

Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona?

redakcja naukowa Aleksandra Lompart

Jednostka zakorzeniona?
Wykorzeniona?

Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona?

redakcja naukowa **Aleksandra Lompart**

Recenzent
Mirosława Marody

Projekt okładki i stron tytułowych
Julia Burek

Redaktor prowadzący
Katarzyna Sobolewska

Redaktor
Maria Tolka

Indeks
Maria Tolka

Redakcja techniczna
Zofia Kosińska

Korekta
Elwira Wyszyńska

Skład i łamanie
Ryszard Obrębski

Publikacja dofinansowana przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010

ISBN 978-83-235-0744-4

ISBN 978-83-235-1186-1 (Pdf)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
[http:// www.wuw.pl](http://www.wuw.pl); e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 55 31 333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I.

Spis treści

Aleksandra Lompart

Zakorzenie, wykorzenie; metafora w refleksji socjologicznej	7
--	----------

Perspektywy teoretyczne

Piotr Chmielewski

Umiarkowany metodologiczny indywidualizm: przezwyciężenie tradycyjnego sporu między holizmem i indywidualizmem w naukach społecznych	27
---	-----------

Aleksandra Jasińska-Kania

Miłość i nienawiść: zakorzenie i wykorzenie w naturze, kulturze i społeczeństwie	63
---	-----------

Maciej Gdula

Wokół pojęcia wykluczenia w naukach społecznych	78
--	-----------

Problemy zakorzenia/wykorzenia w społeczeństwie wielokulturowym

Sławomir Łodziński, Maciej Ząbek

Ludzie w zawieszeniu. Dylematy wykorzenia i zakorzenia w zbiorowości uchodźców	93
---	-----------

Renata Włoch

„Krzepka chimera”, „chwast” czy „fundamentalista”? Muzułmanie we Francji i w Wielkiej Brytanii: między wykorzeniem a zakorzeniem	120
---	------------

Marta Šaranović-Kusz

**Naturalizacja jako „instytucjonalne zakorzenienie”.
Procedury naturalizacji imigrantów w wybranych krajach 145**

Kamil Kijek

**Między integracją a wykluczeniem. Doświadczenia szkolne
jako czynnik politycznej socjalizacji młodzieży żydowskiej
w Polsce okresu międzywojennego 165**

Katarzyna Andrejuk

**Jednostkowa autonomia a kulturowe zakorzenienie.
Małżeństwa muzułmanek z diaspor imigranckich 198**

Wykorzenienie i wykluczenie w kulturze

Barbara Szacka

Mężczyźni w świecie emancypujących się kobiet 221

Adam Ostolski

Płeć, kino i „sprawiedliwość okresu przejściowego” 242

Marcin Łuczka

Samotni wśród ludzi? Grupy terapeutyczne i ich uczestnicy 258

Wojciech Modzelewski

**Zwolennicy i przeciwnicy kary śmierci w świetle sondaży
międzynarodowych 278**

Indeks osobowy 294

Zakorzenie, wykorzenie; metafora w refleksji socjologicznej

Przywołaną w tytule książki metaforę traktujemy zobowiązująco, stąd konieczność refleksji nad jej rolą w analizie socjologicznej. Sięgające Arystotelesa rozumienie metafory jako „obejścia prawdy” legło u podstaw dychotomii diskutowanych na gruncie filozofii nauki: pojęcia i metafory, precyzji znaczenia i wieloznaczności metafor, twierdzeń i wyrażen performatywnych. Dystynkcje te z jednej strony tworzyły obrazy naukowego puryzmu, w którym nie ma miejsca dla literackiej, metaforycznej retoryki, z drugiej manifestacje, w których „pojęcia są wytartymi metaforami”, filozofia „rodzajem pisarstwa”, a prawda, przywołując znaną sentencję Nietzschego, „ruchliwą armią metafor” (Nietzsche 1993: 189). Tak zarysowana opozycja wyznaczała podwójną perspektywę, w której język nauki miałby dostarczać opisów i wyjaśnień rzeczywistości, podczas gdy metafora służyłaby budowaniu osobnych znaczeń i interpretacji. Z czasem zaczęto wysuwać postulaty porzucenia tej opozycji jako bezowocnej, a argumenty wspierano licznymi przykładami użycia metafor nawet w naukach ścisłych. Wystarczy przypomnieć uruchamiające wyobraźnię laika określenia czarnej dziury, teorii strun, drogi mlecznej, wielkiego wybuchu. Odejściu od opozycyjnego traktowania pojęcia i metafory towarzyszył postulat, który Derrida (2002: 327) sformułował następująco: „istnieje również pojęcie metafory, i ma ono swoją historię, jest nośnikiem wiedzy, domaga się od epistemologii konstrukcji, wyjaśnień, reguł krytyki obracania znaczeniami”. Próby definicji metafory wskazywały na różne jej aspekty; od arystotelesowskiego rozumienia jako przeniesienia nazwy jednej rzeczy na inną do definiowania jej jako poszukiwania podobieństw między znakami, zastępowania jednych wyobrażeń innymi. „Metaforę zawsze definiowano jako trop oparty na podobieństwie; ale też nie takim, jakie zachodzi między znaczącym i znaczonym, lecz między dwoma znakami, z których jeden

oznacza drugi” (Derrida 2002: 268). Z kolei antropologiczna perspektywa odwoływała się do metaforyzowania jako specyficznie ludzkiej umiejętności. Dla Arystotelesa zdolność ta była darem natury, na który składała się językowa umiejętność układania metafor, zastępowania jednej nazwy inną, a źródłem jej miał być wrodzony talent do dostrzegania ukrytych podobieństw. Również w ważnej pracy poświęconej metaforze Lakoff i Johnson (1998: 38) wyrażają pogląd, że „istnienie metafor jako wyrażen językowych jest możliwe dzięki temu, iż tkwią one w systemie mentalnym człowieka”.

Obecność metafor w nauce prowadziła do pytań o zasadność ich użycia. W odpowiedzi podkreślano, że odwoływanie się do nich umożliwia wychodzenie poza tradycyjny sposób myślenia, możliwość zobrazowania nowych zjawisk ułatwia ich zrozumienie, dlatego metafora jak najbardziej wspomaga naukową analizę. Uzasadnienia te wskazywały na pomocniczą rolę metafory, ale nie uchylały pytania o rozróżnienie metafory i pojęcia. Odpowiedź Nietzschego dotycząca prawdy wyznaczyła jeden z kierunków tych rozważań: „prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, moneta-mi, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety” (Nietzsche 1993: 189). Myśl tę podejmuje Derrida (2002) w obszernym studium poświęconym metaforze, zatytułowanym *Biała mitologia*. Metafory, według niego, charakteryzują się możliwością wyrażania doświadczeń zmysłowych, stąd ich wzbudzająca emocje żywotność, która w abstrakcyjnym dyskursie filozofii została zatracona. Metafora i pojęcie wyznaczają krańcowe etapy destrukcyjnego procesu przechodzenia od poezji do filozofii, od zmysłowego języka żywych metafor do języka metafor „zużytych i wytartych”, jakimi są pojęcia. Victor Turner wskazuje na podobny kierunek przekształcenia metafor, wiążąc go z procesami zmiany społecznej. Metafory przenoszące znaczenia pojawiają się z początku w dziełach poetów, pisarzy, proroków „opętanych przez ducha zmiany”. Lecz ich wieloznaczność „dzięki cyzelatorom myśli” zastępowana jest przez systemy jednoznacznych pojęć i znaków: „zmiana zacznie się profetycznie od metafory i skończy instrumentalnie na algebrze”. Turner wskazuje na zależność między siłą metafory a procesem przekształcenia jej w pojęcie poddające się empirycznym testom: „im bardziej przekonująca jest metafora źródłowa lub archetyp, tym większą ma szansę zostać samopotwierdzającym się mitem, szczelnie zabezpieczonym przed empirycznym obaleniem” (Turner 2005: 20).

Powyższym ilustracjom przekształceń metafory w pojęcie można przeciwstawić przykład ruchu odwrotnego. Ilustrują go losy pojęcia kapitału, który w ekonomii został dostatecznie precyzyjnie zdefiniowany. Ekonomiczne definicje wskazują, że kapitałem jest każdy zasób, który ma

wartość i który tworzy wartość, określają jego płynność, możliwość akumulacji, inflacji i konwersji, które można ująć w formie precyzyjnych pomiarów (Blaug 2000). Pomysł, by znaczenia płynące z tak zdefiniowanego pojęcia kapitału rzeczowego przenieść na ludzi, owocuje metaforycznym określeniem „kapitału ludzkiego”, otwierając istotne, nie tylko dla ekonomii, pole badań. Gary Becker (Swedberg 1990: 33) w jednym z wywiadów ujawnia opór środowiska ekonomicznego przed jego przyjęciem. Można się domyślać, że obiekcje wynikały z metaforyczności rozmywającej precyzję ekonomicznej definicji. Jednak dalszy ciąg historii tego pojęcia to kolejne etapy jego metaforyzacji. Formuła kapitału społecznego niesie ze sobą intencje przeniesienia cech przypisanych wartościom ekonomicznym na społeczne formy organizacji. Metaforyzacja ta, podobnie jak w przypadku kapitału ludzkiego, dostarcza inspiracji dla wielu podejmowanych w socjologii badań, włączając charakterystyczne dla metafory możliwości wartościowania. Różne formy organizacji zaczęto badać z punktu widzenia ich właściwości ułatwiających lub utrudniających aktorom działania wewnątrz ich struktur. W tym sensie na struktury organizacyjne można patrzeć jak na produktywne lub nieproduktywne konstrukcje społeczne (Coleman 1988). Kapitał należy do podstawowych pojęć teorii Pierre’a Bourdieu, który definiuje go jako zgeneralizowane, związane z pozycją zasoby jednostek przybierające zróżnicowane formy i stopień aktywizacji zależny od specyficznych praw danego pola (Bourdieu 2005). Kapitały są zróżnicowane (kapitał ekonomiczny, społeczny, kulturowy), ale jednocześnie zachowują ekonomiczne własności (płynności, akumulacji, inflacji) i szczególne między nimi relacje (dominacji, dystynkcji, konwersji) narzucone przez logikę pola. Na przykładzie społeczności górali kabylskich Bourdieu analizuje konwersje kapitału jako przejaw ekonomii praktyk. Kapitał symboliczny, który w formie prestiżu i uznania związanego z rodziną i jej imieniem jest możliwy do ponownej konwersji w kapitał ekonomiczny, jest być może najbardziej wartościową formą akumulacji w społeczeństwie żyjącym w surowych warunkach klimatycznych i dysponującym ograniczonymi technicznymi zasobami (Bourdieu 2007: 279).

Badacze zadają pytanie o kryteria oceny metafory. Skoro, jak pisał Arystoteles, „metafora może zawsze chybić prawdy”, o jej odrzuceniu nie stanowi adekwatność opisu lub zasadność wyjaśnienia jako kryterium wyznaczające prawomocność pojęcia lub teorii. Jej walory będą leżały w możliwości wyrażania zróżnicowanych doświadczeń, w dostrzeganiu ważnych między nimi podobieństw, gdyż metafora, jak pisze Davidson (2001: 246): „jest skuteczna w pochwałach i znieważaniu, modlitwie i wsparciu, opisie i formułowaniu postulatów”. Inspirującym tropem poszukiwania uzasadnień jest metaforyczny obraz metafory przedstawiony przez Derridę (2002: 269), który pisze o metaforach rzeczywistych i żywych, ale

też o ich postępującej erozji, utracie znaczenia, nieprzerwanym wyczerpywaniu pierwotnego sensu, co prowadzi do stanu, kiedy możemy już mówić o metaforach wygaśniętych.

Metafora w teoriach socjologicznych

Powyższe uwagi jak najbardziej odnoszą się do analiz i języka socjologii, która od swoich początków odwołuje się do metafor, ale od niedawna przyjmuje metaforę za przedmiot refleksji. W jej ramach rysują się dwa kierunki; jeden to potoczne „metaforyzowanie”, które powinno stać się przedmiotem badania socjologów. Turner (2005: 19) ujmuje to w formie następującego postulatu: „Uważam, że interesującym ćwiczeniem byłoby przebadanie kluczowych słów i wyrażeń najważniejszych archetypów pojęciowych czy też metafor podstawowych w okresie, gdy pojawiły się po raz pierwszy w swym pełnym społecznym i kulturowym otoczeniu, oraz gdy następnie podlegały ekspansji i modyfikacji w zmiennych polach stosunków społecznych”. Drugi kierunek wiąże się z postulatem traktowania metafory jako nośnika wiedzy, epistemologicznej konstrukcji służącej budowaniu teorii socjologicznej, a kluczowe pytania dotyczyłyby jej „naukowej efektywności”. Pytania te John Urry (2009: 40) formułuje następująco: co sprawia, że teorie oparte na metaforze są akceptowane bądź odrzucane? Czy o żywotności teorii mogłaby stanowić trafność lub nietrafność wspierającej ją metafory, umożliwiając tym samym ocenę metafor z punktu widzenia ich „teoretycznej produktywności”?

Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytania, zastanówmy się nad zasadnością użycia metafor w teorii socjologicznej na kilku wybranych przykładach. Zaczniemy od najbardziej znanej, przywołanej przez Ervinga Goffmana metafory teatru, za pomocą której konstruował perspektywę dramaturgiczną jako kolejną po strukturalnej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej perspektywie socjologicznej analizy. Metafora teatru okazała się jednocześnie płodnym zabiegiem metodologicznym; jej użycie dostarczyło całego zestawu pojęć zapożyczonych „z języka sceny”, budujących dramaturgiczną analizę ujmującą interakcje i instytucje „z punktu widzenia manipulacji wrażeniami”. Goffman wskazuje jednak granice jej wykorzystania. Metafora teatru posłużyła mu jako punkt wyjścia w budowaniu analitycznej perspektywy i formułowaniu pytań, dostarczyła pojęć do analizy struktury społecznych kontaktów, lecz niczym rusztowanie była konstruowana z myślą, że kiedyś trzeba ją rozebrać, by przejść do dalszych analiz porządku interakcyjnego (Goffman 1981: 325).

Zygmunt Bauman wprowadził metaforę ogrodniczego państwa, traktując ją jako klucz do odtworzenia i interpretacji oświeceniowego dyskursu uczonych przybliżających obraz uporządkowanego społeczeństwa. Państwo, realizując projekty racjonalnego ładu, zmierzało do delegalizacji zastanych, żywiołowo ukształtowanych form życia zbiorowego. Z perspektywy państwa ogrodniczego rzeczywistość społeczna dzieliła się na kategorie „niczym użyteczne rośliny warte uprawy obok kategorii chwastopodobnych, które należało tępić i wrywać z korzeniami” (Bauman 1995: 37). W przeciwieństwie do metafory Goffmana jako konstrukcji przydatnej metodologicznie, użyta przez Baumana metafora państwa ogrodniczego spełnia inne zadanie. Buduje znaczeniową płaszczyznę jednoczącą dyskurs, który na różne sposoby odwoływał się do metafor uruchamiających wyobraźnię i budujących nowe sensy, prowadzących w rezultacie do ideologizacji języka. Użyta przez Baumana metafora państwa ogrodniczego posłużyła za podstawę ich interpretacji, przywołując jednocześnie kryteria wartościujące i włączając moralne potępienie. John Urry, analizując tę metaforę z punktu widzenia krytycznego potencjału, wskazuje na jej dezaktualizację, na jej „wygaśnięcie”, jako że państwo już nie jest zdolne ani zainteresowane „uprawą użytecznych roślin”, jak miało to miejsce w kreowanej przez oświeceniowych projektantów wizji racjonalnego ładu. Bardziej adekwatna według niego byłaby metafora gajowego, akcentująca państwowe regulacje globalnych przepływów ludzi, informacji i idei (Urry 2009: 25).

Przedstawiciele postmodernizmu, przywołując argumenty na rzecz metafory, formułują w rezultacie skrajne stanowisko utożsamiane z opozycją wobec obiektywizmu nauki, która w ich relacji przedstawia się jako wolna gra interpretacji, a jej pojęcia określają za Nietzschem jako wypolerowane, wytarte metafory, które zużyły się i utraciły zmysłową siłę wyrazu. W konsekwencji użycie metafory w twórczości postmodernistów przybiera charakter epistemologicznego postulatu. Zadaniem już nie jest wyjaśnienie, rozumienie lub opis społecznej rzeczywistości dostarczony w języku pojęć pozbawionych zmysłowej siły, lecz ożywienie dyskursu przez przywoływanie metafor tworzących nowe znaczenia otwierające pola do kolejnych interpretacji. Metafory wzbogacające dyskurs powinny prowadzić do mnożenia i rozwijania zaskakujących obrazów społecznej rzeczywistości. Użycie metafory rafy koralowej Rorty’ego do analizy samych metafor zachęca do ich nieustającego tworzenia, skoro stare metafory nieuchronnie „umierają w dosłowności”, służąc już tylko za podłoże i tło dla metafor nowych. Toteż postmodernistyczna twórczość programowo w nie obfituje, by przypomnieć najbardziej znane: kultury jako (hiper)tekstu, Rorty’ego „gabinetu luster” i „rafy koralowej”, Deleuze’a i Guattari’ego metafory „kłacza”.

Osobno należy wspomnieć o podejmowanych w ramach postmodernizmu sporach i ustaleniach dotyczących metaforyczności refleksji filozoficznej i socjologicznej. Badania Clifforda Geertza (1996) nad treścią metafor i źródłami ich inspiracji posłużyły mu do diagnozy kierunku zmian w naukach społecznych. Stawia on tezę o przełomie interpretacyjnym w socjologii i antropologii, przejawiającym się w porzucaniu zaczerpniętych z nauk przyrodniczych metafor złożonej maszyny lub quasi-organizmu na rzecz „ostrożnego rozumowania na podstawie analogii” rodem z humanistyki. W socjologicznej i antropologicznej analizie najbardziej żywotne inspiracje płyną z metafor nawiązujących do twórczości kulturalnej: z teatru, malarstwa, literatury, zabawy. Sam Geertz skupia się na badaniu konsekwencji interpretacyjnych wynikających z użycia analogii gry, dramatu i tekstu, wskazując na liczne do nich odniesienia ilustrujące jego diagnozę inspirowanej roli humanistyki dla nauk społecznych.

Bruno Latour (za: Abriszewski 2008) polemizuje z przyjętym wzorem budowania tradycji naukowej jako ciągu dostarczanych przez naukę wyników badań. Śledzi procedurę badawczą, jaką jest eksperyment, podążając jego kolejnymi etapami, których sens przedstawia w postaci metafor. I tak, metafora paralelogramu wskazuje na uwikłanie badacza między „stanem rzeczy badanej” a jego społecznymi kontekstami, takimi jak przekonania, kategorie języka, interesy; metafora teatru przedstawia pracę w laboratorium jako aranżację spektaklu, którego efektem jest innowacja traktowana jako nowy, działający autonomicznie aktant (aktor); metafora fetysza podkreśla rozdzielność między procesem wytwarzania naukowego produktu a jego autonomią, gdzie proces eksperymentowania zostaje zwykle zatarty na rzecz samodzielności aktanta. Z kolei metafora optyczna, często używana w socjologicznej relacji, wskazuje na zakłócenia wynikające z przyjętej perspektywy w obserwacji przedmiotu badania. Wreszcie metafora industrialna przedstawia proces badawczy jako proces produkcyjny, związany z technologią konstruowania, wytwarzania, którego produktem jest innowacja „działająca” jako nowy aktant (aktor).

W książce *Socjologia mobilności* John Urry (2009) poświęca znaczną uwagę metaforze w teorii socjologicznej, szukając odpowiedzi na pytanie o podstawy odróżnienia dobrej i złej metafory; zastanawia się nad kryteriami oceny jej efektywności w dyskursach codzienności i w pracy naukowej. Socjologia pozyskuje dane empiryczne ze społecznych kontekstów wymagających interpretacji, w której metafory odgrywają szczególną rolę, powołując i porządkując nowe znaczenia. Urry stawia pytanie o relację między dynamiką życia społecznego a wspartymi na metaforach teoriami, ich prawomocnością, procesem zużycia i odrzucenia. Zależność ta została już wskazana, gdy argumentował za odejściem od użytej przez Baumana metafory państwa ogrodniczego. Sam Urry przedstawia współczesny, soc-

jologiczny dyskurs przez pryzmat trzech metafor: sieci, przepływu i traktacji (*scapes*). Studia ujęte w kategoriach sieci dostarczają nowych możliwości analitycznych, usuwając w cień stare koncepcje struktury, które akcentowały statyczność i centralizację. Metafora sieci wskazuje na złożone i względnie trwałe, ale równocześnie dynamiczne połączenia w przestrzeni i w czasie, ludzi i rzeczy. Metafora przepływu stosowana do ludzi, pieniędzy, informacji, dóbr, wyobrażeń, akcentuje ich zdolność przekraczania granic społeczeństw i kieruje uwagę na kolejne pytania o warunki mobilności, kierunki i linie przepływu, powołując kolejne metafory budowane na analogiach do nomadycznego stylu życia. Lecz, kontynuując metaforyczny wywód Urry'ego, przepływy te nie są dowolne. Instytucjonalizują się w traktacje (*scapes*) technologii, organizacji, aktorów tworzących sieci powiązań, do których na określonych warunkach można się podłączyć/wyłączyć, lub być podłączonym/wyłączonym. Obecność wariantów tych metafor we współczesnej analizie socjologicznej można traktować jako wskaźnik ich produktywności.

Metafora zakorzenia/wykorzenia w socjologii

Powyższe przykłady skłaniają do refleksji nad tytułową metaforą i jej efektywnością w naukach społecznych. Metafora „zakorzenia” adresowana do jednostki lub grupy podpowiada najprostszą jej interpretację, odsyłając do kontekstu „społecznego podłoża”, które dostarcza elementów konstruujących jej cechy, gdzie „wykorzenie” będzie oznaczało proces ich utraty ze wszystkimi, często dramatycznymi konsekwencjami. Socjologiczne pojęcia habitusu, jaźni, tożsamości na różne sposoby starają się uchwycić tę zależność. Takim konstrukcjom jednostki towarzyszą ujawnione lub milczące założenia dotyczące owego podłoża, środowiska konstruktywnego lub ulegającego erozji, jego jałowości lub zdolności wytwarzania znaczących kontekstów. Dlatego też zależność zobrazowana tu w postaci metafory zakorzenia „jednostki w społecznym podłożu” została opatrzona w tytule znakiem zapytania jako otwarte pole socjologicznej refleksji.

Metafora wykorzenia ma też podtekst dramatyzujący. Za przykład może posłużyć definicja Athony'ego Giddensa (2008: 15): „Przez wykorzenie rozumiem «wyrwanie» stosunków społecznych z lokalnych kontekstów interakcji”. Owo „wyrwanie” akcentuje dramatyczność oddzielania się od lokalnego „własnego” podłoża, co staje się zrozumiałe, gdy jego szczególność porównamy z metaforą „rozstania”, jaką posłużył się Hirschman (1995). „Rozstanie” z organizacją w warunkach rynkowej konkurencji jest

efektem kalkulacji zmierzającej do polepszenia sytuacji jednostki, która opuszcza gorszą organizację na rzecz lepszej. Liczne rozstania analizowane są z punktu widzenia standardów zaspokojenia potrzeb jednostki, a nie zagrożenia dla jej tożsamości. Metafora wykorzenia natomiast, kierując uwagę badacza na dramatyczne konsekwencje „wyrwania” jednostki z jej „społecznego podłoża”, ujmując je tym samym jako wyjątkowe, niepowtarzalne, niedające się niczym zastąpić.

Nasza tytułowa metafora, podobnie jak inne, może być także użyta jako metodologicznie zobowiązujące pojęcie. Andrzej Piotrowski w badaniach nad organizacją indywidualnej pamięci przyjmuje metaforę zakorzenia wręcz jako wskaźnik społecznych kontekstów konstruujących biografię. W analizowanych autobiografiach respondentów wyróżnia: „Dwie odmiany powiązań między wektorami autobiograficznej narracji. Pierwsza, to układ w którym dominuje zakorzenie w historii, a inne wektory opisu mają charakter podporządkowany (...). Druga odmiana cechuje się (...) dominacją narracyjnego zakorzenia doświadczeń w *milieu*” (Piotrowski 1997: 174)

Metafora zakorzenia/wykorzenia odnoszona jest nie tylko do jednostek. Giddens (2001) odwołuje się do niej jako najtrafniej obrazującej i oddającej dynamikę procesu unowocześnienia instytucji. Jej podstawowym rysem jest „wykorzenie relacji społecznych” z lokalnych kontekstów interakcji, specyficznych właściwości miejsca, co odrywa je od gotowych wzorów i ustalonych praktyk, których konsekwencją jest dewaluacja umiejętności jednostek potrzebnych w życiu codziennym. Jako podstawowe mechanizmy wykorzenia wskazuje środki symboliczne, przede wszystkim pieniądze i systemy eksperckie, na których opiera się organizacja materialnego i społecznego środowiska, w którym żyjemy (Giddens 2008: 20).

Nie sposób nie wspomnieć, choćby bardzo pobieżnie, o użyciu metafory zakorzenia/osadzenia (*embeddedness*) jako organizującej pewne wątki akademickiego dyskursu socjologii ekonomicznej. Polanyiemu (1971) przypisuje się pierwszeństwo jej przywołania, ale uderza jej żywotność przejawiająca się w licznych, kolejnych zastosowaniach (Callon 1998; Uzzi 1999; Krippner 2001; Ghezzi, Minigione 2007). Wynika ona z ciągle podnoszonego pytania o relacje między ekonomicznymi modelami rynku i „człowieka ekonomicznego” z jednej strony, a ich odniesieniami do empirii z drugiej lub, jak formułuje to Granovetter (1992), „idei zakorzenia ekonomicznych zachowań w społecznych relacjach”. Metafora zakorzenia miałaby oddawać sens relacji między modelem a empirią, maksymalizującą użyteczności jednostką i sieciami społecznych powiązań i instytucji.

Przytoczone przykłady odnosiły się przede wszystkim do metafory zakorzenia/wykorzenia. Jednak wyznaczona przez nie perspektywa

kieruje uwagę na analityczne obszary, w których gości coraz więcej równie metaforycznych zwrotów, takich jak wykluczenie, marginalizacja, gettoizacja. Kontrast między siłą wyrazu, jaką niosą te metafory, a oczekiwaniami co do ich uściśleń wtedy, gdy stają się pojęciami funkcjonującymi w środowisku akademickim, także i tu wywołuje spory. Pojawia się bowiem problem napięcia między mobilizującym oddziaływaniem metaforycznej retoryki a potrzebą jej precyzji, gdy zaczyna być traktowana jako pojęcie lub zmienne. Za przykład niech posłuży wyrażenie „społeczne wykluczenie”, które jako zmienna sprawia „oczywiste kłopoty pomiaru (...), które nie dają się rozwiązać za pomocą prób budowania prostych indeksów” (Frieske 2008: 22). Z drugiej zaś strony jako mobilizująca „siłą wyrazu” metafora odznacza się żywotnością, czego przykładem jest szybkość jej przyswajania przez kolejne instytucje. „Termin «społeczne wykluczenie» (...) powstał w latach 70. XX wieku dość przypadkowo, w celu opisanego nieszczelności francuskiego systemu zabezpieczenia społecznego, zrobił oszałamiającą karierę w biurokratycznych establishmentach ówczesnej Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, a następnie zakorzenił się w języku urzędników Komisji Europejskiej (...). W ślad za biurokratycznym frazeosem poszły pieniądze funduszy strukturalnych, termin *social exclusion* zaś trafił również do języka akademickich nauk społecznych, zastępując znany z socjologicznej klasyki termin «społeczna marginalność»” (Frieske 2008: 21).

Powyższe przykłady wskazują na sprzeczność oczekiwań wobec metaforycznego języka nauk społecznych. Mobilizująca siła metafor przejawiająca się też w zdolności wyrażania zróżnicowanych doświadczeń sprawia, że chętnie są używane w dyskursie publicznym, polityce społecznej, manifestacjach grupowych interesów. Jednak traktowane jako pojęcia lub zmienne w dyskursie akademickim spotykają się z oczekiwaniem sprostania definicyjnym kryteriom. Toteż w poszukiwaniu przykładów rozwiązywania tego dylematu należałoby prześledzić te dyskursy nauk społecznych, w których wymienione metafory przybierają charakter kluczowych pojęć, a ich definiowanie wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o podstawy regulacji różnych aspektów życia społecznego. Oto kilka klasycznych przykładów.

W dyskusji nad demokracją można wskazać perspektywę, w których uczestnictwo jest traktowane jako jej cecha definicyjna. Do takich należy koncepcja demokracji uczestniczącej Roberta Dahla, który pisze: „moralna wartość demokracji, a tym samym w znacznym stopniu i jej uzasadnienie, zależeć będzie od wyznaczenia zakresu uczestnictwa w rządzeniu” (Dahl 1995: 41). Konsekwencją takiego założenia jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o kryteria tegoż uczestnictwa w podejmowaniu wiążących zbiorowych decyzji. Będą to jednocześnie kryteria barier dostępu i wykluczenia. Według Dahla uczestnictwo w zbiorowych decyzjach wymaga kompetencji.

Ich wskaźnikiem jest zdolność jednostek do określenia własnego dobra i możliwość działania na jego rzecz, zaś podstawą wykluczenia jest brak owej zdolności. Zatem historia poszerzania obszarów demokracji uczestniczącej będzie pisana z punktu widzenia społecznego uznania kompetencji dotyczącej rozpoznania własnego dobra; procesów ekskluzji i inkluzji kolejnych społecznych kategorii: niewolników, ubogich, (nie)wykształconych, kobiet.

Dyskusje podejmujące problem zasad sprawiedliwej dystrybucji dóbr stanowią kolejny obszar zmierzający do zdefiniowania reguł dostępu (Lisowski 2008), a w konsekwencji i wykluczenia. Przywołajmy tu jedną z najbardziej znanych, propozycję Amartyi Sena. Kluczowe założenie dotyczy podstaw „społecznej konstytucji sprawiedliwości”, która tworzy się w jawnej i powszechnej dyskusji nad wartościami i w ich praktycznej realizacji. Zatem wolność i warunki dostępu do owej powszechnej dyskusji, uczestnictwa w „krytycznej ocenie i procesie formowania wartości należą do najbardziej podstawowych wartości życia społecznego” (Sen 2002: 304). Możliwość uczestnictwa w życiu wspólnotowym, w formułowaniu jego wartości i praktycznych decyzji jest wyznaczana przez dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej, rynku pracy określających życiowe szanse jednostek. Dyskryminacja w dostępie do wymienionych dóbr uszczupla możliwości życiowe. Skoro uczestnictwo w jawnej i powszechnej dyskusji, „wydobycie z milczenia” wymaga wiedzy i odpowiedniego wykształcenia, to odmawianie jakiegokolwiek grupie – ubogim, kobietom, dzieciom – możliwości edukacyjnych jest sprzeczne z zasadą wolnego dostępu, prowadząc wprost do „społecznego wykluczenia”. Ograniczenie takich możliwości powoduje też bezrobocie, które prowadzi do utraty wiary w siebie, osłabienia więzi rodzinnych, nasilenia izolacji społecznej, dyskryminacji rasowej i płciowej. Także brak dostępu do opieki medycznej zmniejsza szansę uczestnictwa w życiu społecznym, a skrajną konsekwencją tego wykluczenia jest zjawisko, które Sen określa „problemem braku kobiet”.

Nancy Fraser (2006) włącza się w dyskurs „ery posocjalistycznej”, godząc propozycje nawiązujące do idei „sprawiedliwości dystrybucyjnej”, z rozróżnieniem sprawiedliwości/niesprawiedliwości kulturowej wynikającej z zakorzenienia w społecznych wzorach reprezentacji, interpretacji i komunikacji. Te pierwsze poszukują odpowiedzi na pytanie o warunki dostępu (a tym samym wykluczenia) do dóbr, te drugie o warunki uznania (vs. braku szacunku, lekceważenia, poniżenia). Fraser przedstawia je w postaci dylematu. Sprawiedliwość dystrybucyjna nakazuje „wyrzucić z gry” kulturowo konstruowane wzory różnic płci czy rasy jako podstawy wykluczenia lub marginalizacji w dostępie do dóbr. Jednocześnie perspektywa „sprawiedliwości kulturowej” te same różnice przedstawia jako podstawę uznania kulturowej konstrukcji tożsamości jednostek i grup.

Zasady demokracji uczestniczącej, sprawiedliwości dystrybucyjnej, społecznego uznania można traktować jako zasady określające warunki inkluzji i ekskluzji. Podobne możliwości wyznacza klasyczna w socjologii dyskusja nad dystynkcją społeczeństwa i jednostki. Definicje społeczeństwa wiążą się z uchwyceniem warunków przynależności, a w konsekwencji – „bycia poza”, obcości, wykluczenia. Przywołajmy klasyczne przykłady. I tak dla Simmla na społeczeństwo składają się części, które są wspólne wszystkim, a to, co wspólne, musi być także własnością tych, którzy posiadają najmniej. Jedność społeczeństwa manifestuje się w ich emocjach i roznamiętnieniu zwłaszcza wtedy, kiedy niczym stado pozostają w fizycznej bliskości. Wyższość jednostki nad społeczeństwem przejawia się w jej intelekcie i moralności. Jej „piękność, głębia myślowa, siła przekonania, łagodność, szlachetność, odwaga i czystość serca – mają znaczenie autonomiczne, w pełni niezależne od ich społecznego kontekstu” (Simmel 1975: 79). Społeczeństwo w imię interesów zbiorowości usiłuje jednostkę przykroić do społecznej formy, co stanowi źródło nierozwiązywalnego konfliktu, który tym bardziej dotyczy jednostkę, im wyższe są jej walory intelektualne i moralne. Dylemat ten stawia ją przed problemem autoeksluzji, „obcości z wyboru”, odosobnienia, a nawet konieczności zerwania więzi, „gdyż człowiek szlachetny o wysokich walorach moralnych trzyma się na uboczu”.

Dla Parsonsa społeczeństwo jest wspólnotą normatywną. Działania kierowane wartościami budzą akceptację i społeczny podziw, są sprawdzianem pełnego uczestnictwa jednostki w społeczeństwie. Towarzyszące zmianom społecznym pogwałcenie norm niesie ze sobą groźbę sankcji społecznych w postaci oburzenia i wykluczenia. Stąd zakłócające społeczną równowagę przejawy emancypacji Żydów, kapitalistów, kobiet traktowano jako zagrożenie wymagające działań zmierzających do ich eliminacji w imię przywrócenia równowagi normatywnej wspólnoty (Parsons 1972).

Luhmann w książce *Państwo bezpieczeństwa socjalnego* wskazuje na szczególną cechę współczesnego społeczeństwa przejawiającą się w postępującym uzależnieniu jednostki od polityki. System polityczny reprodukuje nadzieje na dostęp jednostki do coraz obszerniejszej listy zabezpieczeń socjalnych jako jej należnych. W konsekwencji jednostka postrzega społeczną organizację przez pryzmat oczekiwań, punktując głównie jej niedostatki, które są źródłem niezасłużonych przez jednostkę niedogodności wymagających rekompensaty. Zasada kompensacji przybiera trwały charakter, tak jak samoreprodukujący się charakter przybierają krzywdy i straty, jakie ponosi jednostka z racji braków wynikających z wadliwych form organizacji społecznej. Innymi słowy, inkluzja polityczna, jako podstawa kompensacji, reprodukuje jednocześnie poczucie społecznego wykluczenia z dostępu do należnych jednostce coraz to nowych rekompensat.

„Każdą bowiem dysproporcję – jak pisze Luhmann – zależnie od tego, jak określi się problem, można kompensować, a nadal jakieś dysproporcje pozostaną lub wystąpią nowe braki, które będą wymagały kompensacji” (Luhmann 1994: 20).

Na koniec warto przytoczyć przykłady ilustrujące historyczność inkluzji/ekskluzji, wskazujące jednocześnie na ich instytucjonalizację. Ekskomunika, kłątwa, interdikt (indywidualny bądź zbiorowy) to instytucjonalne procedury ekskluzji, natomiast praktyki naprawcze takie jak pokuta, w wyznaczonych przez instytucje kościelne formach, są przykładem procedury inkluzji. Historyczne określenia takie jak banicja, wyjęcie spod prawa, infamia odsłaniają kolejne wymiary wykluczenia ze wspólnoty rozumianej jako wspólnota terytorialna i polityczna. „W średniowiecznym systemie penalnym odróżniono kary «uzdrawiające» od kar represyjnych. Te pierwsze służyły reintegracji przestępcy ze społeczeństwem. W przypadku łżejszych wykroczeń, zwłaszcza gdy sprawca po raz pierwszy naruszał obowiązujący ład prawny, kara była środkiem umożliwiającym powrót do społeczeństwa. Jej celem było pojednanie przestępcy z ofiarą i całą społecznością poprzez odpowiednią rekompensatę za wyrządzoną krzywdę. W tej sytuacji sądy świeckie i kościelne posługiwały się zarówno karami pieniężnymi, jak i różnymi formami praktyk pokutnych: pielgrzymką, postem lub jałmużną. Kary represyjne wykluczały przestępcę ze społeczności, skazując go na czasową lub dożywotnią izolację (ekskomunika, wygnanie, więzienie) lub fizyczną eksterminację” (Kras 2006: 323).

Podsumowując, za atrakcyjnością metafory przemawiają zdolności obrazowania i porównywania różnorodnych doświadczeń, przybliżania nowych, nierozpoznanych zjawisk, dostarczania kluczy do interpretacji, włączania do opisu wartościujących sądów, wreszcie mobilizacja emocji. Stosowane w naukach społecznych metafory: wykorzenia, marginalizacji, wykluczenia niosą taki właśnie potencjał. Toteż nie dziwi ich nagromadzenie w badaniu tych obszarów życia społecznego, gdzie diagnozy łączą się z wartościującymi analizami nierówności, niesprawiedliwości, społecznych dystansów, mobilizując emocje wyrażające poczucie krzywdy, oburzenia, jak również aspiracji i roszczeń.

Metaforycznie wyznaczona perspektywa wpisuje się również w socjologiczne analizy zmiany społecznej, gdzie przywołane metafory obrazują często dramatyczny proces „dopasowywania jednostki” i zmieniającego się „społecznego podłoża” w badanych przez socjologów procesach globalizacji, modernizacji, transformacji. Odwołanie się do tych metafor wyznacza także perspektywę analogiczną do koncepcji granic pola Bourdieu, skierowaną na badanie społecznie wytwarzanych obszarów zawłaszczania, barier dostępu, stref działania „na granicy”, gdzie toczą się konflikty wokół warunków uczestnictwa, przynależności, dostępu i uznania.

*
* *

Zakreślone wyżej ramy organizują książkę, na którą składają się artykuły uczestników seminarium organizowanego od lat w Zakładzie Socjologii Ogólnej Instytutu Socjologii UW. Łączącym je motywem pozostają tytułowe metafory, które z jednej strony dostarczają wspólnego klucza do interpretacji, z drugiej zostaną poddane weryfikacji z punktu widzenia ich użyteczności.

Część teoretyczną otwiera artykuł Piotra Chmielewskiego poświęcony proponowanym w nowym instytucjonalizmie rozwiązaniom dyskutowanej w naukach społecznych opozycji indywidualizm – holizm. Rozstrzygającym punktem odniesienia pozostaje, jak pisze autor: „nacisk badawczy na instytucje, w ramach których działają jednostki”. Instytucje, ich spontaniczne lub projektowane zmiany, są odpowiedzią na dylematy i pułapki społecznego działania generowane przez celowo działających aktorów. Tak ujęta przez Chmielewskiego teoretyczna perspektywa znajdzie w dalszych partiach książki ilustracje w postaci opisu dylematów wynikających z indywidualnych decyzji dotyczących migracji i towarzyszących im problemów wykorzenia, dostępu, włączenia, uznania oraz wysiłków zmierzających do instytucjonalnych rozwiązań uchodźstwa, obywatelstwa, integracji.

Aleksandra Jasińska-Kania wykorzystuje metaforę zakorzenia/wykorzenia do budowania podwójnej perspektywy pozwalającej na uchwycenie emocji miłości i nienawiści w złożonych kontekstach. Metafora zakorzenia organizuje analizę miłości i nienawiści w szeroko rozumianych relacjach: w biologii, w kulturach symbolicznych, w społecznych strukturach rozumianych jako zasobne i budujące ich podłoża. Z kolei poprzez metaforę wykorzenia odsłania konsekwencje „wyrwania” emocji z budujących je kontekstów w postaci różnych dysfunkcji, od deficytu i zaburzenia równowagi organicznej do przekraczania kulturowych tabu.

Maciej Gdula, również w rozdziale teoretycznym, podejmuje analizę pojęcia wykluczenia. Jego pytania nie dotyczą typowych dla tego tematu kwestii: sposobów mierzenia wykluczenia, dynamiki i trwałości marginalizacji, identyfikacji jej obszarów. Autor poszukuje zależności między porządkiem społecznym a procesami wykluczania jako mechanizmu odtwarzania „normalnych” praktyk społecznych. Przedstawia cztery osadzone w kontekstach teoretycznych interpretacje pojęcia wykluczenia: po pierwsze, jako produktu i kosztu dynamiki modernizacji, po drugie, jako jednego z kluczowych procesów ustanawiających społeczne relacje dominacji, po trzecie, wykluczenia powiązanego z formowaniem oczekiwań normatywnych i tożsamościowych, i po czwarte – odmienności traktowanej jako różnica wymierzona przeciwko grupie dominującej.

Druga część książki jest poświęcona instytucjonalnym rozwiązaniom problemów wynikających z doświadczeń „wykorzeniających” migracji. Sławomir Łodziński i Maciej Ząbek na przykładzie uchodźców analizują różne sposoby doświadczania i rozwiązywania dylematów „zakorzenia i wykorzenia” jednostek, wskazując na trzy interesujące wymiary: prawny, związany z międzynarodową definicją prawną uchodźcy i polityką państwa w tym zakresie; badawczy – dotyczący kierunków studiów antropologicznych nad uchodźcami i stosowaną koncepcją „rytuału przejścia”; indywidualny, odnoszony do subiektywnego definiowania własnego statusu w nowych warunkach na uchodźstwie i prób „zakorzenia się”.

Renata Włoch podejmuje porównawczą analizę instytucjonalnego zakorzenia imigrantów muzułmańskich we Francji i w Wielkiej Brytanii w perspektywie pokoleniowej. Zarzucone normy jako efekt wykorzeniającej emigracji są przywracane wraz z rekonstrukcją gospodarstw domowych, organizacją życia religijnego, tworzeniem stowarzyszeń, a zwłaszcza zakładaniem meczetów. W kolejnym pokoleniu młodzi muzułmanie we Francji i w Wielkiej Brytanii przyjęli już odmienne strategie radzenia sobie z poczuciem wykorzenia, uzależnione od ram instytucjonalnych zapewnianych przez państwo przyjmujące.

Marta Šaranović-Kusz podejmuje problem obywatelstwa jako instytucji wyznaczającej zasady przynależności, a tym samym wykluczenia. Naczelne zasady – *ius sanguinis* (prawo krwi) lub *ius soli* (prawo ziemi) kształtowały się historycznie jako wyraz ideologicznego przekonania, kto ma prawo przynależeć do państwa jako organizacyjnej formy wspólnoty narodowej, a tym samym – kto pozostaje poza jej granicami.

Celem artykułu Kamila Kijka jest ukazanie sprzeczności między modernizacyjnym projektem budowy państwa i społeczeństwa II Rzeczypospolitej a historycznym dziedzictwem etnicznego nacjonalizmu jako konfliktowego kontekstu politycznej socjalizacji młodzieży żydowskiej. Młodzież ta ulegała procesom akulturacji, przyjmując jednocześnie niechętnie lub wrogie postawy wobec nowego państwa i modernizacyjnych projektów życia społecznego. Artykuł ten pokazuje swoistą dialektykę włączenia i wykluczenia młodzieży żydowskiej jako efektu praktyk edukacyjnych II Rzeczypospolitej.

Katarzyna Andrejuk opisuje instytucję małżeństwa aranżowanego w diasporze tureckiej w Niemczech. Sytuacja migracji „wykorzeniająca” z dotychczasowego kontekstu kulturowego zmieniała też funkcję praktyk związanych z małżeństwami aranżowanymi. W kulturze społeczeństwa wysyłającego służyła ona społecznej ochronie kobiet, w nowym społeczeństwie przyjmującym przekształcała się w instytucję opresji, prowadząc do polaryzacji postaw i konfliktów. Z jednej strony obrona muzułmańskiej tradycji małżeństw aranżowanych przybiera drastyczną formę tzw. zabójstw

honorowych. Z drugiej, rysuje się coraz silniejsza opozycja wobec islamskiej tradycji. Imigrantki podejmują zorganizowaną „walkę na dwóch frontach”: z praktyką małżeństw przymusowych oraz z ograniczeniami niemieckiego ustawodawstwa.

Trzecia część książki jest poświęcona przemianom tożsamości jako konsekwencji zmiany społecznej, przede wszystkim zaś zmianom zachodzącym w kulturze. Część tę otwiera artykuł Barbary Szackiej przedstawiający złożone procesy przemiany wzorów męskości w społeczeństwie ponowoczesnym. Autorka przedstawia je jako swoistą konsekwencję emancypacji kobiet i przekształcenia modelu rodziny zachodzących wraz z procesami uprzemysłowienia. Analiza jest też ilustracją metafor zakorzenia/wykorzenia, które autorka interpretuje jako zmianę treści wzorów społecznych pozycji i ról, budzącą w jednostkach poczucie zagubienia i/lub utraty dotychczasowej tożsamości wynikającej z zajmowanego w społeczeństwie miejsca uznawanego za oczywiste, a nawet jedyne możliwe.

Problem tożsamości narodowej w kontekście transformacji podejmuje Adam Ostolski. Analiza okresu przejściowego prowadzi go do sformułowania dwóch modeli narodu: jako wspólnoty politycznej – przestrzeni, w której jednostki żyją i komunikują się ze sobą, lub narodu jako podmiotu historii, adresującego wobec jednostek zobowiązanie wierności. Każdy z tych modeli wiąże się z innymi relacjami tożsamości narodowej, stosunkiem do historycznych podziałów, wyobrażeniem sprawiedliwości, w konsekwencji tworząc odmienne reguły zakorzenia/wykorzenia w/z narodowej wyobraźni.

Marcin Łuczka poświęca swój artykuł problemom relacji interpersonalnych, tu traktowanych jako przedmiot psychoterapeutycznej interwencji. Praktyki te są po części odpowiedzią na „wykorzeniające” procesy prowadzące do zrywania społecznych więzi, poczucia braku przynależności, tworzenia kategorii „samotnych wśród ludzi”. Autor opisuje zorganizowane praktyki konstruowania grup terapeutycznych jako przedmiotu i narzędzia budowania nowych relacji, które są odpowiedzią na wykorzeniające procesy nowoczesności.

Tom kończy artykuł Wojciecha Modzelewskiego, podejmujący temat skrajnych, społecznych praktyk wykluczania: kary śmierci jako zinstytucjonalizowanej formy fizycznej eliminacji jednostek. Unicestwienie fizyczne ma tu następować z mocy prawa i w poczuciu sprawiedliwości przejawiającej się w stopniu społecznego przyzwolenia. Autor przytacza dane z międzynarodowych sondaży, pozwalające na określenie, w jakim stopniu prawomocność tej instytucji jest współcześnie kwestionowana lub podtrzymywana.

Bibliografia

- Abriszewski K. (2008) *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków.
- Bauman Z. (1995) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Blaug M. (2000) *Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bourdieu P. (2005) *Principles of an Economic Anthropology*, w: *The Handbook of Economic Sociology*, N.J. Smelser i R. Swedberg (ed.), Princeton University Press, Princeton NJ.
- Bourdieu P. (2007) *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Callon M. (1998) *Introduction: the embeddedness of economic markets in economic*, w: *The Laws of the Markets*, M. Callon (ed.), Blackwell Publishers, Oxford.
- Coleman J. (1988) *Social Capital in the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology”, vol. 94, no 1, s. 95–120.
- Dahl R.A. (1995) *Demokracja i jej krytycy*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa.
- Davidson D. (2001) *Inquiries into Truth and Interpretation: Philosophical Essays*, Clarendon Press, Oxford.
- Derrida J. (2002) *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fraser N. (2006) *Od redystrybucji do uznania różnicy? Dylematy sprawiedliwości w erze „posocjalistycznej”*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (wybór i opracowanie), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Frieske K.W. (2008) *Społeczna marginalność jako koszt systemów*, w: *Wykluczeni. Wymiar społeczny, materialny i etniczny*, M. Jarosz (red.), Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.
- Geertz C. (1996) *O gatunkach zmaczonych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (wybór i opracowanie), Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Ghezzi S., Minigione E. (2007) *Embeddedness, Path Dependency and Institutions*, „Current Sociology” vol. 55, no 1, s. 11–23.
- Giddens A. (2001) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2008) *Konsekwencje nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Goffman E. (1981) *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Granovetter M. (1992) *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, w: *The Sociology of Economic Life*, M. Granovetter, R. Swedberg (ed.), Westview Press, Boulder, Colorado.
- Hirschman A.O. (1995) *Lojalność, krytyka, rozstanie*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa.
- Kras P. (2006) *System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Krippner G.R. (2001) *The elusive market: Embeddedness and the paradigm of economic sociology*, „Theory and Society”, no 30, s. 775–810.
- Lakoff G., Johnson M. (1988) *Metafory w naszym życiu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lissowski G. (2008) *Zasady sprawiedliwego podziału dóbr*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

- Luhmann N. (1994) *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Nietzsche F. (1993) *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: *Idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, inter esse, Kraków.
- Parsons T. (1972) *Szkice z teorii socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Piotrowski A. (1997) *Zakorzenie w historii (teorii) – zakorzenie w milieu: analiza dwu odmian narracji*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), Katedra Socjologii Kultury, Łódź.
- Polanyi K. (1971) *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, MA.
- Sen A. (2002) *Rozwój i wolność*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Simmel G. (1975) *Socjologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Swedberg R. (1990) *Economics and Sociology. Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Turner V. (2005) *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Urry J. (2009) *Socjologia mobilności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Uzzi B. (1999) *Embeddedness in the Making of Financial Capital: How Social Relations and Networks Benefit Firms Seeking Financing*, „American Sociological Review”, vol. 64, no 4, s. 481–505.

Perspektywy teoretyczne

Umiarkowany metodologiczny indywidualizm: przewycięzenie tradycyjnego sporu między holizmem i indywidualizmem w naukach społecznych*

W artykule przedstawiamy jedno z możliwych rozwiązań podstawowego sporu w naukach społecznych, który występuje najczęściej w socjologii w postaci opozycji indywidualizm – holizm. Dylemat indywidualizm – holizm był swoistym rezultatem genezy i kształtowania się poszczególnych dyscyplin nauk społecznych poszukujących swej tożsamości¹. Marek Ziółkowski (2006a: 30) uznaje go za jeden z podstawowych sporów występujących w obrębie „generalnych orientacji teoretycznych” i, wskazując na zachodzące ostatnio zmiany, twierdzi:

W dalszym ciągu centrum teorii socjologicznych stanowią koncepcje traktujące elementy makrostruktury społecznej oraz społecznego działania jednostek jako podstawowy czynnik eksplanacyjny dla wszelkich zjawisk społecznych. (...) Socjologia odwołuje się zatem ciągle przede wszystkim do eksplanacyjnych czynników endogennych, a dla większości socjologów – wzorem Emila Durkheima – ‘społeczne wyjaśnia społeczne’, czyli rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością *sui generis*.

Naszym zdaniem, pierwszym krokiem wiodącym w kierunku przewycięzenia tego charakterystycznego dla głównego nurtu socjologii podejścia

* Niniejszy tekst jest fragmentem większej, przygotowywanej do druku całości pt. *Nowy instytucjonalizm. Interdyscyplinarne i integracyjne podejście w naukach społecznych, czyli instytucje – ludzkie działania – rezultaty*.

¹ J. Agassi (1960: 244) charakteryzuje w syntetyczny sposób zespół podstawowych poglądów na rzeczywistość społeczną obu podejść. Dla holizmu: (1) Społeczeństwo jest całością, która jest czymś więcej niż sumą swych części (holizm). (2) Społeczeństwo wywiera wpływ i oddziałuje na cele i dążenia jednostek (kolektywizm). (3) Struktura społeczna wywiera wpływ i ogranicza zachowanie jednostki (analiza instytucjonalna). Z kolei dla indywidualizmu: (1) Tylko jednostki mają cele, dążenia i interesy (indywidualizm). (2) Jednostka zachowuje się w danych warunkach w sposób odpowiedni tak, aby osiągnąć swój cel (zasada racjonalności). (3) Struktura społeczna podlega zmianom w rezultacie działania jednostek (reforma instytucjonalna).

jest próba przezwyciężenia sporu indywidualizm – holizm poprzez odwołanie się do osiągnięć innych nauk społecznych, spojrzenie, jak radzą sobie one z tym problemem. Dylemat indywidualizm – kolektywizm, towarzyszący naukom społecznym od ich zarania, można rozpatrywać na wielu, wzajemnie powiązanych płaszczyznach. Jerzy Szacki wyróżnia dziesięć takich płaszczyzn. Dla nas najbardziej interesująca jest

płaszczyzna metodologiczna, na której przeciwstawiały się sobie dwie strategie badania życia społecznego. Jedna z nich zakładała (i zakłada), iż w ostatecznym rachunku wszystkie twierdzenia o faktach społecznych dają się sprowadzić do twierdzeń o postawach i działaniach jednostek, podczas gdy druga dopuszczała (i dopuszcza), a nawet zalecała (i zaleca), uwzględnianie w wyjaśnianiu faktów i procesów społecznych takich lub innych nieredukowalnych całości ponadjednostkowych. Przyjęcie każdej z tych strategii jest, oczywiście, jakoś związane z odpowiednimi poglądami ontologicznymi, głównym przedmiotem sporu jest tu wszakże nie tyle natura rzeczywistości społecznej, ile najwłaściwszy sposób jej wyjaśniania (Szacki 1999: 15).

W poniższym tekście chcemy przyjrzeć się roli zasady metodologicznego indywidualizmu w wyjaśnianiu zjawisk szeroko rozumianego porządku społecznego i jego zmienności. Gdy idzie o rolę jednostki w wyjaśnianiu problemów porządku społecznego i jego zmienności, przyjmujemy założenie, że produktywną perspektywą wydaje się być interdyscyplinarne podejście nowego instytucjonalizmu (NI). Specyfikę owego nurtu występującego od kilku dekad w obrębie wszystkich dyscyplin nauk społecznych tworzą następujące cechy: zasada metodologicznego indywidualizmu; nacisk badawczy na instytucje, w ramach których działają – czasami ramy te przekraczając – jednostki ludzkie (działające podmioty, o charakterze indywidualnym i zbiorowym); instytucje wiążą ze sobą poziomy mikro i makro tworząc tym samym podstawy porządku społecznego; relacje ludzkie działania – instytucje przebiegają zawsze w ramach szerszego kontekstu przyrodniczo-materialnego; NI ma charakter teorii opisowo-wyjaśniających i normatywnych, a różnice między nimi są dla badaczy istotne².

² Zdaniem G. Lissowskiego (1994: 8): Związki między obu podejściami: normatywnym i opisowym wymagają komentarza. W podejściu normatywnym w centrum zainteresowania znajdują się właściwości metody (podejmowania decyzji, wyboru strategii, agregowania preferencji indywidualnych, ustalania oceny podziału dóbr itp.) i uzyskiwanego za jej pomocą rezultatu. Celem badania jest na ogół wykazanie, że jedynie pewna metoda lub klasa metod prowadzi do pożądaných rezultatów lub spełnia ustalony zastaw postulatów normatywnych. W konsekwencji teorie normatywne wskazują, jakie powinny być zachowania, podają optymalny sposób osiągania w ustalonych warunkach z góry określonego celu. W podejściu opisowym uwaga koncentruje się głównie na zachowaniach ludzi i zbiorowych aktorów oraz na przebiegu procesu prowadzącego do określonego wyniku. Rozważa się tu zbiory strategii dostępne uczestnikom tego procesu w zależności od warunków, w jakich on przebiega. Przyjmując założenie o racjonalności podejmowanych decyzji, przewiduje się zachowania uczestników procesu, a następnie weryfikuje się hipotezy o przebiegu

Tak rozumiany NI ujawnia znaczący potencjał integracyjny, umożliwiającą analizę interesujących badacza zjawisk na wszystkich poziomach życia społecznego (Chmielewski 1995, 2005). NI jest wzorowym wręcz przykładem „intelektualnej ruchliwości”³, tworząc, wraz z posługującymi się nim badaczami, efektywny zestaw narzędziowy, składający się z szeregu pojęć i koncepcji powstałych w ramach różnych dyscyplin i teorii. Ten konceptualno-poznawczy zestaw jest stosowany dla wyjaśniania podstawowych problemów cechujących refleksyjność nowoczesności⁴.

Traktując NI jako będący w procesie tworzenia się obszar wspólnej wiedzy o charakterze teoretycznym i praktycznym zarazem, interesuje nas szczególnie ta jego wersja, w której podstawową rolę odgrywa zasada określana przez nas umiarkowanym metodologicznym indywidualizmem. Wskazujemy na jego specyfikę w procesach wyjaśniania zjawisk społecznych oraz na jego związki z szeroko rozumianą praktyką społeczną. Obie kwestie wiążą się z ideą refleksyjności, zyskującą coraz większe znaczenie w świadomości przedstawicieli nauk społecznych analizujących współczesny, niezwykle dynamiczny, współtworzony przez człowieka – choć nie zawsze w sposób świadomy i zamierzony – otaczający go świat. W obecnym tekście skupiamy uwagę na kwestii metodologicznego indywidualizmu.

1. Podstawowe rozróżnienia

Immanuel Kant, który zachęcał nas byśmy czynili użytek z własnego rozumu, zastanawiając się nad losem ludzkości, ludzką kondycją i życiem społecznym, poczynił interesujące w tym względzie uwagi.

procesu i jego rezultatach. Celem teorii opisowych jest wyjaśnienie zjawisk już zaobserwowanych oraz przewidywanie tych, które jeszcze nie zaszły lub nie były objęte obserwacją. Charakteryzuje je pewna istotna własność – zawierają pewne założenia teoretyczne i w konsekwencji są „bogatsze” od danych empirycznych, na podstawie których powstały. Teorie normatywne i teorie wyjaśniająco-predykcyjne są ze sobą ściśle związane.

³ Dla M. Ziółkowskiego (2006b: 17) ruchliwość intelektualna to „otwarcie się na nowe, przychodzące z innych grup i społeczeństw idee i analizy, podejmowanie stałego dialogu z innymi osobami i śledzenie ich perspektyw poznawczych. Jedną z form tej intelektualnej ruchliwości jest poznawanie już nie tylko szczegółowych i porównawczych informacji o innych społeczeństwach, ale także pewnych twierdzeń teoretycznych odsłaniających ogólniejsze mechanizmy funkcjonowania rzeczywistości społecznej. Można by powiedzieć, że znajomość teorii socjologicznej, niezależnie od tego, że niektórym adeptom socjologii może się jawić jedynie jako mniej atrakcyjna namiastka ruchliwości geograficznej, jest znakomitą instrumentem poznawczym, bardzo ułatwiającym także zrozumienie społeczeństwa własnego i swojej w nim pozycji”.

⁴ Zob. Giddens (2001: 29 oraz 2008: 10–12).

Środkiem, którym posługuje się przyroda, ażeby mogły rozwinąć się wszystkie predyspozycje [ludzkości], jest antagonizm w społeczeństwie o tyle, o ile ostatecznie staje się on źródłem prawodawczego porządku. Poprzez antagonizm rozumiem tutaj nietowarzystką towarzyskość ludzi (*die ungesellige Gesellschaft der Menschen*), tzn. ich pociąg do życia społecznego, który jednak łączy się z powszechnym oporem ustawicznie grożącym rozbięciem społeczeństwa. Jest oczywiste, że predyspozycje po temu tkwią w naturze ludzkiej. Człowiek ma pewną skłonność do zrzeszania się z innymi, bo tylko w stanie społecznym czuje się kimś więcej, tzn. czuje, jak rozwijają się jego naturalne predyspozycje. Ma on jednak również silną skłonność do odosabniania się (*isolieren*), bo równocześnie natrafia u siebie na aspołeczną skłonność, aby wszystko urządzać wedle własnego upodobania, zaś skłonność ta powoduje opór ze wszystkich stron, on zaś sam ze swej strony byłby skłonny do podobnego oporu względem innych. Opór ten mobilizuje wszystkie siły człowieka, sprawiając, że przewyżcza on swój pociąg do lenistwa i gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa, stara się zdobyć określoną pozycję wśród bliźnich, których nie może ścierpieć, ale też bez których nie może się obyć (Kant 2005: 34).

Przytaczamy powyższy fragment rozważań Kanta z końca XVIII wieku, bo brzmi on niezwykle aktualnie, szczególnie dla badaczy pracujących w ramach NI. Mówiąc inaczej, poprzedników współczesnych wersji metodologicznego indywidualizmu, którzy zabierali głos w kwestii relacji jednostka ludzka – społeczeństwo, możemy poszukiwać w historii filozofii społecznej, w perspektywie dalszej (na przykład – sofiści) lub bliższej (na przykład – eksperymenty myślowe Hobbesa dotyczące pierwotnej natury ludzkiej i tworzonego porządku społeczno-politycznego) czy wśród przedstawicieli kształtujących się w okresie nowoczesności nauk społecznych. Wystarczy przypomnieć rozważania Jana Jakuba Rousseau czy Adama Smitha i innych przedstawicieli filozofii moralnej na temat tworzącego się w procesie wielostronnych zmian nowego porządku społecznego. Rezultatem realizowanych przez nich wysiłków poznawczych była postępująca równocześnie specjalizacja, która doprowadziła do wyodrębnienia się z wcześniejszej filozofii społecznej dyscyplin nauk społecznych, zajmujących się „wydzielonymi” segmentami otaczającego człowieka społecznego świata.

W ten sposób poszczególne dyscypliny, charakterystyczne dla nich paradygmaty i tworzące te ostatnie teorie oraz towarzyszące im przekonania o właściwych metodach badań, faworyzowały – gdy idzie o porządek społeczny – różne jego elementy definiowane w zróżnicowany sposób i znajdujące się w różnych relacjach do jednostek ludzkich. W naszym przypadku chodzi przede wszystkim o wyżej wspomniany podstawowy dylemat „całości społeczne *versus* ludzkie indywidua”. Dylemat ów, jako przejaw percepcji skrajnie upraszczającej naszą rzeczywistość, był i jest rezultatem „imperatywu poznawczego” – odnoszącego się także do ludzi nauki – który mówi o ludzkiej potrzebie nakładania porządku na chaos otaczających nas