli alespoň podporu ve své náboženské obci, stejně tak jsou na tom lépe ti, kdo se jako menšina mohou vztahovat k více či méně vzdálenému univerzálnímu celku – Slováci či Vietnamci v České republice oproti Romům). Tato hrozba ovšem nepominula ani v době pozdní modernity, jak to u nás pocítilo v padesátých letech mnoho proskribovaných komunistů, a jak to stále dnes a denně pocítuje řada odpadlíků různých náboženských sekt.

Vylučování a marginalizování bývali často i stigmatizováni. Určité ucho či nos zloděje, špičatá čepice pro židy, rolničky pro malomocného, žlutý šat pro prostitutku, zvonečky pro nemocné leprou, ale i jednotné oblečení pro komunitou podporované chudé (i když zde mohlo být primární rozlišení „našich“ a „cizích“ chudých). Heretici svá potupná označení nesli až na hranici (viz v české kultuře známé vyobrazení upálení Jana Husa s papírovou korunou kacíře na hlavě). Tato stigmatizace nacházela ovšem výraz i ve vytvářených stereotypech vylučovaných v hlavním proudu společnosti. V současnosti je tato stigmatizace subtilnější, ale v prostředí rozlišující její jemné nuance stále tíživá. Vinou masmédií mohou být dnes stigmatizováni navíc vylučovaní daleko účinněji než dříve, a to i nepřímo, šířením nepříznivých stereotypů. Tyto stereotypy mohou mít charakter nálepek (nepřízřivost Romové, práci se vyhýbající nezaměstnaní, nevděční imigranti apod.).

Vyloučení a odloučení

Vyloučení mohlo být ovšem i dobrovolně přijatým údělem, jež měl podobu radikálního odmítání daného řádu, jako tomu bylo u heretiků, vizionářů a osob majících či hledajících („uprchlíci z morálního řádu“) jinou identitu. Často mělo formu samoty (a to nejen v křesťanské Evropě), ale mohlo vést i k vytváření paralelních společenství, která se uvnitř širšího společenství uzavírala, nebo z něj migrovala (čeští bratři, angličtí puritáni, američtí mormoni a dnes například Romové unikající za hranice postkomunistického světa).

Židovská ghetta středověku a židovské vesnice Haliče 19. století, stejně jako komunity přistěhovalců islámského vyznání v dnešní Francii či Velké Británii, nebyly a nejsou jen výsledkem apartheidu uplatňovaného majoritní společností, ale i snahou o obnovení identity v nevyzpytatelném, destruovaném a odcizeném světě – odvrácením se od nepřátelské okolní společnosti či jejich bezbožných základů (Kepel 1996). Proti sociálnímu vyloučení se tak dostává do pohybu i proces sociální integrace vyloučených. Ne vždy také vymezuje hranice ghetta – k jejich existenci často dala přímý impuls – majoritní společnost. Jak ilustruje i český příklad Matiční ulice, určují je v mnoha případech právě vyloučení.⁹

Zde se ovšem celý proces mohl opakovat (i vylučovaní mohli vylučovat a také skutečně vylučovali, zejména proto, aby posílili svou novou identitu).

⁹ Bauman (1995: 101) konstatuje, že obyvatelé ghetta používají svérázné zátarasy jako pečeť vlastnictví svého území – rituály, osobité oblečení, rozbíjení láhví a okenních tabulek, porušování předpisů, fyzické napadání cizinců, dožadování se práv a spravedlnosti. „No go areas“, jimiž jsou ghetta pro příslušníky majoritní populace, tak představují jen jinou variantu chráněného prostoru, jakými jsou unikající, ostnatý či znervózňující prostor v residenčních místech majoritní společnosti (Bauman 1999: 29).

Dobrovolné odloučení však mohlo být i výrazem radikálního ztotožnění se s daným řádem (světci asketové), popřípadě výsadou privilegovaných. Samo odloučení, respektive možnost odloučení, může být privilegiem. Například jako možnost útěku před rizikem (epidemiemi, revoltami, kriminalitou, ale i narušováním soukromí apod.)¹⁰ nebo jako soukromé vlastnění prostoru, kde je „exterritorialita elit pojištěna tím nejmateriálnějším způsobem – jejich fyzickou nedosažitelností“ (Bauman 1999: 30). Sociální vyloučení tak představuje i mechanismus udržování distance v systému sociální stratifikace i ostentativního distancování se od „těch druhých“. Nejde zde ani tak o vyloučení z obecně sdíleného prostoru, jako z prostoru vyhrazeného, přisvojeného.¹¹ Dobrovolné odloučení těch nahoře („revolta elit“) z fyzického i sociálního prostoru hlavního proudu společnosti (odloučené bydlení, ale i „osvobození se“ od veřejného školství či zdravotnictví) se stává kontrapunktem vyloučení těch dole.

Sociální exkluze v moderní době

Formy sociální exkluze v rané modernitě systematicky popsal zejména Foucault. Carlo Ginzburg mu přiznává (2001: 15), přes své kritické výhrady¹² k vyústění jeho metody, že „nejpřesvědčivěji obrátil pozornost k vylučování, k zákazům, k omezováním, *skrze které se naše kultura historicky uvářela*“. Povaha sociálního vyloučení se ovšem mění. I v moderní společnosti sice nadále zůstává nástrojem sociální kontroly, ale díky diferenciaci společnosti a postupující individualizaci lidského osudu¹³ ztrácí v tomto ohledu svoji působivost. Existence rozmanitých subkultur je příležitostí k fluktuaci mezi identitami, a vyloučení z hlavního proudu téměř vždy najdou společenství, jež jim nabídne jinou, alternativní identitu.

To ovšem neznamená, že vyloučení přestalo být nástrojem sociální kontroly, jen má jiné formy a jiný dosah. Jedinci i skupiny osob mohou být přitom stále vylučováni jak z lokálního společenství, tak i z širšího společenského řádu. Často se vyloučení spojuje s kontrolou vykonávanou s těmi nejlepšími úmysly a podvolují se jí zejména ti, pro které není úniku.

Kamery hlídají soužití uvnitř domu, kam sestěhovali radní České Třebové obyvatele romské osady Benátky. Záběry v sousedním domě sledují pracovníci křesťanské charitativní organizace Naděje a uvidí-li na monitoru rvačku či výtržnost, zasáhnou, nebo zavolají městskou policii (Mladá fronta, 20. listopadu 1999). Prezence této zprávy implicitně straní této formě sociální kontroly, když se v ní na jedné straně zdůrazňuje: tak toto monitorování zachránilo život opilce spadlého ze schodů či souhlas těch nájemníků, kteří „*chtějí pořádek*“, a druhou stranu

¹⁰ Snad nejnámějš evropské literární zpracování této možnosti privilegovaných utéci před riziky světa představuje Decameron v němž Giovanni Boccaccio popisuje rozverně historky, jež si vpraví společnost „vznešených paní a mladíků“, jež roku 1348 utekla z morem postižené Florencie.

¹¹ V nejširším slova smyslu bychom mohli chápat jako sociální exkluzi i rozdíly vznikající samotnou dělbou práce (Durkheim), vlastnictvím (Marx), prestižem (Weber) či kulturním kapitálem (Bour-

názorů v článku prezentuje muž, který „*zlostně drmolí: Nelíbí se mi tady. Tam, kde jsme byli dříve, byl lepší život, dalo se chlastat*“.

Koncepty sociální marginalizace a vyloučení dnes ovšem upozorňují především na způsoby, jimiž jsou lidé „objektivně“ (neosobně) vylučováni z ekonomického života, z obvyklého životního standardu v dané společnosti, z politické participace, ze sociálního styku, z takových imaginárních komunit, jako je národ či z občanství v tom nejobecnějším smyslu. Podle Rodgerse (1995) zahrnuje pojem sociálního vyloučení velmi diverzifikovanou oblast jevů a jeho jádrem je dnes fakt, že se vyloučení jedinci, ale i celé vyloučené sociální kolektivity nepodílejí stejnou měrou jako ostatní na (hmotných i nehmotných) zdrojích společnosti a na jejich distribuci či redistribuci, což vede k jejich chudobě a sociální či kulturní izolaci. Je to proces vydělování jedinců i sociálních kategorií z organizací či komunit, z nichž je složena společnost, a zbavuje je práv a povinností, které jsou s tímto členstvím v nich spojeny.

Analyticky se identifikují jako jednotlivé dimenze vyloučení. *Ekonomické vyloučení* je zdrojem chudoby a vyloučením ze životního standardu a životních šancí obvyklých ve společnosti či dané kolektivitě. *Sociální vyloučení* v užším smyslu brání sdílet určité sociální statusy či sociální instituce. Jde o zamezení účasti v sociálních, ekonomických, politických a kulturních systémech, které podmiňují sociální integraci jedince do společnosti Walker a Walker (1997). *Politické vyloučení* je upřením občanských, politických, ale i základních lidských práv a vyloučením z vlivu na společnost i vlastní osud. *Kulturní vyloučení* je odepření práva jedince či kolektivity participovat na kultuře společnosti a sdílet její kulturní kapitál, vzdělanost i hodnoty.¹⁴ Podle Giddense (1994) tyto dimenze vzájemně souvisejí a on sám k nim přidružuje i *vyloučení z reflexivního zařazení* do širšího sociálního řádu. Může jít ovšem i o *vyloučení z bezpečí* ve smyslu většího rizika životních nehod včetně rizika ztráty placené práce či rizika stárí (Giddens 1994) či ve smyslu většího rizika ohrožujícího životního prostředí (Beck 1992). Ale také *vyloučení z mobility* (Bauman 1999). Tedy z toho, co je považováno za cenné a žádoucí.

Nejde ani tak o deprivaci vyloučených (i když deprivování obvykle bývají), ale především o nerealizaci jejich občanských, politických a sociálních práv a tak i o status a identitu vyloučených.¹⁵ Z jejich hlediska se jedná o jejich izolaci od hlavního proudu společnosti, z hlediska společnosti jde pak o fragmentarizaci sociálních vztahů a narušení sociální koheze daného společenství.

V taxativních výčtech vylučovaných se dnes nejčastěji objevují nezaměstnaní a extrémně chudí lidé, etnické minority (v rámci politické korektnosti bychom měli psát skupiny) či lidé žijící na okraji společnosti. Ti jsou nejviditelnějšími, ale

¹⁴ Jedno z oficiálně přijímaných vymezení sociálního vyloučení říká, že jde o vyloučení jedinců i skupin z ekonomického a sociálního života (z trhu práce, společenských organizací, sousedství ap.), a tím i z možnosti podílet se na právech (především sociálních), životních prostředcích a zdrojích blahobytu, sdílených zbytkem populace (CEC 1993).

ne jedinými oběťmi sociální marginalizace a exkluze. Mohou jimi být dále i duševně nemocní, některá náboženská společenství, ale i ženy, osamělé matky, psychicky či tělesně handicapovaní, homosexuálové, staří lidé, etc. Vyloučení starých osob není dáno jen externalitami – tím, že mizí a oslabují se jejich sociální sítě. Je dána často i zevnitř „biologickými hodinami“, tím, že přestávají komunikovat se světem kolem sebe, kterému přestávají rozumět. Extrémní metaforou této jejich sociální smrti je Alzheimerova choroba.

Mechanismy sociálního vyloučení mohou mít formu diskriminace, vyloučení jedinců i sociálních skupin ze společnosti sobě rovných – tím, že se stanou, nebo zůstanou v určitých aspektech nerovnými. Významné je, že takovými mechanismy dochází k ohraničování životního stylu i životních šancí. Nejde ani tak o strádání na jedné straně či dostatek na straně druhé, jako o sociální prostor, který je tak vytvářen a naplňován a do něhož jak deprivace na jedné straně, tak na druhé straně privilegia člověka a jeho rodinu uvádějí.

Výčet možných obětí nezávisí jen na faktických procesech vylučování, ale i na rozšiřování obsahu lidských, občanských a sociálních práv na další a další statusové kategorie a sociální skupiny.¹⁶ Vědomí autonomních práv rostlo podle Welsche spolu s faktickou pluralizací společnosti. Kulturní diference dnes existují na jednom teritoriu a uvnitř jedné a téže (značně homogenní) kultury (Welsch 1993: 38). Objevuje se stále více sociálních skupin, které si uvědomují svoji identitu a používají diskurzu lidských práv ke své emancipaci z latentního vyloučení.

Významným je dnes symbolické vyloučení. Platí to zejména ve vztahu k sociálnímu a kulturnímu vyloučení. Je to logické, neboť sociální a kulturní identita jsou do značné míry identitami symbolickými. Ty mimo jiné zakrývají reálné rozdíly, neboť kolektivní identita je postavena na zvýraznění vzájemné podobnosti a odlišnosti od jiných. Členství v kolektivitě je symbolicky potvrzováno (podobnost), či odmítáno (odlišnost) a kolektivita je symbolicky konstruována a pomocí symbolů je i stvrzována. Symbolické vyloučení je proto spojeno se stigmatizací sociálních skupin, vnímaných jako odlišných, deviantních či cizích. Určujeme-li, co je nám společné, vymezujeme současně hranici, za níž jsou ti, kdo k nám nepatří – tato hranice současně spojuje (nás) i rozděluje (odděluje nás od jiných). To je také případ označování určitých osob a sociálních kategorií, jež slouží k jejich vyčlenění z hlavního proudu společnosti.¹⁷ Příkladem je rozlišování mezi „deserving“ a „undeserving“ chudými v různých historických obdobích (Gans 1995 a další). V tomto symbolickém označení jsou vyjádřeny jak míra solidarity s vyloučenými, tak názor na to, kdo je za jejich vyloučení primárně odpovědný.

¹⁶ Jsou nárokována stále širším spektrem statusových skupin (ženy a feministické hnutí, etnické minority, staří lidé, rodina, děti, ...), což někteří autoři (Murray 1998) považují za sebedestruktivní aktivitu. Je nutné také konstatovat, že toto stále subtilnější rozlišování vede i k tomu, že se koncept vylučování neuplatňuje jen na popis celistvé životní situace, ale i na její jednotlivé dílčí aspekty. Proč by například homosexuálové měli být nadále vylučováni z rodičovství?

„Naši a cizí“

Předmětem sociální exkluze jsou často „cizinci“. Mohou to být v nejširším smyslu slova všichni, kdo se liší od standardů hlavního proudu společnosti. V užším slova smyslu jde o příslušníky etnických minorit, ať již mají oporu v existujícím státním národu (například Ukrajinci), či nikoliv (Romové). Tito lidé jsou „jiní“ a kontakt s jinakostí je pro mnohé zdrojem vlastní nejistoty. Vědomí toho, že s nimi máme společné jen to, co je zcela obecné, často zdůrazňuje právě to, co společné není (Simmel 1997: 32). Cizinci jsou ti, kdo žijí vedle nás a nejsou nám podobní. Soužití s nimi (ať již jde v české společnosti o Romy, azylanty, homosexuály...) je pro majoritní společnost, navykloou homogenitě sociálního prostoru, obtížné.

Mnohdy se ovšem náboženským, etnickým či národnostním menšinám nevyčítá ani tak jejich odlišnost, jako to, že se neodlišují jak se patří. Cizinci nebývají schopni dodržovat ty pravé odlišnosti; nemají to správné chování a vkus; špatně chápou celý systém odlišování. „Navzdory tomu, co se kolem nás říká, pronásledovatele nikdy nedráždí odlišnost, ale vždy její nepopsatelný opak – nerozlišování“ (Girard 1997: 29-30). Zvláště tam, kde „cizí“ aspirují na to stát se místními, jsou, podle Becka (1998: 127), „provokující“ a nebudí důvěru. Neodpovídají totiž stereotypům, které o sobě místní vytvářejí a udržují.¹⁸

Strategie života s „cizími“ může být nejen různá, ale i různou měrou akceptovatelná. Bauman (1995: 97) upozorňuje na dvě užívané, ale sporné strategie života mezi cizími: Jedna přikazuje redukovat prvek překvapení až k jeho vyloučení (například diskriminace a segregace Romů), druhá radí zbavit ho významu (například asimilace Romů jako popření romství). Požadavek eliminace vybraných kategorií cizích, s nimiž si „dovedeme poradit“, imigrantů, cikánů, bezdomovců, vyznavačů různých kultů ap., je motivován nadějí, že když se jich zbavíme, zanikne i „nesnesitelná nahodilost života“ (Bauman 1995: 97). Bauman (1995: 109) používá metafory *cizí ante portas* – cizinci, jež rozložili svůj tábor před branami a z tohoto blízkého sousedství se chystají k útoku, nájezdu či vloupání (což dává smysl bráně, zdem a zámekům, ale i preventivním útokům proti nim).¹⁹

Zvláštním případem je sociální vyloučení jedinců či kolektivit z imaginární komunity, jakou je národ (Bauman 1996: 163). V méně radikální podobě jde o vyloučení symbolické či jen manifestované. Může jít například o označování politiků jako nemravných, sociálních hnutí (třeba ekologů) nebo politických stran jako extremistických, marginálů a deviantů jako nebezpečných či nenapravitelných ap. Je to zvláště nebezpečné tehdy, když se k tomu propůjčuje národní stát (zejména totalitní stát) se všemi svými nástroji mocenské a ideologické manipulace. Klasickým příkladem toho byla reálná podoba programového státního

¹⁸ Beck (1998) konstatuje, že lokální společenství vylučuje jako cizince mnohé z těch, kdo se narodili v Německu nebo tam již představují druhou generaci. Provokují ho totiž ani ne tak svou odlišností, jako podobností a ambivalentností. Tím, že jsou místní, ale vymykají se přítomným stereotypům, jež si tato společenství o svých členech vytvořila a jež udržují. Místní mají své místo ve

antisemitismu v nacistickém Německu. To gradovalo od původního požadavku vnímat židy jako „cizince (nejsou místní, i když se místním podobají) a zbavit je občanských práv“²⁰ až po požadavek jejich izolace a následného vystěhování či „odstranění“. Tyto požadavky byly postupně vtěleny do *Norimberských zákonů*, požadujících nejen faktické, ale i symbolické vyloučení židů viditelným označením (stigmatizace). Materializovány pak byly v soustředování židů do uzavřených a izolovaných ghatt a koncentračních táborů a vyvrcholily v holocaustu – fyzické likvidaci, masovém vyvražďování vyloučených.

Pokoušení udělat čáru mezi „místními“ a „cizími“ či mezi „vlastním“ a „cizím“ národem podléhají často mladí lidé, zvláště jako členové širších a militantních skupin. Již Simmel konstatoval, že „mladý člověk, jehož vlastní Já není dosud vyhraněno a upevněno, udělá a řekne jako příslušník nějakého objektivního sociálního útvaru leccos, za co by se jako jednatel styděl“ (Simmel 1997: 70).²¹ Proto se nositeli neonacistických akcí stávají většinou mladiství skinheads, aniž bychom mohli pochybovat o tom, že se těší nezanedbatelným sympatiím i ze strany těch odrostlejších, kteří sice nemají k přímé akci ani odvahu, ani žaludek, ale „jsou také pro pořádek“.

Vyloučení versus chudoba

Luhman (1986) konstatoval, že moderní společnost vytváří své vlastní formy vyloučení. Vyloučení z jednoho systému je pro jedince současně vyloučením z řady jiných systémů (nemáte-li peníze, nezískáte vzdělání a nemáte-li vzdělání, jen obtížně získáváte práci). Velmi často je sociální vyloučení vnímáno primárně jako vyloučení z určité kvality života, jež je ve společnosti považována za normu, standard, žádoucí stav (řádný). To je v dnešní euroamerické civilizaci dáno především vyloučením z trhu práce, který je v ní klíčovým systémem. Ať již jde o nezaměstnanost (vyloučení z placené práce), nebo o vytlačení na sekundární trh práce a segmentarizaci pracovní kariéry čili časté střídání placeného zaměstnání (vyloučení z „dobré práce“).²²

Například Leisering a Walker (1998) jsou přesvědčeni, že v konceptu sociálního vyloučení je obsažen předpoklad, že určití jedinci či kolektivity zakoušejí pád, který je uzavírá na dlouhé období v chudobě, nezaměstnanosti či deprivaci. Faktem je, že nezanedbatelné množství osob po ztrátě své pozice na trhu práce následně ztrácí i participaci na sociálním a politickém životě své komunity. Tento trh se totiž stal dominantním a v jistém ohledu výlučným zdrojem příjmů (plynou bud' z postavení na tomto trhu, nebo jsou k němu nějak vztaženy), když společ-

²⁰ Za zmínku stojí Hitlerova argumentace již v první etapě jeho politické činnosti začátkem 20. let, podle níž byli židé označeni (symbolické vyloučení) za „neněmeckou cizí rasu neochotnou a neschopnou obětovat své rasové zvláštnosti, to značí přizpůsobit se německé rase a přesto (!) mající všechna práva jako Němci“ (Jäckel 1999: 48).

²¹ Podle něho je pocit studu o to menší, oč nepatrnější je role, kterou jedinec hraje ve vztahu k nadindividuálnímu celku, v něm větší míře je jeho role pouze reaktivní.

nost uznala právo na práci, respektive na placené zaměstnání každému ze svých členů, splňujícím jistá kritéria (součást sociálních práv).

Byrne (1999) upozorňuje, že příznakem sociálního vyloučení je dnes kombinace nízkých výdělků (chudoba) a nejistoty pracovního místa (riziko nezaměstnanosti a realizovaná nezaměstnanost), konsekvencí obou je pak i prostorové vyloučení.

Whelan a Whelan (1997) ovšem konstatují, že pro pochopení chudoby a koneckonců i konceptu sociálního vyloučení s ním spojeného je třeba vzít v úvahu nejen výši příjmu, ale i míru deprivace exponovaných osob.²³ Chudoba pravděpodobně není ani nutnou, ani postačující podmínkou sociální exkluze. Známa je například dobrovolná chudoba, přítomná ve většině historických společností. Zájem o ni oživila v české společnosti Librová (1994). Leisering a Walker (1998) pak konstatují, že i když chudým rodinám hrozí riziko sociálního vyloučení, udržuje si většina z nich jistý vliv nad okolnostmi (nejsou netečnými klienty sociálního státu). Přejít od chudoby k vyloučení je snazší tam, kde je chudoba koncentrována a kde roztržka mezi životními zkušenostmi chudých a těch ostatních nabývá extrémních rozměrů.²⁴

Závěr: Konsekvence vyloučení a jejich rizika

Sociální vyloučení zůstává součástí života i v moderní společnosti. Koncept sociálního vyloučení zde konvenuje s konceptem sociální deprivace, kterou řada autorů chápe jako výhody, kterým se těší většina populace (zejména co se týče standardu života). Není to ovšem jediný možný výklad, například Scott (1994) ji chápe jako ztrátu participace ve veřejném prostoru, podle Walkera (1997) pak jde o vyloučení ze společně sdíleného morálního řádu.²⁵ Může být považováno za důsledek kontraproduktivních strategií či selhání strategií vylučovaných. Může být ovšem považováno i za selhání základních sociálních institucí zajišťujících integraci společnosti a jedinců do společnosti. Berghman (1997: 19) konstatuje, že se dnes sociální vyloučení chápe spíše jako důsledek selhání společnosti než selhání jedince, a to selhání jejích čtyř základních složek. Demokracie a práva (podporují občanskou integraci), trh práce (podporuje ekonomickou integraci), sociálního státu (podporuje sociální integraci) a rodiny spolu s komunitou (podporují interpersonální integraci). Sociální vyloučení se také považuje za důsledek střetu různých sociálních skupin v boji o udržení či rozšíření své moci a vlivu jakožto integrální části dynamiky moci v moderní společnosti (Byrne 1999), mimo jiné za důsledek nespravedlnosti a kapitalistického vykořisťování (Bessis 1995) a disciplinárních procesů spojených se sociální kontrolou. Jen v dílčích případech se sociálního vyloučení používá záměrně (jako nástroje sociální kontroly) a obvykle to má nezamýšlené konsekvence (například koncentrace vyloučených

²³ To soustřeďuje pozornost na koncept relativní chudoby, neboť může docházet k sociálnímu vyloučení i u příslušníků středních tříd.

²⁴ To se snaží popsat koncept kultury bídy, soustřeďující se na otázku socializace vzorců jednání, které sice umožňují přežít mezi vyloučenými, ale jeví se jako maladaptivní ve styku se širší spo-

v holobytech). Pokud je používána jako nástroj hegemonie, pak zejména neonacistickými skupinami. Přesto i státní správa často, mnohdy v dobré víře, sociální exkluzi podporuje.

Složitá je situace zejména etnických skupin a národnostních minorit. Do liberálního národního státu jsou včleněni jedinci jako občané – ne kolektivity. Identita minorit je tolerována jako aspekt plurality společnosti, ale jejich občanská integrace je spojena s požadavkem oslabení této identity. Vyloučení těchto skupin podporují, vědomě či nevědomě, i média. A to prostřednictvím obrazů, které o nich šíří.

Právě masmédiá dnes zprostředkovávají symbolická vyloučení. Bauman (1999: 91) v tomto ohledu cituje Kapuścińského, podle něhož média ve veřejném mínění usazují umělý obraz brutality světa vyloučených – obraz odpudivých ulic, na první pohled neprůchodných oblastí, zveličené zpodobnění světa mimo morálku a bez naděje na spásu. Podobné znaky symbolického vyloučení má i prezentace romského etnika v českých masmédiích jakožto věčných emigrantů a kulturních cizinců (v drtivé většině se medializují odlišnosti: habituální – zvýrazňuje se odlišnost stavby těla a zanedbaný chrup, jazykové – nedokonalá čeština, prostředí – nepořádek). Jejich prezentace je téměř výlučně spojena s problémy, které způsobují majoritní společnosti (prostituce, kriminalita, kalkulace se sociálními dávkami, hrozba obnovení vízové povinnosti ap.). Prakticky nic se majoritní populace nedozvídá o problémech, které ona působí Romům.

Na vyloučené je možno pohlížet jako na oběti, ale i jako na sociální aktéry, kteří volí tvář v tvář svému vyloučení určité životní strategie. Mohou zvolit strategie adaptované na svou situaci, i když jsou z hlediska hlavního proudu společnosti maladaptivní, jako to činí například obyvatelé amerických ghatt (Wilson 1987, 1996). Mohou získat novou identitu jako odloučení (například se přimknout k nějakému konkurenčnímu sociálnímu uskupení, jako jsou náboženské sekty), ale i odloučení se může změnit ve vyloučení (tím, že se odloučí, odhalí svoji odlišnou identitu jako nám „cizí“ či dokonce „nepřátelští“). Mohou mít snahu asimilovat se, i když to není vždy nejproduktivnější strategie. Za doby Rakouska-Uherska se v „Předlitavsku většina židů ztotožnila s národností, která zde – alespoň v kultuře a ve vědě – stále ještě dominovala: s Němci. Židé milovali německý jazyk, opájeli se hudbou Richarda Wagnera ... a považovali se za německé Rakušany“ (Hamannová 1999: 367).²⁶ Mohou rezignovat na hodnoty hlavního proudu společnosti, aniž by vnímali svoji odlišnost jako vyloučení, jako tomu je u dobrovolně chudých (Librová 1994).

Vyloučení je přitom (konec konců vždy bylo) pro ně tím tíživějším, čím je společenství, jež je uplatňuje, více totalitní (čím širší pole v osobnosti svých členů chce ovládat a fakticky ovládá) a čím více totalitní moci nad sebou mu jeho členové přiznávají,²⁷ ale také čím více vylučovaní aspirují na členství v tomto společenství (může to být i touha chudých po úrovni konzumu středních tříd). Jak u vyloučení (na dně) tak i u odloučení (nahore) pak existuje tendence k jeho

sebereprodukci (Giddens 2001). Nemusí tomu tak ovšem zákonitě být (viz například útek dětí hippies, poté co dospěly, z komunit jejich rodičů).

V čem jsou hlavní rizika? Vyloučení z oblasti reálného vlivu a moci je doprovázeno soustředěním se na intimní sféru, pocitem bezmocnosti (anomie). Z vyloučených a z příslušníků hlavního proudu společnosti se stávají vzájemně cizinci.²⁸ Vyloučení znamená bariéru přístupu nejen k ekonomickému kapitálu majoritní společnosti a k její životní úrovni či životním šancím v ní, ale i k jejímu sociálnímu a kulturnímu kapitálu, a vede k nezájmu o ně. Majoritní společnost přestává být pro vylučované společností referenční. Dahrendorf (1995) například považuje za rozhodující skutečnost, že se obyvatelé ghatt (klasický příklad vyloučených) odcizují hodnotám hlavního proudu společnosti. Nemají důvěru v její abstraktní systémy, zvláště když je jejich vyloučení zbavuje i mnoha kontaktů s přístupovými body těchto systémů (blíže o této důvěře Giddens 2001: 79), zatímco jiné jsou vnímány jako nepřátelské či požadující po nich nesrozumitelné nebo nepřijatelné závazky. Lash a Urry (1994) konstatují, že z prostoru vyloučených mizí sociální struktury charakteristické pro organizovanou kapitalistickou společnost, jako jsou trh práce, církev, instituce sociálního státu, odbory, ale i sociální sítě atd.

Ne vždy však musí být vylučovaní a marginalizovaní pro společnost rizikem. Není to jen otázka jejich dobrovolné skromnosti či postmaterialistických hodnot. Již zmíněná pluralita subkultur představuje možnost rozvíjení perspektivních alternativ kultury hlavního proudu společnosti. V tomto ohledu se poněkud jinak jeví i pojetí některých skupin a kultur jako marginalizovaných či marginálních (upozorňuje na to v interních diskusích o obsahu konceptů, jako jsou marginalizace a vyloučení, Librová). Tyto kultury jsou prostě kulturami konkurenčními a do určité míry je spor mezi majoritní kulturou a těmito kulturami sporem o hegemonii. Zvláště v případě etnických skupin se nabízí model multikulturální společnosti i s rizikem partikularismu (odmítnutí kultury hlavního proudu společnosti těmito skupinami). Je to ostatně reálný základ pro emancipaci některých etnik, neboť jim za současného deficitu ekonomického a lidského kapitálu hrozí (při rezignaci na jejich vlastní kulturní kapitál) anomická situace. Na druhé straně by mohly svým svébytným vývojem poskytnout v mnohém majoritní společnosti inspiraci.

Literatura

- Bauman, Z. 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Slon.
 Bauman, Z. 1996. *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.
 Bauman, Z. 1999. *Globalizace*. Praha: Prostor.
 Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
 Beck, U. 1998. *Democracy without Enemies*. Oxford: Polity Press.
 Becker, H. S. 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Glencoe: The Free Press of Glencoe.

- Berghman, J. 1997. „Social Exclusion in Europe: Policy Context and Analytical Framework“. Pp. 10–28 in *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion*, ed. by G. Room. Bristol: The Policy Press University Bristol.
- Bessis, S. 1995. *From Social Exclusion to Social Cohesion: A Policy Agenda. Management of Social Transformations*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation.
- Byrne, D. 1999. *Social Exclusion*. Buckingham: Open University Press.
- CEC. 1993. *Towards a Europe of Solidarity. Intensifying the Fight against Social Exclusion, fostering Integration*. Bruselas: Commission of the European Communities.
- Dahrendorf, R. 1991. *Moderný sociálny konflikt*. Bratislava: Archa.
- Dahrendorf, R. 1995. *Report on Wealth Creation and Social Cohesion in a Free Society*. London: Commission on Wealth Creation and Social Cohesion.
- Foucault, M. 1993. *Dějiny šílenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gans, H. J. 1995. *The War Against the Poor. The Underclass and Antipoverty Policy*. New York: Basic Books.
- Geremek, B. 1999. „Člověk na okraji ve středověku“. S. 291–311 in *Středověký člověk a jeho svět*, ed. by J. Le Goff. Praha: Vyšehrad.
- Giddens, A. 1994. *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Slon.
- Giddens, A.: 2001. *Třetí cesta. Obnova sociální demokracie*. Praha: Mladá fronta.
- Ginzburg, C. 2001. *Sýr a červi*. Praha: Argo.
- Girard, R. 1997. *Obětní beránek*. Praha: nakladatelství Lidové noviny.
- Hamannová, B. 1999. *Hitlerova Vídeň*. Praha: Prostor.
- Harrington, M. 1962. *The Other America: Poverty in the United States*. New York: Macmillan.
- Jäckel, E. 1999. *Hitlerův světový názor*. Praha: Paseka.
- Jordan Bill. 1999. *A Theory of Poverty and Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press.
- Kepel, G. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Lash, S., Urry, J. 1994. *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Leisering, L., Walker, R. 1998. „Making the Future: From Dynamics to Policy Agendas“. Pp. 265–285 in *The Dynamics of Modern Society* ed. by L. Leisering and R. Walker. Bristol: The Policy Press University of Bristol.
- Lewis, O. 1966. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*. New York: Random House.
- Librová, H. 1994. *Pestrí a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno: Veronica.
- Luhman N. 1986. *Ecological Communication*. Cambridge: Polity Press.
- Melluci, A. 1966. *The Paying Self: Person and Meaning in the Planetary Society*.

- Rodgers, G. 1995. „What is Special about a Social Exclusion Approach?“ Pp. 265–285 in *Social Exclusion: Rhetoric, Reality, Responses*, ed. by G. Rodgers, Ch. Gore and J.B. Figueiredo. Geneva: International Labour Organisation – International Institute for Labour Studies.
- Scott, J. 1994. *Poverty and Wealth Citizenship, Deprivation and Privilege*. London: Longman.
- Simmel, G. 1997. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Slon.
- Walker, A., Walker, C. (eds.). 1997. *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the 1980s and 1990s*. London: Child Poverty Action Group.
- Walker, R. 1997. „The Dynamics of Poverty and Social Exclusion“. Pp. 102–128 in *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion* ed. by G. Room. Bristol: The Policy Press University Bristol.
- Welsch, W. 1993. *Postmoderna. Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: KLP.
- Whelan, B. J. and Ch. T. Whelan. 1997. „What Sense is Poverty Multidimensional?“ Pp. 29–48 in *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion* ed. by G. Room. Bristol: The Policy Press University Bristol.
- Wilson W. J. 1987. *The Truly Disadvantaged: The Underclass, the Ghetto and Public Policy*. Chicago: Chicago University Press.
- Wilson W. J. 1996. *When Work Disappears. The World of the New Urban Poor*. New York: Alfred A. Knopf.