

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 wyrażań 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, monetami, 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 szczególnie 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 wygasłych.

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 Guattariego 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 paralogramu 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 trakcji (*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 trakcje (*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”, ujmuje 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 odnośna 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 metafor 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 zmienna. 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 opisanie 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 frazesem 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 sprowadzenia do definicyjnego kryterium. 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 perspektywy, 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, zależą 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 zakorzenia 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.