

Za hranicou solidarity. Obhajovanie princípu dôstojnosti pre všetkých¹

Zuzana Kusá²

Sociologický ústav SAV, Bratislava

Beyond Solidarity Boundaries. Defending the Principle of Dignity for All. The article examines the place universal solidarity and 'dignity for all' principles have in common thinking about just society in situation of their long-term marginalisation in political discourse and discourse about living conditions of vulnerable groups in Slovakia.

First it scrutinises sociological literature dealing with conditions for expanding and sustaining universal solidarity. Theoretical framework based on the ideas of Durkheim, Joas and Alexander about the role of cultivating emotions and cultural articulation of suffering in expansion of solidarity is used to identify the gaps in discursive resources that are necessary for advocating right to dignity for groups that tend to be morally excluded. Then it analyses the transcripts of 8 focus groups, the scenario of which replicates the EVS 2017 items testing universalistic solidarity as warranting basic living conditions for all and concern about living conditions of diverse social groups. The findings support the expectation that the missing discursive backing will threaten the advocacy of solidarity for vulnerable groups such as Roma and long-term unemployed. Advocates of universal solidarity were marginalised and universal solidarity rather pugnaciously refused for being in clash with meritocratic and reciprocity principles. A very existence of welfare system that supposedly privileges Roma to the detriment of underprivileged "white" majority was seen as distortion of principle of equality.

Sociológia 2017, Vol 49 (No. 5: 507-541)

Key words: *Universal solidarity; dignity; Durkheim; Alexander; Joas; focus group; EVS; Roma; Slovakia*

Úvod

Dôstojnosť každej ľudskej bytosti a univerzálna solidarita sú posvätnými princípmi (Durkheim 1973) aj utopickými ideálmi. Až na výnimočné momenty dejín sa nestali vox populi, všeobecnou ľudovou vôľou či každodennou kultúrou. Aj keď sa nehodia dobre do sveta sociálnych nerovností, stigmatizácie a represíí, sú v spoločnosti prítomné. Medzi stelesnenia žiaducej utópie patrí napríklad *Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach* (1976), ktorý v článku 11.1 ustanovuje právo na ochranu pred chudobou a sociálnym vylúčením³, *Európska sociálna charta revidovaná*

¹ Štúdia je výstupom projektu APVV-15-0653 *Hodnoty v dynamike spoločenských zmien na Slovensku a v Európe* (HODYSE), ktorý rieši kolektív Sociologického ústavu SAV pod vedením Silvie Mihálikovej od 1. 7. 2017 do 30. 6. 2020.

² Korešpondencia: PhDr. Zuzana Kusá, CSc., Sociologický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika. zuza.kusa@savba.sk

³ „Štáty, zmluvné strany paktu, uznávajú právo každého jednotlivca na primeranú životnú úroveň pre neho a jeho rodinu, zahŕňujúce dostatočnú výživu, šatstvo, byt, a na neustále zlepšovanie životných podmienok.“

(2009) či *Charta základných práv Európskej únie*, v ktorej ochrana ľudskej dôstojnosti je v článku 34.1 explicitne spojená s bojom proti chudobe⁴.

V mnohých štátoch, ktoré sú signatármi týchto dokumentov, vývoj v posledných desaťročiach smeroval k obmedzovaniu univerzalizmu, chápaného v slovníku *Európskej sociálnej charty* ako zabezpečenie skromných, ale dôstojných životných podmienok pre všetkých, a k zmenšovaniu zodpovednosti štátu za dôstojnosť života jeho obyvateľov. Početné analýzy konštatujú rozpájanie najvyšších právnych princípov a normotvorby, ktorá zasahuje do životných podmienok obyvateľstva (Lister 1998, 2004), a ich miznutie zo slovníka politikov z verejného diskurzu. (napr. Schmidt 2002, Starke 2006, Phelan 2007) Verejný diskurz zaplavili argumentácie preferujúce osobnú zodpovednosť, pričinenie sa a podnikavosť a tiež ironické podrážanie či tlmenie hlasov, ktoré by sa dovoľávali povinnosti štátu voči svojim občanom. (Kusá 2006, 2007)

Výskumy verejnej mienky a hodnotových orientácií prinášajú rozporné poznatky o uvažovaní obyvateľstva. Marginalizácia určitého typu diskurzívnych zdrojov obmedzuje zdroje, z ktorých ľudia môžu čerpať pri artikulovaní svojich názorov. Bez poznatkov o vývoji spoločenského a politického diskurzu preto nie je ľahké vysvetliť názorovú „mobilitu“.

Hoci sa v slovenskom verejnom a politickom diskurze už desaťročia neobjavujú referencie na sociálny univerzalizmus, pokles jeho podpory je síce výrazný, no nie je taký strmý, ako by sme predpokladali. Podľa údajov z Výskumu európskych hodnôt EVS (Kusá – Tížik 2010) podiel rozhodne súhlasiacich s presvedčením, že zabezpečenie základných potrieb pre všetkých je veľmi dôležitá podmienka spravodlivej spoločnosti, klesol na Slovensku zo 78 % v roku 1999 na 58 % v roku 2008, je to však ešte stále väčšina respondentov. Podobný pokles signalizuje aj porovnanie zistení ISSP 2004 a 2014. (Pozri Gyárfášová 2015)

Ako vysvetliť zoslabenú, no pokračujúcu podporu sociálneho univerzalizmu, ktorú zaznamenalo zisťovanie EVS 2008 a možno zaznamená aj EVS 2017⁵? Túto otázku sa snažím zodpovedať v tomto článku preskúmaním prác, ktoré uvažujú o podmienkach presadzovania princípu univerzálnej ľudskej dôstojnosti a solidarity, a analýzou materiálu z fókusových skupín debatujúcich o garancii uspokojenia základných potrieb pre všetkých a starosti o životné podmienky nezamestnaných a Rómov. Do úvahy samozrejme prichádza možnosť, že ľudia nie sú odkázaní pri formovaní svojich presvedčení o nekaždodenných témach, k akým patrí právo všetkých ľudí na dôstojnosť, len na mediálne sprostredkovaný diskurz. Idey sociálneho univerzalizmu môžu

⁴ Článok hovorí o uznávaní práva na sociálnu pomoc a pomoc pri bývaní „s cieľom zabezpečiť dôstojnú existenciu všetkých osôb, ktoré nemajú dostatok prostriedkov“.

⁵ Článok dokončujem niekoľko týždňov pred spustením terénneho zisťovania EVS 2017.

udržiavať pri živote vzdelávacie inštitúcie, cirkev a umenie: môžu „naprávať“ či vyvažovať verejnú mienku, ktorá signalizuje, že solidárne postoje sa na Slovensku netýkajú všetkých kategórií obyvateľstva a niektoré sú otvorene vylučované zo sociálnej solidarity. Ponúka sa však aj iné vysvetlenie. Výskum hodnotových orientácií prostredníctvom predložených variantov odpovedí „privoláva na svet“, alebo „fabrikuje“ postoje, ktoré sa bežne neobjavujú a ľudia pre ne vo svojom uvažovaní nemajú miesto. (Petrusek 1983) Podľa tohto výkladu teda to, čo zistíme vo veci podpory univerzálnej solidarity, môže byť takpovediac ad hoc príležitostným postojom, a nie trvalejšou súčasťou uvažovania o sociálnej spravodlivosti.

V tejto štúdii spájam hľadanie odpovede na otázku, či a aké miesto má princíp ochrany ľudskej dôstojnosti v uvažovaní bežných ľudí o dobrej spoločnosti a ochrane, ktorú má zaisťovať svojim obyvateľom, s preskúmaním konceptu sociálnej solidarity. Z tejto širokej témy si nutne vyberám len fragment – zameriavam sa len na literatúru, ktorá preskúmava možnosti udržania univerzalizmu ako záväzného právneho princípu, ktorý spoluurčuje charakter sociálnych a verejných politík. Nebudem sa tu teda zaoberať (dobré preskúmanými) procesmi, ktoré v posledných desaťročiach viedli k presadzovaniu neoliberalnej ideológie a k zoslabovaniu univerzalistickkej solidarity v politikách národných štátov. Zameriam sa najmä na práce *Émile Durkheima*, *Hansa Joasa* a *Jeffreya Alexandra*, v ktorých sa pokúšajú osvetliť opačné procesy, teda procesy, ktoré viedli k rozširovaniu okruhu ľudí, ktorých začleňujeme do „my“ a na ich slobodnom dôstojnom živote nám záleží a k vytvoreniu inštitucionálnej a právnej opory sociálneho univerzalizmu. Konceptuálne inšpirácie týchto autorov kladúcich osobitný dôraz na prepojenie morálnych presvedčení a emócií využívam pri skúmaní bežného uvažovania o spoločenskej spravodlivosti a formálne organizovanej solidarite. Stali sa kontrastným pozadím pri analýze materiálu z ôsmich fókusových skupín, v ktorých účastníci, obyvatelia Bratislavy, diskutovali o tom, čo robí spoločnosť spravodlivou a o svojom záujme či starosti o životné podmienky rôznych spoločenských skupín.

V prvej časti štúdie predstavujem sociologické uvažovanie o podmienkach a súvislostiach, ktoré viedli k rozširovaniu a univerzalizácii sociálnej solidarity a ktoré prispievajú k udržaniu jej inkluzívnosti. Zameriavam sa na štátom organizovanú a právom garantovanú sociálnu solidaritu, ktorá má podobu prerozdeľovania spoločenských zdrojov s cieľom zaisťovať podmienky pre individuálnu autonómiu a dôstojnosť pre všetkých. V druhej časti štúdie predstavujem metodológiu výskumu, materiál ktorého analyzujem v jej tretej časti.

Univerzálne ľudské práva a univerzálna solidarita

Mojím cieľom v tejto časti nie je pokúsiť sa o (iste potrebný) systematický prehľad filozofického a sociologického uvažovania o morálke a solidarite. Zameriavam sa len na práce, ktoré zdôvodňujú význam univerzálnej solidarity a zaoberajú sa podmienkami rozširovania univerzalistických hodnôt a princípov a situáciami, „v ktorých sa vytvára a udržiava maximum altruizmu a univerzalistickej solidarity“. (Jeffries 2014: 11)

Myšlienka, že každý človek môže byť súčasťou širokého, nikoho nevylučujúceho spoločenstva, sa objavovala už v náboženstve, osvietenstve, v socialistických či demokratických hnutiach. Bola spojená s nádejou, že je možné udržať sféru spolupatričnosti, ktorá by spájala ľudstvo napriek všemožným všade sa vyskytujúcim obmedzujúcim solidaritám a morálkam spojených s triednou príslušnosťou, náboženskou výlučnosťou, etnickou lojalnosťou, rasovými predsudkami či regionálnymi rozpormi. (Alexander 2014: 307) Túto nádej posilnilo prijatie *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* Spojenými národmi a ďalších dokumentov, ktoré konkretizujú ochranu ľudských práv pre rôzne skupiny a životné situácie.

Sociologickým východiskom bádania o spoločenskej solidarite či súdržnosti⁶ je dielo Émile Durkheima. Pojem solidarity nie je jeho výtvorom. Poznalo ho už rímske právo, v ktorom označoval kolektívnu zodpovednosť všetkých členov širokej rodiny za splácanie dlhu, ktorý spôsobil ktorýkoľvek jej člen. V čase publikovania *Delby spoločenskej práce* (1893/2004) zažíval právny výklad solidarity ako spoločnej zodpovednosti a povinnosti vo francúzskej spoločnosti renesanciu⁷.

Durkheim ako prvý sformuloval základnú dilemu moderných spoločností, ktorou je súčasné udržiavanie poriadku a bezpečia jej členov a ochrana ich autonómie či slobody v ich „cesta za šťastím“⁸. Okrem inštitucionalistického prúdu skúmajúceho právo, organizačné formy a distribúcie ako „najlepšiu pozorovateľnú formu mravnosti“ (Durkheim 1926: 76) na Durkheima nadväzuje aj dnes zrejme výraznejší prúd kladúci dôraz na emócie a rituály vzájomnosti. Rozpoznanie úlohy kolektívnych emócií pri udržiavaní morálky v *Elementárnych formách náboženského života* (1912/2002), kde konceptuali-

⁶ Pripomeňme, že Durkheim používa termíny solidarita a súdržnosť ako synonymá – oba označujú pevnosť spoločnej väzby – vzájomného puta medzi jednotlivcami a puta k organizačnému celku – jeho pravidlám. Pozri viac v (Kusá – Kostlán 2009).

⁷ Christian Smith a Katherin Sorrellová uvádzajú, že Léon Bourgeois, bývalý účastník parížskej Komúny, ktorý bol v roku 1895 zvolený za ministerského predsedu, mal prezývku „apoštol solidarity“. V roku 1896 publikoval text, ktorý neskôr rozpracoval do knihy s názvom *Solidarita*. Ponúkala program postupnej sociálnej reformy, ktorý zdôrazňoval kolektívne politické konanie založené na dobrovoľnom záväzku vzájomnej zodpovednosti. Aj jeho pôsobenie prispelo k rozšíreniu presvedčenia, že sociálne problémy vyžadujú kolektívne politické konanie založené na spoločnom presvedčení, povinnosti vzájomnej pomoci a na záujme o sociálnu harmóniu a jednotu. (Smith – Sorrell 2014: 222–224)

⁸ Pozri prvú kapitolu 2. Knihy v (Durkheim 2004). Zasadnutý výklad Durkheimovej reformulácie Hobbesovho problému a jej recepcie ponúka Maršálek (2009), ktorý považuje starosť o kolektívnu jednotu za základnú problémovú líniu Durkheimovho diela a aj širšie francúzskeho politického myslenia konca 19. storočia.

zuje spoločnosť ako závislú od citovo silných rituálov, totemických symbolických postáv a rozlišovania symbolov posvätného a profánneho sa niekedy oceňuje ako Durkheimov najväčší prínos. Pozri napr. (Alexander 2006, 2014)

City sú podľa Durkheima dôležité aj v modernej spoločnosti. Posvätným princípom modernej spoločnosti by sa podľa neho mala stať dôstojnosť každej ľudskej osoby (*personne humaine*). Je nutné, aby ľudia porušovanie tejto hodnoty prežívali s rozhorčením: „Ak sa ktokoľvek pokúša o život človeka, jeho slobodu, o jeho česť, prebudí to v nás hrôzu podobnú tej, ktorú veriaci zažíva pri zneuctení svojho idolu. Takáto etika teda nie je jednoduchou hygienickou disciplínou či múdrou ekonomikou existencie; je náboženstvo, v ktorom je človek zároveň služobníkom Boha aj Bohom.“ (Durkheim 1973: 45-46)

Dôstojnosť jednotlivca Durkheim neodvodzuje z osobných charakteristík, zo zvláštností, ktorými sa odlišuje od ostatných. Takéto chápanie by nás uzavrelo do morálneho egoizmu, ktorý znemožňuje solidaritu. Dôstojnosť človeka odvodzuje z vyššieho zdroja, ktorý má spoločný s ostatnými ľuďmi. „Ľudstvo je rozptýlené medzi všetkými jeho druhmi a v dôsledku toho si človek nemôže osvojiť ľudskosť ako svoj cieľ bez toho, aby nebol povinný vyjsť zo seba samého a spojiť sa s inými.“ (c. d. 48-49) Vštepovanie hodnoty *posvätnosti všetkých osôb* má byť podľa Durkheima úlohou verejných inštitúcií a osobitne školstva.

Zavádzanie rituálov, ktoré povzbudzujú citové prežívanie univerzálnej ľudskej vzájomnosti pre spoločnú účasť na ľudstve, je ohromná, ale v značnej miere utopická myšlienka. Rozmach ľudskoprávneho univerzalizmu po tragédiách druhej svetovej vojny bol okrem citových otrasov motivovaný racionálne. Odstraňovanie biedy, strachu a poníženia, bolo považované za podmienku udržania mieru a spoločenskej stability⁹ a do medzinárodných ľudskoprávných dokumentov boli ako žiaduce spoločenské ciele včlenené spolu s princípom všeobecnej dôstojnosti ľudských bytostí, v ktorom Durkheim videl spolu so spravodlivými pravidlami kooperácie nový základ oddanosti k spoločenskému poriadku.

K racionálnemu a etickému zdôvodňovaniu právneho poriadku, ktorý prerozdeľuje spoločenské zdroje v záujme zaistovania individuálnych práv a slobôd, prispeli myslitelia ako *John Rawls*, *Amartya Sen* či *Jürgen Habermas*. Rawls (2007) sa snažil identifikovať racionálne podmienky procesu univerzálnej solidarity. Distribúcia zdrojov v spravodlivej spoločnosti by podľa neho mala byť odôvodnená úctou k autonómnosti jednotlivcov bez ohľadu na ich

⁹ Asbjørn Eide (1998) uvádza, že F. D. Roosevelt už v roku 1944 v Správe o stave Únie hovoril o „práve na dostatok potravy a práve na slobodu od hladu“ a o „realizácii ekonomických a sociálnych práv“. Druhá svetová vojna, ktorú rozpútalo Nemecko zruinované tvrdými reparáciami, bola preňho jednoznačný dôkaz, že zbadačovanie sociálnych skupín a národov vedie k nenávisti, ktorá môže mať katastrofálne dôsledky. Bol presvedčený, že hlad je poníženie, ktoré ohrozuje ľudskú dôstojnosť a z ľudí robí „materiál, ktorý môžu zneužiť diktátori“.

sociálnu pozíciu a osobnostné kvality. Nutnou podmienkou rozširovania solidarity je preto vylúčenie emócií z rozhodovania. Podobne aj Habermas (1998) zdôrazňuje, že pretrvanie univerzalizmu v pluralistických spoločnostiach vyžaduje eticky neutrálnu a všeobecne uznávanú koncepciu dobrého a správneho: „Rovnaké zaobchádzanie s rozdielnymi jednotlivcami a skupinami, z ktorých každý má individuálnu alebo kolektívnu identitu, môže byť zaistené len vďaka štandardom, ktoré sú súčasťou spoločnej koncepcie dobrého, ktorú uznávajú všetci.“ (Habermas 1998: 28) Chápanie spravodlivosti je u Habermasa racionálne vyvodzované z Kantovej koncepcie dobrého pre všetkých a je tesne spojené so solidaritou – jej zdrojovým a organizačným zabezpečením. V tejto a ďalších prácach (2010) Habermas venuje veľa úsilia vyjasňovaniu princípov a racionálnych procedúr komunikácie, pomocou ktorých pri tvorbe zákonov je možné prichádzať k formulovaniu spoločného dobra, ktoré je podriadené konceptu spravodlivosti a ako spoločný étos je prijateľné pre rozširujúce sa „my“ – umožňuje teda také usporiadanie členstva v spoločenstve, ktoré „sa zbavilo okov akéhokoľvek exkluzivistického spoločenstva“. (c. d.: 30)

Na rozdiel od Habermasa a Rawlsa, ktorí sa zamerali na racionálno-teoretické zdôvodnenie univerzalizmu, nemecký sociológ Hans Joas súbežne analyzoval dejiny myslenia o ľudských právach a dejiny inštitucionálnych zmien, ktoré viedli k ich postupnému presadzovaniu ako právnych garancií. Na základe výskumu, ktorý zahŕňa obdobie od 17. storočia, tvrdí, že ľudské práva sa stali univerzálne vďaka postupnému rozširovaniu okruhu ľudských bytostí, ktoré začleňujeme a prijímame do sféry našej empatie. Význam právneho zakotvenia ľudských práv je nepopierateľný, no samotné právne predpisy nedokážu zaručiť, že ľudské práva budú vnímané ako posvätné a budú sa tešiť všeobecnému uznaniu ako najvyššia hodnota. *Posvätnosť ľudských práv* (čo je koncept, ktorým Joas nadväzuje na Durkheima) plní podľa neho *dôležitú motivačnú úlohu*, pretože podnecuje úsilie vcítiť sa do vzdialených iných a zaujímať postoj otvorenej mysle aj voči neznámym a vzdialeným ľuďom. (Joas 2013: 59-60)

Univerzalizmus, vnímanie ľudskej osoby ako posvätnej, a z toho odvodený étos inklúzie, môže zostať živou súčasťou a regulatívom organizácie spoločností len za splnenia troch podmienok, tvrdí Joas. Vo sfére praktických činností musí narásť či udržať sa citlivosť voči nespravodlivosti a násiliu a musí sa rozvinúť artikulovanie, kultúrne zrozumiteľné vyjadrenie týchto skúseností. Vo sfére hodnôt (politického diskurzu o hodnotách) je podľa Joasa nutné *sústavné argumentačné zdôvodňovanie* nároku týchto hodnôt na univerzálnu platnosť. Sústavnosť je dôležitá, pretože vo verejnom a politickom diskurze sa objavuje veľa „protipríbehov“, ktoré rôznym spôsobom spochybňujú univerzalizmus ľudských práv. Tretia nevyhnutná podmienka sa týka úrovne inštitúcií. Táto

úroveň vyžaduje národné a globálne procesy kodifikácie ľudských práv tak, aby sa ľudia z rozdielnych kultúr mohli dovoliavať rovnakých práv. Joasovo bádanie tak vyúsťuje do záveru, že ľudské práva a posvätnosť dôstojnosti ľudskej osoby si môžu zachovať postavenie ústrednej civilizačnej hodnoty len ak bude pokračovať súbežné úsilie o ich posilňovanie v týchto troch oblastiach. (c. d.: 190-191)

Diskurz a pohyblivé hranice solidarity

Práve predstavená Joasova analýza podmienok udržania ľudskej dôstojnosti ako ústrednej civilizačnej hodnoty upozorňuje na riziko, že medzinárodné ľudskoprávne dokumenty a kľúčové hodnoty v nich inštitucionalizované sa môžu ocitnúť mimo hlavných politických a mediálnych diskurzov, ktoré usporadúvajú skúsenosť do prehľadných všeobecných schém a disciplinujú myslenie: „diktujú, čo sa dá a čo sa nedá povedať, a tým obmedzujú aj rozsah ďalších konaní.“ (Foucault 1988: 109)

Chýbajúce „sústavné argumentačné úsilie“ a pripomínanie týchto princípov v politickom a verejnom diskurze prispieva k tomu, že univerzalizmus nie je všade súčasťou kultúrnych maxím. Výskumy verejnej mienky ukazujú, že v mnohých spoločnostiach prevládajú partikularistické, či ako ich nazval *Pitirim Sorokin*, *kmeňové solidarity*. Ľudia zužujú morálnosť a altruizmus na tých, s ktorými majú spoločných predkov a viažu ich spoločné rituály, a voči tým, ktorí sú mimo obmedzeného „my“ konajú bez súcitu. (Alexander 2014: 306)

Kultúrne posvätený spôsob hovorenia o ťažkostiach druhých ľudí odráža ich morálne vylúčenie a ďalej ho posilňuje¹⁰. Jeffrey Alexander preto považuje za produktívne chápať morálku nielen ako normatívny poriadok, ale ako určitý druh jazyka, ako kultúrny znakový systém. Binárna logika, rozlišovanie dobrého a zlého a ich vzájomné vymedzovanie je typickým znakom morálneho hovoru. (Alexander 2006) Chápanie morálky ako semioticky binárnej dovoľuje vidieť, že prežívanie vzájomnosti často získava energiu aj z poškrvňovania iných ako „nie posvätných“. (Alexander 2014: 307)

Symbolické rozpravy, ktoré cirkulujú v spoločnosti, môžu povzbudzovať odoberanie významu určitým kategóriám ľudí či situáciám. Sloboda médií, zápas o široké vrstvy čitateľov a divákov a neskôr sociálne médiá otvorili

¹⁰ S podobným argumentom prišli *John Clarke* a *Allan Cochrane* (1998), ktorí analyzovali programy sociálnej politiky. Ich hlavnou tézou je, že ten istý problém možno diskurzne uchopiť dvoma spôsobmi, ktoré majú rozdielne dôsledky pre dotknuté kategórie ľudí. Ak diskurz vychádza z argumentu, že ťažkosti sú určitej skupine ľudí spôsobované zvonka, je to inkluzívny diskurz a vedie k záveru, že je potrebné uľahčiť im od týchto problémov. Vyčleňujúci diskurz naopak stavia na argumente, že určití ľudia sú problémom pre ostatných. Taký diskurz ústi do požiadavky, aby spoločnosť s „týmto ľudmi“ niečo robila – strážila ich, zatvárala a pod.

priestor pre takého procesy¹¹. Politický diskurz neoliberalizmu odôvodňujúci reformy redukujúce sociálnu ochranu výrazne prispel k erózii solidarity v dnešnom svete. „Ideologický pojem sebestačného jednotlivca v podstate znamená miznutie pocitu vzájomnej povinnosti a práve tým neoliberalizmus nevyhnutne morálne ohrozuje sociálny štát.“ (Beck – Beck-Gernsheim 2001: XXI) Vedie to k tomu, že „sociálne problémy sa stále častejšie chápu v kategóriách psychologických dispozícií ako osobné nedostatočnosti a sociálne krízy sa javia ako individuálne krízy“. (c. d.: 39-52) Individualizovaný výklad sociálnych problémov a ironizovanie očakávaní výraznejšej úlohy štátu pri ich riešení ako spiatočnickeho postoja (pripomením popularitu Thatcherovej výsmešných slov o opatrovateľskom štáte – pestúnke, ktoré adresovala obyvateľom Británie, v postkomunistických krajinách, kde ich reformní politici a novinári opakovali domácejmu obyvateľstvu v početných variáciách) zbavovali legitimity nielen očakávanie, ale aj slová, ktorými boli vyjadrované. Ich významy sa posúvali: prerozdeľovanie a dane prestali byť prejavom zodpovednosti a solidarity a hovorilo sa o nich ako o krádeži a trestaní úspešných. Rozbory programových vyhlásení vlád SR od roku 1990 (Kusá 2013) či politického a mediálneho diskurzu o reformách sociálnej ochrany (Kusá 2006, 2008, 2009) dokumentujú stratu pozície ľudskej dôstojnosti a odklon od chápania spravodlivosti ako prerozdeľovania v prospech zabezpečenia všetkých v diskurze o sociálnych témach. Nepoužívané slová prestávajú byť súčasťou „zásobníkov symbolických zdrojov“ a strácajú významy.

Solidarizovanie jednotlivcov je v podmienkach krátenia verejných výdavkov na sociálne programy a služby často ovplyvňované ich vlastnou sociálno-ekonomickou situáciou a ich vnímaním iných odkázaných skupín ako *konkurencie* v súťaži o verejné zdroje. (Jeene – Oorschot – Uunk 2013) Výskumy ukazujú, že zavážia aj ďalšie okolnosti, ako je veľkosť núdze, miera zodpovednosti za situáciu núdze, identita (s ľuďmi z rovnakej etnickej skupiny sa väčšmi solidarizuje) a miera recipacity – čo táto skupina urobila na oplátku, alebo je ochotná v budúcnosti urobiť. (Van Oorschot 2000, Alesina – Glaeser 2004)

Verejný diskurz a emócie

Ak ľudí ovplyvňuje ideológia posväcujúca partikulárnu príslušnosť, aj veľmi morálni ľudia dokážu vylúčiť celé kategórie ľudí z dosahu svojej morálnej citlivosti. Susan Opatow označuje psychologické ohraničenie starostlivosti o férovosť podmienok iných ľudí ako *okruh spravodlivosti*. Osoby za jeho

¹¹ V podmienkach Slovenska sú to napríklad protipríbehy poukazujúce na „nezačlenenosť“ niektorých skupín (dlhodobí nezamestnaní, Rómovia), na márnosť úsilia, na zneužívanie hodnôt a pod. Takéto príbehy sa objavujú denne. Hodnoty sa ťažko ubránia proti ich presile bez sústavnej argumentácie a silných príbehov.

hranicami sú *morálne vylúčené*: a ich utrpenie možno ignorovať alebo vnímať ako normálne, nevyhnutné a zaslúžené. (Opotow 1990)

Podľa Jeffreyho Alexandra ľudia budú emotívne vždy prežívať primárne partikulárne lojality¹². Univerzalistická solidarita je odsúdená zostať utópiou, no v určitých historických okamihoch sa dočasne dostáva do popredia. Väčšina silných symbolických rozpráv posilňuje partikulárnu príslušnosť a sklony sociálnych skupín k uzavieraniu. Kultúra ospravedlňuje odmietanie uznať utrpenie iných ako niečo, čo sa ich morálne dotýka. (Alexander 2016: 10) Práce, v ktorých Alexander skúma prípady rozširovania univerzálnosti či inkluzívnosti morálky¹³, ukazujú, že v týchto procesoch zohrávajú kľúčovú úlohu emócie. Nie však v zmysle tradičného psychologizovania morálky, ktoré sa traduje od staroveku a altruizmus a morálku typicky chápe ako individuálne kvality, ako vec cnosti a charakteru či „vrodeneho zmyslu“. Takéto uvažovanie podľa neho nedokáže objasniť zásadnú otázku, za akých podmienok sa môže okruh solidarity rozširovať a morálna motivácia vzťahovať na širšie kategórie ľudí ako je dôverný okruh bezprostredne blízkych osôb. (Alexander 2014: 304-305)

Rozsah solidarity ako spolupatričnosti závisí od z významňovania rôznych skupín ľudí. Čím je väčší okruh „iných“, ktorým spoločenský diskurz priznáva význam či dôležitosť ako súčasti „my“, tým univerzálnejšia a inkluzívnejšia je (môže byť) naša morálka. Význam určitej skupiny ako patriacej k nám je výsledkom „procesu významňovania a ten je súčasťou symbolickej rozpravy, ktorá cirkuluje v spoločnosti“. (Alexander 2014: 306)

Na osvetlenie procesov rozširovania morálnej inklúzie Alexander používa pojem kultúrnej traumy, pôvodne vytvorený pre skúmanie kolektívnych identít, a pojem kultúrnej drámy. Tvrdí, že spoločenské skupiny rozpoznávajú a potvrdzujú existenciu a zdroje ľudského utrpenia a berú za toto utrpenie zodpovednosť prostredníctvom konštruovania sociálnych tráum. Kultúrna trauma umožňuje precítiť a prijať utrpenie druhých ako vlastné utrpenie. Okruh spoločenského „my“ sa rozširuje a podpora vykonávania právnych a inštitucionálnych reforiem rastie práve v situáciách kultúrnej traumy. Časť významných sociálnych zmien v povojnovom svete bola podľa Alexandra dôsledkom takéhoto rozšírenia okruhu „my“ ako výsledku procesu traumy. Dôležité právne a inštitucionálne zmeny v prospech sociálnej solidarity mohli byť vykonané preto, že sa rozšíril morálny univerzalizmus a významní spoločensktí aktéri si priznali zodpovednosť za utrpenie a ponížovanie ľudí. „Proces plne

¹² V porovnaní s recipročnou solidaritou sa univerzálne prijímanie a ochota solidarizovať javia určite ako „neprirodzené“, ale podobne ako iné „vyššie mravy“ napr. „láska k vlasti“ vstiepitelne výchovou. Aj preto môžeme s J. Piagetom pokladať podporu univerzalizmu za výsledok osobitnej kultivácie, kultúrnej výchovy.

¹³ V časti svojich novších prác (napr. 2017) analyzuje takéto historické okamihy ako prvé dni protestov, ktoré sa označujú ako Egyptská jar, hnutie za občianske práva afroamerického obyvateľstva a pod.

artikulovanej a pripomínanej trauma je určitou zábranou voči tomu, aby sa podobné hrôzy znovu udiali.“ (Alexander 2016: 14)

Pojem *spoločenskej drámy*, s ktorým Alexander pracuje v nedávnych analýzach (2017), azda ešte vhodnejšie uchopuje proces rozširovania „my“, keďže dramatická metafora dobre vystihuje zložitosť a náročnosť procesu mobilizovania verejnosti a prebúdzania solidárnych emócií. Dramatické formy, ich pravidlá a nimi mobilizované emócie pozná navyše každý aj bez teoretických znalostí – vďaka skúsenosti filmového, televízneho či divadelného diváka. Sociálne drámy a divadelné formy zostávajú podľa Alexandra v centre života moderných spoločností práve tak ako trvá dôležitosť morálnych emócií v spoločenskom živote a verejnej mienke pre politické reformy v demokratických spoločnostiach.

Keď Alexander v (2017) skúma historické účinkovanie sociálnych hnutí (Mao Ce Tung, Martin Luther King, Egyptská jar) a ukazuje ako dramatizovali naliehavé spoločenské konflikty, aby mohli verejne požadovať politickú a ekonomickú reformu, nerobí to preto, aby demaskoval „manipulujúcu“ dramaturgickú prácu za úspechom protestných hnutí. Naopak, touto perspektívou ukazuje zásadnú dôležitosť transformácie morálnych citov verejnosti pre úspech protestného hnutia a ukazuje aj zložitosť a náročnosť celého procesu. Alexander rozoberá priebeh a dramatickú stavbu celého procesu jednotlivých protestných hnutí a spôsob mobilizovania aktérov a snaží sa ukázať, že ich úspech nezávisel od ekonomických a sociálnych potrieb, ktoré artikulovali, ani od jasnosti a racionálnosti ich politických ambícií, ale v prvom rade „od ich schopnosti „uchvátiť publikum“ a vyvolať (emocionálne) zvraty v ľudskej duši“. Obsadenie (mediálneho) „javiska“ a *citová mobilizácia* publika sú zásadným predpokladom pre rozširovanie okruhu solidarity a prijatie predtým vylučovanej skupiny. (c. d.: 7) Napríklad úspech hnutia za občianske práva čiernych Američanov podľa Alexandra súvisel sčasti s citom afroamerických vodcov protestov pre americké *kolektívne svedomie* a schopnosťou prezentovať emancipačné túžby protestujúcich *tak*, že bieli Američania rozpoznávali ich podobnosť a blízkosť s vlastnými hodnotami boja za slobodu a nezávislosť. Poukazuje aj na významnú úlohu médií pri rozjatrovaní predstavivosti a súcitu belochov¹⁴.

¹⁴ Alexander pripisuje kľúčovú úlohu schopnosti „rozjatrovať“ city verejnosti, no nerozoberá len neobyčajné osobné kvality a dramaturgické kompetencie Martina Luthera Kinga, ale aj organizačnú a finančnú náročnosť celej drámy za rozšírenie ľudských práv Afroameričanov. Ukazuje napr., že odvážny protest Rosy Parksovej bol starostlivo plánovaný miestnou pobočkou NAACP, kde Parksová pracovala ako sekretárka. Nenásilný dvanásť mesiacov trvajúci bojkot autobusovej dopravy v Montgomery vyžadoval široký okruh prepojených spojených akcií vrátane dostatočnej materiálnej pomoci, aby bolo možné zabezpečiť pre tisíce nemajetných čiernych ľudí súkromnú dopravu, kaucie na prepustenie z väzenia a právne zastupovanie.

Situácia na Slovensku – verejné neprijímanie Rómov a dlhodobo nezamestnaných

Priblíženie dramatických hnutí, ktoré pomohli rozšíriť morálnu solidaritu verejnosti na predtým neprijímanú či odmietanú skupinu a podporiť politické (a sociálne a vzdelávacie) reformy v jej prospech, môže vyznievať nenáležite v spojení so situáciou na Slovensku. Slovensko má svoje trvalo odmietané menšiny, ktorých príslušníci (časť z nich) žijú v podmienkach, ktoré sa dramaticky líšia od (aj) najskromnejšej predstavy slušného života. Za posledné (tri) desaťročia však sotva nájdeme významnejšie (verejne dostatočne viditeľné, v čase trvajúce) hnutia, ktoré by sa pokúšali dramatizovať problémy napríklad života v osadách spôsobom, ktorý prebúdza u majority pocit solidarity s ľudsky poníženou a nedôstojne žijúcou menšinou, či aspoň apelovať na skutočnosť, že životné podmienky najchudobnejších ľudí sú v príkrom rozpore s ochranou ľudskej dôstojnosti, ku ktorej sa hlási Ústava SR¹⁵. Samozrejme, môžeme nájsť a citovať rozsiahly rad odborných textov, koncepčných materiálov, stratégií a možno ťažko spočítateľný objem novinových a mediálnych príspevkov ponúkajúcich nestranný rozbor situácie a racionálne argumenty v prospech solidárnejších a humannejších verejných programov pre marginalizované skupiny. Nasledujúc Alexandrovu, ale aj Joasovu argumentáciu tu však tvrdím, že takéto jednorazové a racionálne argumentačné formy „hlasov v prospech Rómov“ nemali šancu ovplyvniť mienku verejnosti. Tá bola v uplynulých desaťročiach, naopak, mediálne živená najmä dramatickými a farbistými obrazmi morálnej odlišnosti ľudí žijúcich v koncentráciách a v priestorovom oddelení či vylúčení. (Pre rozbor mediálnych obrazov Rómov pozri napr. Nadácia 2014, Romano kher 2015)

Stav a vývoj politického a verejného (mediálneho) diskurzu, ktorého prázdne miesta po chýbajúcich hlasoch výraznejších solidárnych sociálnych hnutí sú azda viditeľné vďaka vytvorenému kontrastu. Práve predpokladané diskurzne prázdno (týkajúce sa aj posvätnosti každej ľudskej bytosti, ktorá podľa Durkheima mala byť „kultom“ moderných spoločností), bolo základným podnetom pre polozenie otázky, ako to u nás vyzerá so solidaritou, predstavami o spravodlivosti a starosťou o dôstojnosť najchudobnejších ľudí a s argumentačnou podporou takýchto postojov.

Už skôr bol spomínaný odklon od chápania spravodlivosti ako prerozdeľovania v prospech dôstojnosti všetkých v politickom diskurze po roku 1990 (Kusá 2013) a tiež pokles jeho verejnej podpory. Tento pokles však nebol taký

¹⁵ Pokusy viacerých mimovládnych organizácií a verejnej ochrankyne práv dramatizovať pracovnú podmienenosť základnej sociálnej ochrany, ktoré v roku 2013 súviseli s prípravou a prijímaním novely zákona o pomoci v hmotnej núdzi, napriek mediálnemu pokrytiu nezískali verejnú podporu. Naopak, prieskumy verejnej mienky (NMŠ 2014, IVO 2012) zaznamenali vysokú podporu reštriktívnych opatrení a podmieňovania sociálnych dávok prácou.

strmý, ako by diskurzné vyprahnutie (pokiaľ ide o živé argumenty v prospech univerzálnej inklúzie) u nás naznačovalo.

V štvrtej vlne zisťovania EVS 2017 sa respondentom budú opäť klásť otázky týkajúce sa solidarity či už v zmysle podpory zabezpečenia základných životných potrieb pre všetkých alebo v zmysle pociťovanej starosti o podmienky života rôznych skupín. Reprezentatívny výskum predkladá respondentom možnosti odpovedí v štandardizovaných variantoch. Vybraný variant odpovede nemusí nutne odrážať spôsob, akým ľudia v bežnom živote uvažujú o skúmanej téme. Je možné, že otázka v dotazníku podnieti rozhodovanie o odpovedi na otázku, ktorú si ľudia v bežnom živote nekladú. To môže znamenať, že časť zistených (solidárnych) postojov bude vytvorená ad hoc, bez jasnejšieho súvisu s tým, ako a či jednotlivci o téme rozmýšľajú. Ako teda (a či vôbec) ľudia na Slovensku uvažujú o dôstojnosti najchudobnejších, ak existujú spomínané diskurzné medzery a téma dôstojnosti sa v debatách o systémoch podpory ľudí bez príjmu neobjavuje? Pre hľadanie čo i len pokusných odpovedí na tieto otázky sme sa rozhodli uskutočniť skúmanie metódou fókusových skupín.

Fókusové skupiny o súcite – metodológia

Uprednostnenie fókusových skupín ako metódy získavania názorov na určité témy súvisí s predstavou, že lepšie korešponduje so spôsobmi, akými sa názory utvárajú, modifikujú a menia v bežnom živote a umožňuje vyhnúť sa rizikám, ktoré prináša ich skúmanie „v umelej izolácii od kontextov, v ktorých sa objavujú“. (Pollock 1955: 34, podľa Flick 1998: 116)

Fókusové skupiny, ktorých materiál tu analyzujem, sa viažu na pripravované dotazníkové zisťovanie hodnotových orientácií EVS 2017 známe ako výskum európskych hodnôt. Cieľom výskumu metódou fókusových skupín (ďalej FG) bolo lepšie porozumieť bežnému uvažovaniu o spoločenskej spravodlivosti, miestu, aké má v ňom ochrana dôstojného života všetkých ľudí a kontextu, v akom je toto uvažovanie zasadené. Chceli sme tiež preskúmať rozsah univerzalizmu ako dôvody pre vyčleňovanie určitých skupín za jeho hranice.

V období od posledného zisťovania (EVS 2008) na Slovensku nedošlo k žiadnym výraznejším obratom v neoliberálnom charaktere verejného a politického diskurzu. Naopak, posilnil sa tzv. workfare prístup – podmieňovanie základnej sociálnej ochrany prácou a v politickom jazyku sa začalo operovať výrazmi ako neprispôsobivý, nezamestnateľný ako synonymami etnickej skupiny. (Kusá 2013, Škobla et al 2016) Pokusy dramatizovať problém, že časť obyvateľov Slovenska nemá garantované ani najzákladnejšie

existenčné potreby a nemá prístup k dôstojnému životu¹⁶, neboli úspešné v mobilizovaní citov verejnosti pri získavaní podpory pre ochranu ľudí na okraji. Mohli sme teda predpokladať, že spontánne vyzdvihovanie princípů garantovania potrieb pre všetkých ako charakteristiky spravodlivej spoločnosti nebude časté.

Počet fókusových skupín a skladba ich účastníkov boli navrhnuté tak, aby umožnili integrovanie zistení so zisteniami dotazníkového prieskumu. Všetci účastníci boli obyvateľmi veľkej Bratislavy a ich nábor¹⁷ bol zaistený tak, že každá skupina bola čo najhomogénnejšia, pokiaľ ide o vek a vzdelanie. Tieto dve premenné v zisťovaní EVS 2008 vykazovali štatisticky významný vzťah s mierou podpory garantovania základných životných podmienok pre všetkých, ako aj s mierou záujmu či starosti o životné podmienky nezamestnaných a Rómov na Slovensku (pripomeňme si, že vysokoškolsky vzdelaní respondenti a mladšie vekové kategórie zaujímali v týchto otázkach v porovnaní s priemerom SR významne vlažnejšie postoje¹⁸), preto bolo potrebné pokúsiť sa preskúmať diferencie v uvažovaní takto odlišených skupín.

Celkovo sme mali štyri vekové kategórie a v každej dve skupiny s „kontrastnou“ výškou dosiahnutého vzdelania: základné a stredoškolské vzdelanie bez maturity a vysokoškolské vzdelanie, výnimočne SŠ s maturitou. (Pozri tabuľku č. 1) Pomer mužov a žien bol v skupinách rovnomerný. Počet účastníkov varioval od 5 po 8.

Tabuľka č. 1: Zloženie fókusových skupín

vek 18-30		vek 32-44		vek 54-62		vek 66 +	
ZŠ – SŠ	VŠ	ZŠ – SŠ	VŠ	ZŠ – SŠ	VŠ	ZŠ – SŠ	VŠ
FG1	FG2	FG3	FG4	FG5	FG6	FG7	FG8

Scenár FG mal štandardnú podobu (Krueger 1994, Flick 1998) a bol zameraný na tri témy, ktoré sú súčasťou dotazníkového zisťovania EVS 2017: predstavy o atribútoch spravodlivej spoločnosti, starosť o životné podmienky nerovnako blízkych kategórií osôb a otázky dôvery. Tu sa budeme venovať len jednému aspektu prvej témy (garancii uspokojenia základných potrieb pre všetkých) a dvom aspektom druhej témy – starosti o životné podmienky ľudí

¹⁶ Už spomínané pokusy verejnej ochrankyne práv a niekoľkých mimovládnych organizácií reagujúce na reštrikčné návrhy v zákone o pomoci v hmotnej núdzi.

¹⁷ Nábor účastníkov rovnako ako moderovanie FG, video, audiozáznam a doslovný prepis zaisťovala agentúra FOCUS. Účastníci vyplňali krátky dotazník, ktorým sme okrem veku, vzdelania, zamestnania, sektoru a rodinného stavu získali aj informácie o ich vnímaní ekonomickej situácie vlastnej domácnosti pomocou Van Praageho stupnice.

¹⁸ Vysokoškolsky vzdelaní ľudia sa v roku 2008 znepokojovali životnými podmienkami ľudí bez práce štyrikrát menej ako respondenti so základným vzdelaním. Mladí ľudia a tiež obyvatelia veľkých miest sa znepokojovali významne menej ako celá populácia.

v núdzi – nezamestnaných a Rómov. Obe otázky (Q62¹⁹ a Q32 v dotazníkovom zisťovaní) umožňujú skúmať univerzálnosť, respektíve partikulárnosť uvažovania o solidarite a jej štátom zabezpečovaných garanciách.

Fokusové skupiny trvali 90 minút. O každej téme sa diskutovalo približne 25 minút. Moderátor prechádzal k novej stránke témy až po ubezpečení, že všetci povedali, čo chceli povedať a nik nemal pocit, že sa nemohol podeliť so svojím názorom či skúsenosťou. Moderátor bol inštruovaný, že vysvetľovanie a uvádzanie dôvodov je pre našu analýzu kľúčové. Preto sústavne podnecoval účastníkov, aby svoje názory odôvodňovali a podopierali príkladmi. V záujme povzbudzovania otvorenosti debaty tiež opakovane pripomínal, že „tu nerozlišujeme správne a nesprávne názory“, aby tým naznačil legitímnosť všetkých názorov, ktoré budú vyslovené. Toto vo fokusových skupinách bežné stimulovanie otvoreného prezentovania názorov však debatu vo fokusovej skupine čiastočne odlišilo od bežnej konverzácie, kde otázka súladu tvrdenia s faktami nie je okrajová, a prinieslo to aj niektoré neočakávané a sčasti eticky sporné efekty. K tejto veci sa ešte vrátíme na inom mieste.

Postup debaty bol pri všetkých témach rovnaký. Moderátor najprv zopakoval znenie príslušnej otázky EVS a vyzval prítomných, aby sa k nej vyjadrili:

Rôzni ľudia môžu mať dosť odlišné predstavy o tom, ako má vyzerat' spravodlivá spoločnosť. Aká spoločnosť je spravodlivá podľa vás? Čo musí garantovať svojim členom? Môžete nám o tom niečo povedať?

Po vyčerpaní debaty²⁰ na otvorenú otázku sa moderátor pýtal na možnosti, ktoré ako varianty odpovede ponúka dotazníkové zisťovanie EVS 2017. Najprv otvorené a potom zamerané (focused) opytovanie bolo pre našu výskumnú otázku kľúčové. Umožňovalo odlišiť spontánne uvádzanie názorov od názorov získaných po uvedení témy moderátorom a teda zistiť, či sa (v spoločenskom diskurze marginalizované) presvedčenia o garantovaní základných potrieb pre všetkých objavujú ako odpoveď na otvorenú otázku o charakteristikách spravodlivej spoločnosti, alebo až v reakcii na uvádzanú formuláciu. Takéto rozlíšenie malo pomôcť objasniť problém, ktorý sa v rámci dotazníkového zisťovania nedá rozlúsknuť, a to, či princípy univerzálnej solidarity dokážu v bežnom uvažovaní „prežiť“ aj bez podpory v politickom a mediálnom diskurze, alebo ich privádza na svet samo zisťovanie.

Diskusie FG boli zaznamenávané audio aj video a následne doslovne prepísané. Modulácia hlasu a pod. nebola väčšinou v prepise špecifikovaná, mohla však byť pozorovaná súbežným prehrávaním videozáznamu. Prepisy

¹⁹ Tu budeme rozoberať len názory na otázku, či by spravodlivá spoločnosť mala zaručiť, *aby mal každý uspokojené základné potreby, teda aby mal každý stravu, bývanie, oblečenie, vzdelávanie, zdravotnú starostlivosť.*

²⁰ Debata medzi účastníkmi „vzplanula“ skôr zriedkavo – pri veciach, v ktorých nachádzali zhodu a prejavovali ju dopĺňaním príkladov či „faktov“. Väčšina účastníkov bez rozdielu veku a vzdelania čakala na priame oslovenie – udelenie slova – moderátorom. Môžeme v tom vidieť rešpektovanie „školského“ vzoru debaty, ktorý hovorenie bez vyvolania vnímania na hrane slušnosti, no rovnako aj konverzačnú neistotu pri verejne málo diskutovanej téme.

jednotlivých diskusií sme analyzovali v programe ATLAS.ti. Kombinovali sme otvorené a osové kódovanie (Strauss 1987), využívali komparácie výskytu konkrétnych tém v jednotlivých skupinách a ich prepojenia s inými témami. Pracovali sme tiež s jednoduchou frekvenciou slov a so vzťahovou analýzou pojmov a opakovane sme sa vracali k pôvodným prepisom, aby sme nestratili zreteľ na kontext, v ktorom odznali jednotlivé prehovory.

Mená v ukážkach sú zmenené a znejasnené sú aj reálie, ktoré by mohli odhaliť identitu účastníkov. Ukážky skracujeme, vynechané miesta (tematické odbočenia) označujeme bodkami, stimulujúce otázky moderátora uvádzame v zátvorkách. Číslo za ukážkou identifikuje FG a poradie odseku, z ktorého pochádza. V nasledujúcej časti uvádzame len výsledky analýzy debaty o garancii základných životných potrieb a vyjadrení týkajúcich sa solidarity s nezamestnanými a Rómami.

Výsledky

Tematizovanie princípu garantovania základných životných podmienok pre všetkých. Pesimistický predpoklad, že princíp garantovania základných potrieb pre všetkých ako základná ochrana ľudskej dôstojnosti bude mať v uvažovaní ľudí o spravodlivej spoločnosti len okrajovú pozíciu, sa naplnil. Uvažovanie o zaistení základných potrieb pre všetkých bolo vo veľkej väčšine generované doplňujúcou otázkou moderátora – až 88 % účastníckych vyjadrení na túto tému bolo odpoveďou na jeho otázku. Len traja účastníci – Slávo, Renáta (FG6) a Alexander (FG8) – na všeobecnú otázku o charakteristikách spravodlivej spoločnosti reagovali rozprávaním o tomto princípe.

Slavo: *Spravodlivá spoločnosť? To je ťažká otázka, nikdy som sa nad tým takto nezamýšľal. Myslíte sociálnu spravodlivosť? (...) To má samozrejme svoje hranice. Lebo máte v spoločnosti ľudí, ktorí sú na dôchodku a ešte stále pracujú, a potom máte ľudí, ktorí nikdy nepracovali a ani nebudú. Potom čo je tá sociálna spravodlivosť? Ten, čo maká, bude financovať život tomu, čo nepracuje?* (FG6: 99, 101)

Slavo (62 r., VŠ) si síce spontánne vybavil princíp univerzalizmu ako súčasť sociálnej spravodlivosti, no stavia sa k nemu odmietavo. Rozhorčuje ho asymetria dávania a brania a o prerozdeľovaní hovorí ako o poškodzovaní či trestaní tých, čo sú morálne na výške (*sú na dôchodku a ešte stále pracujú*) a odmeňovaní tých, čo nerešpektujú základnú povinnosť reciprocity (*nikdy nepracovali a ani nebudú*). Jeho odmietanie čerpá morálne oprávnenie z predpokladu, ktorý on (a ako ukážeme aj ďalší účastníci FG) vníma ako fakt – že veľká časť nezamestnaných na Slovensku je bez práce preto, že sa im nechce pracovať. Vnášanie moralizujúceho pohľadu na sociálnu ochranu je o to

ľahšie, že sa aj v politickom diskurze predstavuje takmer výhradne ako prerozdeľovanie medzi jednotlivcami či generáciami²¹.

Renáta (60 r., SVŠ) bola jedinou účastníčkou zo všetkých ôsmich FG, ktorá spojila tému garantovania základných potrieb s princípom dôstojnosti. Bola aj jediná, ktorá použila termín dôstojnosť. Toto slovo, ako ukázali frekvencie slov, sa objavilo v prepisoch debát FG len štyrikrát, z toho trikrát ho vyslovila Renáta a raz moderátor v debate s ňou. To naznačuje jeho marginálnosť v spoločenskej debate o spravodlivej spoločnosti. Renáta na všeobecnú otázku, čo by mala spravodlivá spoločnosť garantovať obyvateľom, zareagovala ako prvá:

No minimálne tú zdravotnú starostlivosť by mal garantovať. A nejaký dôstojný život. Ja keď vidím teraz tie cigánske osady, tak kto preboha to má riešiť? Vláda? Musí sa nájsť na to nejaký spôsob... Všetkým ľuďom (patri) dôstojnosť. Prístup aspoň k vode a k teplu a k nejakej streche nad hlavou. Ťažko to definovať. Samozrejme vzdelanie – aspoň prístup k základnému vzdelaniu.

Na Renátin prehovor, v ktorom reflektuje medzery svojej schopnosti definovať základné podmienky pre dôstojný život, nik nenadviazal. Vo FG8 Alexander (83 r., VŠ) uviedol, že štát by mal občanom garantovať „minimum“.

Moderátor: Čo je to minimum, Alexander?

Alexander: *No, ako pre koho. Keď žije, aby prežil, ale aby si vedľa mesta nerobili – ja hovorím tomu továrne, veľkotovárne na darebákov d'alších. Toto im (treba) zatrhnuť. Takže pozor. Štát musí regulovať – bez toho to nejde. A teda jedným minima toľko a druhým minimum toľko a tretím minimum zase iné. Podľa čoho? Podľa zásluh.* (FG8: 107-111)

Alexander uvádza morálne a „národohospodárske“ dôvody pre obmedzenie univerzálnosti životného minima. Živiť osoby, ktoré ničím neprispievajú, len robia „d'alších“ darebákov, znamená podporovať rozširovanie nemorálnosti (darebáctva v zmysle záhaľky). Na výzvu moderátora debatovať o tom, ako má vyzerat' garantované „minimum“, sa okrem vyzvaného Richarda nik nezapojil²².

²¹ „Individualizovaný“ pohľad na prerozdeľovanie, teda pohľad, ktorý za jeho účastníkov považuje len jednotlivcov, otvára dvere moralizujúcim výkladom. Zdá sa byť aj jediný možný. Z verejnej debaty celkom vymizli úvahy o financovaní sociálneho systému z daní korporácií či výnosov štátnych podnikov. Pritom v mnohých európskych štátoch práve zoštatňovanie veľkých firiem po 2. svetovej vojne slúžilo na tento účel. Predstava, že všetky náklady sociálneho štátu sú na pleciach „poctivo pracujúcich“, prispieva k pocitu nespravodlivosti a nechuti podporovať sociálny štát. Takto motivovaný odpor stredných tried k sociálnemu štátu výborne analyzuje napr. Keller (2005, 2011, 2013), pozri aj Kusá (2008).

²² Richard (64 r., SOŠ) súhlasí, že minimum by sa malo garantovať. Hovorí však, že vypočítat' by ho mali odborníci – *sú na to ústavy a zohľadňovať pritom životné náklady, aby sa dalo slušne prežiť. Nie živorit'.* (FG8: 116-118) Na Alexandrov obraz veľkotovárne na darebákov, ktorý je ozvenou mnohých politických debát, ako obmedzovať pôrodnosť „nepracujúcich“, nezareagoval.

Okrem týchto prípadov sa o univerzálnom zabezpečení základných potrieb diskutovalo až po špecifickej otázke moderátora. Pre našu základnú otázku o postavení sociálneho univerzalizmu v bežnom uvažovaní je dôležité, že vo viacerých FG otvorená otázka o charakteristikách spravodlivej spoločnosti podnietila debatu o nespravodlivých rozdieloch v starostlivosti štátu o rôzne kategórie občanov. V rámci nej sa začalo hovoriť o existujúcej sociálnej ochrane pre najchudobnejších ako o nespravodlivej výhode a *privilégii*, ktoré užíva len rómska menšina. Označovanie sociálnej ochrany za *privilégium* predznamenal slabú pozíciu univerzálnej solidarity medzi diskutujúcimi. Viaceré z nasledujúcich ukážok obsahujú zavádzajúce informácie o podpore, ktorú podľa diskutujúcich dostávajú ľudia bez príjmu a najmä – ako si myslia – Rómovia. Chyby v informáciách, ktoré uvádzali ako argumenty, sa týkajú typu a veľkosti dávok či poskytovaných služieb (uvádzali násobne zveličené sumy dávok či neexistujúce služby) a tiež domnelej etnickej výlučnosti nároku na dávky. Ukážky uvádzam s obavou, či tieto ilustrácie spôsobu uvažovania ľudí o sociálnej ochrane neprispievajú k posilneniu obehu zavádzajúcich informácií vo verejnom diskurze.

Zásluhovosť – rozlišovanie medzi chudobnými

Spravodlivosť je súladom s časťou morálky týkajúcou sa rozdeľovania dohier a bremien. (Bárány 2011: 852) Táto charakteristika spravodlivosti veľmi priliehavo pomenúva prísne moralistický spôsob, akým účastníci fókusových skupín pristupovali k otázke garantovania základných životných potrieb pre všetkých. Ich vyjadrovanie sa na adresu poberateľov sociálnych dávok je podporou pre tvrdenie Oorschota (2000), že ľudia so slabším sociálno-ekonomickým postavením majú tendenciu prísnejšie posudzovať iných chudobných aj preto, že v nich vidia konkurenciu v súťaži o znižujúce sa spoločenské zdroje.

Vo FG1 (18-31; ZŠ – SŠ) na konkrétnu otázku, či by spoločnosť mala garantovať nejaký príjem všetkým, aj tým, čo nepracujú, Maroš v prvej odpovedi zdôraznil zásluhový princíp – podporu od štátu by mali dostávať len tí, *čo sú nejakým prínosom pre tú spoločnosť*. Jeho názor spontánne podporila nezamestnaná Klára upozornením na nezaslúženú podporu, ktorú podľa nej štát dáva obyvateľom Luníka IX:

Klára: Nepracujú, v živote to nechodilo do školy, v živote to ani robiť nebude. Dostávajú nové byty, majú ošetrovanie, keď ich dieťa ide párkrát do mesiaca do školy, majú tie neplatené pomôcky, platené obedy a ešte aj peniaze za to, že ich dieťa chodí do školy. Ja si musím platiť pre syna školu sama, cestovné sama, do školy vrážať peniaze kade tade a oni do tej práce v živote nepôjdu. Je malá hrstka takých, čo sa chytia a chodia do školy, do práce. Aká je v tomto spravodlivosť?

Použitím stredného rodu „to“ (nechodilo do školy, nebude pracovať) Klára odníma adresátom svojho komentára rovnocenný status. Tvrdením, že nevykonávajú ani najzákladnejšie aktivity civilizovaného človeka (chodiť do školy, pracovať), ich vylučuje z okruhu morálnych ľudí. Fedor zopakuje, že na Luníku IX majú všetko zadarmo a Klára doplná *a vy si požiadate o sociálny byt, čakáte 5 rokov na vyjadrenie, aj tak vám povedia, no nedáme vám ho. Kde je v tomto tá férovosť?* Mária súhlasne pritaká predstave o privilégiách a dvakrát zopakuje: *Všetci vieme, ako to je. Treba mať meno Lakatošová a dostanem.*

Maroš sa do tejto debaty zapojí až na moderátorovu výzvu s jemnou výhradou: Maroš: *No tak určite, ale podľa mňa tá televízia niečo skresľuje. Koľkokrát aj vyšli všelijaké veci na internete, že koľko majú dávky a takto, že to nie je úplne pravda, že to bolo kvôli niečomu prikreslené. Takže ja som taký, že aj áno, aj nie.* (FG1: 034-052)

Maroš vyjadruje lojalitu k názorom, ktoré odzneli, a zároveň opatrne upozorňuje na skresľovanie medializovaných informácií o výhodách, ktoré Rómovia domnele užívajú. Do debaty ostatných účastníkov, ktorí sa navzájom dopĺňali a podporovali v názoroch na rôzne neférové privilégiá, ktoré majú Rómovia, sa už nezapájal.

O domnelých privilégiách Rómov sa spontánne hovorilo aj vo FG3 (33-44 r., nižšie vzdelanie). Dvaja účastníci tejto skupiny mali síce výhrady k paušalizovaniu na adresu Rómov, no aj oni kritizovali domnelé výhody, ktoré Rómovia užívajú. Do kritiky rómskych „privilégií“ sa zapojila aj Alica, ktorá v úvode debaty ako príklad nespravodlivosti uviedla diskrimináciu Rómov pri hľadaní práce. Vie o tom z prvej ruky, lebo jej manžel bol Róm.

Simona: *No mne skôr financie vadia, že niekto nemusí ísť do roboty a dostane niekto robí aj ťažko fyzicky.*

Alica pritaká: *Tak presne, nie je Cigán ako Cigán. To je toto, že...*

Simona: *Áno, napríklad takí, čo dostanú vyššie sociálne dávky ako my, čo pracujeme.*

Jakub: *Urobí si kopu detí.*

Peter: *Prídu do lekárne a nemusia platiť.*

Alica: *Áno, presne.* (chytí Petra za ruku a prikyvuje).

Peter: *Ja mám tri deti a 50 eur len tak buchne, hej?*

Alica: *A ja si vlasy trhám (nad výdavkami).*

Silvia prikyvuje – súhlasí. (FG3: 042-052)

Účastníci FG7 (65 + r, ZŠ – SŠ) tiež spájali požiadavku rovnosti pred zákonom s kritikou domnelých privilégií Rómov. Rozhorčenie z domnelej nerov-

nosti pred zákonom posilňuje aj presvedčenie, že Rómovia neplnia základný morálny záväzok reciprocity – vyhýbajú sa práci.

Norbert: *(Spravodlivosť sú) rovné zákony jak pre mňa, tak preňho, pre tých ... budú zákony platiť rovnako.*

Tatiana (na vyzvanie): *No, ja by som, že tá naša menšina – Rómovia, po slovensky povedané – oni za to nemôžu z jednej strany, ale z druhej strany môže (za to) naša vláda – že sa im dosť dáva. Povedzme invalidný: keď ste biely, tak vás preverujú, hento – toto, prečo, tam idete, hentam idete a nakoniec vám nič neschvália. Dôjde Róm a má momentálne všetko. To sa mi zdá nespravodlivé. Ja viem, že oni sú... z jednej strany aj chce robiť, nikto ho neprijme...*

Nina (skočí jej do reči): *Ale nechcú robiť...*

Tatiana: *...alebo tieto sociálne, oni dôjdu a im dajú! Či je chorý, alebo nie – je Róm, dovidenia! Môj názor je, že im radšej dajú nejaké peniaze, aby mali s nimi pokoj, aby nekradli, aleboS tým by mali robiť, nejako to (rukami naznačuje vymedzenie), lebo to sa týka nás všetkých, ide to z daní nás všetkých, to sa mi zdá tiež také nespravodlivé.*

Moderátor: *Dorka ešte k tejto téme.*

Dorka (so smiechom): *Už všetci povedali všetko. (viacerí sa smejú, usmievajú) (F7: 056-070)*

Realite odporujúce predstavy o privilegiách rómskej menšiny, ktoré zazneli v skupinách účastníkov s nižším vzdelaním (F1, F3 a FG7), neboli unikátne. Objavili sa aj v iných skupinách. Téma garantovania základných potrieb všetkým sa spájala vo viac ako tretine prehovorov s témou nezaslúžených výhod a privilegovania jednotlivcov a skupín. Takmer v štvrtine prehovorov účastníci zároveň uvádzali morálne a ekonomické dôvody pre neposkytovanie pomoci či nepodporovanie „neférovej“ politiky, teda dôvody pre vylúčenie určitých skupín zo sociálnej solidarity.

Vo FG6 (54-62, VŠ) diskusiu o univerzálnej solidarite ovládol Miloš, ktorý navrhoval obmedziť univerzálne garancie štátu občanom len na základnú zdravotnú starostlivosť. Keď sa však dotkol otázky ako definovať, čo je základná zdravotná starostlivosť, posunul sa k inému *ťažko riešiteľnému* problému, ktorým je podľa neho *rómske obyvateľstvo, ktoré pácha najväčšiu kriminalitu na Slovensku, devastuje tu lesy, keďže som poľovník, tak viem. Polícia sa tvári bezmocne. Prečo? Lebo sa ich boja zmlátiť.*

Miloš v rozhorčení nad nešetrným a nepovoleným pílením stromov²³ posunie debatu k možnostiam polície prísnejšie zakročiť voči Rómom. Téma

²³ *Kedysi mali policajti tu u dvoch levov jednu miestnosť a tam zhasli svetlo a obuškami vás zmlátili do modra. Prečo to dnes nespravia? Veľmi by si rozmysleli, či upália tým urbárom stromy!* Rita pritakáva.

porušovania zákona a možnosti ich trestania a disciplinovania v jeho podaní celkom vytlačila tému garancie existenčných podmienok, hoci sa v súvislosti s krádežami dreva núkala – ak by diskutujúci mali základné poznatky o systéme dávok pomoci v hmotnej núdzi a ohraničeníach prístupu k príspevku na bývanie (teda aj na elementárne udržiavanie tepla) pre najchudobnejšie obyvateľstvo.

Rovnosť ako rovnaký meter

Skupina najmladších vysokoškolsky vzdelaných (FG2) má charakteristiky, ktoré sa podľa zistení (EVS 2008) spájajú s významne nižšou podporou univerzálneho zabezpečenia základných potrieb. Diskusia v tejto skupine bola ilustráciou tejto nízkej podpory. Ukázalo sa, že vysokoškolské vzdelanie nevedie k opatrnejšej selekcii informácií cirkulujúcich na sociálnych sieťach a nekompenzuje ani nedostatok osobného skúsenostného poznania, ktorým disponovali niektorí účastníci FG vyšších vekových kategórií. Princíp ochrany dôstojnosti každej ľudskej bytosti sa v uvažovaní o sociálnej spravodlivosti v tejto skupine neobjavil ani implicitne.

Debata o spravodlivosti sa v tejto skupine rozbiehala pomalšie. Začala takmer knižným vymedzením, ktoré podala lekárka Radka: *Tak, aby v podstate spoločnosť bola spravodlivá aj pre nemajetných ľudí – aby sa nerobil rozdiel medzi majetkom alebo náboženstvom alebo nejakým inými rasovými...* (FG2: 021) a zostávala na abstraktnej úrovni. Ak v skupine vrstovníkov s nižším vzdelaním začali konkrétnymi príkladmi nerovností v odmeňovaní a nedostatočne zaplatenej práce, tu sa hovorilo všeobecne o rovnosti a rovnakých právach. Po moderátorovej prosbe o konkretizovanie Emil uviedol ako príklad nerovností poslaneckú imunitu a zvýhodňovanie národnostných menšín: *Tak všetci vieme, asi o kom hovorím.* (043) Po opätovnom povzbudení, aby bol konkrétny, sa rozhovoril, ako podľa neho *Rómovia zneužívajú sociálny systém.* K téme domnelého zvýhodňovania Rómov sa účastníci FG2 vracali opakovane (217-237, 452-492).

Marta: ... no, bohužiaľ, *Rómovia dostanú na dávkach viac ako človek, ktorý chodí do roboty.*

Moderátor: nechcem vám vkladat' do úst to, čo ste nepovedali, ale štát podľa vás venuje Rómom až prílišnú starostlivosť?

Katka: *Určite, však aký ... biely človek má takéto vymoženosti.* (Reaguje na úsmev, ktorým Emil a ďalší odpovedali na výraz biely človek) *Ako som to mala povedať?* (Smeje sa nahlas)

Emil: *Už je to zlé, určite je to v našom štáte zlé. Biely človek je zle.* (hovorí to s úsmevom)

Katka: *Ja som napríklad v živote nedostala ... dostali ste vy niečo takéto? Akože peniaze za nič alebo ...?*

Emil (ironickým tónom): *Dostal, však mama dostáva za mňa 20 euro. To je príspevok na dieťa, nie?*

Marta: *Naozaj, človek, ktorý chodí do roboty, nič nedostane a človek, ktorý sedí doma na zadku, dostane 400 euro. ... iba za to, že je Róm.(...) hlavne, že diskriminujeme my.*

Pavol (prikyvuje Marte a smeje sa): *Tiež by som vedel rozprávať hodiny o týchto Rómoch. Proste nesúhlasím s tým, tiež by som to radikálne riešil, ale to nebudem hovoriť.*

Samuel: *Ja s týmto súhlasím. Ja by som to možno tiež ešte radikálnejšie riešil, ale to tu nebudem rozoberať* (usmieva sa). Pavol a Emil sa tiež usmievajú. (FG2: 452-492)

Kritika štátu za nerovnakú podporu svojich obyvateľov a domnelé zvýhodňovanie nepracujúcich sa medzi najmladšími vysokoškólákmi objavovala takisto ako medzi ich vrstovníkmi s nízkym vzdelaním. Na rozdiel od vrstovníkov s nižším vzdelaním, ktorí svoje pocity ukrivdenia zdôvodňovali zle zaplatenou prácou, finančnými starosťami a nízkou alebo žiadnou pomocou od štátu, vysokoškóľáci argumentovali princípom rovnosti, ktorý je podľa nich porušený „vychýlením“ štátom organizovanej solidarity v prospech etnickej skupiny a ľudí bez práce. Rovnosť je v tejto skupine od počiatku debaty vyzdvihovaná ako „najzákladnejší meter“ a argumentačne používaná práve v „metrickom“ chápaní – ako rovnaká výška podpory, rovnaké požiadavky, nie ako rovnosť v prístupe k základným podmienkam pre prežitie. Neprítomnosť konceptu dôstojnosti ako základu usudzovania o rovnosti a ďalších principiálnych demokratických hodnotách má za následok počtárske argumentovanie o rovnosti, ktoré vedie k záveru, že „dostávanie peňazí „za nič“, len za to, že človek žije, je nespravodlivé privilegium. Pavol a Samuel naznačujú, že súhlasia s (nekonkretizovanými) radikálnymi riešeniami tejto situácie. V tejto, ale aj v iných diskusných skupinách odznieva aj roztrpčené konštatovanie, že majoritnú populáciu obviňujú z diskriminácie, hoci je „preukázateľne“ znevýhodnená.

Odvolávanie sa na princíp rovnosti sa v argumentáciách prepleťá s morálnym princípom reciprocity. Účastníci FG sa opakovane odvolávajú na zásadu rovnováhy medzi „dávaním a bráním“ a na pracovný étos, ochotu pracovať ako prejav zaslúženia sa či podmienku sociálneho občianstva.²⁴ Vyzdvihovanie týchto zásad sa spája s viac či menej explikovanou predstavou, že nezamestnanosť a biedne životné podmienky sú vecou morálnych a charakterových

²⁴ O princípe reciprocity a stabilite sociálnych systémov pozri Gouldner (1960). K výskumu chápania reciprocity pozri Komter (1996), Mau (2002) či Passini (2016).

defektov. Tento pohľad na príčiny nezamestnanosti môže posilňovať aj osobitná skúsenosť obyvateľov hlavného mesta, v ktorom je miera nezamestnanosti dlhodobo výrazne nižšia ako republikový priemer²⁵.

Takéto uvažovanie viedlo k dvom typom záverov. Diskusia vyúsťovala buď do tvrdého odmietania univerzálnej solidarity garantovanej štátom, a to bez ohľadu na existenčné dôsledky, alebo – u účastníkov, ktorí zvažovali etické dôsledky odmietnutia garancie základnej dávky – k hľadaniu iných spôsobov *ako zaistiť prežitie tých, čo si pomoc nezasluhujú*. Za morálne vyhovujúce riešenie zhodne pokladali prísne vyžadovanie reciprocity – rovnosti v povinnosti pracovať a trestanie nepráce. Prednovembrový režim oceňujú za zaistenie podmienok pre platnosť tejto morálnej zásady²⁶.

Všetci účastníci FG3 (31-44 r., nižšie vzdelanie) súhlasili s Michalovým názorom, že štát by mal garantovať všetkým *robotu, aby všetci robili, nie, že niekto sa fláka a ešte dostane peniaze od štátu*. (115-117) Nik sa nepozastavil nad dôsledkami situácie, ak by nepracujúci nemali nárok na žiadnu dávku.

Vo FG5 (54-62 r., nižšie vzdelanie) mimoriadne prísnu zásluhovosť a reciprocitu presadzoval Jozef.

Moderátor: A s ľuďmi, ktorí povedzme nepracujú?

Jozef: *To je ich problém. Určite. A čo budú jesť? Čo mňa po tom? Oni mi dali niečo?... Ja musím robiť, aby som prežil. Nech oni idú robiť takisto. Nič im nedať, ani halier.*

Jozefova nekompromisnosť rozprúdila diskusiu o tom, či má štát garantovať, aby nepracujúci človek nezostal hladný. (185-242) Všetci sa zhodli na tom, že štát by mal garantovať prácu a riadne zárobky, *aby si každý na svoje potreby zarobil*. Zhodli sa aj na tom, že jednotlivcov je potrebné aj „donucovať“ k schopnosti byť sebestačný:

Erik: *Pracovné možnosti treba vybudovať.*

Matilda, Martin a Ema prikyvujú, súhlasia.

Matilda: *A keď nechce robiť, donútiť, ako voľakedy donútili.*

Súhlasí aj Naďa: *Presne.*

Erik: *Ved' za socializmu ako to bolo?*

Jozef: *Išiel hneď do basy, keď nerobil.*

Prikyvuje Matilda a Erik. Naďa: *Presne. Si príživník? Pôjdeš do basy, hotovo.* (FG5 237-242)

²⁵ Proti personalizovaniu príčin nezamestnanosti a paušálnemu opisu nezamestnaných ako „morálne iných“ sa ohradilo niekoľko účastníčok, ktoré mali skúsenosť s nezamestnanosťou. Upozornili na rodinnú situáciu či vek, ktorý bráni zamestnať sa aj v Bratislave. Aj ony však zúžili obhajobu len na nezamestnaných v podobnej situácii a dištancovali sa od ostatných „so zlou povestou“. Tým zároveň ostali v súhlase s názorom, ktorý v skupine prevažoval.

²⁶ Martin: *Budeš robiť (zvýšeným hlasom) bez ohľadu na vierovyznanie, na farbu, na pôvod. Musíš robiť, odvedieš niečo štátu, dostaneš, hotovo.* Richard súhlasne prikyvuje. Nik nenamieta. (FG8: 337-342)

Matilda je proti akejkol'vek pomoci, aj naturálnej, mladým ľuďom a odvoláva sa na princíp zásluhovosti: *Tým darebákom mladým, hepy sa tam premávajú na ulici a nerobia a dostanú. A za čo? Tým, čo odrobili, čo už pre tento štát niečo vybudovali, tým áno...* Jozef s ňou súhlasí: *Starým ľuďom to beriem. (Ale) dajú Cigánom, čo nič nerobia a už tam čakajú. Má 10 detí, hotovo a dostane.* (FG5: 280)

Účastníci FG4 (32-44, VŠ) mali menej radikálne názory. Hoci rozsiahle kritizovali životný štýl ľudí bez práce, prevládal u nich akýsi paternalistický univerzalizmus. Zhodli sa, že títo ľudia pomoc potrebujú, ale nie sú dostatočne zodpovední, aby im bola ponechaná samostatnosť v rozhodovaní, ktorú umožňujú peňažné dávky. Všetci súhlasili s Vincentom, že pomoc by mala byť naturálna, pretože nezamestnaní s finančnými príspevkami nevedia dobre hospodáriť: *tak to väčšinou skončí v alkohole alebo v automate.*

Nepodporovanie nemorálneho správania

Bývanie v chatrčiach a v zlých hygienických podmienkach bolo zväčša chápané účastníkmi FG v zhode s mediálnym a politickým diskurzom o *neprispôsobivosti*²⁷ ako prejav nekultúrnosti a neprijímania „nášho“ spôsobu života, a nie ako dôsledok nedostatočnej bytovej a sociálnej politiky štátu. Niektorí dokonca v zhode s argumentáciami, ktorými sa pred rokmi zdôvodňovali reštrikcie sociálnej ochrany (Kusá 2008), označovali sociálne dávky za príčinu straty pracovných návykov a upadnutia životného štýlu. Tieto predstavy ich potom viedli k zavrhovaniu sociálnej solidarity, keďže len „konzervuje“ nežiaduci stav, alebo k požiadavke prísnejšie rozlišovať medzi zasluhujúcimi si pomoc a tými, čo si pomoc nezaslúžia.

Radka: *Tak chcela by som pomôcť tým, ktorí chcú robiť, ale nemôžu si nájsť robotu. Ale potom máme zase tých druhých nezamestnaných, to sú zase tí Rómovia, ktorí nikdy pracovať nebudú. Lebo dostávajú také dávky od štátu, že oni vlastne robiť nemusia, im to stačí.* (FG2)

Moderátor: Rómovia, zaslúžia si pozornosť alebo nie?

Nina: *Viete, snád' niektorí áno, lebo sú tam aj vzdelaní mladí ľudia, skutočne zaslúžili by si. Lenže už žijú v tej komunite strašné roky a ide to z pokolenia na pokolenie...* (FG7)

V najstaršej vekovej skupine VŠ vzdelaných (FG8) sa v prípade nezamestnaných kládol veľký dôraz na rozlíšenie zasluhujúcich si a nezasluhujúcich.

²⁷ K analýze diskurzu o neprispôsobivosti pozri v ČR Kluknavská – Zagibová (2011), u nás Kusá (2013) a ďalší.

cich si pomoc²⁸. V debate, ktorá sa týkala starosti o životné podmienky Rómov na Slovensku, potrebu rozlišovať vnútri skupiny vyjadril len Martin, ktorý už skôr spomínal, že pozná aj pracovitých Rómov – kopáčov.

Martin: *Poznám slušných, poznám grázlov – tak ako medzi bielymi aj medzi týmito. Ale, keď si oni nevážia (pomoc), keď sa pozeráme na tie reportáže ...Keď si nevážia to, čo im dávajú – tak si nezaslúžia nič.*

Mira: *Nedala by som im nič.* (FG8)

Martina a ďalších morálne poburuje obraz životného spôsobu Rómov, ktorý sprostredkujú médiá. Je v rozpore s očakávaním vďačnosti za poskytovanú pomoc, ktorej prejavom má byť napríklad starostlivosť o poskytnuté bývanie. Televízne zobrazovanie bytovej situácie Rómov vedie viacerých účastníkov k záveru, že Rómovia si bývanie nevážia a svojvoľne si ničia príbytky, ktoré dostávajú od štátu. Táňa upozorňuje na problémy súvisiace s nepriateľným životným štýlom a chýbajúcim úsilím zmeniť ho ako *alkohol, drogy a fajčenie* (FG8: 358) a *neporiadok okolo bydliska*. (FG8: 363)

Tatiana: *Ja som bola na východe, v Bardejove a tam nám ukazovali, tam štát postavil krásne také domy murované! A on hovorí: Pozrite sa, čo s tým spravili!*

Nina: *A to so všetkým.* (FG7)

Finančné príspevky, ktoré umožňujú pokračovanie zavrhaného životného štýlu, sú, ako povedala Sofia, peniaze *vyhodené do ľufu* (FG8 369). Presvedčenie, že „život“ morálne odsudzovaných osôb je platený z daní riadnych občanov, posilňuje pocit oprávnenia klásť mu podmienky a spolurozhodovať o ňom.

Medzi fatalizmom a výchovnou intervenciou

Podľa Émila Durkheima, Johna Rawlsa a ďalších filozofov, ktorí vyzdvihovali princíp ľudskej dôstojnosti ako posvätný a ako základné východisko uvažovania o pravidlách poriadku moderných spoločností, tento princíp by mal byť uplatňovaný bez ohľadu na vlastnosti, pôvod a vyhliadky konkrétneho človeka. Tie by mali byť prikrýté „závojom ignorancie“. Takáto prísne abstrahujúca, nestranná pozícia pri ochrane ľudskej dôstojnosti je žiadateľným základom právneho poriadku. Sotva je ale udržateľná ako každodenný postoj

²⁸ Pripomeňme, že rozlišovanie zasluhujúcich a nezasluhujúcich si (rovnakú) pomoc sa u nás na určitý čas stalo aj zákonom vyžadujúcim postupom: Zákon č. 195/1998 z. z. o sociálnej pomoci rozlišoval hmotnú núdzu z objektívnych a subjektívnych príčin a v súlade s tým dve úrovne dávok sociálnej pomoci. Na rozlišovanie subjektívnych a objektívnych príčin slúžil rad zákonom definovaných ukazovateľov. Nezamestnanosť dlhšia ako dva roky bola považovaná za subjektívnu príčinu núdze. Nezamestnanosť sa v čase nadobudnutia účinnosti tohto kritéria (2000) blížila k 20 percentám. K dlhodobej nezamestnanosti ako problému nedostatočnej motivácie pracovať pristupovalo aj programové vyhlásenie vlády 2002. Pozri viac v Kusá (2006, 2013).

bežného človeka. Solidárne postoje sú v každodennom živote sýtené dôverou k druhým ľuďom (pozri Rothstein 1998, Rothstein – Uslaner 2005, Uslaner 2002, Kusá 2006) a optimistickým očakávaním, že investujeme do lepšej budúcnosti. Energizujúcim zdrojom solidarity so vzdialenými inými je, ako sme ukázali v prvej časti štúdie, precítanie blízkosti ich príbehov a túžob a rozhorčenie nad ich utrpením.

Príbehy lámajúce predsudky v diskusných skupinách nezazneli. Naopak, poukazovanie na kultúrnu či morálnu vzdialenosť Rómov spájalo účastníkov rôzneho veku a výšky vzdelania. Niektorí zdôvodňovali svoju neochotu podporovať Rómov predstavou o nemennosti a nezmeniteľnosti ich spôsobu života a dlhodobým porušovaním princípu reciprocity. Odmietanie solidarity ospravedlňovali aj zodpovednosťou za prostriedky *z našich daní*, ktoré nie je rozumné investovať do ľudí, ktorí sa nechcú, alebo nevedia pozdvihnúť.

Slavo: *A čo sa týka rómskej otázky, to je nevyriešiteľné, 700 rokov sú tu a nič sa nevyriešilo, keďže je tam jeden problém, oni musia chcieť a oni nechcú.* (FG6)

Emil: *Medzi Rómami sú určite výnimky, čo chcú pracovať, ale môžem povedať, že 95 % je takých, čo nechcú.* (FG2)

Časť starších účastníkov však zotrvala v optimistickej viere v silu výchovy, ktorá môže zlomiť tradíciu a negatívne pôsobenie života v segregácii. Predškolská výchova bola uvádzaná ako cesta k morálnej obrode a osvojeniu si patričných hodnôt a kultúrnych návykov. Vypestovanie „chcenia žiť slušne“ vyžaduje podľa nich výchovnú intervenciu v čo najskoršom veku. Vo FG6 sa debatovalo o internátnych školách, celotýždňových škôlkach a iných formách integrácie Rómov do „našej“ kultúry, ktorá je podmienkou ich postavenia sa na vlastné nohy a solidárneho zahrnutia do spoločného „my“. Názory neboli jednotné:

Miloš: *aj keď ma za to možno odsúdia – prepáčte. Od 15 rokov si urobí dečko, od 18 je invalid a všetko to platíme my z našich daní. Je to vážny problém, na Slovensku žije takýchto ľudí 350 000. Možno pol milióna.*

Rita (nahlas pritakáva počas Milošovho prehovoru a aj po ňom): *Ja s tým úplne súhlasím.*

Slavo: *Tá komunita by sa mala chcieť najskôr dostať niekde vyššie.*

Rita: *Ja by som im nedávala absolútne nič.*

Renáta: *Aj sebe by sme pomohli, keby sme dosiahli to, že by nekradli, nebrancovali lesy. Aj sami by sme si pomohli. To ale vyzerá nemožné. Ale načo máme politikov? Na to, aby dačo vymysleli.*

Slavo: *Vymysleli ale išlo to dostratena. Napríklad internátne školy. Zobrat' tie deti a vychovávať. Ale z morálneho hľadiska tej matky. Predsa toto aj nacisti robili.*

Andrej: *Aj Baťa to robil.*

Slavo: *No, Baťa to robil na základe dobrovoľnosti. Nacisti sa nikoho nepýtali.*

Andrej: *Ale Baťa dával také podmienky, že rodičia tam radi dávali svoje deti.*

Renáta: *Od malých detí by to mohlo byť. (FG6: 181-200)*

O týždenných škôlkach ako ceste k morálnej integrácii Rómov sa debatovalo aj v rovesníckej skupine s nižším vzdelaním (FG5). Optimistický „investičný“ pohľad sa aj tu zrážal s pesimistickým fatalizmom a neochotou niesť bremeno.

Naďa: *Mohli by byť aj mesačné, len na tie začiatky. Máš dieťa, budeš ho môcť dať do dennej škôlky, ak sa budeš o neho dobre starať príkladne, v poriadku. A keď sa nebudeš starať, pôjde do týždennej škôlky. Nebudeš sa absolútne starať, tak pôjde do mesačnej...*

Jozef: *Toto, čo ste povedali, to je furt za naše peniaze.*

Matilda: *To je jedno, ale ich rozumne investujeme.*

Jozef: *Prečo napríklad ... Hore na východe, majú obedy zadarmo a ja musím platiť svoj obed. A ako im pomôcť? Všetci musia robiť. A ide do basy a hotovo, keď nechce robiť.*

Tomáš: *Vytvoriť im pracovné podmienky.*

Jozef: *...oni majú, ale nechcú robiť.*

Matilda: *Nechcú. (FG6: 54-62, ZŠ)*

Medzierka pre univerzalizmus?

Uplatňovanie recipročného princípu a zásluhového uvažovania bolo v niekoľkých FG skupinách „pozastavené“ pri otázke zdravotnej starostlivosti, vzdelávania a bývania. V najmladšej vekovej skupine (FG1 a FG2) sa téma garantovaného bývania neobjavila. Bývanie bolo spomínané len v súvislosti s domnelými privilégiami Rómov a bremenami, ktoré pri jeho zaobstarávaní znášajú ostatní ľudia (rozsiahle Klára a Fedor z FG1). Vo FG4 sa účastníci zhodli na tom, že štát by mal podstatne viac uľahčiť prístup k bývaniu (Luba, Lada). V skupine sa rozpútala odborná polemika o systémoch nájomného bývania a podmienkach pre nájomníkov.

Podpora univerzálnej dostupnosti bývania do istej miery zjednotila aj účastníkov FG8 (66+, VŠ). Kým vo FG4 sa ako pozitívny príklad uvádzala politika nájomného bývania v Rakúsku, najstaršia skupina spomínala na domáci systém pred rokom 1989. Každý k téme niečo pridával a zhodli sa, že pre mladých ľudí dnes bývanie znamená veľkú záťaž. Alexander aj tu zdôraznil princíp zásluhovosti, ale uznal, že minimum musí mať každý a až nad ním

diferencovať. Upozornil aj na dôležitosť zaistenia vykurovania: *Aké-také kúrenie teda, aby nerobil zle druhým*²⁹, lebo to je dôležité pri bývaní. (FG8: 154-157)

Téma bývania tak predsa len u diskutujúcich prebúdza zmysel pre práva, ktoré by mali byť zaistené každému. Ak zisťovanie EVS 2017 zaznamená podporu univerzálnej solidarity, môže k tomu prispieť aj uvedenie príkladov základných potrieb v príslušnej otázke.

Sám proti všetkým? Možnosti obhajoby utópie vo fókusovej skupine

Pripomeňme, že zdôrazňovanou prednosťou metódy fókusových skupín, ktorá vynikne najmä v porovnaní s metódou štandardizovaného rozhovoru, je jej väčšia porovnateľnosť s každodennými interakciami – skupinové diskusie väčšmi korešpondujú so spôsobmi, akými sú názory formované, vymieňané a menené v každodennom živote. Ďalšou prednosťou je možnosť využívať skupinovú dynamiku. Tá je podľa literatúry osobitne prínosná pri skúmaní názorov a postojov k tabuizovaným témam. (Pollock 1955, Flick 1998: 114) V procese skupinovej diskusie sa „uskutočňuje korekcia názorov, ktoré nie sú správne, nie sú spoločensky prijímané, alebo sú extrémne, a táto korekcia je prostriedkom validizácie tvrdení a názorov“. (Flick 1998: 116)

Záznamy diskusií vo FG dokumentujú názorovú dynamiku. V zásade prebiehala dvoma spôsobmi, ktoré oba viedli k znižovaniu možného napätia, ktoré vytvára nesúlad. Účastníci, ktorí predstavili názor, ktorý ostatní prítomní neuznávali, začali svoj názor upravovať, obmedzovať jeho platnosť, alebo sa odmlčali a do diskusie vstupovali len na priame vyzvanie moderátorom. Doposiaľ prezentovaná analýza už naznačila, že ako „sociálne neprijímané“ či „extrémne“ sa ukázali práve názory obhajujúce univerzálnu solidaritu – garanciu základných životných podmienok pre všetkých – a názory podporujúce začleňovanie Rómov do solidárneho „my“ okruhu.

Vo FG3 (33-44 r., nižšie vzdelanie) sa dvaja účastníci dokázali vzoprieť voči prílišnému paušalizovaniu na adresu nezamestnaných a Rómov: Alica a Michal. Výrečná Alica (vyučená predavačka, pracuje v materskej škole) sa ako prvá spontánne zapojila do debaty o spravodlivosti. Otvorila ju s témou nediskriminácie. Krátko sa zdalo, že debate udáva tón.

Alica: Farba pleti, hej, niekto sa len pozrie na druhého, nepozná ho a už to je. To nie je dobré. Mám takú skúsenosť, môj muž bývalý je Róm, ale Róm na inej úrovni, nie taký Luník IX a tak. A keď si hľadal zamestnanie, do telefónu mu

²⁹ Alexander naráža na to, že chýbajúce kurivo núti najchudobnejších k jeho zháňaniu aj nezákonným rúbaním v urbáriách a chránených oblastiach. Vo FG6 o takomto obstarávaní kuriva hovoril Miloš, no len z pohľadu majiteľov či užívateľov lesa.

hovorili, že samozrejme, nech príde a prišiel tam a len ho uvideli, ja som toho bola svedkom, povedali, že prepáňte, už je obsadené, čiže

Moderátor: Myslíte aj ostatní, že je to nespravodlivé?

Michal: *Samozrejme, je, netreba odsudzovať, prečo, poznám aj ja Rómov a sú robotní. To je výchova odmalička, nezáleží, či je Róm alebo nie, ale ako je vychovaný odmalička.* (FG3: 017-027)

Keď prítomní začali rozoberať domnelé výhody Rómov, Alica vyjadruje súhlas s kritikmi „privilegií“ slovami aj gestami (ukážku sme už uviedli). Neskôr, keď sa otvorila téma starosti o životné podmienky ľudí žijúcich na Slovensku, znovu sa vrátila k princípom, ktoré obhajovala na začiatku, a zareagovala, že Slovensko potrebuje *jednoznačne rovnoprávnosť, rovnoprávnosť vo všetkom. Napríklad v prístupe k práci, aby bola práca aj na východe, aby nerozhodovala farba pleti*. Prvá sa vyjadrila aj k téme starosti o životné podmienky Rómov a debatu otvorila nabádaním *diferencovať*.

Alica: *Lebo nie je Cigán ako Cigán, ako nie je človek ako človek.*

Nik nereaguje. Moderátor podnecuje otázkou: *Čo si myslíte, keď vidíte v novinách nejaké chatrče...*

Simona: *Ide ma akurát šľak trafiť z toho. Lebo dostanú byt, zničia, dostanú druhý. A furt dookola.*

Alica následne podporuje Simonu v jej rozhorčení nad ničením bytov opismi bratislavského Pentagónu a odsúdeniahodného správania jeho obyvateľov: *...Tam je špina, bordel, smeti vysypávajú z okna, malé cigánske deti holé v zime.. tak to je katastrofa.* (FG3)

Alica odvážne obhajuje (niektorých) Rómov, ale pritakáva aj najhrubším stereotypom o správaní sa Rómov v určitých lokalitách a legendách o ich zvýhodňovaní v sociálnych programoch. To, čo by sa mohlo javiť ako názorová nesúrodosť, je konzistentným pridržiavaním sa diferencujúcemu princípu *nie je Cigán ako Cigán, nie je človek ako človek*. Tento princíp je obhájitelný aj v skupine, kde väčšina debatérov vyslovuje paušálne sudy, pretože je v súlade s princípom zásluhovosti, ktorý vyznáva väčšina opýtaných. Tento princíp pripúšťa rozširovanie solidárneho „my“ a prijímanie doň tých, čo si to „zaslúžia“ a po posúdení preukážu „morálne prispôsobenie“.

Renáta, ktorá vo FG6 otvorila tému o spravodlivosti upozornením na biedu Rómov v osadách a ako jediná z účastníkov ôsmich FG vyslovila slovo dôstojnosť, riešila nesúlad svojich a skupinových názorov pasívnym spôsobom a nevstupovala do debát, v ktorých odznievali názory, s ktorými nesúhlasila. Nezapojila sa do „ohnivej“ debaty o rómskej téme, ktorú v skupine rozpútal

Miloš³⁰. O slovo sa prihlásila ako prvá až pri ďalšej téme po položení všeobecnej otázky „o životné podmienky akých skupín žijúcich na Slovensku pociťujete starosť“ a opäť spomenula ľudí žijúcich v segregovaných osadách. Tento raz už neargumentuje abstraktným princípom dôstojnosti a robí svoj názor prijateľnejší jednak zdôraznením nezaujatosti, neprítomnosťou osobného záujmu (*ja ich nemusím*) a pripomína aj nezavinené utrpenie (*tie malé deti za to nemôžu*).

Renáta: *No ja už som tých Cigánov spomenula. Ja ich nemusím a aj sa ich bojím, ale keď to vidím, tak predsa len sú to ľudia a je to šialené. Oni žijú v hrozných podmienkach a tie malé deti za to nemôžu.*

Moderátor: To je jedna skupina. O koho sa tak najviac bojíte? Obracia sa k ostatným. Miloš začne hovoriť o svojej rodine. (FG6)

Ani tento Renátin vstup do debaty, hoci starostlivejšie vybudovaný, nebol v súlade s jej smerovaním. V tomto prípade však jej vstup zbavil potencie aj sám moderátor, ktorý tému po Renátinom vstupe uzavrel a odklonil pozornosť účastníkov na ďalšie skupiny. Jeho odbočenie od témy možno ospravedlniť tým, že išlo o prvé otvorené kolo témy starosti o životné podmienky rôznych skupín a k téme sa podľa scenára ešte mohol vrátiť³¹.

V skupine najstarších účastníkov s nižším vzdelaním prejavovala (opatrnú, diferencujúcu) starosť o životné podmienky Rómov a nechut' k paušalizovaniu Dorka a sčasti aj Nina. Ich vstupy spája súcit, morálne znepokojenie nad životným štýlom aj fatalizmus. Obe porovnávajú súčasnú situáciu, ktorú poznajú najmä z médií, so svojou osobnou skúsenosťou.

Nina: *Ja pochádzam z dediny a mali sme tam tiež komunitu Cigánov, ale oni sa snažili. Ja som sa chodila hrať s tými Cigánmi, s tými spolužiakmi. Oni sa ale skutočne snažili, pracovali, prali, keď aj v takom skromnom. A ktorí mali viacej, tak si postavili domy. Ale keď to niekedy vidím tam z východu tí Cigáni..., tak to je...jedna katastrofa. (Dorka prikyvuje) To je beznádej! (Dorka niečo hovorí) Beznádej. To už snád' sa nedá ani nič pomôcť!*

Moderátor: Dorka?

³⁰ Miloš ľutoval, že policajti už dnes nemôžu biť Rómov, a tak ich odradiť od krádeží dreva. Tak ako niekoľkí ďalší účastníci, aj on sa preventívne ohradzoval pred obvinením z rasizmu. Zdôrazňoval, že hovorí len o výchove a o pracovnej morálke – nedostatku vôle pracovať. Za tento nedostatok vôle je podľa viacerých účastníkov zodpovedný štát, ktorý Rómov korumpuje domnele štedrou podporou.

³¹ Možná je aj domnienka, že moderátor sa chcel posunúť od témy, ktorá v skupine generovala konfliktné názory. Snahu vyhýbať sa konfliktom dokumentuje aj jeho zásah do debaty vo FG4 (31-44, VŠ), ktorá sa rozpútala o téme nájomného bývania. Informovaný Ernest začal spochybňovať Drahošove slová, že štát zabezpečí bývanie len *čiernemu alebo Cigánovi*. Vysvetľoval, prečo nie je pravdivý názor, že nájomné byty sa u nás stavajú len pre Rómov a Rómovia sa na rozdiel od majority ľahko dostávajú k novému bývaniu. Mierne rozohneného Ernesta zastavil a pripomenul mu, že pravidlá debaty vyžadujú tolerovanie rôznych názorov.

Dorka: *Celá spoločnosť už ich má tak zafixovaných, vidí Cigána a už si myslí, že...je lajdák. (440) Nie, to si všetci nezaslúžia (potvrdzuje otázku). Ja nie som taký zavrhomáč zase všetkého. Mala som aj ja jednu kamarátku, bola to moja spolužiačka. Mali sedem detí, tatko bol Cigán, spieval v Slovenskom národnom divadle, čiže oni boli veľmi vzorná rodina. A poznám aj teraz také rodiny, ktoré naozaj sú obaja Cigáni a dobrá (úroveň).* (FG7)

Počas spontánne rozbehnutej debaty o privilégiách a morálnej inakosti Rómov Dorka mlčí. Nina pritakáva tvrdeniam o výhodách, ktoré majú Rómovia, a ich sklone vyhýbať sa práci.

Môžeme zhrnúť, že diskusie vo fókusových skupinách poznačovalo vyhýbanie sa názorovému konfliktu a snaha o určitý konsenzus či emočné pohodlie. Účastníci, ktorí sa nestotožňovali s prísne zásluhovým prístupom k sociálnej ochrane a s morálnym vylúčením Rómov zo sociálnej solidarity, sa prestávali zapájať do diskusie a odpovedali len na priamu výzvu moderátora. Je možné, že niektorí účastníci ani nevyslovili svoje názory, ak sa odlišovali od prevažujúceho dôrazu na zásluhovosť, reciprocitu a morálnu inakosť Rómov. Vyhýbanie sa konfliktu buď mlčaním alebo konformnosťou s väčšinovým názorom môže mať za následok, že sme touto metódou získali predstavu o radikálne výraznejšom odklone verejnosti od podpory sociálneho univerzalizmu než zistí reprezentatívne zisťovanie EVS 2017. Štandardizovaný rozhovor v podmienkach, ktoré jednotlivca chránia pred nátlakom inak zmýšľajúcej skupiny, môže priviesť na svetlo hodnoty, ktoré jednotlivci považujú za posvätné a principiálne napriek tomu, že ich v bežnom živote – ktorého podmienky simulujú aj fókusové skupiny – prestáva obhajovať. S Howardom Beckerom si môžeme položiť otázku – akú cenu má poznanie presvedčení, o ktoré sa ľudia podelia, keď sa cítia v bezpečí, no ktoré v praktickom živote nemusia nikdy vstúpiť do hry? (Becker 1996)

Záver

V tomto príspevku sme predstavili teoretické prístupy, ktoré prispievajú k objasneniu pretrvávania spoločenských vier, v našom prípade presvedčenia o dôstojnosti každej ľudskej bytosti a s ním súvisiacej potrebe univerzálnej sociálnej solidarity. Predstavené prístupy umožňujú porozumieť aj dôvodom, pre ktoré toto presvedčenie slabne a okruh solidarity sa zužuje. Dôraz sme položili na koncepcie H. Joasa a J. Alexandra, ktorí obaja rozvíjajú myšlienky É. Durkheima a kladú dôraz na úlohu emócií v procese rozširovania solidárneho „my“ a morálneho prijímania predtým vylúčených skupín. Pojem drámy, ktorý nedávno oživil J. Alexander, vhodne uchopuje zložitosti občianskej mobilizácie a „rozjatrovania“ morálnych citov verejnosti, vďaka ktorým sa v určitých historických momentoch podarilo docieľiť morálnu „reformu“

spoločnosti a rozšíriť okruh solidárneho „my“. Ukázali sme, že obrazy, ktoré cirkulujú v politickom a mediálnom diskurze, výrazne prispievajú k rozvoju citlivosti, ako aj k znecitlivovaniu voči utrpeniu iných. V ukážkach debát z ôsmich fókusových skupín na tému spravodlivosti a solidarity, ktoré sme v príspevku analyzovali, sme mohli vidieť viacero obrazov, ktoré účastníci chápali a používali ako dôvod pre vylučovanie nepracujúcich a Rómov žijúcich v segregovaných osadách z okruhu morálnej solidarity.

Predstavený teoretický rámec pomáha reflektovať chýbajúce prvky politického a spoločenského diskurzu vrátane nedostatočne zreteľných pravidiel domáceho systému sociálnej ochrany, ktorých poznanie je nahrádzané zavádzajúcimi tvrdeniami o výhodách, ktorým sa Rómovia tešia v zdravotníctve, sociálnom systéme či bývaní. Tie sú sčasti plodom ideologickej agitácie pred tvrdými reformami za druhej Dzurindovej vlády, sčasti fabuláciami podnecujúcimi averziu voči rómskej menšine, ktorá má podobu morálneho rozhorčenia nad porušovaním ušľachtilého princípu rovnosti. Z takýchto zavádzajúcich informácií vychádzala väčšina účastníkov a stávali sa dôvodom pre tvrdenia o nespravodlivosti v našej spoločnosti a morálnu delegitimizáciu „zvyhodnených“ skupín.

Dôležitým, hoci očakávaným zistením analýzy debát vo fókusových skupinách je takmer chýbajúca podpora garantovania základných životných potrieb pre všetkých a osobitne zdôvodnenia sociálneho univerzalizmu princípom ochrany ľudskej dôstojnosti. Absencia argumentácie ľudskou dôstojnosťou pri obhajobe sociálneho univerzalizmu je zrejme dôsledkom medzier v domacom politickom a spoločenskom diskurze, v ktorom v posledných desaťročiach chýbali významnejšie a sústavnejšie úsilia oživiť univerzalizmus ako morálnu hodnotu, dramatizovať absenciu podmienok k autonómnemu životu ako porušenie dôstojnosti, či aspoň z nich urobiť verejnú agendu.

V debate o garancii základných životných podmienok prevládal princíp zásluhovosti a požiadavka prísnej reciprocity. Ochota pracovať bola vo všetkých fókusových skupinách viac či menej priamo vyzdvihovaná ako podmienka sociálneho občianstva. Morálka založená na týchto princípoch čerpá oprávnenie aj z repertoáru politických reformných diskurzov, ktoré prevládali v posledných dvoch dekádoch, ale aj z pracovného étosu prednovembrového režimu a vedie k zužovaniu okruhu solidarity.

Na rozdiel od rozšíreného dôrazu na zásluhovosť a reciprocitu, ktorý kráča ruka v ruku s morálnym vylúčením tých, ktorí nespĺňajú kritériá, má ochrana dôstojnosti všetkých a s tým súvisiace garantovanie zabezpečenia základných životných podmienok v bežnom uvažovaní prinajlepšom veľmi vratkú pozíciu. Aj keď je hodnota ľudskej dôstojnosti naďalej jednou z kľúčových hodnôt právneho poriadku, prestáva byť súčasťou verejného diskurzu pri debatách o sociálnych otázkach a stráca spojenie s debatami o sociálnej spravodlivosti.

V dôsledku straty tohto hodnotového zakotvenia – ako sme v ukážkach z debát fókusových skupín mohli vidieť – chápanie hodnoty rovnosti sa mení na žiarlivé počtárske porovnávanie a odmietanie väčšej podpory tých, ktorých nepriaznivé životné podmienky zbavujú šance žiť životom, ktorí ostatní považujú za slušný, teda za morálne prijateľný.

Tu predstavené zistenia výskumu metódou fókusových skupín pravdepodobne ukazujú výrazne slabšiu podporu sociálneho univerzalizmu než blížiac sa dotazníkové zisťovanie EVS. Je to pravdepodobne aj z dôvodu, že individuálne opytovanie chráni respondenta pred tlakom mienky nesúhlasiaceho okolia. Ďalším dôvodom môže byť aj formulácia variantu odpovede, ktorá uvádza medzi základnými potrebami, ktoré má alebo nemá spoločnosť garantovať, aj zdravotnú starostlivosť či bývanie. Aj debaty vo fókusových skupinách naznačili, že (základná) zdravotná starostlivosť a strecha nad hlavou nie sú vnímané tak negatívne ako peňažné dávky: ľudia v nich dokážu vidieť – aj bez artikulácie a podpory vo verejnom diskurze – základ, bez ktorého je ohrozená nielen šanca na slušný život, ale život sám.

Zuzana Kusá pracuje v Sociologickom ústave SAV. Skúma procesy sociálneho vyčleňovania, sociálnu politiku, verejný diskurz a sociálne identity. Jej prierezovými témami sú solidarita, inklúzia, spoločenská súdržnosť a kvalitatívna metodológia. Je autorkou, spoluautorkou a editorkou publikácií ako napr. *Politická zmena v spoločenskej rozprave* (1996), *Chudoba v slovenskej spoločnosti a vzťah slovenskej spoločnosti k chudobe* (2006) a *Škola nie je pre všetkých* (2016). V r. 2004 až 2014 pôsobila ako nezávislá expertka Európskej komisie pre sociálnu inklúziu a angažovala sa v Slovenskej sieti proti chudobe, ktorú niekoľko rokov viedla.

LITERATÚRA

- ALESINA, A. – GLAESER, E., 2004: *Fighting Poverty in the US and Europe: A World of Difference*. Cambridge: Harvard University Press.
- ALEXANDER, J. C., 2017: *The Drama of Social Life*. Cambridge: Polity Press.
- ALEXANDER, J., C., 2016: *Culture, Trauma, Morality and Solidarity... The Thesis Eleven* 132 (1), s. 3-16.
- ALEXANDER, J. C., 2014: *Morality as Cultural System: On Solidarity Civil and Uncivil*. In: *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity: Formulating a Field of Study*. Edited by Vincent Jeffries. New York: Palgrave MacMillan.
- ALEXANDER, J. C., 2006: *The Civil Sphere*. Oxford University Press.
- BÁRÁNY, E., 2011: *Spravodlivosť ako vzťahový pojem*. *Filozofia* roč. 66, č. 9, s. 845-855.
- BECK, U., 2007: *Moc a protiváha moci v globálnom veku. Nová ekonomie svetové politiky*. Sociologické nakladatelství, Praha.

- BECK, U. – BECK-GERNSHEIM, E., 2001: Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. Sage Publications.
- BECKER, H., 1996: The Epistemology of Qualitative research. In: R. Jessor – A. Colby – R. Schweder (eds.): Essays on Ethnography and Human Development. Chicago: University of Chicago Press.
- CLARKE, J. – COCHRANE, A., 1998: The Social Construction of Social Problems. In: W. Saraga (ed.): Embodying the Social: Constructions of Difference. Routledge, s. 4-42.
- DURKHEIM, É., 2004: Spoločenská dĺba práce. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- DURKHEIM, É., 2002: Elementární formy náboženského života. Praha: Oikymenh.
- DURKHEIM, É., 1973: On Morality and Society. Edited and with an Introduction by Robert N. Bellah. Chicago: The University of Chicago Press.
- DURKHEIM, E., 1926: Pravidlá sociologickej metódy. Praha.
- EIDE, A., 1998: The Historical Significance of the Universal Declaration. International Social Science Journal 158, Blackwell Publishers/UNESCO, s. 475-497.
- EURÓPSKA sociálna charta revidovaná, 2009: Oznámenie Ministerstva zahraničných vecí Slovenskej republiky č. 273/2009. Zbierka zákonov Slovenskej republiky 2009.
- FOUCAULT, M., 1988: Slová a veci. Bratislava: Pravda.
- FLICK, U., 1998: An Introduction To Qualitative Research. Sage Publ.
- GOULDNER, A., 1960: The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. American Sociological Review 25 (2), s. 161-178.
- GYÁRFÁŠOVÁ, O., 2015: To sladké slovo demokracia... Spokojnosť s demokraciou a politické odcudzenie na Slovensku. Sociológia 47 (4), s. 365-389.
- HABERMAS, J., 2010: The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. Metaphilosophy 41 (4), s. 464-481.
- HABERMAS, J., 1998: The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory. Massachusetts Institute of Technology.
- JEENE, M. – VAN OORSCHOT, W. – UUNK, W., 2013: Popular Criteria for the Welfare Deservingness of Disability Pensioners: The Influence of Structural and Cultural Factors. Social Indicator Research 110, s. 1103-1117.
- JEFFRIES, V., 2014: Altruism, Morality, and Social Solidarity as a Field of Study. In: The Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity: Formulating a Field of Study. Edited by Vincent Jeffries. New York: Palgrave MacMillan, s. 3-20.
- JEFFRIES, V. (ed.), 2014: The Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity: Formulating a Field of Study. New York: Palgrave MacMillan.
- JOAS, H., 2013: The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- KELLER, J., 2013: Povícení bezdomovců. Praha: Sociologické nakladatelství.
- KELLER, J., 2011: Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti. Praha: Sociologické nakladatelství.
- KELLER, J., 2005: Soumrak sociálního státu. Praha: Sociologické nakladatelství.

- KLUKNAVSKÁ, A. – ZAGIBOVÁ, L., 2011: http://www.cepsr.com/dwnld/5._kluknavska,_za_gibova_-_zpravodajsky_diskurs_o_romech.pdf.
- KOMTER, A. E., 1996: Reciprocity as a Principle of Exclusion: Gift Giving in the Netherlands. *Sociology* 30 (2), s. 299-316.
- KRUEGER, R. A., 1994: *Focus Groups. A Practical Guide for Applied Research*, Thousand Oaks: Sage.
- KUSÁ, Z., 2013: Premeny chápania sociálnej spravodlivosti v programových vyhláseniach vlád SR. In: S. Ondrejovič (ed.) v spolupráci s J. Vrábľovou a A. Krausovou: *Jazyk a diskurz v kultúrnom a politickom kontexte spisovnej slovenčiny*. Bratislava: Veda, s. 166-175.
- KUSÁ, Z., 2009: Chudoba ako morálny a politický problém Slovenskej republiky. In: I. Lahuha – E. Petrovičová – M. Pekník (eds.): *Alexander Dubček politik, štátnik, humanista*. Bratislava: Ústav politických vied SAV, Inštitút ASA, VEDA, s. 360-374.
- KUSÁ, Z., 2008: Diskurz a zmeny sociálneho štátu. *Sociológia* 40 (1), s. 5-34.
- KUSÁ, Z., 2007: Ways to social cohesion = Cesty k spoločenskej súdržnosti. In: *Patriotizmus a šovinizmus: zborník z medzinárodnej konferencie Patriotizmus a šovinizmus*. Bratislava: Úrad vlády SR, s. 63–70.
- KUSÁ, Z., 2006: Slovenská lekcia využívania otvorenosti OMK v oblasti sociálneho začleňovania. In: *Sociální vyloučení a sociální politika*. Brno: Masarykova univerzita, Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, s. 70-83.
- KUSÁ, Z. – TÍŽIK, M. (eds.), 2010: *Výskum európskych hodnôt 1991 – 1999 – 2008 slovenská a česká spoločnosť: Pramenno-analytická publikácia*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- KUSÁ, Z. – KOSTLÁN, D., 2009: Vyhliadky organickej solidarity v deľbe spoločenskej práce. In: Z. Kusá – M. Tížik (eds.): *Elementárne formy sociologického myslenia: Súčasné reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, s. 163-182.
- LISTER, R., 2004: *Poverty*. Cambridge: Polity Press.
- LISTER, R., 1998: From equality to social inclusion: New Labour and the welfare state. *Critical Social Policy* 18 (2), 215-225.
- MAU, S., 2002: Welfare Regimes as Reciprocity Arrangements. Towards a Typology. *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3), s. 345-360.
- MEDZINÁRODNÝ pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach, 1976: Oznámenie MZV ČSSR č. 120/1976 v Zbierke zákonov.
- NADÁCIA OTVORENEJ SPOLOČNOSTI, 2014: Zmierňovanie stereotypov a predsudkov voči rómskej populácii: Vytvorenie komunikačnej stratégie a jej uplatnenie na vybraných profesiách prvého kontaktu vo vybranom regióne SR.
- OPOTOW, S., 1990: Moral Exclusion and Social Injustice. An Introduction. *Journal of Social Issues* 46 (1), s. 1-20.
- PASSINI, S., 2016: Concern for close or distant others: The distinction between moral identity and moral inclusion. *Journal of Moral Education* 45 (1), s.74-86.
- PETRUSEK, M., 1983: *Kvantitativní nebo kvalitativní metody?* Praha: Sportpropag.
- PHELAN, S., 2007: The Discourses of Neoliberal Hegemony The case of the Irish Republic. *Critical Discourse Studies* 4 (1), 29-48.

- POLLOCK, F., 1955: Gruppeneexperiment Ein Studien Bericht. Frankfurt/Main.
- RAWLS, J., 2007: Spravodlivosť ako férovosť. Bratislava: Kalligram.
- ROTHSTEIN, B., 1998: Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State. Cambridge: Cambridge University Press (citované podľa Rothstein – Uslaner 2005).
- ROTHSTEIN, B. – USLANER, E., 2005: All for All: Equality and Social Trust. LSE Health and Social Care Discussion Paper Number 15, The London School of Economics and Political Science.
- SMITH, Ch. – SORRELL, K., 2014: On Social Solidarity. In The Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity: Formulating a Field of Study. Edited by Vincent Jeffries. New York: Palgrave MacMillan.
- SCHMIDT, V., 2002: Does Discourse Matter in the Politics of Welfare State Adjustment? Comparative Political Studies 35 (2), 168-193.
- STARKE, P., 2006: The Politics of Welfare State Retrenchment: A Literature Review. Social Policy & Administration 40 (1), 104-120.
- STRAUSS, A. S., 1987: Qualitative Analysis for Social Scientists. Cambridge: Cambridge University Press.
- ŠKOBLA, D. – CSOMOR, G. – ONDRUŠOVÁ, D., 2016: Uplatniteľnosť systému prestupného bývania a „Housing first“ v podmienkach SR. Bratislava: IVPR. Dostupné na:
http://www.ceit.sk/IVPR/images/IVPR/vyskum/2016/Skobla/uplatnitelnost_system_u_prestupneho_byvania_housing_first_vu_2016.pdf.
- USLANER, E., 2002: The Moral Foundations of Trust. New York: Cambridge University Press.
- VAN OORSCHOT, W., 2000: Who should get what and why? On deservingness criteria and the conditionality of solidarity among the public. Policy and Politics 28 (1), 33-49.
- ROMANO KHER 2015: Mediálny obraz Rómov. Dostupné na: <http://www.romea.cz/dokumenty/medialny-obraz-romov-2015.pdf>.
<http://www.teraz.sk/slovensko/sympozium-utecenci-romovia-media/171944-clanok.html>