

Marcin J. Byczyński

**Spółeczne oraz
instytucjonalne
wymiaru uznania
w teorii
Axela Honnetha**

JURYSPRUDENCJA

17/2021



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

JURYSPRUDENCJA

17/2021

Marcin J. Byczyński

**Społeczne oraz
instytucjonalne
wymiaru uznania
w teorii
Axela Honnetha**

Marcin J. Byczyński – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

REDAKTORZY

Marek Zirk-Sadowski (Uniwersytet Łódzki), *Tomasz Bekrycht* (Uniwersytet Łódzki)
Bartosz Wojciechowski (Uniwersytet Łódzki)

SEKRETARZ

Robert Krason (Uniwersytet Łódzki)

RADA PROGRAMOWA

Andrzej Bator (Uniwersytet Wrocławski), *Tadeusz Biernat* (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), *Stanisław Czepita* (Uniwersytet Szczeciński), *Tomasz Gizbert-Studnicki* (Uniwersytet Jagielloński), *Mariusz Golecki* (Uniwersytet Łódzki), *Małgorzata Król* (Uniwersytet Łódzki), *Grzegorz Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Leszek Leszczyński* (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *Lech Morawski* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *Tomasz Pietrzykowski* (Uniwersytet Śląski), *Marek Smolak* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Tomasz Stawecki* (Uniwersytet Warszawski), *Sylwia Wojtczak* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Zajadło* (Uniwersytet Gdański), *Wojciech Zahuski* (Uniwersytet Jagielloński)

RECENZENT

Anna Kalisz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Monika Borowczyk

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Monika Poradecka

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Agencja Reklamowa efectoro.pl

© Copyright by Marcin J. Byczyński, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Badania w ramach niniejszego projektu zostały sfinansowane przez Narodowe Centrum Nauki
(projekt badawczy DAINA 2017/27/L/HS5/03245)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10453.21.0.M

Ark. wyd. 21,5; ark. druk. 17,25

ISBN 978-83-8220-722-4

e-ISBN 978-83-8220-723-1

<https://doi.org/10.18778/8220-722-4>

Dedykuję Rodzicom

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział I. Elementy filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla w teorii uznania	
Axela Honnetha	23
Wprowadzenie	23
1. Indywidualizacja i uniwersalizacja jako czynniki dynamizujące przemiany społeczne	28
2. Pojęcia moralności i etyczności w ujęciu Honnetha	30
3. Rozmycie dychotomii moralności i etyczności	38
4. Materialny i symboliczny wymiar fenomenu uznania	45
5. Koncepcja zdecentralizowanej autonomii	57
6. Metodologia normatywnej rekonstrukcji	74
7. Przesłanki teoretyczne	78
8. Perspektywy krytyczne	82
9. Procedura normatywnej rekonstrukcji	84
10. Krytyka metodologii Honnetha	91
11. Treści tożsamości jako przedmiot uznania	95
Rozdział II. Przejście od poziomu subiektywnego do intersubiektywnego	
105	105
Wprowadzenie	105
1. Model detektywistyczny	108
2. Model konstruktywistyczny	113
3. Problem szczerości w teorii uznania	117
4. Patologiczne modele autorelacyjności podmiotu – podsumowanie	119
5. Model ekspresyjny podmiotowości	124
6. Treść subiektywnego uznania – stany mentalne i nastawienia względem otoczenia społecznego	126
7. Subiektywne nastawienia	129
8. Rekonstrukcja subiektywności w przestrzeni intersubiektywnej	130
9. Pozytywna relacja z samym sobą jako warunek formalny fenomenów uznania	132
10. Społeczne „osadzenie” podmiotowości	143
11. Symetria uznania na poziomie subiektywnym	145
12. Subiektywne uznawanie a uznanie jako relacja	157
13. Rola wiedzy <i>de se</i>	171
14. Przejście od poziomu intersubiektywnego do instytucjonalnego	178
14.1. Warunek pierwszy – społeczne wyróżnienie kooperatywnego systemu praktyk	181
14.2. Warunek drugi – normatywna symetryczna wzajemność relacji	183
14.3. Warunek trzeci – pozytywny rozwój tożsamości	188
15. Przejście od poziomu instytucjonalnego do poziomu wartości	195
16. Umiarkowany realizm wartości	199

Rozdział III. Charakterystyka subiektywnego poziomu teorii uznania	211
Wprowadzenie	211
1. Subiektywne uznawanie a uznanie jako relacja	211
2. Upodmiotowienie a uosobienie	214
3. Intersubiektywny poziom teorii uznania	225
4. Charakterystyka poziomu spontanicznych relacji intersubiektywnych	229
5. Charakterystyka poziomu instytucjonalnego	233
6. Instytucje a kompleksy instytucji	238
7. Systemy działania	243
8. Charakterystyka poziomu powszechnie uznanych wartości	247
Zakończenie	255
Bibliografia	269

Wstęp

Głównym punktem odniesienia tej książki jest stwierdzenie Rutgera Claasena dotyczące twórczości niemieckiego filozofa Axela Honnetha:

[...] potrzebujemy szczegółowego porównania różnic pomiędzy *Das Recht der Freiheit* i wcześniejszych prac Honnetha (szczególnie *Walki o uznanie* i artykułów opracowujących teorię uznania). [...] Wcześniejsi krytycy twierdzili, że Honnetha „formalna koncepcja etyczności” z *Walki o uznanie* reprezentowała szczególną wizję dobra, która może być krytykowana za bycie wysoce substancjalną i nie aż tak formalną, jak Honneth twierdzi, że jest. Przez to nie byłaby reprezentatywna dla wszystkich rozsądnych ujęć dobra, które pojawiają się we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach. Być może, w odpowiedzi na tę krytykę, Honneth używa innej metodologii w *Das Recht der Freiheit*, znacznie bardziej polegając teraz na rekonstrukcji historycznych rozwinięć niż w swojej wcześniejszej słabej antropologii. Podczas gdy wciąż interpretuje „społeczną wolność” w terminach „uznania”, teorie psychologiczne i rozwojowe, które motywowały jego wizję zdrowych relacji uznania w *Walce o uznanie*, teraz zniknęły. Zostały wyparte przez historyczną rekonstrukcję, która ma za zadanie pokazać nam, które historycznie usytuowane pryncypia i normy potwierdzają się jako ucieleśnienia jego ideału społecznej wolności (Claassen 2014, 79–80).

W niniejszej pracy zamierzam wskazać na niejasności występujące w obrębie teorii uznania, które wynikają zarówno z różnic w stosowaniu poszczególnych jej pojęć (a więc i w ich znaczeniu), jak i z różnic związanych z jej aplikowaniem. W związku z tym poddam analizie porównawczej wybrane prace Honnetha, uwzględniając przypisywany im przez niego cel¹ zastosowania teorii uznania. W pracy *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* jest to „[...] stworzenie teorii społecznej wyjaśniającej gramatykę roszczeń ruchów społecznych”, natomiast w najnowszej pracy – *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* – Honneth stara się stworzyć *normatywną teorię polityczną* (Claassen 2014, 67).

Będę starał się również wykazać, że: (a) teoria Honnetha odnosi się do kilku poziomów struktury społecznej i dzięki temu (b) sama teoria uznania ma kilka poziomów konceptualizacji badanych zjawisk. Ponieważ teoria uznania jest przez Honnetha odnoszona do kilku poziomów struktury społecznej, a zarazem nie wyraża tego *explicite* bądź nie wyraża tego *explicite* w sposób konsekwentny (w zależności od okresu twórczości), trudno jednoznacznie orzec, czy i w jakim

¹ Celem tym ma być zastosowanie „walki o uznanie” do stworzenia *teorii społecznej o wartości normatywnej* (Honneth 2012b, 67).

stopniu jest to przezeń zamierzone, zwłaszcza że ten wielopoziomowy sposób zastosowania teorii uznania generuje istotne niejasności interpretacyjne dotyczące teorii uznania. Z uwagi na powyższe twierdzę, że Honneth wykorzystuje pojęcia przynależące do teorii uznania do uchwycenia zjawisk oraz relacji występujących na następujących poziomach struktury społecznej (co prowadzi do „rozwarstwienia” się jego teorii na różne poziomy funkcjonowania społeczeństwa, do których się odnosi):

- Po pierwsze, Honneth dokonuje systematycznej refleksji nad subiektywnością, analizując to, w jaki sposób jednostka odnosi się do samej siebie oraz analizując różne formy tak zwanej autoreifikacji. Innymi słowy, wykorzystuje pojęcia przynależące do tradycji teorii uznania w celu przeprowadzenia badań nad zagadnieniem uznania samego siebie i uzgodnienia z kluczowymi pojęciami stanowiska względem subiektywności, zgodnego z własną wersją teorii uznania (Honneth 2008).
- Po drugie, przeprowadza on badania nad relacjami interpersonalnymi, stosując pojęcie uznania również do bezpośrednich, niezinstytucjonalizowanych relacji pomiędzy jednostkami (Honneth 2012b).
- Po trzecie, Honneth przeprowadza refleksję nad relacjami zapośredniczonymi instytucjonalnie, do których również stosuje pojęcie uznania. Twierdzi on bowiem, że uznanie jest także specyficzną formą upowszechnienia określonej praktyki społecznej, a mianowicie formą upowszechnienia praktyki, jaka zawarta jest w wiedzy o tym, *jak powinno* się działać². Ta wiedza normatywna obejmuje również, jego zdaniem, kompetencje związane z odpowiednią (*appropriateness*)³ aplikacją sądów normatywnych w kontekście instytucjonalnym (zob. Honneth 2011, 47–148)⁴. Z uwagi na powyższe Honneth wprost posługuje się terminem uznania instytucjonalnego (Honneth 2011; 2012a).
- Po czwarte wreszcie, Honneth porusza kwestię wartości. Jego zdaniem można wskazać *powszechnie uznane* wartości, które istnieją w sposób umiarkowany (Honneth 2012a) – istnieją, o ile są wyrażane przez działania realizujących je jednostek. W drodze *normatywnej rekonstrukcji*⁵

² Wiedza taka jest konieczna z perspektywy możliwości realizacji wzajemnie akceptowanych przez jednostki norm, które regulują ich działanie w ramach instytucji.

³ Zob. Günther 1993. Twierdzę więc, że Honneth dąży do takiego określenia pojęcia uznania, w ramach którego sądy normatywne aplikowane do społecznej rzeczywistości jako normy instytucjonalne spełniałyby kryterium odpowiedności (*appropriateness*) względem poziomu etycznej świadomości społeczeństwa, nie stanowiąc dla członków społeczeństwa zniewagi (*disrespect*).

⁴ Tezy dotyczące realizującego *społeczną wolność* instytucjonalnie regulowanego systemu działania (*Handlungssystem*) obszaru prawnego przekładają się również na system działania moralności (Honneth 2011, 192–193) i – jak sądzę – na każdy inny system działania, który ma realizować koncepcję wolności społecznej (*soziale Freiheit*).

⁵ Honneth wskazuje krytyczny potencjał metody *normatywnej rekonstrukcji* jako jedną z przesłanek swoich ostatnich rozważań. Metoda ta z jednej strony prowadzi do zrekonstruowania

tychże wartości dochodzi do refleksji nad nimi i uświadomienia normatywnego celu, jakiemu powinny służyć. Dochodzi więc do *normatywnej* refleksji nad *faktycznie* realizowanymi wartościami – po deskryptywnym momencie rekonstrukcji *praktycznie* realizowanych wartości musi następować etap krytycznej refleksji normatywnej. Normatywnie zrekonstruowane wartości wyznaczają więc normatywne cele intencjonalnie realizowane przez daną wspólnotę, jednak nie zawsze zgodne z tymi, które są *faktycznie* realizowane, otwierając tym samym pole do ich krytyki⁶. Te powszechnie uznane wartości nadają sens oraz tworzą kontekst rozumienia wszelkich praktyk – zarówno tych podejmowanych w ramach instytucji, jak i w obszarze relacji interpersonalnych, a ponadto konstytuują jednostkową subiektywność.

Z powyższego wynika, w ogólnym ujęciu, że pojęcie uznania jest pojęciem „kompleksowym”⁷, odnoszącym się do relacji występujących przynajmniej na czterech poziomach struktury społecznej i w tym sensie jest ono pojęciem relacyjnym. Rzecz w tym, że właśnie pomiędzy tymi poziomami realizuje się dynamika charakterystyczna zarówno dla samej teorii uznania, jak i dla tego, co jest przedmiotem jej dociekań. Dynamika ta jest niejako efektem sprzężenia zwrotnego, jakie zachodzi pomiędzy wskazanymi poziomami, a dokładniej pomiędzy rozwojem jednostkowej podmiotowości (fenomenem uznania w stosunku do samego siebie) a dynamiką rozwijania się każdego ze wskazanych poziomów struktury społecznej (na których realizuje się fenomen uznania w przestrzeni intersubiektywnej). W konsekwencji również pojęcie uznania, odnoszące się do

istniejących normatywnych struktur społecznych, a z drugiej wprowadza potencjał krytykowania zastanej rzeczywistości z perspektywy uznanych wartości, „ucieleśnionych” w instytucjach społecznych. „Dalsze, czwarte założenie podjętej tu próby rozwinięcia teorii sprawiedliwości w formie analizy społecznej musi zatem polegać na tezie, że procedura normatywnej rekonstrukcji ma zawsze także możliwość zastosowania krytycznego: nie może chodzić tylko o to, by w sposób rekonstrukcyjny przedstawiać przypadki już istniejącej obyczajności, ale musi być jednocześnie możliwa krytyka tych obyczajów w świetle wartości ucieleśnionych w każdym przypadku. Normy, na których opiera się taka forma krytyki, to nie inne normy jak te, które służą również za nić przewodnią dokonywanej rekonstrukcji normatywnej; jeśli bowiem za przykład obyczajności uważa się to, co reprezentuje ogólne wartości lub ideały poprzez zestaw zinstytucjonalizowanych praktyk, to te same wartości można również wykorzystać do krytyki danych praktyk jako nieadekwatnych pod względem ich reprezentatywności” (Honneth 2011, 27–28).

⁶ Okazać się może, że *faktycznie realizowane wartości, cele i normy* są sprzeczne z tymi, które zostały wyartykułowane w ramach ich *normatywnej rekonstrukcji*. Powszechnie podzielane wartości i cele okazać się mogą jedynie powszechnymi intencjami. Dokonanie *normatywnej rekonstrukcji* praktyki społecznej umożliwia jednak zrewidowanie realizowanych w ramach społeczeństwa działań i regulujących je instytucji z perspektywy *celów i wartości*, które mają one realizować.

⁷ Na wielość kontekstów wykorzystania terminu *uznania* i związaną z tym rozbudowaną semantykę nastęrczącą problemów translatorskich oraz interpretacyjnych wskazuje w literaturze polskojęzycznej Ariel Modrzyk (2013, 16–18).

uchwyconych przezeń relacji zachodzących – czy też raczej wykształcanych – na poszczególnych poziomach, nabiera pewnej dynamiki, która w rezultacie określa również samą teorię uznania.

Dynamika, o której tutaj mowa, wynika – moim zdaniem – z synergii zachodzącej pomiędzy dwojakiego rodzaju procesami: *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*. Zastosuję tutaj te pojęcia wedle ich ujęcia zaproponowanego przez Marka J. Siemka⁸. Honneth podjął się *analizy socjologicznego pojęcia indywidualizacji* w swoim artykule pt. *Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization* (Honneth 2004a, 463–478), w którym na drodze analizy porównawczej różnych wykładni pojęcia *indywidualizacji* pokazał, że nie jest ono dość jednoznaczne, aby stosować je w sposób systematyczny, bez wskazania określonej jego wykładni. Z tego względu postanowiłem oprzeć się na spójnej wykładni Siemka, która – moim zdaniem – pozwala opisać „mechanikę” teorii uznania Honnetha, wpisując się przy tym w narrację filozofii Heglowskiej, w którą znowuż wpisuje się myśl Honnetha. Ponadto w swoich analizach Honneth wskazuje na niepożądane skutki postępującego procesu indywidualizacji⁹, na przykład poczucie pustki, depresję (zarówno w sensie psychologicznym, jak i szerszym – filozoficznym, zob. Honneth 2004a, 476), symulowanie autentyczności (Honneth 2004a, 475) i inne.

Procesy te realizują się – moim zdaniem – na każdym ze wspomnianych poziomów. Otóż z jednej strony Honneth, odwołując się do ekspresji własnych treści tożsamości w przestrzeni intersubiektywnej upowszechniania się praktyk wyrażających tożsamości zaangażowanych w nie jednostek oraz do refleksji nad tymi praktykami, wskazuje na proces uniwersalizacji tożsamości jednostki jako na warunek dynamizowania rozwoju społeczeństwa. Proces ów na płaszczyźnie intersubiektywnej przejawia się poprzez „wyrażanie samego siebie”, natomiast na poziomie instytucjonalnym przybiera raczej postać obiektywizacji¹⁰ własnych roszczeń, pragnień, zdolności, kompetencji itd., jako roszczeń o uniwersalnej ważności (które są zapośredniczane przez instytucje), by wreszcie w obszarze praktycznego działania przybrać postać nieustannego wyrażania uznawanych wartości. Z drugiej zaś strony Honneth zauważa proces odwrotny, a mianowicie

⁸ Marek J. Siemek stosował je w odniesieniu do filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

⁹ Rozważania Honnetha przedstawione w tym artykule, dotyczące procesu indywidualizacji i jego negatywnych skutków, są przez niego rozwijane w innych publikacjach, w których jednak nie nawiązuje już bezpośrednio do pojęcia indywidualizacji jako głównej przyczyny zdiagnozowanego stanu rzeczy, umieszczając tym samym swoje analizy w szerszym kontekście filozoficznym. Na przykład rozważania dotyczące pracowników (Honneth 2004a, 473–474) analizuje w kontekście ideologicznych form uznania (Honneth 2012a, 89–93) oraz w kontekście autoreifikacji jednostki i błędnego modelu podmiotowości (Honneth 2005b, 69–70 i in.).

¹⁰ Obiektywizacja ta dokonuje się poprzez ujęcie języka, norm komunikacyjnych, odwołań do wspólnej historii, prawa czy doświadczeń w obiektywnie dostępnych i zrozumiałych mediach. Dopiero poprzez taką obiektywizację, przez intersubiektywizację możliwe jest zgłoszenie roszczenia do ich obiektywnej ważności.

proces indywidualizacji, jaki zachodzi na przykład podczas powiązania działania z uczuciami, roszczeniami, pragnieniami itd. innych osób w toku społecznej kooperacji, we wzajemnej realizacji swoich wizji dobrego życia. Rozumiejąc i aprobując uczucia, roszczenia czy pragnienia innych osób, podejmuje się partycypacji w instytucjach – identyfikuje się tym samym z powszechnie podzielanymi we wspólnocie wartościami. Legitymizuje te wartości swoją partycypacją w danych instytucjach, a więc działając w ich ramach. Partycypacja, czyli aktywne zaangażowanie w życie instytucji, stanowi wyraz aktywnej aprobaty dla tejże instytucji i wartości wyrażanych przez działania determinowane jej normami¹¹. W procesie indywidualizacji dochodzi bowiem do autonomizacji działań jednostki w ramach określonych reguł społecznych. Wszak jednostka samodzielnie decyduje o uczestniczeniu w danych instytucjach oraz o sposobie (interpretacji) aplikacji ich norm. Autonomia jednostki znajduje więc swą realizację w aplikacji zinternalizowanych przez nią norm społecznych¹². Dynamika charakterystyczna zarówno dla samej teorii uznania, jak i tego, co jest przedmiotem jej dociekań, jest zatem efektem sprzężenia zwrotnego pomiędzy procesami uniwersalizacji oraz indywidualizacji.

Wraz ze zmianą perspektywy epistemicznej, czyli zmianą perspektywy poznawczej teorii uznania, na każdym z poziomów struktury społecznej zmienia się też znaczenie pojęcia uznania w filozofii Honnetha. Czym innym jest wszak uznanie siebie samego za osobę posiadającą immanentną wartość, a czym innym uznanie osobowego wymiaru drugiej jednostki, czymś jeszcze innym instytucjonalne uznanie, z którym spotykamy się, gdy urzędy bądź osoby pełniące funkcje publiczne uznają takie a takie jednostki za posiadaczy takich a takich praw i obowiązków. Wreszcie czym innym jest uznanie takich a takich wartości za podstawowe i zarazem powszechne, tak iż powinny być realizowane zarówno w ramach społecznych instytucji, jak i akcydentalnych, lokalnych praktyk¹³. Tak jak różnorodne są zjawiska i płaszczyzny struktury społecznej, na których wartości się przejawiają, tak też adekwatnie kompleksowe jest pojęcie uznania,

¹¹ Przyjmując *umiarkowany realizm wartości* Honnetha za obowiązujący, należy moim zdaniem założyć, że tak jak działanie ma wyrażać i podtrzymywać wartości, tak też instytucje – jako konglomeraty norm determinujących działanie, o ile owe normy są realizowane – wyrażają i podtrzymują istnienie określonych wartości. Oczywiście zakres działań dopuszczalnych przez określone normy instytucjonalne jest szerszy niż ich konkretne zastosowanie przez jednostki, wartości realizowane przez jednostkę w jej działalności instytucjonalnej będą zatem teoretycznie węższe niż spektrum wartości możliwych do wyrażenia za pomocą norm danej instytucji.

¹² Autonomia działania jednostki jest tutaj analogiczna do *dyskrecjonalności władzy sędziego*.

¹³ Używam tutaj zwrotu „realizowanie wartości”, ponieważ – przyjmując Honnethowski *umiarkowany realizm wartości* – zakładam, że wartości istnieją, o ile są realizowane w działaniu jednostki. W ramach jego teorii uznania samo respektowanie wartości jest stwierdzeniem zbyt słabym, gdyż dopuszcza działanie czysto deklaratywne, a do istnienia wartości wymaga działania jednostek na rzecz praktycznej realizacji owych wartości w działaniu.

które Honneth stosuje do ich charakterystyki – ma ono odpowiednio dookreśloną specyfikę, stosownie do płaszczyzny zjawisk społecznych, do jakiej się odnosi.

Zarówno dynamika przedmiotu refleksji teorii uznania, jak i samej teorii, która wynika ze wspomnianego sprzężenia zwrotnego pomiędzy procesami uniwersalizacji oraz indywidualizacji, sprawia, że dochodzi również do przekształcenia przedmiotu procesów uniwersalizacji i indywidualizacji – czy też raczej sam ów przedmiot okazuje się dynamicznie kształtowany poprzez te procesy, w trakcie ich przebiegu pomiędzy poszczególnymi poziomami struktury społecznej. Na poziomie subiektywnym podstawowym przedmiotem badawczym jest wszak odnoszenie się jednostki do siebie samej. To znaczy, że jednostka ujmuje samą siebie przez pryzmat *self-relations*¹⁴ (pewność siebie, poczucie własnej wartości i szacunek do samego siebie). Im bardziej rozwinięte są te *self-relations* (stanowiące na tym poziomie element formalny¹⁵), tym bardziej jednostka jest w stanie uświadomić sobie swoje autentyczne (tzn. wynikające z ekspresyjnych zdolności jednostki i jej samostanowienia)¹⁶ pragnienia, uczucia, emocje

¹⁴ Termin *self-relations* pochodzi z anglojęzycznych przekładów tekstów Honnetha i odnosi się do niemieckiego terminu *Selbstbeziehung*. W polskim przekładzie jest on tłumaczony jako *praktyczna relacja do samego siebie*. W niniejszej pracy będę posługiwał się anglojęzycznym zwrotem *self-relations*, aby uwypuklić różnicę pomiędzy formami pozytywnej *praktycznej relacji do samego siebie*, a treściami tożsamości, które w późniejszym okresie również określa on jako uznanie w odniesieniu do samego siebie. Ponieważ treść, jaką jednostka nadaje swojej tożsamości, również stanowi specyficzny rodzaj związku z samym sobą czy też relacji, jaką jednostka nawiązuje z samą sobą, to stosowne jest, moim zdaniem, wyróżnienie *self-relations* przedstawionych w *Walce o uznanie...* jako terminu odnoszącego się ściśle do zwrotów *Selbstvertrauen*, *Selbstachtung*, *Selbstschätzung*, tłumaczonych na język angielski jako *basic self-confidence*, *self-respect*, *self-esteem*, mających z kolei niekonsekwentne tłumaczenia w polskojęzycznym wydaniu jako *wiara w siebie*, *szacunek do siebie/poczucie własnej godności* i *cenienie siebie/pozytywna samoocena*. Te trzy ujęcia *self-relations* będę rozumiał odpowiednio jako: poczucie pewności siebie – wynikłe z wiary w samego siebie, szacunek do samego siebie – wynikły z poczucia własnej godności i cenienie siebie/pozytywną samoocenę – wynikłe z poczucia własnej wartości. Będę się więc odnosił zarówno do ich subiektywnej podstawy, jaką jest stosunek jednostki do samej siebie, poczucie bycia takim a takim, jak i do wynikłej z nich praktycznie realizowanej postawy pewności siebie, szacunku do samego siebie i cenienia siebie. Należy mieć na uwadze, że z perspektywy aktualnego stanowiska Honnetha istotna będzie tylko prezentowana w działaniu postawa, a nie deklaratywnie wyrażane, a więc spekulatywne samo-poczucie jednostki.

¹⁵ *Self-relations* są formalnym warunkiem możliwości wyrażenia treści własnej tożsamości i stanowią ich formę, ponieważ do artykulacji i realizacji tychże treści tożsamości dochodzi podczas działania prezentującego postawę wyrażającą pewność siebie, szacunek do samego siebie i cenienie się przez daną jednostkę.

¹⁶ „[...] bez założenia pewnej miary wiary w siebie, prawnie zagwarantowanej autonomii oraz pewności co do wartości własnych umiejętności nie można wyobrazić sobie, by samorealizacja mogła się udać, jeśli tylko rozumie się przez nią proces niewymuszzonego urzeczywistniania samodzielnie wybranych celów. [...] Dlatego u podstaw wolności do samorealizacji leżą założenia, którymi podmiot ludzki sam z siebie nie dysponuje, może bowiem je spełnić tylko i wyłącznie dzięki pomocy partnerów interakcji. Różne wzorce uznania reprezentują sobą intersubiektywne

czy roszczenia i inne treści tożsamości, stanowiące w tym ujęciu element substancjalny. Tym samym praktyczne działanie danej jednostki autonomizuje się i umożliwia jej samorealizację, a więc realizację autentycznych treści tożsamości jednostki. W filozofii Honnetha autonomia moralna sprzężona jest z rozwojem etycznym wspólnoty (a więc jednostek ją konstytuujących), z rozwojem instytucji i systemów działania, które tworzą składające się na wspólnotę jednostki – nie ma moralnie wykształconego podmiotu, który nie byłby również dojrzały czy świadomy etycznie. Momentem przejściowym pomiędzy poziomem subiektywnym a intersubiektywnym jest zaangażowanie się jednostki w praktyczne działanie w świecie zewnętrznym, poprzez wchodzenie w interakcje z innymi jednostkami. Moment ten przedstawia w sposób deskryptywny wejście jednostki w interakcję ze światem zewnętrznym względem jej podmiotowości, normatywnie zaś określa tę interakcję i zaangażowanie praktyczne działanie – jako konieczne dla udanego życia jednostki i dla prawidłowego rozwoju społeczeństwa.

Na poziomie intersubiektywnym, czyli w praktycznym działaniu pomiędzy jednostkami, dzięki *self-relations* mogą zostać wyrażone i społecznie uświadomione komponenty tożsamości danej jednostki. Proces uniwersalizacji tych pragnień, roszczeń, przekonań itd. dokonuje się na tym poziomie poprzez wzajemne uznanie, a więc zrozumienie i aktywną akceptację partycypujących w interakcji jednostek oraz prezentowanych w ich działaniu elementów tożsamości. Napotykając opór, brak zrozumienia i akceptacji, aktywną negację czy konflikt pomiędzy partykularnymi wizjami dobrego życia ze strony innych jednostek, na tym poziomie dojść może do *walki o uznanie* pomiędzy jednostkami. Indywidualizacja natomiast dokonuje się na tym poziomie poprzez *uspołecznienie* jednostki, to znaczy, gdy odnajduje ona możliwości realizacji siebie, swoich pragnień i roszczeń w ramach istniejącego otoczenia społecznego, dostępnych instytucji. Proces indywidualizacji dokonuje się, gdy jednostka realizuje własną wizję dobrego życia (a w niej dokonuje ekspresji treści własnej tożsamości) w ramach autonomii, jaką zapewniają jej instytucje społeczne, dzięki którym jest w stanie koordynować swoje działania z innymi jednostkami. Przekonanie o relacji tych dwóch procesów jest *implicite* zawarte w teorii Honnetha – za Heglem. Procesy te warunkują możliwość etycznego rozwoju społeczeństwa, a tym samym *postępu* społecznego. Teoria Honnetha, choć nie odnosi się do tych procesów bezpośrednio, to jednak je zakłada. Wszelkie pozytywne rekonstrukcje dotyczące tych procesów stanowią zastosowanie do nich teorii uznania, prowadząc, moim zdaniem, do ich optymalizacji, to znaczy zwiększenia badanej przez Honnetha dynamiki procesów społecznych, a tym samym przyspieszenia rozwoju społecznego.

Momentem przejściowym pomiędzy poziomem intersubiektywnym a instytucjonalnym jest takie uznanie danej praktyki, które prowadzi do jej upowszechnienia

warunki, o których z konieczności nie możemy zapomnieć, gdy chcemy opisać ogólne struktury udanego życia” (Honneth 2012b, 169–170).

i w konsekwencji instytucjonalizacji, wytworzenia prawomocnych norm i wiedzy na temat sposobu ich realizowania oraz wykształcenia kompetencji dotyczących stosowania norm w określonych sytuacjach.

Na poziomie instytucjonalnym, poprzez funkcjonowanie upowszechnionych w ramach poszczególnych instytucji praktyk, zapośredniczone zostaje intersubiektywne uznanie autonomicznych jednostek. Wraz ze zmianą perspektywy epistemicznej¹⁷, to znaczy odniesieniem refleksji teoretycznej na poziom instytucjonalny, zmienia się sposób, w jaki realizują się Heglowskie procesy uniwersalizacji i indywidualizacji w filozofii Honnetha. Uniwersalizacja na tym poziomie implikuje artykulację zidentyfikowanych jako powszechnie uznane wartości społecznych, to znaczy wartości realizowanych przez powszechnie uznane praktyki w ramach istniejących instytucji. Tym samym dochodzi do uświadomienia sobie przez grupy społeczne związane z daną instytucją celów, jakie te instytucje mają realizować w społeczeństwie¹⁸. Na tym poziomie indywidualizacja dokonuje się na drodze ewaluacji tego, w jakim stopniu istniejące instytucje realizują relewantne, powszechnie podzielane wartości – a tym samym społecznie uznane cele zbiorowe. Ta ewaluacja umożliwi racjonalną transformację instytucji, a wręcz ich postęp, sprzężony z koordynacją działań społecznych na poziomie instytucjonalnym. Dynamika procesów uniwersalizacji i indywidualizacji oraz dokonująca się w ramach ich przebiegu transformacja powszechnie uznanych wartości i wynikających z nich celów społecznych, norm określających funkcjonowanie instytucji oraz praktyk społecznych prowadzi do racjonalizacji sposobu funkcjonowania społeczeństwa w tym sensie, że zwiększa możliwości realizacji pluralizujących się wizji dobrego życia członków tegoż społeczeństwa. Racjonalność dokonującej się transformacji jest afirmowana przez sukcesywnie zwiększającą się świadomość wzajemnej współzależności członków społeczeństwa, uświadomienie podzielanych przez nich celów i optymalizację instytucjonalnych środków służących wzajemnej koordynacji działań zmierzających do realizacji indywidualnych planów życiowych wszystkich członków społeczeństwa.

¹⁷ Taka zmiana perspektywy epistemicznej musi następować podczas zmiany refleksji pomiędzy poziomami struktury społecznej w ramach normatywnej rekonstrukcji praktyki społecznej, której dokonuje Honneth w swoich ostatnich badaniach.

¹⁸ Przykładem takiej refleksji na poziomie instytucjonalnym może być wpisana w działalność służby bhp w polskim prawodawstwie coroczna „analiza stanu bhp”, zmuszająca służbę bhp, jako instytucję, do autoewaluacji swojej działalności i krytycznej refleksji nad pozaprawnymi normami regulującymi jej funkcjonowanie i skuteczność podejmowanych działań (§ 2 ust. 1 pkt 3 Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 2 września 1997 r. w sprawie służby bezpieczeństwa i higieny pracy). Przykładem efektów tej instytucjonalnej refleksji może być obowiązek upowszechniania wyników „analizy stanu bhp” przez służbę bhp w ramach szkoleń okresowych wśród pracowników (np. § 1 Ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy; § 3 i załącznik I Rozporządzenia Ministra Gospodarki i Pracy z dnia 27 lipca 2004 r. w sprawie szkolenia w dziedzinie bezpieczeństwa i higieny pracy).

Takie wyidealizowane ustrukturyzowanie teorii uznania nie uwzględnia wszystkich zjawisk i teoretycznych mechanizmów obecnych w filozoficznej twórczości Honnetha, a jedynie oddaje poziomy struktury społecznej, na których jego teoria operuje. Przedstawiony szkic nie uwzględnia patologii społecznych i problematyki braku uznania ani nie wyróżnia trzech sfer uznania: miłości, prawa i solidarności społecznej, a także poszczególnych systemów działania, które Honneth wprowadził w późniejszym okresie swojej twórczości. Zaproponowana w niniejszej książce systematyzacja może jednak stanowić matrycę do dokonywania diagnostyki społecznych patologii poprzez analizowanie praktyki społecznej ze zmiennej perspektywy epistemicznej – perspektywy rozpoznania i analizy zjawisk społecznych na różnych poziomach funkcjonowania badanej wspólnoty i przejawów uznania. Systematyzacja ta może umożliwiać zatem identyfikowanie nie tylko samych patologii, ale i ich źródeł. Brak symetrii uznawanych treści pomiędzy poszczególnymi poziomami struktury społecznej, a zatem zaburzenie procesów uniwersalizacji i indywidualizacji, zgodnie z przyjętymi założeniami prowadzić musi do powstania negatywnych zjawisk hamujących postęp społeczny. Z kolei brak należytego odwzorowania uznawanych treści pomiędzy poziomami prowadzi, moim zdaniem, do wystąpienia zjawiska *misrecognition* – wszak instytucje społeczne w tym wypadku uniemożliwiałyby przeprowadzenie praktyk konstytutywnych dla realizacji wizji dobrego życia i rozwoju osobistego członków społeczeństwa. W tym wypadku występuje dysonans pomiędzy tożsamością jednostek a wartościami i celami realizowanymi przez instytucje.

Takie wielopoziomowe ujęcie teorii uznania Honnetha (wychodzące od rekonstrukcji praktyki społecznej w kategoriach teorii uznania, a następnie uwzględniające przełożenie jej na normatywny język instytucji, z którego wyprowadzane są definiujące dla sfer działania wartości) umożliwia, moim zdaniem, również zwiększenie skuteczności walki o uznanie dzięki możliwości stwierdzenia rodzaju braku uznania, do którego dochodzi na określonej płaszczyźnie relacji społecznych. Podejście to umożliwia więc uświadomienie sobie różnicy jakościowej zachodzącej pomiędzy zjawiskiem braku uznania na różnych poziomach struktury społecznej oraz różnicy pomiędzy potencjalnymi uwarunkowaniami, z których wynika zjawisko braku uznania. Tym samym możliwe stają się świadoma krytyka i zmiana zastanej rzeczywistości społecznej z *perspektywy jej krytycznej normatywnej rekonstrukcji*. Z kolei rozróżnienie poziomów struktury społecznej i wyróżnienie procesów *uniwersalizacji* oraz *indywidualizacji* zachodzących pomiędzy nimi umożliwia, w moim przekonaniu, zwiększenie skuteczności aplikowania tejsze *normatywnej rekonstrukcji*, sprawiając, że będzie ona nie tylko krytyczna, ale i konstruktywnie krytyczna – jej celem będzie zwiększenie dynamiki postępu poprzez zachowanie *równowagi* pomiędzy *procesami uniwersalizacji* i *indywidualizacji* oraz ograniczenie zachodzenia konfliktów społecznych zmniejszających możliwości kooperacji, poprzez którą realizowane są indywidualne wizje dobrego życia członków społeczeństwa.

Z perspektywy Honnetha błędną formą uznania jest powszechne uznawanie wartości, które prowadzą do ograniczenia indywidualnej wolności jednostek zamiast ją powiększać. Ponieważ obyczajność, ucieleśniona w otaczających jednostkę organizacjach społecznych i ich społecznie uznawanych sensach, za którymi można odnaleźć podzielane wartości, stanowi podstawę kształtowania jednostek, powinna ona również stanowić punkt wyjścia dla interpretacji celów instytucji oraz regulowanych przez nie praktyk społecznych. Powszechnie uznawane wartości pozwalają zrozumieć poszczególne instytucje, normy czy praktyki w szerszym kontekście wartości, których realizacji służą i które wyznaczają wspólny cel dla kompleksów działań społecznych:

[w ramach normatywnej rekonstrukcyjnej krytyki – przyp. M.J.B.] Podnosi się krytykę, że instytucja rozumiana w swej „etycznej” roli jeszcze lepiej, jeszcze pełniej albo bardziej kompleksowo mogłaby reprezentować wartości, które służą rekonstrukcji obyczajności jako naczelne zasady (Honneth 2011, 28).

Honnethowska normatywna rekonstrukcja, aby uzyskać swój potencjał krytyczny względem nieprawidłowo funkcjonujących instytucji społecznych (nie-realizujących potrzeb jednostek, którym mają służyć), musi rekonstruować instytucje społeczne w kontekście obyczajności, w której one funkcjonują, a więc z perspektywy etycznej i odwołując się do etycznych uzasadnień ich norm. Podstawą owej normatywnej rekonstrukcji są wartości, które mają być realizowane przez rekonstruowane instytucje i to one mają stanowić normatywny punkt odniesienia dla ewaluacji funkcjonowania tychże instytucji. Istota i społeczny sens, przypisywany danym instytucjom przez jednostki, wynikają z wartości, jakie dane instytucje mają realizować. Na gruncie Honnethowskiego umiarkowanego realizmu wartości zakłada się, że wartości te wynikają ze społecznie podzielanych norm, które każdej jednostce pozwalają zidentyfikować własności aksjologiczne występujące w świecie. Te zrekonstruowane fundamentalne dla danego społeczeństwa wartości, legitymizujące strukturę instytucjonalną danego społeczeństwa, pozwalają w kolejnym etapie dokonać krytycznego namysłu nad obowiązującym *status quo* i wewnętrznej krytyki społecznej – opartej na wartościach, które już są uznane za ważne. Ze względu na to, że będzie to krytyka wewnętrzna (oparta na powszechnie uznanych wartościach), jej tezy będą miały potencjał do urzeczywistnienia realnej zmiany społecznej. Krytyka ta będzie dokonywana z takiej normatywnej pozycji, co do której panuje powszechna zgoda, i dotyczy będzie sposobu, w jaki w praktyce realizowane są owe wartości, a więc praktyki życia społecznego, w którym „zanurzona” jest każda jednostka.

* * *

Niniejsza książka składa się z trzech rozdziałów – wszelkie przywoływane polskojęzyczne tłumaczenia zagranicznych tekstów źródłowych są mojego autorstwa. W pierwszym rozdziale prowadzę dogłębny namysł metodologiczny nad teorią uznania Honnetha. Rozpatruję w nim i uzasadniam zastosowaną przeze mnie systematyzację teorii uznania, a także analizuję sposób posługiwania się przez niemieckiego filozofa pojęciem uznania w określonych kontekstach badawczych. Ponadto identyfikuję te elementy filozofii Hegła, które będą kluczowe dla przeprowadzenia pogłębionych analiz specyfiki teorii uznania Honnetha. Wykorzystuję do tego celu badania Siemka nad pojęciem *uspołecznienia* i składającymi się nań procesami *indywidualizacji* oraz *uniwersalizacji*. Charakterystyki tych procesów wykorzystuję w następnym rozdziale do opisanie związków pomiędzy poszczególnymi kontekstami wykorzystania pojęcia uznania przez samego Honnetha.

W rozdziale pierwszym dokonuję również rekonstrukcji stosowanych przez Honnetha pojęć *etyczności* i *moralności*. Niemiecki filozof w sposób zamierzony interpretuje je tak, aby odciąć się od postkantowskiej tradycji oraz dominującej w ramach szkoły frankfurckiej interpretacji tych pojęć, w szczególności Jürgena Habermasa. Owa zmiana pojęciowa uzasadnia zredefiniowanie przez Honnetha pojęcia *autonomii*, które staram się zrekonstruować w kolejnym rozdziale. Wyjaśnia ono, w jaki sposób jednostka się autonomizuje, dokonując ekspresji subiektywnych uczuć, pragnień, roszczeń itd. w przestrzeni intersubiektywnej. Otóż dzieje się to dzięki uwikłaniu podmiotu w wiele relacji społecznych, które sprawiają, że owa autonomia ma charakter *zdecentralizowany* – jest zależna od „zatożenia się” jednostki w owych relacjach. Wyjaśniam również, dlaczego używam pojęcia *treści tożsamości* do określenia wspomnianych uczuć, pragnień, dążeń, roszczeń itd., które Honneth przywołuje jako elementy definiujące jednostkową tożsamość. W rozdziale tym przedstawiam więc teorię uznania Honnetha w jej aspekcie aplikacyjnym (czyli z perspektywy celu, do realizacji którego Honneth „zaprojektował” swoją teorię uznania), dla którego konieczne jest uwzględnienie konkretnych przekonań, uczuć itd., faktycznie istniejących i współtworzących kontekst społeczny jednostek. Wskazuję przez to, że teoria uznania – jako „formalna koncepcja etyczności” – jeśli aplikacja jej ma być możliwa, musi zostać wypełniona treścią składającą się na faktyczną etyczność kontekstu jej aplikacji.

Rozdział drugi stanowi „rdzeń” pracy. Wskazuję w nim, w jaki sposób, opierając się na interpretowanych holistycznie badaniach Honnetha, można połączyć w całość jego rozważania dotyczące pojęcia uznania i różnorodnych kontekstów jego aplikacji – w jaki sposób powiązane są ze sobą poszczególne konteksty aplikacji tego pojęcia. Tym samym rekonstruuję stosowaną przez niego koncepcję uznania. Dzięki wykorzystaniu wcześniej wskazanych pojęć *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* przedstawiam wzajemne związki pomiędzy poszczególnymi

poziomami struktury społecznej, do której Honneth odnosi teorię uznania budowaną przez niego na przestrzeni lat. Tym samym wypracowuję w tym rozdziale systematyzację jego teorii, opartą na analizie kontekstów aplikacji pojęcia uznania. Na każdym etapie analiz staram się pokazać „dwukierunkowość” związków pomiędzy wyróżnionymi poziomami struktury społecznej, z jednej strony opisując, jak podmioty czy instytucje mogą wpisywać się w *proces indywidualizacji* w ramach struktury wyższego rzędu (oraz jak ten proces wpływa na strukturę wyższego rzędu), z drugiej zaś strony staram się pokazać, w jaki sposób jednostkowa, dookreślona treściowo tożsamość wpływa na kształtowanie się, instytucjonalizację i uznanie praktyk społecznych oraz nowych instytucji za wartościowe. Staram się więc pojęciowo wydobyć to, w jaki sposób Honneth przedstawia w języku swojej teorii *proces uniwersalizowania* się subiektywnych treści tożsamości pod postacią coraz bardziej ogólnych ram akcydentalnych praktyk społecznych, instytucji i powszechnie uznanych wartości.

W rozdziale trzecim dokonuję charakterystyki poszczególnych, zakładanych przez Honnetha poziomów struktury społecznej, które stanowią konteksty aplikacji pojęcia uznania. Przeprowadzam analizy mające *explicite* wydobyć strukturę, w obrębie której operuje Honneth na przestrzeni lat, rozwijając swoją teorię uznania. Ponadto przedstawiam wypracowaną w poprzednim rozdziale charakterystykę poszczególnych poziomów, na których Honneth dokonuje refleksji teoretycznej. Zmienne i rozproszone w różnych publikacjach konteksty aplikacji pojęcia uznania zostają przeze mnie usystematyzowane. W każdym z podrozdziałów (dotyczących odpowiednio poziomów: subiektywnego, relacji intersubiektywnych, instytucji oraz wartości) staram się scharakteryzować wyróżnione konteksty i wskazać funkcję pełnioną przez nie w teorii uznania jako całości. Wypracowana systematyzacja otwiera nowe możliwości badawcze w odniesieniu do teorii uznania – umożliwia prowadzenie ściśle skontekstualizowanych badań dotyczących konkretnych, zdefiniowanych poziomów struktury społecznej, ze świadomością funkcji społecznej, jaką pełnią. Wykorzystanie metody normatywnej rekonstrukcji może więc odnosić się do ściśle zdefiniowanego zakresu normatywności zawartej w praktyce społecznej (ściśle interpersonalnej, instytucjonalnej bądź systemowej – definiującej cele społeczne powszechnie uważane za istotne). Możliwa staje się diagnostyka patologii społecznych i społecznych błędów rozwojowych (*misdevelopment/Fehlentwicklung*) w ściśle zorientowanym zakresie struktury społecznej oraz śledzenie wzajemnych współzależności pomiędzy poszczególnymi jej elementami.

Z uwagi na liniowy charakter dokonanej rekonstrukcji, narzucony przez charakterystykę pojęć *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*, praca opisuje tylko wzajemne relacje „sąsiadujących” ze sobą poziomów struktury (np. opisywane są związki poziomu instytucjonalnego z powszechnie uznawanymi wartościami, lecz brak jest analiz związku powszechnie uznawanych wartości ze sposobem kształtowania się jednostkowej podmiotowości). Niniejsza książka otwiera zatem

możliwość przeprowadzenia dalszych, pogłębionych badań nad związkami pomiędzy poszczególnymi poziomami ogólności relacji społecznych, które nadają kształt strukturze społeczeństwa.

Chciałbym złożyć najserdeczniejsze podziękowania osobom, bez których ta książka nigdy by nie powstała: Karolinie M. Cern – za nieustającą wiarę w bezwzględną wartość tego naukowego przedsięwzięcia, liczne uwagi merytoryczne, dyskusje i wykształcenie filozoficzne; Małgorzacie Bogaczyk-Vormayr – za istotny wkład w jakość niemieckojęzycznych przekładów i cenne spostrzeżenia podczas pracy nad tekstem; Piotrowi W. Juchaczowi – za prowokujące do myślenia wymiany zdań i bezcenne rady; Ewie Nowak – za radykalny rozwój moich kompetencji moralno-demokratycznych; Barbarze Kotowej – za to, że potrafiła zainteresować mnie filozofią; Marianowi Wesołemu – za wspólne spacerowanie z Arystotelesem; Elżbiecie Cern – za dobre słowo i pamięć; Romanowi Kubickiemu, dawniej dyrektorowi Instytutu Filozofii UAM, a obecnie dziekanowi Wydziału Filozoficznego UAM – za to, że zawsze dostrzega człowieka. Podziękowania należą się również wszystkim uczestnikom Cerninarium (seminarium naukowego Karoliny M. Cern) za regularne stymulujące dyskusje naukowe oraz wszystkim osobom, którym zawdzięczam swój rozwój naukowy w dawnym Instytucie Filozofii UAM, a obecnie na Wydziale Filozoficznym UAM. Monice Poradeckiej chciałbym podziękować za trud, jaki włożyła w redakcję tego tekstu, cenne pomysły i sugestie.

Rozdział I

Elementy filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla w teorii uznania Axela Honnetha

Wprowadzenie

W rozdziale tym przedstawione zostaną argumenty na rzecz tezy, że teoria uznania stworzona przez Axela Honnetha zakłada istnienie procesów indywidualizacji i uniwersalizacji. Argumenty te zostaną sformułowane na podstawie analizy wypowiedzi Honnetha, w których odnosi się on do koncepcji Heglowskiej, stanowiącej punkt wyjścia dla jego rozważań, pełniącej niejako rolę podstawy dla teorii uznania Honnetha. Przywołane tezy, opatrzone komentarzami, stanowią będą przesłanki – założenia interpretacyjne – do dalszych analiz poświęconych już bezpośrednio Honnethowskiej teorii uznania. W kolejnych podrozdziałach przedstawione zostaną te elementy Honnethowskiej teorii, które można uznać za egzemplifikację rekonstrukcji w teorii uznania procesów uniwersalizacji i indywidualizacji (omówionych przez profesora Marka J. Siemka – zob. Siemek 1998). Na tej podstawie wskazane zostanie następnie, pomiędzy jakimi poziomami struktury społecznej zachodzą procesy uniwersalizacji i indywidualizacji oraz pod postacią jakich tez Honnetha zostały one uwzględnione w ramach teorii uznania. Obecność tych właśnie procesów, jako konsekwencja tez zawartych w filozofii Honnetha, narzuca konieczność teoretycznego wyróżnienia poziomów struktury społecznej, na których operuje Honneth i pomiędzy którymi te procesy zachodzą.

Wyjściowym punktem rozważań będzie fragment, w którym Honneth wskazuje na dwie tendencje występujące w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla:

Droge, na której „natura etyczna dochodzi swych prawdziwych praw” [...], Hegel próbował pojmować jako proces powtarzających się negacji, dzięki którym relacje etyczne w ramach wspólnoty powinny sukcesywnie uwalniać się od wciąż obecnych w nich stronniczości oraz partykularyzmów. To właśnie, jak mówi Hegel, „istnienie różnicy (*Differenz*)” pozwala wykroczyć etyczności poza jej początkowe, naturalne stadium, by potem, dzięki ciągłemu procesowi reintegracji zaburzonej równowagi, ostatecznie doprowadzić ją do jedności tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Pozytywnie rzecz ujmując, oznacza to, że historię ludzkiego ducha Hegel pojmuje tutaj jako proces – wyrastającej z konfliktów – uniwersalizacji „moralnych” potencjałów zawartych

już w etyczności naturalnej, tyle że w formie „utajonej i nierozwiniętej” [...]. W tym samym kontekście Hegel mówi o „stawaniu się etyczności” jako o „postępującym procesie znoszenia negatywności i subiektywności” [...]. To zasadnicze przekonanie nie w pełni jednakże wyjaśnia, **czym miałyby się charakteryzować ów potencjał ludzkiej etyczności, jeszcze niezrealizowany, choć przecież pod postacią egzystującej różnicy zawarty już w pierwotnych strukturach społecznej *praxis* życia.** Tekst rozprawy nie odpowiada również na pytanie o to, **jaką społeczną postać musiałby mieć wspomniany proces powtarzających się negacji, proces, który umożliwiłby rozwój etycznego potencjału aż po stadium uniwersalnego obowiązywania** [podkr. – M.J.B.]. Według Hegla rozwiązanie obydwu problemów jest szczególnie trudne, ponieważ wiąże się z nim konieczność takiego opisu normatywnej treści pierwszego poziomu społecznienia, by można było na jego podstawie wykazać zarówno rozrost więzi społecznych, jak i przyrost indywidualnej wolności. Tylko bowiem wówczas, gdy powszechno-dziejowy ruch „stawania się etyczności” można będzie uchwycić jako przenikanie się społecznienia i indywidualizacji, za rezultat tego ruchu można będzie uznać także tę formę społeczeństwa, której organicznym spoiwem będzie intersubiektywne uznanie odrębności wszystkich jednostek (Honneth 2012b, 17–18; por. również Honneth 2016, 26–30).

Powyższy fragment zawiera dwa pytania, które Honneth formułuje pod adresem filozofii uznania Hegla. Po pierwsze, pyta on o charakterystykę potencjału zawartego już w pierwotnej praktyce życia społecznego, pod postacią różnicy wprowadzającej pomiędzy jednostkami napięcie moralne – „czym miałyby się charakteryzować ów potencjał ludzkiej etyczności, jeszcze niezrealizowany, choć przecież pod postacią egzystującej różnicy zawarty już w pierwotnych strukturach społecznej *praxis* życia”. Zastanawia się więc, w jaki sposób należałoby określić pierwotną strukturę relacji jednostek w sytuacji wyjściowej, która stanowi podstawę do wykształcania się etyczności. Po drugie, pyta o to, „jaką społeczną postać musiałby mieć wspomniany proces powtarzających się negacji, proces, który umożliwiłby rozwój etycznego potencjału aż po stadium uniwersalnego obowiązywania”, docieka zatem, jaka postać dynamiki kształtowania się relacji społecznych jest konieczna dla zajścia etycznego rozwoju społeczeństwa¹. Odpowiedź na oba pytania, jak wskazuje Honneth, uwzględniać musi pozornie sprzeczne zjawiska, a mianowicie *rozrost więzi społecznych* oraz postępujący wraz z nim *przyrost indywidualnej wolności*. Zjawiska te mają się realizować w synergicznych procesach *uspołecznienia* oraz *indywidualizacji*, dzięki którym będzie się mogło urzeczywistnić *intersubiektywne uznanie odrębności wszystkich jednostek*.

¹ Ariel Modrzyk w następujący sposób charakteryzuje dynamikę wspólnoty projektowanej przez Honnetha, bazując na jej porównaniu z założeniami myśli komunitariańskiej: „Członkowie wspólnot mogą domagać się uznania dla partykularnych cech i osiągnąć danej grupy oraz dla swej indywidualnej biografii w jej ramach. Koncepcja Honnetha tym samym nie wskazuje wprost na polityki grupowe, mające na celu utrzymanie wspólnot na podobieństwo zagrożonych gatunków zwierząt. Skupia się raczej na tym, że grupy powinny być otwarte na rewizje i zmiany w wyniku kontaktu z nowymi wzorami kulturowymi” (Modrzyk 2010, 40). Analiza ta wskazuje na modernizacyjny charakter koncepcji Honnetha, jednak z zachowaniem unikalnej tożsamości danej wspólnoty i jej członków.

Pojęcia *indywidualizacji*, *uspołecznienia* i *uniwersalizacji* zostały w odniesieniu do filozofii Hegla bardzo klarownie opracowane przez Siemka. Moim zdaniem mogą one stanowić dobrze ugruntowany punkt wyjścia do dalszych analiz w perspektywie teorii uznania Honnetha. Z uwagi na powyższe przywołuję dłuższą wypowiedź polskiego filozofa, dotyczącą procesów ujmowanych przez owe terminy:

Nowoczesna uniwersalizacja wolności zasadniczo idzie w parze z indywidualizacją i zróżnicowaniem społeczno-duchowej przestrzeni życia etycznego i politycznego. „Samowiedza ogólna” z *Fenomenologii ducha* istnieje w rzeczywistości jedynie w owym uszczegółowieniu, które w Heglowskich *Zasadach filozofii prawa* opisane jest jako ustrukturowana totalność nowoczesnej formy uspołecznienia. Istotą tej totalności jest rozczłonkowanie i zapośredniczenie w wyraźnym przeciwieństwie do bezpośredniej jedności właściwej przednowoczesnym formom organizacji społecznej. I to zasadnicze odróżnienie dokonuje się w obrębie samego pojęcia wolności. Zuniwersalizowany – ponieważ poszerzony o intersubiektywny wymiar wzajemności i symetrycznej wymiany „uznania” – horyzont „absolutnie wolnej podmiotowości” – może naprzód uzyskać znaczenie tylko w ostrym oddzieleniu od teraz już nieusuwalnej wielości i konkretności wolnych podmiotów jednostkowych (Siemek 1998, 82–83).

Przedstawiona powyżej analiza ukazuje, w jaki sposób splecione są ze sobą omawiane procesy, a zatem również obejmujące je pojęcia uniwersalizacji, indywidualizacji i uspołecznienia. *Uspołecznienie*, o którym tutaj mowa, w swojej „totalnej” formie realizuje się dzięki uniwersalizacji i indywidualizacji. *Uniwersalizacja* prowadzi do intersubiektywizacji, a więc i obiektywizacji partykularnej indywidualności jednostek w ramach „wzajemności” i symetrycznej wymiany „uznania”, które są możliwe dzięki ujęciu jednostkowej partykularności w intersubiektywnie komunikowalne racjonalne ramy. Dzięki *uniwersalizacji* dochodzi do pluralizacji obecnych w życiu społecznym uznanych form przejawiania swej indywidualności. Indywidualizacja i „zróżnicowanie społeczno-duchowej przestrzeni życia etycznego i politycznego” wynikają z uwzględniania przez wspólnotę etyczną w przestrzeni jej wspólnego życia coraz to nowszych, dopuszczalnych i pełnoprawnych form *dobrego życia*. Jednostki, praktykując te swoiste dlań formy *dobrego życia*, nie realizują li tylko swojej partykularności, ale realizują ją w intersubiektywnych relacjach społecznego uznania i zrozumienia dla tworzących je potrzeb. To właśnie te relacje intersubiektywnego uznania umożliwiają indywidualizację jednostki w *przestrzeni formalnych*, bo *ogólnych ram* społeczeństwa obywatelskiego (Hegel 1969, §§ 182–184). Aby jeszcze bardziej przybliżyć te pojęcia, ponownie odwołam się do badań Siemka nad Heglem:

Rzeczywista podmiotowość w ludzkim świecie jest napięciem między tymi dwoma biegunami. Nieskończona indywidualizacja jej osobowych nosicieli łączy się w niej z równie nieskończoną uniwersalizacją i racjonalizacją wspólnego horyzontu ich myśli i działań. I już w strukturze „Ducha subiektywnego” wyraźnie widać, jak ta konkretna podmiotowość powstaje dopiero dzięki racjonalnym formom ogólności, którymi jednostkowy podmiot godzi „siebie ze sobą”. Artykułowane opanowywanie bezpośredniej cielesności potrzeb i popędów, zmysłowo-rozrządkowe poznanie świata zewnętrznego, „kształtujące” przyswajanie jego przedmiotowości w procesie

pracy, wzajemność uznawania się wszystkich jednostkowych „samowiedz” w intersubiektywnej „samowiedzy ogólnej”, ich symboliczna komunikacja w „idealnym” medium języka, wreszcie opracowanie powszechnie ważnych zasad myślenia i reguł działania w kulturze – oto niektóre z Heglowskich przykładów tej podmiototwórczej funkcji ogólności (Siemek 1998, 46).

Pojęcia *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* odnoszą się w filozofii Hegla do dwóch zasad konstytuujących społeczeństwo obywatelskie, a mianowicie zasady uszczegóławiającej (indywidualizacja) oraz do stanowiącej jej przeciwieństwo, choć jednocześnie komplementarnej wobec niej „formy *ogólności*” (Hegel 1969, § 182). Stanowią one podstawę procesów racjonalizacji ludzkich działań podejmowanych w ramach opartej na wzajemnym uznaniu etyczności, a obejmujących organizację pracy, komunikację w medium języka, powszechnie ważne zasady myślenia i reguły działania w kulturze. Realizowanie się jednostki jako osoby, poprzez zaspokajanie swoich potrzeb w procesach indywiduacji i uniwersalizacji, prowadzi nieuchronnie do racjonalizacji jej samej² i jej działań.

Okazuje się, że uniwersalna racjonalność tego, co wspólne jest wszystkim ludziom, powstaje i rozwija się dopiero w procesie indywiduacji. To własna pewność samego siebie i samoafirmacja każdego pojedynczego „Ja” nadaje dopiero sens wszelkim ogólnym pojęciom, wartościom i zobowiązaniom. Ale to „Ja” z całą swoją „samością” i „sobością” (*Selbst*) pozostaje tu, by tak rzec, w służbie wspólnego „My”. „Wewnętrzność” subiektywnego samoupewnienia, która stanowi istotę świadomości „moralnej” w sensie Hegla, polega wszak na interioryzacji i subiektywizacji powszechnie obowiązujących zasad racjonalnej wspólnoty. W tym, co ma ważność dla każdego pojedynczego podmiotu, zawsze „prześwieca” i toruje sobie drogę uniwersalna forma intersubiektywnej ważności powszechnej (Siemek 1998, 47–48).

Powyższe rozwinięcie Heglowskiej myśli przeprowadzone przez Siemka wskazuje na istotność wspólnotowej tożsamości konstytuowanej przez wspólnie podzielane wartości, pojęcia i zobowiązania, a przede wszystkim przez *normy uznania*. Ta Honnethowska wspólnota wartości nadaje sens wszelkim działaniom, roszczeniom i instytucjom społecznym, a tym samym sprawia, że te instytucje są zrozumiałe i postrzegane przez zaangażowane jednostki jako racjonalne. *Indywiduacja* pozwala jednostce na odnalezienie siebie i swojej tożsamości w tym wspólnym, racjonalnym horyzoncie rozumienia³ wyznaczanym

² Uważam, że oprócz działań jednostki racjonalizacji podlega ona sama jako podmiot. Dzieje się tak ze względu na, po pierwsze, zwiększanie się, dzięki internalizacji powszechnie obowiązujących zasad racjonalnej wspólnoty, możliwości zrozumienia otaczającej ją wspólnoty i rzeczywistości społecznej, a po drugie, dzięki ujęciu przez podmiot w intersubiektywne, a więc racjonalne ramy języka wspólnego wzajemnego doświadczania w ramach interakcji oraz ogólne ramy społeczne własnych pierwotnych uczuć, pragnień, oczekiwań itd. Tym samym jednostka racjonalizuje nie tylko swoje działania, ale i samą siebie poprzez lepsze zrozumienie tego, kim jest, co czuje, kim może być itd., dzięki interakcji i nawiązywaniu relacji z innymi podmiotami.

³ Można by postawić tezę, że to *indywiduacja* jest tym procesem, który pluralizuje społeczeństwo, ponieważ dzięki niej to, co ogólne, jest zapośredniczone w tym, co jednostkowe.

przez media języka, na przykład wspólnej historii – w tym sensie jest czynnikiem *inkluzywnym*. *Uniwersalizacja* pozwala jednostce na współkonstruowanie wspólnotowej racjonalności poprzez obiektywizowanie w działaniu swoich partykularnych dążeń, potrzeb i interesów, tym samym umożliwiając zrozumienie i uznanie ich przez resztę społeczeństwa – w tym sensie jest czynnikiem *pluralizującym*. *Uspołecznienie* realizuje się więc dwutorowo – z jednej strony jednostka odnajduje siebie w zastanym porządku społecznym, indywidualizując i upodmiotowiając się w jego ramach, z drugiej poprzez aktywną partycypację w instytucjach racjonalnych, gdyż czyniących zadość formie ogólności działań i dążeń, poprzez racjonalną interakcję z otoczeniem społecznym i racjonalną obiektywizację samej siebie⁴, modyfikuje i dynamizuje tenże porządek, dopasowując go jeszcze bardziej do swoich indywidualnych potrzeb. Jednostka jest uspołeczniana przez uczestnictwo w życiu wspólnoty, a zarazem sama uspołecznia tę wspólnotę⁵ poprzez partycypację w niej (współtworząc jej społeczny charakter).

Uniwersalizująca, a więc kulturotwórcza sfera społecznej pracy jest zatem w intersubiektywnym horyzoncie Heglowskiej „filozofii Ducha” ujęta zarazem jako „druga natura”: rozumna ogólność znaczeń, wartości i norm jest tutaj wytwarzana za pośrednictwem nowych, czysto społecznych form antagonistycznej partykularyzacji ludzkich dążeń, potrzeb i interesów (Siemek 1998, 78).

Należy jednak zauważyć, że genetycznie to *proces indywidualizacji* stanowi warunek możliwości stania się częścią właściwej wspólnoty i pozostawania jej częścią, a to właśnie dzięki ciągłemu zapośredniczaniu przez ten proces tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe. Indywidualizacja ma więc charakter inkluzywny. Na tej samej zasadzie można postawić tezę, że *proces uniwersalizacji* jest czynnikiem dokonującym inkluzji w ramach społeczeństwa, bo dzięki formie ogólności to, co jednostkowe, może uczestniczyć w tym, co wspólne. Stoję jednak na stanowisku, że dopiero po zapośredniczeniu tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe, czyli dzięki inkluzywnemu *procesowi indywidualizacji* partykularności danej jednostki w ramach społeczeństwa, możliwe staje się wyrażanie w formie ogólności tego, co jednostkowe, a więc pluralizująca ekspresja własnej tożsamości przez jednostkę w ramach wspólnoty i realizacja związanej z daną tożsamością wizji dobrego życia.

⁴ Poprzez „racjonalne obiektywizowanie się jednostki” rozumiem świadome, obecne w języku, powszechnych zasadach myślenia i regułach działania w kulturze, uwzględniające obowiązującą obyczajność uzewnętrznianie w świecie społecznym własnej osoby, czyli wyrażanie przez dany podmiot własnej jednostkowej tożsamości.

⁵ Każda jednostka, włączając we wspólnotę własną *indywidualną* tożsamość, dzięki aktywnemu partycypowaniu w jej życiu i unikatowemu wkładowi, jaki ma w jej rozwój, sprawia, że dana wspólnota staje się bogatsza o te właśnie treści tożsamości, które doszły w niej do głosu dzięki partycypacji tejże jednostki. Wspólnota taka, wraz z każdą partycypującą jednostką, staje się spluralizowaną społecznością osób w opozycji do kolektywu zunifikowanych przez narzucone prawo i obyczajność jednostek. W tym sensie dochodzi do uspołecznienia wspólnoty jako tworu społeczności, która się na nią składa.

Powyższe stwierdzenia jednoznacznie wskazują na *uniwersalizację* jako czynnik dynamizujący społeczeństwo. Sprawia ona, że partykularne ludzkie dążenia, potrzeby, interesy itp. wyrażone zostają w sposób zrozumiały dla innych, tzn. nawiązując do już społecznie przyjętych znaczeń, wartości i norm. Są one jednak dzięki nowym treściom wzbogacane, zyskując nowy punkt odniesienia, umożliwiając ich krytykę z nowej, jeszcze nierozpoznanej perspektywy.

W opozycji do uspołeczniających procesów uniwersalizacji i indywidualizacji stoi *proces partykularyzacji*, w którym egoizm i partykularna samowola zachcianek, oderwane od rzeczywistości społecznej, zaczynają wieść prym nad wspólnotą interesów ludzkich i współdzielonym światem życia kolektywnych doświadczeń i historii.

To właśnie ten konstytutywny dla życia społecznego „przymus racjonalności” sprawia, że partykularna samowola jednostek przeobraża się w społecznie racjonalną „wolę powszechną”. Proces uspołecznienia ukazuje się tu przede wszystkim jako „Kształtowanie” (*Bildung*) w Heglowским sensie – i to wraz z zawartą w nim komponentą „przymuszania do rozumności” (Siemek 1998, 13).

Dopełniające się i prowadzące do uspołecznienia jednostki procesy indywidualizacji i uniwersalizacji stoją w opozycji do partykularyzujących, pierwotnych, egoistycznych dążeń jednostki ludzkiej i mają je przezwyciężyć, „przymusić” jej irracjonalną swawolę do społecznej racjonalności. Tak więc zarówno indywidualizacja, jak i uniwersalizacja zakładają zachodzenie procesów socjalizacyjnych.

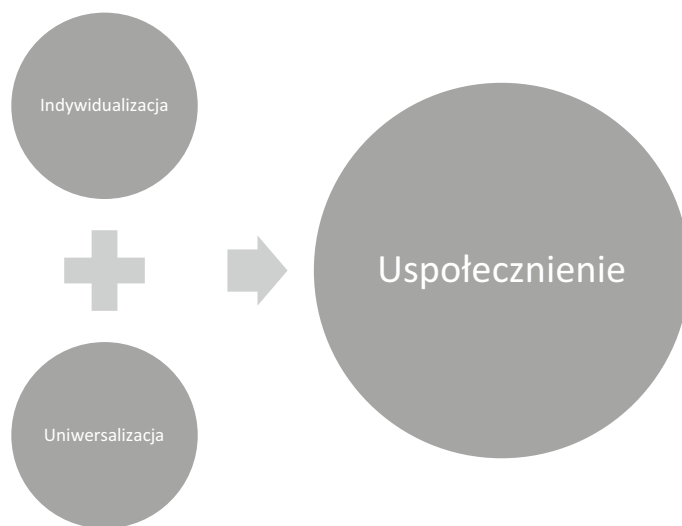
Zasadnicze pytania, z perspektywy metarefleksji nad teorią uznania, odnoszące się do przedstawionych treści, kształtują się następująco:

- Czy *uniwersalizacja* i *indywidualizacja* są procesami, do których odnosi się teoria uznania Axela Honnetha?
- Jeżeli *uniwersalizacja* i *indywidualizacja* mają swoje miejsce w ramach teorii uznania, to w czym się one w niej przejawiają? W jakich elementach teorii uznania Honnetha można zidentyfikować te procesy?
- W jaki sposób zidentyfikowanie tych procesów wpływa na rozumienie teorii uznania Honnetha?
- Jak te procesy wpłynęły na strukturę tej teorii?

1. Indywidualizacja i uniwersalizacja jako czynniki dynamizujące przemiany społeczne

W niniejszym podrozdziale postaram się wskazać te elementy, które determinują dynamikę przemian społecznych w ramach teorii uznania, a więc stanowią przykłady realizowania się procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*. To właśnie te pojęcia, wykorzystywane w teorii uznania do analizy

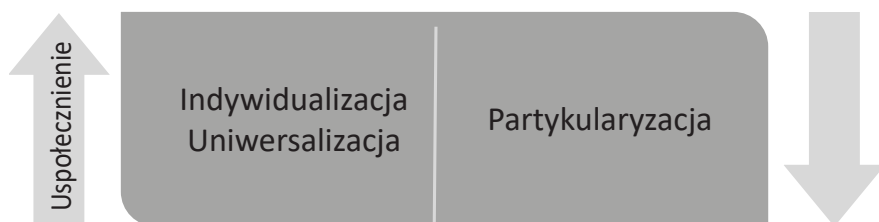
różnych poziomów struktury społecznej (subiektywności, spontanicznych relacji intersubiektywnych, instytucji i wartości), w tak różnych kontekstach (walki o uznanie, uznania różnicy, normatywnych wymogów uznania, błędnego uznania itd.) umożliwią wyjaśnienie niejasności teoretycznych tej teorii. Innymi słowy, zaproponowane rozróżnienia mają umożliwić precyzyjniejsze operowanie pojęciem uznania. Kolejne kroki prowadzić będą do wskazania niezbędnych rozróżnień w ramach teorii uznania, ze względu na wskazane procesy *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*, które to rozróżnienia oddawać będą, moim zdaniem, logikę opisywanych przez teorię Honnetha procesów uniwersalizacji i indywiduacji, a więc prowadzącą do uspołecznienia logikę przekształcania się relacji społecznych.



Rysunek 1.1. Procesy składowe uspołecznienia

Źródło: opracowanie własne

To w ramach tych procesów pojawiają się opisywane przez Honnetha od strony teoretycznej mechanizmy, które przedstawiają sposób, w jaki jednostki dokonują ekspresji roszczeń, internalizacji norm, podejmują wysiłek uzasadniania takiej, a nie innej aplikacji społecznie podzielanej normy itd. W opozycji do tych procesów stać będą czynniki wpływające na ograniczenie możliwości inkluzji jednostek do wspólnoty społecznej i ich zdolności ekspresyjnych. Czynniki te ograniczają dynamikę przemian społecznych, prowadząc do *partykularyzacji* indywiduów i ograniczając ich możliwości kooperacji w dostosowywaniu instytucji społecznych do coraz to nowszych potrzeb.



Rysunek 1.2. Procesy zwiększające dynamikę zmian społecznych i ograniczające ją

Źródło: opracowanie własne

Porządek moich wywodów jest podyktowany logiką dynamiki zmian społecznych, która jest rekonstruowana na gruncie teorii uznania Honnetha, dlatego rozpocznę od analizy przykładów odnoszących się do poziomu jednostkowego, a następnie zmierzać będę ku coraz to wyższym poziomom ogólności uniwersalizowanych społecznie treści.

2. Pojęcia moralności i etyczności w ujęciu Honnetha

Celem tego podrozdziału jest rozpoznanie sposobu rozumienia oraz stosowania przez Honnetha pojęć moralności i etyczności w rozwijanej przez niego teorii uznania. Na początku syntetycznie scharakteryzuję krytyczne stanowisko tego niemieckiego filozofa, dotyczące filozoficznych tradycji rozwijających pojęcie moralności. Następnie wskażę, w jaki sposób on sam rozwija pojęcia moralności i etyczności w swojej teorii. Moim zdaniem czyni to w sposób rewolucyjny, dlatego będę starał się wskazać te elementy, które sprawiają, że stanowisko Honnetha zdecydowanie wyróżnia się na tle współcześnie dominujących ujęć moralności oraz etyczności.

Punktem wyjścia dla rozważań nad sposobem rozumienia przez Honnetha pojęć moralności oraz etyczności powinna być moim zdaniem praca *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Stara się on w niej usytuować wypracowywane przez siebie stanowisko filozoficzne w kontekście określonych tradycji filozoficznych, z których wywodzą się wykorzystywane przez niego pojęcia. Tym samym dokonuje takiej interpretacji tych pojęć, która stanowi ich wykładnię wiążącą na gruncie *jego* teorii.

Za pierwszy punkt odniesienia dla przedstawienia krytycznego stanowiska Honnetha względem jego poprzedników przyjmę ujęcie kantowskiej tradycji uprawiania refleksji moralnej autorstwa Jürgena Habermasa. Ujęcie to nie tylko rekonstruuje założenia filozofii praktycznej samego Kanta, ale i stanowi element

uzasadniający dla architektoniki teorii dyskursu formułowanej przez Habermasa (Cern, Wojciechowski 2011), która z kolei jest ważnym krytycznym punktem odniesienia dla rozważań Honnetha.

W tradycji kantowskiej nie chodzi, jak w neoarystotelizmie, o wyjaśnienie praktyki uzasadniania moralnego, która porusza się wewnątrz horyzontu norm uznanych bez dyskusji, lecz o uzasadnienie moralnego punktu widzenia, z którego można wydać bezstronny sąd na temat samych takich norm. Tutaj teoria moralności uzasadnia możliwość moralnego uzasadniania, rekonstruując punkt widzenia, który intuicyjnie przyjmują sami członkowie społeczeństw posttradycyjnych, gdy wobec podstawowych norm moralnych, które stały się problematyczne, mogą się odwołać już tylko do racji rozumu (Habermas 2009, 18).

Habermas wskazuje na bezstronność, stanowiącą warunek dokonywania sądu moralnego w odniesieniu do testowanych maksym etycznych, jako istotną cechę praktycznej filozofii Kantowskiej. Warunek bezstronności jest kluczowy, gdyż w tradycji kantowskiej celem refleksji praktycznej jest przede wszystkim uzasadnienie możliwości dokonywania sądu moralnego, a więc uzasadniania norm moralnych charakteryzowanych przez roszczenie do powszechnej ważności. Habermas jednocześnie zaznacza, że to właśnie członków społeczeństw posttradycyjnych charakteryzuje przyjmowanie bezstronnego punktu widzenia. Konflikt norm *etycznych* (rozumianych jako normy *implicit*e zawarte w praktykach społecznych, przez co mogące doprowadzić do konfliktu) generuje dylemat, którego nie można rozwiązać w sposób sprawiedliwy (bezstronny) poprzez odwołanie się po prostu do innych norm *etycznych*. Są to bowiem takie normy, które reprezentują pewne obyczajowe *status quo*, a więc normy tego rodzaju, który doprowadził do powstania dylematu moralnego (rozumianego jako konflikt norm, rozpoznany w zastanej etyczności dzięki refleksyjnej aktywności członków danego społeczeństwa). W skrócie rzecz ujmując, Habermas stwierdza, że w obliczu dylematu jedynym źródłem normatywności okazuje się ludzki rozum komunikacyjny oraz racje, które może on krytycznie przetestować w inkluzywnym dyskursie – zgodnie z pryncypium uniwersalizacji (U) oraz regułami dyskursu (D) (Cern, Wojciechowski 2011, 206).

Honneth krytycznie odnosi się do tak rozumianej tradycji Kantowskiej filozofii praktycznej między innymi w poniższym fragmencie:

W tradycji kantowskiej przez „moralność” rozumie się dziś, ogólnie rzecz biorąc, taki punkt widzenia, który pozwala żyć taki sam szacunek względem wszystkich podmiotów oraz w identyczny sposób uwzględniać interesy każdego z nich, tj. być względem nich „fair”. Takie sformułowanie jest jednakże zbyt wąskie, by mogło uwzględnić wszystkie te aspekty, które składają się na cel niezniekształconego i poszerzającego swoją treść uznania. Dlatego jakikolwiek wywód treściowy poprzedzony musi być objaśnieniem statusu metodologicznego odnośnej teorii normatywnej roszczącej sobie pretensje do podania opisu tego hipotetycznego punktu, w którym proces

rozszerzenia relacji uznania osiągnie swój kres. Wydaje mi się rzeczą słuszną, by mówić tutaj o formalnej koncepcji dobrego życia lub nawet o etyczności formalnej (Honneth 2012b, 167; por. również Honneth 2016, 275).

Honneth wskazuje powyżej, w jaki sposób rozumie on dzisiejszą wykładnię Kantowskiego pojęcia *moralności*. „Moralność” określona jest tutaj jako punkt, w którym proces rozszerzania relacji uznania osiągnie swój kres, a zarazem jako punkt widzenia pozwalający „żyć taki sam szacunek względem wszystkich podmiotów” oraz na równi traktować ich interesy. Jest to o tyle ciekawe, że fragment ten definiuje kierunek postępu samej teorii uznania, a zarazem wyjaśnia, dlaczego tradycja kantowska jest przez Honnetha krytykowana. Wszak osiągnięcie tak zdefiniowanego „moralnego punktu widzenia” przez wszystkich oznaczałoby koniec postępu społecznego i rozwoju relacji uznania, co jest sprzeczne z założeniami teorii uznania.

Zdaniem Honnetha ten normatywny punkt widzenia osadzony jest w bezstronnej perspektywie umożliwiającej równe uwzględnienie *interesów* wszystkich zaangażowanych. Tym samym ich aktywności zmierzające do realizacji tych interesów są oceniane w uczciwy, bezstronny sposób, gwarantujący równą dozę szacunku względem wszystkich zaangażowanych. Frankfurcki filozof zarzuca jednak takiemu ujęciu moralności, że jest „zbyt wąskie”, gdyż nie uwzględnia *explicite* (właśnie ze względu na przyjęcie bezstronnej, nieskontekstualizowanej perspektywy) wszystkich *źródeł* normatywności zidentyfikowanych w tamtym okresie twórczości przez Honnetha, między innymi związanych z emocjonalnymi, kognitywnymi i jakościowymi aspektami osobowości i z kontekstualnymi źródłami normatywności.

Nieco precyzyjniej rzecz ujmując, Honneth krytykuje to Kantowskie dziedzictwo, które dochodzi do głosu w teorii dyskursu, między innymi w tym ujęciu Habermasa, w którym rolę Kantowskiego *imperatywu kategorycznego* przejmują *zasada uniwersalizacji* i *zasada dyskursu*. Jak piszą o tym Karolina M. Cern i Bartosz Wojciechowski:

Teza o uzasadnialności rozczeń normatywnych jest w teorii dyskursu ściśle związana z inną tezą, a mianowicie taką, iż uzasadnioną jest ta teza, która zasługuje na powszechne uznanie ze strony wszystkich tych, których dotyczy, a więc do których jest adresowana. To podzielane wspólnie przez Apla, Habermasa i Alexy’ego przekonanie wynika z możliwości rozszczenia do uniwersalnej ważności badanej normy. Uniwersalna ważność implikuje możliwość powszechnego zastosowania (Cern, Wojciechowski 2011, 204).

Wspomniana wyżej uniwersalna ważność badanej normy wynika z zastosowania *pryncypium uniwersalizacji* i zasad *dyskursu*, które mają gwarantować bezstronność i powszechną ważność poczynionych rozstrzygnięć. Cern i Wojciechowski piszą o tym następująco:

Habermas formułuje dwie zasady odpowiednio do dwóch momentów zawartych w imperatywie kategorycznym Kanta: do momentu *a priori*, który wskazuje na konieczną formę tego, co ma rościć sobie pretensję do miana prawa moralnego, oraz do momentu syntetycznego, to jest maksymy, której zgodność co do formy z prawem moralnym jest konieczna, lecz osiągalna na drodze wychodzącej od tego, co istotne w konkretnej, rzeczywistej sytuacji. Są to odpowiednio: formalne *principium* uniwersalizacji (U) oraz zasada dyskursu (D). Zasada uniwersalizacji brzmi następująco: „Każda ważna norma musi spełnić warunek: [U] konsekwencje i skutki uboczne, które każdorazowo (prawdopodobnie) wynikają z jej *powszego* zastosowania (*Befolgung*) dla zaspokojenia interesów *każdej* jednostki, mogą zostać zaakceptowane przez *wszystkich* zainteresowanych (a konsekwencje preferowane od znanych alternatywnych możliwości regulacji)”. Natomiast zasada etyki dyskursu (D) – zakładająca już uzasadnialność zasady (U) – przyjmuje następującą postać: „Zgodnie z etyką dyskursu tylko wtedy norma może rościć sobie pretensje do ważności, kiedy wszyscy spośród możliwych zainteresowanych (*Betroffenen*), jako *uczestnicy praktycznego dyskursu*, osiągną (względnie osiągnąć mogą) zgodę co do tego, iż ta norma jest ważna”. Dopiero tak określona reguła dyskursu, zdaniem Habermasa, gwarantuje bezstronność rozstrzygnięć normatywnych, która jest jednym z koniecznych warunków racjonalnego dojścia do porozumienia, a która zawarta jest – jego zdaniem – w tymże *principium* uniwersalizacji (Cern, Wojciechowski 2011, 206).

Honneth „między wierszami” podejmuje w swojej teorii uznania polemikę z Habermasem i innymi przedstawicielami teorii dyskursu, gdy dokonuje krytyki współczesnego kantyżmu, między innymi co do przedmiotu i zakresu aplikowalności teorii dyskursu i jej tez normatywnych, a więc w konsekwencji co do statusu jej normatywnej ważności w rzeczywistości społecznej. Stanowisko Habermasa jest przez Honnetha wyraźnie krytykowane, gdy pisze on:

Jeżeli kapitalistyczne społeczeństwa są pojęte w ten sposób, że porządki społeczne, w których system i świat życia stają sobie naprzeciw jako autonomiczne sfery działania, pojawiają się dwie komplementarne fikcje: wtedy zakładamy (1) istnienie wolnych od norm sposobów organizacji działania i (2) istnienie wolnych od dominacji sfer komunikacji (Honneth 1991, 298)⁶.

Moim zdaniem Honneth formułuje zarzuty względem obu przedstawionych powyżej zasad. Zarzut (1) wskazuje, że wszelka forma dyskursu, zanim jeszcze zostaną – dzięki zastosowaniu jej pryncypium i regułom – poczynione jakiegokolwiek ustalenia, jest już *a priori* „skażona” zewnętrznymi względem założeń dyskursu normami etycznymi, które podważają bezstronność sformułowanych przez Habermasa zasad. Nie chodzi tu tylko o ich *explicite* brzmienie i normatywność w nich zawartą, ale o ich aplikację, w której nieuchronnie funkcjonują w kontekście społecznym (w skład którego wchodzi owe eksplorowane przez Honnetha, zawarte *implicite* w praktyce społecznej normy). Zarzut (2) wskazuje zaś, że spełnienie zasady (U) jest niemożliwe, ponieważ akceptacja konsekwencji i skutków ubocznych rozpatrywanej normy dokonuje się w sferze komunikacji, która nie

⁶ W całej książce odnoszę się raczej do angielskich wydań tekstów Honnetha – to one są dla mnie punktem odniesienia. W przypadku kluczowych pozycji przywołuję również dane bibliograficzne wydań niemieckojęzycznych.

jest wolna od dominacji (*power*). Analogicznie zasada (D) okazuje się teoretyczną fikcją. Zgoda co do ważności normy-kandydatki, do której ma dochodzić wedle reguł dyskursu (D), również dokonuje się w kontekście określonym przez pewne formy dominacji, które niekoniecznie są widoczne, ponieważ są osadzone *implicite* w kontekście społecznym. Przyjmując takie stanowisko, Honneth nie waha się nazwać też Habermasa „błędami teoretycznymi” (*theoretical errors*) i „fikcją” (*fiction*) (Honneth 1991, 298).

Z powyższych względów stanowisko normatywne, które prezentuje Honneth, nie rości sobie pretensji do uniwersalnej i zdekontekstualizowanej bezstronności. Wręcz przeciwnie, zdaniem Honnetha formułowana przez niego teoria ma być zakorzeniona w skontekstualizowanej, ale zarazem normatywnej etyczności, a zadaniem tej teorii ma być formalne umożliwienie dokonywania analiz i zarazem krytyki społecznej obyczajności. Mają być one czynione z perspektywy normatywnych przesłanek zawartych *implicite* w codziennej praktyce społecznej – do tego odnosi się twierdzenie Honnetha, że etyczność (czy obyczajność)⁷ nacechowana jest już zawsze normatywnie. Innymi słowy, punktem wyjścia dokonywanej przez Honnetha krytycznej rekonstrukcji rzeczywistości jest zastana faktyczność wzajemnych relacji uznania oraz zawarta w nich normatywność (roszczenia ważnościowe).

W celu pogłębienia powyższej analizy warto odwołać się do argumentacji Honnetha artykułującej przesłanki stojące za teorią uznania sformułowaną w *Walce o uznanie...* Pozwalają one jeszcze dokładniej określić jego stanowisko w odniesieniu do filozofii praktycznej Kanta, Hegla i współczesnych Honnethowi filozofów:

(1) Jak powiedziano, w tradycji nawiązującej do Kanta przez „moralność” rozumie się postawę uniwersalistyczną, dzięki której możemy traktować wszystkie podmioty na równi, tj. jako „cele same w sobie” lub autonomiczne osoby. Natomiast przez „etyczność” rozumie się każdorazowo zinternalizowany (*eingelebt*) ethos jakiegoś partykularnego świata życia, o którym można wygłaszać sądy normatywne jedynie w tej mierze, w jakiej jest on w stanie mniej lub bardziej zbliżyć się do wymogów owych ogólnych zasad moralnych [...] Takiej deprecjacji etyczności można przeciwstawić jej aprecjacje przez te nurty filozofii moralnej, które próbują ponownie ożywić namysł nad Heglem czy etyką antyczną. Podnoszą one zarzut względem tradycji kantowskiej, że bez odpowiedzi pozostawia ona kluczowe pytanie, nie jest bowiem w stanie wykazać celu moralności jako takiej na przykładzie konkretnych celów podmiotów ludzkich. Dlatego, jeśli chce się tego dokonać, należy w pewnym sensie na powrót odwrócić relację, jaka zachodzi między

⁷ W całej książce posługuję się pojęciem *obyczajności* jako odnoszącym się do obecnej i żywej w praktyce społecznej normatywności, która jednakże w dużej mierze pozostaje nieuświadomiona przez członków społeczeństwa. Pojęcia *etyczności* używam, odnosząc się raczej do już uświadomionych, dostępnych *explicite* dla każdego norm konstytuujących *explicite* rzeczywistość społeczną. Argumentacja wskazująca na tłumaczenie pojęcia *Sittlichkeit* jako etyczności ze względu na konotację ze starogreckim pojęciem *ethos* nie jest dla mnie przekonująca. Wszak nie można powiedzieć, aby konstrukcja Hegla odpowiadała treści nadanej temu pojęciu przez antycznych Greków. Interpretuję je z perspektywy niepoddawanego jeszcze refleksji obyczaju (*Sitte*).

moralnością i etycznością, i pokazać, że obowiązywanie zasad moralnych jest zależne od historycznie zmiennych ujęć dobrego życia, a zatem od postaw etycznych [...] (Honneth 2012b, 167; por. również Honneth 2016, 275–276).

Honneth definiuje Kantowskie *pojęcie moralności* jako *postawę* uniwersalistyczną, czyli taką, w ramach której traktuje się wszystkie istoty rozumne jako sobie równe. Następnie definiuje on Kantowskie *pojęcie etyczności*, odwołując się do zinternalizowanych przez jednostki norm obowiązujących w partykularnych światach życia, przy tym zastrzeżeniu, że są one „w stanie mniej lub bardziej zbliżyć się do wymogów owych ogólnych zasad moralnych”. Tę właśnie Kantowską wykładnię uważa on za deprecjonującą *pojęcie etyczności* i wskazuje na nurty nawiązujące do Hegla jako te, które starają się zrehabilitować etyczność w refleksji filozoficznej. Honneth wskazuje zarazem na zarzuty, jakie pod adresem wykładni Kantowskiej owe nurty formułują. Najpoważniejszy i zarazem ogólny zarzut dotyczy braku, uchwytne z perspektywy ludzkiej codzienności, celu samej moralności, który to cel pozwalałby powiązać ze sobą po Kantowsku rozumianą moralność z partykularnymi celami osób, które funkcjonując w faktycznym, a zatem historycznie określonym świecie, mają określone potrzeby, pragnienia i dążenia.

Na tej podstawie Honneth definiuje zarazem swój cel badawczy jako próbę istotnego uzupełnienia Kantowskiego *pojęcia moralności*, poprzez wskazanie, że moralność i wynikająca z niej postawa nie mają charakteru uniwersalistycznego, wynikającego z autonomiczności rozumowych sądów moralnych względem etyczności codziennego świata życia. Wprost przeciwnie, wskazuje, że moralność rozumiana jako postawa jest wtórna względem historycznie zmiennej etyczności (i to nie w sensie historyczno-genetycznym, jak wskazuje Habermas), która warunkuje możliwość wykształcenia się oraz normatywny całokształt postaw etycznych (z których tylko część można określić jako „moralne”). Innymi słowy, postawa moralna w ujęciu Honnetha jest tylko jedną z wielu postaw etycznych⁸. Wszak możliwe do przyjęcia postawy są warunkowane obowiązującą etycznością. Przyjęcie postawy moralnej, autonomicznej⁹ względem etyczności jawi się wręcz jako nierealne.

⁸ Por. następujące wypowiedzi Honnetha: „[...] W ten sposób wydaje mi się możliwe uzasadnienie tezy, że w ludzkiej relacji do siebie i świata aprobująca, doceniająca postawa wyprzedza wszystkie inne postawy zarówno genetycznie, jak i kategorię” (Honneth 2005c, 39); „Przez »kontemplację« rozumie się tu mniej postawę teoretycznego zanurzenia lub koncentracji, a raczej postawę tolerancyjnej, biernej obserwacji; »apatia« zaś ma oznaczać, że agent nie jest już emocjonalnie dotknięty tym, co się dzieje, ale pozwala wydarzeniom przejść bez wewnętrznego zaangażowania, po prostu obserwując” (Honneth 2005c, 23); „Reifikacja tworzy »postawę« lub sposób zachowania, który zniekształca naszą perspektywę i jest tak powszechna w społeczeństwach kapitalistycznych, że pozwala nam mówić o niej jako o »drugiej naturze« istot ludzkich” (Honneth 2005c, 24).

⁹ Honneth doprecyzowuje swoje stanowisko względem możliwości autonomii moralnej, stawiając następujące tezy: „W tym kontekście »autonomia« nie powinna być więc nigdy rozumiana

Jednakże argumentacja, jaką rozwijaliśmy do tej pory w ramach rekonstrukcji modelu uznania, odsyła ku stanowisku, którego nie można, jak się wydaje, jednoznacznie dopasować do żadnego z dwóch członów tej alternatywy. Rozwijany przez nas pomysł rozmią się z tradycją nawiązującą do Kanta z tego względu, że chodzi nam nie tylko o moralną autonomię człowieka, ale również o całość warunków jego samorealizacji. Dlatego moralność rozumiana z punktu widzenia uniwersalnego szacunku stanie się u nas jednym z wielu mechanizmów zabezpieczających ten cel ogólny, jakim jest umożliwienie dobrego życia. Jednakże w przeciwieństwie do ujęć alternatywnych, przyjętych przez nurty dystansujące się od Kanta, powyższego pojęcia dobra nie należy rozumieć jako wyrazu substancjalnych przekonań aksjologicznych, jakie każdorazowo składają się na ethos konkretnej wspólnoty opartej na tradycji. Chodzi tu raczej o strukturalne elementy etyczności, które dają się – z ogólnego punktu widzenia, jaki stanowi komunikacyjne źródło możliwości ludzkiej samorealizacji – skontrastować normatywnie z wielością wszystkich poszczególnych form życia. Dlatego też pomysł wychodzący od teorii uznania – na ile go dotąd rozwinęliśmy do postaci koncepcji normatywnej – sytuuje się pomiędzy koncepcjami moralności nawiązującymi do Kanta a koncepcjami przyjmowanymi przez etyki komunitarystyczne: z tymi pierwszymi podziela on zainteresowanie normami możliwie najogólniejszymi, przez które należy rozumieć warunki określonych możliwości, a z tymi drugimi orientację na cel ludzkiej samorealizacji (Honneth 2012b, 168; por. również Honneth 2016, 276).

Honneth wyraźnie zaznacza, że teoria uznania ma *istotnie uzupełnić* perspektywę Kantowską o problematykę samorealizacji człowieka, która zawsze odwołuje się do wyżej wspomnianych historycznie określonych światów życia. To uwzględnienie oznacza zredefiniowanie normatywnych roszczeń uniwersalistycznych do pojęcia warunków możliwości samorealizacji człowieka. Na gruncie teorii uznania normatywność jest więc rozumiana jako „strukturalne elementy etyczności” skontrastowane z „wielością poszczególnych form życia” w taki sposób, że rozumiane są one jako możliwe uniwersalne warunki możliwości samorealizacji jednostek historycznie usytuowanych. Historyczne usytuowanie jednostek oznacza prowadzenie przez te jednostki życia w ramach zmiennych form obyczajności. Dlatego też, zdaniem Honnetha, sformułowania

w sensie »absolutnym« czy »moralnym«, lecz jedynie w sensie »stopniowalnym« i »osobistym«, a ponadto należy przyjąć, że obejmuje ona pewne zdolności, których zazwyczaj nie ma w katalogu ukształtowanym przez tradycję filozofii moralnej, takie jak ironia i transparentna dla samego siebie wiedza o własnych potrzebach” (Honneth 2013, 43). Formułowane tutaj pojęcie autonomii, którym on sam się posługuje w swojej teorii, nawiązuje do osobowej autonomii jednostki, która nigdy nie może mieć charakteru absolutnego, tak jak ma to miejsce w Kantowskim pojęciu autonomii moralnej. Moim zdaniem Honneth w tym fragmencie nawiązuje do swoich rozważań dotyczących *zdecentralizowanej autonomii*, w których stawia tezę, że autonomia jednostki wzrasta wraz z jej uwikłaniem w sieć relacji uznania, które to dopiero pozwalają jej uzyskać pewien stopień *transparencji względem samej siebie*, zdolności artykulacji własnych potrzeb, kontekstualizacji roszczeń moralnych i tym podobnych zdolności. To dopiero te zdolności, wynikające z rozumienia decentralizacji własnej podmiotowości jako właśnie uwikłania jej w sieć intersubiektywnych współzależności, pozwalają jednostce na autonomiczne działanie, ale na podstawie intersubiektywnie dostępnych struktur społecznych (instytucji społecznych, mediów komunikacji, części wspólnych światów życia itd.).

uniwersalistycznych roszczeń normatywnych, dające się zrekonstruować na gruncie teorii uznania jako warunki możliwości samorealizacji człowieka w obrębie poszczególnych form obyczajności (czy form życia), należy rozumieć jako historycznie zależne.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Honneth w trakcie rozwoju swojej teorii redefiniuje swoje „filozoficzne położenie” względem filozofii Kanta i nurtów z nią związanych oraz innych dominujących w XX wieku nurtów z zakresu filozofii praktycznej.

Jakkolwiek, ze względu na opis tego, co konstytuuje relewantne aspekty takiego [moralnego – przyp. M.J.B.] konfliktu, koncepcja rozwijana tutaj różni się znacznie od wszystkich Kantowskich założeń: to nie obowiązek i inklinacje normalnie konfrontują się ze sobą, ale raczej różnorakie zobowiązania, które bez wyjątku posiadają charakter moralny, ponieważ dają wyraz (*lend expression*) różnym relacjom uznania w każdym poszczególnym przypadku (Honneth 2005a, 55).

Honneth stawia tutaj tezę, że formułowana przez niego koncepcja różni się od propozycji Kanta w tej sprawie, że czynnikiem zobowiązującym do działania moralnego nie jest Kantowski obowiązek moralny, któremu towarzyszy zobowiązujące uczucie szacunku do prawa moralnego (reprezentowanego przez daną maksymę), któremu na drodze stają związane z subiektywną konstytucją człowieka pragnienia, żądze itd. W teorii Honnetha podstawą działania moralnego jest konflikt zobowiązań, które jednostka podejmuje, będąc zaangażowaną we wspólnotę osób połączonych relacjami uznania. Wszystkie te wzajemne zobowiązania mają charakter moralny, ponieważ wyrażają roszczenia do samorealizacji uwikłanych w nie jednostek. Konflikt pomiędzy nimi jest więc, według Honnetha, dylematem moralnym, ponieważ konfrontują się w nim roszczenia do ważności wizji dobrego życia konkretnych istot ludzkich (i związanego z nimi realnego cierpienia bądź szczęścia), których możliwość realizacji zależy od treści wzajemnie uznawanych norm. Honneth redefiniuje więc Kantowskie pojęcie moralności. Źródłowy konflikt występuje pomiędzy interesami i możliwością samorealizacji poszczególnych jednostek (owe interesy wynikają z odpowiedzi na pytanie „czym jest dobre życie?”, która określa treść indywidualnej samorealizacji), a nie z konfliktem pomiędzy obowiązującymi normami etycznymi i nakazami rozumu jednostki. Konflikt moralny w filozofii Honnetha jest konfliktem intersubiektywnym (nawet jeżeli jest zapośredniczony w stanowiących przedmiot sporu normach instytucjonalnych). Wszak w toczącej się walce o uznanie ostatecznie chodzi zawsze o uznanie roszczeń, które są roszczeniami konkretnych osób albo mają służyć umożliwieniu realizacji takich roszczeń.

3. Rozmycie dychotomii moralności i etyczności

Pojęcie moralności jest w ujęciu Honnetha skontekstualizowane i zawężone do postaw określanych jako moralne – odwołuje się on do pojęcia „postawy moralnej”. Postawy te z konieczności realizują się w *wymiarze etycznym*, w praktykach społecznych, które, zgodnie z założeniami Honnetha, zawierają w sobie *implicite* intersubiektywnie ważne i obowiązujące normy, odpowiadające na roszczenia związane ze wzajemnym umożliwieniem realizacji indywidualnych wizji dobrego życia. Refleksja moralna jednostek odnosi się do norm, które dokonująca tej refleksji jednostka uznaje i które stanowią intersubiektywną podstawę wzajemnej koordynacji działań – etyczności *implicite* zawartej w obowiązujących obyczajach. Uznanie jako podstawa ważności tych norm narzuca konieczność przyjęcia intersubiektywnej, a więc skontekstualizowanej formy dokonywania refleksji nad nimi – o ile mają być uznane. Stanowisko Honnetha sytuuje się tym samym w opozycji do stanowiska Kanta, które zakłada, że owa refleksja moralna ma się dokonywać z nieskontekstualizowanej perspektywy (powinna wykluczać pragnienia, dążenia, „chciejstwa” itd. danej jednostki oraz dążenia, normy, pragnienia itd. narzucone jej przez obowiązującą obyczajność), a to oznacza – z perspektywy bezstronnej względem jakichkolwiek norm etycznych czy subiektywnych dążeń jednostki, które składałyby się na jej wizję dobrego życia.

Będzie widoczne po mojej dyskusji w *The Right of Freedom*, że próbuję podjąć Hegłowską linię rozważań (*thought*), którą właśnie naszkicowałem. „Moralna” wolność, czy Kantowska „moralna postawa”, jest drugorzędna (albo nawet pasożytnicza) względem pewnych struktur społecznego świata życia, bo te właśnie struktury wywołują indywidualne kryzysy sumienia, a przez to moralną samo-refleksję (*moral self-scrutiny*), ale tylko tak dalece to czynią, jak wpiery zostały doświadczane jako etycznie obligujące poprzez specyficzny intersubiektywny rodzaj wolności, na który pozwalają (*afford*). Ponieważ ten Hegłowski pogląd nie uwzględnia wszystkich aspektów społecznej rzeczywistości jako racjonalnych tylko dlatego, że istnieją, to komponenty społecznego świata życia jako takie nie wywołują takich rodzajów zobowiązań etycznych, które formują warunek wstępny moralnej aktywności testowania maksym. Częściami społecznej rzeczywistości, założonymi poprzez przyjmowanie postawy moralnej, są tylko te części, które zobowiązują nas z uwagi na racje, mające do czynienia ze specjalnymi rodzajami wolności, które umożliwiają na przykład przyjaźń. Dlatego społeczna wolność jest zarazem logicznie i genetycznie wcześniej-sza niż wolność moralnego punktu widzenia (*moral standpoint*) (Honneth 2013, 42).

Honneth wyraźnie wskazuje na skontekstualizowany, intersubiektywny charakter sformułowanej przez niego koncepcji moralności. Normy etyczne, jako pochodne roszczeń związanych z urzeczywistnianiem samorealizacji zgłaszających je jednostek, służą realizacji ich wolności. Wszak uznanie tak zdefiniowanego roszczenia pociąga za sobą uznanie normy, która umożliwia realizowanie wizji dobrego życia danej jednostki (oczywiście przy założeniu, że jest ona szczerą, zgłaszając dane roszczenie). Ta wizja dobrego życia stanowi natomiast projekt dający wyraz indywidualnej tożsamości danej jednostki, jest artykulacją jej

pragnień, dążeń, marzeń, uczuć itd. Z uwagi na powyższe względy wzajemne zobowiązania wynikające z kontekstu norm etycznych, stanowiących kontekst funkcjonowania jednostki, są też *moralnie zobowiązujące*. Rozumiane jak wyżej normy etyczne są więc *wzajemnym* źródłem wolności uznających je jednostek. Konflikt, jaki ma miejsce pomiędzy takimi normami, walka o uznanie konkretnych roszczeń i w konsekwencji norm, jest więc walką o wolność, o możliwość realizacji indywidualnych wizji dobrego życia i dokonywania ekspresji własnej tożsamości w ramach urzeczywistniania tychże wizji.

Honneth wskazuje tutaj zarazem, że właśnie społecznie rozumiana wolność, ucieleśniona w strukturach społecznych, a więc instytucjach koordynujących działania jednostek, które składają się na całokształt obowiązującej etyczności, jest „logicznie i genetycznie pierwotna” względem możliwości wykształcenia się postaw, które można by określić moralnymi. Wzajemne uznawanie się jednostek, stwarzające przestrzeń dla kooperatywnego urzeczywistnienia ich wolności w ramach struktur intersubiektywnych, stanowi więc punkt wyjścia dla możliwości rozwoju refleksji moralnej dotyczącej skuteczniejszego i pełniejszego urzeczywistniania się ich indywidualnej wolności w tychże faktycznych strukturach społecznych i kontekście etycznym.

Źródłem zobowiązania moralnego w teorii Honnetha jest wolność innych jednostek (pod postacią ich roszczeń do samorealizacji) i szacunek wobec ich indywidualnych wizji dobrego życia – sposobów realizowania tejże wolności, a nie rozum i zobowiązujący wolę szacunek do maksymy stanowiącej skontekstualizowane przedstawienie prawa moralnego, jak to się dzieje w filozofii praktycznej Kanta. Z tego względu w przypadku teorii Honnetha konieczne jest osadzenie refleksji moralnej w kontekście obowiązujących norm etycznych i *społecznej wolności*, jaką wyrażają. Indywidualna wolność jednostek jest więc pochodną kontekstu społecznego, który ją dopiero umożliwia. Znajduje to odzwierciedlenie w Honnethowskiej definicji etyczności:

Przez pojęcie „etyczność” rozumiem teraz całość intersubiektywnych warunków, co do których da się dowieść, że służą one za konieczne założenie dla indywidualnej samorealizacji (Honneth 2012b, 169; por. również Honneth 2016, 277).

W tym kontekście Kantowskie pojęcie moralności wydaje się fikcją, wszak rozumowa refleksja nad zastaną etycznością, test imperatywu kategorycznego tworzy jedynie iluzję bezstronności. Dokonując refleksji nad tak pojętymi normami, nie da się uciec od intersubiektywnego kontekstu wzajemnych zobowiązań¹⁰, który nadaje im sens jako warunkom możliwości realizacji indywidualnej wolności.

¹⁰ Honneth wskazuje nawet, że zobowiązania wynikające z naszych relacji intersubiektywnych, które są etycznie zobowiązujące, są w stanie spenetrować „racjonalną moc dyskursu”. Tym samym po raz kolejny wyraża powątpiewanie w Habermasowską koncepcję. „Inaczej niż Gehlen,

Wiele z tego, co Beate Rössler mówi o roli moralnej autonomii, wydaje mi się zostawiać nas z chimerą punktowego ja, tak silnie odłączonego od wszystkich swoich wcześniejszych zobowiązań, że jest teraz w stanie skontrolować je z wyższej perspektywy prawa moralnego i usytuować je w planie życia wedle ich moralnej wartości. Myślę, że ten typ poglądu nie jest dobrze wyposażony do tego, aby wyjaśnić specyficzny rodzaj zdystansowanej relacji, w której refleksyjny podmiot stoi względem zinstytucjonalizowanej całości skomponowanej z różnych sfer intersubiektywnych zobowiązań. Tak dalece, jak taki podmiot jest w ogóle prawidłowo zindywidualizowany, zawsze będzie uważał się za w pewnym stopniu przywiązane do jakiejś takiej sfery, którą może później obrąć za punkt wyjścia, by poddać kontroli wartość innych sfer za pomocą środków moralnego osądu. Ale w żadnym punkcie nie zostanie on skonfrontowany ze wszystkimi sferami z równą neutralnością, jako kompletnie niezdeteminowany podmiot (Honneth 2013, 43).

Moralność pojęta jako forma refleksyjnej postawy w teorii Honnetha zawsze będzie więc fenomenem dokonującym się wewnątrz sieci wzajemnych etycznych zobowiązań jednostek. *Każda postawa moralna będzie postawą etyczną, lecz nie każda postawa etyczna będzie postawą moralną.* W powyższej analizie Honneth wyraźnie wskazuje, że refleksja moralna zawsze będzie dokonywać się z perspektywy normatywnej, która zawsze w jakiś sposób jest powiązana z jedną ze sfer uznania. Przyjmuję tutaj, że sfery uznania są tożsame z wprowadzonymi w *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* systemami działania, które w danym punkcie historii powinny (w sensie normatywnym) realizować wartości urzeczywistniające indywidualną wolność członków społeczeństwa.

Tak więc oczywiste wydaje się już, że stanowisko Honnetha w sposób znaczący odbiega od kantyżmu i stanowiska przyjmowanego przez Habermasa. Aby wskazać główne punkty tego rozbratu, posłużę się analizą Habermasa, w odniesieniu do której główne różnice pomiędzy nim a Honnethem stają się widoczne:

Wraz z rozróżnieniem między działaniami autonomicznymi i heteronomicznymi świadomość normatywna ulega wręcz zrewolucjonizowaniu. Zarazem rośnie potrzeba uzasadniania, która w warunkach myślenia pometafizycznego może zostać zaspokojona już tylko przez *dyskurs moralny*. Te dyskursy zmierzają do bezstronnego regulowania konfliktów powstających w działaniu. Inaczej niż rozważania etyczne, które są zorientowane na *telos* każdorazowo mojego albo naszego dobrego, albo nieudanego życia, rozważania moralne wymagają perspektywy uwolnionej

nie uważam tych społeczno-regulacyjnych imperatywów za pochodne naszej biologicznej natury; musimy raczej postrzegać różne zobowiązania wynikające z różnych form naszych relacji społecznych jako społeczno-kulturowe dziedzictwo nagromadzonych doświadczeń, które zdobyliśmy w zakresie utrzymywania i kultywowania tych relacji. Bez zobowiązań moralnych wbudowanych w te relacje w postaci wzajemnych oczekiwań, bardziej wymagające formy społeczne, takie jak przyjaźń, miłość, solidarność czy jedność polityczna, nie mogłyby przetrwać. Dlatego racjonalna moc dyskursu jest zewnętrznie ograniczona przez społeczny pluralizm naszej formy życia. Siła pluralizmu naszych form relacji przenika nasz rozum praktyczny w postaci uprzednich zobowiązań, które nie mogą być tak łatwo zachwiane przez perswazyjne argumenty, i nieustannie tworzy konflikty i antynomie, które, jak stwierdza Gehlen, mogą »dotrzeć do duszy jednostki« (Honneth 2009b, 194).

od wszelkiego ego- lub etnocentryzmu. Kiedy przyjmuje się moralny punkt widzenia równego szacunku dla każdego i uwzględnienia w równej mierze interesów wszystkich, normatywne roszczenia prawowicie regulowanych stosunków międzyosobowych, teraz już wyraźnie wyodrębnione, wpadają w wir problematyzacji. Na wyżynach posttradycyjnego poziomu uzasadniania jednostka rozwija w sobie świadomość moralną, kierując się zasadami i orientuje swoje działania na ideę samookreślenia się. I to, co w sferze osobistego prowadzenia życia zwie się nadawaniem praw samemu sobie albo autonomią moralną, dla konstytucji sprawiedliwego społeczeństwa oznaczają interpretacje wolności politycznej, tj. demokratycznego samostanowienia praw, w kategoriach prawa rozumowego (Habermas 2005, 113–114).

Wskazane przez Habermasa Kantowskie rozróżnienie na autonomię i heteronomię woli świadomości normatywnej w odniesieniu do teorii uznania Honnetha jest zupełnie nieadekwatne. Przecież wszelkie normy uznania są z założenia normami o charakterze intersubiektywnym, a więc heteronomicznym. Autonomia podmiotu definiowana jest na podstawie jego zdolności (np. zdolności oryginalnego wykorzystania języka zwiększających jego możliwości retoryczne, wrażliwość na kontekst pozwalającą skutecznie formułować roszczenia normatywne oraz kompetencję autonomicznej refleksji moralnej¹¹), których elementem jest zdolność do dokonywania niezależnej (lecz niebezstronnej) „refleksji moralnej” i to w akompaniamencie zdolności do kontekstualizacji wyników tejże refleksji¹². W teorii Honnetha nie ma miejsca na Habermasowski *dyskurs*, wszak zawsze musi być on zanieczyszczony osobistymi relacjami i dążeniami do samorealizacji partycypujących w nim podmiotów, a tym samym zatracą swój bezstronny charakter¹³. Wymogi normatywnej równości szacunku względem wszystkich i równego uwzględniania innych w społeczeństwach posttradycyjnych podyktowane są zmianą struktury uznawanych

¹¹ „Twierdzę, że klasyczny cel uczynienia naszych potrzeb przejrzystymi musi zostać zastąpiony przez koncepcję, że jesteśmy w stanie artykułować potrzeby za pomocą języka; idea spójności biograficznej powinna zostać zastąpiona przez koncepcję narracyjnej spójności życia; i wreszcie idea orientacji na zasady musi zostać uzupełniona o kryterium moralnej wrażliwości na kontekst” (Honneth 2007, 188).

¹² „Tylko człowiek, który potrafi twórczo ujawniać potrzeby, przedstawiać całe swoje życie w sposób poddany etycznej refleksji, stosować normy uniwersalistyczne w sposób wrażliwy na kontekst, może być uznany za osobę autonomiczną w warunkach, w których psychika w zasadzie nie podlega całkowicie naszej kontroli” (Honneth 2007, 191). A także: „Ta zdolność do nieskrępowanej artykulacji potrzeb jest zależna od wsparcia ze strony świata intersubiektywnego w dwóch aspektach: po pierwsze, jak wykazał Winnicott, podmioty mogą twórczo skoncentrować się na przepływie swoich wewnętrznych impulsów tylko wtedy, gdy są tak pewne trwałości opieki okazywanej im przez konkretnych innych, że mogą bez lęku pobyc same ze sobą; po drugie zaś, indywidualna artykulacja potrzeb jest zależna od zakresu intersubiektywnego języka, który dzięki wpływowi innowacji poetyckich stał się tak zróżnicowany i tak otwarty na doświadczenie, że dotychczas nieartykułowane impulsy do działania mogą znaleźć w nim jak najdokładniejszy wyraz” (Honneth 2007, 189).

¹³ Zob. przywołana już krytyka Habermasa oraz konkluzje artykułu – Honneth 2009b, 187–194.

wartości z hierarchicznej na horyzontalną¹⁴ – brak jest wartości ważniejszych, wyróżnionych nadrzędnych¹⁵, legitymizujących wyróżnioną pozycję wartości cenionych przez określoną jednostkę. W społeczeństwach posttradycyjnych nie dochodzi więc – w ujęciu Honnetha – w pierwszym rzędzie do samookreślenia się jednostek poprzez rozumowe samostanowienie praw. Ta ostatnia aktywność jest bowiem podporządkowana samorealizowaniu się jednostek, narzucającemu konieczność przyjęcia takich norm, które służyć będą wzajemnej koordynacji działań mających na celu jak najpełniejszą realizację indywidualnych wizji dobrego życia – subiektywnych celów¹⁶ (pluralizacja) jak największej liczby osób (inkluzja).

Dychotomia moralności i etyczności jest więc przez Honnetha świadomie porzucona jako nieadekwatna, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, na rzecz etyczności jako podstawy i warunku możliwości wykształcenia się postaw moralnych. Z tego względu teoria uznania jest teorią etyczną, w której moralność gra wyłącznie rolę jednego z możliwych do przyjęcia nastawień etycznych, autonomia ma natomiast charakter kompetencji możliwych do wykształcenia tylko na drodze zaangażowania się w sieć relacji społecznych.

Z powyższych względów samo pojęcie sprawiedliwości nie jest już w teorii Honnetha powiązane z bezstronnym stanowieniem norm, ugruntowanym w pojęciu moralności.

Bazując na deskryptywnej wartości i normatywnym przyciąganiu, jakie Axel Honneth przypisuje „uznaniu”, proponuje on „uznaniowe teoretyczne podejście do sprawiedliwości”, w którym sprawiedliwość jest rozumiana w kategoriach „uznawania indywidualów” potrzeb, prawnego i społecznego statusu, by pozwolić indywidualom uformować tożsamości i być zdolnym do osiągnięcia

¹⁴ „Im bardziej przeświadczenia etyczne co do celów otwarte są na rozmaite wartości, a ich hierarchiczne uporządkowanie zastąpione zostało horyzontalną konkurencją, tym silniej ocena społeczna przyjmuje tendencję indywidualizującą i może doprowadzić do powstania relacji o charakterze symetrycznym. Dlatego wydaje się zasadne, by charakterystykę tej specyficznej formy uznania również odczytywać przede wszystkim z historycznego przeobrażenia struktury, do którego doszło w trakcie przejścia od tradycyjnego do nowoczesnego społeczeństwa: podobnie jak relacja prawna, również ocena społeczna mogła uzyskać znaną nam dzisiaj postać dopiero po tym, gdy wydobyła się z ramowych warunków społeczeństwa stanowego” (Honneth 2012b, 119; por. również Honneth 2016, 198–199).

¹⁵ W społeczeństwach demokratycznych wyjątek stanowi wartość indywidualnej wolności, która jest wartością nadrzędną, zapewniającą, jako społeczny priorytet, możliwości indywidualnej samorealizacji.

¹⁶ „Ponieważ więc dążenie jednostki do wolności może się spełnić tylko w ramach instytucji lub przy ich pomocy, »intersubiektywne« pojęcie wolności rozszerza się ponownie na »społeczne« pojęcie wolności. Podmiot jest »wolny« tylko wtedy, gdy w ramach praktyk instytucjonalnych napotyka inny podmiot, z którym łączy go relacja wzajemnego uznania; tylko wtedy może uznać cele tego drugiego za warunek realizacji własnych celów. »Bycie z sobą w innym« pociąga więc za sobą z konieczności relację z instytucjami społecznymi, ponieważ tylko ustalone i rutynowe praktyki mogą zagwarantować, że podmioty będą rozpoznawać siebie nawzajem jako drugie swoje »ja«. I tylko taka forma uznania może umożliwić jednostkom wdrożenie i realizację ich refleksyjnie zdeterminowanych celów w ogóle (Honneth 2014, 45; por. również Honneth 2011, 86–87).

samorealizacji. Moralny postęp składa się ze wzrastającej „jakości społecznej integracji” przez poszerzenie spektrum uznania wraz z normatywnymi żądaniami uzasadnionych (*legitimate*) roszczeń uznania (Wilhelm 2014, 293).

Sprawiedliwość jest przez Honnetha zdefiniowana poprzez sieć społecznych relacji uznania, które gwarantują jednostce należyte respektowanie ich cech, umiejętności i roszczeń normatywnych. Sama sprawiedliwość ma więc charakter etyczny, jej możliwość jest bowiem uwarunkowana „społeczną integracją danej jednostki”. Indywidualne jakości danej osoby muszą być włączone w społeczną sieć relacji uznania (inkluzja), które gwarantują uwzględnienie ich jako ważnych w społecznych systemach koordynujących działania jednostek (zarazem pluralizując społeczne cele realizowane przez te systemy).

Z powyższych względów pojęcie autonomii w użyciu Honnetha nabiera również innego znaczenia, nawiązując do tradycji kantowskiej:

Dlatego w tym kontekście „autonomia” nie powinna być nigdy rozumiana w „absolutnym” albo „moralnym” sensie, ale tylko jako „stopniowalna” i „osobista” autonomia, a ponadto powinna być tak ujęta, aby zawierać pewne zdolności (*abilities*), które zwykle są nieobecne w katalogu ukształtowanym przez tradycję moralnej filozofii, takie jak ironia i transparentna dla samego siebie (*self-transparent*) wiedza o własnych potrzebach (Honneth 2013, 43).

W przypadku filozofii Honnetha autonomia jednostki nie wiąże się z autonomią moralną, absolutną w sensie praktycznej możliwości bezstronnej uniwersalistycznej refleksji moralnej nad obyczajnością. Honnethowskie pojęcie autonomii odnosi się do autonomii osobowej danej jednostki w sensie autonomii poznawania swojej własnej tożsamości osobowej w kontekście społecznym, dzięki któremu jest ona w stanie w ogóle tę tożsamość wykształcić. Autonomia ta jest stopniowalna, gdyż w miarę nawiązywania intersubiektywnych relacji uznania z otoczeniem społecznym nabywamy określonych umiejętności, pozwalających poznawać treść własnej tożsamości (motywy, uczucia, pobudki, dążenia itd.), artykułować tę treść w społecznie zrozumiały sposób, a co za tym idzie – działać tak, aby umożliwić ich zaspokojenie w kooperacji z innymi osobami, z którymi przyszło nam funkcjonować w społeczeństwie. Właśnie dlatego Honneth określa swoje pojęcie autonomii jako zdecentralizowane¹⁷. Uzyskanie autonomii jest zależne od:

- oddziaływania i interakcji z otoczeniem społecznym;
- zdobycia specyficznych kompetencji (niezbędnych do poznania i artykulacji treści własnej tożsamości);
- innych członków społeczeństwa oraz od tego, czy i w jakim stopniu będziemy zdolni kooperować z nimi w ramach wspólnoty ku wzajemnemu umożliwieniu samorealizacji.

¹⁷ Szersze omówienie koncepcji zdecentralizowanej autonomii i wskazanie relewantnych dla niej kompetencji oraz warunków, w jakich się ona rozwija, znajduje się w Honneth 2007, 181–193.

Dzięki takiemu zdefiniowaniu pojęcia *autonomii* możliwe jest zniesienie jego opozycji wobec pojęcia *autentyczności*. Wszak zdefiniowanie pojęcia autonomii przez zespół zdolności służących nie tylko autonomizacji działań jednostki w społeczeństwie (umożliwienie społecznej wolności), ale i poznawaniu oraz dokonywaniu ekspresji własnej tożsamości wskazuje, że mamy tu również do czynienia z samorealizowaniem się podmiotu jako autentycznej osoby. Tym samym Honneth znosi nie tylko opozycję pojęć *samostanowienie* i *samookreślenie*, ale i opozycję *autonomiczności* i *autentyczności*.

Reasumując, Honnethowskie pojęcia etyczności i moralności są ze sobą na tyle powiązane, że nie można ich oddzielać czy też sobie przeciwstawiać, jak ma to miejsce w tradycji postkantowskiej. Teoria uznania jest rozwijana przez Honnetha na podstawie założeń, które przedstawił on w *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* i programowo przeciwstawia się kantowskiemu pojęciu *moralności*, rozumianemu jako forma bezstronnej nieskontekstualizowanej, uniwersalistycznej refleksji, formułującej „silne” normy pozwalające krytykować zastaną etyczność.

Jakakolwiek normatywna krytyka porządku instytucjonalnego albo poszczególnej społecznej praktyki, wedle przesłanek obydwu stron, zawsze wcześniej zakłada pewną afirmację wiodącej kultury moralnej w rozważanym społeczeństwie. Bez takiego utożsamiania się z takim istniejącym wcześniej horyzontem wartości krytyka nie byłaby w stanie zająć stanowiska, które identyfikuje taki społeczny defekt, coś, co może również potencjalnie być postrzegane jako błędne przez innych członków społeczeństwa. Alternatywnie, forma społecznej krytyki, która próbuje ująć albo transcendować zwyczajowy lokalny horyzont wartości przez odwoływanie się do zewnętrznych, uniwersalistycznych pryncypiów moralnych, z konieczności przyjmuje zbyt zdystansowaną perspektywę, by być zrozumiałą dla swoich adresatów. Dlatego zawsze popada w ryzyko zakładania elitystycznej, specjalistycznej wiedzy, która może być nadużywana w manipulacyjnych celach. Konkluzja, jaką należy wyprowadzić z tej linii myślenia, odpowiednio, jest taka, że tylko „słaba”, związana z kontekstem forma społecznego krytycyzmu reprezentuje politycznie i filozoficznie legitymizowalne przedsięwzięcie, podczas gdy wszelka „silna”, transcendująca kontekst forma społecznego krytycyzmu z konieczności pociąga za sobą ryzyko paternalizmu albo despotyzmu (Honneth 2009a, 44).

Jak pokazują powyższe tezy programowe, wiążące dla filozofii, którą uprawia, teoria uznania ma dostarczać narzędzi do wewnętrznej krytyki, która ma miejsce w ramach etyczności. Tak powstała krytyka ma tę etyczność stopniowo rozwijać, „popychać” do przodu ku coraz skuteczniejszemu urzeczywistnianiu idei indywidualnej wolności, a nie dokonywać „totalnej” krytyki obowiązujących norm i inicjować „normatywną rewolucję”¹⁸. Właśnie dzięki swojemu powiązaniu z krytkowanym kontekstem społecznym teoria uznania ma być formą

¹⁸ „Totalność krytyki” i obietnice „normatywnej rewolucji” wskazuje w swoim artykule Jörg Schaub (2015, 107–130) jako punkty programowe szkoły frankfurckiej, do której Honneth jest zaliczany. Z tego względu podnosi on względem teorii Honnetha krytykę, która – zważając jednak na wyrażone *explicite* założenia programowe teorii uznania – jest moim zdaniem chybiona.

skutecznej, bo zrozumiałej i przekonującej krytyki społecznej (dzięki narzędziu, jakim jest *metoda normatywnej rekonstrukcji*), która nie niesie ze sobą zagrożenia paternalizmu i normatywnego despotyzmu wykształconych elit. Refleksja moralna w ramach teorii Honnetha dokonuje się więc zawsze w ramach obowiązującej etyczności i w odniesieniu do dostępnego, uznawanego horyzontu wartości, stanowiącego zarazem postawę legitymizacji tejsze wewnętrznej krytyki społecznej.

4. Materialny i symboliczny wymiar fenomenu uznania

Punktem wyjścia do rekonstrukcji Honnethowskiego ujęcia fenomenu uznania będą jego rozważania dotyczące *uznania jako ideologii*, zawarte w *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. W swoich wywodach Honneth stara się odróżnić *fenomen* uznania, do którego odnosi się *pojęcie* uznania, od *uznania* jako *czysto ideologicznego zjawiska*. W przeprowadzonej przez niego analizie zostaje wyeksplikowane pojęcie intersubiektywnego fenomenu uznania, dookreślającego pojęcie uznania. Zagadnieniem, w kontekście którego Honneth przeprowadził powyższe badania, jest nowe rozumienie *sprawiedliwości*, oczywiście osadzone w teorii uznania.

Przyjrzyjmy się bliżej twierdzeniu Honnetha, w którym wyraźnie wskazuje on na konieczność dopełniania normatywno-ewaluatywnego, symbolicznego aspektu fenomenu uznania z jego aspektem materialnym:

Stąd, wraz z ewaluatywnym wymiarem wiarygodności społecznego uznania, musimy również rozważyć element materialny, który, podług stopnia złożoności danej społecznej interakcji, składa się albo z właściwego indywidualnego postępowania (*conduct*), albo z odpowiednich instytucjonalnych procedur. Zmieniona forma społecznego uznania będzie „wiarygodna” tylko wtedy, jeśli oprócz bycia racjonalną z perspektywy ewaluatywnej czyni zadość (*it does justice*) nowej jakościowo wartości (*a new value quality*) w sposób materialny. Coś w fizycznym świecie – niech to będą sposoby postępowania lub okoliczności instytucjonalne – musi się zmienić, jeżeli adresaci mają być przekonani, że zostali uznani w nowy sposób (Honneth 2012a, 92–93).

Honneth twierdzi, że aby uznanie było wiarygodne, to obok normatywnego wymiaru, pozwalającego na ewaluację rzeczywistości społecznej poprzez odniesienie do obowiązujących norm, konieczne jest również uwzględnienie jego materialnego wymiaru. Uznanie, zarówno z perspektywy teoretycznej, jak i badanego fenomenu, nie jest wiarygodne dopóty, dopóki nie zajdzie koniunkcja pomiędzy działaniami realizującymi uznanie w wymiarze symbolicznym oraz działaniami realizującymi uznanie w wymiarze materialnym¹⁹.

¹⁹ Rozróżnienie pomiędzy uznaniem w wymiarze symbolicznym a uznaniem w wymiarze materialnym jest o tyle zasadne, że wyróżnia spośród mediów, za pośrednictwem których wyraża

Deklarowanie uznania dla czyichś dokonań, pozbawione okazywania danej osobie odpowiedniej rewerencji, jest tak samo mało wiarygodne jak publikowanie w gazecie przeprosin ze względu na wyrok sądowy nakazujący takie działanie. Analogicznie: teoria, która ograniczałaby się do teoretycznych, normatywnych spekulacji, nie uwzględniając możliwości ich materialnej realizacji, byłaby zwyczajnie niewiarygodna – co jest zarzutem Honnetha wobec stanowisk opartych na Kantowskiej filozofii moralnej²⁰.

Przywołany fragment stawia zatem *intersubiektywnie rozumiane pojęcie uznania* na dwóch filarach. Pierwszym jest sfera symboliczna, w której realizuje się deklaracyjny wymiar działań. Drugim jest sfera materialna, czyli ta, w której dochodzi do materialnego przekształcania rzeczywistości przez jednostkę. Oczywiście pomiędzy tymi dwiema sferami zachodzą interakcje, na przykład poprzez wypowiedzi performatywne czy opresyjne działania ograniczające funkcjonowanie jednostki w sferze symbolicznej, nie są one jednak teraz istotne dla treści wyводу (którą jest uzasadnienie konieczności funkcjonowania uznania jako fenomenu i w odniesieniu do pojęcia teorii, zarówno w sferze symbolicznej, jak i materialnej).

Niestety, Honneth, analizując pojęcie *ideologii*, zdaje się korzystać z powyższego rozróżnienia jedynie okazjonalnie, nie wykorzystuje go w sposób systematyczny. Zwróćmy jednak uwagę na poniższe stwierdzenie:

Ta nowa forma uznania nie jest wybrakowana albo irracjonalna w sensie ewaluatywnym, ale nie spełnia materialnych wymogów wiarygodnego, uzasadnionego uznania, ponieważ instytucjonalne praktyki niezbędne dla prawdziwego realizowania nowo wybrzmiałej wartości nie zostały dostarczone w akcie uznania. Jeżeli jednak dodamy komponenty materialnego spełnienia, które łącznie konstytuują racjonalność uznania, to wtedy możemy twierdzić, że ideologiczne formy uznania cierpią na deficyt racjonalności drugiego rzędu. Nawet jeśli są one racjonalne w tym sensie, że czerpią z historycznie zmieniającej się sfery (*realm*) ewaluatywnych racji (*evaluative reasons*), to pozostają irracjonalne w tym sensie, że nie wykraczają poza zaledwie symboliczną płaszczyznę ku materialnemu spełnieniu (Honneth 2012a, 93).

Honneth stwierdza, że o ile dany fenomen ma podpadać pod formę racjonalnego pojęcia uznania, to musi się realizować zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i materialnym. Deklaracja uznania ma pociągać za sobą działania wyrażające deklarowane uznanie, natomiast normatywna teza realizację wskazanej przez nią powinności – tylko wtedy uznanie i jego teoretyczna konceptualizacja będą racjonalne.

się uznanie, czynniki istotne z perspektywy realizacji sprawiedliwości, czyli faktycznego, rzeczywistego realizowania się uznania – a nie tylko deklaracyjno-ideologicznego, mającego charakter pustej ideologii.

²⁰ Stosowne fragmenty i uzasadnienia wskazywałem podczas omawiania „moralnie uzasadnianego terroryzmu” i postulowanej przez Honnetha konieczności osadzenia sądów moralnych i działań jednostki w zastanej etyczności, która gwarantuje ich intersubiektywną zrozumiałość i społeczną racjonalność (por. Honneth 2011, 207, 215–218).

Funkcjonowanie uznania jako zjawiska społecznego w tych dwóch wymiarach Honneth wykorzystuje podczas swoich analiz, na przykład w *Walce o uznanie...* Przywołując egzemplifikacje walki o uznanie, odnosi się on do *rewolt i zorganizowanych strajków* (Honneth 2012b, 164; por. również Honneth 2016, 269), czyli tych działań, które stanowią *materialne* przekształcenie rzeczywistości – na skutek uznania zasadności roszczeń wyrażanych przez strajkującą grupę bądź rewolucjonistów. Walka o uznanie może więc toczyć się w obu tych wymiarach. Można walczyć o uznanie, pisząc książki zmieniające sposób postrzegania rzeczywistości przez społeczeństwo, ale można również to robić w wymiarze materialnym – literalnie walczyć o uznanie, na przykład niepodległości jakiegoś państwa, biorąc udział w konflikcie zbrojnym, albo walczyć w pojedynku honorowym o zachowanie swojej osobowej integralności (gdy działania w sferze symbolicznej zawiodły²¹). Za tym, że walka o uznanie, jak i samo uznanie może i powinno mieć miejsce również w wymiarze materialnym, przemawiają słowa Honnetha, gdy analizuje on Hegłowskie rozważania dotyczące pojedynku honorowego:

W walce obu podmiotom przyświeca zatem cel, by próbując przekonać przeciwnika do uznania, jakie należy się ich własnej osobie, przywrócić swój honor, który z różnych względów został naruszony. Jak Hegel podkreśla nieco dalej, jest to możliwe tylko wtedy, gdy oba podmioty demonstrowają wzajemną gotowość do położenia na szali własnego życia: tylko bowiem dzięki temu, że jestem gotowy zginąć, wyraźnie daję do zrozumienia, iż na moich indywidualnych celach i przymiotach zależy mi bardziej niż na samym tylko fizycznym przetrwaniu. W ten sposób Hegel może przejść od społecznego konfliktu, który został wywołany wyrządzeniem komuś krzywdy, do walki na śmierć i życie, która ma miejsce już poza sferą prawnie usankcjonowanych roszczeń, ponieważ „stawką jest całość [osoby – przyp. A.H.]” (Honneth 2012b, 25).

Opisany powyżej przykład jest nie tylko świadectwem na rzecz tezy, że uznanie jest fenomenem realizującym się w wymiarze symbolicznym i materialnym, ale i na rzecz tezy, że sama walka o uznanie może realizować się w sferze symbolicznej i materialnej. Odwołując się do historii, podstawą sporu honorowego mogły być nie tylko obraźliwe słowa, gesty, ale i czyny naruszające symbolicznie (obraza bierna) bądź materialnie (obraza czynna) obrażanego – sam zaś spór honorowy mógł zakończyć się w ramach pokojowych pertraktacji honorowych między sekundantami, w sądzie honorowym (czyli symbolicznych mediach uznania), ale i w ramach pojedynku honorowego (który, choć symbolicznie uregulowany, bez wątpienia opiera się na działaniu w wymiarze materialnym).

Ciekawe jest spostrzeżenie Nancy Fraser, która wskazuje na porządek odwrotny. Twierdzi ona mianowicie, że zmiana w świecie materialnym (np. zmiany w materialnej redystrybucji) prowadzi do zmian w społecznej strukturze relacji uznania:

²¹ Wszak zgodnie z polskimi kodeksami honorowymi pojedynek jest dopuszczalny, dopiero gdy zawiodą pokojowe pertraktacje honorowe sekundantów.

Rozważmy po pierwsze, że redystrybucja rzutuje na uznanie. Wirtualnie jakiegokolwiek roszczenie do redystrybucji będzie miało jakieś skutki w zakresie uznania, czy to zamierzone, czy to niezamierzone. Propozycje, aby redystrybuować dochód poprzez na przykład świadczenia socjalne (*social welfare*), posiadają nieredukowalny wymiar ekspresyjny. Wyrażają one interpretacje znaczenia i wartości różnych aktywności, na przykład „wychowywania dzieci” versus „zarobkowania”, konstytuując przy tym i nadając rangę różnym pozycjom podmiotów, na przykład „matkom socjalnym” (*welfare mothers*) versus „podatnikom”. Przez to roszczenia redystrybucyjne wpływają na pozycję społeczną oraz tożsamość aktorów społecznych, a także na ich pozycję ekonomiczną (Fraser 2003, 64).

Powyższa analiza Fraser implikuje, że zmian w społecznych relacjach uznania można dokonywać za pomocą zmian w świecie materialnym. Zmiany te skutkują redefinicją społecznie uznanych wartości oraz związanych z nimi tożsamości. Fraser pokazuje więc, że istotnym (i co ważne skutecznym) narzędziem w polityce uznania może być „wulgarne” (bo niekoniecznie uznane w wymiarze symbolicznym przez członków społeczeństwa) manipulowanie rzeczywistością materialną. Z perspektywy Honnetha należałoby jednak stwierdzić, że zorganizowana zmiana, a więc zmiana zinstytucjonalizowana (zakładam, że o takiej mówi Fraser w kontekście polityk społecznych) w materialnym wymiarze rzeczywistości społecznej z konieczności musi *wynikać z uznania* (np. deklarowanego, a więc zachodzącego w wymiarze symbolicznym) zasadności pewnych przesłanek ewaluatywnych. Dopiero w momencie materialnego spełnienia postulatów normatywnych, wynikających z uznania pewnych przekonań (stanowiących przesłanki ku ewaluacji przeszłych działań), te uznane przekonania przestają mieć charakter ideologiczny i stają się wyrazem uznania dla danych roszczeń. Innymi słowy, według Honnetha o *uznaniu* w całym tego słowa znaczeniu możemy mówić wtedy, gdy zachodzi koniunkcja pomiędzy uznaniem w sensie symboliczno-deklaratywnym i jego materialną realizacją²². Według mnie można powiedzieć, że dyskusja pomiędzy Fraser a Honnethem, do której doszło w książce *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, wydanej po raz pierwszy w 2003 roku, w znaczny sposób przyczyniła się do rozwinięcia przez Honnetha rozróżnienia pomiędzy ideologicznymi formami uznania a uznaniem w całym tego słowa znaczeniu, które wiąże się z materialną transformacją rzeczywistości. Rozróżnienie to zostało jednak przedstawione w późniejszej książce *The I in We...*, wydanej po raz pierwszy w języku niemieckim w 2010 roku. Perspektywa Honnetha, którą tutaj prezentuję, jest więc późniejsza niż przywoływana potyczka intelektualna z Fraser. Przyjmując tezy Honnetha dotyczące jego konceptualizacji uznania z 2010 roku, proponowany przez Fraser dualizm redystrybucji (a więc uznania w wymiarze materialnym) i uznania (w wymiarze symboliczno-deklaratywnym) jest prymitywniejszą formą systematyzacji poglądów Honnetha co do ideologii

²² Pozostaje tutaj wspomniany już problem „bezwładności uznania” – dopuszczalnego z perspektywy normatywnej czasu pomiędzy uznaniem symbolicznym a jego materialną realizacją.

i uznania. Znacznie je upraszczając, można powiedzieć, że uznanie roszczeń bez materialnej realizacji (np. redystrybucji) jest ideologią. W tym sensie należy przyjąć, że w czasie publikacji książki *Redystrybucja czy uznanie...* samo pojęcie uznania nie zostało wystarczająco zdefiniowane przez Honnetha.

Pozostaje jednak pewna wątpliwość, którą starałem się zapowiedzieć, podając przykłady walki o uznanie toczącej się w sferze materialnej. A co jeżeli za punkt wyjścia dla przedstawionych w cytacie rozważań Fraser przyjmiemy bezprecedensowe, w pewnym sensie innowacyjne, nieosadzone w społecznej etyczności działanie w wymiarze materialnym (np. zamach terrorystyczny, rewolucyjne działanie artystyczne itd.), będące formą walki o uznanie czegoś, co do tej pory nie było obecne w społeczeństwie, nie stanowiło przedmiotu uznania? Wywoła ono, zgodnie z przewidywaniami Fraser, zmiany w społecznych relacjach uznania (np. stygmatyzację pewnych grup społecznych jako terrorystów, pojawienie się nowych form tożsamości, pojawienie się osób identyfikujących się z nową formą sztuki i roszczeń związanych z możliwością jej praktykowania). Ten przykład pokazuje, że źródłem zmiany w sieci społecznych relacji uznania wyjściowo wcale nie musi być działanie osadzone i wynikające z intersubiektywnie podzielanych norm uznania fundujących relacje. Spontaniczne z perspektywy społeczeństwa i jego obyczajności, niespodziewane działanie wynikające z innowacyjności jednostki (które Honneth mógłby opisać jako „terrorizm moralny” albo inną patologię społeczną, czyli działanie pozbawione społecznego sensu) może stanowić istotne źródło zmiany społecznej i postępu jako wprowadzające nową formę tożsamości i inicjujące nową walkę o uznanie.

Moim zdaniem należy jednak odróżnić następujące przypadki:

- sytuacje, w których działanie w świecie materialnym jest konsekwencją uznania pewnych roszczeń w sferze symbolicznej (uznanie w wymiarze materialnym jest wtedy konsekwencją działań podjętych w wymiarze symbolicznym);
- sytuacje, w których uznanie w sferze symbolicznej stanowi konsekwencję działania podjętego w świecie materialnym, mającego pewne „normatywne podparcie” w obowiązujących normach uznania, na przykład uznanie bohaterstwa sprawcy jakiegoś czynu, uznanie zasług jakiejś grupy, wspólnoty itd. dla społeczeństwa (uznanie w wymiarze symbolicznym jest konsekwencją działań podjętych w wymiarze materialnym);
- sytuacje, w których podejmowane są działania w wymiarze symbolicznym bądź materialnym, które jednak są precedensowe w zastanej obyczajności oraz praktyce społecznej, nie są w nich bowiem w żaden sposób osadzone ani też nie można ich odnieść do dziedzictwa kulturowego społeczeństwa²³, jakkolwiek ich konsekwencją okazuje się walka

²³ Oczywiście jest to daleko idąca kontrfaktyczna idealizacja, wszak wszystko da się jakoś odnieść do tego, co już znane. Moim zdaniem ma ona jednak na celu ukazanie znaczącej różnicy

o uznanie, podjęta w wymiarze materialnym bądź symbolicznym (która ostatecznie doprowadzić musi do zmiany w sieci społecznych relacji uznania).

Pierwsze dwa przypadki mogłyby być oceniane na gruncie teorii uznania Honnetha pozytywnie, ponieważ stanowią przykłady działań, które są efektem racjonalności instytucji społecznych, umożliwiających rozwijanie nowych form tożsamości i podejmowanie działań umożliwiających ich realizowanie się w kooperacji z innymi jednostkami.

Pierwszy przykład jest o tyle typowy, że opisuje sytuację, w której walka o uznanie odbywa się w ramach społecznej obyczajności, realizując się w jej sferze symbolicznej: deliberacja, artykuły naukowe poruszające kwestie normatywne, wyrazy oburzenia, negocjacje itp. uznane społecznie formy walki o uznanie – to wszystko rozumiane jest tutaj jako środki prowadzące do zmian w praktyce (fizycznego działania w świecie materialnym).

Drugi przykład jest o tyle niezwykły, że wskazuje na działania w świecie materialnym, które są możliwe do społecznego zaakceptowania w danym „tu i teraz”, a zarazem wprowadzają pewną nową jakość do społecznych relacji uznania, na przykład jako przedmiot badań, obszar niezbędny do regulacji za pomocą prawa pozytywnego, nowe źródło zasług, zczyn do powstania nowych subkultur itp. Sama walka o uznanie rozpoczyna się więc od działania w świecie materialnym, które przez swoją powszechność, uporczywość, przyjemność towarzyszącą tej praktyce itd. prowadzi do wytworzenia kontekstu symbolicznego norm, wiedzy, instytucji i wartości im towarzyszących. W tym wypadku to nowa praktyka społeczna stanowi formę walki o uznanie w wymiarze symbolicznym i tym samym wprowadza zmiany w sieci społecznych relacji uznania.

Trzeci przykład jest znacząco inny od poprzednich. Punktem wyjścia jest tu bowiem działanie, które nie jest akceptowane społecznie, godzi w funkcjonujący sposób organizacji życia społecznego, radykalnie burzy zastany porządek. W tym sensie samo w sobie stanowi radykalną negację tego, co zastane i już uznane – dochodzi tutaj do wyłamania się z sieci relacji uznania spajającej społeczeństwo. Takie podważające uznany porządek normatywny działanie prowadzić będzie w sposób oczywisty do zmiany w zastanym porządku normatywnym, który ono kontestuje – lecz zmiana, którą to działanie inicjuje, nie jest możliwa do przewidzenia. Nie można przewidzieć, czy (1) doprowadzi ono do walki o uznanie zawartych w nim roszczeń na gruncie relacji uznania (*status quo*), które to relacje takie działanie przecież neguje (przynajmniej w fazie swej inicjacji), czy też (2) walka ta będzie bardziej radykalna i doprowadzi do fizycznej

pomiędzy działaniami mającymi jakieś uzasadnienie, wskazującymi na ich racjonalność w społecznej obyczajności, a działaniami tak absurdalnymi z perspektywy tej obyczajności, że budzą oburzenie oraz powszechne poczucie krzywdy i urągania zdrowemu rozsądkowi, negują bowiem uznany porządek społeczny (uznane zespoły norm wzajemnie koordynujących działania w ramach społeczeństwa).

konfrontacji jednostek dotąd rozwiązujących swoje spory w sferze symbolicznej, czy (3) w konsekwencji dojdzie do wykluczenia wywołującego spór działania, czy też zostanie ono uznane i powszechnie zinstytucjonalizowane.

Otwarty zbiór możliwości rozwoju sytuacji opisanej w trzecim przykładzie pozwala wyciągnąć następujące wnioski. Po pierwsze, pokazuje, że działanie, które jest innowacyjne, lecz neguje zastany porządek relacji uznania i nie ma w stosunku do niego żadnego odniesienia, prowadzi do *kryzysu*. Kryzys taki wynika z braku dostępnych w społecznej obyczajności, czyli we wzajemnie uznawanych normach, narzędzi umożliwiających zrozumienie danego działania w odniesieniu do wspólnego dobra²⁴, wyznaczanego przez ogół uznanych norm (jako służących do jego realizacji). Po drugie, działanie opisane w tym przykładzie, ze względu na niemożliwość przewidzenia jego skutków, może zagrażać realizowaniu się wartości indywidualnej wolności – a tym samym realizacji zawartej w teorii uznania idei postępu. Po trzecie, ze względu na brak odniesienia do zastanej obyczajności, działanie takie nie ma społecznie racjonalnej legitymizacji, która uzasadniałaby celowość jego kooperatywnej realizacji w społeczeństwie. Według mnie ostatecznie należy przyjąć, że nie może to być sytuacja pożądana z perspektywy normatywnej. Choć dochodziłoby w tym przypadku do realizacji indywidualnej wolności pojedynczej jednostki (o owej innowacyjnej formie tożsamości), to zagrożona zostałaby indywidualna wolność reszty członków społeczeństwa – przynajmniej w tym sensie, że inne jednostki zmuszone byłyby partycypować (choćby pod postacią akceptacji) w działaniach potencjalnie sprzecznych z ich powszechnie podzielaną wizją dobrego życia (która choćby nikła, to jednak musi być założona jako podstawa istnienia społeczeństwa i kooperacji).

Stoję zatem na stanowisku, że bez przyjęcia przez Honnetha *umiarkowanego realizmu wartości* i wskazania wartości indywidualnej wolności jako wartości fundamentalnej oraz teleologicznej, całość teorii uznania – odnosząca się normatywnie do sposobu, w jaki rozwijają się normy wspólnotowej kooperacji – byłaby pozbawiona sensu. Nie ma wszak celu, który byłby *wystarczająco uniwersalny*, aby stanowić podstawę legitymizacji takich form kooperacji, które wykraczają poza historyczną przypadkowość i partykularność jednostkowych celów. Dopiero przyjęcie *indywidualnej wolności* jako wartości stanowiącej normatywnie uzasadnienie dla wszelkich form kooperacji oraz jako czynnika motywującego do ciągłej refleksji nad zastanymi normami instytucjonalnymi pozwala zrozumieć, dlaczego poszczególne jednostki danej wspólnoty mogą w ogóle chcieć kooperować i uwzględniać w swoim działaniu zastane reguły kooperacji. Racjonalność struktur społecznych jest bowiem w tym ujęciu wyznaczana przez ich zdolność do realizacji wartości indywidualnej wolności. Odniesienie indywidualnej wolności do możliwości praktycznej realizacji (a nie tylko symboliczno-deklaratywnej)

²⁴ Owym wspólnym dobrem, jak wskazuje Honneth, w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym jest indywidualna wolność każdej jednostki.

sprawia, że dynamika struktur społecznych staje się konieczna proporcjonalnie do stopnia, w jakim ewoluują indywidualne formy tożsamości. Wraz z pojawianiem się nowej, zindywidualizowanej tożsamości uznanie indywidualnej wolności za wartość fundamentalną narzuca konieczność zapewnienia faktycznej możliwości realizacji danej tożsamości, czyli jej realizacji „w działaniu”. To implikuje konieczność zapewnienia możliwości praktykowania związanej z tą nową tożsamością wizji dobrego życia, stawiając tym samym poważne wyzwanie dla kooperującej wspólnoty.

Normatywna konstrukcja teorii uznania wyznacza jednak umiarkowaną drogę dla postępu społecznego, przeciwstawiając konieczność ugruntowania postępu w dotychczas obowiązującej strukturze normatywnej społeczeństwa, ale jako siłę napędową wskazuje z jednej strony indywidualną wolność każdej jednostki, a z drugiej wynikającą z niej pluralizację ujawniających się form tożsamości. „Wentylem bezpieczeństwa” w tej immanentnie ambiwalentnej konstrukcji jest moim zdaniem dopuszczenie „bezwładności uznania” jako „marginesu czasowego” dla adaptacji struktury funkcjonujących w społeczeństwie relacji uznania do nowych roszczeń normatywnych (wynikających z refleksji w sferze symbolicznej i nowych typów aktywności w sferze materialnej) oraz adaptacji tychże roszczeń do technicznych możliwości ich realizacji.

Uwzględniając konieczność realizacji uznania w sferze symbolicznej i materialnej, o ile ma być to uznanie w normatywnym sensie teorii uznania Honnetha, zauważmy, że uznanie jako fenomen jest zawsze zapośredniczone w jakimś intersubiektywnie dostępnym medium, rzeczywistości materialnej bądź symbolicznej. Uznanie, jeżeli ma być racjonalne (a więc normatywnie pożądane), powinno realizować się za pośrednictwem obu tych wymiarów – słowa i czyny, wyrażające uznanie, powinny być spójne²⁵. Takie twierdzenie pociąga za sobą jednak problem, który stanowi ważny przedmiot badań nad teorią uznania (Schweiger 2011, 239–264). Mianowicie: jak odległa może być (powinna być) *materialna realizacja* od uznanej *ewaluatywnej przesłanki*²⁶, czyli jaki może być (powinien być) dystans czasowy dzielący uznanie w sferze symbolicznej²⁷ od materialnej

²⁵ Taka interpretacja ma potencjał diagnostyczny względem patologii społecznych. Przyjąwszy, że uznanie musi być zapośredniczone w obu tych wymiarach jednocześnie, za patologiczne należy uznać takie wyrazy uznania, które ograniczają się tylko do jednego z tych wymiarów. Poza tym nawet jeżeli uznanie jest zapośredniczone w obu tych mediach, to zawsze istnieje taka możliwość, że dostępne środki symboliczne bądź materialne nie będą wystarczające do tego, aby w sposób adekwatny wyrazić uznanie dla danych roszczeń.

²⁶ „Nigdy nie można wykluczyć, że rozdźwięk między ewaluatywną obietnicą a jej materialnym spełnieniem jest tylko czasowy, że jest to zwykle opóźnienie w realizacji instytucjonalnych warunków wstępnych” (Honneth 2012a, 94).

²⁷ Widzę tutaj również możliwość zaistnienia odwrotnej sytuacji – gdy uznanie w sferze materialnej wyprzedza uznanie w sferze symbolicznej. Sytuacja taka mogłaby mieć miejsce na przykład, gdyby doszło do uświadomienia sobie pierwotnego sensu (który nadal byłby społecznie aktualny) jakiejś funkcjonującej instytucji – działanie instytucji przy jednoczesnym „zapomnieniu”

jego realizacji – nazwałem ten problem *problemem bezwładności uznania*²⁸. Honneth nie wyprowadza ze swoich analiz konkluzyjnych wniosków na ten temat – traktuje on możliwość materialnej realizacji jako swoisty kamień probierczy dla uznania w wymiarze symbolicznym²⁹.

Rozważania przeprowadzane na gruncie teorii uznania, jej tezy normatywne i wynikające z niej roszczenia, gdyby były niemożliwe do praktycznej aplikacji, byłyby jedynie ideologiczną spekulacją. Ideologiczne tezy stają się tezami normatywnymi zawierającymi *treść moralną* (w sensie Honnethowskim) dopiero wtedy, gdy dają się przełożyć na praktyczne działanie, to znaczy działanie w wymiarze materialnym. Dopiero wtedy możemy o nich mówić jako o *normach wyrażających intersubiektywne uznanie*. Wynika to z konieczności spełnienia wymogów racjonalności nie tylko w wymiarze teoretyczno-symbolicznym (*racjonalność pierwszego rzędu*), ale i praktyczno-materialnym (*racjonalność drugiego rzędu*).

jej społecznego sensu jest jednym z podawanych przez Honnetha przykładów patologii społecznych (por. „Kiedy część lub wszyscy członkowie społeczeństwa z przyczyn społecznych nie są już w stanie adekwatnie zrozumieć znaczenia tych praktyk i norm, możemy mówić o patologii społecznej” – Honneth 2011, 157; por. również Honneth 2011, 86). Na możliwość takiego odwrotnego porządku wskazuje również sama *metoda normatywnej rekonstrukcji*, która opiera się na rekonstrukcji struktur normatywnych zawartych pierwotnie w społecznej faktyczności – zakłada ona więc, że zjawisko uznania pewnych normatywnych roszczeń jest już realizowane w sferze materialnej, w praktykach społecznych i dąży do ich rekonstrukcji symbolicznej, która dopiero otwiera możliwość refleksji nad zastaną rzeczywistością społeczną.

²⁸ Wydaje się, że materialna realizacja dopiero co uznanych w wymiarze symbolicznym treści jest tym odleglejsza w czasie, im środki techniczne, normy instytucjonalne, indywidualne kompetencje i postawy członków wspólnoty są mniej przystosowane do realizacji „świeżo” uznanych treści. Sam Honneth stwierdza: „Na poziomie uznania instytucjonalnego, podobnie jak w przypadku zwykłej interakcji, należy oczekiwać długiego procesu uczenia się, zanim ewaluatywna treść nowej formy uznania znajdzie wyraz w zmienionych sposobach postępowania lub rozwiązaniach instytucjonalnych” (Honneth 2012a, 94).

²⁹ „W sumie jednak kryterium materialnego spełnienia dostarcza nam użytecznego sposobu na sprawdzenie z wyprzedzeniem, czy zmiana danej formy uznania może w rzeczywistości przynieść wzrost mocy regulatywnej. Instytucjonalne wzorce ewaluatywnego wyróżnienia, które nie mają szansy przynieść materialnej zmiany, można z czystym sumieniem nazwać ideologicznymi formami uznania” (Honneth 2012a, 94). Honneth wskazuje *kryterium możliwości materialnej realizacji roszczeń normatywnych* jako kryterium pozwalające odróżnić ideologiczne, nieracjonalne formy uznania od uznania rozumianego jako relacja pomiędzy jednostkami, umożliwiającą im racjonalną kooperację podczas realizacji ich wizji dobrego życia. Według Honnetha kryterium to pozwala zawczasu odróżnić propozycje normatywne, które prowadzić będą do *ograniczenia indywidualnej wolności* zamiast jej powiększenia. Co ciekawe, jako przykład takiej ideologicznej, nieracjonalnej formy uznania Honneth wskazuje w tekście źródłowym „służbę publiczną” (*public service* – Honneth 2012a, 93), która, jeśli nie ma środków umożliwiających realizację jej celów na poziomie instytucjonalnym, to jest taką właśnie formą irracjonalnej ideologii – prowadzi jedynie do dobrowolnego poddaństwa (*willing subjection*) przez symboliczne wyróżnienie członków tej służby. Ten przykład wskazuje, że Honneth, choć *explicitie* odcina się w tym samym fragmencie od hermeneutyki podejrzeń, jednak sam stosuje tego typu narrację i uważa analizy ją uwzględniające za dopuszczalne w kontekście teorii uznania.

Ponadto konieczność możliwości praktycznej aplikacji tez normatywnych teorii, a więc spełnienia przez nią wymogów *racjonalności drugiego rzędu*, wynika z określonego rozumienia *moralności uznania* przez Honnetha:

Musimy tutaj uwzględnić fakt, że uznanie reprezentuje moralny akt zakotwiczony w społecznym świecie jako codzienne zdarzenie (*occurrence*) (Honneth 2012a, 80).

Uznanie rozumiane jako fenomen jest zatem złożeniem aktu w świecie materialnym (zakładam, że używając zwrotu *occurrence* Honneth odnosi się do „zdarzenia”) z aktem moralnym, realizującym się poprzez społeczne, symboliczne media komunikacji (język, normy społeczne, instytucje, wartości itd.)³⁰. Wszak wszelka refleksja odbywa się w ramach tych społecznie konstruowanych mediów.

Rozróżnienie symbolicznego i materialnego elementu fenomenu uznania wprowadza do teorii uznania Honnetha dodatkowy wymiar – czasowy. Honneth w swoich systematycznych rozważaniach nie rozwija w sposób znaczący tego rozróżnienia ani nie wyprowadza z niego konsekwencji (choć *explicite* o nich mówi). Czas w teorii uznania Honnetha jest postrzegany na sposób linearny, wręcz „płaski” i historyczny. Honneth odwołuje się mianowicie do historycznych przykładów walki o uznanie (historyczność), ale nie przeprowadza głębszych analiz wskazujących na czasowe realizowanie się uznania, to znaczy nie analizuje tego, w jaki sposób w czasie na przykład *ewaluatywna przesłanka* normatywnie nakazująca równouprawnienie kobiet doczekała się *materialnej realizacji*, ani też tego, w jaki sposób uznanie to przechodzi transformacje – w tym sensie czasowość uznania jest postrzegana przez Honnetha w sposób „płaski”. Wskazuje on na walkę wynikłą z doświadczenia krzywdy, które doprowadziło do refleksyjnego sformułowania ewaluatywnej przesłanki (sformułowania ideologicznego, czyli zespołu przekonań uzasadniających pewne roszczenia normatywne³¹)

³⁰ Wcześniej zwracałem uwagę na to, że ideologiczne formy uznania uzyskują ważność moralną wtedy, gdy są możliwe do zrealizowania w świecie materialnym. Uważam jednak, że obie sfery realizacji fenomenu uznania, tj. materialna i symboliczna, muszą być traktowane jako warunki *sine qua non* jego zaistnienia. Zarówno ideologia wyrażająca uznanie, ale pozbawiona możliwości realizacji materialnej, jak i samo materialne działanie pozbawione symbolicznej artykulacji uzasadniających je roszczeń nie mogą samodzielnie stanowić *intersubiektywnego* działania, mającego moralny sens, a więc działania uznającego, fundującego relację uznania pomiędzy jednostkami. Czysta ideologia może mieć sens i być zrozumiała, jednak nie będzie „działała”; samo zaś działanie może nie być społecznie zrozumiałe (społeczeństwo może nie rozumieć, co właściwie się dokonuje) ani celowe (może nie wskazywać na realizację żadnej wartości indywidualnej wolności).

³¹ Istnieje tutaj pewna niejasność. Czy należy rozumieć ową *przesłankę ewaluatywną* jako inicjującą walkę i wytworzenie się pewnego systemu przekonań – ideologii, czy też *przesłankę ewaluatywną* dla faktycznego uznania jest moment, w którym uznający deklaratywnie uznaje zasadność roszczeń uznawanego i deklaruje ich realizację? Moim zdaniem jedynym sensownym rozstrzygnięciem jest zinterpretowanie przesłanki ewaluatywnej jako *ideologii inicjującej* walkę. Wszak to ona inicjuje systematyczną walkę, umożliwia intersubiektywne zrozumienie zawartych

legitymizującej samą walkę o uznanie. Wskazuje też na moment uznania (materialną realizację roszczeń wynikających ze sformułowanej pierwotnie ideologii) kończący walkę. Pomija jednak w swoich rozważaniach nieraz całe lata albo nawet i stulecia dzielące moment pierwszego wyraźnego wyartykułowania przesłanki ewaluatywnej od jej materialnej realizacji, pomijając zarazem wiele istotnych wydarzeń towarzyszących owej walce, które umożliwiły ostateczne dopełnienie się uznania³². Perspektywa Honnetha jest więc historyczna, ale nie czasowa (odnosi się do wybranych i skrótkowo potraktowanych historycznych przemian, ale nie do kompleksu czy sieci wydarzeń, które się na te przemiany składały).

Gottfried Schweiger w swoim artykule posługuje się bardzo użytecznym rozróżnieniem na perspektywę synchroniczną i asynchroniczną. Perspektywa synchroniczna, którą najczęściej wybiera Honneth, postrzega moment deklaratywnego, symbolicznego uznania i moment uznania w sferze materialnej jako zjawiska synchroniczne, równoczesne. Perspektywa asynchroniczna postrzega zaś te dwa momenty jako rozdzielone. Schweiger w swojej pracy słusznie wskazuje,

w niej roszczeń oraz stanowi podstawę dla determinacji uznawanego i uznającego podczas realizacji roszczeń normatywnych w sferze materialnej. Ponadto moment deklaratywnego uznania stanowi moim zdaniem jedynie moment uznania zasadności danego systemu przekonań, a nie samego walczącego o uznanie normatywnych konsekwencji tegoż systemu. Sam moment deklaracji uznającego nie kończy walki uznawanego w dążeniu do urzeczywistnienia jego potrzeb i uznania jego samego za kogoś, do kogo odnoszą się normatywne tezy danego systemu przekonań.

³² Wątpliwe zarazem jest to, jak w ogóle w świetle filozofii Honnetha możliwe jest spełnienie warunku materialnej realizacji, bo zarówno człowiek, jak i społeczeństwo są bytami dynamicznymi, „w powstawaniu”. Z takiej charakterystyki wynika owa „nadwyżka ważności” (*Geltungsüberhang* – Honneth 2012b, 199; por. również Honneth 2016, 341), która uniemożliwia pełną realizację roszczeń normatywnych w świecie materialnym. Do takich właśnie wniosków dochodzi Miriam Bankovsky: „Hipoteza powszechnej samorealizacji (*universal self-realization*) zakłada, jak twierdzi Honneth, że postęp moralny jest zawsze możliwy: »nawet jeśli nie ma widocznej różnicy między faktycznymi praktykami a ukrytymi normami, ideały związane z różnymi formami uznania zawsze wymagają większego stopnia moralnie właściwego zachowania, niż jest to kiedykolwiek praktykowane w danej rzeczywistości«” (Bankovsky 2012, 188). Powyższe prowadzi do programowego ustawienia wartości indywidualnej wolności jako wartości teleologicznej, co najwyżej transcendującej instytucje społeczne, jednak niemożliwej do pełnej realizacji w faktyczności, a więc i w wymiarze dostępnych dla jednostki możliwości działania w świecie materialnym. Z tego względu uważam, że sam Honneth powinien zidentyfikować swoją filozofię w najlepszym razie jako ideologiczną formę uznania. Próbuje on jednak, na podstawie swoich historycznych analiz i przykładów, uzasadnić ważność teorii uznania jako narzędzia służącego materialnej realizacji (a raczej identyfikacji) prezentowanych przez niego przesłanek normatywnych. Moja wątpliwość dotycząca możliwości pełnej materialnej realizacji uznania prowadzi do wniosku, że powinno się raczej mówić o *uznawaniu* jako o ciągłym procesie wynikającym z uznającej postawy względem innych, którzy dążą do maksymalizacji możliwości realizacji indywidualnych wizji dobrego życia, niż o *uznaniu* jako akcie materialnego dopełnienia jakichś uzasadnionych roszczeń normatywnych. Stanowisko Honnetha w tej kwestii jest niejasne – raz mówi on o uznaniu jako o akcie (np. w kontekście analizowania pojęcia ideologii), innym razem o uznaniu jako takim właśnie ciągłym procesie, wynikającym z postawy uznającej (np. w kontekście rozważań dotyczących podmiotowości).

że perspektywa asynchroniczna jest bliższa społecznej rzeczywistości, gdyż uzyskanie uznania (np. jako naukowiec, lekarz czy jako ruch społeczny) wymaga czasu i partycypacji w instytucjonalnych strukturach społecznych. Jak powiada:

Jeżeli chce się ująć uznanie (*Wertschätzung*) jako pryncypium struktury współczesnych (*moderner*) społeczeństw, wtedy nie należy przyjmować synchroniczną, ale raczej asynchroniczną perspektywę, która zrekonstruuje w czasie społeczne zachowania uznające (Schweiger 2011, 245).

Przyjmowanie perspektywy asynchronicznej może nie być efektywne podczas rozważań teoretycznych z powodu konieczności uwzględniania wielu zmiennych czynników empirycznych. Dlatego ta perspektywa interpretacyjna będzie wykorzystywana w pracy akcydentalnie, w celu wydobycia dodatkowych aspektów znaczenia pojęcia uznania na poszczególnych wyróżnionych przeze mnie poziomach teoretycznej refleksji w teorii uznania.

Perspektywa asynchroniczna jest według mnie mniej przydatna do interpretacji Honnetha, twórcy teorii normatywnej, wskazującej powinności, warunki, które muszą być spełnione, aby uznanie wyrażone jako deklaracyjny system przekonań (np. jako postulaty polityczne, teoria normatywna czy deklaracje pracodawcy) mogło zostać zrealizowane w sferze materialnej, to znaczy aby mogło wpłynąć na faktyczność, w której funkcjonują jednostki.

Powyższa teza staje się szczególnie widoczna, gdy spogląda się na przywołaną już filozoficzną konfrontację Honnetha z Fraser w książce *Redystrybucja czy uznanie...* (Fraser, Honneth 2005). Fraser postuluje w niej komplementarność analitycznych perspektyw³³ uznania i redystrybucji jako narzędzia polityki społecznej (przyjęcie ich dualizmu w perspektywie normatywnej), natomiast Honneth broni tezy, że z perspektywy filozoficznej uznanie (*przesłanki ewaluatywnej*) z konieczności związane jest z przemianą rzeczywistości materialnej (*materialna realizacja* uznania), której dopiero skutkiem może być na przykład redystrybucja.

Twierdę, że w *Das Recht der Freiheit...*, wykładając swoją koncepcję wolności realizującej się w różnych sferach działaniowych, Honneth zwraca uwagę na takie właśnie warunki możliwości materialnej realizacji norm uznania. Wszak

³³ „W rzeczywistości empirycznej walki o redystrybucję i uznanie są często ze sobą powiązane, na przykład błędne uznanie może być produktem ubocznym błędnej dystrybucji. Urazy statusowe mogą prowadzić do niesprawiedliwości dystrybucyjnej [...]. Odrzuca ideę »dualizmu materialnego«, w którym redystrybucja i uznanie są dwiema różnymi sferami sprawiedliwości – wzywa raczej do »dualizmu perspektywicznego«, w którym redystrybucja i uznanie stanowią dwie analityczne perspektywy każdej z dziedzin (ekonomii i kultury) [...]. Ilustruje swój argument, odwołując się do ludzi ubogich, którzy potrzebują pomocy społecznej. Zasiłki dla ubogich testowane pod względem dochodowości są najbardziej bezpośrednim sposobem redystrybucji, ale stygmatyzują odbiorców jako leniwych i dewiantów [...]. Jak zauważa, do zniewagi wynikającej z błędnego uznania dodaje to jeszcze krzywdę wynikającą z niedostatecznej dystrybucji. Dlatego nie powinno być redystrybucji bez uznania i uznania bez redystrybucji” (Gouws 2014, 38).

wszelkie tezy normatywne, które formułuje, mają prowadzić właśnie do materializacji fenomenu uznania (realizacji uznania nie tylko w sferze deklaratywnej). Wykazuje on to, operując na wyróżnionych w niniejszej pracy poziomach uznania: na poziomie pojedynczej subiektywności, relacji pomiędzy jednostkami, instytucji konstytuujących systemy działania i wartości wynikające z podzielanych wzorców interakcji. Właśnie dlatego nie posługuje się systematycznie w swoich analizach *perspektywą asynchroniczną* (programowo oddzielającą moment zaistnienia normatywnej przesłanki ewaluatywnej od materialnej realizacji fenomenu uznania). Gdyby Honneth nie zakładał, że tezy normatywne jego teorii prowadzą do realizacji fenomenu uznania tak w sferze symbolicznej (jako wyniku teoretycznej refleksji, tworzenia nowych tez normatywnych w paradygmacie teorii uznania itd.), jak i materialnej (podczas praktycznej aplikacji tez jego teorii; zmian postaw indywidualnych jednostek reflektujących nad jego rozważaniami filozoficznymi itd.), to do jego teorii odnosiłyby się te same zarzuty, które on formułuje w stosunku do systemów przekonań podpadających pod pojęcie ideologii.

W tej książce będę przyjmował perspektywę synchroniczną w stosunku do symbolicznej i materialnej sfery realizacji fenomenu uznania, a jedynie miejscami, podczas głębszych analiz odwoływał się będę do perspektywy asynchronicznej.

5. Koncepcja zdecentralizowanej autonomii

W niniejszym podrozdziale dokonam omówienia Honnethowskiej koncepcji zdecentralizowanej autonomii³⁴. Według mnie stanowi ona znakomite wprowadzenie do rozważań Honnetha dotyczących modeli podmiotowości, a dodatkowo dopełnienie ekspresyjnego modelu podmiotowości i uwypukla „uspołecznione”, zintersubiektywizowane ujęcie podmiotowości w filozofii Honnetha. Tym samym pozwala na wskazanie dodatkowego elementu patogenicznego (z perspektywy interpretacyjnej Honnetha) w dwóch modelach podmiotowości (detektywistycznym i kreacjonistycznym), określonych przez Honnetha jako patologiczne, a mianowicie oparcia ich na klasycznym pojęciu autonomii.

Honneth, określając swoje stanowisko, przeciwstawia klasycznemu pojęciu autonomii, jego zdaniem „scentralizowanemu”, pojęcie autonomii opracowywane przez niego jako zdecentralizowane. Aby wyjaśnić, dlaczego nazywa on klasyczne pojęcie autonomii scentralizowanym oraz dlaczego i w jaki sposób je krytykuje, należy odnieść się do analiz Honnetha:

³⁴ Koncepcja ta została po raz pierwszy sformułowana przez Honnetha w niemieckojęzycznej publikacji: Axel Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophischen Konsequenzen aus der Subjektkritik* (Menke, Seel 1993, 149–164). Podaję za pierwszym anglojęzycznym tłumaczeniem tej publikacji – Honneth 1995a, IX. W pracy posługiwał się będę nowszym wydaniem tego tekstu, pochodzącym z publikacji Honneth 2007.

Wedle klasycznych koncepcji indywidualny podmiot musi posiadać zarówno szczególną świadomość swoich osobistych potrzeb, jak i specyficzną wiedzę o znaczeniu (*meaning*) przypisywanym jego działaniom, o ile ma być zdolny do organizowania swojego życia na sposób wolny i bez ograniczeń. Dlatego założone są dwie jakości ludzkiego działania: transparentcja naszych pragnień i intencjonalność znaczenia (*meaning*), a roszczenie do ich osiągnięcia nie może być już konsekwencją współczesnej krytyki podmiotu (Honneth 2007, 185).

Zdaniem Honnetha podmiot w tym klasycznym ujęciu jest autonomiczny, gdy ma dwie cechy. Po pierwsze, jest świadom swoich potrzeb – czyli jest transparentny dla samego siebie. Po drugie, ma wiedzę na temat znaczeń przypisywanych tymże potrzebom (inaczej nie byłyby dla niego transparentne) i wiedzę na temat znaczeń przypisywanych jego własnym działaniom, która jest potrzebna, by realizować własne potrzeby w życiu. Autonomia podmiotu w klasycznym ujęciu będzie więc tym mniejsza, im mniej będzie on dla samego siebie transparentny i im bardziej nieświadomy będzie tego, jakie znaczenia są przypisywane jego pragnieniom i działaniom.

Honneth przytacza krytykę, z jaką spotkała się tak zrekonstruowana przez niego klasyczna koncepcja autonomii. Wskazuje ona, w jakim sensie klasyczne pojęcie autonomii ulega decentralizacji, będącej przedmiotem Honnethowskich rozważań i podstawą do pojmowania przez niego autonomii w ramach teorii uznania.

Honneth wyróżnia dwa nurty intelektualne w historii filozofii, które przez swoją krytykę rozbiły klasyczne pojęcie podmiotowości i w konsekwencji klasyczne pojęcie autonomii:

- nurt Freudowsko-romantyczno-Nietzscheański (niemiecki romantyzm)³⁵,
- nurt lingwistyczny Wittgensteinowsko-Saussure'owski³⁶.

Krytyka prowadzona była więc z pozycji odwołujących się do nieświadomych dążeń podmiotu jako *motus*, czynnika motywacyjnego podejmowanych przez niego działań i z pozycji języka jako intersubiektywnie konstytuowanego medium komunikacji – a więc w dużej mierze zewnętrznie i niezależnie względem podmiotu, który się nim posługuje (Honneth 2007, 182).

Efektom oddziaływania dwóch powyższych nurtów okazało się właśnie rozbitcie podmiotowości. To znaczy z jednej strony podmiot przestał już być

³⁵ „[...] wskazując na nieświadome popędy i motywy indywidualnego działania, wykazuje, że podmiot ludzki nie może być dla siebie samego transparentny w sposób, w jaki zakłada to klasyczne pojęcie autonomii. Ze względów empirycznych krytyka ta podaje w wątpliwość możliwość całkowitej transparentności ludzkiego działania, unieważniając tym samym ideę naszej autonomii w sensie możliwości kontrolowania własnych poczynań” (Honneth 2007, 181).

³⁶ „[...] wskazując na zależność indywidualnej mowy od z góry określonego systemu znaczeń językowych, pokazuje, że podmiot ludzki nie może konstytuować ani wyczerpać znaczenia w sposób zakładany w filozofii transcendentnej. Ten nurt myślowy, sięgając po argumenty z filozofii języka, podważa możliwość indywidualnej konstytucji znaczenia, unieważniając tym samym ideę autonomii w sensie autorstwa podmiotu” (Honneth 2007, 181).

transparentny dla samego siebie (bo okazało się, że nie zdaje sobie sprawy ze wszystkich kierujących nim popędów) i przestał w pełni kontrolować swoje działania (wynikające wszak również z nieuświadomionych popędów). Z drugiej zaś strony okazało się, że nie ma takich zdolności językowych, które umożliwiłyby mu autonomiczne tworzenie znaczeń, pozwalając tym samym w pełni poznać samego siebie oraz swoje popędy, a także komunikować potrzeby, pragnienia itd.

Rozbicie podmiotu oznacza zatem, że jest on podwójnie zależny od otoczenia społecznego:

- w zakresie dotyczącym poznania samego siebie, które jest skorelowane z komunikatami zwrotnymi dotyczącymi podejmowanych przez niego działań;
- w zakresie dostępu do języka i możliwości kompetentnego posługiwania się nim, to znaczy takiego, które pozwoli mu ująć jego stany wewnętrzne (potrzeby, pragnienia, dążenia itd.) w sposób intersubiektywnie komunikowalny.

Honneth wskazuje na trzy możliwe rozwiązania powstałego „kryzysu” podmiotowości:

- ukryte przed podmiotem wewnętrzne siły rozpoznaje się jako obce i zewnętrzne względem podmiotu, idea indywidualnej autonomii zostaje zaś odrzucona – Honneth jako przykład takiego podejścia wskazuje poststrukturalizm;
- drugie rozwiązanie przyjmuje owe skryte wewnętrzne popędy oraz język jako elementy świata empirycznego, a pojęcie autonomii zostaje zachowane jako „transcendentne dla gatunku ludzkiego” (Honneth 2007, 182); zdaniem Honnetha czyni to ideę autonomii iluzoryczną (Honneth 2007, 183);
- trzecie rozwiązanie nawiązuje moim zdaniem do koncepcji podmiotowości ekspresyjnej zaprezentowanej w *Reification: A New Look at an Old Idea* oraz do rozważań Honnetha przedstawionych w *Das Recht der Freiheit...*; zarówno ukryte pragnienia podmiotu, sproblematyzowane przez nurt psychoanalityczny, jak i język sproblematyzowany przez nurt lingwistyczny stanowią według Honnetha „warunki indywidualizacji podmiotów”; natomiast zróżnicowane systemy działania pozwalają podmiotowi uczestniczyć w spluralizowanych sferach działań społecznych, rozwijających zdolności ekspresyjne i wrażliwość na różnorakie konteksty społeczne.

Warto jednak zauważyć, że Honneth (np. w *Reification: A New Look at an Old Idea*) wydaje się nie do końca pewny swoich analiz. Jest to według mnie widoczne zwłaszcza wtedy, gdy przyjrzymy się bliżej statusowi przyznanemu przez niego zdecentralizowanym elementom autonomii. Mianowicie raz określa on owe „warunki indywidualizacji podmiotów” jako czynniki umożliwiające autonomię, sprawiające, że jednostka staje się autonomiczna (*enabling condition*),

innym natomiast razem wskazuje, że te właśnie czynniki ograniczają autonomię (*limiting condition*). Zdecentralizowane elementy autonomii wydają się więc całkowicie wyznaczać zakres jednostkowej autonomii – warunki, w których pomiot może się rozwinąć, są warunkami jego możliwości oraz stopnia, do którego może się on rozwinąć³⁷.

Ponieważ jednak te warunki są jedynie warunkami możliwości (a nie konieczności), to również ów aspekt ograniczający autonomię należy traktować za ledwie jako to, co może wyznaczać granicę. To sprawia, że Honnethowski pojęcie autonomii nie jest do końca zdecentralizowane. Wszak czynnikiem wprowadzającym element niepewności, to jest za ledwie możliwości, a nie konieczności, jest unikalna specyfika jednostki, która właśnie ma zostać uzewnętrzniona dzięki oddziaływaniu zdecentralizowanych czynników wskazywanych na gruncie tego podejścia. Jednak ta jednostkowa, unikalna charakterystyka jest czynnikiem ściśle scentralizowanym.

Moim zdaniem Honneth tylko pozornie sytuuje się w opozycji do klasycznej koncepcji autonomii. Próbuje on raczej zaktualizować tę koncepcję o najnowsze osiągnięcia nauk społecznych. Konstrukcja zastosowana przez niego do wyłożenia *zdecentralizowanej koncepcji autonomii* jest zabiegiem stylistycznym, mającym na celu uwydatnić jego własny wkład w rozwój tegoż zagadnienia. To sprawia, że można mówić o ambiwalentnym stosunku Honnetha do klasycznej koncepcji autonomii. Z jednej strony wskazuje on, że niezależne od podmiotu siły wewnętrznych pragnień i języka nie są czynnikiem ograniczającym autonomię (tak jak to byłoby na gruncie klasycznej koncepcji), lecz warunkiem, który tę autonomię właśnie umożliwia:

W obu ich teoriach [Meada i Winnicotta – przyp. M.J.B.] można odnaleźć zarysy stanowiska, które umożliwia ujęcie niekontrolowalnych sił języka i nieświadomości nie jako ograniczenia dla uzyskania osobistej autonomii, ale jako warunku [jego] możliwości (Honneth 2007, 186).

Teorie, które leżą u podstaw teorii uznania – psychologia społeczna George'a Herberta Meada i teoria relacji z obiektem Donalda Winnicotta – wskazują na niezależne od podmiotu wewnętrzne pragnienia i intersubiektywnie konstruowany język jako czynniki umożliwiające autonomię. Z drugiej strony sam Honneth określa te same czynniki jako ją ograniczające:

³⁷ Taka interpretacja jest moim zdaniem zgodna z etycznym charakterem teorii Honnetha, gdyż wskazuje na historyczne określanie autonomii, na wyznaczanie pewnego spektrum możliwej w danych warunkach historycznych autonomii (w sensie zdecentralizowanym). Normatywnym celem teorii uznania jest maksymalizacja możliwej do realizacji w danym punkcie historii indywidualnej wolności, czyli poszerzenie spektrum wyznaczającego zakres możliwej indywidualizacji podmiotów – autonomii w sensie zdecentralizowanym.

Traktując rozwój koncepcji podmiotu, bazującej na teorii intersubiektywności, jako najbardziej obiecującą drogę dla takiego stanowiska [...], które próbuje zaadaptować ideę indywidualnej autonomii do ograniczających warunków języka i nieświadomości (Honneth 2007, 183).

W tym stwierdzeniu indywidualna autonomia jest ograniczana przez język i nieświadomione pragnienia. Sam Honneth zdaje się postrzegać język i to, co nieświadomione zarazem jako czynniki ograniczające i umożliwiające autonomię. Przyglądając się jednak przyjmowanym przez niego założeniom metodologicznym³⁸, można skonstatować, że język i nieświadomione pragnienia są elementami realistycznej rekonstrukcji ludzkiej podmiotowości. Klasyczna koncepcja autonomii jawi się więc jako idealizacja³⁹, kontrfaktyczny konstrukt wskazujący jedynie na istotne dla ludzkiej autonomii elementy – transparencję własnej podmiotowości i władztwo nad językiem. Z realistycznej perspektywy krytycznej oba te elementy są dla pojedynczego podmiotu nieosiągalne. Koncepcja zdecentralizowanej autonomii Honnetha okazuje się próbą realistycznej aktualizacji klasycznej koncepcji autonomii.

Język i nieświadomione dążenia podmiotu są więc czynnikami ograniczającymi autonomię podmiotu, ale na gruncie klasycznej koncepcji znaczenia obecne w języku są faktycznie współtworzone w intersubiektywnej kooperacji. Autotransparencja podmiotu jest zaś faktycznie nieosiągalna, gdyż jednostka poznaje samą siebie w społecznych interakcjach, poprzez doświadczenie (bądź nie-doświadczenie) uznania ze strony otoczenia społecznego (jako taka a taka osoba, z takimi a takimi uczuciami, zdolnościami itd.).

Język jako intersubiektywny wytwór oraz nieświadomione dążenia podmiotu, rozumiane jako ukryte motywy działań, które ujawniają się w relacjach uznania, są zarazem czynnikami umożliwiającymi autonomię. Z perspektywy deskryptywnej język, jako intersubiektywny wytwór stanowiący jedno z mediów uznania, umożliwia podmiotowi spluralizowaną narrację o samym sobie i świecie, otwierając jednostkę na mnogość znaczeń, poprzez które może ona

³⁸ Honneth wskazuje, że teoria krytyczna powinna przyjmować założenia realistyczne w zakresie rekonstrukcji podmiotowości: „Krytyczna teoria społeczeństwa potrzebuje, na poziomie normatywnym, koncepcji człowieka jak najbardziej realistycznej i bliskiej zjawiskom; powinna ona być w stanie przyznać odpowiednie miejsce nieświadomości jednostek, ich nieracjonalnym przywiązaniom. Bez uwzględnienia takich nieświadomych motywów i afektów teoria naraża się na niebezpieczeństwo popadnięcia w idealizm moralny, żądając od jednostek zbyt dużej racjonalności” (Honneth 2012a, 195). Natomiast samo wymaganie, jakie stawia wobec teorii, które nie mają być formą ideologii – wymaganie zachowania „racjonalności drugiego rzędu”, czyli możliwości praktycznej realizacji postulatów (Honneth 2012a, 93) – narzuca konieczność zachowania realizmu w ramach samej teorii uznania i daje wyraz metodologicznej postawie Honnetha. W tym sensie można powiedzieć, że stanowisko Honnetha jest realistyczne i w konsekwencji samo w sobie stanowi podstawę dla krytyki Kantowskiej filozofii moralnej i bazujących na niej teorii liberalnych.

³⁹ W sensie idealizacyjnej teorii nauki profesora Leszka Nowaka.

pojmować świat i samą siebie. Z perspektywy normatywnej język nie powinien być narzędziem służącym do sprawowania autorytarnej władzy – poprzez monolog – przez pojedyncze osoby, klasy czy grupy społeczne. Decentralizacja samego języka powinna bowiem postępować w miarę demokratyzacji społeczeństwa, umożliwiając coraz większą autonomizację jednostek od monologicznych form narracji językowej.

W sensie normatywnym decentralizacja ukrytych dążeń wiąże się z koniecznością podejmowania kooperacji i interakcji z innymi podmiotami w celu odkrycia i poskromienia tychże pierwotnych, odkrywanych dążeń. Normatywna powinność uspołecznienia jednostek prowadzi więc od racjonalizacji ich działań. Interakcja oraz socjalizacja są bowiem niezbędne do nabycia kompetencji językowych, koniecznych do uświadomienia sobie znaczenia własnych przeżyć wewnętrznych, ich artykulacji, a także panowania nad nimi:

Kreatywne, lecz niekończące ujawnianie nieuświadomionego wraz z lingwistycznymi sładami wskazanymi przez nasze afektywne reakcje jest celem realizowanym z uwagi na ideał zdecentralizowanej autonomii w odniesieniu do relacji z naszą wewnętrzną naturą: osoba, która jest w tym sensie autonomiczna, nie tylko jest wolna od psychicznych motywów, które przywiązują ją albo jego do sztywnych, kompulsywnych reakcji behawioralnych, ale również zajmuje pozycję [umożliwiającą – przyp. M.J.B.] odkrycie nowych, nadal nieuświadomionych impulsów, które w niej się rozgrywają – albo jej samej i podjęcie przemyślanej (*reflective*) decyzji w danej sprawie (Honneth 2007, 189).

Nabycie kompetencji językowych i otrzymywanie informacji zwrotnej ze strony otoczenia społecznego⁴⁰ otwiera jednostkę na możliwość autorefleksji nad swoim zachowaniem i prowadzi do racjonalizacji jej działań. Działania postrzegane przez pryzmat języka i roszczeń innych jednostek wyrażanych w ich działaniach są więc autonomiczne w tym sensie, że stanowią wynik samodzielnej, uwzględniającej

⁴⁰ Ta informacja zwrotna nie może być rozumiana wyłącznie jako uznanie w sensie prostej akceptacji, jak to mogłoby wynikać z niektórych interpretacji teorii uznania. Jak pokazuje powyższy fragment, nie wszystkie prezentowane zachowania (niekoniecznie uświadomione), rozumiane nieraz jako „fizyczne motywy, kompulsywne zachowania, impulsy” niepoprzedzone refleksyjną decyzją, powinny być akceptowane. Fragment ten pokazuje, że interakcja (prowadząca do uznania – akceptacji danego zachowania bądź nie) jest jedynie wstępem i otwiera jednostkę na refleksję nad własnym zachowaniem i w konsekwencji refleksyjne, autonomiczne działanie. Bezkrzytyczna akceptacja, uznawanie wszelkich zachowań, nie zainicjuje refleksyjnego procesu jednostki nad problematycznym zachowaniem, nie zwróci jej uwagi na problematyczność i brak aprobaty dla danego zachowania, lecz z pewnością, zgodnie z założeniami teorii uznania, wzmocni *self-relations* danej jednostki, jej pewność siebie, szacunek do samej siebie i poczucie własnej wartości. Pokazuje to, z mojej perspektywy, normatywną słabość teorii uznania, opartą na pozytywnej afirmacji wszelkiej różnicy i wskazuje na konieczność treściowego dookreślenia formalnych ram teorii uznania zastaną obyczajnością, co sam Honneth zdaje się sugerować poprzez zaakcentowanie wrażliwości na kontekst społeczny, umiarkowany realizm wartości czy stosowanie metody normatywnej rekonstrukcji. Innymi słowy, społeczna faktyczność i zawarta w niej normatywność stanowią konieczne uzupełnienie teoretyczno-normatywnych ram teorii Honnetha.

kontekst społeczny refleksji jednostki. Przejście, na które wskazuje tutaj Honneth, pokrywa się z opisywanym przez profesora Siemka przejściem pomiędzy pojęciami partykularności i indywidualności w filozofii Hegla – nagle, egoistyczne i partykularne żądze oraz dążenia, w drodze uspołecznienia, zmieniają się w indywidualne, odkładane w czasie, uwzględniające dążenia innych członków społeczeństwa cele, ku którym jednostka zmierza dzięki kooperacji w ramach wspólnoty. Powyższy fragment jest istotny również z tego względu, że pokazuje autonomicznie wytworzoną tożsamość (i analitycznie patrząc, również konstytutywne dla niej treści) jako wynik refleksyjnej aktywności jednostki, a nie konglomerat spontanicznych odruchów, zwierzęcych żądz itd. Ponieważ przedmiotem relacji uznania są treści tożsamości, to należy przyjąć, że na gruncie teorii uznania w normatywnym postulatcie chodzi właśnie o świadome, refleksyjnie podejmowane działania, a nie pierwotne „dzikie żądze” i spontaniczne zachcianki jednostki.

Nieuświadomione dążenia podmiotu, rozpatrywane z perspektywy deskryptywnej, umożliwiają zwiększenie autonomii podmiotu względem społecznie socjalizowanych form tożsamości poprzez skłonienie go do działania niewynikającego ze społecznie dominującej bądź opresyjnej formy „racjonalności” przyswojonej w ramach tejże socjalizacji. Te spontaniczne ekspresje ukrytych żądz stanowią więc jedno z możliwych narzędzi postępu w tym sensie, że przełamują obowiązujący *status quo* i skłaniają do refleksji zarówno jednostkę, jak i jej otoczenie społeczne. Te nieuświadomione dążenia podmiotu są zarazem jego *własnymi* dążeniami, konstytutywnymi dla jego indywidualnej tożsamości, ponieważ, jeśli są refleksyjnie zaakceptowane, to inicjują proces autorefleksji podmiotu. Taki proces wymuszają też one na otoczeniu społecznym, a w konsekwencji ich akceptację bądź odrzucenie czy nawet potępienie – jako zagrażające indywidualnej wolności innych członków wspólnoty. Już w *Walce o uznanie...* Honneth wskazał na nieuświadomione popędy czy uczucia jako realistyczny, deskryptywny element ludzkiej podmiotowości⁴¹, a zarazem motywacyjne źródło inicjujące walkę z doznaną niesprawiedliwością. Wszak indywidualne poczucie krzywdy, inicjujące walkę przeciw *status quo*, musi być zakorzenione w indywidualnym *poczuciu krzywdy* jednostki, które dopiero musi zostać przez nią wyartykułowane w intersubiektywnie zrozumiałych mediach komunikacji⁴².

⁴¹ Na przykład: „Jeśli mowa o »miłości« jako o »elemencie« etyczności, to w rozpatrywanym przez nas kontekście może to oznaczać tyle, iż doświadczenie bycia kochanym jest w przypadku każdego podmiotu koniecznym założeniem związanym z uczestnictwem w publicznym życiu wspólnoty. Powyższa teza jest do zaakceptowania, jeżeli rozumieć ją w sensie wypowiedzi o emocjonalnych warunkach udanego rozwoju »ja«: tylko poczucie zasadniczego uznania i akceptacji tego, że z natury jesteśmy popędliwi, pozwala wytworzyć w podmiocie taką dozę wiary w siebie (*Selbstvertrauen*), jaka czyni go zdolnym do równoprawnej partycypacji w kształtowaniu woli o charakterze politycznym” (Honneth 2012b, 40; por. również Honneth 2016, 66).

⁴² „Z drugiej strony, naprzeciw deskryptywnej otwartości charakteryzującej zaproponowane tu pojęcie walki społecznej sytuuje się trwałe jądro jego treści eksplanacyjnej. W przeciwieństwie

Te nieświadomione dążenia podmiotu dodatkowo sprzyjają jego autonomii w sensie zdecentralizowanym, o ile przyjmie się założenia teorii uznania za obowiązujące. Podmiot jest w stanie uświadomić sobie swoje dążenia wyłącznie w interakcjach z innymi jednostkami, zaznajamiając się z ich reakcją zwrotną, wyrażającą uznanie bądź jego brak:

[...] jednostki uzyskują status osób wyłącznie dzięki temu, że uczą się patrzeć na siebie z aprobującej lub motywującej perspektywy innego, w której ramach okazują się istotami pozytywnie obdarzonymi określonymi cechami i umiejętnościami. Zakres tych cech oraz stopień pozytywnego samoodniesienia wzrasta wraz z pojawieniem się każdej nowej formy uznania, którą jednostka może odnosić do samej siebie jako do podmiotu: w ten sposób w doświadczeniu miłości zawarta jest szansa na wiarę w siebie, w doświadczeniu uznania prawnego na szacunek do siebie i w końcu w doświadczeniu solidarności – na pozytywną samoocenę (Honneth 2012b, 169; por. również Honneth 2016, 277–278).

Zrekonstruowane powyżej tezy Honnetha na temat intersubiektywnych warunków kształtowania się tożsamości osobowej wskazują, że w przypadku subiektywnych możliwości poznawania własnych dążeń i potrzeb kluczową rolę odgrywa intersubiektywne doświadczenie uznania. Istotne są tutaj *self-relations*⁴³:

do wszelkich utylitarystycznych modeli wyjaśniania nasuwa ono przypuszczenie, że motywacje sprzeciwu lub buntu społecznego kształtują się w ramach doświadczenia o charakterze moralnym, które pojawia się w wyniku naruszenia głęboko zakorzenionych oczekiwań uznania. Patrząc od strony psychologicznej, z tymi oczekiwaniami wewnętrznie powiązane są warunki kształtowania się tożsamości osobowej, oczekiwania te dotyczą bowiem tych społecznych wzorców uznania, dzięki którym podmiot może mieć poczucie, że jest szanowany przez swoje środowisko społeczno-kulturowe, zarówno jako istota autonomiczna, jak i zindywidualizowana. Jeżeli społeczeństwo zawiędzie normatywne oczekiwania podmiotu, doprowadzi wówczas do powstania tego rodzaju doświadczenia moralnego, którego wyrazem jest właśnie zaznana pogarda. Lecz tego rodzaju poczucie bycia zranionym tylko wówczas może stać się motywacyjną bazą sprzeciwu społecznego, gdy podmiot jest w stanie wyartykułować je w ramach wykładni o charakterze intersubiektywnym, która wykaże, że jest ono czymś typowym dla całej grupy” (Honneth 2012b, 159–160; por. również Honneth 2016, 261–262). Założenie, że elementem „natury ludzkiej” jest popędliwość i posiadanie nieświadomych pragnień i dążeń, które mogą dochodzić do głosu poprzez tę popędliwość, pociąga za sobą wniosek, że te głęboko zakorzenione i nieświadomione pragnienia oraz dążenia również mogą stanowić źródło poczucia krzywdy, naruszającej jeszcze nieświadomione i niewyrażone normatywne przekonania (to znaczy zakładane przez Honnetha *implicite* funkcjonujące w praktyce działania nieświadomione normy). „Podrażnienie” tych podświadomych źródeł normatywności poprzez doznanie poczucia krzywdy może prowadzić do ich uświadomienia, artykulacji i refleksji nad nimi. Dopiero w takiej postaci mogą zostać poddane intersubiektywnej ekspresji i stanowić intersubiektywną bazę sprzeciwu społecznego, motywującą innych do walki o dotąd nieświadomione powszechne oczekiwania normatywne.

⁴³ W całej książce posługuję się angielską nazwą relacji jednostki z samą sobą (*self-relations*, *Selbstbeziehung*). Jest to podyktowane tym, że odwołuję się do anglojęzycznych opracowań teorii uznania i późniejszych rozwinięć tej teorii, a polskojęzyczne tłumaczenia tego terminu (*relacja z samym sobą*, *związek z samym sobą* itd.) są zwyczajnie zbyt długie, aby mogły odnosić się do terminu poniekąd „technicznego” lub zwyczajnie nie są satysfakcjonujące i nie oddają intuicji,

wiara w siebie, szacunek do siebie i pozytywna samoocena, które to relacje z samym sobą, jako konsekwencje pozytywnych interakcji, umożliwiają dopiero jednostce takie nastawienie względem własnej osoby, że dąży ona do ekspresji – i to nie tylko w wymiarze subiektywnym (jako ujęcie w języku i uświadomienie), ale i intersubiektywnym (w ramach interakcji) – własnych, dotąd ukrytych, niejasnych, niepodejmowanych dążeń, pragnień itd.

Formy uznania związane z miłością, prawem oraz solidarnością tworzą mechanizmy zabezpieczające warunki wolności zewnętrznej i wewnętrznej, na którą zdany jest proces niewymuszonej artykulacji oraz urzeczywistniania indywidualnych celów życiowych (Honneth 2012b, 170; por. również Honneth 2016, 279).

Wiara w siebie, szacunek do siebie i pozytywna samoocena stanowią wyróżnione przez Honnetha w *Walce o uznanie...* warunki wolności wewnętrznej, które otwierają jednostkę na możliwość poznania samej siebie i artykulacji własnych potrzeb. Wyłącznie taka jednostka, która jest pewna siebie, wierzy w siebie, cechuje się szacunkiem do własnej podmiotowości i pozytywnie ocenia swoje wewnętrzne pobudki oraz pragnienia (jako godne realizacji), będzie zdolna do podejmowania wysiłku związanego z autorefleksją nad własnym życiem wewnętrznym, pragnieniami i niezbędnymi do ich realizacji działaniami w sferze intersubiektywnej, widząc w tym sens.

Formułując swoją koncepcję zdecentralizowanej autonomii, Honneth wskazuje wiele dodatkowych *subiektywnych warunków kształtowania się tożsamości osobowej* (oprócz *self-relations* opisanych w *Walce o uznanie...* i warunków wynikających z opisu ekspresyjnego modelu podmiotowości). Stanowią one uzupełnienie *intersubiektywnych warunków kształtowania się tożsamości osobowej*, które są zawarte w „formalnej koncepcji etyczności”, czyli teorii uznania przedstawionej w *Walce o uznanie...*

Wskazanie subiektywnych warunków kształtowania się tożsamości osobowej, które moim zdaniem zawarte są w koncepcji zdecentralizowanej autonomii, stanowi rezultat transformacji pojęcia autonomii przez Honnetha. Pojęcia podmiotu (a więc i subiektywności) oraz indywidualnej wolności również muszą być rozumiane w specyficzny, „zdecentralizowany sposób”⁴⁴. Owe przemiany są opisywane przez niemieckiego filozofa następująco:

do których się odwołuję, nawiązując do anglojęzycznych tekstów. Anglojęzyczny termin zdaje się bardziej wskazywać na fakt, że ten związek jednostki z samą sobą jest również formą relacji uznania – w tym kierunku zmierza Honneth w swoich późniejszych tekstach. Termin *Selbstbeziehung* natomiast (zgodnie z intuicjami z okresu *Walki o uznanie...*) nie jest relacją, jaką jednostka nawiązuje z samą sobą, a raczej nastawieniem względem samej siebie, wynikłym z relacji uznania, jakie nawiązała ona z innymi członkami społeczeństwa.

⁴⁴ Decentralizacja pojęcia autonomii – powiązanie jednostkowej autonomii, a więc uzależnienie jej od otoczenia społecznego jednostki – jest w zasadzie zaprzeczeniem klasycznego pojęcia autonomii. Jednostka jest autonomiczna (w sensie zdecentralizowanym) wtedy, gdy nie

Chciałbym postawić tezę, że klasyczny cel czynienia naszych potrzeb transparentnymi musi zostać zastąpiony przez pogląd (*notion*), że jesteśmy zdolni do artykulacji naszych potrzeb w języku. Idea biograficznej konsekwencji powinna zostać zastąpiona przez pojęcie (*notion*) narratywnej koherencji życia; i wreszcie idea zorientowania na pryncypia musi być uzupełniona o kryterium moralnej wrażliwości na kontekst (Honneth 2007, 188).

Stoję na stanowisku, że przedstawione powyżej „transformacje” raczej rozwijają, niż zastępują klasyczną wizję autonomii i związane z nimi transparentność podmiotu oraz spójność biograficznej i postkantowskiej orientacji na pryncypia. Z rozważań Honnetha wynika bowiem, że transparentność podmiotu zostaje ściśle powiązana z jego kompetencją językową (co starałem się w tym podrozdziale pokazać), biografia przestaje być zaś interpretowana przez pryzmat kategorii spójności⁴⁵

jest autonomiczna w sensie klasycznym – zgodnie z rekonstrukcjami Honnetha. W konsekwencji, moim zdaniem, transformacji powinny również ulec potoczne (a więc w pewnym sensie klasyczne) intuicje związane z używanymi przez niego pojęciami podmiotowości, subiektywności i indywidualnej wolności. Transformacje znaczeń tychże pojęć, z wyjątkiem indywidualnej wolności, nie są wprost wyrażone w teorii uznania Honnetha, lecz są implikowane przez jej konstrukcję. Wszak jednostka nie jest w stanie osiągnąć podmiotowości w pojedynkę, poprzez wykształcenie w sobie cech definiujących podmiotowość, a jedynie w drodze nawiązania relacji uznania z inną jednostką. Podobnie subiektywność nie jest tutaj definiowana przez klasyczną opozycję tego, co subiektywne i tego, co obiektywne, lecz przez uspołecznienie tego, co partykularne, a więc indywidualizację w ramach intersubiektywnych relacji uznania (subiektywność – indywidualność jest z założenia uwikłana w to, co obiektywne, czyli intersubiektywność). Indywidualna wolność, którą Honneth wskazuje jako fundamentalną wartość społeczeństw demokratycznych (o ile przyjmie się założenia jego teorii postępu i rozważania z *Das Recht der Freiheit*...), czyli wartość teleologiczną, jest jednak przez niego *explicite* opisywana na gruncie faktyczności jako wolność społeczna – realizowana w ramach społecznych instytucji i inkorporowanej w nich wielości wartości, które służą realizacji indywidualnej wolności funkcjonujących w społeczeństwie jednostek. Tak więc nawet wartość indywidualnej wolności, w płaszczyźnie empirycznie dostępnej faktyczności, jest przez Honnetha rozumiana w sposób zdecentralizowany, gdyż jest realizowana poprzez rozproszone kompleksy instytucji, składające się na różne systemy działania, które realizują różne wartości służące w danym momencie historii realizacji indywidualnej wolności zaangażowanych w nie jednostek. Potocznie rozumiana indywidualna wolność okazuje się w filozofii Honnetha absolutną zależnością od otoczenia społecznego i jego instytucji (jedynie w sensie teleologiczno-normatywnym – z założenia kontrfaktycznym – można mówić o zgodności z potocznymi intuicjami dotyczącymi indywidualnej wolności).

⁴⁵ Biograficzną spójność Honneth przedstawia w sposób następujący: „To, co stanowi centralny składnik klasycznej idei prowadzenia autonomicznego życia, to pojęcie naszej zdolności do ujęcia różnorodnych roszczeń dotyczących potrzeb w racjonalny schemat nadrzędności i podporządkowania w toku pojedynczej biografii. Zdolność do organizowania zewnętrznie nasilających się impulsów i motywów w ramach jednej relacji wartości i znaczenia w taki sposób, że mogą one stać się elementami linearnie nakreślonego planu życia, była kiedyś uważana za założenie osobistej autonomii” (Honneth 2007, 189). Przywołany tutaj opis biograficznej spójności zakłada autonomię jednej, stałej i niezmiennej osobowości. Takie podejście ogranicza jednak możliwość diametralnej zmiany życiowej perspektywy jednostki, wynikającej na przykład ze zmiany swojej orientacji seksualnej. Tym samym z perspektywy społecznej, politycznej itd. dynamiki bieżących czasów podejście to wydaje się po prostu anachroniczne.

na rzecz narracyjnej koherencji życia w odniesieniu do wartości⁴⁶. Innymi słowy, biografia jednostki nie jest już rozumiana jako pewna całość aktywności ukierunkowanych na realizację jednej, określonej wizji dobrego życia, lecz przez pryzmat koherentnych interpretacji odniesionych do tych wartości, które ona realizowała na określonym etapie swego życia. W tej perspektywie autonomia jest możliwością realizowania różnych wizji dobrego życia, związanych z różnymi wartościami, które mogą ulegać zmianie w toku całego życia. Orientacja na pryncypia, „wsparta moralnym kryterium wrażliwości na kontekst”, stanowi zatem rozwinięcie Kantowskiego nurtu w tym sensie, że jako pryncypium należy rozumieć indywidualną wolność każdej jednostki, składającą się na ów „kontekst”. Moralnym pryncypium jest zatem wolność rozumiana w sposób abstrakcyjny wobec zastanej faktyczności, którą jest określona wspólnota czy też społeczeństwo. Tak rozumiane pryncypium moralne „otwiera faktyczność” na potrzeby, to jest na roszczenia i pragnienia poszczególnych jednostek, które jeszcze nie znalazły zaspokojenia w tychże wspólnotach czy społeczeństwie.

Honnethowska reinterpretacja zachowuje więc możliwie dużo z klasycznej idei autonomii, dostosowując ją do realistycznych założeń wynikających z osiągnięć nauk społecznych:

Tylko osoba, która jest w stanie kreatywnie ukazywać swoje potrzeby, prezentować swoje całe życie na sposób etycznie refleksyjny i aplikować uniwersalistyczne normy w sposób wrażliwy na kontekst, może być uznana (*regarded*) za osobę autonomiczną w warunkach, w których psyche co do zasady nie jest całkowicie pod naszą kontrolą (Honneth 2007, 191).

Zdecentralizowana autonomia stanowi więc taką rekonceptualizację autonomii, która wskazuje konieczne społeczne warunki dla możliwie jak największej realizacji intuicji klasycznej idei autonomii w realiach społeczeństwa nowoczesnego.

O ile za intersubiektywne warunki możliwości realizacji tak pojętej autonomii można przyjąć tezy normatywne teorii uznania⁴⁷, o tyle jako innowacyjne rozwinięcie tejże autonomii należy uznać opracowanie przez Honnetha *subiektywnych warunków możliwości autonomii*. Ten drugi rodzaj warunków stanowi zespół zdolności, które umożliwiają jednostce autonomiczne, w sensie zdecentralizowanym, działanie. Działanie takie staje się możliwe dzięki uzyskaniu

⁴⁶ Zakładam tutaj, że Honneth rozumie wartości w duchu swojego umiarkowanego realizmu wartości, który opiera się na założeniu, że są one możliwe tylko jako byty intersubiektywne, implikowane przez współdzielenie norm uznania, wskazujących na określone własności aksjologiczne. Wartości w tym ujęciu, jako zależne od całokształtu interakcji i wynikających z nich norm uznania, są więc zmienne w czasie i mają na celu realizację fundamentalnej (i zarazem teleologicznej) wartości indywidualnej wolności.

⁴⁷ Zakładam, że gdy Honneth mówi o autonomii w ramach teorii uznania, to ma na myśli właśnie autonomię zdecentralizowaną – wszak jest ona wyprowadzona z założeń leżących u podstaw teorii uznania.

zdolności do uświadomienia sobie dotąd nieodkrytych i niejawnych dążeń oraz pragnień, a ponadto poprzez uzyskanie dzięki temu możliwości ich artykulacji oraz refleksji nad nimi (zarówno indywidualnej, jak i dokonywanej w ramach wspólnoty):

Ta zdolność nieskrępowanej artykulacji potrzeb jest zależna od wsparcia ze strony intersubiektywnego świata w dwóch aspektach. Po pierwsze, jak pokazał Winnicott, tylko wtedy podmioty mogą się kreatywnie skoncentrować na napływie swoich wewnętrznych impulsów, kiedy są tak pewne trwałości troski okazywanej im przez konkretnych innych, że mogą być sami ze sobą bez strachu. A po drugie, indywidualna artykulacja potrzeb jest zależna od zakresu intersubiektywnego języka, który przez wpływ poetyckich innowacji stał się tak zróżnicowany i tak otwarty na doświadczenia, że dotychczas nieartykułowane impulsy mogą uzyskać ekspresję tak dokładną, jak to tylko możliwe w tym języku (Honneth 2007, 189).

Wykształcenie się tej zdolności „nieskrępowanej artykulacji potrzeb” jest jednak zależne od otoczenia społecznego, w którym jednostka funkcjonuje. Z jednej strony niezbędne jest to, aby uzyskała ona odpowiednie wsparcie ze strony innych podmiotów – to znaczy, aby doświadczyła uznania. Takie wsparcie umożliwia jednostce nawiązanie pozytywnej relacji z samą sobą (*self-relations*), czyli umożliwia taki sposób odnoszenia się do własnych doświadczeń, że jednostka dąży do ich poznania, zrozumienia, artykulacji i postrzega je jako wartość tego wysiłku oraz refleksji nad możliwością ich prawidłowej artykulacji tudzież realizacji. Z drugiej strony do wykształcenia się tej zdolności niezbędne jest i to, aby jednostka w drodze interakcji z innymi zindywidualizowanymi podmiotami poznała spluralizowane formy komunikacji językowej i różne możliwości narracji, stanowiące media uznania – dzięki temu wzrośnie jej możliwość *adekwatnej rekonstrukcji* w języku dotąd utajonych doświadczeń wewnętrznych.

Kolejna zdolność niezbędna do autonomicznego działania jednostki (w sensie zdecentralizowanym) opisywana jest przez Honnetha następująco:

[...] zdolność do uzasadniania swoich własnych decyzji dotyczących życia, z metaperspektywy ewaluacji życzeń i impulsów do działania, ma miejsce tylko wtedy, gdy jestem zdolny spostrzegać i organizować swoje pierwotne potrzeby w świetle etycznych wartości, co do których mogę twierdzić, że jestem w stanie autonomicznie – to znaczy refleksyjnie – odnosić się w swoim własnym życiu (Honneth 2007, 190).

W przywołanym cytacie postawiona jest teza, że konieczna do autonomicznego działania jednostki jest jej zdolność do krytycznego spojrzenia na własne życie z metaperspektywy uznawanych przez nią wartości, a więc z perspektywy podzielanych z innymi norm uznania stanowiących podstawę istnienia wartości w społeczeństwie. Przyjęcie takiej metaperspektywy wiąże się z możliwością dokonywania osądu moralnego. W sensie Honnethowskim (a nie Kantowskim) dochodzi tutaj bowiem do refleksji nad własnym działaniem z perspektywy, która – ze względu na definicję wartości na gruncie *umiarkowanego realizmu*

wartości – wykracza poza perspektywę jednostkową. Wartość bowiem istnieje, gdy uznający i uznawany zgodnie rozpoznają na gruncie swoich norm uznania pewną własność aksjologiczną w świecie i reagują zgodnie z nią (oczywiście na podstawie podzielanych norm uznania). To jednak przeczy tezie Honnetha o autorefleksji nad własnym życiem z perspektywy wartości, zgodnie z którą „[...] to ujęcie osobistej autonomii nie odnosi się do moralnych żądań otoczenia społecznego” (Honneth 2007, 190). A przecież refleksja nad własnym życiem, dokonywana z perspektywy wartości, jest właśnie krytyczną refleksją przeprowadzaną z perspektywy *podzielanych* z innymi członkami społeczeństwa norm uznania fundujących istnienie tychże wartości.

Różnica dotycząca przyjęcia perspektywy moralnej, czyli pomiędzy powyższą zdolnością a wrażliwością na kontekst podczas aplikacji pryncypiów moralnych, implikuje, że wrażliwość na kontekst uwzględnia właściwości (*properties*) osoby, do której pryncypia się aplikuje. Moim zdaniem inne osoby są uwzględniane już podczas krytycznej refleksji nad własnym życiem, która jest dokonywana przez pryzmat wartości. Wynika to z założeń interpretacyjnych umiarkowanego realizmu wartości i prowadzi do konkluzji, że również w tym przypadku mamy do czynienia z refleksją o charakterze moralnym (w sensie pojęcia moralności szkicowanego przez Honnetha).

Przedstawiony powyżej problem może wynikać z faktu, że książka *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, na której się opieram, rekonstruuje koncepcję zdecentralizowanej autonomii, została po raz pierwszy wydana w języku niemieckim w 2000 roku. Cytowane posłowie polskiego wydania *Walki o uznanie...*, zawierające konceptualizację *umiarkowanego realizmu wartości*, jest tłumaczeniem artykułu Honnetha z 2003 roku. Przytaczana w tej ostatniej pracy książka Honnetha *The I in We...*, zawierająca „bliźniacze” stwierdzenia dotyczące *umiarkowanego realizmu wartości*, była wydana po raz pierwszy w języku niemieckim w 2010 roku, czyli już po książce *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Stanowisko Honnetha mogło więc ulec zmianie.

Trzecią zdolnością kluczową dla autonomicznego działania jest wrażliwość na kontekst podczas aplikowania pryncypiów moralnych:

Osoba powinna być uważana za moralnie autonomiczną tylko wtedy, jeżeli on albo ona wie, jak aplikować te pryncypia zarówno w sposób odpowiedzialny, jak i z afektywną sympatią oraz wrażliwością do konkretnych okoliczności indywidualnych przypadków (Honneth 2007, 191).

Teoria uznania Honnetha jest teorią „czułą na położenie”, podobnie jak *capabilities approach* Marthy Nussbaum, zgodnie z klasyfikacją Marty Soniewickiej (2010, 280–289). Decentralizacja w tym kontekście wynika z konieczności uwzględnienia w dokonywanym osądzie moralnym – dotyczącym aplikacji przyjętego pryncypium (które samo w sobie na mocy założeń teorii Honnetha jest

zdecentralizowane⁴⁸) – kontekstu społecznego, a więc specyficznych uwarunkowań kulturowo-społecznych, etycznych, indywidualnych roszczeń i potrzeb osób dotkniętych aplikacją przyjętego pryncypium itd.

Artikulacja potrzeb, zdolność refleksji nad własnym życiem z perspektywy wartości i wrażliwość na kontekst aplikacji pryncypiów moralnych to umiejętności umożliwiające jednostce osiągnięcie autonomii w sensie zdecentralizowanym. Autonomia jednostki jest poszerzana poprzez *umiejętność artikulacji potrzeb* oraz umożliwianie jej dzielenia się z innymi członkami wspólnoty *specyficznymi własnymi* pragnieniami, dążeniami, uczuciami, które mogą być zrealizowane i zaspokojone tylko na drodze kooperacji z innymi jednostkami. *Zdolność refleksji nad własnym życiem z perspektywy wartości* poszerza autonomię jednostki dzięki umożliwieniu jej krytycznej refleksji z metaperspektywy wartości (które, jak twierdzą, muszą być postrzegane jako dzielone z innymi jednostkami), dostarczając tym samym intersubiektywnie ważnych i racjonalnych, bo odnoszących się do określonych wartości, uzasadnień własnych poczynań, co stanowi świadectwo tego, że nie są one przypadkowe. *Wrażliwość na kontekst podczas aplikacji pryncypiów moralnych* poszerza autonomię jednostki, ponieważ wzmacnia społeczne więzi wzajemnego uznania pomiędzy jednostką aplikującą te pryncypia a jednostkami, wobec których są one aplikowane, ponieważ uwzględnienie szczególnej specyfiki tychże jednostek i kontekstu społecznego, w jakim się znajdują, ogranicza albo niweluje doświadczenie krzywdy⁴⁹, do jakiego mogłoby dojść podczas stosowania pryncypiów moralnych „na ślepo”. Zdolność ta otwiera pomiędzy jednostkami możliwość skutecznej kooperacji w przyszłości.

Twierdzą również, że w przypadku każdej z tych zdolności konieczne jest wykształcenie się pozytywnych relacji z samym sobą (*self-relations*), poczucia bezpieczeństwa i związanej z nim pewności siebie, szacunku do samego siebie i poczucia własnej wartości – jako warunków możliwości wykształcenia się tych zdolności i dalej praktycznej możliwości korzystania z nich. To natomiast wskazuje na specyficzną dookreśloną wrażliwość na krzywdę samego podmiotu.

⁴⁸ Ta pierwotna decentralizacja wynika z przywołanych wcześniej decentralizujących właściwości współdzielonego i współkonstruowanego w społeczeństwie języka oraz decentralizujących właściwości nieświadomości, która w sposób niejawni dla podmiotu przełamuje zastane konwencje społeczne, ujawniając w interakcjach zatajone inklinacje poszczególnych członków wspólnoty.

⁴⁹ Ślepa na kontekst aplikacja pryncypiów moralnych może prowadzić do wzbudzenia poczucia krzywdy moralnej w tych jednostkach, wobec których te pryncypia się stosuje. Taka ślepa aplikacja oznacza zaś, że owe pryncypia nie są „osadzone” w rozumiałej przez jednostki obyczajności. Pryncypia te, choć zawierające uniwersalne roszczenia moralne, jako nieosadzone w unikalnej obyczajności, mogą być zwyczajnie niezrozumiałe bądź nie mieć zrozumiałego lub wystarczającego dla jednostek funkcjonujących w ramach danej obyczajności uzasadnienia. W konsekwencji, całkiem paradoksalnie, aplikacja pryncypiów moralnych może wiązać się z doświadczeniem krzywdy moralnej ze strony ich adresata – krzywdy, która na gruncie teorii uznania prowadzić będzie do walki o uznanie skrzywdzonych racji.

Przyjmując bowiem założenia teorii uznania, stwierdzamy, że doświadczenie krzywdy moralnej i bezsilność wobec niej (bezskuteczność walki o uznanie) nie tylko prowadzą do ograniczenia postępu społecznego, braku uznania potrzeb poszczególnych członków wspólnoty, ale i ograniczają społeczne możliwości działania oraz autonomii tychże jednostek.

Przyjęcie koncepcji zdecentralizowanej autonomii zakłada więc istnienie sieci wzajemnej współzależności jednostek w interakcjach pomiędzy sobą – autonomia każdego zaangażowanego podmiotu i możliwość działania moralnego są zależne od doświadczenia uznania ze strony innych członków interakcji. Tylko pierwotne doświadczenia uznania prowadzić mogą do nawiązania pozytywnej relacji z samym sobą. Co więcej, nawet w wypadku doświadczenia braku uznania, doświadczenia, które inicjuje walkę o uznanie, konieczne jest, by ta walka (nawet zakończona porażką) odbywała się w warunkach wzajemnego uznania i szacunku pomiędzy stronami konfliktu. W przeciwnym wypadku pogłębiające się doświadczenie braku uznania i pogardy prowadzi może do wyniszczenia pozytywnej autorelacji skrzywdzonej jednostki, wyniszczenia jej więzi ze społeczeństwem i ograniczenia autonomii (w sensie zdecentralizowanym), co skutkować może szkodliwymi społecznie zjawiskami „terrorizmu moralnego”, wybuchów afektywnych itp., wynikającymi z zaburzenia procesu uspołecznienia jednostki.

Rozwinięcie tych zdolności (artykulacji potrzeb, refleksji nad własnym życiem z perspektywy wartości i wrażliwości na kontekst aplikacji pryncypiów moralnych) w istotny sposób zwiększa autonomię jednostki rozumianej również w klasycznym sensie, gdyż dzięki nim podmiot może stać się dla siebie bardziej transparentny, a nieświadomione popędy, pragnienia, dążenia nie tylko stają się dla podmiotu świadome, ale dodatkowo możliwa staje się refleksja nad nimi i rozumne ich moderowanie w ramach autorefleksji. Dagmar Wilhelm, autor bardzo dobrego artykułu⁵⁰ na temat koncepcji zdecentralizowanej autonomii, podsumowuje działanie tych zdolności następująco:

⁵⁰ Intelktualne napięcie rozgrywa się w tym artykule pomiędzy związkiem, jaki zachodzi między autentycznością roszczeń (wynikającą z autonomicznego w sensie zdecentralizowanym ich stanowienia) a ich normatywną wartością na gruncie teorii uznania – która swoją normatywną siłę czerpie z możliwości samorealizacji jednostek, jak wskazuje Dagmar Wilhelm, i wartości indywidualnej wolności, jak dookreśla w późniejszych publikacjach swoje stanowisko sam Honneth. Wilhelm rekonstruuje dwa wyzwania, przed jakimi staje Honneth: deskryptywne – związane z adekwatnym opisem autentycznej podmiotowości i normatywne – związane z posiadaniem przez pojęcia autonomii, autentyczności i samorealizacji wystarczającej siły normatywnej, aby uzasadnić osadzenie sprawiedliwości, a więc i powiązanie pojęcia moralności w sensie Kantowskim w teorii uznania. Wedle cytowanego autora, jeżeli przyjąć silną interpretację zdecentralizowanej autonomii (element deskryptywny), dochodzi do samorealizacji poprzez artykulację autentycznych, autonomicznie ustalonych pragnień, dążeń i motywów, a wtedy traci zasadność ugruntowane w tej teorii pojęcie sprawiedliwości, roszczenia zaś tracą charakter moralny (element normatywny), bo mogą wynikać z „opresyjnych struktur”, w ramach których autonomia

Zdecentralizowanie autonomiczny agent nie tylko odsłania przed samym sobą nieświadomione aspekty, ale podejmuje odnośnie do nich „refleksyjne decyzje” [...]. To wydaje się pozostawiać nieco miejsca dla przynajmniej możliwości przekroczenia efektów struktur władzy osadzonych w języku i podobnych zewnętrznych, opresyjnych wpływów na samoodkrywanie siebie (*self-disclosure*) (Wilhelm 2014, 300).

Powyższe zdolności w praktycznej aplikacji współgrają synergicznie, prowadząc do racjonalizacji nie tylko działań danej jednostki, ale i społecznych interakcji, które ona podejmuje, a w konsekwencji do takiego kształtowania więzi społecznych, które umożliwiają autonomiczne funkcjonowanie nie tylko danej jednostki, ale i innych współtworzących daną wspólnotę podmiotów. Koncepcja zdecentralizowanej autonomii ma zatem na celu umożliwienie samorealizacji jak największej liczbie jednostek w społeczeństwie, a więc zwiększenie ich rzeczywistej indywidualnej wolności.

Ograniczające autonomię język oraz to, co nieświadomione – czynniki, na które zwróciłem uwagę na początku tego rozdziału – w wypowiedzi Honnetha stanowią jedynie wyraz realistycznego w zakresie rekonstrukcji ludzkiej

jest zdecentralizowana. Jeżeli zaś przyjąć słabą interpretację autonomii (element deskryptywny), w której samorealizacja opiera się na aktualizacji pierwotnie posiadanych pragnień, wyborów, motywów, to zasadne jest doszukiwanie się w nich wartości moralnej i budowanie pojęcia sprawiedliwości w ramach tej teorii (element normatywny) (por. Wilhelm 2014, 301). Należy jednak zwrócić uwagę, że autor, pisząc ten artykuł: 1) posługuje się Kantowskim pojęciem moralności, od którego Honneth się odcina (Honneth 2012b, 167; por. również Honneth 2016, 274) i które krytykuje (kluczowy jest tutaj cały rozdział *Das Recht der Freiheit...* wykładający sposób, w jaki Honneth postrzega moralność – Honneth 2011, 173–218); 2) posługuje się pojęciem sprawiedliwości powiązaniem z Kantowską moralnością, a nie pojęciem, które Honneth opisuje w *Das Recht der Freiheit...*; 3) wskazuje na samorealizację, właściwą relację z samym sobą i autonomię jako wartości *per se* dla Honnetha i przeprowadza refleksje dotyczące relacji pomiędzy nimi, rozważając, czy jest pluralistą co do wartości, czy może należy przyjąć, że uważa te trzy wartości za fundamentalne. Pomija przy tym fakt, że Honneth wskazał indywidualną wolność jako wartość fundamentalną w *Das Recht der Freiheit...*, a zakładając jego koncepcję postępu, należy ją przyjąć jako wartość teleologiczną, zabezpieczającą jego teorię przed relatywizmem kulturowym. Honneth przyznaje więc, że faktycznie funkcjonować może wiele różnych wartości w różnych systemach działania, jednak służą one realizacji idei indywidualnej wolności względem wszystkich członków społeczeństwa, a ponadto wszystkie one zmiierają (o ile nie mamy do czynienia z patologią społeczną) do jak najpełniejszej realizacji wartości indywidualnej wolności. Poza tym jest ona wartością teleologiczną i można powiedzieć, że transcenduje wszystkie faktycznie realizowane w ramach społeczeństwa wartości. Zdecentralizowana autonomia w „słabszej interpretacji” Wilhelma (którą wyraźnie faworyzuje przez przyjęcie Kantowskich definicji podczas swoich analiz i interpretacji), a konkretnie teza o „aktualizowaniu” w ramach swojej autonomii zastanych dążeń, motywów, pragnień itd. przez podmiot, jest wskazywana przez Honnetha jako istotny element pojęcia zdecentralizowanej autonomii, w której dochodzi do aktualizacji, a nawet transformacji pierwotnych popędów, dążeń i pragnień poprzez ujęcie ich w języku, rozumną refleksję nad nimi i moderację własnych zachowań, co *explicito* wyraża w przywołanych przeze mnie wyżej fragmentach. Idea ta była również obecna w oryginalnej myśli Hegla, omówienie tego zagadnienia można znaleźć w Nowak-Juchacz 2002, 302–303.

podmiotowości nastawienia. Wszak formy dominacji językowej – przemoc intelektualna, lżenie oraz niedostateczny rozwój kompetencji językowych – są czynnikami ograniczającymi autonomiczne funkcjonowanie podmiotu i uniemożliwiającyymi nawiązywanie relacji uznania w społeczeństwie, a więc decentralizację perspektywy działania jednostki. Z językiem zaś sprzężone są możliwości samopoznania siebie jako osoby i moderacji własnych zachowań poprzez ich zrozumienie z perspektywy znaczeń zawartych we współtworzonym wraz z innymi członkami wspólnoty świecie życia.

Honneth swoją koncepcją osłabia dość rozpowszechnione w świecie nauki przekonanie o dominującej roli prawa w kontekście kształtowania instytucji społecznych (a więc i formowania poszczególnych podmiotów) oraz realizacji idei sprawiedliwości społecznej:

Wprost przeciwstawiam się tendencji, aby rozwijać podstawy teorii sprawiedliwości wyłącznie na podstawie koncepcji jurystycznych (*juridical concepts*). Nic nie było bardziej tragiczne dla sformułowania koncepcji społecznej sprawiedliwości niż tendencja, aby rozmyć (*dissolve*) wszystkie więzi społeczne w relacjach prawnych, w celu uczynienia tych więzi społecznych łatwiejszymi do regulowania przez reguły formalne. To jednostronne podejście sprawiło, że utraciliśmy z widoku fakt, że warunki sprawiedliwości nie są tylko dane pod postacią praw pozytywnych, ale również w postaci odpowiednich postaw (*shape of appropriate attitudes*), trybów postępowania i behawioralnych rutyn. Większości naszych indywidualnych wolności, które stały się uosobieniem współczesnej koncepcji społecznej sprawiedliwości, nie zawdzięczamy prawnopozytywnym uprawnieniom ustanowionym przez państwo (*legal entitlements granted by the state*), ale istnieniu sieci – która nie może zostać tak łatwo rozpleciona – nawyków i często słabo zinstytucjonalizowanych praktyk i zwyczajów, które dają nam społeczne potwierdzenie albo pozwalają nam na nieskrępowaną ekspresję samych siebie (Honneth 2014, 67; por. również Honneth 2011, 126).

Tak samo w odniesieniu do praw człowieka zwraca uwagę, że to niezależne pozarządowe organizacje najbardziej przyczyniły się do wprowadzania ich założeń w życie, a nie same regulacje prawa pozytywnego (Honneth 2014, 280; por. również Honneth 2011, 521), państwa ratyfikując prawa człowieka, stworzyły jedynie przestrzeń dla działania swoich obywateli. Ciężar normatywnej egzekutywy praw człowieka opiera się na aktywizmie społecznym samych obywateli państwa, a nie jego prawie pozytywnym czy aktywności aparatu rządowego.

Rola prawa pozytywnego w kwestii zmiany społecznego *status quo* i realizacji sprawiedliwości społecznej w oczach Honnetha zmalała w społeczeństwach demokratycznych na rzecz aktywności obywateli oraz ich zdolności do działania i samoorganizacji.

Honneth, formułując swoją koncepcję zdecentralizowanej autonomii, zwraca uwagę, że osiągnięcie autonomii nie jest wysiłkiem pojedynczej osoby, ale zbiorowym wysiłkiem całego społeczeństwa jako aktywnych indywidualów, wymagającym ponadto edukacji, rozwoju samego języka, troski o innych, wzajemnej opieki i wsparcia. Rozważania Honnetha dotyczące koncepcji zdecentralizowanej autonomii stanowią, moim zdaniem, rozwinięcie też Habermasa, które

zrekonstruowała Karolina M. Cern. Wskazała ona, że autonomia jest wynikiem kolektywnego wysiłku wszystkich członków społeczeństwa, który prowadzi do stworzenia takich warunków, w których indywidualna autonomia może mieć miejsce. W tym sensie jest ona zdecentralizowana⁵¹, jako że jest zależna od kontekstu społecznego, w który jednostka jest uwikłana. Ponadto Cern uważa, że dopiero stworzenie warunków umożliwiających autonomiczne działanie jednostek jest punktem wyjścia dla takiej instytucjonalizacji, która prowadzić będzie do realizacji idei sprawiedliwości jako uzasadnionej legitymacji stanowionego prawa⁵².

6. Metodologia normatywnej rekonstrukcji⁵³

Celem tego podrozdziału jest przedstawienie metody normatywnej rekonstrukcji. Honneth wskazuje na nią jako na metodologiczną podstawę swojej pracy w *Das Recht der Freiheit...* Metoda ta ma stanowić podstawę dla dokonywanych analiz rekonstrukcyjnych i formułowania skontekstualizowanej krytyki społecznej. Przesłanki uzasadniające stosowaną przez niego wykładnię tej metody można jednak znaleźć już w jego wcześniejszych publikacjach, w szczególności w *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* (Honneth 2009a, 44–53).

Poniżej przedstawiam metodę normatywnej rekonstrukcji jako metodologiczną podstawę dokonywanej przez Honnetha krytyki społecznej. Rekonstrukcji i krytycznej analizy tej metodologii dokonali już inni badacze (zob. np. Carré 2015, 619–630; McNeill 2015, 153–169; Schaub 2015, 107–130) – moje ujęcie tego zagadnienia wychodzi jednak od prześledzenia początków myśli Honnetha. Nie stanowi więc tylko rekonstrukcji opartej na tekstach, w których Honneth *explicite* odnosi się do tej metodologii, ani podpierającej się tekstami Hegla dotyczącymi

⁵¹ Cern dodatkowo wskazuje na „zdecentralizowane rozumienie świata” przez członków społeczeństwa jako jeden z warunków możliwości refleksyjności niezbędnej do realizacji reguł dyskursu (D) i pryncypium uniwersalizacji (U), czyli warunków umożliwiających porozumienie pomiędzy członkami społeczeństwa, co w perspektywie czasu implikuje realizację idei sprawiedliwości (por. Cern 2014, 61). „Wreszcie, zdecentrowane rozumienie świata może być przyporządkowane lub przypisane uczestnikom” (Cern 2014, 62).

⁵² „W przypadku Habermasowskiej filozofii praktycznej centralnym zagadnieniem jest konstrukcja takich warunków działania, pod którymi – o ile są spełnione – zapewniona jest zarówno indywidualna, jak i publiczna autonomia. A gdy są one zapewnione, to uzasadniona jest prawomocność prawa. Konstrukcja wspomnianych warunków działania opiera się na tezie o współźródłości, czyli współistotności *principium* rządów prawa i *principium* suwerenności ludu, tak iż w rezultacie w sensie normatywnym nie istnieje coś takiego jak państwo konstytucyjne bez demokracji” (Cern 2014, 59).

⁵³ Podrozdział został wcześniej opublikowany na łamach czasopisma „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” (Byczyński 2017, 49–78).

tego zagadnienia. Dowodzę, że metoda normatywnej rekonstrukcji, *explicite* scharakteryzowana w *Das Recht der Freiheit...*, była już wcześniej wykorzystywana przez frankfurckiego filozofa. Ślady jej stosowania można odnaleźć już w *Walce o uznanie...* Śledząc „metodologiczne inspiracje” Honnetha z początkowego okresu kształtowania się jego teorii uznania, pragnę zwrócić uwagę na te idee, które przyświecały mu, gdy wskazywał na metodę normatywnej rekonstrukcji jako właściwe narzędzie krytyki społecznej. Zabieg ten ponadto umożliwi pełniejsze zrozumienie założeń stojących za tą metodą.

Aby zrealizować powyższe cele, w pierwszej kolejności poddam analizie fragmenty publikacji Honnetha, w których odnosi się do metodologicznego zaplecza, którym się posługiwał podczas pisania *Walki o uznanie...* Po drugie, omówię samą metodę normatywnej rekonstrukcji jako narzędzie krytyki społecznej i wskażę istotne związki, jakie łączą tę metodę z *ideaq postępu*, którą zakłada teoria uznania Honnetha. Na tej podstawie uzasadnię, dlaczego część krytyki skierowanej wobec jego teorii nie ma tak naprawdę zastosowania.

W przedmowie do *Walki o uznanie...* Honneth przedstawia kroki badawcze podejmowane przez siebie w kolejnych częściach książki. Wskazuje, że w pierwszej kolejności dążył będzie do rekonstrukcji pewnej podstawowej myśli Hegła, której tezy nie są do utrzymania „w warunkach myślenia postmetafizycznego” (Honneth 2012b, 3; por. również Honneth 2016, 7). Z tego względu w dalszej części książki podejmie próbę „empirycznego przeformułowania Hegłowskiej idei na podstawie psychologii społecznej George’a H. Meada” (Honneth 2012b, 3; por. również Honneth 2016, 8). Tym samym podstawą do sformułowania przez Honnetha tez normatywnych staną się „rezultaty badawczych nauk empirycznych” i „empirycznie wiarygodna analiza pojęciowa” (Honneth 2012b, 108; por. również Honneth 2016, 178).

Sformułowane przez Honnetha rozróżnienie *trzech sfer uznania* oraz funkcjonujących w ich obrębie „wzorców uznania” okazuje się tym samym wynikiem *krytycznej rekonstrukcji i aktualizacji* myśli Hegła (Honneth 2012b, XLVII). Aktualizacja ta opierać się ma na systematycznej rekonstrukcji normatywności, której źródła znajdują się w owych „rezultatach badawczych nauk empirycznych” i analizie pojęć, która jest wiarygodna z perspektywy empirii:

Aby nie poprzestać na sytuowaniu wyżej zarysowanej hipotezy w samym tylko kontekście historii teorii, staram się w dwóch kolejnych rozdziałach, które mają charakter empirycznie osadzonych rekonstrukcji, uprawomocnić rozróżnienie rozmaitych relacji uznania w oparciu o fenomeny rzeczowe: poczynione tam ustalenia pokazują, iż trzem typom uznania odpowiadają trzy typy krzywdy (*Missachtung*), których zaznanie każdorazowo może prowadzić, jako motywacja działań, do powstawania konfliktów społecznych (Honneth 2012b, 3; por. również Honneth 2016, 8).

W powyższym fragmencie przedmowy Honneth *explicite* twierdzi, że opracowana przez niego systematyzacja trzech sfer uznania oparta jest na rekonstrukcjach odnoszących się do społecznej empirii, w której przejawiają się fenomeny

stanowiące trzy postaci krzywdy, odpowiadające postulowanym przez niego w tamtym okresie sferom uznania. Normatywność zawarta we *wzorcach uznania* odnoszących się do poszczególnych sfer stanowi więc w tym okresie twórczości Honnetha normatywną rekonstrukcję opartą na badaniach empirycznych.

Dalszych istotnych wskazówek dostarczają fragmenty posłowia do polskiego wydania *Walki o uznanie...*, które jest tłumaczeniem wydanego w 2002 roku artykułu *Podstawa uznania. Odpowiedź na pytania krytyczne* (Honneth 2002, 499–519):

Carl-Goran Heidegren czyni słusznie, gdy w swej próbie odtworzenia genezy przyjętego przeze mnie modelu uznania na podstawie współgrających ze sobą elementów, na jakie składają się antropologia, teoria społeczna i polityka, pewien prymat przyznaje pierwszemu z nich, a zatem perspektywie antropologii filozoficznej. W rzeczy samej, od samego początku decydujące było dla mnie metodyczne nastawienie tej tradycji, która ugruntowana została w Niemczech trzeciej dekady XX wieku dzięki Maksowi Schelerowi, Helmuthowi Plessnerowi oraz Arnoldowi Gehlenowi. Niezależnie od wszelkich tendencji konserwatywnych, jakie można wytknąć założeniom tej szkoły myślowej, do dziś uważam, że jej wielką zasługą – w odróżnieniu od Heideggera – było to, iż w ramach refleksyjnej analizy struktur naszego świata życia dopuściła możliwość postępowania zgodnego z procedurą empiryczną, a zatem przy systematycznym uwzględnieniu rezultatów badawczych poszczególnych dyscyplin humanistycznych [...] (Honneth 2012b, 180; por. również Honneth 2016, 307; posłowie na podstawie Honneth 2002).

W powyższym fragmencie zostało wprost wyartykułowane zarówno to, że u podstaw opracowanej dziesięć lat wcześniej koncepcji uznania, zawartej w *Walce o uznanie...*, leży założenia Antropologii Filozoficznej⁵⁴, jak i to, w jaki sposób zmieniło się postrzeganie empirycznej podstawy uwzględnianej przez Honnetha podczas formułowania tez normatywnych. Podczas gdy jeszcze w 1993 roku wskazywał on jako podstawę swoich „empirycznie osadzonych rekonstrukcji” głównie (aczkolwiek nie wyłącznie) wyniki badań Meada, stanowiące podstawę dla przeprowadzenia krytyki, korekty i aktualizacji myśli Hegla, to już w 2002 roku, w odpowiedzi na krytykę sformułowaną pod adresem jego teorii, poszerza tę empiryczną bazę, odwołując się do dorobku Antropologii Filozoficznej, starającej się zintegrować wyniki badań nauk socjologicznych, historycznych i biologicznych, ugruntowując zarazem swoje tezy w zinterpretowanej przez te nauki empirii.

⁵⁴ Przyjmując stanowisko zaprezentowane przez Joachima Fischera (2008), wedle którego Antropologia Filozoficzna tworzona przez wymienionych przez Honnetha autorów stanowi oddzielną dziedzinę wobec antropologii filozoficznej jako subdyscypliny filozofii. Fisher w swojej pracy wykazuje specyficzny rdzeń metodologiczny łączący autorów piszących w paradygmacie Antropologii Filozoficznej. Między innymi z tego względu należy wedle Fischera pisać o Antropologii Filozoficznej jako oddzielnym paradygmacie badawczym wielkimi literami, w przeciwieństwie do antropologii filozoficznej jako subdyscypliny filozofii. Trop ten ma swoje źródło w wykładach prof. Mario Marino w ramach seminarium „Anthropology and Controversy”, Zakład Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 16–19 lipca 2016.

W dalszym toku argumentacji Honneth poszerza wpływ wyników badawczych nauk szczegółowych na tworzoną przez niego teorię:

Jeśli dodatkowo uwzględnimy jeszcze prace napisane w ostatnich latach przez Charlesa Taylora oraz Harry'ego Frankfurta, możemy, jak się zdaje, powiedzieć, że egzystencjalne struktury drugiej natury ludzkiej bada się obecnie na powrót w nastawieniu – obeznanym z analizą językową – fenomenologii, dla której nie bez znaczenia są rezultaty badawcze nauk szczegółowych (Honneth 2012b, 180; por. również Honneth 2016, 308; posłowie na podstawie Honneth 2002).

Innymi słowy, według Honnetha „druga natura ludzka”, czyli kultura, powinna być badana na podstawie fenomenologii, uwzględniającej wyniki badań oparte na empirii, a nie na podstawie spekulatywnej filozofii świadomości. Swoją metodologię i podejście stosowane w okresie *Walki o uznanie...* Honneth dość krytycznie prezentuje w dalszych analizach, których skróconą wersję przedstawię poniżej:

Te aktualizujące uwagi nie powinny wszakże przesłaniać tego, iż początkowo skoncentrowany byłem wyłącznie na metodycznie wciąż jeszcze nieprzemysłanym celu, jakim było zastosowanie modelu uznania młodego Hegla jako klucza do charakterystyki uniwersalnych warunków kształtowania się ludzkiej tożsamości. [...] Na tej drodze – za pomocą „empirycznie doinformowanej fenomenologii” – dokonałem dyferencjacji owych trzech form uznania, których pierwotną charakterystykę raz jeszcze referuje Heidegren w swoim przyczynku. [...] Stąd też efektem lekko naciąganej reinterpretacji młodego Hegla, na którą wpływ miały przede wszystkim rezultaty podjęcia badań nad koncepcją osoby, był ów trójpodział *modi* uznania na miłość, prawo oraz solidarność, który stosuję również i dziś, choć w zmienionej postaci (Honneth 2012b, 180–181; por. również Honneth 2016, 308–309).

W powyższym „świadczeniu” Honneth przyznaje, że praca wykonana przez niego w *Walce o uznanie...* była „metodycznie nieprzemysłana”, a jego interpretacja myśli Hegla „naciągana”. Twierdzą, że owe niedostatki w badaniach, na które wskazuje sam Honneth, są skutkiem opierania się *implicite* na metodzie normatywnej rekonstrukcji w tym sensie, że metodę tę stosował on za ledwie intuicyjnie, w sposób nie do końca przemysłany. Dopiero gdy uświadomił sobie metodologiczne zaplecze, jakie mogłoby adekwatnie i w systematyczny sposób wyrazić jego intuicje, dokonał korekty normatywnej rekonstrukcji i rozwinął ją w metodę *par excellence*. Metoda ta za przedmiot rekonstrukcji nie bierze już tylko określonej teorii, mającej stanowić źródło interpretacji danych empirycznych dla rekonstruowanej rzeczywistości społecznej czy określonego zakresu dziedzin badawczych, ale faktyczność społeczeństw demokratycznych, czyli praktykę ich codzienności.

7. Przesłanki teoretyczne

Zapowiedzią stanowiska metodologicznego Honnetha, któremu dał wyraz, odwołując się do metody normatywnej rekonstrukcji i opisując proces jej aplikacji w *Das Recht der Freiheit...* z 2011 roku, jest jego esej opublikowany w książce *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. W eseju *Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso – On the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School*, wydanym po raz pierwszy w 2007 roku w języku niemieckim, Honneth dokonuje rekonstrukcji metodologii szkoły frankfurckiej, krytykując zarazem niektóre z jej wariantów. Moim zdaniem wyartykułowane w tym eseju rozróżnienia stają się później podstawą dla sformułowania pełnej wersji metodologii normatywnej rekonstrukcji, a co za tym idzie – pozwalają lepiej zrozumieć intuicje z nią powiązane:

Każda normatywna krytyka porządku instytucjonalnego lub pewnej praktyki społecznej, wedle przesłanek ich obu, zawsze już zakłada pewną afirmację dominującej kultury moralnej w rozważanym społeczeństwie, ponieważ bez takiego identyfikowania się z istniejącym wcześniej horyzontem wartości krytyka nie byłaby nawet w stanie zidentyfikować jako społecznego defektu czegoś, co może również potencjalnie być postrzegane jako złe przez innych członków społeczeństwa. Przeciwnie, forma krytyki społecznej, która próbuje wziąć w nawiasy lub transcendować przyswojony (*accustomed*) lokalny horyzont wartości poprzez odwoływanie się do zewnętrznych uniwersalistycznych pryncypiów moralnych, z konieczności przyjmuje zbyt zdystansowaną perspektywę, aby być zrozumianą przez swoich adresatów. Poprzez to zawsze zagraża jej ryzyko formułowania (*claiming*) elitarystycznej wiedzy specjalistycznej, która z łatwością może zostać nadużyta, [będąc wykorzystaną – przyp. M.J.B.] do manipulacyjnych celów. Odpowiednia konkluzja, jaką należy wyprowadzić z tego sposobu myślenia, jest taka, że tylko „słaba”, powiązana z kontekstem forma krytyki społecznej reprezentuje politycznie i filozoficznie legitymizowane przedsięwzięcie, podczas gdy „silna”, transcendująca kontekst forma społecznej krytyki z konieczności przywołuje ryzyko paternalizmu, a nawet despotyzmu (Honneth 2009a, 44).

W powyższej analizie Honneth wskazuje, że krytyka społeczna, która swoje tezy opiera na kryteriach uniwersalistycznych, mających „silnie transcendować” wszelkie lokalne uwarunkowania społeczne, rozmija się z normatywnymi oczekiwaniami członków odnośnych wspólnot. Krytyka taka jest bowiem zbyt odde-rwana od ich światów życia i przez to niezrozumiała dla ich uczestników, a także chybiona z perspektywy ich wizji dobrego życia oraz sposobów samorealizacji. Przypomnijmy, że według Honnetha tego typu krytyka opiera się na specjalistycznej, a zatem elitarystycznej wiedzy, co implikuje wykluczenie większości społeczeństwa ze świadomego udziału w procesach transformacji rzeczywistości opartych na tej krytyce, a tym samym czyni ją potencjalnym narzędziem manipulacji ze strony ekspertów czy – w szerszym sensie – elit. Z konieczności więc zdekontekstualizowane teorie krytyczne będą miały charakter paternalistyczny.

W opozycji do takich „silnie” uniwersalistycznych (a więc niezdekontekstualizowanych) teorii krytycznych sytuuje się teoria uznania Honnetha wraz z jej

metodą normatywnej rekonstrukcji. Ma być ona formą „słabej”, gdyż silnie powiązanej z kontekstem, teorii krytycznej. Poprzez odniesienie do już uznanych w społeczeństwie wartości i zrozumiałych dla członków społeczeństwa znaczeń jej normatywne twierdzenia będą miały legitymizację, a oparta na nich społeczno-institutionalna transformacja będzie mieć charakter silnie inkluzywny.

Tabela charakteryzująca „silne” i „słabe” teorie krytyczne została przeze mnie sporządzona na podstawie uzupełnienia opozycyjnych pojęć z *Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso – On the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School* oraz poprzez zaproponowanie własnych zestawień. Kompleksowe opracowanie tego rozróżnienia na podstawie Honnethowskich analiz wymaga jednak dodatkowych badań metodologicznych, wykraczających poza ramy tej książki.

Tabela 1.1. „Silne” i „słabe” teorie krytyczne

Teorie „silne”	Teorie „słabe”
Uniwersalistyczne (bez powiązania z kontekstem ich aplikacji)	Względne (powiązane z kontekstem ich aplikacji)
Zdekontekstualizowane	Skontekstualizowane
Paternalistyczne	Partycypacyjne egalitarystyczne
„Despotyczne”	„Demokratyczne”
Elitarystyczne	Egalitarystyczne partycypacyjne
Specjalistyczne i niezrozumiałe	„Zdroworozsądkowe” i zrozumiałe
Negują zastany horyzont wartości	Pozytywnie odnoszą się do afirmowanego horyzontu wartości
Uprawiane „z teoretycznym dystansem”	Zaangażowane społecznie
Oparte na określonej metodologii, teorii, badaniach – o ograniczonej „percepcji” społecznej	Otwarte metodologicznie i teoretycznie – na percepcję nowych zjawisk społecznych i nowe sposoby ich opisu
Krytyka „totalna” – całościowa ze względu na przyjętą normatywność	Krytyka „lokalna” – odnosząca się do określonego wycinka rzeczywistości społecznej i przeprowadzana ze względu na dominującą w nim normatywność
Potencjał rewolucyjny	Potencjał transformacyjny
Krytyka zewnętrzna	Krytyka wewnętrzna
Normatywnym punktem odniesienia jest „moralność”	Normatywnym punktem odniesienia jest „etyczność” jako warunek moralnego rozwoju i realizacji partycypujących w niej jednostek
Totalizujące ideologie	Racjonalne filozofie

Źródło: opracowanie na podstawie Honneth 2009a, 44 i własnych propozycji rozróżnień.

W swoich kolejnych analizach Honneth dystansuje się wobec zdekontekstualizowanych, silnych, uniwersalistycznych form krytyki społecznej, tym samym dookreślając swoje stanowisko:

Tym, co nawet silniej uderza, jest fakt, że wiele głównych tekstów tej szkoły sprawia wrażenie, że jest ona tak zdystansowana wobec instytucjonalnego porządku danego społeczeństwa, że jej krytyka utraciła wszystkie normatywne punkty odniesienia i przez to pada podejrzenie, że jest ona totalizującą ideologią (Honneth 2009a, 44).

Powyższa krytyka odnosi się przede wszystkim do Herberta Marcusego i początkowych historycznych założeń szkoły frankfurckiej. Honneth argumentuje, że zdystansowanie się od zastanego porządku instytucjonalnego, oderwanie od rzeczywistych „normatywnych punktów odniesienia”, którymi są poglądy żywione przez członków danego społeczeństwa, czyni krytykę otwartą na zarzut bycia ideologią totalizującą. Aby jeszcze lepiej zrozumieć Honnetha, sięgnijmy do książki *The I in We...*, w której wskazuje on kryteria demarkacyjne pomiędzy ideologią w ogóle i ideologicznymi formami uznania z jednej strony a uznaniem jako wyrazem społecznej racjonalności z drugiej strony. Honneth formułuje w tej książce tezę, że ideologia i ideologiczne formy uznania zawsze zawierają pewien deficyt racjonalności:

Dlatego nie możemy podążać standardową ścieżką obieraną przez każdą krytykę ideologii, która składa się z demonstrowania irracjonalności systemu przekonanych postrzeganego jako ideologiczny, albowiem przynajmniej w sensie ewaluatywnym nowa forma uznania musi być wystarczająco racjonalna, aby być „wiarygodną” w oczach pracowników, umożliwiając im odnoszenie jej do ich własnej sytuacji (Honneth 2012a, 92).

Powyższy fragment wyjaśnia, moim zdaniem, zarzut Honnetha względem „totalizujących”, negujących zastany porządek instytucjonalny form krytyki społecznej, reprezentowanych przez początkowych przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Negowanie funkcjonującego w społeczeństwie porządku, systemu wartości czy instytucji czyni krytykę niewiarygodną czy wręcz irracjonalną, tak abstrakcyjną, że niemożliwą do zrozumienia przez przedstawicieli określonej kultury. Innymi słowy, takie teorie nie są w stanie pobudzić struktur motywacyjnych członków społeczeństwa do przeprowadzenia *rewolucyjnych, totalnych* zmian, jakie proponują. Konsekwencją motywacyjnej impotencji jest transformacja samej tej krytyki w pustą ideologię, która z perspektywy „przeciętnego człowieka” ma znaczenie jedynie dla „bujających w obłokach” intelektualistów. W tym kontekście *racjonalność teorii* (skontrastowana z jej irracjonalnością) oznacza jej zrozumiałość dla znakomitej większości danego społeczeństwa, siłę przekonywania i motywowania ich do zaangażowania się w procesy transformacji otaczającej ich rzeczywistości. Osadzona w określonym kontekście społecznym teoria krytyczna z konieczności odwołuje się do przesłanek normatywnych zawartych (w sensie: aprobowanych) w rzeczywistości społecznej. Te zaś stanowią trzon zsocjalizowanych przez członków społeczeństwa norm, fundujących po części ich struktury motywacyjne (w zakresie, w jakim kształtuje je kultura). Dzięki temu normatywne tezy formułowane na gruncie takiej teorii krytycznej są w stanie motywować

członków społeczeństwa do podjęcia odpowiednich działań, a przynajmniej być możliwymi do wprowadzenia w życie w danej rzeczywistości społecznej. Ponadto odniesienie normatywnych tez takiej teorii krytycznej do kontekstu społecznego pozwala, dzięki ich powszechnej zrozumiałości, na kierowanie się nimi nie tylko przez wykształconych ekspertów – elity intelektualne.

Aby w pełni zrozumieć, dlaczego dla Honnetha tak ważne jest powiązanie teorii krytycznej z kontekstem społecznym, a więc stosowanie metody normatywnej rekonstrukcji, należy się jeszcze odwołać do jednego z wielu przywołanych w *The I in We...* „kryteriów demarkacyjnych” pomiędzy *racjonalnymi, acz ideologicznymi formami uznania* a „pełnym” uznaniem, czyli uznaniem we właściwym tego słowa znaczeniu. Oto jak Honneth rozumie racjonalność teorii w opozycji do totalizujących teorii, które określa jako ideologiczne:

Ta nowa forma uznania nie jest wybrakowana albo irracjonalna w sensie ewaluatywnym, ale nie spełnia materialnych wymogów wiarygodnego, uzasadnionego uznania, ponieważ instytucjonalne praktyki niezbędne dla prawdziwego realizowania nowo wybrzmiałej wartości nie zostały dostarczone w akcie uznania. Jeżeli jednak dodamy komponenty materialnego spełnienia, które łącznie konstytuują racjonalność uznania, to wtedy możemy twierdzić, że ideologiczne formy uznania cierpią na deficyt racjonalności drugiego rzędu. Nawet jeśli są one racjonalne w tym sensie, że czerpią z historycznie zmieniającej się sfery (*realm*) ewaluatywnych racji (*evaluative reasons*), to pozostają irracjonalne w tym sensie, że nie wykraczają poza zaledwie symboliczną płaszczyznę ku materialnemu spełnieniu (Honneth 2012a, 93)⁵⁵.

Opisana tutaj postać ideologicznej formy uznania jest racjonalna w takim sensie, że jest zrozumiała i przekonująca dla członków społeczeństwa, spełnia intuicje, jakie jego członkowie żywią na podstawie uznawanych przez siebie wartości (np. tezy danej teorii normatywnej wpisują się w faktyczne przekonania członków społeczeństwa co do idei sprawiedliwości) – w tym sensie idea sprawiedliwości jest dla członków społeczeństwa racjonalna. Irracjonalność opisanej w tym kontekście teorii krytycznej odnosiłaby się do niemożliwości faktycznej realizacji swoich obietnic, to znaczy aplikacja takiej teorii byłaby praktycznie niemożliwa (np. w obliczu jej tez, które są nieprzekonujące dla członków społeczeństwa, a tym samym nie motywują ich do zmiany sposobów działania⁵⁶). Innymi słowy, tego typu ideologiczna forma uznania, wyrażana pod postacią jakiejś teorii krytycznej, mogłaby normatywnie być wiarygodna i przekonująca, jednak wciąż napotykałaby problemy aplikacyjne, „problematiczne względy

⁵⁵ Fragment ten był już w tej książce analizowany, jednak w kontekście dwóch wymiarów funkcjonowania uznania.

⁵⁶ Taki czysto deklaracyjny charakter mają postulaty normatywne, które nie wymagają zmiany sposobów działania, stanowią jedynie puste deklaracje niemające przełożenia na rzeczywistość społeczną (np. deklarowanie uznania dla suwerenności jakiegoś państwa przy jednoczesnym podejmowaniu prób ograniczenia możliwości podejmowania suwerennych decyzji przez to państwo).

techniczne” w jej aplikacji. Honneth kładzie silny nacisk na to, iż istotna dla niego jest możliwość realnej aplikacji normatywnych tez teorii krytycznej, a co za tym idzie – rzeczywista zmiana społeczna. Tym samym teoria uznania Honnetha, wykorzystująca metodę normatywnej rekonstrukcji, wpisuje się w nurt *realizmu filozoficznego*⁵⁷.

8. Perspektywy krytyczne

W celu prawidłowego przedstawienia krytycznej procedury zawartej w metodzie normatywnej rekonstrukcji przedstawię zmodyfikowane przez Honnetha trzy typy społecznego krytycyzmu opisanego przez Michaela Walzera.

Na samym wstępie Honneth odrzuca jako społecznie nieistotny typ krytyki społecznej określanej przez Walzera mianem „objawionego” (*revelation*), a przez frankfurczyka mianem „platonizmu”. Nie interesuje go on jako „społecznie nieistotny”⁵⁸, gdyż dokonuje krytyki społecznej z perspektywy mistycznie albo religijnie „objawionych” prawd, stanowiąc formę autorytatywnej ideologii i despotyzmu (Honneth 2009a, 46, 48).

Pierwszym istotnym modelem krytyki społecznej wskazywanym przez Honneth jest w nomenklaturze Walzera „odkrycie” (*invention*). Honneth określa ten typ krytyki społecznej mianem *construction*, gdyż jest oparty na konstrukcji pryncypiów, na podstawie których w uzasadnialny sposób można krytykować zastany porządek społeczny:

⁵⁷ Dodatkowych argumentów na rzecz realizmu filozofii Honnetha dostarcza Ariel Modrzyk w swojej książce *Pomiędzy normatywizmem a realizmem. Od teorii uznania Axela Honnetha do radykalnie refleksyjnej krytyki społecznej* (Modrzyk 2013). Książka ta dodatkowo lokuje filozofię Honnetha w szerszej tradycji krytyki społecznej. Modrzyk wprowadza szereg systematyzacji pozwalających zlokalizować koncepcje uznania Honnetha w kontekście ujęć na przykład Habermasa, Frasier, Taylora i Walzera (zob. Modrzyk 2013, 127).

⁵⁸ Moim zdaniem ten typ krytyki społecznej jest dla Honnetha o tyle istotny, o ile wpisuje się w to, co określa on mianem „moralizmu” i „moralnie uzasadnianego terroryzmu” (Honneth 2011, 215–218), albo o tyle, o ile „moralizm” i „terroryzm moralny” wpisują się w ten właśnie typ „objawionej” krytyki społecznej, będącej formą ideologii. Co jednak ciekawe, o ile *moralizm* spełnia kryterium ideologiczności, ponieważ nie opiera się na intersubiektywnie zrozumiałych i uznanych roszczeniach normatywnych i zarazem nie jest na tyle legitymizowany, aby zmienić materialnie rzeczywistość społeczną, to *terroryzm moralny*, motywowany ideologicznie, jest w stanie zmienić społeczną faktyczność (np. strachem wywołując zmiany w zachowaniach ludzi czy inicjując zmiany prawne itd.), choć zarazem jest tak samo pozbawiony legitymizacji, by zwać się działaniem racjonalnym. Tym samym wydaje się, że terroryzm moralny motywowany ideologicznie może być narzędziem zmiany społecznej, jednak zmiana ta nie będzie realizowała jego sztańdardowych postulatów normatywnych, a jedynie będzie katalizowała i inicjowała artykulację oraz ochronę dotychczas jedynie *implicite* zawartych w rzeczywistości społecznej norm i wartości. Badanie tej formy ekspresji krytyki społecznej może więc być w dzisiejszych czasach bardzo potrzebne.

W podejściu konstruktywnym [...], jest to tylko kwestia użycia procedury uzasadniania, zdolnej do wytworzenia ogólnej zgody, aby uzyskać normatywne pryncypia, w świetle których instytucjonalny porządek społeczeństwa może być krytykowany w uzasadniony sposób (Honneth 2009a, 48).

Takowe pryncypia, stanowiące podstawę krytyki społecznej, są zapośredniczone przez intersubiektywnie uzasadnialną procedurę. Krytyka przeprowadzona na podstawie takiej procedury będzie więc „zewnątrzna” względem rzeczywistości społecznej, gdyż zapośredniczona w specjalistycznej wiedzy, dziedzinach badawczych i metodologii uzasadniającej procedurę konstruującą pryncypia.

Drugim przywoływanym przez Honnetha modelem krytyki skonceptualizowanym przez Walzera jest *interpretation* – określany przez Honnetha jako *reconstruction*. Model ten definiowany jest przez niego w następujący sposób:

W rekonstrukcyjnych podejściach dla odmiany podejmowana jest próba ujawnienia normatywnych ideałów instytucji i praktyk samej społecznej rzeczywistości, które mogą być odpowiednie dla krytyki istniejącej rzeczywistości (Honneth 2009a, 48).

W tym ujęciu „pryncypia”, stanowiące podstawę krytyki, są wynikiem rekonstrukcji normatywności, która jest już *implicite* obecna w społecznej rzeczywistości. Model ten stanowi formę wewnętrznej krytyki społecznej – normatywne źródło tej krytyki znajduje się w samej *praxis* życia codziennego.

Trzecim przywołanym modelem krytyki, który Honneth wywodzi od Friedricha Wilhelma Nietzschego, jest model genealogiczny. Jest on rekonstruowany przez Honnetha w sposób następujący:

W końcu można powiedzieć o podejściach genealogicznych, że za ich pomocą społeczna rzeczywistość jest krytykowana poprzez zademonstrowanie niezbędnej zmiany ideałów normatywnych w odniesieniu do praktyki stabilizującej dominację (Honneth 2009a, 48).

Wydaje mi się mieć sens traktowanie tej procedury jako trzeciego modelu społecznej krytyki i by nazywać go „genealogią” z odniesieniem do Nietzschego. Poprzez to mam na myśli takie podejście do krytykowania społecznego porządku, które historycznie demonstrowa zakres, w jakim definiujące go idee i normy już służą do legitymizowania dyscyplinującej lub represyjnej praktyki (Honneth 2009a, 48).

Model ten ma więc na celu krytykę społeczną, która nie tyle wyznacza jakiś normatywny standard, pryncypia stanowiące podstawę krytyki, ile jedynie ujawnia normatywną fasadowość rzeczywistości społecznej, ujawniając jej brak normatywnej legitymizacji. Sposób, w jaki to ma się dokonywać, wymaga dodatkowego wyjaśnienia:

Tutaj nie znajdziemy krytyki konfrontacji ideologicznej idei i rzeczywistości, ale raczej ujawnienie społeczności jako społecznego spektaklu, który już od dawna został pozbawiony jakiegokolwiek normatywnego uzasadnienia przez wiarygodne ideały. Wydaje mi się, że jest sensowne

traktować tę procedurę jako trzeci model społecznego krytycyzmu i nazywać go „genealogią” z odniesieniem do Nietzschego. Poprzez to mam na myśli próbę krytyki porządku społecznego przez demonstrowanie historycznie zakresu, w jakim definiujące ten porządek idee i normy już służą do legitymizacji dyscyplinujących i represyjnych praktyk. Oczywiście to ostatnie sformułowanie czyni jasnym, że ten rodzaj procedury genealogicznego ujawnienia zawsze wymaga dodatkowego kroku, by przede wszystkim normatywnie uzasadnić, dlaczego społeczna dyscyplina albo polityczna represja powinna reprezentować moralne zło. W tym sensie genealogia jest poniekąd pasożytniczą krytyczną procedurą, ponieważ żyje, zakładając normatywne uzasadnienie, którego sama nie dostarcza (Honneth 2009a, 48).

Ten genealogiczny model krytyki społecznej ma poprzez odwołanie do historii *pokazać*, a więc *ujawnić*, w jaki sposób dane praktyki społeczne stanowiły i nadal stanowią narzędzie manipulacji społecznej⁵⁹ – w jaki sposób historycznie zmieniał się kontekst stosowania norm, wypaczając ich pierwotny sens. Pasożytniczość tego modelu polega w mojej opinii na tym, że jego normatywność opiera się na normatywności już *implicite* zawartej w społecznej faktyczności, która pozwala zidentyfikować „moralne zło” poprzez retrospektywne spojrzenie na elementy rzeczywistości społecznej i cel, który one realizowały na przestrzeni dziejów. Dzięki temu zabiegowi możliwe staje się uchwycenie tego, czego nie widać, będąc „zatopionym” w „prozie życia codziennego”. Honneth zaś twierdzi, że konieczny jest drugi krok, który będzie stanowił uzasadnienie wydobytej normatywności, potwierdzającej, dlaczego „moralne zło” zawarte w społecznej faktyczności i historii jest w istocie złem.

9. Procedura normatywnej rekonstrukcji

Powyższe trzy modele społecznej krytyki zostały przeze mnie przywołane, ponieważ pragnę wykazać, że z jednej strony Honneth inkorporuje je do metody normatywnej rekonstrukcji, z drugiej zaś jego teoria pozostaje teorią „słabą” i wrażliwą na kontekst, unikając tym samym radykalnej krytyki i rewolucyjnego piętna, jakie w swoim programie miała źródłowo teoria krytyczna szkoły frankfurckiej⁶⁰. Ponadto twierdzą, że nawet jeżeli potraktować metodę normatywnej

⁵⁹ Wydaje mi się, że w tym sensie, wbrew temu, co pisze Honneth, nie jest konieczne normatywne uzasadnianie „moralnego zła” tego, co się ujawniło. Jeżeli moralne zło jakiejś praktyki zostało ujawnione przez zademonstrowanie jego oddziaływania w historii, to nie wymaga dalszego uzasadniania, dlaczego to zło jest złem. Każdy przedstawiciel danej kultury, któremu został przedstawiony historyczny kontekst jakiegoś działania, powinien sam móc zrozumieć, że ma do czynienia ze złem. Doświadczenie, które przeżywa, jest bowiem w swej istocie zderzeniem historycznej faktyczności, nadającej znaczenia rzeczywistości społecznej, z jej własną normatywnością *implicite* zawartą w świadomości członków danego społeczeństwa, która dzięki temu zderzeniu może się ujawnić i dojść do głosu.

⁶⁰ Na taką jej istotową charakterystykę wskazuje i czyni z tego odstępstwa zarzut Honnethowi Jörg Schaub w swoim bardzo ciekawym i wartościowym w kontekście rozważanych przeze

rekonstrukcji Honnetha jako kolejną formę krytyki społecznej wpisującej się w model Waltzerowskiej „rekonstrukcji”, to stanowi ona raczej rozwinięcie zaproponowanych przez Walzera konceptualizacji, rozwiązując niektóre ze zdiagnozowanych w niej problemów. Nie można więc „szufladkować” teorii Honnetha jako jednej z nich, konkretnie „rekonstrukcji”.

Metoda normatywnej rekonstrukcji w poniższej interpretacji ma przebiegać w następujący sposób: po pierwsze, należy dokonać identyfikacji uznawanych już i obecnych w społecznej etyczności norm i wartości, które służą realizacji indywidualnej wolności (w rozpatrywanym zakresie rzeczywistości społecznej), a więc mają normatywny „ładunek moralny” – mogą stanowić reprezentację norm moralnych w rzeczywistości społecznej. Po drugie, na podstawie zidentyfikowanej „bazy normatywnej” należy przeprowadzić normatywną analizę rzeczywistości społecznej, która pozwoli zidentyfikować kluczowe dla urzeczywistnienia tych norm i wartości sfery działania. Dopiero w trzecim kroku dokonuje się krytyki praktyk społecznych w relevantnych sferach działania (zidentyfikowanych w kroku drugim) z perspektywy wstępnie rozpoznanej „bazy normatywnej”.

Aby zrealizować powyższe założenia, przywołam teraz opis tej źródłowo Heglowskiej procedury metody normatywnej rekonstrukcji z anglojęzycznego wydania *Das Recht der Freiheit...*:

Aby oszczędzić sobie wyliczanie skomplikowanych dyskusji, będę używał pojęcia „normatywnej rekonstrukcji” w odniesieniu do tej notorycznie nierozumianej strategii. Ta procedura implementuje normatywne cele teorii sprawiedliwości do społecznej analizy, biorąc immanentnie uzasadniane wartości jako kryterium do przetwarzania i porządkowania empirycznego materiału. Dane instytucje i praktyki będą analizowane w kontekście ich normatywnych osiągnięć i uszeregowane wedle ich znaczenia dla społecznego ucieleśnienia i realizacji społecznie legitymizowanych wartości. W kontekście tej procedury „rekonstrukcja” znaczy, że z całości społecznych praktyk i instytucji wybieramy tylko te, które są niezbędne dla społecznej reprodukcji. A ponieważ cele społecznej reprodukcji są w istocie determinowane przez akceptowane wartości, „normatywna” rekonstrukcja znaczy kategoryzowanie i porządkowanie tych praktyk i instytucji wedle wpływu ich indywidualnego wkładu w stabilizację i implementację tych wartości (Honneth 2013, 6; por. również Honneth 2011, 23).

Poniżej będę odnosił się do poszczególnych przedstawionych powyżej kroków dotyczących zastosowania metody normatywnej rekonstrukcji. Moja rekonstrukcja będzie przebiegać w innej kolejności niż przedstawiona w powyższym cytacie, ponieważ moim zdaniem Honneth ukazuje metodę normatywnej rekonstrukcji w sposób mimo wszystko mylący.

Z założenia metoda Honnetha ma implementować normatywne cele teorii sprawiedliwości poprzez analizę praktyk społecznych, a więc empirii życia

mnie kwestii artykule *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory* (por. Schaub 2015, 107–130). Ta krytyka filozofii Honnetha nie jest moim zdaniem do końca zasadna, co postaram się wykazać.

społecznego. Zanim jednak przejdę do ścisłego opisanie procedury normatywnej rekonstrukcji, pragnę zwrócić uwagę na następujące kwestie. Po pierwsze, podczas dokonywania wyboru powszechnie uznawanych w społeczeństwie *wartości*, które mają stanowić normatywną bazę krytyczną, rolę kryterium ich wyboru odgrywa *wartość indywidualnej wolności*, określona przez Honnetha jako teleologiczna i fundamentalna dla społeczeństw demokratycznych. Po drugie, konieczne jest dokonanie preselekcji *praktyk*, z których eksplikuje się normatywną podstawę analizy społecznej w ramach tej metody, również poprzez określenie, czy urzeczywistniają one *wartość indywidualnej wolności*.

Honneth twierdzi, że *wartość indywidualnej wolności* jest nie tylko wartością teleologiczną, ale wskazuje również, że jest ona normatywnym fundamentem legitymizującym funkcjonowanie *innych wartości* i *systemów działania je realizujących* w społeczeństwach demokratycznych:

Tylko jeżeli jasno rozumiemy ostateczny cel etyczny naszych powszechnych działań, posiadac będziemy kryterium dla określenia niezbędnych standardów sprawiedliwego działania. Jeżeli chodzi o współczesne społeczeństwa, zakładamy wraz z pewną liczbą innych autorów, takich jak Hegel, Durkheim, Habermas i Rawls, że jest tylko jedna wartość stanowiąca podstawę dla legitymizacji porządków społecznych. Ucieleśnioną w różnych systemach działania wewnątrz współczesnego społeczeństwa jest idea, że wszystkie podmioty muszą cieszyć się równym wsparciem w ich dążeniu do indywidualnej wolności (Honneth 2013, 64; por. również Honneth 2011, 122).

Na podstawie powyższej wypowiedzi można przyjąć, że nie wszystkie wartości obecne w analizowanych praktykach społecznych mają stanowić przedmiot normatywnej rekonstrukcji uznanych wartości przyjmowanych za normatywną bazę krytyczną, a tylko te, które służą realizacji nadrzędnej *wartości indywidualnej wolności*. Tym samym wartość indywidualnej wolności wyznacza zakres praktyk, norm, instytucji i systemów działania podlegających rekonstrukcji w kolejnych krokach stosowania Honnethowskiej metody. Innymi słowy, rekonstrukcji podlegać będą tylko te normy, instytucje i systemy, które *gwarantują społeczną reprodukcję, stabilizację i implementację wartości składających się na wspomnianą normatywną bazę krytyczną*. W tym sensie powszechnie uznawane wartości składające się na to normatywne zaplecze krytyki są „fasadowe” względem legitymizującej je teoretycznie⁶¹ *wartości indywidualnej wolności*.

⁶¹ Rekonstruowane wartości są moim zdaniem jedynie *teoretycznie* legitymizowane wartością indywidualnej wolności, ponieważ ich legitymizacja funkcjonująca w społecznej faktyczności (nawet demokratycznej) może być zgoła inna, na przykład mieć swoje źródło w dominującej w danym kręgu kulturowym religii chrześcijańskiej, muzułmańskiej albo w jakimś doświadczeniu historycznym składającym się na dziedzictwo kulturowe danej społeczności. Teoria Honnetha w tym punkcie narażona jest na zarzuty „arbitralności”, „paternalizmu” i „despotyzmu”, które on sam sformułował względem silnych, zdekontekstualizowanych teorii normatywnych. Dokonywana „rekonstrukcja” jest w istocie *reinterpretacją* społecznie uznanych wartości i legitymizujących je przesłanek z perspektywy wyróżnionej przez Honnetha wartości indywidualnej wolności

Choć w przywołanym cytacie Honneth zwraca uwagę na ten fakt na samym końcu, to jednak uważam, że dokonywana preselekcja jest kluczowa z perspektywy umożliwienia realizacji (poprzez krytykę i wskazanie tego, co należy zmienić) idei sprawiedliwości społecznej przez teorię Honnetha⁶². Z tego względu postuluję, aby ową preselekcję rekonstruowanych praktyk potraktować jako pierwszy element procedury normatywnej rekonstrukcji.

Jako kryterium wyboru przedmiotu normatywnej podstawy krytycznej Honneth podaje „te instytucje, które są niezbędne dla społecznej reprodukcji” (jako źródło rekonstrukcji uznawanych wartości). Czyni tak ze względu na to, że to właśnie praktyki instytucjonalne są określane przez wartości, co do których można podejrzewać, że panuje powszechna zgoda odnośnie do uznawania je za szczególnie ważne. Uwzględniając szersze rozważania Honnetha, należy stwierdzić, że krok ten nie ma na celu wskazania praktyk, które będą poddawane krytyce, a jedynie zidentyfikowanie tych wartości, które są relewantne dla realizacji indywidualnej wolności wszystkich członków społeczeństwa⁶³. Na tym etapie stosowania metody normatywnej rekonstrukcji celem jest wybranie rzeczywiście powszechnie uznawanych w społeczeństwie wartości – takich, które uznają i z którymi identyfikują się członkowie danego społeczeństwa. Wartości te stanowią będą normatywną podstawę krytyki w kolejnych krokach. Jest to ważny moment, gdyż to one dostarczą w dalszym toku dokonywanej rekonstrukcji adaptacyjnej (ze względu na aprioryczne wyróżnienie wartości indywidualnej wolności) normatywnej siły motywacyjnej oraz społecznej legitymizacji

– w tym sensie może ona wprowadzać członków społeczeństwa w błąd co do ich własnych, *implycite* żywionych przekonań normatywnych i może stanowić groźne narzędzie indoktrynacji.

⁶² Metoda normatywnej rekonstrukcji jest moim zdaniem metodą wewnętrznego doskonalenia praktyk społecznych. Tym bardziej istotne jest, aby doskonalic te praktyki, które przyczyniają się do realizacji sprawiedliwości społecznej, a więc – w ujęciu Honnetha – powiększają zakres indywidualnej wolności wszystkich członków społeczeństwa. Jeżeliby poddawać tej procedurze praktyki, które stanowią formy ideologicznych praktyk społecznych generujących patologie społeczne, to wynik zastosowania tej procedury mógłby być moim zdaniem odwrotny – tzn. zwiększałyby skuteczność ograniczania wolności członków społeczeństwa.

⁶³ „Cel konstruowania teorii sprawiedliwości jako analizy społecznej zależy całkowicie od pierwszego założenia, że reprodukcja społeczna opiera się na pewnym zestawie wspólnych podstawowych ideałów i wartości. Takie normy etyczne nie tylko określają »z góry«, w formie »wartości ostatecznych« (Parsons), jakie działania lub rozwój społeczny są możliwe do pomyślenia, ale także określają »od dołu«, w formie mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych celów, wytyczne, którymi powinna kierować się droga życiowa każdej jednostki” (Honneth 2013, 3). Powyższa analiza wskazuje, że te wartości stanowiące podstawę społecznej reprodukcji zdaniem Honnetha wyznaczają zakres indywidualnej wolności każdego członka społeczeństwa, ponieważ stanowią „wytyczne co do tego, jak powinno przebiegać życie każdego indywiduum”. Nie powinno więc dziwić, że inflacyjne zwiększanie się liczby uznanych wartości na drodze postępu społecznego powiększa zakres wolności indywidualnej każdego z członków społeczeństwa. Wraz ze wzrostem ilości takich powszechnie uznawanych wartości zwiększa się również normatywna baza dla krytyki społecznej z wykorzystaniem metody normatywnej rekonstrukcji.

przyszłej krytyce, warunkując możliwość dokonania transformacji w *faktycznym* porządku normatywnym społeczeństwa.

Za dodatkowe kryterium normatywne w tym pierwszym kroku można, moim zdaniem, przyjąć *racjonalność* praktyk⁶⁴, instytucji oraz wartości, które stanowią przedmiot tej normatywnej rekonstrukcji:

Podczas dokonywania normatywnej rekonstrukcji kryterium „racjonalności” aplikowane do tych elementów społecznej rzeczywistości, które przyczyniają się do implementacji uniwersalnych wartości, sprawdza się nie tylko przez ujawnienie już istniejących praktyk, ale również przez krytykę istniejących praktyk albo antycypowanie innych ścieżek rozwoju, które dotąd nie zostały wykorzystane (Honneth 2014, 8).

Kryterium (społecznej) racjonalności⁶⁵ należy zatem traktować po pierwsze jako kryterium wyboru praktyk i instytucji, które zostaną poddane rekonstrukcji ich własnej normatywnej podstawy krytycznej w kroku pierwszym, po drugie jako kryterium stanowiące dodatkowe narzędzie identyfikacji oraz krytyki instytucji wybranych w kroku drugim. Krytyka, dokonywana za pomocą omawianej metody, ma prowadzić do większego urzeczywistniania wartości zidentyfikowanych jako powszechnie uznane, co implikuje, że ma też prowadzić do

⁶⁴ Teoria Honnetha w wymiarze praktycznym zawiera dwa normatywne punkty oparcia. Pierwszym jest refleksja na gruncie teoretycznym, która z założenia dąży do *spełniania wymogów racjonalności pierwszego rzędu i rozwinięcia kryteriów tejże racjonalności*. Słabą stroną tego punktu jest problematyczna kwestia spełnienia wymogu *racjonalności drugiego rzędu*, czyli możliwości *społecznej aplikacji* norm stanowiących wynik teoretycznej refleksji – a więc ich realizacja w wymiarze materialnym. Drugi normatywny punkt oparcia stanowi *metoda normatywnej rekonstrukcji*, będąca przedmiotem rozważań w tym podrozdziale. Wedle Honnetha normatywna rekonstrukcja dąży do eksplikacji norm o uniwersalistycznym charakterze, a więc norm mających legitymizację moralną, czyli rozumowo-refleksyjną, wydobytych jednak z zawartego w praktyce społecznej pierwiastka etyczno-racjonalnego. Dlatego w drodze normatywnej rekonstrukcji norm *implicite* zawartych w praktykach społecznych dochodzi do artykulacji działań adekwatnych moralnie – pod postacią zrekonstruowanych norm uznania. Metoda normatywnej rekonstrukcji i wynikająca z niej artykulacja zrekonstruowanych norm moralnych prowadzą więc do uświadomienia sobie „nadwyżki ważności” pod postacią zobowiązujących do działania norm uznania. Honnethowska analiza dodatkowo wskazuje na mechanizm stojący za jego *konceptcją postępu* – to właśnie dzięki świadomemu lub nawet nieświadomemu stosowaniu *metody normatywnej rekonstrukcji* jest historycznie możliwy postęp moralny. Postęp ten należy rozumieć jako transformację postaw wyrażających uznanie, a co za tym idzie – rozbudowanie relacji uznania pomiędzy jednostkami, zmierzające do zwiększania indywidualnej wolności każdej jednostki w ramach społeczeństwa, a więc jej autonomii (w sensie zdecentralizowanym). Przyjęcie działalności opartej na metodzie normatywnej rekonstrukcji jest więc według Honnetha warunkiem możliwości postępu społecznego.

⁶⁵ Honneth doprecyzowuje kolejne kryteria społecznej racjonalności uznania, gdy wskazuje następne kryteria demarkacyjne pomiędzy uznaniem we właściwym tego słowa znaczeniu a ideologią i ideologicznymi formami uznania (zob. Honneth 2012a, 75–97).

zwiększenia społecznej racjonalności praktyk i instytucji skrytykowanych z perspektywy tychże wartości.

Trzecie kryterium wynika z zastosowania wspomianej wcześniej „genealogicznej” metody krytycznej:

W przeciwieństwie do tych teorii powinniśmy podążać za Heglem w powstrzymaniu się od prezentowania konstruktywnych uzasadnień norm sprawiedliwości, zanim dokonamy immanentnej analizy; takie dodatkowe uzasadnienie staje się zbędne, gdy możemy udowodnić, że dominujące społeczne wartości są normatywnie lepsze od historycznie wcześniejszych społecznych ideałów albo „wartości ostatecznych”. Oczywiście taka immanentna procedura zawiera element historyczno-teleologicznego myślenia, lecz ostatecznie jest to nieuniknione – tak jak nieuniknione jest dla teorii sprawiedliwości zakładać zgodność pomiędzy rozumem praktycznym a istniejącymi społecznymi relacjami (Honneth 2014, 5; por. również Honneth 2011, 21–22).

Już na samym wstępie powyższych rozważań Honneth wskazuje na wyższość i konieczność zastosowania takiej metody rekonstrukcji, która opiera się na społecznie dominujących wartościach, które znowuż wyparły minione ideały społeczne (i wartości, które nieskutecznie realizowały teleologiczną wartość indywidualnej wolności). Znajduje się tutaj również nakaz dowiedzenia (uzasadnienia) wyższości owych dominujących wartości. Innymi słowy, założona jest konieczność genealogicznego przebadania tego, czy faktycznie można mówić w ich wypadku o „zgodności pomiędzy rozumem praktycznym a istniejącymi relacjami społecznymi”. Ów nakaz dostarczenia uzasadnienia w trakcie przeprowadzanej „rekonstrukcji” wprowadza do krytyki moment refleksyjny. Wszak dostarczone uzasadnienie, jeżeli normatywna siła faktyczności (wynikająca z odwoływania się do normatywności *implicite* obecnej w praktyce społecznej, a więc już zawczasu uznanej) ma być utrzymana, musi być zrozumiałe i przekonujące dla członków społeczeństwa. Dlatego takie uzasadnienie wcale nie musi odwoływać się do – *teoretycznie* założonej jako *teleologiczna* wartość – indywidualnej wolności. Powiedziałbym raczej, że tradycja, dziedzictwo kulturowe i *explicite* uznawana normatywność zawarte na przykład w prawie pozytywnym, powszechnie uznawane zwyczaje itd. dostarczają zrozumiałych uzasadnień dla społecznej transformacji i pełniejszej realizacji owej indywidualnej wolności – wartości ze wszech miar abstrakcyjnej. Czyż nie jest tutaj widoczna Hegłowska „chytrość rozumu”?

Zastosowanie powyżej wyeksplikowanych kryteriów do rzeczywistości społecznej nie tylko pozwala stworzyć normatywną bazę dla *konstruktywnej krytyki społecznej* praktyk i instytucji, które służyć mogą za „silniki napędowe” postępu, ale również pozwala zidentyfikować te praktyki i instytucje, które zaprzeczają powszechnie uznanym wartościom czy wymogom społecznej racjonalności bądź też, z perspektywy historycznej, jawią się w dzisiejszych czasach jako pozbawione społecznego sensu lub po prostu „złe moralnie”. W tym drugim ujęciu pierwszy krok stosowania metody może służyć za podstawę *radykalnej krytyki*

tych patologicznych, niesprawiedliwych praktyk oraz instytucji, dostarczając argumentów opartych na wspomnianych normatywnych kryteriach⁶⁶.

Kolejny krok normatywnej rekonstrukcji stanowi normatywna analiza społecznej faktyczności. Ma ona na celu wybór praktyk oraz instytucji, które mają być poddawane krytyce przez pryzmat wybranych wcześniej wartości itd. Na taką kolej rzeczy wskazuje poniższa wypowiedź Honnetha:

Na przykład jeżeli jakiś przypadek etycznego życia jest tym, co reprezentuje wartości uniwersalne albo ideały pod postacią wiązki zinstytucjonalizowanych praktyk, to wtedy możemy również odwoływać się do tych samych wartości, aby skrytykować dane praktyki jako niedopasowane do reprezentowania tego, co oczekuje się, że będą reprezentować. W kontekście takiego „rekonstrukcyjnego krytycyzmu” nie tyle zaledwie konfrontujemy dane instytucje i praktyki z zewnętrznymi kryteriami, ile raczej te same standardy, wedle których te instytucje i praktyki wybrane z chaosu społecznej rzeczywistości są następnie użyte do przeprowadzenia krytyki niewystarczających, wciąż niedoskonałych ucieleśnień powszechnie akceptowanych wartości (Honneth 2014, 9; por. również Honneth 2011, 28).

Honneth mimochodem dokonuje tutaj bardzo ważnego moim zdaniem spostrzeżenia. Wskazuje on mianowicie, że instytucje oraz praktyki społeczne, stanowiące przedmiot krytyki wykorzystywanej przez niego metody, są *wyбирane* z „chaosu społecznej rzeczywistości” na podstawie tych uniwersalnych wartości, które są akceptowane w danym społeczeństwie, a których rekonstrukcji należy tak naprawdę dokonać w kroku pierwszym. Oznacza to, że obszar dokonywanej krytyki nie jest przypadkowy – jest on wstępnie wybierany na podstawie rekonstrukcji dokonanej w kroku pierwszym. Jednak to nie wszystko – konstruktywnie krytykowane praktyki społeczne są rozwijane, nie mogą pozostawać w sprzeczności z normatywnością urzeczywistniająca teleologiczną wartość indywidualnej wolności, ale ich rozwój powinien mieć charakter transformacji, a nie radykalnej zmiany. A to niewątpliwie założenie typowe dla ostatnich pokoleń szkoły frankfurckiej (np. Habermasa⁶⁷).

Dopiero na podstawie rekonstrukcji wartości z kroku pierwszego dokonuje się *rekonstrukcji* faktycznie realizowanej w ramach praktyk i instytucji „niedoskonałej jeszcze normatywności” w kroku drugim. Drugi moment rekonstrukcji zakłada, że należy eksplikować w intersubiektywnie dostępnym medium języka *implicite* faktycznie zawarte w badanej praktyce społecznej wartości. W kroku tym dochodzi więc do *rekonstrukcji szczegółowej normatywności* danego obszaru rzeczywistości społecznej, stanowiącej przedmiot badań wykorzystujących Honnethowską metodę. Wartości stanowiące przedmiot drugiego kroku zastosowania

⁶⁶ Nie jest więc tak, że wszelka społecznie uznana wartość, instytucja bądź praktyka może stanowić normatywną podstawę dla tej metody, bo gdyby tak było, to ta metoda jedynie pogłębiałaby bądź utrzymywała istniejące patologie legitymizowane wartościami niezgodnymi z ideałem indywidualnej wolności.

⁶⁷ Na ten temat por. Cern 2014b – w szczególności rozdziały III i IV.

metody normatywnej (już *par excellence*) rekonstrukcji są już w ramach badanej praktyki *uzasadnione*⁶⁸ jako uznane i legitymizowane przez zaangażowane w tę praktykę jednostki. Uzasadnienie to jest naturalnie konsekwencją przeprowadzenia kroku pierwszego. Dzięki temu drugiemu momentowi możliwe jest zidentyfikowanie tych praktyk, które powinny stanowić przedmiot krytyki z perspektywy wyróżnionych w kroku pierwszym wartości oraz kryteriów społecznej racjonalności tychże praktyk i działalności instytucji.

W kolejnym, trzecim już kroku może dopiero dojść do głosu *konstruktwna krytyka*, która bazuje na rekonstrukcji powszechnie uznanych wartości, dokonanej w kroku pierwszym i na kryteriach społecznej racjonalności, wiążących dla tejże wstępnej rekonstrukcji. Teraz dopiero staje się możliwe zestawienie *zrekonstruowanych powszechnie uznanych wartości*, które powinny być realizowane w kompleksach instytucji społecznych i w praktykach z nimi związanych, *z faktycznie realizowanymi w tych instytucjach i praktykach wartościami*. Możliwe staje się również sprawdzenie, czy te instytucje i praktyki nie naruszają standardów społecznej racjonalności⁶⁹. Ponownie możliwe jest również genealogiczne sprawdzenie, czy w przypadku danej instytucji nie doszło do historycznego *błędneho rozwoju (misdevelopment)*, to znaczy czy przypadkiem dana instytucja i jej normy nie zatraciły swojego społecznie deklarowanego celu, którego w przeszłości, na przykład przy innej jej organizacji, nie spełniała ona znacznie lepiej.

10. Krytyka metodologii Honnetha

Na podstawie przeprowadzonej powyżej analizy *procedury zastosowania* metody normatywnej rekonstrukcji, która znacznie wybiega poza opis zawarty w *Das Recht der Freiheit...*, a także uwzględniając normatywne tezy Honnetha pochodzące z *The I in We...*, nie można zgodzić się z następującymi тезami Schauba:

⁶⁸ Wartości te są uzasadnione, jednak niekoniecznie z uwagi na powszechnie uznane wartości rekonstruowane w kroku pierwszym. Na przykład praktyka działalności jakiejś instytucji może być podyktowana indywidualnymi przekonaniami lokalnego kierownika, a nie powszechnie akceptowanymi wartościami.

⁶⁹ Na przykład pozytywna ekspresja wartości podmiotu lub grup społecznych, wiarygodność, tworzenie nowej wartości umożliwiające pluralizację życia społecznego, materialna realizacja deklarowanych wartości, działań itd. Kryteria te należy traktować łącznie, ponieważ pozbawione możliwości materialnej realizacji determinują jedynie ideologiczne formy uznania (por. Honneth 2012a, 75–97). Zaaplikowanie konieczności możliwości materialnej realizacji do wartości, których realizacja jest przypisywana badanej instytucji, stanowi kolejny element filozofii Honnetha, wskazujący na to, że jego teoria jest nastawiona na praktyczne działanie i możliwość dokonania realnej zmiany w rzeczywistości społecznej.

- Rekonstruktywistyczna krytyka społeczna Honnetha, poprzez bazowanie na zrekonstruowanych normach, nie jest w stanie przemóc społecznego *status quo* i krytykować „fundamentalnie niespójnych albo wadliwych instytucji” (Schaub 2015, 111).

Teza ta nie jest do końca trafna, ponieważ Honneth twierdzi, że społeczne *status quo* można próbować skutecznie zmienić właśnie przez taką formę wewnętrznej, powiązanej z kontekstem krytyki. Odwołanie do faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie norm wydaje się zabiegiem mającym właśnie *legitymizować* zmianę społecznego *status quo*, a tym samym skutecznie ją umożliwić jako społecznie aprobowaną. Sama wstępna selekcja normatywnego zaplecza krytyki, na którą powyżej wskazałem, ma na celu upewnienie się, że owo normatywne zaplecze będzie służyło urzeczywistnieniu teleologicznej wartości indywidualnej wolności⁷⁰, co gwarantuje normatywne ukierunkowanie *postępu* wynikłego z tej formy krytyki społecznej⁷¹.

- Nie można również powiedzieć, że rekonstrukcyjna metodologia Honnetha jest „zamknięta na rekonstrukcyjnie relewantne instytucje, które nie są zdolne realizować norm, które (rzekomo) w nich funkcjonują” (Schaub 2015, 112).

W pierwszym kroku, który – jak wykazałem – jest konieczny podczas opracowywania normatywnej bazy krytyki, trzeba dokonać selekcji

⁷⁰ „Podobnie jak u intersubiektywisty Hegla, któremu Gehlen nie pozwala dojść do głosu, wolność jest uwarunkowana uczestnictwem w instytucjonalnie zorganizowanych praktykach. Także tutaj instytucje nie są postrzegane jako zewnętrzne warunki czy uzupełnienia, lecz jako wewnętrzne medium indywidualnej wolności. [...] Hegel nie może zatem włączyć do swojej koncepcji wolności żadnej instytucji, musi raczej ograniczyć się do struktur instytucjonalnych o utrwalonych relacjach uznania, które umożliwiają długotrwałą perspektywę wzajemnego realizowania indywidualnych celów” (Honneth 2014, 53; por. również Honneth 2011, 98–99).

⁷¹ „Normatywne obowiązywanie wartości, które miałyby być miarą adekwatności relacji uznania, jawiłoby się bowiem jako coś, co związane jest zawsze z określoną kulturą. [...] Jeśli chodzi o model receptywności, który przyjmuje Leitinen, powyższej trudności można by uniknąć, jak sądzę, tylko w ten sposób, że umiarkowany realizm aksjologiczny uposażyłoby się w jakąś »mocną« koncepcję postępu. W istocie oznaczałoby to, że w procesie przemian, jakim podlegają wartości charakteryzujące człowieka, należałoby doszukiwać się ukierunkowanego rozwoju, który pozwalałby na uzasadniony osąd transhistorycznej ważności każdorazowych kultur uznania” (Honneth 2012b, 189–190; por. również Honneth 2016, 324). „Nie jest już jasne, co miałoby w ogóle oznaczać domaganie się sprawiedliwego porządku społecznego bez jednoczesnego domagania się samostanowienia jednostki. Dlatego też to połączenie koncepcji sprawiedliwości i idei autonomii stanowi osiągnięcie nowoczesności, które można odwrócić jedynie za cenę barbarzyństwa poznawczego (*cognitive barbarism*)” (Honneth 2014, 17; por. również Honneth 2011, 40). Zdaniem Honnetha nie ma więc odwrotu od ścieżki poszerzania indywidualnej wolności, bo to oznaczałoby powrót do „kognitywnego barbarzyństwa”. Tym samym zdaje się on utrzymywać w mocy swoją już wcześniej sformułowaną „silną” teorię postępu, zakładającą kierunkowość rozwoju wszystkich kultur.

instytucji i praktyk, które co najmniej (wraz z ich normatywną zawartością): negują indywidualną wolność, nie są racjonalne społecznie i rozpatrzone przez kontekst historyczny, w sposób oczywisty jawią się jako „moralnie złe”. Zabiegiem trywialnym i zbędnym byłoby ponowne ich krytykowanie, skoro już w pierwszym kroku ewidentnie stanowią przykłady skrajnej patologii i błędnego rozwoju społecznego⁷². Metoda ta w pierwszej kolejności dostarcza systematycznych narzędzi, aby zidentyfikować⁷³ i dokonać „totalnej krytyki” praktyk i instytucji – jako godzących w wartość indywidualnej wolności i sprzecznych z normatywnymi przekonaniami członków społeczeństwa. Instytucje, które nie rokują, że będą urzeczywistniać jakiegokolwiek społecznie podzielane wartości, są ponadto pomijane i w związku z tym skazane na zanik poprzez zastój ich rozwoju. W drugiej zaś kolejności metoda normatywnej rekonstrukcji dostarcza narzędzi do *konstruktywnej krytyki* tych społecznych praktyk i instytucji, które *mogą* służyć urzeczywistnianiu społecznie uznanych wartości bądź poszerzać ich zakres.

- Nie można powiedzieć, że metoda normatywnej rekonstrukcji jest ograniczona tylko do „reprodukcyjnie relewantnych instytucji społecznych” (Schaub 2015, 112).

Jest to jedynie założenie przyjęte przez Honnetha na potrzeby jego książki, w żaden sposób nieograniczające jednak stosowania samej metody normatywnej rekonstrukcji. Świadczą o tym następujące słowa Honnetha, w których wyjaśnia on, że cztery przesłanki, *błędnie* odnoszone przez

⁷² Sam Honneth jest jednak ostrożny, formułując osady, i zaleca badawczą otwartość na społeczne praktyki i instytucje, które mogą ujawnić się wbrew wstępnym przypuszczeniom jako jednak wnoszące wkład do realizacji społecznie uznanych wartości i celów. Píše on bowiem tak: „Aby uniknąć niebezpieczeństwa zastosowania do danej rzeczywistości jedynie immanentnie wyprowadzonych zasad sprawiedliwości, nie należy zakładać, że już dostatecznie przeanalizowaliśmy samą rzeczywistość społeczną; trzeba natomiast uwydatnić istotne cechy i specyfikę tego społeczeństwa, ukazując wkład każdej ze sfer społecznych w zabezpieczenie i urzeczywistnienie wartości już zinstytucjonalizowanych w społeczeństwie” (Honneth 2014, 7; por. również Honneth 2011, 24–25).

⁷³ Honnethowska definicja społecznej patologii odwołuje się do kryterium społecznej racjonalności, które przywołałem jako jedno z kryteriów preselekcji normatywnej podstawy krytycznej w metodzie normatywnej rekonstrukcji. Tak samo w miejscu definicji społecznej niesprawiedliwości Honneth odwołuje się do ekskluzji i ograniczenia partycypacji w procesie społecznej kooperacji – zjawiska te są przez niego określane jako przejawy braku społecznej racjonalności (por. Honneth 2012a, 86). Wszak to właśnie inkluzja i kooperacja zindywidualizowanych członków społeczeństwa mają umożliwiać im kooperatywną samorealizację i autonomię – por. „W kontekście teorii społecznej »patologia społeczna« oznacza każdy przejaw rozwoju społecznego, który w istotny sposób upośledza zdolność do racjonalnego uczestnictwa w ważnych formach współpracy społecznej. W przeciwieństwie do niesprawiedliwości społecznej, która polega na niepotrzebnym wykluczeniu lub ograniczeniu możliwości uczestnictwa w społecznych procesach kooperacji [...]” (Honneth 2014, 86; por. również Honneth 2011, 157).

Schauba do *metody normatywnej rekonstrukcji*⁷⁴, w istocie dotyczą Honnethowskiego projektu rozwinięcia teorii sprawiedliwości na podstawie analizy społeczeństwa demokratycznego:

Przez naszkicowanie tych czterech przesłanek dostarczyłem tylko orientacyjnego szkicu bardzo ogólnych metodologicznych przesłanek obecnych badań. Próby rozwinięcia koncepcji sprawiedliwości na bazie społecznej analizy w pierwszej przesłance zakładają, że dana forma społecznej reprodukcji w społeczeństwie jest determinowana przez podzielane uniwersalne wartości i ideały (Honneth 2014, 10; por. również Honneth 2011, 29–30).

Nie jest więc tak, że te metodologiczne przesłanki określają sposób funkcjonowania metody normatywnej rekonstrukcji. Są to raczej metodologiczne przesłanki, które stoją za całą książką Honnetha, w której wykorzystuje on między innymi metodę normatywnej rekonstrukcji. Powyżej Honneth *implicite* wyraża przekonanie, że sprawiedliwość nie jest czymś danym, co można „raz a dobrze” skonceptualizować. Sprawiedliwość jest czymś, co „się dzieje” w społecznej rzeczywistości i aby ją uchwycić, należy wciąż dokonywać bezustannych analiz społecznej rzeczywistości, w celu takiego jej ujęcia, które będzie zgodne z wymogami czasów. Wszak wskazuje, że koncepcja sprawiedliwości ma być budowana na bazie rekonstrukcji normatywności zawartej w społecznej faktyczności, która wciąż na nowo jest reprodukowana na podstawie uniwersalnych wartości i ideałów podzielanych przez jej historycznie osadzonych członków.

Mogę natomiast zgodzić się z zarzutem, że metoda normatywnej rekonstrukcji umożliwi „stopniowy postęp”, w przeciwieństwie do faworyzowanego przez Schaubę postępu przez „normatywną rewolucję”. Argumentacja stojąca za takim stanowiskiem Honnetha została przeze mnie przedstawiona na początku, gdy prezentowałem jego rozróżnienie na „silne” i „słabe” formy krytyki społecznej. Duża część zarzutów, które formułuje Schaub względem podejścia Honnetha, raczej podkreśla nowatorski i innowacyjny charakter filozofii krytycznej Honnetha na tle szkoły frankfurckiej, wydobywając *explicite* wyartykułowane przez Honnetha metodologiczne intencje. Krytyka Schaubę stanowi raczej podstawę do dalszego rozpoznania filozofii frankfurczyka niż argumentację mogącą realnie zmienić kierunek rozwoju teorii uznania⁷⁵. Krytyka ta przeprowadzona jest raczej ze znanych, „okopanych” już pozycji „zawodowych krytyków” szkoły frankfurckiej i nie stanowi przekonującej repliki na Honnethowski zwrot metodologiczny w tej tradycji. Tym samym krytyka Schaubę raczej wskazuje silne

⁷⁴ „Honneth mówi, że metoda normatywnej rekonstrukcji składa się z czterech założeń. Podobnie jak Honneth, będę używał terminu »normatywna rekonstrukcja« w odniesieniu do odrębnej metody zarysowanej w *Prawie do wolności (Freedom's Right)*, która składa się z tych czterech przesłanek” (Schaub 2015, 110).

⁷⁵ Niestety, nie ma tutaj miejsca, żeby punkt po punkcie odnosić się do bardzo ciekawej i wartej poznania krytyki Schaubę.

strony metody krytycznej Honnetha i jej nowatorskie rozwiązania na tle filozofii frankfurckich krytyków społecznych, niż stanowi poważny argument godzący w teorię Honnetha.

11. Treści tożsamości jako przedmiot uznania

W podrozdziale tym postaram się wskazać, co rozumiem, gdy posługuję się pojęciem treści tożsamości, oraz uzasadnić, dlaczego to właśnie treści tożsamości powinny być wskazywane jako to, co stanowi przedmiot uznania w teorii uznania. Punktem wyjścia dla moich wniosków będą wczesne analizy Honnetha z okresu *Walki o uznanie...*, jego tezy dotyczące subiektywności, krytyka względem tych okresów jego działalności filozoficznej oraz aktualnie prezentowane przez niego stanowisko.

Naturalnie, dzięki tej elementarnej charakterystyce naszego stanowiska niewiele jeszcze uzyskaliśmy, nadal bowiem zupełnie niejasne jest, jak może wyglądać metodologiczna strona takiej formalnej koncepcji etyczności. Przez pojęcie „etyczność” rozumiem teraz całość intersubiektywnych warunków, co do których da się dowieść, że służą one za konieczne założenie dla indywidualnej samorealizacji. W jaki jednakże sposób o tego rodzaju warunkach umożliwiających samorealizację da się wypowiadać zdania ogólne, skoro przecież każda eksplikacja struktury samorealizacji natychmiast popada w niebezpieczeństwo, że stanie się wykładnią określonych, historycznie niepowtarzalnych ideałów życiowych? Dlatego poszukiwane określenia powinny być na tyle abstrakcyjne i formalne, by nie prowadziły prosto do zarzutu, że stanowią jedynie sedimentację konkretnych interpretacji dobrego życia. Z drugiej jednak strony muszą one z kolei być na tyle określone materialnie czy nasączone treścią, żeby za ich pomocą można było dowiedzieć się więcej na temat warunków samorealizacji, niż na to pozwala Kantowskie odesłanie do indywidualnej autonomii. Kluczem do dalszych objaśnień jest tutaj przypomnienie rezultatów uzyskanych przez nas w ramach rekonstrukcji różnych form uznania (Honneth 2012b, 169; por. również Honneth 2016, 277).

Już na samym początku analizy Honneth wskazuje, że wypracowana przez niego w tamtym okresie systematyzacja trzech sfer uznania składa się na *formalną koncepcję etyczności* – a tym samym, że ma ona dotyczyć nie konkretnej, określonej substancjalnie etyczności, na przykład takiej, jaką znamy z opisów różnych historycznych obyczajności, a ogólnych, abstrakcyjnych warunków, pewnej struktury, w ramach której mogą się ujawniać konkretne, określone, faktycznie istniejące rodzaje obyczajności. Dalej Honneth tłumaczy, że ta formalna koncepcja etyczności ma być koncepcją „intersubiektywnych warunków”, które są niezbędne do umożliwienia *indywidualnej samorealizacji*. Jednocześnie jako zagrożenie i niepożądaną możliwość Honneth wskazuje zanieczyszczenie tych *formalnych warunków* „sedymencją” historycznymi, należącymi do faktyczności, konkretnymi wizjami dobrego życia, które mają się w ramach tych formalnych warunków i indywidualnej samorealizacji właśnie urzeczywistniać, tym

samym realizując ideę indywidualnej wolności. Innymi słowy, Honneth nie chce, by uniwersalne, ponadczasowe w jego zamiarze badawczym *formalne warunki struktury etyczności*, które stara się wypracować, stały się tożsame bądź częściowo tożsame z faktycznością etyczności – ztracając swój formalny i uniwersalny charakter.

Jednocześnie Honneth wskazuje, że te *formalne warunki* muszą być na tyle „określone materialnie” i „nasączone treścią”, by wskazywały na jakieś konkretne, a więc zrozumiałe i możliwe do aplikacji w stopniu wykraczającym poza Kantowskie konceptualizacje. Owe formalne warunki są przez niego określone w ramach opisu trzech sfer uznania, którego dokonał, odnoszącego się do trzech różnych form uznania (w wymiarze „miłosnym”, prawnym i w wymiarze osiągnięć spajających jednostkę z otoczeniem społecznym więzami solidarności).

Tezy, które stawia tutaj Honneth, nie tylko dookreślają wprost założenia metodologiczne, które przyjmuje w odniesieniu do swojej teorii, ale zarazem wskazują nie wprost, co ma być przedmiotem tejże teorii (do czego odnosi się konstruowana przez niego aparatura). Przedmiotem jego formalnej koncepcji etyczności ma być to, do czego odnosi się pojęcie *indywidualnej samorealizacji* w każdorazowo określonym punkcie historii. *Formalne warunki struktury etyczności* mają więc stanowić normatywne ramy wskazujące warunki możliwości realizacji każdorazowo historycznie zrelatywizowanych indywidualnych wizji dobrego życia, niepowtarzalnych ideałów życiowych każdego z istniejących w danych czasach podmiotów. Tym samym normatywne tezy teorii Honnetha mają określać warunki, w których dochodzić będzie do rozwoju faktycznej etyczności, tak aby jak najwięcej zróżnicowanych wizji dobrego życia mogło być w jej ramach realizowanych. Dzięki temu indywidualna wolność coraz większej liczby ludzi partycypujących w danej obyczajności będzie mogła zostać zrealizowana w tej pluralizowanej etyczności.

Właśnie dlatego Honneth wskazuje pluralizację i inkluzję społeczną jako kryteria postępu społecznego⁷⁶. Podążając jednak za dalszym rozwojem jego

⁷⁶ „Ale, mimo wszystko, dzięki tej załączkowej idei dysponujemy kryteriami, które musimy brać pod uwagę, gdy próbujemy wskazać kierunek przemian kulturowych. W mojej krytyce propozycji Nancy Fraser [...] doprecyzowałem to kryterium w taki sposób, że wzrastający indywidualizm oraz inkluzja społeczna razem wzięte miałyby być oznakami postępu w obszarze relacji uznania społecznego. Za pomocą tych wstępnych rozważań chciałem pokazać, że dyferencjacja różnych postaci uznania nie jest dla nas czymś danym w sposób ahistoryczny, jest bowiem rezultatem ukierunkowanej zmiany” (Honneth 2012b, 192; por. również Honneth 2016, 328–329). Bardziej ściśle ujęcie przedstawia Monika Bobako, wskazując *explicitie* na *indywidualizację* (pojęcie specyficznie rozumiane przez Honnetha, inaczej niż Siemkowskie pojęcie stosowane w niniejszej książce do przeprowadzanych analiz) i *inkluzję* jako kryteria postępu: „[...] W jego ujęciu wyodrębnienie się tych sfer jest równoznaczne po pierwsze – z procesem indywidualizacji, która polega na tym, że coraz większa część ludzkiej osobowości ma szansę się wyartykułować, po drugie – z procesem inkluzji społecznej, polegającej na przyznawaniu coraz większej liczbie podmiotów statusu pełnoprawnego członka społeczeństwa. Indywidualizacja i inkluzja są zatem według

filozofii, nie można moim zdaniem poprzestać na stwierdzeniu, że przedmiotem uznania są różne wizje dobrego życia. Honneth wyróżnia bowiem ekspresyjny model podmiotowości, jako opisujący właściwie rozwiniętą postać relacji podmiotu z samym sobą, a zarazem doprecyzowujący, jak rozumieć *self-relations* (pewność siebie, szacunek do samego siebie i poczucie własnej wartości) opisane jako jedne z formalnych warunków etyczności w *Walce o uznanie...*:

Jeżeli postrzegamy relację z samym sobą wedle tego wzorca, wtedy otwiera się środkowa droga pomiędzy detektywizmem a konstruktywizmem, droga, która mogłaby być nazwana „ekspresjonizmem”. Wedle tego modelu my ani nie postrzegamy naszych stanów mentalnych jako obiektów, ani nie konstruujemy ich przez manifestowanie ich innym. Zamiast tego artykułujemy je w świetle uczuć nam znanych. Podmiot, który nawiązuje relację z samym sobą w ten oryginalny sposób, z konieczności musi traktować swoje własne uczucia i pragnienia jako warte artykulacji. Jest przez to zalecane dla nas w tym momencie mówić również o konieczności istnienia pierwotnej postawy uznającej. Ta forma uznania nie jest skierowana na naszych partnerów interakcji, których istnienie jako osób musi zostać zaakceptowane, zanim nawiążemy z nimi jakąkolwiek formę komunikacji. Ten rodzaj uznania, o którym tutaj mowa, jest czymś, co podmiot musiał już samemu sobie zademonstrować, zanim będzie zdolny wejść w kontakt ekspresyjny ze swoimi własnymi stanami mentalnymi. Jeżeli podmiot nie traktuje swoich pragnień i uczuć jako wartych artykulacji, nie będzie zdolny uzyskać dostępu do życia mentalnego, jakie jest podtrzymywane w relacji z samym sobą. Ten typ uznania jest często charakteryzowany jako forma „troski o siebie” – paralelnie do Heideggerowskiego pojęcia troski (Honneth 2005b, 71).

Powyższa analiza pokazuje, jaką rolę w teorii uznania odgrywają opisane w *Walce o uznanie...* relacje z samym sobą – *self-relations* (pewność siebie, szacunek do samego siebie, poczucie własnej wartości). Te subiektywne relacje stanowią jedynie warunek możliwości artykulacji „stanów mentalnych” w znaczeniu tego, co już znane. „Artykulacja” w tym kontekście to według mnie tyle, co uświadomienie tychże „stanów mentalnych” poprzez ich ujęcie w intersubiektywnych mediach komunikacji, w języku, w sieci wspólnotowych doświadczeń i odniesień historycznych, odniesienie do powszechnie uznanych norm prawnych, wartości itd. Uznanie względem samego siebie, o którym mowa w tym fragmencie, jest uznaniem tego, co określam mianem *treści tożsamości*.

Moim zdaniem w kontekście przywołanych rozważań Honnetha należy stwierdzić, że normatywne tezy teorii, mające umożliwić podmiotowi nawiązanie pozytywnej relacji z samym sobą, a więc rozwinięcie *self-relations*, docelowo służyć mają ekspresji tego, co stanowi treść tożsamości, jej konkretnie dookreśloną zawartość, definiującą daną podmiotowość jako osobę. Wyrażone przez Honnetha *explicite* w ramach teorii uznania *pozytywne relacje podmiotu z samym sobą* są tym samym jedynie formalnymi, subiektywnymi warunkami, w których

Honnetha wyznacznikami postępu moralnego społeczeństwa, a tym samym kryteriami rozstrzygania, które tożsamości i różnice zasługują na akceptację i uznanie” (Bobako 2010, 104). Szerzej na temat tych dwóch przywołanych przez Bobako kryteriów w Honneth 2004b, 360.

podmiot może dokonać artykulacji tego, co składa się na jego tożsamość. Nie wyrażają one ani nie wskazują żadnej konkretnej, dookreślonej treściowo tożsamości – w myśli Honnetha stanowią jedynie element uniwersalnej, formalnej struktury etyczności.

Self-relations są jedynie warunkami możliwości artykulacji tego, co składa się na jednostkową tożsamość. Z tego względu mogą stanowić część *formalnych warunków struktury etyczności*. W mojej pracy staram się pokazać, w jaki sposób owe *treści tożsamości* są w stanie uzewnętrznić się i zobiektywizować pod postacią elementów intersubiektywnie dostępnej struktury etyczności (realizujących się w niej akcydentalnych interakcji, norm i ufundowanych na nich instytucji i systemów działania, na które się składają oraz intersubiektywnie podzielanych wartości). Przyjęcie takiego założenia wskazuje również na dynamikę etyczności, jako tak samo zmiennej jak tworząca ją suma indywidualnych, treściowo zróżnicowanych tożsamości.

Określenie, czym właściwie są owe *treści tożsamości*, jest o tyle istotne, że w drodze rozwoju swojej filozofii Honneth przyjął za zasadniczą metodę pracy *metodę normatywnej rekonstrukcji*, która za podstawę krytyki społecznej przyjmuje normatywność zawartą *implicite* w praktyce społecznej społeczeństw demokratycznych, a więc w ich faktycznej etyczności. Tym samym istotne staje się wskazanie, w jaki sposób faktyczność i normatywność w niej zawarta są pochodną treściowo dookreślonej tożsamości podmiotów, które ją tworzą. Twierdzę, że Honneth na drodze rozwoju swojej teorii zamienia, rzekomo uniwersalne⁷⁷, *formalne warunki struktury etyczności* na rzecz uniwersalnie aplikowalnej *metody normatywnej rekonstrukcji*. Sformułowane wcześniej antropologiczne (bo oparte na empirycznie uzasadnianej konceptualizacji człowieka) systematyzacje pełnią w późniejszej filozofii Honnetha funkcję normatywnych założeń przyjmowanych w odniesieniu do członków społeczeństwa – jako koniecznych do spełnienia warunków możliwości *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* ich *treściowo dookreślonej tożsamości* w zastanych strukturach etyczności.

Poniżej postaram się uzasadnić, dlaczego zdecydowałem się posłużyć pojęciem treści tożsamości oraz wskazać, w jaki sposób można je interpretować

⁷⁷ Honneth w jednej ze swoich publikacji sam wątpi w ich uniwersalność [podkr. – M.J.B.]: „Powyższa próba uaktualnienia mojej pracy teoretycznej nie powinna nikogo zmylić co do tego, że początkowo, **bez dokładnego przemyślenia metodologii**, postanowiłem zastosować model uznania młodego Hegla jako klucz do określenia uniwersalnych warunków, w których istoty ludzkie mogą kształtować tożsamość; zasadniczo chodziło o to, by konceptualizować struktury wzajemnego uznania analizowane przez Hegla nie tylko jako warunki wstępne samoświadomości, ale jako praktyczne warunki rozwoju pozytywnej relacji do samego siebie. Doprowadziło mnie to, w formie »**empirycznie poinformowanej fenomenologii**«, do **rozdzielenia trzech form uznania** [...], do których odnosi się esej Heidegrena, w ich oryginalnej charakterystyce” (Honneth 2002, 500); „[...] w *Walce o uznanie* nie bardzo wiedziałem, czy te trzy sposoby mają być pojmowane jako **stałe elementy ludzkiej natury, czy jako wynik procesów historycznych**” (Honneth 2002, 501).

w odniesieniu do filozofii Honnetha. Trop wskazujący na konieczność interpretowania jednostkowej tożsamości w filozofii Honnetha, jako treściowo dookreślonej, a więc zakotwiczonej częściowo w „faktach psychologicznych”, można znaleźć w komentarzu do polskiego wydania *Walki o uznanie...* autorstwa Klausu Mullera i Stanisława Czerniaka (2012, VII–XXVI). Muller i Czerniak przywołują tam uwagi Rafała Michalskiego:

Michalski zastanawia się również nad tym, czy trafny i bezpieczny poznawczo jest stosowany przez Honnetha zabieg wyprowadzania normatywnego charakteru roszczeń do uznania z psychologicznych teorii intersubiektywnych warunków niezakłóconego kształtowania osobowości. „Cóż bowiem pozostanie z moralnej prawomocności owych roszczeń – pyta Michalski – kiedy teoria, która je uzasadnia, okaże się fałszywa? Jak pokazał już Kant, uzależnianie roszczeń moralnych od faktów psychologicznych pozbawia je automatycznie uniwersalności. Należałoby raczej poszukiwać uzasadnień formalnych, jak czyni to chociażby Habermas” [...]. Wspierana różnymi argumentami, ostrożna, ale widoczna obrona pozycji Habermasowskich jawi się zatem jako pewien wspólny rys tej recepcji stanowiska Honnetha, która upatruje w nim przede wszystkim myśliciela kontynuującego w swoisty dla siebie sposób dziedzictwo teorii krytycznej (Muller, Czerniak 2012, XXII).

W przywołanej analizie autorzy wskazują za Michalskim, że ważność sformułowanych przez Honnetha tez normatywnych jest zależna od psychologicznych teorii, które wykorzystał on do ich uzasadnienia. Zarazem, moim zdaniem, w przedstawionych rozważaniach błędnie dochodzi do zrównania normatywnych tez teorii Honnetha (uzasadnianych na bazie teorii psychologicznych) z konkretnymi moralnymi roszczeniami faktycznych podmiotów. Jakkolwiek fałszywość teorii uzasadniającej tezy Honnetha może pociągać za sobą ich fałszywość, to jednak nie ma żadnego wpływu na ważność faktycznych roszczeń normatywnych, które za pomocą tej teorii mają mieć możliwość artykulacji i uznania.

Jeżeli przyznać prym konkretnym roszczeniom normatywnym związanym z możliwością realizowania swoich wizji dobrego życia przez podmioty, które mają zindywidualizowane co do treści tożsamości, to spekulatywne teorie normatywne są tak samo ważne jak teorie normatywne oparte na fałszywych uzasadnieniach. Dzieje się tak, gdyż moralnie zobowiązującym normatywnym punktem wyjścia są w tym przypadku faktyczne roszczenia konkretnych jednostek, które mają doczekać się spełnienia (a nie ich uzasadnienia). Normatywne spekulacje i ich uzasadnienia formalne, jako oderwane od tych fundamentalnych, osadzonych w społecznej faktyczności roszczeń, mogą być dla faktycznych, osadzonych społecznie podmiotów moralnie satysfakcjonujące jedynie w sposób przypadkowy bądź czysto spekulatywny – o ile są zbieżne z roszczeniami tożsamościowymi danych podmiotów.

Twierdząc więc, że normatywnym punktem wyjścia dla teorii uznania są w istocie treściowo dookreślone tożsamości zindywidualizowanych w ramach społeczeństwa podmiotów. Innymi słowy, moim zdaniem to *treści tożsamości*

zindywidualizowanych podmiotów stanowią punkt wyjścia dla roszczeń normatywnych formułowanych przez pewne siebie, czujące do siebie szacunek i przekonane o swojej wartości podmioty. O treści tych roszczeń nie decyduje *tożsamość*, jako abstrakcyjny, formalnie określony byt (*tożsamość in abstracto*), ale *tożsamość in concreto*, poprzez faktycznie składające się na nią treści⁷⁸.

Zarówno postawione powyżej tezy, jak i postrzeganie uznania jako relacji potwierdzającej dookreśloną treściowo zindywidualizowaną tożsamość konkretnych jednostek potwierdzają w mojej opinii poniższe rozważania dotyczące filozofii Hegla:

Hegel był wówczas przekonany, że wewnętrzny społeczny przymus praktyczno-politycznego ustanowienia instytucji, które gwarantowałyby wolność, jest efektem walki podmiotów o wzajemne uznanie swych tożsamości. Chodziło mu o roszczenie indywiduów do intersubiektywnego uznania swych tożsamości, które od samego zarania życia społecznego przenika je pod postacią napięcia moralnego i, wykraczając poza zinstytucjonalizowany w danym okresie stopień postępu społecznego, dopiero na negatywnej drodze stopniowo powracających konfliktów, krok po kroku prowadzi do stanu komunikacyjnie przeżywanego wolności (Honneth 2012b, 7; por. również Honneth 2016, 11).

Honneth wskazuje tutaj, że przedmiotem wzajemnego uznania jako konsekwencji walki pomiędzy podmiotami jest wzajemne uznanie ich tożsamości. Przy tym *nie chodzi tutaj o uznanie formalnej struktury tejże tożsamości* (za którą mogą uchodzić *self-relations*), ale o wzajemne uznanie zindywidualizowanej tożsamości konkretnych, zaangażowanych w omawianą interakcję podmiotów. Ponadto Honneth wskazuje, że te właśnie treści ich indywidualnych tożsamości stanowią podstawę powstałego napięcia moralnego.

⁷⁸ Nie rozumiem więc uznania, tak jak zdaje się je rozumieć Bobako – jako *intersubiektywnych warunków możliwości rozkwitu ludzkiej tożsamości*: „U Honnetha konflikty te, będąc reakcją na niesprawiedliwość, brak szacunku czy pogardę, swoje ostateczne źródło mają w negatywnych doświadczeniach, które ograniczają jednostkom możliwość rozwijania zintegrowanej tożsamości. Główną osią, wokół której Honneth buduje swoją koncepcję, jest pojęcie tożsamości jako bazy ludzkiego rozkwitu i samorealizacji. Interesują go przede wszystkim **intersubiektywne warunki, w których taka tożsamość ma szansę zaistnieć, i które określa jako relacje uznania**” [podkr. – M.J.B.]” (Bobako 2012, XXVIII); „Pierwsza przedstawiana przez Honnetha forma uznania realizowana jest w sferze relacji emocjonalnych, w których, dzięki trosce i miłości bliskich, jednostka tworzy bazę swojej tożsamości w postaci »wiary w siebie«” (Bobako 2012, XXX). Postrzegam uznanie jako intersubiektywną relację, która ma swój przedmiot, przedmiot ten zaś to wyraz treści indywidualnej tożsamości uznawanego podmiotu i z tego względu ma wymiar moralny. W tym kontekście teoria Honnetha ma określać możliwie adekwatnie intersubiektywne warunki możliwości dobrowolnego nawiązywania takich relacji w społeczeństwie. Z mojej perspektywy o uznaniu należy mówić tylko w kontekście konkretnych rekonstruowanych w ramach teorii fenomenów wyrażających faktycznie istniejące relacje. Te właśnie relacje uznania są przez Honnetha w *Walce o uznanie...* analizowane i systematyzowane. W odniesieniu do tak pojętych relacji uznania określa on swoje *formalne warunki struktury etyczności*, gdzie owa etyczność zawarta jest właśnie w faktycznych relacjach pomiędzy podmiotami.

Dodatkowy fragment, w którym Honneth odwołuje się do indywidualnych tożsamości konkretnych jednostek, jako do przedmiotu uznania, wzmacnia moją tezę interpretacyjną:

Według Hegla struktura owej relacji wzajemnego uznania jest w każdym przypadku taka sama: w takiej mierze, w jakiej jeden podmiot dostrzega, że inny uznaje jego określone przymioty i umiejętności, a tym samym, że dochodzi między nimi do pojednania, jest on w stanie rozpoznać, co składa się na jego własną niepowtarzalną tożsamość, a w związku z tym w całej swej odrębności przeciwstawić się temu drugiemu (Honneth 2012b, 19; por. również Honneth 2016, 30).

Przedmiotem uznania są tutaj definiujące jednostkową tożsamość „przymioty i umiejętności” składające się na „własną niepowtarzalną tożsamość”. To te wyróżniające się w całej zbiorowości konkretne przymioty, umiejętności, cechy, uczucia, dążenia, pragnienia, roszczenia itd. stanowią w moim ujęciu to, co składa się na pojęcie *treści tożsamości*, które, o ile zostaną uznane, definiują podmiot jako osobę w społeczeństwie. Wszak w powyżej przywołanych cytatach Honneth nie odnosi się do „struktur tożsamości”, za jakie mogłyby uchodzić na przykład ego, superego i id, ani do jej poszczególnych, abstrakcyjnie rozumianych „elementów”, tylko do przekonań, dążeń, pragnień, konkretnych, dookreślonych, specyficznych dla każdego człowieka z osobną treścią definiujących tożsamość określonych jednostek. Te właśnie *treści tożsamości* są przez Honnetha wskazywane w *Walce o uznanie...* jako uznawany poprzez nie „wymiar osobowości” (por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211 i fragmenty odnoszące się do tych elementów tabeli w stosownych podrozdziałach), a w *Reification: A New Look at an Old Idea* są przedstawiane zarówno jako przedmiot subiektywnego uznania i w konsekwencji ekspresji opisywanej przez ekspresyjny model podmiotowości, jak i jako przedmiot intersubiektywnego uznania w następstwie takiej ekspresji (Honneth 2008: *feelings and desires* – s. 71, *desires, feelings, and intentions* – s. 82, *subjective conceptions and feelings* – s. 63, *mental states* – s. 69–70 itd.).

W specjalistycznej literaturze psychologicznej te właśnie niesprecyzowane *explicite* w twórczości Honnetha „stany mentalne” definiujące jednostkową tożsamość określa się mianem *treści tożsamości* i do tego pojęcia będę się w całej mojej pracy odwoływał:

Treściami tożsamości są rozmaite przekonania i sądy jednostki o posiadanych przezeń atrybutach (psychologicznych: cechach, zdolnościach oraz aksjologicznych: wartościach, ideałach), które uznaje ona za szczególnie ważne i których utrata wiązałaby się z poczuciem, że nie jest się już tą samą osobą (cechy centralne, relewantne, schematowe, krytyczne, dystynktywne; [...])

Podsumowując, można wyobrazić sobie, że przy próbie odpowiedzi na centralne pytanie tożsamościowe: „Kim jestem?” jednostka konstruuje autodefinicję tak, aby dać jak najpełniejszy obraz swojej osoby (kryterium globalności), dać obraz swojej osoby pozwalający na jej względnie łatwą identyfikację ze społecznego otoczenia (kryterium zdolności odróżniającej) oraz dać obraz swojej osoby we własnych oczach (kryterium subiektywnej ważności). Trwałość tożsamości jest funkcją trwałości owych istotnych atrybutów lub zasad ich selekcji, trzeba jednak podkreślić, że

tożsamość nigdy nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz rozwija się i zmienia na przestrzeni czasu, podlegając cyklicznym przeformułowaniom w obliczu zdarzeń naruszających równowagę w jej obrębie, zwłaszcza tych, które towarzyszą kolejnym osiągnięciom rozwoju biopsychospołecznego [...] (Pilarska 2012, 39–40).

Pojęcie *treści tożsamości* odnosi się więc do czynników, poprzez które dana jednostka definiuje to, kim jest, swoją tożsamość, do których odnosi się, gdy wyróżnia samą siebie z otoczenia społecznego, które wskazuje jako ważne dla siebie i istotne do zaspokojenia, by być sobą – wyrażające jej tożsamość. Moim zdaniem pojęcie to ujmuje w sobie to, do czego Honneth odnosi się, opisując model ekspresyjny podmiotowości i roszczenia normatywne związane z uznaniem. Indywidualne stany mentalne, uczucia, emocje, pragnienia, intencje, „subiektywne koncepcje”, dążenia itd. mają stanowić po pierwsze przedmiot subiektywnej interpretacji i uświadomienia jako unikalne, charakterystyczne i autentyczne dla danej jednostki⁷⁹, a po drugie mają zgodnie z założeniami modelu ekspresyjnego ulegać ekspresji w przestrzeni intersubiektywnej.

Dopiero wtedy możliwe jest intersubiektywne uznanie tych treści tożsamości definiujących wymiar osobowy danego podmiotu i wyprowadzenie z nich intersubiektywnie wiążących konsekwencji normatywnych pod postacią subiektywnego zobowiązania, normy, instytucji, prawa czy wartości gwarantującej możliwość realizacji w ten sposób zdefiniowanej tożsamości. Obrazuje to następujący opis Honnetha:

Jednakże dopiero wówczas, gdy do wykładni sytuacji dołączona zostaje praktyczna wiedza dotycząca ograniczeń, jakie wobec osoby ludzkiej muszą nałożyć na moje działanie, względy poznawcze (*kognitive Beachtung*) mogą się przerodzić w szacunek moralny (*moralische Achtung*), o który od czasów Kanta chodzi w pojęciu „uznania”: jeżeli każdego człowieka uznajemy za osobę, to oznaczać to musi, że wszystkich traktujemy w sposób, do którego zobowiązują nas moralnie swoiste cechy osoby. Niewiele to wprawdzie wnosi do interesującej nas kwestii – jeśli bowiem o nią chodzi, decydujące znaczenie ma to, w jaki sposób można solidaryzować normatywnie zobowiązujące cechy osobowe – niemniej jednak struktura uznania prawnego stała się nieco bardziej przejrzysta: zbiegają się w niej niejako dwie operacje intelektualne, gdyż z jednej strony uznanie to zakłada wiedzę moralną dotyczącą zobowiązań prawnych, które musimy respektować względem autonomicznych osób, z drugiej zaś dopiero empiryczna wykładnia sytuacji informuje nas o tym, czy w konkretnym przypadku chodzi o istotę faktycznie obdarzoną takimi cechami, z uwagi na które dochodzi do zadośćuczynienia zobowiązaniom (Honneth 2012b, 109–110; por. również Honneth 2016, 182).

⁷⁹ „Roszczenia uznaniowe czerpią swoją wartość normatywną z ich związku ze zdolnością jednostki do samorealizacji. Aby roszczenia o uznanie mogły chronić i promować samorealizację, powinny odnosić się do kwestii istotnych dla samorealizacji, tj. do naszych potrzeb, pragnień, planów życiowych. Zazwyczaj uważamy, że autonomiczni i autentyczni agenci są w stanie poznać i zrealizować swoje własne potrzeby, pragnienia i plany życiowe. Innymi słowy, twierdzenia o uznaniu mogą mieć wartość normatywną tylko wtedy, gdy są autentyczne lub autonomiczne albo promują lub chronią autentyczność i autonomię” (Wilhelm 2014, 296).

Honneth wskazuje tutaj, że moralnie zobowiązujące są prezentowane przez określoną jednostkę „cechy osobowe”⁸⁰. Na bazie ekspresyjnego modelu podmiotowości przez takie cechy należy rozumieć wyrażane w przestrzeni intersubiektywnej *treści tożsamości*, jako definiujące to, kim dany podmiot jest, a więc jego wymiar osobowy. Tym samym *treści tożsamości* danego podmiotu stają się tym, co normatywnie zobowiązujące dla jego partnerów interakcji. Uznając daną osobę, a więc i jej treściowo dookreśloną tożsamość, uznający zobowiązuje się zarazem do tego, by zapewnić jej możliwość samorealizacji, której sposób określany jest przez treści jej tożsamości i aktywności niezbędne do zaspokojenia potrzeb związanych ze specyficznymi pragnieniami, dążeniami, przekonaniami itd. Uznanie narzuca więc konieczność instytucjonalnego zagwarantowania możliwości realizacji wizji dobrego życia, odpowiadającej temu, w jaki sposób dana jednostka dąży do swojej samorealizacji, a więc przeżywania własnej tożsamości.

Heglowskim odpowiednikiem *treści tożsamości* mogłyby być, moim zdaniem, „szczegółowe treści woli”:

Wszelako wola musi w ogóle coś postanowić, aby być wolą rzeczywistą; każdy taki akt jest zaś suwerenny i czysto arbitralny. Jako taki daje on wyraz tożsamości podmiotu, podczas gdy postanowienie powzięte pod przymusem tę tożsamość podważa. Skoro jednak indywiduum coś postanowi, określoność jego woli odróżnia ją radykalnie od wszystkich innych.

Do szczegółowej treści woli zalicza Hegel w zasadzie wszelkie subiektywne motywy działania, od naturalnych przedmiotów poczynając – przez pobudki zmysłowe (popędy, afekty, namiętności, uczucia) oraz pobudki moralne (szlachetne odruchy serca i sumienia) – aż po planowane lub postulowane dopiero stany rzeczy, które wola, inicjując działanie, pragnie „przełożyć na obiektywność” [...]. Warto podkreślić, że sama „treść [...] czyli te rozmaite określenia woli, są przede wszystkim bezpośrednie. Znaczy to, że wola jest sama w sobie wolna, czyli dla nas” [...]: to z kolei oznacza, że wszystkie własne akty woli znajdują swoje uprawomocnienie co najwyżej w subiektywnym rozsądku (*Verstand*), nie zaś w rozumności (*Vernunft*). Z tej racji podmiotowa wolność jest wolnością jedynie wewnętrzną i arbitralną i jako taka odpowiada wyższej, refleksyjnej władzy pożądania, która w swojej jednostronności stanowi wolę „w sobie” bądź „wolę w sobie i dla siebie” (Nowak-Juchacz 2002, 263–264).

Ewa Nowak zaznacza, że owe „szczegółowe treści woli” Hegla są wynikiem aktu suwerennego i czysto arbitralnego, a jako przykłady tych treści woli wskazuje popędy, afekty, namiętności, uczucia, szlachetne odruchy serca i sumienia.

⁸⁰ Zdaję sobie sprawę, że w przywołanym fragmencie Honneth odnosi się do cech definiujących osobę, lecz jak wskazuje on dalej, cechy osobowe rozumiane jako cechy indywidualne również stanowią przedmiot uznania społecznego, na przykład w ramach „ewaluatywnego systemu odniesienia” determinującego ocenę społeczną danych cech. Jednak również i w tym przypadku stanowią one przedmiot uznania, o ile zostają w ramach tego systemu docenione: „Dlatego dla uznania w sensie prawnym centralne znaczenie ma pytanie o to, w jaki sposób można scharakteryzować cechy konstytuujące osobę jako taką, podczas gdy w przypadku wartościowań społecznych trzeba postawić pytanie o charakterystykę ewaluatywnego systemu odniesienia, w którego ramach zmierzyć można »wartość« cech charakteryzujących konkretną osobę” (Honneth 2012b, 110; por. również Honneth 2016, 183–184).

Honneth natomiast twierdzi, że definiujące jednostkową tożsamość pragnienia, dążenia, nieświadomione oczekiwania, roszczenia itd., motywujące działania podmiotów, mają swoje źródło w nieświadomionej i afektywnej części podmiotowości – mają być realistycznym elementem opisu podmiotowości⁸¹. Twierdzą, że Honneth odrzuca Hegłowską spekulatywną narrację na rzecz narracji osadzonej w terminach psychologicznych (odwołując się do stanów mentalnych, podświadomości, nieświadomych pragnień itd.) i zarazem odrzuca osadzenie zjawisk tych nieświadomych fenomenów w rozsądku czy podmiotowej racjonalności. Owe treści tożsamości w ujęciu Honnetha dopiero stają się racjonalne, gdy zostają poddane refleksji w intersubiektywnych ramach języka czy wspólnoty doświadczeń.

⁸¹ „Krytyczna teoria społeczeństwa potrzebuje, na poziomie normatywnym, koncepcji człowieka jak najbardziej realistycznej i bliskiej zjawiskom; powinna ona być w stanie przyznać odpowiednie miejsce nieświadomości jednostek, ich nieracjonalnym przywiązaniom. Bez uwzględnienia takich nieświadomych motywów i afektów teoria naraża się na niebezpieczeństwo popadnięcia w idealizm moralny, żądając od jednostek zbyt dużej racjonalności” (Honneth 2012a, 195).

Rozdział II

Przejście od poziomu subiektywnego do intersubiektywnego

Wprowadzenie

Najbardziej elementarnym poziomem świadomego ludzkiego życia, do którego ma zastosowanie pojęcie uznania w teorii uznania Honnetha, jest poziom subiektywności. Na podstawie dotychczasowych rozważań można przypuszczać, że już na tym poziomie powinny zachodzić i dać się teoretycznie opisać w ramach teorii uznania procesy *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*. Czym jest jednak uznanie na poziomie subiektywnym? Pomiędzy jakimi elementami teorii ma dochodzić do *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*?

Honneth określa relację uznania na poziomie subiektywnym jako relację w stosunku do samego siebie¹, umożliwiającą tym samym zachodzenie na poziomie subiektywności takich zjawisk, jak *reifikacja*, *błędne uznanie*, *brak uznania* itd., które mają miejsce również na poziomie intersubiektywnym. Świadczy o tym następujący fragment:

Jeżeli reifikacja jest w rzeczy samej traktowana jako zdolna spenetrować relację, jaką podmiot ma z samym sobą, wtedy „oryginalna/źródłowa”, normalna forma relacji z samym sobą musi być zakładana jako ta, względem której reifikacja może być oceniana jako problematyczna dewiacja. Właśnie dlatego myślę, że najlepiej nie uciekać się od razu do konceptualnie pokrewnych idei, ale rozważać te właśnie problematyczne kwestie. I w rzeczy samej sposób, w jaki zwyczajowo odnosimy się do własnych pragnień, uczuć i intencji może być przekonująco i znacząco zilustrowany przez koncepcję uznania (Honneth 2008, 66).

Honneth wskazuje tutaj, że również relację do samego siebie można opisać nie tylko tak, jak to miało miejsce w *Walce o uznanie...*, czyli jako wyrażaną w praktycznym działaniu formę pozytywnego samoodniesienia: wiary w siebie

¹ Należy tutaj podkreślić, że teoria Honnetha jest nadal rozwijana przez jej twórcę i pewne jej pojęcia stają się przez to wieloznaczne. Czym innym jest opisywane w *Walce o uznanie...* „praktyczne samoodniesienie” (wiara w siebie – *basic self-confidence*, szacunek do siebie – *self-respect*, cenienie siebie – *self-esteem*) (por. Honneth 2012b, 126, 128–135; 2016, 211, 212–225), a czym innym relacja do samego siebie w sensie relacji uznania samego siebie, relacji z samym sobą, o których pisze w *Reification: A New Look at an Old Idea* (Honneth 2008).

(*basic self-confidence, Selbstvertrauen* – moim zdaniem właściwym tłumaczeniem tego terminu byłoby zaufanie do samego siebie, które to dopiero prowadzi do wiary w siebie i wynikającej z niej pewności siebie), szacunku do siebie (*self-respect, Selbstachtung*), cenięcia siebie (*self-esteem, Selbstschätzung*), ale również – co tutaj kluczowe – jako mającą konkretną treść (to znaczy przedmiot uznania) relację uznania samego siebie. Obiektami, do których odnosi się taka subiektywna relacja uznania, są zdaniem Honnetha własne pragnienia, uczucia i intencje, stanowiące treść własnej tożsamości. Prawidłowe w sensie normatywnym, stanowiące „naturalną formę” relacji z samym sobą (nieprowadzące do autorefleksji) nastawienie względem samego siebie, będące formą uznawania samego siebie, Honneth nazywa „nastawieniem ekspresyjnym”:

Ten typ uznania jest regularnie charakteryzowany jako rodzaj „troski o siebie” – paralelnie do Heideggerowskiego pojęcia troski. To pojęcie wskazuje, że podmiot przyjmuje postawę zaangażowanego przejęcia się względem samego siebie, którą Heidegger traktował jako charakterystyczną dla naszych kontaktów z rzeczami i innymi ludźmi. Jeżeli nie zakładamy żadnych bardziej etycznych ambicji w stosunku do tej aktywności samo-troski/troski o samego siebie, niż gdy osoba traktuje swoje pragnienia i uczucia jako warte artykulacji, wtedy ta aktywność samo-troski/troski o samego siebie jest identyczna z postawą, którą chciałbym określić jako „uznanie”. Podmiot zdolny do ekspresyjnej relacji z samym sobą musi koniecznie być zdolnym afirmować siebie samego do tego stopnia, że uważa swoje własne psychiczne doświadczenia za warte, by być aktywnie ujawnianymi i artykułowanymi. Ta definicja samouznania/samouznawania się koresponduje mniej więcej z tym, co Harry Frankfurt nazywa „miłością własną” w swojej ostatniej książce. Obydwoje, on i ja, zakładamy typ relacji z samym sobą, w której identyfikujemy albo afirmujemy swoje własne pragnienia i intencje w taki sposób, że niemalże z konieczności dążymy do odkrycia swoich fundamentalnych, oryginalnych wolicji albo po prostu „wolicji drugiego stopnia”. Tutaj ja użyję zwrotu „ekspresyjne”, aby wskazać postawę, którą przyjmujemy względem samych siebie w procesie samoodkrywania się – i w przeciwieństwie do Harry’ego Frankfurta jestem przekonany, że ten rodzaj samouznawania się jest tym, który Freud zakładał jako oczywistą i niekwestionowaną postawę ludzi, którą przyjmują względem samych siebie (Honneth 2008, 71–72).

W powyższym fragmencie została scharakteryzowana właśnie relacja uznania w stosunku do samego siebie, którą Honneth nazywa ekspresyjnym modelem relacji do samego siebie. Z jednej strony podmiot ma własne uczucia, dążenia, potrzeby, interesy itp., które stanowią elementy *treści* jego tożsamości, które sobie uświadamia i realizuje w swoim życiu (czyli dąży do zaspokojenia uświadomionych pragnień i potrzeb, osiągnięcia dążeń itd.), ale jest do tego zdolny tylko dlatego, że z drugiej strony jest w stanie uznać je za warte poznania i realizowania, za ważne i budzące szacunek jako element własnej tożsamości. Uważam, że w tej Honnethowskiej interpretacji ekspresyjnej formy tożsamości ekspresję należy rozumieć nie tylko jako ekspresję treści tożsamości w świecie społecznym, ale przede wszystkim jako ujęcie tych pierwotnych, „fundamentalnych”, autentycznych dążeń i pragnień, „woli drugiego stopnia” w języku, i odniesienie ich w tej nowej zintersubiektywizowanej (ze względu na komunikacyjne właściwości języka) postaci do dostępnych doświadczeń

społecznych, zinternalizowanych norm i wartości, a więc zinternalizowanych mediów społecznej racjonalności. Dopiero tak ujęte pierwotne, podmiotowe doświadczenia dążeń, pragnień, uczuć itd. stają się treściami tożsamości danego podmiotu. Do takiego ich ujęcia niezbędne jest, aby podmiot postrzegał je jako warte podjęcia tego wysiłku. Możliwość subiektywnego (czyli tutaj podmiotowego) uznania samego siebie jest więc warunkowana „praktycznym samoodniesieniem jednostki”: wiarą w siebie (*basic self-confidence*), szacunkiem do siebie (*self-respect*), ceniением siebie (*self-esteem*). Te pozytywne sposoby samoodnoszenia się jednostki wykształcić się mogą jednak tylko w wyniku społecznego, a więc między innymi intersubiektywnego uznania. Stanowisko Honnetha przedstawia następujący cytat:

Centralne znaczenie będzie odgrywał przy tym dowód na to, iż rozmaitym formom wzajemnego uznania faktycznie przyporządkować można różne poziomy praktycznego odniesienia człowieka do samego siebie, co w psychologii społecznej zostało przez Meada jedynie naszkicowane, i to w sposób niejasny. W oparciu o tę typologię można następnie rozwiązać drugie z zadań pozostawionych nam przez Hegla i Meada, którzy niedostatecznie rozjaśnili rozstrzygającą implikację swych konceptów teoretycznych. Obaj myśliciele w równym stopniu nie byli bynajmniej w stanie przedstawić bardziej adekwatnego opisu doświadczeń społecznych, pod których naporem w procesie historycznym za każdym razem dochodzi do pojawienia się założeń walki o uznanie: ani Hegel, ani Mead nie uwzględniają w sposób systematyczny negatywnych ekwiwalentów odpowiednich relacji uznania, tj. form pogardy, za których sprawą członkowie społeczeństwa doświadczają społecznego faktu odmowy uznania (Honneth 2008, 91).

Honneth wskazuje na źródła swojej teorii, którymi są filozofia Hegla i badania Meada w zakresie psychologii społecznej. Przesłanki wynikające z analiz ich koncepcji skłaniają go do przyjęcia tezy, że „rozmaitym formom wzajemnego uznania faktycznie przyporządkować można różne poziomy praktycznego odniesienia człowieka do samego siebie” i że za sprawą form pogardy „członkowie społeczeństwa doświadczają społecznego faktu odmowy uznania”. Obie te tezy jednoznacznie wskazują na zależność zachodzącą pomiędzy społecznym – a więc intersubiektywnym – uznaniem a „praktycznym odniesieniem człowieka do samego siebie”, które poszczególnym obszarom uznania przyporządkowuje odpowiednie sposoby samoodniesienia: miłości – wiarę w siebie, prawu – szacunek do samego siebie, solidarności społecznej – ceniением siebie (Honneth 2008, 126).

Intersubiektywne relacje uznania warunkują możliwość wykształcenia *pozytywnego praktycznego odniesienia człowieka do samego siebie* (wiary w siebie, szacunku do samego siebie, ceniением siebie). Wykształcenie wiary w siebie, szacunku do siebie i poczucia własnej wartości stanowi na poziomie intersubiektywnym formalny warunek (wszak nie mają one żadnej treści same z siebie, a wykazywać je i wykształcać zgodnie z teorią uznania można jedynie na płaszczyźnie intersubiektywnej) możliwości odkrywania subiektywnej tożsamości oraz jej praktycznego realizowania na poziomie intersubiektywnym.

Jeżeli jednostka nie spotyka się w swoim otoczeniu społecznym z uznaniem, to wiara w siebie, poczucie szacunku do samego siebie i poczucie własnej wartości nie mają możliwości się wykształcić, a tym samym forma podmiotowości prezentowana przez model ekspresyjny i towarzysząca mu postawa nie mogą się rozwinąć. Jako formy podmiotowości alternatywne wobec opartego na wykształconych relacjach uznania modelu ekspresyjnego Honneth przytacza skonceptualizowane przez Davida Finkelsteina modele detektywistyczny i konstruktywistyczny, stanowiące jednakże patologiczne, autoreifikujące formy tożsamości (Honneth 2008, 67, 69).

Przeprowadzonej poniżej skróconej charakterystyce porównawczej tych obydwu patologicznych modeli kształtowania tożsamości podmiotu przyświecać będzie zadanie wskazania argumentów przemawiających za taką interpretacją modelu ekspresyjnego, zgodnie z którą tylko ten model kształtowania tożsamości zakłada realizację procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* jako niezbędnych do pełnego rozwoju każdej tożsamości.

1. Model detektywistyczny

Zasadnicze intuicje leżące u podstaw modelu detektywistycznego przedstawiają się według Honnetha, rekonstruującego koncepcję Finkelsteina, następująco:

Tak jak wydaje się, że stajemy się świadomi rzeczy w świecie poprzez ich neutralne poznanie kognitywne (*cognizing*), w ten sam sposób napotykały nasze własne pragnienia i uczucia w tej poznającej postawie (*cognizing stance*). W ten sam sposób, w jaki podmiot postrzega obiektywną rzeczywistość, może on zwrócić się ku sobie i zaobserwować szczególne mentalne zdarzenie. W ostatnich badaniach David Finkelstein scharakteryzował adekwatnie tę relację podmiotu samego z sobą jako „detektywistyczną”. W niej podmiot jest ujmowany jako detektyw, który posiada przywilej wiedzy na temat swoich własnych pragnień i uczuć, ponieważ podjął się ich poszukiwania w swoim własnym mentalnym świecie i „odkrył” te pragnienia i uczucia. Zgodnie z tym modelem intencje podmiotu istnieją już, zanim podmiot zwróci się ku samemu sobie i musi tylko je odkryć, aby uczynić je dostępnymi dla świadomości (Honneth 2008, 67).

Ten detektywistyczny model konstytuowania się tożsamości zakłada „wyłączenie” się jednostki ze świata zewnętrznego i przeniesienie uwagi na własne przeżycia wewnętrzne. Jednakże w tym modelu podmiot nie kształtuje aktywnie własnej tożsamości, to znaczy takich jej elementów, jak uczucia, pragnienia, dążenia itd., tylko je odbiera jako już istniejące w jego psychice i na tym jego aktywność się wyczerpuje. Takie nastawienie sprawia, że tożsamość jednostki jest jedynie dziełem przypadku, a nie efektem zaangażowanego, świadomie kształtującego stosunku podmiotu wobec samego siebie i wynika tylko z wewnętrznych „odkryć” podmiotu, tego, co jest wcześniejsze wobec tychże odkryć. Tak działający podmiot nie jest więc podmiotem autonomicznym, nie ma żadnej kontroli

ani wpływu na odkrywane receptywnie stany wewnętrzne, a zarazem poprzez odcięcie od świata zewnętrznego i związanych z nim doświadczeń nie jest w stanie w odpowiedni sposób ująć tych wewnętrznych stanów w media społecznej racjonalności, które umożliwiałyby ujęcie tychże stanów w intersubiektywnie dostępną formę. Tak ukonstytuowana tożsamość nie może zostać wyrażona w przestrzeni intersubiektywnej pod postacią związanych z nią roszczeń i celów². W tym sensie podmiot sam się reifikuje, gdyż czyni samego siebie wyłącznie przedmiotem swego poznania, a nie kimś, kto samodzielnie kształtuje samego siebie. Podmiot skupiony w modelu detektywistycznym na poznawaniu swojego wnętrza nie jest zainteresowany nawiązywaniem relacji ze światem zewnętrznym i w rezultacie nie czyni tego. W tym modelu nie może dochodzić do *uniwersalizacji* i *indywidualizacji* podmiotu w ramach zastanej rzeczywistości społecznej, od której się on odcina. *Indywidualizacja* zakłada zwrócenie się ku światu zewnętrznemu i odkrywanie swojej tożsamości w organizacyjnie określonych ramach relacji społecznych, podczas gdy w analizowanym modelu jednostka indywidualizuje się co najwyżej w tym sensie, że odkrywa stany wewnętrzne, które mogą być wynikiem oddziaływania na nią otoczenia społecznego, z którego to wpływu niekoniecznie zdaje sobie ona sprawę, gdyż przedmiotem jej aktywnego zainteresowania poznawczego są same te stany, a nie mechanizmy ich wytwarzania czy źródła ich pochodzenia.

Jeśli więc można byłoby mówić o procesie indywidualizacji w odniesieniu do modelu detektywistycznego, to tylko w tym sensie, że przybiera on raczej formę społecznej indoktrynacji, mającej na celu wywołanie w jednostce uprzednio już określonych stanów wewnętrznych, które ona odkrywałaby jako własne (pragnienia, roszczenia, potrzeby itp.), a następnie, motywowana nimi, podejmowałaby określone działania praktyczne.

Honneth wskazuje na podobne działanie *ideologicznych form uznania*, które są wykorzystywane na przykład do manipulowania pracownikami³. Model detek-

² Nie jest zatem w tym modelu możliwa uniwersalizacja indywidualnych celów danej jednostki do poziomu etycznych celów danego społeczeństwa. Taką konkluzję potwierdza stwierdzenie, w którym Honneth dokonuje rekonstrukcji stanowiska Meada: „Praktyczne rozumienie samego siebie przez podmiot działający, a zatem jego »Me«, cechuje w tym wypadku to, że przez wzgląd na to »Me« podziela on nie tylko normy moralne członków swojej wspólnoty, lecz również ustanawiane przez nią cele etyczne: w świetle wspólnych norm działania może on uznawać siebie za osobę, która wobec wszystkich innych osób posiada określone prawa, zaś w świetle wspólnych przekonań aksjologicznych – za osobę posiadającą dla nich wszystkich niepowtarzalne znaczenie” (Honneth 2012b, 88; por. również Honneth 2016, 144).

³ „Nowy sposób zwracania się do pracowników i pracowników wykwalifikowanych jako do przedsiębiorców ich własnej siły roboczej może zawierać ewaluatywną obietnicę uznania wyższego stopnia indywidualności i inicjatywy, ale w żaden sposób nie zapewnia instytucjonalnych środków, które pozwoliłyby na konsekwentną realizację tych nowych wartości. Zamiast tego pracownicy są zmuszani do udawania inicjatywy, elastyczności i talentów tam, gdzie nie ma ku temu żadnych materialnych podstaw. Ta nowa forma uznania nie jest wadliwa czy irracjonalna w sensie

tywistyczny byłby więc teoretyczną parafrazą konformizmu z typologii Roberta Mertona⁴, w której „obserwowane” stany wewnętrzne są w przemyślny sposób wpajane jednostce przez dominujące nad nią struktury społeczne. Natomiast możliwość mówienia o procesach *uniwersalizacji* wymagałaby ujmowania swoich wewnętrznych stanów w języku jako medium społecznej racjonalności. To zaś nieuchronnie wymagałoby ponownego zwrócenia się do świata zewnętrznego w celu uzgodnienia znaczeń tych odkrytych stanów wewnętrznych ze znaczeniami funkcjonującymi w świecie społecznym, co znowu możliwe jest wyłącznie na gruncie *zaangażowania* się w ów świat społeczny, ale jednakże niezgodne z założeniami *modelu detektywistycznego*. Taki zarzut konieczności odniesienia przeżyć wewnętrznych do nadających im sens społecznych relacji, zewnętrznych względem podmiotu, ma moim zdaniem na myśli Honneth, gdy pisze:

Dru ga trudność wynika z faktu, że ten obraz naszych mentalnych doświadczeń jest fenomenologicznie wysoce nieprawdopodobny i zwodniczy. Zgodnie z tym poglądem ujmujemy swoje pragnienia i uczucia jako poznawalne (*cognizable*) obiekty, te mentalne stany musiałyby posiadać taki sam wyróżniony i samodzielny (*self-contained*) charakter jako byty w obiektywnym świecie. Uczucia i intencje musiałyby posiadać jasno zdefiniowane granice (*contours*) jako mentalne zjawiska, jeszcze zanim moglibyśmy je odkryć poprzez zwrócenie się ku sobie i zajrzenie do własnego wnętrza. Jednak ta koncepcja nie uwzględnia w sposób należyty faktu, że te rodzaje stanów mentalnych generalnie mają raczej rozproszoną i wysoce nieokreśloną treść (*substance*), która nie może zostać tak łatwo uchwycona. Aby uchwycić w pełni nasze pragnienia i uczucia, wydaje się, że musimy dokonać dodatkowego aktu, który jest zdolny przyporządkować tym niejasnym i mętnym stanom mentalnym wyraźnie zarysowany sens (*meaning*) (Honneth 2008, 68).

Argumentem przemawiającym przeciwko postrzeganiu stanów wewnętrznych w ten sam sposób, w jaki poznawane są obiekty świata zewnętrznego, jest spostrzeżenie, że stany wewnętrzne podmiotu, dotyczące jego uczuć czy intencji, nie są same z siebie tak wyraźne i jednoznaczne, to znaczy nie są tak samo poznawczo dającymi się wyodrębnić przedmiotami jak przedmioty świata zewnętrznego⁵. Honneth wskazuje tutaj na konieczność podjęcia dodatkowego

ewaluacyjnym, ale nie spełnia materialnych wymogów wiarygodnego, uzasadnionego uznania, ponieważ praktyki instytucjonalne wymagane do prawdziwej realizacji nowo zaakcentowanej wartości nie są dostarczane w akcie uznania” (Honneth 2012a, 93).

⁴ „[...] konformizm, czyli akceptacja całej procedury, zarówno norm, jak i związanych z nimi wartości. Na przykład zachowanie tych Amerykanów, którzy dążą do zrealizowania marzeń o sukcesie, wysokim standardzie materialnym i dobrobycie, poprzez zdobywanie kwalifikacji zawodowych i zdyscyplinowaną, rzetelną, wytężoną pracę” (Sztompka 2002, 280).

⁵ Honneth, oprócz skrytykowania modeli detektywistycznego i konstruktywistycznego poprzez wskazanie, w jaki sposób dochodzi do autoreifikacji funkcjonujących w nich podmiotów, stosuje również krytykę teoretyczną tych modeli, na przykład powołując się na Johna Searla, według którego samo postrzeganie stanu mentalnego jest już stanem mentalnym, a więc również musiałyby być przedmiotowo postrzegane, a zatem cały proces uprzedmiotowiającego odnoszenia się do stanów mentalnych, uświadamiania sobie ich, musiałyby zmierzać do nieskończoności (Honneth 2008, 67–68). Moim zdaniem Honneth stara się więc wykazać, że sposoby działania podmiotu

działania w celu nadania tym niejasnym i zamglonym stanom mentalnym jasnego i wyraźnego znaczenia. Bazując na jego teorii uznania, wywodzącej się wszak od Heglowskiej koncepcji uznania z jenajskiego okresu twórczości, należy stwierdzić, że dopiero poprzez nawiązanie relacji ze światem zewnętrznym, odniesienie do społecznie zuniwersalizowanych i zracjonalizowanych w obszarze kultury sensów, możliwe jest zrozumienie i poznanie samego siebie, a w tym owych „mglistych” stanów wewnętrznych – odczuć:

„Tutaj nie jest się jednostronnie w sobie, tylko ogranicza się chętnie w relacji do innego, w tym ograniczeniu się postrzega się jednak siebie jako siebie samego. W określoności człowiek nie ma się czuć określony tylko poprzez to, że innych traktuje się jako coś innego, uzyskuje dopiero poczucie samego siebie.” O ile Hegel chce postrzegać te wywody na płaszczyźnie „odczucia”, jest w tym zastosowane sformułowanie „bycie-u-siebie w innym”, które zawiera klucz do jego koncepcji społecznej wolności; jest ona ugruntowana w przedstawieniu społecznych instytucji, które pozwala powiązać ze sobą wzajemnie podmioty w ten sposób, że mogą one to, co naprzeciwko, ujmować jako innego ich samych (*Selbst*) (Honneth 2011, 85; por. również Honneth 2014, 44).

Honneth, analizując w przytoczonym cytacie fragment Heglowskich *Zasad filozofii prawa*, wykazuje, że podmiot jest w stanie się poznać dzięki ujęciu siebie samego w sposób zapośredniczony w instytucjach społecznych, które umożliwiają racjonalizację i przez to racjonalną koordynację działań jednostek w społeczeństwie⁶. Tym samym umożliwiają one nawiązanie relacji uznania pomiędzy jednostkami i zrozumienie „mglistych” i nieuchwytnych z perspektywy czysto jednostkowej, subiektywnych uczuć czy odczuć w kontekście społecznie nadawanych im znaczeń oraz sensów. Subiektywna niezrozumiałość stanów wewnętrznych podmiotu wynika z ich społecznego charakteru, wszak niektóre uczucia, sensory, dążenia itd. (np. przyjaźń, miłość, solidarność, wspólnota) są możliwe do pełnego ujęcia, tylko uwzględniając drugą osobę. Tym samym, choć tkwią w jednostce od samego początku jej istnienia, nabierają one sensu dopiero w interakcjach z innymi i w odniesieniu do społecznie im przypisywanych znaczeń, jakie jednostka napotyka w swoim otoczeniu społecznym. Filozof wskazuje więc na społeczne uwarunkowanie możliwości zrozumienia samego siebie przez

opisywane przez te modele mają charakter patologiczny (czy wręcz patologizujący) w sensie określonym na gruncie jego teorii uznania, ale też dodatkowo, że wynikają one z błędnych przesłanek teoretycznych. Innymi słowy, dowodzi on, że w takich przypadkach nie tylko mamy do czynienia z patologicznymi działaniami społecznymi, ale i, potencjalnie, z błędną, z perspektywy uznania, ideologią. Poszerzona krytyka tych modeli nie zostaje tutaj jednak przedstawiona, ponieważ nie odnosi się w sposób istotny do omawianej tu linii argumentacyjnej, mającej wykazać związek poziomu subiektywnego uznania z poziomem intersubiektywnym relacji uznania.

⁶ „Dla Hegla instytucje urzeczywistniają się zatem w samym pojęciu wolności, ponieważ ich intersubiektywna struktura uwalnia od kosztownej potrzeby dokonywania koniecznej koordynacji. Z praktyk, które są zobiektywizowane w strukturze instytucjonalnej, podmioty niemal automatycznie widzą, jaki wkład muszą wnieść, aby osiągnąć realizację swoich celów, co jest możliwe tylko razem” (Honneth 2011, 100–101; por. również Honneth 2014, 53).

podmiot, powołując się na Heglowskie pojęcie „bycia-u-siebie w *innym*”. Zatem odnajduje on w tymże „byciu-u-siebie w *innym*” klucz do *wolności społecznej* jednostki, a to dzięki interpretacji tego, co *inne* jako zinstytucjonalizowanego już społecznego otoczenia jednostki, które wyraża to, co powszechnie *uznane* we wspólnocie. Interpretacja Honnetha jest odmienna od zaproponowanej przez Wojciecha Chudego, który przedstawiając jedno z dwóch pojęć wolności, funkcjonujących jego zdaniem w filozofii Hegla, poprzez to „bycie w *innym*” rozumie „bycie w każdej rzeczy”, czyli odnosi je do ogółu bytów otaczających podmiot:

W tym miejscu objawia się pierwsza Heglowska definicja wolności. „**Być-u-siebie w *innym***” [podkr. – M.J.B.] (*bei-sich-Selbst-Sein in einem Anderem*) to określenie wolności metafizycznej, wolności Bytu będącego sobą (*Selbst*) w każdej rzeczy i konstytuującego każdą rzecz według swojej „sobości”. Każda rzecz jest *J a k a ś*”, ale jest też Bytem. Owa definicja wolności wypreparowanej z wszelkich konotacji psychologicznych i moralnych stoi – wraz z pojęciem Bytu oraz pojęciami Niczego, Pojęcia i stawania się – u podstaw systemu filozofii Hegla jako cecha ontyczna, na podobieństwo transcendentaliów z systemu tomistycznego (Chudy 1997, 55).

Zaproponowana interpretacja prowadzi Chudego do wniosku, że „być-u-siebie w *innym*” odnosi się do „wolności Bytu będącego sobą (*Selbst*) w każdej rzeczy i konstytuującego każdą rzecz według swojej »sobości«”, czyli do wolności, tyle że wyrażającej konstruktywistyczny model podmiotowości – kolejny model, który Honneth uważa za patologiczny. Wszak w koncepcji Honnetha, z perspektywy normatywnej, wszystkie zaangażowane we wspólnotę jednostki dynamicznie *współkonstytuują swoje otoczenie społeczne oraz relacje je łączące* – dzięki wzajemnemu uznaniu. Taka linia interpretacyjna zarysowuje się z perspektywy Honnetha już w filozofii Hegla, co zresztą potwierdza przytoczony wcześniej cytat. Wszak ten współczesny filozof argumentuje w nim, że „bycia-u-siebie w *innym*” (*Bei-sich-selbst-Sein im Anderen*) nie należy interpretować w kontekście „wolności metafizycznej bytu”, lecz w horyzoncie wolności społecznej (*sozialer Freiheit*). Własną koncepcję wolności społecznej formułuje Honneth, rzecz jasna nawiązując do filozofii Hegla, w książce *Das Recht der Freiheit...*, wydanej w roku 2011. „Bycie-u-siebie w *innym*” nie wskazuje w tej propozycji Honnetha na konstytuującą owo bycie partycypację „sobości” we wszystkich bytach świata, ale na *społeczną wolność*, którą jednostki osiągają w społeczeństwie dzięki instytucjom umożliwiającym im pełne wzajemnego uznania odnoszenie się do siebie:

[...] dążenie do wolności jednostki spełnione tylko w obrębie albo z pomocą instytucji, poszerza się dla Hegla od pojęcia „intersubiektywnego” do pojęcia „społecznego” wolności: Podmiot jest „wolny” dopiero wtedy, gdy w ramach instytucjonalnych praktyk natrafi na coś naprzeciw (*ein Gegenüber*), z czym zwiąże się stosunkiem wzajemnego uznania, ponieważ w jego celu [w celu innego – przyp. M.J.B.] dostrzega warunek urzeczywistnienia swoich własnych celów. W formule „bycia-u-siebie w *innym*” jest więc zawarte odniesienie do społecznych instytucji o tyle, że zawsze są już współpomyślane jako praktyki, które oferują gwarancje, że zaangażowane w nie podmioty mogą wzajemnie się uznawać za innych względem samych siebie; [...] (Honneth 2011, 86; por. również Honneth 2014, 45).

Innymi słowy, „bycie-u-siebie w innym” wskazuje – czy to w filozofii Hegla, czy też Honnetha – na specyficzną „relacyjność” podmiotów, której uświadomienie sobie nieuchronnie implikuje postrzeganie innych jako warunek możliwości realizacji własnej wolności. Tylko realizując życiowe cele innych jednostek w ramach instytucjonalnej kooperacji, możliwe jest realizowanie własnych celów życiowych, a więc własnej wizji dobrego życia. W tym sensie można powiedzieć, że życiowe cele dwóch kooperujących w ramach instytucji jednostek są równoważne – każdy z nich może być zrealizowany wtedy i tylko wtedy, gdy zrealizowany zostanie życiowy cel drugiej jednostki. Zrozumiawszy tę zależność, jednostki uświadamiają sobie, że każda z nich jest takim samym podmiotem, a ich możliwość praktycznej realizacji własnej osobowości (a więc realizacji własnej wizji dobrego życia) jest zależna od innych jednostek. Wzajemne uznanie prowadzi więc do wzajemnego uświadomienia sobie konieczności kooperacji na rzecz realizacji równoważnych wizji dobrego życia.

2. Model konstruktywistyczny

Honneth w następujący sposób charakteryzuje drugi patologiczny model kształtowania tożsamości, czyli konstruktywistyczny model podmiotowości:

Wedle konstruktywistów w tym samym momencie, gdy dokonujemy artykulacji określonych intencji naszym partnerom interakcji, odkrywamy samych siebie, aby pozwolić tym intencjom istnieć w naszych własnych myślach. Jednak to jest czynienie cnoty z konieczności; to znaczy stanowi to zmianę niepewności co do jakichkolwiek uczuć i intencji, jakie możemy mieć w danym momencie czasu, w konstruktywistyczny akt. Tym samym my sami odnosimy się do własnych stanów mentalnych poprzez nagłą decyzję o przyporządkowaniu ich do pewnej substancjalności, której ekspresji dokonujemy wobec innych osób. Jakkolwiek koncepcja ta jest lepsza niż model kognitywny poprzez to, że nie zakłada posiadania perspektywy skierowanej ku wewnątrz ani nie zrównuje stanów mentalnych z obiektami, tylko transformuje nasze pragnienia i uczucia w produkty naszej własnej wolnej decyzji; przez to podmiot wydaje się w pełni odpowiedzialny za swoje stany mentalne (Honneth 2008, 69).

Model ten zakłada, że podmiot decyduje o istnieniu swoich stanów mentalnych, uczuć, pragnień itd., kontrolując ich artykulację podczas interakcji, a tym samym wpływając na ich pojawienie się w jego umyśle. Wydawać by się mogło, że jego tożsamość jest przezeń kształtowana na mocy samodzielnie i swobodnie podejmowanych decyzji podmiotu. Uczucia, intencje, pragnienia podmiotu są dla niego, podobnie jak w modelu detektywistycznym, jasne i zrozumiałe, ale to dlatego, że w tym modelu on sam jest ich demiurgiem⁷. Owa wizja samodzielnego i swobodnego kształtowania własnej tożsamości jest jednak zgubna, gdyż zaproponowany w niej model konstruktywistyczny również nie jest w stanie

⁷ Szczegółową krytykę tego modelu można odnaleźć w Honneth 2008, 69–71.

uniknąć pułapki autoreifikacji. Autoreifikacyjna natura tego modelu wynika zaś właśnie z tego, że tożsamość jednostki okazuje się rezultatem całkowicie samodzielnej i dlatego właśnie nieswobodnej, lecz przypadkowej aktywności podmiotu, podczas której nie dochodzi do artykulacji i realizacji autentycznych potrzeb podmiotu, jakie mógłby on sobie uświadomić wyłącznie *podczas* i zarazem *na podstawie* interakcji z innym podmiotem czy innymi podmiotami.

Problematyczną kwestią okazuje się więc złudnie pożądana całkowita i wyłączna możliwość decydowania przez jednostkę o sobie samej i o podejmowanych przez siebie działaniach. Uważam, że jeżeli ktoś podstępem sprawi, że osoba podejmie jakieś działanie (na przykład wpajając danej jednostce jakąś ideologię) albo będzie ono podjęte w wyniku jakiegoś przypadku, to pojawiające się u niej w tych okolicznościach uczucia, pragnienia oraz inne komponenty tożsamości, choć mogą zostać samodzielnie wytworzone przez tę jednostkę (czyli wyartykułowane w celu koordynowania interakcji), to jednak nigdy nie będą autentycznymi komponentami jej tożsamości, gdyż nie będą pozostawały w jakiejś mniej lub bardziej istotnej relacji do pozostałych jej komponentów, tudzież innych doświadczeń jednostki, stanowiących elementy jej biografii, na podstawie których może ona pytać samą siebie, kim jest i jakie są jej dążenia, cele. Swobodne działanie zakłada wszak możliwość wyboru spośród tego, co różne, a samodzielny wybór nie jest wyborem przypadkowym. Model konstruktywistyczny tymczasem tłamsi różnicę i negację na rzecz nieracjonalnej pozytywności. Pozytywne określenie, kim się jest *vide* czego się pragnie, czego się chce itp., staje się zrozumiałe tylko w relacji do zaprzeczenia – kim się nie jest *vide* czego się nie pragnie ani czego się nie chce itp. To określenie następuje koniecznie w kontekście określonych relacji do innych – zgodnie z pojęciem „bycia-u-siebie w innym” i zanegowania negacji. Przykładowo: bycie mężczyzną oznacza nie-bycie kobietą, co w różnych kulturach i w różnych czasach oznaczało i nadal może oznaczać antycypowanie zupełnie różnych uczuć i pragnień, potrzeb bądź intencji itd. Podobnie, przykładowo, bycie doktorantem nabiera innego znaczenia w zależności od tego, czy artykułowane jest w kontekście relacji ze studentem czy relacji z profesorem, a implikowane przez to stwierdzenie potrzeby bądź chęci takiego doktoranta będzie odmienne w każdej z tych relacji. Dlatego też całkowicie *samodzielne* kształtowanie swej tożsamości także jest zwodnicze, gdyż „wyrzucony” ze społecznych kontekstów podmiot nie może ukonstytuować swej autentyczności, która możliwa jest jedynie w kontekście relacji z innymi. O ile kształtowanie tożsamości ma przebiegać w sposób swobodny, o tyle prosta negacja (nie jestem kobietą, więc nie tego chcę, co chce kobieta, nie jestem studentem pierwszego czy drugiego stopnia studiów, więc nie chcę tego, co studenci tych stopni mogą chcieć ani też tego, co mógłby chcieć profesor itd.) też musi zostać przewyciężona. Wreszcie takie całkowicie samodzielne – i w konsekwencji wcale nie takie swobodne – kształtowanie swej tożsamości wcale nie jest możliwe, co oznacza, że taki model jest po prostu teoretycznie błędny, co w perspektywie teorii uznania Honnetha oznacza patologiczny.

Udzielając odpowiedzi na pytanie o to, czy jest możliwe zachodzenie procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* w modelu konstruktywistycznym, należałoby stwierdzić, moim zdaniem, że choć *pozornie* wydaje się, że w modelu tym dominującym procesem jest *uniwersalizacja* (poprzez narzucanie innym swojego chęćstwa w odniesieniu do własnej tożsamości), to faktycznie mamy tu do czynienia z modelem opartym na procesie *indywidualizacji* (poprzez faktyczne i nieuchronne osadzenie „własnego projektu” tożsamości w kontekście społecznym). Wszak mogłoby się wydawać, że jednostka całkowicie samodzielnie wytwarzając własną tożsamość, zarazem dokonuje uniwersalizacji relewantnych dla niej elementów tożsamości – sama „ubiera w język” swoje uczucia, doświadczenia i roszczenia, tworzy metafory i skojarzenia, wiążąc swoje partykularne stany wewnętrzne ze światem społecznym, którego doświadcza. Mogłoby się również wydawać, że w tym modelu procesy indywiduacji jako takiej nie mają miejsca, a to ze względu na nieograniczone zdolności wytwórcze jednostki – jestem zdania, że w tym modelu jednostka „kreuje” swoją tożsamość, działając bez zważania na normy obecne w społeczeństwie, w tym sensie jest ona bezwzględna w tym działaniu dążącym do danej „kreacji”. Jednak, jeżeli przyjmiemy przedstawioną powyżej możliwość wywierania wpływu przez ideologie, o których pisał Honneth (por. Honneth 2012a, 75–94), na osoby trzecie, przez „los” czy „konieczność dziejową” na działania podejmowane przez jednostkę, wtedy należy przyjąć, że wszelkie działania podejmowane przez daną jednostkę, a więc w konsekwencji jej tożsamość, są wynikiem (nieświadomego) odnajdywania swojej tożsamości w aktywnościach „dyktowanych” przez szeroko rozumiane otoczenie społeczne. Tożsamość podmiotu jest w tym wypadku determinowana zewnątrz jako prosta konsekwencja narzuconych zewnątrz działań i jest jedynie pozornie wynikiem samodzielnej aktywności wytwórczej jednostki. Nie mamy więc w tym przypadku do czynienia z „byciem-u-siebie w innym”. Sytuację tę nazwałbym raczej „byciem-innym-w sobie”, co oddawałoby społeczną reprodukcję aktywności i powiązanych z nimi tożsamości przez pozbawienie jednostek możliwości uniwersalizacji⁸.

Model konstruktywistyczny jest jednak analitycznie przydatny z pewnej perspektywy. Najpierw trzeba zwrócić uwagę na to, że podstawowy zarzut Honnetha przeciw temu modelowi wytyka absurdalność założonemu przezeń domniemaniu, jakoby można było wywoływać w sobie zupełnie dowolne pragnienia, intencje czy uczucia:

⁸ Brak innowacyjności w zakresie nowych form tożsamości, a więc w rezultacie również postępu społecznego, wynika z przyjęcia w modelu konstruktywistycznym założenia o determinacji treści tożsamości przez działania podmiotu. W modelu tym nie ma miejsca na innowacyjność podmiotu, gdyż o ile działania są determinowane zewnątrz, to dochodzi do wytworzenia powiązanej z nimi tożsamości, która narzuca pewne aktywności jako własne. Zakładając więc ten wpływ zewnętrzny (np. wynikły z socjalizacji), dalsza „samodzielna” kreacja tożsamości jest jedynie pozorem reprodukującym określone wizje dobrego życia.

Punkt, w którym konstruktywizm się myli, znajduje się tam, gdzie opisuje on tę relację wzajemnej zależności jako mechanizm, przez który podmiot tworzy swoje własne uczucia i intencje, jak gdyby to nasza własna świadomość bólu przywoływałaby ten ból do istnienia; jak gdyby wszystkie nasze pragnienia były produkowane przez akt lingwistycznego ich sformułowania (Honneth 2008, 70).

Innymi słowy, model konstruktywistyczny należy odrzucić przede wszystkim dlatego, że nie jesteśmy w stanie wywoływać w sobie, to jest wytwarzać, dowolnych uczuć niejako „na życzenie”, sama ich artykulacja nie jest bowiem jeszcze ich kreacją. Recz w tym, że stanowisko Honnetha wydaje mi się w tym punkcie nie do końca konsekwentne. Wszak stwierdzenie przywołane nieco wcześniej, że „[...] my sami odnosimy się do własnych stanów mentalnych poprzez nagłą decyzję o przyporządkowaniu ich do pewnej substancjalności, której ekspresji dokonujemy wobec innych osób” (Honneth 2008, 69), nie przeszkadza mu zarazem twierdzić następująco w stosunku do intersubiektywnego uznania:

[...] panuje teraz powszechna zgoda, że uznanie jest aktem, który nie może się składać zaledwie ze słów albo ekspresji symbolicznych, ponieważ tylko odpowiadające mu sposoby zachowania mogą produkować wiarygodność, która jest tak ważna dla uznawanego podmiotu. Tak dalece, jak ograniczamy samych siebie do intersubiektywnych związków, powinniśmy mówić o uznaniu jako o „postawie” (*Haltung*), tj. jako o nastawieniu realizowanym w konkretnym działaniu (Honneth 2012a, 80).

Z jednej strony Honneth twierdzi, że za pomocą ekspresji nie można wytwarzać swoich uczuć czy też uznawać pewnych uczuć za swoje – na przykład odczuwać żalu przez to, że się okazuje żal, ale z drugiej strony twierdzi, że uznanie w swojej intersubiektywnej postaci uzyskuje wiarygodność właśnie dzięki ekspresji w konkretnych działaniach. Można więc powiedzieć, że subiektywne przekonania dotyczące na przykład treści własnej tożsamości zyskują swój relacyjny, intersubiektywny charakter dopiero w ich praktycznej realizacji. Zanim dokona się ekspresji treści tożsamości, mają one charakter ściśle subiektywny.

Sytuacja jest tutaj taka sama jak w przypadku racjonalnych *ideologicznych form uznania*, które są wyrażane tylko symbolicznie. Do uznania w pełnym znaczeniu tego słowa dochodzi, gdy te wyrażone na płaszczyźnie symbolicznej racjonalne ideologie (obarczone jeszcze „deficytem racjonalności drugiego rzędu”) zaczynają być praktycznie realizowane w społeczeństwie, a więc w sposób intersubiektywny i kooperatywny stają się racjonalne społecznie. Analogicznie rzecz wygląda w przypadku *modelu konstruktywistycznego*, ponieważ zakłada on subiektywny i partykularny sposób kreowania samego siebie, toteż *ex definitione* obarczony jest owym *deficytem racjonalności*, niezbędnym do intersubiektywnego uznania wykreowanej tożsamości oraz kooperacji koniecznej do realizowania *wizji dobrego życia*.

3. Problem szczerości w teorii uznania

Według mojej interpretacji praktycznym powodem uznania modelu konstruktywistycznego za patologiczny i odrzucenia go jako uznającej formy samoodniesienia jest problem *szczerości w teorii uznania*. Intersubiektywne, relacyjne uznanie treści tożsamości podmiotu może mieć miejsce jedynie, jeżeli dana jednostka da mu wyraz w jakiejś formie intersubiektywnego działania. Jeżeli teoretycznie dopuścimy ewentualność, że jednostka nie jest szczerą w swoim działaniu, to znaczy jej działania są podyktowane chęcią osiągnięcia jakiegoś konkretnego celu i związaną z tym autokreacją swojego wizerunku, to intersubiektywnie uznawane treści tożsamości tej jednostki, jej dążenia, uczucia itd. oraz wyniki z tego praktyki prowadzić mogą do instytucjonalizacji społecznych praktyk, które z założenia nie służą realizacji potrzeb społecznych (są wynikiem strategicznego, wyrachowanego działania danej jednostki), co patologizowałyby cały społeczny system relacji. Dochodziłoby do uniwersalizacji fałszywych roszczeń, a tym samym dopuszczenia patologicznych form indywidualizacji w ramach społeczeństwa.

Przykładem takiego nieszczerego konstruktywistycznego działania może być hipotetyczne kreowanie przez aktorów politycznych czy „działaczy społecznych” grup pokrzywdzonych i uciskanych mniejszości, aby następnie, przekonawszy opinię publiczną o szczerości i powadze ich cierpienia, wykorzystywać uzyskane społeczne uznanie i stworzone do pomocy instytucje w celach zarobkowych.

Sam Honneth podaje oczywiście trywialne przykłady dla modelu konstruktywistycznego, jednak nie opisuje *explicite*, jaki wpływ praktyki oparte na tym modelu będą miały na całość jego teorii:

Jestem przekonany, że tendencja ku autoreifikacji powstaje, jak tylko (ponownie) zaczniemy zapominać swoją poprzednią autoafirmację poprzez traktowanie naszych psychicznych doznań jako obiektów, które albo są przez nas obserwowane, albo produkowane. Dlatego jest oczywiste, że powinniśmy szukać przyczyn reifikujących zachowań w praktykach społecznych, które są związane z autoprezentacją podmiotów w najszerszym sensie. Oczywiście jest prawdą, że wszystkie działania społeczne koniecznie zakładają relację z własnymi pragnieniami i intencjami. Jakkolwiek możemy odróżnić zinstytucjonalizowane praktyki, które są funkcjonalnie skrojone do prezentacji nas samych, rozmowy o pracy, konkretne usługi (np. stewardessy) albo zorganizowane serwisy randkowe, są to przykłady, które natychmiast przychodzą na myśl. Charakter takich zinstytucjonalizowanych praktyk, które wymagają, by indywidua tworzyły swój wizerunek (*to portray*) publicznie, może być niezwykle zmienny. Spektrum możliwości może zawierać wszystko, od instytucji, które kreują przestrzeń dla eksperymentalnej samoeksploracji, do instytucjonalnych ustaleń, które zmuszają zaangażowanych w nie do symulowania konkretnych intencji. Czuje, że tendencja ku autoreifikacji będzie się zwiększać w miarę, jak podmioty będą stawały się coraz bardziej zaangażowane w instytucje wymagające tworzenia swojego wizerunku, których charakterystyka została właśnie przedłożona. Instytucje, które skrycie zmuszają indywidua, zaledwie by udawać, że mają pewne uczucia, albo nadające im wyizolowany (*self-contained*) i wyraźnie zarysowany charakter, będą promowały rozwój autoreifikujących nastawień (Honneth 2008, 82–83).

Wskazanie na to, że przyczyn reifikujących zachowań należy poszukiwać w społecznych praktykach, potwierdza moją tezę, że model konstruktywistyczny w filozofii Honnetha ma charakter jedynie pozornej *uniwersalizacji*, to znaczy, że konstruktywistyczne działania podmiotów w tym modelu są podyktowane wpływem czynników zewnętrznych (w przykładach Honnetha odpowiednio: pracodawców, zinstytucjonalizowanej praktyki zawodu stewardessy, kanonów atrakcyjności randkowej), a faktycznie jest ograniczony do *indywidualizacji* w ramach społecznie reprodukowanych schematów instytucjonalnych. Wszak zawsze istnieje społeczna konieczność zaprezentowania swojej osoby, wskazywana przez Honnetha jako przyczyna autoreifikujących postaw w tym modelu.

Postulowany przeze mnie reifikacyjny potencjał tego modelu względem całości struktury społecznej na gruncie teorii uznania ujawnia się, gdy użyjemy przykładów, które nie są tak trywialne jak te podane przez Honnetha. Hipotetyczny polityk⁹ może na przykład udawać, że bliskie jego sercu jest cierpienie zwierząt i naświetlać marginalne w skali kraju przykłady bestialstwa, aby uzyskać wsparcie instytucji państwowych i organizować publiczne zbiórki pieniędzy w celu walki z przemocą wobec zwierząt, podczas gdy sam, zasiadając w zarządzie największej w kraju „fundacji na rzecz walki z przemocą wobec zwierząt”, przyznaje sobie wysokie pensje z racji piastowanego stanowiska, natomiast wszelkie podwykonawstwo w ramach fundacji zleca zarządzanym przez siebie firmom. W ten sposób funkcjonująca w ramach konstruktywistycznego modelu jednostka konstruuje nie tylko swoją tożsamość, ale i – za pomocą swojej tożsamości – sztuczne problemy społeczne. Problemy społeczne, które, spotykając się ze społecznym uznaniem, powodują nieracjonalne, bo niepodyktowane żadną realną potrzebą wysiłki i wyrzeczenia ze strony reszty społeczeństwa, generują tym samym patologie społeczne.

Model konstruktywistyczny w swoim działaniu reifikuje więc nie tylko sam funkcjonujący w jego ramach podmiot – poprzez to, że sam siebie i swoją tożsamość traktuje przedmiotowo jako instrument do realizacji jakichś celów – lecz powoduje, że na gruncie teorii uznania reifikowane jest całe społeczeństwo – poprzez *uniwersalizację* w strukturach społecznych fałszywych roszczeń, dążeń, pragnień, perspektyw życiowych.

Dlatego, moim zdaniem, Honneth wprowadza model ekspresjonistyczny i wskazuje go jako prawidłową, niepatologiczną formę samooodniesienia. Model ten wyklucza możliwość takiego instrumentalnego potraktowania rzeczywistości społecznej, ratując tym samym teorię uznania i samo pojęcie uznania przed ujawnieniem ich degeneracyjnego wpływu na społeczeństwo. Przyjęcie modelu ekspresjonistycznego stanowi zarazem *założenie szczerości* wszystkich walczących

⁹ Posługuję się przykładem polityka, ponieważ jest to osoba, która stosunkowo łatwo może oddziaływać swoimi zachowaniami na resztę społeczeństwa i inicjować powstawanie nowych instytucji oraz związanych z nimi form uznania.

w swoich działaniach o uznanie podmiotów. Założenie to gwarantuje istotność i zasadność wszystkich form walki o uznanie, dla możliwości realizowania zindywidualizowanej tożsamości, pluralizacji społeczeństwa i realizowania się sprawiedliwości społecznej.

4. Patologiczne modele autorelacyjności podmiotu – podsumowanie

Poniższe podsumowanie przedstawionych wcześniej modeli realizować ma trzy zamierzenia. Po pierwsze ma na celu wyraźne wyeksponowanie tego, co wyróżnia Honnethowski model ekspresjonistyczny od pozostałych dwóch modeli kształtowania swej tożsamości przez poszczególne podmioty, po drugie ma uzasadnić, dlaczego właśnie ten model może służyć za pozytywny wzór kształtowania przez podmiot relacji uznania wobec samego siebie, a po trzecie ma wyjaśnić związek tej subiektywnej formy uznania z uznaniem rozumianym jako relacja intersubiektywna.

Najważniejsza różnica zachodząca pomiędzy scharakteryzowanymi powyżej modelami, wskazująca zresztą każdorazowo na typ powiązania określonego modelu z zewnętrznym względem podmiotu światem społecznym z jednej strony i z dynamiką tego świata z drugiej, dotyczy tego, w jaki sposób – i czy w ogóle – dany model uwzględnia zachodzenie procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* jako kluczowych dla kształtowania się tożsamości podmiotu. Staralem się do tej pory wskazać, że jedynie Honnethowski model ekspresjonistyczny zakłada konieczność zachodzenia i rozwijania się procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji* w ramach funkcjonowania jednostki. Sposoby samoodnoszenia się do siebie jednostki opisywane przez pozostałe dwa modele – detektywistyczny i konstruktywistyczny – stanowią zarówno skutek, jak i przyczynę¹⁰ patologii społecznych ze względu na to, że redukują aktywność podmiotu do procesu *indywidualizacji* lub tylko pozornej *uniwersalizacji* (jak to ma moim zdaniem miejsce w przypadku modelu konstruktywistycznego). Ponadto, jak podkreślał sam Honneth, są one po prostu wadliwe teoretycznie.

¹⁰ Stanowią one jedną z przyczyn powstawania patologii społecznych ze względu na możliwość upowszechnienia się tych reifikujących sposobów samoodnoszenia się w procesie uniwersalizacji. Upowszechnienie się reifikujących sposobów samoodnoszenia się prowadzić może do instytucjonalizacji takich norm działania, które prowadzić będą do dalszego uprzedmiotowienia członków społeczeństwa i, w dalszej kolejności, do artykulacji przekonań, jakie będą uzasadniać uprzedmiotowienie pewnych grup społecznych (np. wspierających rasizm, szowinizm itp.). Sposoby samoodnoszenia się jednostek opisywane przez te modele mogą również stanowić skutek funkcjonujących już patologii społecznych, ze względu na proces *indywidualizacji*, który będzie skłaniał jednostki do „wpasowania się” w uprzedmiotawiającą jednostki ludzkie rzeczywistość społeczną.

Jak wykazuje Honneth, zarówno podmiot w modelu konstruktywistycznym, jak i detektywistycznym jest kontrfaktycznym wytworem. Modele te są zatem nie do przyjęcia z normatywnej perspektywy teorii uznania:

Krytyczna teoria społeczeństwa wymaga, na poziomie normatywnym, koncepcji istoty ludzkiej, która jest możliwie jak najbardziej realistyczna i bliska fenomenowi, jak tylko się da; powinna być zdolna, by nadać właściwe miejsce nieświadomym, nieracjonalnym przywiązaniom indywiduum. Bez uwzględnienia takich nieświadomych motywów i afektów teoria popada w ryzyko ulegnięcia moralnemu idealizmowi, wymagającemu od indywiduów zbyt wiele racjonalności (Honneth 2012a, 195).

Model akceptowalny z perspektywy teorii uznania musi operować realistycznymi pojęciami, w tym pojęciem człowieka, które jest „tak realistycznym i bliskim rzeczywistości zjawiskiem, jak tylko jest to możliwe”, tak aby nie przeciążyć modelu założeniami o racjonalnym działaniu, podczas gdy ludzkie działania bywają nieracjonalne i częstokroć są motywowane nieuświadomionymi przezeń czynnikami. Z perspektywy wymienionych preferencji teoretycznych jedynym dostępnym modelem, który spełnia wskazane oczekiwania, jest właśnie model ekspresjonistyczny, uwzględniający nieuświadomione uczucia i „nieracjonalne więzi” podmiotu, które dopiero dzięki postępującemu *uspołecznieniu*¹¹ może on sobie uświadomić. Model ten wskazuje na konieczność realizacji i rozumienia swoich celów w kontekście społecznym. Model ekspresjonistyczny wskazuje zarazem na istotność odkrywania jeszcze nieuświadomionych elementów własnej tożsamości (uczuć, pragnień, dążeń itd.) i ich uniwersalizacji w ramach współtworzonych społecznie form racjonalności (kultury, języka, prawa itd.). Tylko w tym modelu dochodzi do uświadomienia sobie w ramach struktury subiektywnego uznania komponentów własnej tożsamości i tylko ten model dąży do ich „ekspresji” na poziomie intersubiektywnym, w sposób zrozumiały dla innych (bo odnoszący się do przyswojonych w trakcie indywidualizacji społecznie podzielanych wartości, norm i sensów).

Ponadto uważam, że wyłącznie ten model trafnie wyjaśnia rolę, jaką odgrywają formy „praktycznego samoodniesienia” (*practical relations-to-self, praktische Selbstbeziehung*), stanowiące konstytutywne elementy teorii uznania Honnetha już od czasu *Walki o uznanie...*, czyli: wiara w siebie (*basic self-confidence*), szacunek do siebie (*self-respect*) i ceniecie siebie (*self-esteem*)¹². Otóż te praktyczne formy samoodniesienia czy też relacje do samego siebie (*self-relations*)¹³,

¹¹ *Uspołecznienie* należy tutaj rozumieć zarazem jako indywidualizację, jak i uniwersalizację (procesy, które się na owo uspołecznienie składają i prowadzą do niego).

¹² Moim zdaniem bardziej adekwatnymi tłumaczeniami tych terminów byłyby odpowiednio: podstawowa pewność siebie, poczucie szacunku do samego siebie i poczucie własnej wartości.

¹³ Dla jasności wyводу będę posługiwał się anglojęzycznym terminem *self-relations* wtedy, gdy będę odnosił się do właśnie tych formalnych warunków artykulacji komponentów tożsamości wprowadzonych w *Walce o uznanie...*, natomiast o *subiektywnym uznaniu* będę mówił wtedy, gdy

jak je nazywa Honneth, nie mają przecież żadnej konkretnej treści; zresztą nie są terminami dostatecznie klarownie wyjaśnionymi na łamach *Walki o uznanie...* Moim zdaniem to właśnie sposób kształtowania subiektywnego uznania zrekonstruowany na gruncie modelu ekspresjonistycznego określa tę treść – uczucia, pragnienia, dążenia itp. komponenty jednostkowej tożsamości, których artykulacja staje się możliwa w świecie społecznym dzięki rozwinięciu przez jednostkę *self-relations*. Wszak to *self-relations* umożliwiają prezentowanie autonomicznej postawy wyrażającej wizję dobrego życia danej jednostki, walczącej o jej realizację w zastanym otoczeniu społecznym. Ulegające uświadomieniu w tym modelu treści tożsamości stanowią przedmiot do społecznej artykulacji dla pewności siebie, poczucia szacunku względem samego siebie i poczucia własnej wartości. Ponadto twierdzą, że *self-relations* są relacjami do samego siebie, funkcjonującymi już na poziomie intersubiektywnym. Wszak wykształcają się na gruncie *intersubiektywnych relacji uznania* i stanowią jedynie formalny warunek możliwości artykulacji swojej subiektywności przez podmiot w świecie społecznym – stanowią element prezentowanej przez daną jednostkę *postawy*. Wszystkie trzy wyróżnione przez Honnetha *self-relations* ustalane są przecież poprzez odniesienie jednostki do innych, ale to, w jakim stopniu dana osoba ma poczucie pewności samej siebie albo jak bardzo szanuje samą siebie czy też to, jakie ma poczucie własnej wartości, to wszystko może być określone jedynie w odniesieniu do innych relewantnych jednostek. Na przykład osoba, która jest niezbyt pewna siebie i to w społeczeństwie osób podobnie do niej niezbyt pewnych siebie, nie będzie osobą, o której można zasadnie powiedzieć, że nie ma wykształconej podstawowej pewności siebie, gdyż poziom pewności siebie tej osoby nie będzie przecież odbiegał od pewnych standardów istniejących w danej społeczności. Innymi słowy, albo przyjmujemy, że *self-relations* mają charakter relacyjny i relatywistyczny (ze względu na otoczenie społeczne), albo musimy uznać, że nie mówią zgoła niczego nowego.

Na istotny związek pomiędzy subiektywnym uznaniem i elementami tożsamości opisywanymi przez model ekspresjonistyczny a *self-relations* wskazuje zresztą następująca wypowiedź Honnetha:

Podmiot zdolny do ekspresyjnego związku z samym sobą (*self-relationship*) musi koniecznie być zdolny do afirmowania samego siebie w takim zakresie, że traktuje własne doświadczenia psychiczne jako warte tego, by były aktywnie ujawniane i artykułowane. Ta definicja samouznania/samouznawania się koresponduje mniej więcej z tym, co Harry Frankfurt nazywa „miłością własną” w swojej ostatniej książce. Obydwoje, on i ja, zakładamy typ relacji z samym sobą, w której identyfikujemy albo afirmujemy swoje własne pragnienia i intencje w taki sposób, że niemalże

będę się odnosił do tych elementów tożsamości jednostki, które potencjalnie mogą zostać wyartykułowane. Wszak należy, moim zdaniem, odróżnić *Selbstbeziehung* – relację w stosunku do samego siebie od elementów, które się na własną tożsamość składają – treści tożsamości, stanowiących człon relacji, którą jednostka nawiązuje z samą sobą.

z konieczności dążymy do odkrycia swoich fundamentalnych, oryginalnych wolicji albo po prostu „wolicji drugiego stopnia”. Tutaj ja użyję zwrotu „ekspresyjne”, aby wskazać postawę, którą przyjmujemy względem samych siebie w procesie samoodkrywania się – i w przeciwieństwie do Harry’ego Frankfurta ja jestem przekonany, że ten rodzaj samouznawania się jest tym, który Freud zakładał jako oczywistą i niekwestionowaną postawę ludzi, którą przyjmują względem samych siebie (Honneth 2008, 72).

Honneth wskazuje tutaj, że ta właściwa, gdyż niereifikująca, forma uznania samego siebie, opisywana przez model ekspresjonistyczny, wymaga, aby podmiot miał na tyle rozwinięte *self-relations*, żeby pozwalały mu one właśnie na ekspresję swoich wewnętrznych stanów świadomości.

Właściwe rozwinięcie się *self-relations* jest jednak ściśle zależne od uznania na poziomie intersubiektywnym. To, czy w podmiocie rozwinię się poczucie pewności siebie, szacunku do samego siebie i własnej wartości zależne jest od wykształcenia się relacji uznania z innymi jednostkami w społeczeństwie. Wszak „[...] chcąc nawiązać udaną relację z samym sobą, człowiek jest zdany na intersubiektywne uznanie swoich umiejętności i dokonań” (Honneth 2012b, 132; por. również Honneth 2016, 220). Zależność tę Honneth przedstawia w sposób następujący:

O tyle też doświadczeniu szacunku społecznego [...] towarzyszy emocjonalnie podbudowana ufność w te własne zdolności i dokonania, które są uznawane za „wartościowe” przez pozostałych członków społeczeństwa. Tego rodzaju praktyczną relację do samego siebie – w języku potocznym jest ona określana mianem „poczucia wartości własnej” – w sposób sensowny możemy nazwać, paralelnie do dotychczas stosowanych pojęć „wiary w siebie” (*Selbstvertrauen*) oraz „poczucia własnej godności” (*Selbstachtung*), „pozytywną samooceną” (*Selbstschätzung*) (Honneth 2012b, 125; por. również Honneth 2016, 209).

Poczucie bycia uznanym za osobę prawną przez członków wspólnoty oznacza dla każdego poszczególne podmiotu, iż może on przyjąć pozytywne nastawienie względem samego siebie (Honneth 2012b, 79; por. również Honneth 2016, 129).

Innymi słowy, możliwość wykształcenia *self-relations* jest ściśle zależna od *doświadczenia uznania* ze strony otoczenia społecznego. Dopiero doświadczenie uznania kogoś za istotę czującą, podmiot prawa, jednostkę o charakterystycznych, indywidualizujących ją zdolnościach i talentach umożliwia wykształcenie pewności siebie, poczucia szacunku wobec samego siebie i własnej wartości, które znowu pozwalają na artikulację komponentów własnej tożsamości w relacjach społecznych. Warunkują one zatem funkcjonowanie podmiotu w ekspresyjnym modelu uznawania samego siebie – z uwagi na to, że bez tych *self-relations* niemożliwe jest dokonywanie ekspresji *autentycznej tożsamości*.

Doświadczenie pogardy czy braku uznania, uniemożliwiając autonomiczną ekspresję, uniemożliwia równocześnie dokonywanie się procesu *uniwersalizacji*. Takie negatywne przeżycie zmusza podmiot do funkcjonowania w sposób

opisywany przez tak zwane patologiczne modele uznawania siebie samego, czyli w sposób charakteryzowany przez model detektywistyczny bądź konstruktywistyczny. Modele te, jak już wskazywałem, zakładają jedynie proces *indywidualizacji*, *uniwersalizacji* jest w nich bowiem tylko pozorna.

Na tym etapie można sobie jednak zadać pytanie o to, do czego w wymiarze społecznym prowadzi intersubiektywne uznanie danego podmiotu, wykształcenie się w nim *self-relations*, poznanie i ekspresja własnej tożsamości.

Stoję na stanowisku, że dzięki przyjęciu przedstawionych powyżej założeń teoretycznych dotyczących charakteru i roli, jaką odgrywają *self-relations* w kształtowaniu jednostkowej tożsamości, możliwe stają się:

- adekwatna rekonstrukcja własnej podmiotowości poprzez właściwe, gdyż odniesione do dostępnych we wspólnocie sensów i znaczeń, uznanie samego siebie – czy też adekwatne poznanie samego siebie¹⁴; takiemu poznaniu towarzyszy uchwycenie w ramach społecznej racjonalności owych „mglistych”, czyli nie do końca zrozumiałych i możliwych do uchwycenia z perspektywy czysto subiektywnej, stanów świadomości – pragnień, dążeń, uczuć itd.;
- adekwatna rekonstrukcja¹⁵ swojej tożsamości na poziomie intersubiektywnym, czyli przekonujące, bo odnoszące się do społecznie uznanych norm i wartości, przedstawienie swoich roszczeń wynikających z indywidualnych, zidentyfikowanych w poprzednim kroku komponentów tożsamości.

¹⁴ Poprzez adekwatne poznanie samego siebie rozumiem na przykład właściwą ewaluację własnych zdolności i kompetencji. Wszak fenomen *misrecognition* (*błędne uznanie*) i związane z nim poczucie krzywdy wynikać mogą z nieadekwatnego uznania roszczeń podmiotu przez inne jednostki (ktoś może mylnie rekonstruować i odrzucać roszczenia emancypacyjne kobiet, tym samym wyrządzając im krzywdę) i z nieadekwatnej samooceny podmiotu, która nie może się spotkać z akceptacją ze strony społeczeństwa (na przykład jakiś człowiek może twierdzić, że jest koniem, oczywiście nie będąc nim w ramach struktury społecznie przyjętych znaczeń, w efekcie czego w najlepszym razie traktowany będzie jak szaleniec).

¹⁵ Zagadnienie adekwatności we wzajemnych relacjach uznania było już poruszane przez Arto Laitinena (2010, 319–342). W swojej pracy wskazuje on na istotność adekwatnego uznania ważnych z normatywnego punktu widzenia cech we wzajemnych relacjach uznania. W niniejszej pracy ujęcie to jest inkorporowane w szerszy kontekst teoretyczny – opisuję zagadnienie adekwatności na wszystkich wyróżnionych poziomach teorii uznania (nie tylko na poziomie intersubiektywnych relacji uznania) i wskazuję na obecne w literaturze warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby wymóg adekwatności w teorii uznania mógł być zrealizowany na wszystkich poziomach struktury społecznej. Laitinen w następujący sposób definiuje kryterium adekwatności uznania: „Możemy wtedy powiedzieć, że kryterium adekwatnego (w przeciwieństwie do nieodpowiedniego) uznania jest treść najlepszych możliwych poglądów i przekonań, które byłyby dostępne [możliwe do uznania – przyp. M.J.B.] dla stron. (Niedostępność może w zasadzie wykluczać pewne poglądy, które w przeciwnym razie byłyby w zasadzie jeszcze lepsze.) A te treści adekwatnego uznania dają nam najlepszą teorię tego, jakie są istotne różnice między ludźmi i istotne równości między ludźmi, które czynią różnicę w tym, jak powinni być traktowani i postrzegani” (Laitinen 2010, 323).

Realizacja pierwszego zadania jest możliwa dzięki *indywidualizacji* w tym zakresie, w jakim podmiot jest w stanie odnaleźć społecznie podzielane sensory, znaczenia, normy, wartości itp., relewantne dla poznania treści swojej tożsamości. *Uniwersalizacja* umożliwia zaś ujęcie tychże treści tożsamości podmiotu w racjonalne ramy jakiegoś społecznego medium, na przykład języka.

Normalnie, jesteśmy już zapoznani w pewnej mierze ze swoimi pragnieniami i uczuciami, ponieważ nauczyliśmy się w trakcie procesu naszej socjalizacji postrzegać te stany mentalne jako wewnętrzne elementy świata życia, który dzielimy z innymi poprzez język (Honneth 2008, 70–71).

W odniesieniu do drugiej ze wskazanych kwestii trzeba zauważyć, że *indywidualizacja* umożliwia podmiotowi określenie akceptowalnych dla innych, a więc możliwych do pogodzenia z interesami innych jednostek roszczeń tożsamościowych. *Uniwersalizacja* prowadzi zaś do takiego wyrażenia tych roszczeń, które będzie zrozumiałe dla innych członków społeczeństwa.

Podczas analizy powyższych kwestii ujawniają się konstruktywistyczne założenia, które w sposób niejawni przyjmowane są na gruncie teorii uznania. Mianowicie: intersubiektywne relacje uznania i walka o uznanie na poziomie intersubiektywnym są ufundowane na *procesach indywiduacji* i *uniwersalizacji*. Zarówno *indywidualizacja*, jak i *uniwersalizacja* są procesami, których realizacja na poziomie struktury jednostkowej podmiotowości prowadzi do *uspolecznienia* podmiotu. Z tego zaś wynika, że procesy te prowadzą w konsekwencji do współkonstruowania rzeczywistości społecznej przez zaangażowane w nią jednostki, to znaczy, że rzeczywistość społeczna okazuje się ufundowana na obiektywizujących się w jej ramach treściach tożsamości zaangażowanych w nią jednostek.

5. Model ekspresyjny podmiotowości

W tym podrozdziale przedstawię i dokonam analizy modelu ekspresyjnego podmiotowości, który został przez Honnetha przedstawiony w *Reification: A New Look at an Old Idea*. Wyróżnię kluczowe elementy składające się na całość tego modelu, wskażę, w jaki sposób powinny kształtować się pomiędzy nimi prawidłowe relacje, o ile jednostka ma uznawać samą siebie tak, aby nie dokonywać autoreifikacji, oraz ukażę normatywne znaczenie tego modelu, co pozwoli w prawidłowy sposób zrozumieć część teorii uznania dotyczącą ściśle intersubiektywnych relacji uznania. Dzięki określeniu związków pomiędzy z jednej strony prawidłową formą podmiotowości, formowaniem się intersubiektywnych relacji uznania, następnie ich instytucjonalizacją, a z drugiej strony społecznie podzielanymi wartościami, uwydatni się sposób, w jaki zachodzą procesy uniwersalizacji i indywiduacji w życiu społecznym.

Analizę rozpocznę od przytoczenia fragmentu, w którym Honneth formułuje założenia modelu ekspresyjnego:

Wedle tego modelu ani jedynie nie postrzegamy swoich stanów mentalnych jako obiektów, ani nie konstruujemy ich przez manifestowanie ich innym. Zamiast tego artykułujemy je w świetle uczuć, które są nam znane. Podmiot, który nawiązuje ze sobą relację/odnosi się do siebie w ten oryginalny sposób, musi koniecznie traktować swoje uczucia i pragnienia jako wartość artykulacji. Jest przez to dla nas zalecane w tym przypadku, by mówić o konieczności pierwotnej postawy uznania. Ta forma uznania nie jest nastawiona na naszych partnerów interakcji, których istnienie jako osób musi być zaakceptowane, zanim będziemy mogli podejmować z nimi jakąkolwiek formę komunikacji. Ten rodzaj uznania, o którym tu mowa, jest czymś, co podmiot musi już zademonstrować samemu sobie, jeżeli ma być zdolny, by wejść w ekspresyjny kontakt ze swoimi własnymi stanami mentalnymi. Jeżeli podmiot nie traktuje swoich pragnień i uczuć jako wartych artykulacji, nie będzie zdolny uzyskać dostępu do życia mentalnego, które jest w nim utrzymywane w jego relacji z samym sobą (Honneth 2008, 71).

W powyższym fragmencie Honneth twierdzi, że w prawidłowym, czyli uznającym ustosunkowaniu się względem siebie jednostka jedynie artykułuje swoje stany mentalne¹⁶, gdyż uważa je za wartość takiej artykulacji. To zaś wskazuje na uprzednią już „postawę” względem samego siebie¹⁷ (*an antecedent stance of recognition*) i własnych stanów mentalnych, w której dochodzi do ekspresji tych stanów. Jednostka nie konstruuje tych stanów mentalnych ani też nie są one jedynie biernie przez nią postrzegane niczym obiekty. Możliwość realizacji tego modelu uzależniona jest od doświadczenia uznania ze strony innych, nawiązania z nimi intersubiektywnych relacji uznania, które pozwalają na rozwinięcie *self-relations*, a tym samym umożliwia ową „ekspresję”, ale i samodoświadczenie własnych stanów mentalnych. Niemiecki filozof twierdzi zatem, że istnieje musi inna od intersubiektywnej forma uznania, skierowana na samego siebie – subiektywne uznanie jako uznanie samego siebie i swoich wewnętrznych przeżyć, przeżywanych stanów mentalnych.

W kolejnych podrozdziałach postaram się odpowiedzieć na pytania wynikające z powyższych założeń. Co jest przedmiotem subiektywnego uznania? Czy przez uznanie samego siebie Honneth rozumie uświadomienie sobie pewnych stanów mentalnych, czy ich intersubiektywną ekspresję? Czy na subiektywnym

¹⁶ Jako to, co ma stanowić przedmiot ekspresji, Honneth wskazuje, bez zauważalnej systematyczności, różne przedmioty przeżyć wewnętrznych: pragnienia, dążenia, uczucia, emocje, cele i inne. W tym kontekście należy według mnie przyjąć, że wskazuje on wszelkie stany wewnętrzne jednostki jako możliwe do zidentyfikowania i uznania przez nią za własne.

¹⁷ Ta „postawa” nie ma charakteru intersubiektywnego, należałoby więc raczej mówić o nastawieniu, jakie przyjmuje się względem samego siebie. Honneth pisze jednak o „postawie”, ponieważ ma tu na myśli fenomen, w którym jednostka prezentuje przed samą sobą zdolności ekspresyjnego ujmowania własnych stanów mentalnych. Dana jednostka przyjmuje względem samej siebie perspektywę trzecioosobową, snując refleksje nad własną zdolnością ekspresji własnych stanów mentalnych.

poziomie uznania można mówić o relacji względem innych, jeśli „[...] ta [subiektywna – przyp. M.J.B.] forma uznania nie jest ukierunkowana na partnerów interakcji, których istnienie (*existence*) jako osób musi zostać zaakceptowane, zanim jeszcze będziemy mogli podjąć jakikolwiek rodzaj komunikacji z nimi” (Honneth 2008, 71)¹⁸? Jaka zależność zachodzi pomiędzy subiektywnym poziomem uznania a intersubiektywnymi poziomami teorii uznania?

6. Treść subiektywnego uznania – stany mentalne i nastawienia względem otoczenia społecznego

Element subiektywny, ulegający na tym subiektywnym poziomie uznania uspołecznieniu, stanowi o tyle kluczowe zagadnienie w ramach teorii uznania, że wskazuje, jakie treści w procesie postępującego uspołecznienia jednostki ulegają uniwersalizacji i indywidualizacji. Zidentyfikowanie ich umożliwi nie tylko wskazanie źródła przenikających do poziomu intersubiektywnego treści tożsamości, ale i określenie, jak przebiegają w relacjach pomiędzy jakimi elementami podmiotowości procesy indywidualizacji i uniwersalizacji, wiążąc, moim zdaniem, teorię uznania w całość.

Element subiektywny na tym poziomie teorii uznania można zidentyfikować, starając się odpowiedzieć na pytanie o to, kto jest adresatem „ekspresji” stanów mentalnych: sam nadawca czy ktoś inny. Jeżeli ma to być ekspresja wszelkich stanów mentalnych – świadomych i nieświadomych – to za element subiektywny należałoby przyjąć sam model podmiotowości, który uzewnętrzniałby się w świecie społecznym. Takie twierdzenie jest w oczywisty sposób mylne, gdyż dopuszczałoby tak puste działania jak ekspresja samego aktu ekspresji, stanowiąc przykład błędnego koła, które Honneth uważa za wadę na przykład w przypadku modelu detektywistycznego¹⁹, prowadzącą do „regresu w nieskończoność”. Ponadto sam opis modelu ekspresyjnego traciłby sens, gdyż ekspresja byłaby mimowolna, dotyczyłaby tego, co uświadomione i nieuświadomione, mogłaby być intencjonalna i mimowolna. Wszelkie starania Honnetha, by wskazać *uwarunkowania możliwości artykulacji* własnej tożsamości byłyby zatem czcze, gdyż każde działanie stanowiłoby akt ekspresji.

¹⁸ W tym wypadku model ekspresyjny nie wyczerpywałby zagadnienia funkcjonowania pojęcia uznania na poziomie subiektywnym teorii Honnetha.

¹⁹ „Przeciwko tej koncepcji »wewnętrznego oka« wysunięto tak wiele przekonujących zastrzeżeń, że wystarczy przytoczyć tylko jedno z nich, a mianowicie argument regresu Johna Searle’a. Searle wykazuje, że jeśli osiągamy świadomość naszych stanów mentalnych za pomocą skierowanego do wewnątrz aktu percepcyjnego, to akt ten musi sam w sobie stanowić stan mentalny, który możemy oświetlić jedynie poprzez akt percepcji wyższego rzędu – co ostatecznie prowadzi do nieskończonego regresu” (Honneth 2008, 67–68).

Przyjmując jednak, że, konstruując model ekspresyjny, Honneth chciał rozwiązać pewien filozoficzny problem, uważam, że ekspresja stanów mentalnych „w przestrzeni intersubiektywnej” jest wtórna względem ekspresji rozumianej jako uświadomienie sobie własnych stanów mentalnych (uczuć, dążeń pragnień itp.). Uświadomienie sobie tych stanów mentalnych jest możliwe dopiero, gdy jednostka uzna, że warto sobie je uświadamiać i zacznie podejmować taką inicjatywę – zanim podejmie ten wysiłek, musi przyjąć odpowiednie nastawienie względem swoich przeżyć wewnętrznych. Za taką interpretacją przemawia następujący fragment²⁰:

Normalnie jesteśmy już zaznajomieni z własnymi pragnieniami i uczuciami do pewnego stopnia, ponieważ nauczyliśmy się podczas procesu socjalizacji dostrzegać te stany mentalne jako wewnętrzne elementy świata życia, które dzielimy z innymi poprzez język. Oczywiście nasze własne stany mentalne zaskakują nas od czasu do czasu – stany, które wydają się kompletnie obce i mętne dla nas samych z uwagi na ich brak w naszej pierwotnej lingwistycznej socjalizacji. Jednak nawet w tych przypadkach, które mogą wynikać z naszej nieznamości z tymi emocjami albo z uprzedniego procesu desymbolizacji, możemy przyjąć postawę względem tych uczuć, która pozwala nam ujawnić i artykułować ich obcość przez porównywanie ich z horyzontem uczuć, które są już nam znane (Honneth 2008, 70–71).

Niemiecki filozof twierdzi tutaj, że nasze stany mentalne zostały już przez nas poznane w procesie socjalizacji, podczas którego nauczyliśmy się podzielać je wraz z innymi dzięki językowi i postrzegać jako „wewnętrzne elementy świata życia”. To implikuje, że możliwość poznania własnych stanów wewnętrznych nie jest uwarunkowana tylko przez *self-relations*, ale również przez wiedzę umożliwiającą ich racjonalne ujęcie²¹. Honneth wskazuje przykład „zupełnie obcych uczuć”, które możliwe są do „odkrycia”, a więc uświadomienia i wyartykułowania tylko dzięki porównaniu z horyzontem doświadczeń nam znanych. Moim zdaniem fragment ten przemawia za interpretacją, w której ekspresyjność zakłada już „z góry” zdolności samopoznawcze jednostki (nabyte podczas wczesnej socjalizacji), czyli umożliwienia jej, jako dojrzałemu podmiotowi, artykułację stanów mentalnych w ramach własnej świadomości, poznanie samego siebie, autointerpretację swojej podmiotowości.

²⁰ Jednak taka interpretacja kłóci się z jego postulatem dotyczącym zadania teorii krytycznej (w którą wpisuje się teoria uznania), która ma być wykorzystywana do ujawniania nieuświadomionych przesłanek i motywów działania jednostek – a więc i nieuświadomionych przyczyn patologizacji ich wzajemnych relacji (Honneth 2010a, 195).

²¹ Tym samym potwierdza się moja teza o indywidualizacji i uniwersalizacji jako procesach nadających dynamiki uznaniowemu modelowi społeczeństwa. Socjalizacja i nabyta w jej ramach wiedza i doświadczenia stanowią przykład indywidualizacji w ramach społeczeństwa. Indywidualizacji, ponieważ umożliwiają poznanie siebie z perspektywy społecznej racjonalności zawartej we współdzielonym języku i intersubiektywnych doświadczeniach. Uniwersalizacji zaś ze względu na potencjał obiektywizacji własnych myśli i doświadczeń w intersubiektywny świat kultury dzięki nabytej wiedzy (np. dzięki językowi) i umiejętnościom społecznym.

Stwierdzam, że Honneth nigdzie dokładnie nie precyzuje, czym miałyby być owe stany mentalne, a przede wszystkim skąd miałyby się brać – nie definiuje ich wprost. Wskazuje jednak, że ich ekspresje są zależne, po pierwsze, od nabytego z zewnątrz języka. Honneth zakłada, że z jednej strony ekspresje stanów mentalnych stanowią swoisty kolaż wzajemnie od siebie przejmowanych w ramach socjalizacji językowych opisów stanów mentalnych (przejmowanych od innych na mocy założeń *zdecentralizowanej koncepcji autonomii*²²), pragnień, dążeń, uczuć, celów itd. (co samo w sobie prowadziłyby do reprodukcji „z grubsza” niezmiennej obyczajności²³). Po drugie, Honneth uważa, że jednostka o prawidłowej konstytucji swojej podmiotowości jest zdolna do *pojętycznego* wykorzystania tegoż języka i przez to społecznie innowacyjnej formy językowej ekspresji własnych stanów mentalnych (zob. Wilhelm 2014, 301). Zaskakujące jest stwierdzenie Honnetha, że „[...] nasze własne stany psychiczne ciągle nas zaskakują – stany, które wydają się nam zupełnie obce i nieprzejryste z powodu ich nieobecności w naszej dotychczasowej socjalizacji językowej” (Honneth 2008, 70–71). Wskazuje on bowiem, że niektóre stany mentalne mogą być tak obce, że nie są możliwe do ujęcia w zastanym języku, ich ewentualne poznanie i ekspresja stanowiąc będą zatem wynik zaangażowania się jednostki w ich poznanie i wykorzystania pojętycznych kompetencji, dzięki którym jednostka stworzy i wprowadzi do języka nowe środki ekspresji, zdolne wyrazić te unikalne wewnętrzne przeżycia.

²² Koncepcja ta zakłada, że jednostka nie jest w stanie samodzielnie uzyskać autonomii w klasycznym sensie. Jej autonomia jest zależna z jednej strony od doświadczeń, jakie zdobywa w otoczeniu społecznym, z drugiej zaś od działań samej jednostki, ukierunkowanych na refleksyjne ujmowanie samej siebie w intersubiektywnych mediach uznania i komunikacji, umożliwiającą kooperatywne urzeczywistnianie jej tożsamości wspólnie z innymi członkami społeczeństwa: „W »Zdecentrowanej autonomii« Honneth proponuje nową koncepcję autonomii. Zamiast autotransparentności zdecentralizowana autonomia wymaga rosnącego (i niekończącego się) samoujawienia poprzez artykułowanie »bez strachu« nieświadomych impulsów, potrzeb i pragnień [...]. To z kolei sprawia, że autonomiczny podmiot jest zależny od innych na dwa sposoby: po pierwsze, musi istnieć rosnąca szerokość perspektywy językowej, aby umożliwić artykulację; a po drugie, w oparciu o dowody z psychologii rozwojowej Honneth utrzymuje, że wymagana artykulacja i samopoznanie może mieć miejsce tylko w kontekście »trwałości opieki okazywanej... przez konkretnego innego...« [...]» (Wilhelm 2014, 296–297). Koncepcja ta pokazuje od strony samego podmiotu, w jaki sposób *self-relations* i zaznane uznanie, które umożliwiło ich rozwinięcie, wpływają na jego możliwości refleksji nad samym sobą, samostanowienia i samorealizacji. Opisuje ona więc pojęcie autonomii jednostki w kontekście jej uwikłania w mnogość intersubiektywnych relacji, z których każda z jednej strony narzuca jednostce konieczność samoograniczenia się (poprzez podjęcie nowych zobowiązań o charakterze moralnym – uznania pewnych roszczeń ze strony partnera interakcji), a z drugiej umożliwia jej realizację własnej wolności i w konsekwencji samorealizację poprzez zwiększenie jej potencjału kooperacji (z innymi członkami społeczeństwa).

²³ Wszak potrzeby i dążenia wciąż byłyby postrzegane jako takie same, wyrażane we wciąż niezmiennych kliszach językowych, a jedynie różnie poroździelane pomiędzy poszczególne jednostki.

Jednak szczególnie istotne jest to, że Honneth wskazuje tym samym na źródło postępu społecznego – są nim właśnie te nowe, obce nawet intersubiektywnie tworzonemu i międzypokoleniowo dziedzicznemu językowi stany wewnętrzne, które motywują już rozwinięte podmioty do dążenia do realizacji nowych typów potrzeb, podejmowania nowych inicjatyw i transformacji tego, co zastane. Wszak, co staram się pokazać w tej pracy, spontaniczne interakcje, normy, instytucje i wartości w swojej treści, tzn. konkretnej, określonej faktyczności, są wtórne względem działalności jednostek, które je kształtują. Normatywność teorii uznania ma na celu umożliwienie jednostkom, podmiotom, osobom osiągnięcie w ramach struktur społecznych takiego poziomu rozwoju własnej subiektywności, który umożliwi im i innym członkom społeczeństwa intersubiektywną ekspresję i kooperatywną realizację potrzeb wynikających z tych właśnie najbardziej indywidualnych, przeżywanym przez każdego z osobna stanów mentalnych. Dzięki temu w ramach powszechnie uznanych sposobów kooperacji, ucieleśnionych pod postacią zinstytucjonalizowanych struktur społecznych, możliwa będzie realizacja najbardziej indywidualnych wizji dobrego życia.

Z perspektywy jednostki odkrycie tychże konstytutywnych dla własnej tożsamości uczuć, doświadczeń, przeżyć, dążeń czy poglądów pozwala na autorefleksję i „nastawienie się” względem świata zewnętrznego, mające swój intersubiektywny wyraz w postawie prezentowanej w interakcjach z tym światem. Jednostka, poznając samą siebie poprzez ujęcie swoich wewnętrznych przeżyć, stanów mentalnych w intersubiektywnie komunikowalne ramy języka, zyskuje możliwość usystematyzowanej refleksji nad swoim życiem wewnętrznym. Dodatkowo zyskuje możliwość konfrontowania tych stanowiących element jej tożsamości stanów, związanych z nimi pragnień, roszczeń, uczuć itd., dokonując ich ekspresji w interakcjach z innymi lub prezentując społecznie pewną postawę związaną ze zrozumieniem własnych przeżyć mentalnych (np. uczucia odrazy połączonego z oburzeniem na widok bezpodstawnego brutalnego okrucieństwa).

7. Subiektywne nastawienia

Honneth, odnosząc się do subiektywnego poziomu teorii uznania, oprócz posługiwania się pojęciem uznania w odniesieniu do uznawania samego siebie posługuje się również terminami *basic form of recognition* (*basale Anerkennungssform*), *recognitional stance* (*Haltung*) itd., które odnoszą się, moim zdaniem, do uznania jako subiektywnego nastawienia:

Tak więc w wypadku [egzystencjału – przyp. M.J.B.] troski jest prawdą to, że w interakcji świat nie jest skupiony dookoła nas; miast tego doświadczamy sytuacji w taki sposób, że „troszczymy się”, aby utrzymać płynną interakcję z naszym otoczeniem. W dalszej części będę się odnosił do tej pierwotnej formy wiązania się ze światem jako do „uznania” w swojej najbardziej elementarnej formie (Honneth 2008, 37).

Na subiektywnym poziomie teorii uznania Honneth wyróżnia, obok uznania własnej osoby, uznanie jako subiektywne nastawienie względem świata zewnętrznego, w tym innych osób. Egzemplifikuje on tę formę uznania w przytoczonym fragmencie za pomocą Heideggerowskiego pojęcia „troski”, wyrażającego aktywne zaangażowanie się osoby (*Dasein*) w świat. Tak ujęta forma subiektywnego uznania jest, moim zdaniem, niezbędna dla możliwości ekspresyjnego modelu podmiotowości. Subiektywne nastawienia jednostki są, moim zdaniem, związane z możliwością bądź niemożliwością realizowania ekspresyjnego modelu podmiotowości, są one więc częścią konstytucji podmiotowości, która wynika z pierwotnego osadzenia *Dasein* w strukturach intersubiektywnych i związanego z tym doświadczenia uznania (rozwijającego umożliwiające dokonanie ekspresji formy relacji z samym sobą, pewność siebie, poczucie własnej wartości i szacunek do samego siebie) lub krzywdy, która uniemożliwi nawiązanie pozytywnej relacji z samym sobą i dzięki temu dokonywanie ekspresji wyrażających własną tożsamość. Jakość subiektywnych nastawień (np. czy będą one stanowiły formę zatroskania, czy też bierności wobec świata) jednostki względem świata zewnętrznego będą określały realizowany przez nią model podmiotowości i sposób działania w świecie. Wszak bierność wobec świata zewnętrznego, w opozycji do zatroskania nim, realizowałaby detektywistyczny model podmiotowości, w którym jednostka skupiona jest wyłącznie na poznawaniu swoich stanów wewnętrznych.

Innym Honnethowskim przykładem subiektywnego nastawienia jako elementarnej formy uznania jest „empatyczne zaangażowanie” (*empathic engagement*).

8. Rekonstrukcja subiektywności w przestrzeni intersubiektywnej

Intersubiektywne struktury instytucjonalne mogą w swoim działaniu wspomagać rozwijanie się intersubiektywnych relacji uznania, zapewniając warunki umożliwiające jednostkom doświadczanie wsparcia, szacunku i poczucie doceniania ich unikalnych cech, umożliwiając im tym samym autonomiczne odkrycie własnej tożsamości i stosowną praktykę do realizowania potrzeb z nią związanych. Normy i wartości konstytutywne dla tych instytucji muszą stanowić wsparcie dla rozwoju indywidualnych przekonań jednostek. Instytucje te stanowią przestrzeń dla społecznej kooperacji we wzajemnej realizacji pragnień, dążeń, ekspresji, przekonań i uczuć w uporządkowanej formie. Te elementy, składające się na jednostkową tożsamość w obrębie instytucji, znajdują ujście w działaniu jednostek. Dzięki temu zinstytucjonalizowanemu działaniu zaangażowane w nie jednostki mogą doświadczyć wzajemnego uznania związanego z podążaniem za wytycznymi zawartymi w normach regulujących wzajemne interakcje w ramach instytucji, co wiąże się z doświadczeniem uznania ze strony innych osób, które, szanując normatywne ramy instytucjonalnej interakcji, zarazem okazują szacunek

wszystkim partycypantom. Szanując normy koordynujące dążenia zmierzające do realizacji indywidualnych wizji dobrego życia, pośrednio wyraża się szacunek również wobec indywidualnych tożsamości osób hołdujących tym sposobom życia. Ten szacunek, stanowiący formę uznania, otwiera wszystkie zaangażowane jednostki na dalszy rozwój osobowy i wzajemną integrację w zinstytucjonalizowanej strukturze, która wszystkim zaangażowanym umożliwi praktyczną realizację własnej autonomii.

Wspomniane formy uznania (uświadomienie i akceptacja własnych stanów mentalnych, pozytywne relacje z samym sobą – czyli uznanie samego siebie) stanowią subiektywne działanie podmiotu, są nastawieniem, które przejawia się w postawach prezentowanych w działaniu. Nie można ich jednak traktować jako intersubiektywną (relacyjną) formę uznania, ponieważ nie wyrażają żadnej formy wzajemności (symetrycznej czy asymetrycznej). W ich wypadku wzajemność wynikać może, co najwyżej, z akcydentalnego podobnego nastawienia względem siebie dwóch indywidualów.

Subiektywne nastawienia mają znaczenie dla teorii uznania, nie tylko rozpatrując ją w kontekście genetycznie analizowanego źródła uznania – co jest podstawą dla uznania okazywanego innym jako upodmiotawiającego subiektywne założenia co do podmiotowych kompetencji (posiadanie uczuć i emocji, rozumności, indywidualnych cech i potrzeb) partnerów interakcji. Nastawienia te, wynikające z założeń dotyczących podmiotowej charakterystyki innych, umożliwiają właśnie wejście w intersubiektywną interakcję pomiędzy podmiotami. Również w żywiole dynamiki życia społecznego i codziennej praktyki działań podejmowanych w społeczeństwie przyjmowane subiektywne nastawienia stanowią dynamicznie kształtującą się formę subiektywnego uznawania drugiej osoby, wyprzedzającą praktyczne działania realizujące fenomen uznania na poziomie intersubiektywnym. Są to specyficzne „przedsady” co do innych jednostek, które otwierają na uznającą interakcję – nie są więc formą stereotypizacji przypisującej jakieś negatywne właściwości ze względu na charakterystyczne cechy, a raczej stanowią formę założenia co do innych jako społecznie i moralnie kompetentnych oraz racjonalnych podmiotów, którym właśnie z tego względu należy się szacunek.

Podsumowując, twierdzę, że należy odróżnić uznanie opisywane przez pojęcie uznania jako subiektywną relację względem samego siebie od uznania jako subiektywnej relacji względem innych członków społeczeństwa (w sensie niewynikającego z interakcji ustosunkowania się jednostki, nastawienia). Czym innym jest wszak uznawanie za ważne własnych stanów mentalnych i związane z tym działania ekspresyjne, a czym innym aprioryczne, subiektywne zakładanie podmiotowych kompetencji w jednostkach składających się na otoczenie społeczne. Pierwsza forma uznania pozwala jednostce doświadczyć siebie samej jako człowieka, osobę, a druga pozwala jednostce jeszcze przed wejściem w bezpośrednią interakcję dostrzec w innym podmiot, którego wymiar osobowy i związane z nimi roszczenia zasługują na uznanie.

Odpowiednie pozytywne nastawienie²⁴ się względem własnej osoby umożliwia poznanie swoich stanów mentalnych w kontekście intersubiektywnych mediów komunikacji (z których podstawowym jest sam język) i zawartych w nich sensów. Dopiero uświadamiając sobie własną osobowość w miarę poznawania tych stanów i ich sensu, możliwe staje się przyjęcie założenia wobec potencjalnych partnerów interakcji jako mających podobne, lecz własne elementy tożsamości – stany mentalne, dążenia, pragnienia, uczucia itd. Dzięki możliwości przyjęcia takiego założenia zmienia się nastawienie jednostki względem otoczenia społecznego. Inni postrzegani są jako mający własne wizje dobrego życia, wynikające z ich własnych wewnętrznych pragnień i dążeń, tak samo zdeterminowani do realizowania swoich wizji dobrego. Inne jednostki zaczynają więc być postrzegane jako osoby i potencjalni partnerzy kooperacji i ekspresyjnej komunikacji.

9. Pozytywna relacja z samym sobą jako warunek formalny fenomenów uznania

Honneth niejednokrotnie zmienia swoją perspektywę narracyjną w sprawie uznania w sensie subiektywnego nastawienia (*recognitional stance, attitude*): raz mówi o nastawieniu względem siebie samego, a innym razem o nastawieniu względem świata zewnętrznego. Oba te typy nastawień są moim zdaniem sprzężone ze sobą jako zależne od doznania intersubiektywnego uznania ze strony otoczenia społecznego (np. w ramach socjalizacji), co wynika wprost z założeń teoretycznych zawartych w *Walce o uznanie...* i z rozważań przedstawionych w *Reification: A New Look at an Old Idea*. Poniżej postaram się uzasadnić rozdzielenie tych dwóch rodzajów subiektywnego uznania oraz wykazać znaczenie tych typów uznania dla intersubiektywnych relacji uznania (a więc dla kształtowania się otoczenia społecznego, przyjmując definicję uznania opartą na intersubiektywnie podzielanych normach stanowiących podstawę dla zgodnej oceny i aprobaty wyrażanych przez uznawanego i uznającego względem jakości stanowiących przedmiot uznania).

Zdaniem Honnetha możliwość odpowiedniego *nastawienia się* względem własnej osoby, a więc realizacji modelu ekspresyjnego uznania, zależna jest od uprzedniego doświadczenia uznania ze strony innych. Dzięki takiemu nastawieniu się możliwe jest odkrycie, poznanie i artykulacja własnych stanów mentalnych, które, moim zdaniem, stanowią treść tożsamości jednostki. Wszak już w *Walce o uznanie...* Honneth splata doświadczenie uznania/braku uznania, które determinują rozwinięcie się bądź nie pozytywnego „praktycznego samoodniesienia”

²⁴ Pozytywne nastawienie względem własnej osoby (pewność siebie, poczucie szacunku do samego siebie, poczucie własnej wartości) staje się możliwe dzięki doświadczeniu uznania ze strony otoczenia społecznego.

(*self-relation*), wyrażanego przez pewność siebie, poczucie szacunku do samego siebie i własnej wartości z tym, co później w *Reification: A New Look at an Old Idea* określa uznaniem samego siebie (stosunkiem do siebie samego, w wyniku którego dochodzi do uświadomienia, akceptacji i ekspresji rzeczonych stanów mentalnych). Oto przykład:

Fizyczne maltretowanie podmiotu to typ pogardy, który zadaje trwałą ranę jego, wyuczonej dzięki miłości, ufności w zdolność do autonomicznego koordynowania własnego ciała. Dlatego wraz z pewnego rodzaju wstydem społecznym pojawia się tutaj utrata wiary w siebie oraz w świat, która sięga cielesnego wymiaru praktycznego obcowania z innymi podmiotami. Towarzysząca pogardzie odmowa uznania dotyczy tutaj respektowania prawa do autonomicznego dysponowania własnym ciałem, dysponowania, które zostało wypracowane dzięki doświadczeniu emocjonalnego wsparcia w trakcie socjalizacji i wydaje się czymś oczywistym. W rezultacie udana integracja cielesnych i duchowych aspektów działania zostaje tu w pewnym sensie naruszona wtórnie od zewnątrz, trwale niszcząc najbardziej elementarną formę praktycznego samoodniesienia, jaką jest wiara w siebie samego (Honneth 2012b, 129–130; por. również Honneth 2016, 214–215).

Doświadczenie pogardy bądź uznania w którymkolwiek z wymiarów uznania (miłosnym, prawnym czy w wymiarze solidarności społecznej) związane będzie nie tylko z wykształceniem nastawienia względem samego siebie, ale i wpływać będzie na subiektywne nastawienie względem innych i w konsekwencji na postawę, jaką jednostka będzie prezentować w interakcjach z innymi. *Self-relations* w takiej postaci, w jakiej przedstawione zostały w *Walce o uznanie...*, stanowią jedynie warunek formalny dla możliwości intersubiektywnej artykulacji treści swojej tożsamości, czyli stanów mentalnych w przestrzeni intersubiektywnej. Ani pewność siebie, ani szacunek do samego siebie, ani nawet poczucie własnej wartości nie są „same z siebie” określone co do treści. Dopiero w działaniu jednostki ujawnia się treść, czyli to, co jest wyrażane w formalnych ramach pewności siebie, poczucia szacunku do siebie samego czy świadomości własnej wartości. W tym sensie *self-relations* stanowią jedynie formę umożliwiającą wyrażenie treści świadomości danej jednostki. Pewność siebie, szacunek do własnej osoby i poczucie własnej wartości są intersubiektywnymi fenomenami, które dostrzegamy w zachowaniach innych – same z siebie nie mają żadnej treści – nie stanowią przedmiotu uznania, który dookreślałby tożsamość danej jednostki w sposób wykraczający poza to, że jawi się jako zdolna do ekspresji własnych potrzeb, pragnień, wartości, do których urzeczywistnienia dąży itd. *Self-relations* same z siebie nie stanowią więc właściwej relacji jednostki z samą sobą (z własnymi stanami mentalnymi), która tworzy jej tożsamość, są jedynie przejawami potencjalnej zdolności danej jednostki do należytego odniesienia się do swoich przeżyć wewnętrznych i ich intersubiektywnej ekspresji²⁵. Doświadczenie

²⁵ Przejawami, którymi, nie zakładając szczerości czy też poczciwości w działaniach jednostek, łatwo symulować.

pogardy, stanowiącej wyraz braku uznania, nie tylko będzie wpływać na *self-relations*, ale przede wszystkim uniemożliwi jednostce podmiotowe (czyli poważnie traktujące własne uczucia, zdolności kognitywne czy talenty) odnoszenie się do samej siebie i innych. Zaznana pogarda czyni więc szkody nie tylko nastawieniu względem samego siebie (poczuciu własnej wartości, szacunkowi do siebie czy pewności siebie), ale również uniemożliwia poznanie – jako ważnych i wartościowych – własnych stanów mentalnych i refleksję nad nimi, która w dalszej kolejności umożliwia ich intersubiektywną ekspresję. Takie negatywne nastawienie uniemożliwia więc również należyte uznanie innych za podmioty, ponieważ ewentualna interakcja, do której dochodzi pomiędzy jednostkami, nie jest oparta na ekspresji autentycznych przekonań jednostki o takim negatywnym nastawieniu względem samej siebie – są one co najwyżej wynikiem strachu, braku pewności siebie, konformizmu i innych działań stanowiących konsekwencję zaznania opresji społecznej. Moim zdaniem to właśnie *odpodmiotawiające* działanie różnych form pogardy jest właściwym sensem wczesnej teorii uznania Honnetha (przedstawionej w *Walce o uznanie...*).

Działanie *odpodmiotawiające* zarówno daną jednostkę, jak i jej postrzeganie otoczenia społecznego, będące konsekwencją doświadczenia pogardy, uzasadniam interpretacją przedstawionych przez Honnetha w *Walce o uznanie...* form pogardy w kontekście trzech „wymiarów osobowości”, odpowiadających trzem wymiarom uznania, które są *kaleczone*²⁶ przez odpowiadające im postacie krzywdy. Według Honnetha każda z form pogardy niszczy i zarazem uniemożliwia wykształcenie się pozytywnej relacji, odpowiadającej: danemu obszarowi uznania, pozytywnej relacji do samego siebie poprzez naruszające relewantny dla danego wymiaru uznania obszar osobowości. Każda forma pogardy narusza odpowiadający jej wymiar osobowości, niszcząc pozytywny stosunek jednostki do samej siebie i uniemożliwiając nawiązanie pozytywnej relacji z samym sobą (wszak doświadczenie którejs z postaci krzywdy stanowi zanegowanie odpowiadającego jej wymiaru osobowości). W obszarze miłości poczucie własnej wartości negowane jest przez przemoc i gwałt, w obszarze prawa poczucie szacunku do samego siebie negowane jest przez wykluczenie i pozbawienie praw, a w obszarze wspólnoty wartości poczucie własnej wartości negowane jest przez pozbawienie godności i lżenie (por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211). Natomiast każde doświadczenie uznania ze strony innych umacnia odpowiadający mu obszar

²⁶ „Albowiem w ramach autodeskrypcji tych, którzy uważają, że inni się z nimi źle obchodzą, kategorie moralne – jak »obelga« czy »poniżenie« – związane z formami pogardy, a zatem odmówionego uznania, do dziś odgrywają dominującą rolę. Tego rodzaju pojęcia negatywne opisują zachowanie, które jest krzywdzące nie tylko z tego powodu, że narusza wolność działania podmiotów albo przysparza im jakichś szkód; w przypadku takich pojęć chodzi bowiem raczej o ów aspekt szkodliwego zachowania, z którego powodu zranione zostaje pozytywne samorozumienie uzyskane intersubiektywnie przez podmioty” (Honneth 2012b, 128; por. również Honneth 2016, 212).

uznania, umożliwiając wykształcenie się pozytywnej relacji do samego siebie, gdyż w doświadczeniu intersubiektywnego uznania zaznaje się potwierdzenia danego wymiaru osobowości.

Wskazane przez Honnetha „wymiary osobowości”, naturalne potrzeby i pragnienia, kwalifikowalność moralna, cechy, umiejętności i kompetencje (por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211) wzięte razem stanowią całość jego koncepcji osobowości. Twierdzą jednak, że opisane przez niego formy krzywdy stanowią nie tyle zanegowanie konkretnych (treściowo określonych) potrzeb, pragnień, kompetencji moralnych, cech, umiejętności itd., co *zanegowanie podmiotowości* jednostki. Moim zdaniem na przykład gwałt (i związane z nim przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka) nie jest wyrazem zanegowania jakichś konkretnych uczuć czy potrzeb, lecz zanegowaniem całej podmiotowości drugiego człowieka. Wszelkie wymienione przez Honnetha formy krzywdy mają według mnie taki właśnie *odpodmiotawiający* charakter.

Jednostka, doświadczając negacji wymiarów konstytutywnych dla jej podmiotowości, nie będzie w stanie nawiązać pozytywnej relacji z samą sobą, a więc wykształcić *self-relations*. Nie będzie umiała, zgodnie z założeniami modelu ekspresyjnego uświadomić sobie, zrozumieć ani tym bardziej wyartykułować w sposób intersubiektywnie zrozumiały własnych stanów mentalnych. Nieuświadomienie sobie swych stanów mentalnych niweczy możliwy „przedmiot” ekspresji w ramach modelu ekspresyjnego.

Dodatkową konsekwencją doświadczenia pogardy (i braku wykształconych *self-relations*) w ramach subiektywnego nastawienia jest to, że osoba nie jest w stanie nawiązać aktywnej relacji ze światem społecznym, aktywnie uznawać innych za podmioty. Wszak osoba pozbawiona pozytywnej relacji z samą sobą, zastraszona, niczego niewymagająca z uwagi na to, że nie żywi szacunku do własnej osoby i w zasadzie nie ma świadomości posiadania żadnych talentów, umiejętności czy też pragnień bądź potrzeb, a więc niemogąca ich wyartykułować, nie jest zdolna do wyrażenia nawet elementarnej, upodmiotawiającej formy uznania innych: zaangażowania się w interakcję z drugim podmiotem, a więc i zaakceptowania drugiej osoby jako mającej pewne upodmiotawiające cechy²⁷:

W każdym przypadku możemy zobaczyć, że uznająca postawa, tutaj rozpatrywana, reprezentuje całkowicie elementarną formę intersubiektywnej aktywności, taką jednak, która jeszcze nie zakłada percepcji specyficznej wartości innej osoby. Ta postawa, którą Heidegger nazywa „troską” albo „troską o kogoś” i którą Deway nazywa „zaangażowaniem”, leży poniżej progu, od którego mają miejsce szczególne formy wzajemnego uznania, w których specyficzna charakterystyka drugiej osoby jest afirmowana (Honneth 2008, 51).

²⁷ „Ta forma uznania nie jest skierowana na naszych partnerów w interakcji, których istnienie jako osób musimy zaakceptować, zanim podejmiemy z nimi jakąkolwiek komunikację” (Honneth 2008, 71).

W powyższym cytacie Honneth wskazuje na Heideggerowskie pojęcie „troski” i Deweyowskie „zaangażowanie” jako odpowiadające pewnej podstawowej formie uznania, nazywając ją „całkowicie elementarną formą intersubiektywnej aktywności”. Jednakże moim zdaniem ta podstawowa forma uznania – subiektywne nastawienie względem drugiej osoby – wbrew temu, co pisze Honneth, nie stanowi jeszcze intersubiektywnej aktywności, brak tu bowiem jeszcze interakcji z drugim podmiotem. Subiektywne „nastawianie się”, polegające na przypisywaniu innej osobie upodmiotawiających ją cech, które uzasadnia subiektywne zatroskanie nią – jako mającą własną osobowość i wynikającą z tego perspektywę życiową – nie jest jeszcze intersubiektywną aktywnością rozumianą jako interakcja.

Dla „zaszczutej”, przestraszonej istoty, pozbawionej *self-relations*, która nie była dotąd w stanie wykształcić pełni swej osobowości, świat zewnętrzny, którego doświadczyła, stanowi jedynie źródło cierpień i pogardy. Inne jednostki, jako oprawcy i potencjalne źródło zagrożenia, nie mogą stanowić dla takiej jednostki przedmiotu subiektywnego uznania (upodmiotawiającego je nastawienia). Wszak jednostkom otoczenia społecznego, które prezentowały zachowania bestialskie i pogardliwe, nie przypisze się inicjujących przestrzeni intersubiektywną (czyli międzypodmiotową) upodmiotawiających właściwości: uczuć i emocji czy elementarnych kompetencji moralnych. Natomiast jednostkom dotąd obcym trudno w takiej sytuacji przypisać niejako akonto konstytutywne dla podmiotowości właściwości czy dostrzegać w nich jakąś formę rozumności, wobec wynikającego z poczucia zagrożenia braku pewności siebie²⁸.

Brak możliwości rozwinięcia *self-relations* jest moim zdaniem destruktywny nie tylko dla jednostkowej tożsamości – co wykazał Honneth w *Walce o uznanie...* – ale i dla otwierających ją na przestrzeń intersubiektywną subiektywnych nastawień, co znowu starałem się wykazać, konfrontując wyjściowe tezy Honnetha z jego późniejszymi rozważaniami dotyczącymi reifikacji (Honneth 2008). Uważam również, że moje rozwinięcie myśli Honnetha pozwala postawić tezę, iż brak rozwiniętych *self-relations* prowadzi do *braku zaufania* pomiędzy jednostkami. Wszak nie sposób ufać w rozumne i rozsądne działanie jednostek, którym nie jest się w stanie przypisać podmiotowości czy mówiąc ogólniej: człowieczeństwa. Szkody wyrządzone w obszarze *self-relations* są nie tylko krzywdzące dla jednostki, ale mają również destrukcyjne konsekwencje dla całości społeczeństwa, podważają bowiem wzajemne zaufanie, a więc i szeroko rozumianą solidarność społeczną²⁹. Zaznaczyć tutaj trzeba, że przedstawiona interpretacja roli, jaką odgrywają *self-relations* w teorii uznania, znacząco wybiega poza tę, jaką przypisuje im *explicite* sam Honneth, gdyż wskazuje ona na związek pomiędzy

²⁸ Jeżeli dotąd otoczenie społeczne danej jednostki zachowywało się jak roboty, to nie można oczekiwać, że nagle doświadczymy z ich strony ludzkich uczuć, na przykład litości, współczucia czy wynikającego z rozumu poszanowania godności ludzkiej.

²⁹ Tę zależność widać w państwach totalitarnych, w których wszelka samodzielnie wyrażona opinia albo działanie stanowić może podstawę do zniszczenia jednostki.

konstytucją pojedynczych podmiotowości a całokształtem relacji społecznych (intersubiektywnych relacji uznania).

Dodatkowego wsparcia dla powyższych argumentów co do wpływu, jaki mają *self-relations* na możliwość rozwinięcia się zaufania oraz innych upodmiotowiających i personalizujących nastawień, dostarcza artykuł Richarda Holtona *Deciding to trust, coming to believe* (Holton 1994). Autor potwierdza w nim Honnethowską diagnozę wpływu pewności siebie, wolności od strachu oraz zaufania na subiektywne nastawienia i prezentowane w praktyce postawy z nim związane:

Więc jakie są ograniczenia zaufania: komu decyduję się ufać, by robić co, w jakich okolicznościach? [...] Wstydlivość, strach, gniew: każda z tych rzeczy ogranicza w znaczący sposób to, co jest dla nas możliwe. Co więcej, te ograniczenia są bardzo specyficzne dla każdej z osób. Co jest możliwe dla jednej osoby, nie jest możliwe dla innej, nawet w tych samych okolicznościach (Holton 1994, 71).

W powyższym fragmencie Holton, po pierwsze, wskazuje, że nieśmiałość (będąca np. wynikiem braku pewności siebie), strach (o ile jest racjonalny, wynikający z negatywnego doświadczenia) i gniew (który może być wynikiem zaburzenia albo braku uznania) ograniczają możliwość zaufania, będącego w jego rozumieniu formą subiektywnego nastawienia. Holton wpisuje się więc w schemat myślenia, który wcześniej opracował i uzasadnił Honneth w *Walce o uznanie...*, i poszerza sposób jego myślenia o elementy subiektywnego uznania eksplorowane przez frankfurtyczyka znacznie później. Doświadczenie uznania umożliwia wykształcenie pewności siebie, szacunku do siebie i poczucia własnej wartości, te zaś „uwalniają” daną jednostkę do podejmowania takich działań, które umożliwiają jej wykształcenie i pielęgnowanie pozytywnego nastawienia do świata społecznego, zaufania mu i aktywnego działania wspólnie z innymi jednostkami. Po drugie, Holton zauważa, że wykształciwszy już pozytywny stosunek do samego siebie i świata zewnętrznego, osoby stają się na tyle zindywidualizowane, że nawet w identycznych warunkach ich możliwości działania są odmienne. Zgadza się zatem z Honnethem, że na działanie osób wpływ mają nie tylko ich otoczenie i bariery psychiczne, ale i zindywidualizowana tożsamość, wymagająca uznania³⁰:

Traktowałem zaufanie jako, że tak powiem, jednostronną relację. Mówiłem o zaufaniu jako o nastawieniu, które może być nierozsądne, a nawet patologiczne. Być może pomyślisz, że to błąd. Być może pomyślisz, że tylko prawdziwe zaufanie jest tym, co jest odpowiednie, dokonane

³⁰ Wszak teza Honnetha głosi, że dla zapewnienia realizacji sprawiedliwości nie wystarczy zapewnienie wszystkim równych warunków działania i uwolnienie ich od własnych barier psychicznych, ale wymagane jest również uznanie ich indywidualnej tożsamości, co prowadzi do dalszej transformacji otaczających jednostki warunków działania i umocnienia psychicznej wolności (przejawiającej się w *self-relations*) oraz dalszego rozwoju tożsamości wszystkich zaangażowanych.

w kontekście odpowiedniego związku. Jeżeli tak, to myśleliśmy raczej o innych rzeczach. To, co ty rozumiesz jako zaufanie, ja rozumiem jako odpowiednie, dobrze ufundowane zaufanie. Pozostanę przy swoim użyciu, ponieważ myślę, że jest zarazem bardziej naturalne, jak i bardziej użyteczne (Holton 1994, 71).

Holton, podobnie jak Honneth, wskazuje, że subiektywne nastawienia i wynikające z nich postawy mogą przybrać zarówno prawidłową, jak i patologiczną formę. Holton wskazuje na możliwość „dobrego ufundowania zaufania”, tym samym nie wprost anonsując możliwość patologicznej formy „złego ufundowania zaufania”, które, w mojej opinii, nie może mieć miejsca u osoby o autonomicznej, zbudowanej na dobrze rozwiniętych *self-relations* tożsamości, taka tożsamość, aby się wykształcić, wymaga bowiem doświadczenia uznania, które daje podstawy do zaufania drugiej jednostce. „Złe ufundowane zaufanie”, zaufanie niegodnej tego osobie może być więc skutkiem braku rozwinięcia odpowiednich kompetencji w jednostce, które pozwalałyby na należyłą ewaluację drugiej osoby i przyjęcie odpowiedniej postawy wobec niegodnej zaufania osoby. Owe braki w zakresie kompetencji czy praktycznych relacji z samym sobą (tzn. pewności siebie, poczucia szacunku do samego siebie, poczucia własnej wartości), które pozwalałyby przeciwstawić się perswazyjnym umiejętnościom osoby niegodnej zaufania, są wynikiem doświadczenia opresji, krzywdy, a więc braku uznania. Wszak według Honnetha kompetencje, *self-relations* i nastawienia wykształcają się dzięki partycypacji w opartych na uznaniu praktykach (zarówno akcydentalnych, jak i utrwalonych w ramach instytucji)³¹.

Podjęcie Holtona dodatkowo wspiera stanowisko Honnetha w zakresie charakterystyki subiektywnych nastawień, które, moim zdaniem, tworzą przestrzeń intersubiektywną. Zaufanie jako subiektywne nastawienie jest wtórne w stosunku do *partycypacyjnego nastawienia* (w oryginalnym ujęciu Petera Strawsona) czy *partycypacyjnej postawy* (w ujęciu Holtona). Tego typu subiektywne nastawienie wydaje się zgodne z postulowaną przez Honnetha *podstawową formą uznania*, którą charakteryzuje, odwołując się do Heideggerowskiej *troski* czy *empatycznego zaangażowania* Györgya Lukácsa³²:

³¹ Potwierdza to fragment, w którym Honneth opisuje warunki nakładane na systemy działania (zespoły zinstytucjonalizowanych praktyk, nastawione na realizację jakiejś formy sprawiedliwości). Jeden z nich brzmi następująco: „[...] musi wraz z takim systemem działania iść w parze konstytucja specyficznej relacji do samego siebie (*Selbstverhältnis*), która współtworzy konieczne dla partycypacji w konstytucyjnych praktykach kompetencje i postawy/nastawienia (*Einstellungen*)” (Honneth 2011, 147–148; por. również Honneth 2014, 81).

³² Wszystkie ściśle Honnethowskie określenia definiujące „elementarną formę uznania” zostały podsumowane przez Jamesa Jardine’a. W swoim artykule sugeruje on również, że niemiecki zwrot *Anteilnahme* powinno się tłumaczyć jako *sympathy* (sympatia) zamiast *empathic engagement* (empatyczne zaangażowanie). Intuicje te są zgodne z moją sugestią, tę elementarną formę uznania można rozumieć *in actu* jako postawę partycypacyjną. „[...] Honneth określa elementarnym uznaniem (i) pewną uniwersalną postawę osób wobec innych osób, która leży poniżej

Za nimi stoi bardziej ogólne nastawienie, które Strawson nazywa postawą partycypacyjną, ale którą ja będę nazywał nastawieniem partycypacyjnym. Oczywiście nie każdy, z kim wchodzimy w interakcję, czyni coś, co prowokuje nastawienie reaktywne, niezależnie czy pozytywne, czy negatywne. Wiele z naszych poczynań jest neutralne w tym względzie. Niemniej jednak, jeżeli ludzie w tej działalności zamierzaliby nas skrzywdzić, typowo czulibyśmy żal; a gdyby zamierzali pomóc, typowo czulibyśmy wdzięczność. Jesteśmy gotowi, by przyjąć szczególnie reaktywne postawy, gdyby zareagowali w określony sposób. Posiadając taka gotowość, przyjmujemy reaktywne nastawienie względem rozważanych ludzi. Ta gotowość jest częściowo konstytutywna dla tego nastawienia (częściowo, ponieważ przyjmowanie tej postawy może wymagać zaangażowania całej sieci kolejnych postaw i działań, a być może i przekonań) (Holton 1994, 66–67).

Takie subiektywne *nastawienie* czy *postawa partycypacyjna* możliwe są do przyjęcia tylko w odniesieniu do obiektów świata zewnętrznego – jednostek, które traktujemy jako podmioty mające uczucia, w których przeżywaniu możemy partycypować poprzez empatyczne zaangażowanie czy wsparcie emocjonalne. Podmioty scharakteryzowane jako mające odpowiednie kompetencje, aby samostanowić o sobie i swoich czynach, są zindywidualizowane w swoich działaniach. Tylko tak scharakteryzowane podmioty mogą stanowić, moim zdaniem, „przedmiot” uznania, względem którego przyjmujemy *nastawienie partycypacyjne*, a który w konsekwencji staje się podmiotem swoich działań. Przedmiot nastawienia partycypacyjnego staje się podmiotem, z którym możemy wchodzić w interakcję i przyjmować wynikające z tego postawy, a co za tym idzie – możliwe staje się wytworzenie relacji interpersonalnej po poznaniu charakterystyki osobowej danego podmiotu. Wszak interakcja nie jest możliwa z kamieniem, łopata czy manekinem.

Z uwagi na znaczącą rolę, jaką odgrywają *self-relations* dla możliwości poznania i uznania samego siebie, subiektywnego uznania innych oraz spajającego wspólnotę zaufania i poczucia bezpieczeństwa, twierdzę, że *self-relations* (pewność siebie, szacunek do samego siebie, poczucie własnej wartości) stanowią *formalny warunek* podmiotowej struktury relacji do samego siebie. Mam tu na myśli to, że bez wykształconych *self-relations* niemożliwe jest realizowanie ekspresyjnego modelu podmiotowości, a więc aktywne współtworzenie rzeczywistości społecznej. To właśnie pewność siebie, szacunek do samego siebie i poczucie własnej wartości umożliwiają obiektywizację (a więc intersubiektywizację) własnych pragnień, przekonań, potrzeb i w ogóle tożsamości osoby. Tym samym *self-relations*, dzięki zniesieniu barier psychicznych (jakimi są brak pewności siebie, brak szacunku do samego siebie i brak poczucia własnej wartości)³³, sprawiają, że

poziomu zarówno obiektywizującego osądu, jak i jakiegokolwiek ewaluatywnej oceny specyficznych właściwości drugiej osoby, (ii) postawę, w której osobowość drugiej osoby jest jednak w pewien sposób uznawana, oraz (iii) postawę, która jednak funkcjonuje bezpośrednio w naszych ewaluatywnych i praktycznych reakcjach wobec innych i która jest zatem artykułowana przez bardziej pozytywne i specyficzne akty uznania” (Jardine 2015, 581).

³³ „[...] bez założenia pewnej miary wiary w siebie, prawnie zagwarantowanej autonomii oraz pewności co do wartości własnych umiejętności nie można wyobrazić sobie, by samorealizacja mogła się udać, jeśli tylko rozumie się przez nią proces niewymuszonego urzeczywistniania

osoby potrafią partycypować w procesach indywidualizacji, dookreślając swoją tożsamość, oraz w procesach uniwersalizacji, współkonstruuując rzeczywistość społeczną poprzez swoje działania.

Honnethowska koncepcja *umiarkowanego realizmu wartości* jest moim zdaniem również zależna od wykształcenia tych form relacji z samym sobą. Jeżeli przyjmiemy za Honnethem, że wartości istnieją tylko o tyle, o ile *w sposób intersubiektywny są dostrzegane* w działaniu, to niemożliwość ekspresji wartości konstytutywnych dla własnej tożsamości sprawia, że jakości urzeczywistniane przez daną osobę są pozbawione sensu. Przez wartości konstytutywne dla tożsamości danej jednostki rozumiem takie normy, które definiują indywidualną, społeczną wartość, jaka jest przypisywana danej jednostce ze względu na jej indywidualne, wyróżniające ją własności – określają, kim dana jednostka jest, co to znaczy oraz ze względu na jakie indywidualne, niepowtarzalne jakości należy jej się szczególnie szacunek, który wyróżnia i definiuje ją na tle innych podmiotów.

Zgodnie z Honnethowskim opisem umiarkowanego realizmu wartości są one realne, jeśli podmiot na podstawie podzielanych wraz z innymi norm dostrzega ich realizację, urzeczywistnienie w działaniu swoim i innych. Wartości jako takie

samodzielnie wybranych celów. Przez wzgląd na ten właśnie proces »niewymuszoność« czy »wolność« nie może oznaczać samej nieobecności zewnętrznego przymusu lub wpływu, chodzi bowiem również o brak wewnętrznych blokad, lęków i hamulców psychicznych [...]» (Honneth 2012b, 169–170; por. również Honneth 2016, 278). Między innymi ta „psychologizacja” filozofii Honnetha stanowiła przedmiot krytyki ze strony Nancy Fraser w *Redistribution or Recognition?* (Honneth, Fraser 2003, 31, 221). Dodatkową krytykę stanowiska Honnetha dostarcza Renante Pilapil (2011). Wskazuje ona na fakt, że teoria Honnetha opisuje *self-relations* jako psychologiczne warunki samorealizacji jednostki, zauważa też, że tożsamość jednostki w ujęciu Honnetha nie jest opisywalna za pomocą identyfikowalnych własności (takich jak *self-relations*), tylko jest tym, co leży u podstaw takich własności (*what underlies such features*), a właściwie jest możliwe do zademonstrowania dzięki *self-relations*: „Honneth nazywa to »moralno-praktyczną tożsamością«, która podkreśla społeczno-psychologiczne warunki niezbędne dla »solidnej tożsamości«, torującej drogę do sensownego i odpowiedzialnego korzystania z wolności. Jednostka, która wciąż cierpi psychicznie, nie może działać w sposób sensowny i odpowiedzialny, nawet jeśli przyznaje się jej te same prawa co innym. Cel uznania społecznego – samorealizacja – nie może być rzeczywiście osiągnięty, jeśli osoba nie ma przede wszystkim wewnętrznej wolności, pewności siebie, by pokazać swoje zdolności i zalety” (Pilapil 2011, 87–88). Dzięki przyjęciu takiego rozumienia tożsamości i normatywności przypisywanych pojęciu samorealizacji oraz rzekomemu brakowi zabezpieczeń przed „fałszywą świadomością” powstaje według Pilapil uzasadniona obawa, że teoria Honnetha może dostarczać uzasadnienia dla „[...] ultranacjonalistycznych albo fundamentalistycznych grup, które są inspirowane tylko przez nienawiść, rasizm i fanatyzm” (Pilapil 2011, 102). „Jednym z niebezpieczeństw sprawiedliwości uznaniowej wzorowanej na kształtowaniu nienaruszonej tożsamości osobistej jest to, że jest ona podatna na subiektywną ocenę krzywd opartą na indywidualnych przekonaniach i pragnieniach. W związku z tym może jej brakować środków niezbędnych do radzenia sobie ze »złośliwymi roszczeniami i fałszywą świadomością« [...]. Ten punkt jest kluczowy, ponieważ, będąc przywiązany do urazu psychicznego, model Honnetha może nieświadomie usprawiedliwiać walkę o uznanie prowadzoną przez ultranacjonalistyczne lub fundamentalistyczne grupy, które są inspirowane jedynie przez nienawiść, rasizm lub fanatyzm” (Pilapil 2011, 102).

mają więc charakter intersubiektywny. Tak jak nie istnieją wartości „absolutne”, niezależne od uznanych norm, a więc świadomości członków społeczeństwa, tak też nie istnieją wartości „subiektywne”, czyli takie, które mogą być dostrzegalne tylko przez pojedynczą jednostkę i tylko przez nią pojmowane. Aby wartość istniała, w umiarkowanym Honnethowskim sensie konieczne jest, by normy pozwalające ją dostrzec w świecie rzeczywistym, były uznane, a więc podzielane w sposób intersubiektywny.

Jeżeli zatem podmiot nie jest w stanie dokonać ekspresji własnych roszczeń, dążeń, celów, przekonań (*implicite* zawierających normatywne oczekiwania co do zachowania innych – normy, które muszą zostać uznane przez innych, aby mogli dostrzec i docenić wyjątkowość tożsamości danego podmiotu), to nie ma on sposobności, by wskazać, jakie jego indywidualne cechy, umiejętności, osiągnięcia itd. stanowią *wartość*. Taki podmiot może co najwyżej zostać uznany w zakresie, na który pozwalają normy tworzące już uznane w społeczeństwie wartości.

Spółecznie uznane wartości warunkują więc praktyczny zakres możliwych do uznania tożsamości – stąd tak ważny jest Honnethowski postulat pluralizacji społecznie uznanych wartości i związana z nim inkluzja, do której dochodzi wraz ze społeczną akceptacją coraz szerszego spektrum uznanych, a więc społecznie akceptowanych tożsamości.

Wartości wyrażane przez działania osoby pozbawionej możliwości ekspresji wartości, które są konstytutywne dla jej tożsamości (będące w tej sytuacji wartościami przypadkowymi bądź narzuconymi przez innych), nie mogą być więc dla niej samej realne. Wszak ich realność, w sensie obiektywnego istnienia wartości, bierze się z ich intersubiektywnego uznania. Jeśli zatem taki podmiot ewentualnie będzie doceniany przez innych (zakładając, że jego działania wyrażają powszechnie uznane wartości), to nie będzie on sam cenił siebie. Tożsamość mu przypisywana na podstawie powszechnie uznanych wartości, jego „osiągnięcia”, „zalety” itd. nie będą jego własne, ponieważ nie będzie się z nimi identyfikował. Upraszczając: to, co dany podmiot będzie w sobie dostrzegał jako ważne, społecznie nie będzie dostrzegane, natomiast to, czego w sobie widzieć nie będzie albo będzie postrzegał jako coś sobie obcego, będzie społecznie w nim doceniane i pozytywnie afirmowane. W pewnym sensie można tu więc mówić, że będzie żył w „fałszywej świadomości” i doświadczał błędnego uznania ze strony innych (*misrecognition*).

Ponieważ określony podmiot nie jest w stanie postrzegać siebie samego w świetle społecznie uznanych wartości, a inni nie są w stanie rozpoznać w nim jego właściwej tożsamości, jego właściwe JA (jego tożsamość) pozostanie *społecznie niewidzialne* w tym samym stopniu, w jakim nie będzie widzialne dla niego samego. Twierdzę więc, że *społeczna widzialność* tożsamości danego podmiotu³⁴ jest ściśle skorelowana ze społeczną realnością wartości pozwalających

³⁴ Jest to o tyle istotne, że dopiero *społeczne dostrzeżenie tożsamości* danego podmiotu pozwala *uznać* jego osobowość, to znaczy nadać jego tożsamości wymiar społecznie docenianej

dostrzec jej indywidualną tożsamość (jako zgodną z tymi wartościami bądź im zaprzeczającą) w działaniach i właściwościach prezentowanych przez dany podmiot. Uzasadnieniem tej tezy mogą być analizy Honnetha dotyczące problemu niewidzialności społecznej:

Teraz, jeżeli widzimy elementarną formę „uznania” w fenomenie, który dotąd nazwałem jako „stawanie się widocznym” w drugim, niewizualnym sensie, różnica pomiędzy kognicją (*cognizing, Erkennen*) a „uznaniem” (*recognizing, Anerkennen*) staje się jaśniejsza. Podczas gdy poznając, dokonując kognicji osoby, mamy na myśli identyfikację jej jako indywiduum, które stopniowo może być bardziej poznawane, przez „uznanie” odnosimy się do ekspresyjnego aktu, przez który kognicja jest potwierdzana za pomocą pozytywnego znaczenia afirmacji. W kontraście do kognicji, która jest niepublicznym aktem kognitywnym, uznanie jest zależne od mediów, które wyrażają fakt, że inna osoba posiada domniemaną społeczną „ważność” (Honneth 2001, 115).

jakości (bądź ją odrzucić, wyrządzając jednocześnie danemu podmiotowi krzywdę). Wstępnym argumentem na rzecz tej interpretacji może być następująca teza Honnetha: „»Uczynienie widzialną« osoby wykracza poza poznawczy akt indywidualnej identyfikacji poprzez publiczne wyrażenie za pomocą odpowiednich działań, gestów lub mimiki faktu, że osoba jest zauważana w sposób afirmatywny, stosownie do danej relacji; tylko dlatego, że posiadamy wspólną wiedzę na temat tych empatycznych form ekspresji w kontekście naszej drugiej natury, potrafimy dostrzec w ich braku znak niewidzialności, upokorzenia” (Honneth 2001, 115). Honneth wskazuje tutaj, że widzialność osoby staje się faktem w momencie, gdy doświadcza ona gestów i innych ekspresji dostarczających jej potwierdzenia tego, że jest dostrzeżona. Identyfikacja tych potwierdzających ekspresji ma miejsce przez odniesienie ich do wiedzy co do kontekstu kulturowego ich aplikacji. Honneth stwierdza, że ich brak jest znakiem „niewidzialności” i „poniżenia”. W mojej interpretacji, która jest oparta na późniejszych rozważaniach Honnetha, twierdzą, że: 1) przez „powszechną wiedzę”, „kontekst kulturowy” itd. należy rozumieć normy uznania i ufundowane na nich społecznie uznane wartości, które pozwalają dokonać ewaluacji danego podmiotu jako reprezentującego dane wartości bądź nie; 2) jeżeli własności, które on prezentuje, nie podpadają w ogóle pod to, co jest społecznie uznane i cenione ani im nie przeczą, to pozostają „społecznie niewidzialne”, obojętne – jest to poniżające o tyle, że dany podmiot nie jest w stanie zaznać uznania; 3) jeżeli własności składające się na tożsamość danego podmiotu reprezentują wartości, które są społecznie uznane, to doświadcza on uznania, jest doceniany i szanowany – wspierany w swoim osobowym rozwoju przez społeczne instytucje; 4) jeżeli własności składające się na tożsamość danego podmiotu są interpretowane jako zaprzeczające społecznie uznanym wartościom, to dany podmiot doświadcza szykan, fizycznych napaści i innych przejawów braku szacunku i pogardy ze strony członków społeczeństwa i samych instytucji (rozumianych jako normy aplikowane przez członków danego społeczeństwa). Przykładem, którego dostarcza sam Honneth dla takiej społecznie widzialnej indywidualnej charakterystyki, stanowiącej zaprzeczenie społecznie uznanych norm, a więc i wartości, jest pedofilia (określenie to samo w sobie jest postrzegane w naszej kulturze jako obraźliwe). „Tym, co służy dziś za standard, według którego oceniamy preferencje seksualne jako perwersyjne, jest umożliwienie wzajemnego postrzegania siebie jako źródła i obiektu seksualnego podniecenia drugiej osoby. Cokolwiek odbiega od tego, jak na przykład w przypadku pedofilii, postrzegane jest jako naruszenie ukrytych norm, które regulują pole interakcji seksualnych we współczesnym życiu codziennym” (Honneth 2014, 148; por. również Honneth 2011, 265). Moje podejście pozwala rozróżnić brak uznania wynikający z niewidzialności społecznej od uznania i braku uznania, które wynikają z ewaluacji danego podmiotu w odniesieniu do społecznie uznanych wartości.

Frankfurcki filozof wskazuje tutaj na różnicę pomiędzy kognicją (*Erkennen*), odnoszącą się do subiektywnej identyfikacji kogoś jako indywiduum, a uznaniem (*Anerkennen*), w którym dochodzi do performatywnego działania ekspresyjnego, potwierdzającego publicznie i pozytywnie afirmującego indywidualizujące cechy uznawanej jednostki. Uznanie wskazuje na *społeczną ważność* (*validity*) danych własności stanowiących indywidualne jakości uznawanej jednostki. Analiza ta pokazuje, że uznanie społecznej ważności indywidualizujących cech danej jednostki jest zależne od „powszechnej wiedzy”, „drugiej natury” (Honneth 2001, 115), a więc kulturowo określonych norm i wartości zawartych *implicite* w społecznej faktyczności³⁵.

Jeżeli podmiot w społeczeństwie jest pozbawiony możliwości ekspresji, umożliwiającej ubogacanie społeczeństwa o nowe wartości, z założenia niemożliwe staje się dostrzeżenie go i uznanie w całej jego osobowej okazałości. Zarazem dla niego samego jego własna tożsamość i wartości, które on reprezentuje, jawią się jako nierealne, powodując wewnętrzną frustrację i cierpienie. Realizm w tej sytuacji jest co najwyżej realizmem społecznego zniewolenia, o ile dana osoba świadoma jest realizowania cudzych bądź po prostu sobie obcych wartości.

10. Społeczne „osadzenie” podmiotowości

Jakkolwiek *self-relations* w sposób istotny wpływają na funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, to znaczy jej zdolność do poznania i ekspresji własnej tożsamości, inicjowania przestrzeni intersubiektywnej między jednostkami przez upodmiotowienie ich czy urzeczywistnianie uznawanych wartości poprzez działanie, to jednak są one wtórne względem zastanego całokształtu relacji społecznych. Należy zatem przyjąć, że subiektywny poziom teorii uznania jest

³⁵ „Nawet istnienie społeczeństw »heterogenicznych«, charakteryzujących się różnorodnością etniczną lub religijną, nie ma większego wpływu na tę »transcendentalną« konieczność normatywnej integracji. Chociaż w tych społeczeństwach wartości etyczne muszą być sformułowane w sposób bardziej wszechstronny i ogólny, tak aby zrobić miejsce dla ideałów wyznawanych przez kultury mniejszościowe, reprodukcja materialna i socjalizacja kulturowa muszą być zgodne ze zbiorem wspólnych norm. W tym słabym sensie, każde społeczeństwo do pewnego stopnia ucieleśnia obiektywnego Ducha, ponieważ jego instytucje, praktyki społeczne i rutyny odzwierciedlają wspólne normatywne przekonania na temat celów kooperatywnej interakcji. Później będziemy musieli pokazać, że to pojęcie »obiektywnego Ducha« musi być dalej wzbogacone, aby naprawdę uzasadnić wszystkie cele teorii sprawiedliwości jako analizy społeczeństwa” (Honneth 2014, 4; por. również Honneth 2011, 19–20). W powyższej analizie Honneth zwraca uwagę na to, że z konieczności nawet w najbardziej „heterogenicznych” społeczeństwach pewne normy i wartości „transcendują” społeczną rzeczywistość jako czynnik społecznej integracji. Społeczne praktyki, instytucje, stanowiące również socjalizowane wzorce zachowań, *implicite* zawierają w sobie podzielane przez członków społeczeństwa przekonania co do wartości i sposobów kooperacji służących realizacji celów, które one wyznaczają.

wtórny i podporządkowany intersubiektywnym relacjom uznania składającym się na zastane otoczenie społeczne.

Pytanie o pierwotność form uznania (subiektywnej lub intersubiektywnej) rozjaśniają poniższe stwierdzenia:

Tak jak w przypadku, gdy przyjmujemy reifikującą postawę względem innej osoby, tak i w naszym przypadku tracimy z oczu fakt, że od zawsze uznawaliśmy samych siebie, ponieważ to reprezentuje jedyną drogę, by uzyskać dostęp do naszych własnych uczuć i intencji. Aby wiedzieć, co to znaczy posiadać w ogóle pragnienia, uczucia i intencje, musimy już zawnocześnie doświadczyć tych stanów mentalnych jako części nas samych, która jest warta afirmacji i powinna być znana naszym partnerom interakcji. Tak jak w przypadku uznania innych, ten rodzaj pierwotnego uznania nas samych nie jest tylko priorytetem genetycznym (Honneth 2008, 74).

Honneth stwierdza tutaj, że poznajemy swoje uczucia, pragnienia i intencje, dopiero gdy doświadczymy ich jako „wartych afirmacji”, co jest nam uświadamiane przez uznające nas, nasze talenty, uczucia, dokonania itp. osoby, z którymi wchodzimy w interakcje. Po raz kolejny wskazana jest tutaj konieczność uprzedniego zaznania intersubiektywnego uznania i na tej podstawie wykształcenia pozytywnych *self-relations* (rozumianych jako pewność siebie, poczucie szacunku do siebie i poczucie własnej wartości), aby dopiero następnie mogła się w nas wykształcić relacja uznania samego siebie w sensie, który charakteryzuje model ekspresyjny podmiotowości.

Na tę konieczność pierwotnego „osadzenia” osoby w relacjach społecznych wskazuje również następujące założenie przejęte z myśli Hegłowskiej, do czego zresztą Honneth przyznaje się wprost, jako do źródła czy inspiracji swojej teorii uznania:

W swej filozofii politycznej Hegel pragnął jednak przedstawić możliwość teoretycznego uchwycenia tego rodzaju sytuacji etycznej totalności [...], w jego myśleniu wciąż powraca przekonanie, że pojednane społeczeństwo można adekwatnie rozumieć wyłącznie jako etycznie zintegrowaną wspólnotę wolnych obywateli (Honneth 2012b, 15; por. również Honneth 2016, 23–24).

Przyjmując tę Hegłowską perspektywę, Honneth jednoznacznie określa swoją perspektywę badawczą. Wychodząc od całości społeczeństwa, interpretowanego jako wzajemne powiązanie jednostek relacjami uznania, frankfurcki filozof pragnie sformułować taką aparaturę pojęciową, która umożliwi określenie warunków prowadzących do wykształcenia się w społeczeństwie osób zdolnych do bycia wolnymi, autonomicznie działającymi indywiduami – nie tylko w sensie wolności od przymusu i ucisku ze strony otoczenia społecznego, ale również zdolnymi do autonomicznego samostanowienia i autentycznej samorealizacji swych celów życiowych:

[...] bez założenia pewnej miary wiary w siebie, prawnie zagwarantowanej autonomii oraz pewności co do wartości własnych umiejętności nie można wyobrazić sobie, by samorealizacja mogła się udać, jeśli tylko rozumie się przez nią proces niewymuszonego urzeczywistniania samodzielnie

wybranych celów. Przez wzgląd na ten właśnie proces „niewymuszonosc” czy „wolność” nie może oznaczać samej nieobecności zewnętrznego przymusu lub wpływu, chodzi bowiem również o brak wewnętrznych blokad, lęków i hamulców psychicznych [...] (Honneth 2012b, 169–170; por. również Honneth 2016, 278).

Ponieważ wyróżnione w tym fragmencie *self-relations*, jako kluczowe warunki formalne do osiągnięcia autonomii i *społecznej wolności*, rzeczywiście kształtowane są poprzez społeczne doświadczenia osób, toteż sama podmiotowość, pomimo możliwości jej teoretycznego skonceptualizowania (np. w psychoanalitycznych ramach), nie jest poznawczo transparentna. To znaczy, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jakie uczucia czy pragnienia dana osoba faktycznie żywi, jakie dążenia naprawdę nią kierują itd. Honneth w swoich dociekaniach skupia się na intersubiektywnie dostępnych poziomach uznania, starając się w ten sposób teoretycznie ująć to pole badawcze, w celu sformułowania warunków umożliwiających każdej pojedynczej osobie moralne samostanowienie i samorealizację w ramach jej własnej etyczności.

11. Symetria uznania na poziomie subiektywnym

Zasadne jest w tym miejscu zapytać o to, w jaki sposób mogłaby realizować się symetria zawarta w relacjach uznania (pomiędzy stanami mentalnymi a postawą je wyrażającą – cały model ekspresyjny jest teoretycznym uzasadnieniem założenia szczerości, które Honneth musi przyjąć, w tym zakresie zarazem stanowi tezę normatywną) na subiektywnym poziomie teorii uznania. Chodzi tutaj o symetrię relacji, którą postuluje Honneth. W jego teorii owa symetria na poszczególnych poziomach stanowi gwarancję realizowania się sprawiedliwości w ramach danej relacji uznania, na przykład:

„Solidarność” można bowiem pojmować wstępnie jako pewien rodzaj interakcji, w ramach których podmioty, szanując się w sposób symetryczny, partycypują wzajemnie w swych różnych drogach życiowych. Propozycja ta stanowi zarazem wytłumaczenie tego stanu rzeczy, że, jak dotąd, pojęcie „solidarność” stosowane było w głównej mierze w odniesieniu do relacji grupowych, które powstają w wyniku doświadczenia wspólnego oporu wobec ucisku politycznego. Tutaj właśnie nie dochodzi do porozumienia co do spychającego wszystko na dalszy plan celu praktycznego, tworzącego nieomal w jednej chwili intersubiektywny horyzont wartości, w którym każdy w równym stopniu uczy się uznawać znaczenie cudzych cech i umiejętności (Honneth 2012b, 124–125; por. również Honneth 2016, 208).

Honneth odnosi się tutaj do intersubiektywnych relacji uznania realizujących się w sferze „solidarności”. Symetria wzajemnych relacji realizuje się poprzez to, że podmioty „szanują się w sposób symetryczny, partycypując w swych różnych drogach życiowych”, jednak odpowiedź na pytanie, na czym polega owa

symetria, znajduje się w moim mniemaniu kilka wersów dalej. Klucz stanowi tutaj wyznaczony przez cel praktyczny horyzont wartości, „w którym każdy w równym stopniu uczy się uznawać znaczenie cudzych cech i umiejętności”. Symetria relacji wynika zatem z tego właśnie wspólnego horyzontu wartości, który konstytuuje ważność każdej indywidualnej cechy i umiejętności. Praktycznym celem, któremu owe wartości służą w społeczeństwie demokratycznym, jest możliwość realizacji w ramach tego społeczeństwa własnej zindywidualizowanej wizji dobrego życia. Przyjęcie takiego celu, realizowanego przez *koncepcję wolności społecznej* Honnetha, stanowi dla niego wyznacznik normatywności określonego typu na każdym poziomie jego teorii.

Są dwa istotne zadania, które w ramach Heglowskiej nauki o wolności przyjmują te instytucje, które w swoich związkach z uznaniem są nastawione na ich długotrwałość [długotrwałość bycia instytucjami uznania – przyp. M.J.B.]. Z jednej strony dbają one, jako media dystrybucji, o to, aby określone klasy uzewnętrznianych zachowań mogły być rozumiane przez zaangażowanych jako wyzwania oraz aby urzeczywistniać komplementarnie ustanowione cele; tylko na podstawie takich intersubiektywnie wiążących reguł i symboli jednostki stają się częścią tego, co wspólne, poprzez to, że się ze sobą wzajemnie identyfikują i wzajemnie realizują swoje cele i zamierzenia. W tym sensie instytucje uznania nie są błahym dodatkiem (*Anhängsel*) albo zewnętrznym rozwinięciem intersubiektywnej wolności, ponieważ bez nich podmioty nie mogłyby wiedzieć o swojej wzajemnej zależności; tym bardziej instytucje uznania budują grunt pod urzeczywistnienie wolności każdego z osobna w jedności (Honneth 2011, 93; por. również Honneth 2014, 49).

Instytucje umożliwiają wspólną realizację komplementarnych celów, a więc wzajemną koordynację działań, zmierzającą do realizacji inicjatyw wynikających z własnych wizji dobrego życia. Według Honnetha instytucje wręcz umożliwiają uświadomienie sobie wzajemnej współzależności, co jest konieczne do zmotywowania pojedynczych jednostek do kooperacji we wspólnym urzeczywistnianiu swoich celów, a tym samym realizacji *społecznej wolności*.

Symetria wzajemnych zobowiązań w tym wypadku wynika ze wzajemnej świadomości co do wartości wyznaczających cele partykularnym działaniom jednostek i nadających sens obowiązującym normom, świadomości co do norm i symboli regulujących intersubiektywną praktykę, zmierzającą do realizacji partykularnych roszczeń tożsamościowych oraz świadomości uczuć, pragnień, motywów i racji stojących za działaniami jednostek (a zatem świadomości tożsamości osób, z którymi się kooperuje w ramach praktyk społecznych). Na poziomie intersubiektywnym teorii uznania w społeczeństwie, które nie jest dotknięte patologiami, dochodzi więc do wzajemnego uświadomienia sobie zindywidualizowanych dążeń i motywacji jego członków oraz skoordynowania ich działań dzięki instytucjom społecznym³⁶ powo-

³⁶ Używam pojęcia *instytucji społecznych*, ponieważ ich „społeczność” wskazuje na ich pierwotność względem wydzielenia się sfery publicznej czy politycznej/państwowej, a więc i funkcjonujących w tych obszarach instytucji. Takie ujęcie jest moim zdaniem zgodne z intuicjami Honnetha, w których wskazywał na możliwość istnienia pierwotnych relacji uznania w „stanie

ływanym do realizacji podzielanych wartości. To wstępne przedstawienie dynamiki uznania pozwala jednak wyprowadzić już pewne tezy dotyczące symetrii uznania na subiektywnym poziomie omawianej teorii, który moim zdaniem nie został tak dopracowany przez Honnetha jak pozostałe poziomy³⁷.

Jeżeli w *praxis życia* mają być realizowane zindywidualizowane wizje dobrego życia wszystkich zaangażowanych we wspólnotę, to z jednej strony Honneth mówi nam, że dokonać się to może tylko w warunkach doświadczenia intersubiektywnego uznania przez wszystkich, a więc nieodzowne jest funkcjonowanie w ramach symetrycznych relacji, co umożliwi wytworzenie się *self-relations*; z drugiej zaś strony nie wyjaśnia bynajmniej, w jaki sposób jednostka obiektywizuje swoją tożsamość (swoje uczucia, przeżycia wewnętrzne, pragnienia, przekonania itd.) za pomocą relacji uznania samej siebie.

natury” Hobbesa, już wtedy (przyjmując krytyczne stanowisko Honnetha) mogły więc hipotetycznie wykształcić się pewne społeczne normy instytucjonalne (niepubliczne i niepaństwowe) w małych grupach spokrewnionych ze sobą jednostek. Ponadto Honneth akcentuje, że przez instytucje wyrażające wzajemne uznanie niekoniecznie ma na myśli instytucje rządowe, państwowe czy publiczne (które wręcz piętnuje jako przyznające wyróżniony status reprezentującym je jednostkom, motywujący je do dobrowolnego poddaństwa konstytuującym te instytucje regulacjom, przy jednoczesnym braku zapewnienia odpowiednich środków na umożliwienie realizacji celów takich instytucji: „Drugim przykładem nowej formy uznania, która z tego punktu widzenia może okazać się ideologiczna, jest modne obecnie pojęcie »służby publicznej«, gdzie grupie społecznej przyznaje się symboliczne wyróżnienie, które może zachęcać do dobrowolnego podporządkowania się, bez wprowadzania odpowiednich środków na poziomie instytucjonalnym” (Honneth 2012a, 93–94)). Instytucje rozumie Honneth raczej jako kooperatywnie wytworzone konstrukty, wynikające z rzeczywistych potrzeb członków społeczeństwa i koordynujące ich działania w zaspokajaniu tych potrzeb. „Podczas gdy jeszcze do niedawna większość politologów i socjologów była przekonana, że dyrektywy polityczne mogą przebiegać od góry do dołu jedynie poprzez działalność państwa, teraz wiemy, że to nieprawda, ponieważ władza polityczna jest w dużej mierze sprawowana poprzez szeroką i zdecentralizowaną sieć półrządowych, cywilnych organizacji. Jeśli spróbujemy uczynić tę koncepcję owocną dla teorii sprawiedliwości, szybko zauważymy, że tradycyjne podejścia nadmiernie koncentrują się na państwie. Ponieważ rządy polityczne są reprodukowane przez różne, luźno powiązane punkty, o sprawiedliwość społeczną walczy i zapewnia ją wiele podmiotów połączonych w struktury sieciowe, z których wszystkie znajdują się na terenie społeczeństwa obywatelskiego. Instytucje, które znajdujemy, gdy tylko wyrzemy poza działania państwa, składają się z »przedpaństwowych« organizacji, stowarzyszeń i kolektywów, które pracują nad poprawą warunków uznania w imię sprawiedliwości. Wystarczy pomyśleć o rodzinnych grupach samopomocy, związkach zawodowych, wspólnotach kościelnych czy innych grupach obywatelskich, aby uzyskać obraz tego, jak wiele podmiotów społecznych jest zaangażowanych w urzeczywistnianie sprawiedliwości. Strukturalny model takich przedpaństwowych agencji można znaleźć w »Korporacjach« Hegla, których funkcja polegała przede wszystkim na ustanawianiu moralnej zasady pewnej sfery społecznej »społeczeństwa obywatelskiego« – i umacnianiu jej w praktyce” (Honneth 2012a, 44–45). Pojęcie instytucji społecznych jest więc pojęciem bardziej fundamentalnym niż inne typy instytucji. Mogą one, ale nie muszą podlegać jurysdykcji rządowej, mogą, ale nie muszą mieć charakteru publicznego itd. – ściśle nawiązuje to do Hegłowskiego pojęcia *korporacji* jako przykładu takiej społecznej instytucji.

³⁷ Nie został również w pełni włączony w teorię przez samego Honnetha, co już wskazałem.

Moim zdaniem symetria na subiektywnym poziomie relacji uznania realizuje się, po pierwsze, w relacji jednostki do samej siebie, czyli w relacji do własnych stanów mentalnych, a po drugie, w subiektywnych relacjach względem świata zewnętrznego.

Symetria w relacji do samego siebie opiera się na adekwatnym odwzorowaniu faktycznych stanów mentalnych jednostki w jej świadomości, dzięki ujęciu ich w intersubiektywnych mediach wzajemnej komunikacji i poprzez to uświadomienie ich sobie w postaci, którą można poddać refleksji i wyartykułować w komunikacyjnej interakcji. Celem jest tutaj rekonstrukcja własnych doświadczeń wewnętrznych w dostępnych i zrozumiałych dla jednostki mediach: języku, symbolach, siatce pojęciowej uświadomionych już sobie doświadczeń i nabytej wiedzy. Dzięki tej rekonstrukcji indywidualne doświadczenia zostają przez nią zrjonalizowane. Jest to proces indywidualizacji, w którym osoba wzbogaca swoją tożsamość. Do nabytych w drodze socjalizacji intersubiektywnych mediów komunikacji, wiedzy, zbiorowych doświadczeń itd. dołączane są indywidualne wewnętrzne przeżycia jednostki, jej stany mentalne, skrywające się za nimi jeszcze nieujęte w racjonalnych ramach języka przekonania, emocje, niebędące jeszcze społecznie zrozumiałymi uczuciami, pragnienia, które na drodze refleksji dopiero staną się wplecionymi w życiową narrację dążeniami itd. Jest to zarazem proces uniwersalizacji, gdyż osoba obiektywizuje wciąż na nowo odkrywany świat swoich przeżyć wewnętrznych dzięki dostępnym jej mediom komunikacji. Wspomniane przeżycia wewnętrzne i inne przedracjonalne stany mentalne zostają wszak wyrażone za pomocą dostępnych intersubiektywnie zrozumiałych mediów komunikacji – wykorzystując tak zsocjalizowane zasoby języka, historii, prawa, wartości oraz poetyczne zdolności danego podmiotu, umożliwiające wzbogacenie dostępnego zasobu owych mediów, by wyrazić nowe, charakterystyczne dla danej jednostki i społecznie unikalne treści. Wydobyte w ten sposób pierwotne treści tożsamości, definiujące osobowość danej jednostki, stają się dla podmiotu przedmiotem refleksji rozumowej i mogą zostać zrjonalizowane jako przedmiot kooperacji społecznej i jako takie zmoderowane w sposób umożliwiający ich zaspokojenie, realizację bądź ekspresję – jako społecznie zrozumiałe i godne uznania. Gdy procesy te przebiegają prawidłowo, to osiągnięta zostaje symetria pomiędzy reprezentującymi zastaną etycznością treściami kulturowymi i stopniem ich zinternalizowania przez osobę w procesach socjalizacji a „odkrytymi” i rozumianymi przez nią stanami mentalnymi (indywidualnymi odczuciami, dążeniami, pragnieniami), które następnie zostały intersubiektywnie wyartykułowane i uznane przez innych.

Nawiązując nowe intersubiektywne relacje uznania, rozwijając swoje *self-relations*, jednostka zyskuje coraz więcej środków umożliwiających coraz bardziej adekwatne zrekonstruowanie i zrozumienie swoich stanów mentalnych. Możliwe staje się dla danej osoby *ustosunkowanie się* do problematycznych kwestii

połącznych³⁸, aktywna partycypacja w rzeczywistości społecznej i zabranie głosu, nie tylko ze względu na posiadaną śmiałość czy „rozbuchaną” miłość własną, ale i ze względu na *motywujące do działania* posiadanie *własnych przekonań*.

Symetria subiektywnych relacji uznania względem świata zewnętrznego opiera się, moim zdaniem, na adekwatnej rekonstrukcji przez daną osobę społecznie konstruowanego sensu danego przedmiotu uznania. Aby uargumentować tę tezę, odwołam się do fragmentu, w którym Honneth odnosi się do uznania przekonań innych, reformułując wyjściowe stanowisko Theodora Adorno:

Właśnie o to w rzeczy samej chodzi, że uznając inne osoby, musimy równocześnie uznawać ich subiektywne koncepcje i uczucia o nieludzkich obiektach, wtedy moglibyśmy również mówić bez zawahania o potencjalnej „reifikacji” natury. Składałaby się na to porażka naszego skupienia w trakcie poznawania (*cognition*) obiektów wraz z ich wszystkimi aspektami znaczeń/sensów przypisywanych im przez inne osoby. Tak jak w przypadku reifikowania innych osób, „pewna ślepotą” ma tutaj miejsce. Postrzegamy zwierzęta, rośliny i inne rzeczy w zaledwie obiektywnie identyfikujący sposób, bez bycia świadomymi, że te obiekty posiadają wielość znaczeń egzystencjalnych dla ludzi dookoła nas (Honneth 2008, 63).

Honneth opisuje tutaj przypadek subiektywnego odnoszenia się do zwierząt. Z normatywnego punktu widzenia teorii do nawiązania właściwej subiektywnej (jednostronnej) relacji uznania ze zwierzęciem konieczne jest odniesienie się do niego z uwzględnieniem „wielości egzystencjalnych znaczeń”, jakie inni członkowie społeczeństwa temu zwierzęciu przypisują³⁹. Postawa względem

³⁸ Chodzi mi tutaj nie tylko o doniosłe problemy, ale o wszelkie sytuacje wymagające od jednostki decyzji, a więc określenia stanowiska definiującego tożsamość danej jednostki.

³⁹ Stanowisko Honnetha jest tutaj niejasne, wszak nie mówi, w jaki sposób ta „świadomość wielości egzystencjalnych znaczeń” danego przedmiotu ma być przez osobę uwzględniana ani w jaki sposób ma ona być poznawczo dostępna. Mój stosunek do zwierząt może być tak samo przedmiotowy, bez względu na to, czy mam świadomość przypisywanych im przez innych znaczeń, czy też nie mam takiej świadomości. Ponieważ owa „świadomość wielości egzystencjalnych znaczeń” przypisywanych danemu zwierzęciu sama w sobie nie ma żadnej mocy obowiązywania, owe „znaczenia” mogą być pomiędzy sobą sprzeczne i zupełnie zgodne, jednak nie są one w stanie same w sobie sprawić, że mój stosunek do zwierząt przestanie być przedmiotowy. Oczywiście można twierdzić, że mając taką świadomość, moje przedmiotowe traktowanie zwierząt stanowi wyraz braku uznania tych przekonań w odniesieniu do danego zwierzęcia, a tym samym brak uznania dla tych osób (i ich tożsamości), które takie przekonania żywią. Takie postawienie sprawy implikuje jednak pewne konsekwencje. Po pierwsze, z perspektywy społecznej stan świadomości (bądź nieświadomości) poszczególnych osób nie jest innym znany, działanie uprzedmiotawiające zwierzę będzie więc zawsze wyrazem braku uznania dla istniejących przekonań co do zwierząt. Po drugie, działanie jednostki względem przykładowego zwierzęcia zawsze będzie prezentowało jakąś postawę uznającą istniejące przekonania bądź nie. Problem pojawia się jednak przy wielości nieraz sprzecznych przekonań w odniesieniu do przedmiotu subiektywnego uznania. W tym momencie każde działanie będzie potencjalnie sprzeczne z jakimś przekonaniem co do przedmiotu subiektywnego uznania. Z tej perspektywy teoretycznie nieskończonej ilości sprzecznych przekonań bez znaczenia wydaje się, czy mam świadomość wielości przypisywanych danemu przedmiotowi znaczeń, czy nie mam takiej świadomości. Wszak w swoim działaniu zawsze będę

przykładowego zwierzęcia nie ma wynikać tylko z bezpośredniego postrzegania danego zwierzęcia. Postawa, jaką przyjmujemy względem danego zwierzęcia, powinna *uwzględniać* otoczenie społeczne osoby uznającej, czyli zinternalizowane przekonania żywione przez inne osoby („ich subiektywne wyobrażenia i odczucia dotyczące obiektów nie-ludzkich” (Honneth 2008, 63), „dodatkowe aspekty znaczeniowe nadawane im przez inne osoby” (Honneth 2008, 63)), odnoszące się do danego przedmiotu. Jak wskazuje Bartosz Wojciechowski, taką postawę można określić mianem wzajemnego *szacunku* (*respect*) pomiędzy osobami⁴⁰. Aby taki szacunek można było określić jako wzajemny, konieczne jest, by obie darzące się szacunkiem strony były świadome swoich przekonań i „egzystencjalnych sensów” przypisywanych obiektom w otaczającym je świecie.

Ta świadomość przekonań innych osób i przypisywanych przez nie sensów konstytutywnych dla danego obiektu (wynikająca ze wspólnie podzielanych wartości i instytucji regulujących normatywnie rzeczywistość społeczną) pochodzić musi z bazujących na intersubiektywnych relacjach uznania interakcji (wszak aby

niektórym z nich czynił zadość, a innym nie, jednocześnie nie będąc w stanie dokonać refleksji nad ważnością teoretycznie nieskończonej ilości uzasadnień żywionych wobec zwierząt poglądów. To, co teoretycznie ważne dla moralnego wymiaru działania jednostki w postawionej przez Honnetha tezie, wydaje się zarazem praktycznie absurdalne. Honneth rozumie literalnie tezę, że należy mieć świadomość wielości przypisywanych danemu przedmiotowi uznania znaczeń – jest ona potrzebna działającej jednostce tylko do uświadomienia sobie własnego stanowiska w kontekście społecznym, czyli do świadomego działania społecznego, pośrednio stanowi natomiast konsekwencję rozwoju *self-relations*, które, aby się wykształcić, wymagają nawiązywania i istnienia intersubiektywnych relacji uznania, w których we wzajemnej interakcji poznaje się przekonania innych osób i ustosunkowuje się do nich. W istocie tylko *self-relations*, czyli pewność siebie, szacunek do samego siebie i poczucie własnej wartości, zabezpieczają w tym punkcie stanowisko Honnetha przed zarzutem promowania postaw konformistycznych, ponieważ umożliwiają podmiotowi brak zgody na zastane przekonania i kwestionowanie *status quo*. Analitycznie należy rozróżnić *uznającą świadomość przypisywanych przedmiotom znaczeń*, które w tym momencie ubogacają tożsamość uznającej jednostki, od *postawy prezentowanej przez daną jednostkę*, która może wyrażać uznanie względem jednych przekonań, a ignorować bądź negować inne. Zbudowana na intersubiektywnych relacjach uznania tożsamość jednostki (w której mnogość społecznych przekonań jest uświadomiona) i prezentowana postawa, która wyraża indywidualne przekonania jednostki, mają być zatem, moim zdaniem, w intencji Honnetha tylko wyrazem świadomego, autonomicznego działania społecznego uznającej jednostki, a nie wyrazem uwzględniania w swoim działaniu wielości społecznie przypisywanych przedmiotowi działania znaczeń. Prezentowanie postawy refleksyjnego, autonomicznie działającego podmiotu nie oznacza jeszcze, że z konieczności podmiot ów poznał i uwzględnił wszystkie „znaczenia” przypisywane obiektom funkcjonującym w świecie społecznym.

⁴⁰ „Szacunek oznacza przecieź, że to, co myślimy, robimy lub planujemy zrobić, ma znaczenie dla innych ludzi i że jesteśmy relatywnie ważni. W związku z tym fakt, że żyjemy, »ma znaczenie dla innych« i zasługujemy na troskę innych. W tym sensie przykazanie »kochaj bliźniego swego jak siebie samego« pobudzałoby w innych pragnienie dostrzeżenia, uznania i potwierdzenia, że oni sami stanowią coś szczególnego, niezastąpionego i trwałego. Innymi słowy, »miłowanie bliźniego jak siebie samego« oznaczałoby zatem wzajemne uznanie własnej wyjątkowości – wzajemny szacunek dla różnicy między nami” (Wojciechowski 2014, 71).

nawiązać interakcję z innym podmiotem, w pierw należy drugą jednostkę uznać za podmiot). Postawa stanowi więc wyraz tożsamości osoby ją prezentującej (owa tożsamość to nie tylko indywidualne przekonania, ale i nieraz skrywane uczucia, przeżycia i inne elementy składające się na całość leżącą u podstaw ludzkiej osobowości). Poprzez przyjmowanie określonych postaw względem przedmiotów subiektywnego uznania pośrednio ustosunkowujemy się do społecznych przekonań odnoszących się do nich (negując je bądź potwierdzając swoim działaniem), a tym samym dajemy wyraz własnym przekonaniom.

Symetria w tej formie uznania, rozumiana jako adekwatna rekonstrukcja społecznych sensów⁴¹ przypisywanych przedmiotom-obiektom w świecie społecznym (a więc i rekonstrukcja tego, jak ważne są te przedmioty dla innych), nie jest więc wyrażana w działaniu jednostki, gdyż to podważałoby jej autonomię (i narzucało konformizm względem tych sensów), uniemożliwiając ich krytykę czy kontestację. Symetria ta ma zachodzić pomiędzy sensami nadawanymi przez otoczenie społeczne obiektom ze świata a świadomością tych sensów, jaką poszczególne osoby mają i wagą, jaką z tego względu nadają tym przedmiotom. Świadomie przybierana postawa, wyrażająca stosunek danej jednostki do przedmiotu subiektywnego uznania, odnosi się zatem do trafnie zrekonstruowanych znaczeń i sensów, które otoczenie społeczne przypisuje danemu obiektowi⁴².

⁴¹ Uważam, że adekwatniejsze jest tutaj mówienie o sensach niż o „mnogości egzystencjalnych znaczeń”, o której wspomina Honneth.

⁴² Na przykład *krzyż* w naszym kręgu kulturowym ma wiele sensów, które czynią go ważnym symbolem dla wszystkich kompetentnych kulturowo jednostek. Dopiero będąc świadomym sensu krzyża, można zrozumieć, jak ważny może on być dla chrześcijanina, a więc jakie cierpienie i obrazę stanowi dla osoby wierzącej jego profanacja. Świadomość sensów, jakie ma symbol krzyża, otwiera zarówno na świadome okazanie braku uznania dla osób wierzących poprzez profanowanie tego symbolu, jak i na uznanie ich poprzez okazanie szacunku wobec krzyża, nawet jeżeli samemu nie jest się wierzącym. Profanacja dokonana bez świadomości tych sensów byłaby raczej wyrazem ignorancji danej osoby niż braku uznania i szacunku wobec osób, które przywiązują do krzyża dużą wagę. Powyższy przykład pokazuje, jak ważny jest normatywny postulat tak rozumianej symetrii na tym poziomie teorii. Bez tak pojętej symetrii pomiędzy sensami funkcjonującymi w kulturze a świadomością jednostki jej funkcjonowanie w społeczeństwie, interakcje nawiązywane z innymi jednostkami byłyby nieracjonalne społecznie, stanowiłyby dzieło przypadku prowadzące do zaburzenia społecznej koordynacji działań jednostek. Wszak funkcjonowanie wyżej wspomnianego ignoranta – z perspektywy funkcjonujących, a więc uznanych w społeczeństwie wartości, stanowiące pokaz bezpodstawnego, nieuzasadnionego i w zasadzie niemotywowanego braku szacunku do innych, ich przekonań, instytucji i wartości wyrażanych przez te instytucje, przypominałoby działalność szaleńca, obrazoburcy. Taką działalność należy odróżnić od działalności kogoś, kto w pełni świadom funkcjonujących w społeczeństwie sensów, podejmuje się z poszanowaniem przekonań i uczuć innych członków społeczeństwa merytorycznej krytyki pewnych praktyk, przekonań czy wartości. Działanie takiej osoby podczas jej walki o uznanie (własnej tożsamości bądź roszczeń innych) musi więc zakładać wspomnianą postać symetrii pomiędzy subiektywną świadomością a funkcjonującymi w społeczeństwie przekonaniem, uczuciami, dążeniami innych, które mogą również być zobiektywizowane pod postacią funkcjonujących w społeczeństwie instytucji i wartości.

Proponuję przeprowadzić eksperyment myślowy. Załóżmy, że stajemy w obliczu takiej oto sytuacji: osoba A szczerze twierdzi, że jest kobietą, gdyż osoba A uważa się za kobietę. Osoba B w pierwszej kolejności musi uświadomić sobie, co to znaczy być kobietą, aby zrozumieć roszczenie osoby A do uznania jej za kobietę. Następnie osoba B musi ustalić swoje stanowisko wobec roszczenia osoby A, że A jest kobietą. Osoba B może w konsekwencji albo uznać osobę A za kobietę, albo nie uznać jej za kobietę. Musi jednak zająć stanowisko wobec roszczenia, a następnie przyjąć implikowaną przezeń postawę względem osoby A. Prezentując swoją postawę względem osoby A, osoba B może odnosić się do niej jak do kobiety, ale może też odnosić się do niej jak do mężczyzny, negując tym samym roszczenie osoby A. Osoba B może nawet odnosić się do osoby A jak do przedmiotu (w ogóle negując tym samym podmiotowość osoby A) itd.⁴³

Możliwość traktowania osoby A jak kobiety przez osobę B jest uzależniona od trafnej rekonstrukcji tego, co znaczy i jaki sens ma „bycie kobietą” dla osoby A (zakładając, że B się na taką definicję zgadza). Możliwość uznania osoby A za kobietę jest więc uzależniona od trafnej rekonstrukcji społecznego sensu, jaki ma bycie kobietą dla osoby A i uznanie go przez osobę B (w tym składającym się z osób A i B społeczeństwie). Aby *postawa* osoby B wyrażała subiektywne uznanie, musi więc zachodzić symetria pomiędzy świadomością osoby B a egzystencjalnymi znaczeniami przypisywanymi kobietom w społeczeństwie składającym się z osób A i B. W przeciwnym wypadku dochodziłoby do sytuacji, w której normatywne oczekiwania osoby A nie pokrywałyby się z postawą prezentowaną przez osobę B pomimo intencji ich realizacji, dochodziłoby zatem do *błędneho uznania (misrecognition)*⁴⁴.

Powyższe analizy, wskazujące na konieczność uwzględniania przekonań innych (a więc konieczność adekwatnej ich rekonstrukcji), są istotne dla dalszej analizy warunków możliwości adekwatnego, czyli prawidłowego uznania, przeciwstawionego błędnemu uznaniu (*misrecognition, Mißachtung, Nicht-*

⁴³ W przykładzie tym przedmiotem przypisywanych społecznie egzystencjalnych znaczeń jest sama formułująca je osoba A, wobec której osoba B się ustosunkowuje (przyjmuje postawę). Ta hipotetyczna sytuacja nabiera znaczenia, gdy uświadomimy sobie, że do takiej samej sytuacji dochodzi, gdy zupełnie sobie obce jednostki przybierają wobec siebie postawę upodmiotawiającą. Obie zaangażowane jednostki przed nawiązaniem interakcji muszą przyjąć wobec siebie postawę, która będzie wyrażała ich subiektywne uznanie wobec drugiej jako podmiotu. Dopiero na tym fundamencie mogą one między sobą wchodzić w intersubiektywne, czyli międzypodmiotowe interakcje (wszak dopiero wtedy z analitycznego punktu widzenia są podmiotami w interakcji) i poznawać siebie jako osoby.

⁴⁴ Termin *misrecognition* odnosi się do sytuacji, w której pomimo chęci uznania roszczeń drugiej strony nie są one realizowane. Do błędnego uznania może dochodzić tylko wtedy, gdy brakuje symetrii pomiędzy stanem świadomości jednostki uznającej a „mnogością egzystencjalnych znaczeń” przypisywanych obiektowi uznania.

*anerkennung*⁴⁵). Należy zadać sobie pytanie, czy możliwe jest wzajemne uznanie jednostek, które nie są w stanie uświadomić sobie przekonań, które wzajemnie przypisują obiektom w świecie. Odpowiedź, z perspektywy teorii uznania, wydaje się oczywista – nie. Jeżeli by tak było, że niemożliwe jest uświadomienie sobie przekonań, które wzajemnie przypisuje się obiektom w świecie, to każda osoba dla innej *a priori* byłaby obiektem w świecie, przedmiotem. Tym samym dalsza rekonstrukcja wzajemnych przekonań i rozwój wzajemnych relacji nie byłyby możliwe. Żadna z jednostek nie mogłaby poznać, czy jej roszczenia, potrzeby itd. zostały uznane, ze względu na brak możliwości zrozumienia przypisywanych jej przez inne jednostki wartości i sensów, związanych z nimi prerogatyw (a więc tego, co dana jednostka „znaczy” w świecie). Jeżeli osoby nie byłyby w stanie uświadomić sobie znaczeń przypisywanych obiektom w świecie (nieposiadającym kompetencji podmiotowych), to jakkolwiek kooperacja pomiędzy nimi nie byłaby możliwa ani też wzajemne ich uznanie zapośredniczone przez sferę symboliczną⁴⁶. Wszelka komunikacja opiera się na możliwości

⁴⁵ „Tak jak ludzie mogą mieć na myśli przez słowo »uznanie« to, co nazwaliśmy na początku identyfikacją, rozpoznaniem lub uznaniem (lub dowolną kombinacją tych pojęć), tak samo mogą mieć na myśli przez »błędne uznanie« coś takiego jak błędna identyfikacja, błędne rozpoznanie lub błędne uznanie (lub dowolną kombinacją tych pojęć). Ponieważ wszystkie te pojęcia obejmują szereg zjawisk, których wzajemne powiązania są, delikatnie mówiąc, bardzo złożone, możliwości nieporozumień i bezowocnych pomyłek są liczne. W dalszej części przedstawimy jeden z możliwych sposobów myślenia o błędnym uznaniu w odróżnieniu od błędnego poznania i błędnej identyfikacji. Okaże się jednak, że błędne uznanie osób jest ściśle związane z błędnym rozpoznaniem roszczeń” (Ikäheimo, Laitinen 2007, 51–52). Heikki Ikäheimo i Arto Laitinen wskazują w cytowanym artykule, że błędne uznanie, do którego odnoszą się liczne terminy *misidentification*, *misacknowledgement*, *misrecognition* i inne oraz ich niemieckie odpowiedniki dają się sprowadzić do *błędnego uznania/rozpoznania roszczeń (misacknowledgement of claims)* – sytuacji, w której dochodzi do uznania pewnych roszczeń, jednak występuje błąd w odniesieniu do przedmiotu uznania. Błąd ten wynika z: 1) niewłaściwej oceny samego siebie przez uznawanego (np. uznanie braku wkładu pracy osoby chorobliwie skromnej do hipotetycznego projektu), 2) niewłaściwej identyfikacji roszczeń uznawanego przez uznającego (np. pracownik oczekujący od pracodawcy więcej szacunku i większej kultury w pracy, a zamiast tego otrzymujący większe wynagrodzenie), 3) uznania roszczeń, które z moralnego punktu widzenia nie powinny zostać uznane (np. żądanie jednego z pracowników, aby nie zatrudniać do pracy z nim osób o innym kolorze skóry) (por. Ikäheimo, Laitinen 2007, 54–56).

⁴⁶ Sferę symboliczną rozumiem jako sferę wyznaczaną przez symboliczne zasoby danego społeczeństwa, język, symboliczną kodyfikację prawa, wiedzę itd., czyli wszystko to, co może pośredniczyć symbolicznemu uznaniu i komunikacji, wykraczając poza podstawowe, przedsymboliczne interakcje, które również mogą służyć realizacji fenomenowi uznania. Honneth odnosi się w swoich rozważaniach nie tylko do symbolicznego wymiaru fenomenowi uznania, ale również do realizacji uznania w wymiarze materialnym: „Dla pracowników ten drugi, ukryty komponent oznacza, że nie tylko mają oni prawo do symbolicznego uznania w firmie, ale także mogą liczyć na podjęcie »wartościowej« działalności” (Honneth 2014, 188; por. również Honneth 2011, 341). Uznanie w swojej właściwej postaci, w sensie normatywnym musi stanowić koniunkcję zjawiska w sferze symbolicznej, uznania symbolicznego i zjawiska w sferze materialnej – materialnej transformacji rzeczywistości wrażliwej to uznanie: „Ta nowa forma uznania nie jest wadliwa

wykształcenia podzielanych znaczeń co do obiektów w świecie, umożliwiającą ich identyfikację⁴⁷. Tak samo uznanie zapośredniczone przez jakąkolwiek sferę symboliczną nie jest możliwe bez dzielania znaczeń i sensów. Uznanie czyjejs pracy, wyrażone poprzez wynagrodzenie pieniężne, możliwe jest jedynie przy założeniu, że pieniądź nie tylko oznacza pewną wartość monetarną, ale stanowi również symboliczne medium uznania⁴⁸ względem wynagradzanej osoby. Gdyby sensy przypisywane tym samym obiektom w świecie na mocy założeń nie były dzielane, to działania wykonywane przez osoby musiałyby być postrzegane jako przypadkowe. Postrzegalibyśmy swoje działania tak, jak postrzegamy zachowanie liści na wietrze. Dostrzeżenie jakiegokolwiek formy racjonalności działań drugiej osoby możliwe jest tylko przy założeniu dzielania pewnej struktury znaczeniowej, charakteryzującej racjonalność działań.

Teoretyczna możliwość okazywania stosownego *braku uznania* dla pewnych roszczeń⁴⁹, czyli nierespektowanie ich (*disrespect*), jest moim zdaniem zależna od scharakteryzowanej powyżej symetrii pomiędzy tym, co uświadamia sobie

czy irracjonalna w sensie ewaluatywnym, ale nie spełnia materialnych wymogów wiarygodnego, uzasadnionego uznania, ponieważ praktyki instytucjonalne wymagane do prawdziwego urzeczywistnienia nowo zaakcentowanej wartości nie są dostarczane w akcie uznania. Jeśli jednak dodamy składniki materialnego spełnienia, które razem składają się na racjonalność uznania, możemy stwierdzić, że ideologiczne formy uznania cierpią na deficyt racjonalności drugiego stopnia. Nawet jeśli są one racjonalne w tym sensie, że wywodzą się z historycznie zmiennej sfery racji oceniających, pozostają irracjonalne w tym sensie, że nie wychodzą poza płaszczyznę czysto symboliczną na poziom materialnego spełnienia” (Honneth 2012a, 93).

⁴⁷ *Interakcja*, na której opierają się często teoretycy uznania, zakłada *implicite* dokonującą się w niej komunikację umożliwiającą wzajemne uznanie. „Honneth i Joas wyraźnie odróżniają swoją lekturę Meada i koncepcję intersubiektywności od modelu interakcji Habermasa. W *Social action and Human Nature* starają się podkreślić pozajęzykowe aspekty Meadowskiej teorii intersubiektywności i działania komunikacyjnego. W tym ujęciu »językowa intersubiektywność« jest tylko jednym z elementów szerszego podejścia i »jest rekonstruowana przez Meada ze struktury komunikacji gestykulacyjnej, która jest ściślej związana z ciałem i ufundowana na kooperatywnym działaniu«. Znaczenie ujęcia Meada dla Honnetha i Joasa polega na tym, że definiuje on głęboką warstwę intersubiektywności, która jest wcześniejsza od komunikacji wokalnej. [...] Mead oferuje teorię działania, w której podmiot i przedmiot są pojmowane w kooperatywnej, wzajemnej relacji, a nie na zasadzie dualizmu między działaniem instrumentalnym a interakcją społeczną” (Petherbridge 2013, 134).

⁴⁸ Zjawisko asymetrii na subiektywnym poziomie uznania tłumaczyć może więc nieporozumienia co do formy uznania. Dla osoby przypisującej pieniądźom większe znaczenie niż na przykład publicznie okazanemu wyrazowi wdzięczności, gratulacje i przyznanie odznaczenia za wyjątkowo dobrze wykonaną pracę mogą być obraźliwe albo stanowić wyraz braku uznania. Ten przykład braku uznania (*misrecognition*) wynikać więc będzie źródłowo nie z błędnej interpretacji oczekiwań (wszak oczekiwanie docenienia wyjątkowo dobrze wykonanej pracy zostało uznane), a z nieuwzględniania (błędnej rekonstrukcji) wzajemnie przypisywanych znaczeń i sensów obiektom w świecie (jako obiekty interpretuję również elementy kultury symbolicznej).

⁴⁹ Rozróżniam tutaj brak uznania dla jakiejs osoby, przejawiający się w przemocy wobec niej, pozbawieniu praw, wykluczeniu społecznym (niezależnie od tego, co sobą prezentuje) itp. od braku uznania dla pewnych konkretnych tez, roszczeń i dążeń, które prezentuje w swoim działaniu.

osoba uznająca, a sensami społecznie przypisywanymi obiektowi uznania⁵⁰. Wszak *faux-pas* nie oznacza braku uznania dla osoby (bądź grupy osób), wobec której je popełniono, a jedynie przypadkowy brak okazania odpowiedniej rewerencji pomimo dobrych intencji. Aby coś w pełni świadomie, intencjonalnie zanegować bądź odrzucić (na przykład czyjeś roszczenie, postawę czy tożsamość), trzeba w pierw w pełni poznać przypisywane danemu obiektowi uznania znaczenia i sensy, kontekst społeczno-kulturowy. W przeciwnym wypadku decyzja o uznaniu bądź braku uznania naznaczona jest brzemieniem przypadkowości i w konsekwencji, ze względu na tę przypadkowość, zawsze będzie w swojej istocie wyrazem ignoranckiego braku uznania. Jest to wciąż brak uznania o tyle, że osoba nieuznawana doświadcza takiego samego cierpienia, niezależnie od wewnętrznych nieujawnionych motywów działania osoby nieuznającej. W przestrzeni intersubiektywnej nieuznające działanie nie zmienia swojego krzywdzącego wymiaru niezależnie od wewnętrznych przeświadczeń osoby wyrządzającej krzywdę (jeżeli nie dochodzi do uzasadnienia braku uznania dla danego działania, bez znaczenia jest, czy jest ono dokonywane na podstawie jakichś przesłanek – istnieje ono tak samo, jeśli stanowi element doświadczenia braku uznania dla nieuznawanych w nim jednostek, których tożsamość jest przez nie negowana).

Oczywiście niemożliwością jest poznanie całości funkcjonujących sensów przypisywanych obiektom w świecie, jednak można powiedzieć, że w zakresie aplikacyjnym normatywnym wymogiem jest dołożenie wszelkich starań, by poznać i uwzględnić ewentualne roszczenia, sensy przypisywane obiektom w świecie, innych członków społeczeństwa, związane z ich indywidualnymi wizjami dobrego życia i samorealizacją.

Gdy przyjmie się zaproponowane przeze mnie wyjaśnienie pojęć charakteryzujących subiektywny poziom teorii uznania, to jego normatywny wymiar staje się wyraźniejszy. W tym normatywnym wymiarze subiektywnego poziomu chodzi o zwiększenie jednostkowej *samowiedzy*, która, jak stara się to wykazać Honneth, nieodzownie prowadzi do *faktycznego uznania* innych osób na intersubiektywnym poziomie teorii, nieobarczonego już ryzykiem *misrecognition*, *Fehlenerkennung*. Precyzyjniej: zwiększona samowiedza prowadzi do eskalacji *jednostkowej walki o uznanie*, implikowanej przez pluralizację obecnych

⁵⁰ Należy pamiętać, że perspektywa moich rozważań jest normatywna, a więc kontrfaktyczna. Mówi, jak powinno być, a nie jak jest. Nie twierdzą więc, że założenie o symetrii na tym poziomie uznania jest albo będzie możliwe do spełnienia. Wskazuje ono jednak sytuację idealną z perspektywy teorii uznania, która umożliwiłaby adekwatne intersubiektywne uznanie i poznanie samego siebie, które umożliwiłoby ujęcie treści świadomości w intersubiektywnie komunikowalnej formie. Twierdzą, że Honneth musi odrzucić możliwość istnienia *prywatnego języka* w znaczeniu przypisywanym mu przez Ludwiga Wittgensteina, ponieważ wtedy możliwość poznania własnej tożsamości przez ujęcie jej w języku i odniesienie do innych znaczeń w języku byłoby zupełnie niezależne od uspołecznienia i procesu indywidualizacji, a więc burzyłoby intersubiektywne fundamenty, na których zbudowana jest teoria Honnetha.

w społeczeństwie wizji dobrego życia, która to pluralizacja wynika z powiększenia się *samowiedzy* wszystkich członków społeczeństwa i nieuchronnego konfrontowania się coraz bardziej różniących się od siebie osobowości w ramach podzielanej *samowiedzy ogólnej*. Owa nieuchronność konfrontacji członków wspólnoty co do wizji dobrego życia oraz indywidualnie prowadzona w tym zakresie walka o uznanie wymuszają jednak kooperację pomiędzy owymi zwaśnionymi członkami wspólnoty. Kooperacja ta umożliwiłaby pokojową koegzystencję i realizację partykularnych wizji dobrego życia, gdyż dzięki niej powstają instytucje społeczne, na grunt których owa walka zostaje przeniesiona. Artykulacja tej walki następuje w terminach instytucjonalnych, których zadaniem jest regulacja sposobu i przebiegu jednostkowych interakcji (w ten sposób formowana jest normatywność instytucjonalnego poziomu teorii uznania).

Tabela 2.1. Relacje symetrii w strukturze teorii uznania

	Symetria horyzontalna (na danym poziomie teorii)	Symetria wertykalna (pomiędzy poziomami teorii)
Podmiotowość	– Równoważność wymiaru emocjonalnego, kognitywnego i społecznego osobowości	– Uświadomienie sobie znaczenia własnych „stanów mentalnych” (symetria pomiędzy „stanami mentalnymi” jednostki a jej samowiedzą) – Odpowiednie zrozumienie społecznego sensu i znaczenia działań, rzeczy, uczuć itd. – Adekwatne odwzorowanie własnych stanów mentalnych i roszczeń w intersubiektywnych mediach komunikacji (ekspresja)
Relacje intersubiektywne	– Równoważność roszczeń wszystkich członków społeczeństwa i ich wizji dobrego życia	– Instytucjonalne wsparcie nowych i innowacyjnych form aktywności społecznej, wizji dobrego życia i innych wymiarów ludzkiej aktywności
Instytucje	– Praktyczna możliwość równej partycypacji wszystkich członków społeczeństwa w instytucjach społecznych na równych zasadach	– Istnienie instytucji umożliwiających realizację indywidualnych roszczeń i wizji dobrego życia
Wartości	– Horyzontalna struktura wartości – Równoważność wszystkich uznawanych wartości w społeczeństwie demokratycznym, legitymizowana uniwersalną wartością indywidualnej wolności	– Brak uznawanych wartości, które wspierałyby formy wykluczenia bądź dominacji społecznej, prowadziłyby do osłabienia relacji uznania pomiędzy członkami społeczeństwa i rozpadu instytucji społecznych – Istnienie wartości umożliwiających docenienie i w konsekwencji uznanie różnych wizji dobrego życia i związanych z nimi roszczeń w ramach społeczeństwa

Źródło: opracowanie własne.

12. Subiektywne uznawanie a uznanie jako relacja

W poprzednim podrozdziale scharakteryzowałem sposób, w jaki realizuje się jednostronna relacja subiektywnego uznania, oraz postawiłem tezę, że musi zachodzić symetria pomiędzy społecznie podzielanymi znaczeniami przypisywanymi obiektom świata zewnętrznego a świadomością osoby dotyczącą charakterystyki owych obiektów. Zsocjalizowana wiedza musi więc zostać uświadomiona, tak aby umożliwiała intersubiektywnie adekwatne opisywanie obiektów świata zewnętrznego i własnych stanów mentalnych danego podmiotu (tworząc uspołecznioną formę samoświadomości), poszerzając jego samowiedzę. Dzięki temu dana jednostka jest w stanie odnosić się nie tylko do świata zewnętrznego, ale i do samej siebie i swojej podmiotowości w racjonalny z perspektywy społecznej sposób, świadomie kształtując się jako osoba. Symetria ta warunkuje racjonalne działanie⁵¹ jednostki na podstawie autonomicznie podjętych decyzji. Skonstruowany wcześniej schemat hipotetycznej subiektywnej relacji uznania osoby A przez osobę B przedstawiał, w jaki sposób subiektywne nastawienie jednostki i wynikała z niego postawa uzależnione są od stopnia przyswojenia sobie przez daną osobę społecznie przypisywanych znaczeń przedmiotom subiektywnego uznania. Twierdzę, że symetria ta może być rozumiana jako stopień uspołecznienia danej jednostki, ponieważ stopień tej symetrii odzwierciedla stopień przyswojenia sobie treści kulturowych przez osobę. Podkreślić jednak trzeba, że założenie konieczności zachodzenia takiej symetrii, które przyjmuje Honneth, implikuje jednocześnie nałożenie na jednostkę wymogu aktywnego zaangażowania się w interakcje z otoczeniem społecznym, nie tylko w celu jej spełnienia, czyli ciągłego powiększania wiedzy o świecie społecznym, ale też gwoli zaangażowania się w intersubiektywne relacje społeczne i aktywnego, również krytycznego zajmowania stanowiska wobec napotykanых poglądów, roszczeń, dążeń itd. Innymi słowy, uspołecznienie, o którym tutaj mowa, polega zarówno na zdobywaniu wiedzy, jak i na krytycznym, refleksyjnym odnoszeniu się do niej i w konsekwencji podejmowaniu autonomicznych decyzji. Jednak te decyzje są o tyle autonomiczne, o ile podejmowane są przez mającą wiedzę i krytycznie się do niej odnoszącą osobę.

Poniżej przedstawię schemat subiektywnego uznania w ujęciu dynamicznym, uwzględniając sposób, w jaki subiektywne nastawienia inicjują interakcję. Pokażę, jak dokonuje się przejście pomiędzy subiektywnym nastawieniem

⁵¹ Mam tutaj na myśli społeczną racjonalność działań jednostki, czyli taki rodzaj działań, które nie będą tylko subiektywnie racjonalnymi działaniami (działaniami racjonalnymi dla niej samej). Społeczna racjonalność działań jednostki odnosi się do takich działań, które będą mogły być postrzegane z perspektywy innych członków społeczeństwa jako racjonalne – ugruntowane w intersubiektywnie uznanych normach służących wzajemnemu koordynowaniu działań, zmierzających do umożliwienia zaangażowanym jednostkom ich samorealizacji.

(przejawia się ono w postawie danej osoby wobec świata) a uznaniem rozumianym jako już intersubiektywna relacja. W tym celu wykorzystam filozoficzną spuściznę Marka J. Siemka i odwołam się do jego koncepcji dwóch modeli intersubiektywności (Fichtego i Hegla), posłużę się też analizami Richarda Holtona (2015) wiedzy *de se* w ujęciu Davida Lewisa, które w mojej opinii znakomicie oddają intuicje teorii uznania⁵².

⁵² Postanowiłem wprowadzić tutaj pojęcie wiedzy *de se*, podążając za intuicjami przedstawionymi przez Johna Van Houdta, który wskazuje na zasadność wypracowania nowej interpretacji Hegłowskiego pojęcia uznania: „Nie sądzę też, bym był odosobniony w przekonaniu, że w temacie uznania u Hegla może być coś więcej, niż można uchwycić w standardowej interpretacji” (Van Houdt 2014, 36–37). Van Houdt w następujący sposób opisuje założenia swojej interpretacji: „Uznanie, w tym odczytaniu, opowiada o tym, jak zbiór tego, co możemy nazwać »lokalizującymi przekonaniem«, zgodnie z ideą przedstawioną przez Davida Lewisa (1979) i Johna Perry’ego (1993), związanymi z »ja« samoświadomości, musi pośrednio przejść przez zbiór warunków prawdy, które nie są bezpośrednio dane przez cechy świadomości analizowane przez Hegla w pierwszych trzech rozdziałach *Fenomenologii*, ale pośrednio przez inne rozdziały. Przekonania lokalizujące są wysuwane jako część idei, zgodnie z którą, aby nadać sens indeksom i demonstratywom, potrzebujemy jakiegoś sposobu na »wyśrodkowanie« osoby, czasu i prawdopodobnie kontekstu mówiącego z zakresu możliwych światów. Przekonania lokalizujące zapewniają wyśrodkowane możliwe światy, wyśrodkowane na indywidualnym mówcy. Perry widzi przypadek przekonania lokujących (paradygmatycznie przekonania samolokalizujących) jako zachęcający do silnego rozróżnienia pomiędzy stanami przekonania a obiektami przekonania. Jak zapewne widać z powyższego, ja również podkreślałem takie rozróżnienie dla zrozumienia znaczenia poznawczego związanego z Hegłowskim uznaniem” (Van Houdt 2014, 36). Wskazuje on, że kluczowe dla jego interpretacji będzie pojęcie „lokalizujących przekonania” (*locating beliefs*) opracowane przez Davida Lewisa i Johna Perry’ego. W znacznym uproszczeniu przekonania te określają położenie jednostki w zbiorze możliwych światów. Tym samym określają wiedzę przypisującą danej jednostce właściwości dotyczące jej relacji ze światem, jej położenia w czasie, przestrzeni, jej stanu itd. Aby przedstawić własne intuicje dotyczące teorii uznania Honnetha i stosowanego przez niego pojęcia uznania, będę się posługiwał badaniami Holtona dotyczącymi koncepcji wiedzy *de se* Lewisa. Z uwagi na aktualny brak opracowań tematyki wiedzy *de se* w odniesieniu do teorii uznania Honnetha rozważania te mają charakter szkicowy, wskazują raczej zasadność przeprowadzenia szczegółowych badań, niż forsują przedstawianą interpretację. Będę stosował pojęcie wiedzy *de se*, aby opisać, w jaki sposób na drodze nawiązania interakcji z innymi podmiotami w jednostce wykształca się specyficzny rodzaj wiedzy, stanowiący wyraz samookreślenia się jednostki i składający się na jej tożsamość, a więc wiedzy uzasadniającej roszczenia do uznania przez innych. W swoich wywodach będę posługiwał się uproszczeniami, aby nie odwoływać się do pozostałych elementów teorii Lewisa, które nadmiernie komplikowałyby wywód. Alternatywnie jako opis przejścia, jakie dokonuje się pomiędzy poziomem subiektywnym a intersubiektywnymi poziomami teorii uznania, można potraktować rozważania dotyczące zdecentralizowanej koncepcji autonomii, w których opisuję, w jaki sposób według Honnetha możliwe staje się realizowanie ekspresyjnego modelu podmiotowości w warunkach intersubiektywnych relacji uznania. Wskażę również, jakie warunki stawiane są przez Honnetha przed podmiotem, by mógł dokonywać indywidualizacji swojej tożsamości i związanych z nią roszczeń w społecznych mediach komunikacji, jej uniwersalizacji za pomocą innowacyjnego wykorzystania mediów komunikacji w sferze intersubiektywnej.

Rozpocznę od scharakteryzowania wiedzy *de se*, bazując na artykule Holtona i przykładach w nim zawartych. Cytując Lewisa, Holton wyjaśnia różnicę pomiędzy wiedzą *de se* a *de dicto*:

Jak David Lewis to obrazowo przedstawia, oddają one różnicę pomiędzy informacją daną przez zwykłą mapę a informacją, której dostarcza mapa znajdująca się w publicznym miejscu, ze strzałką „znajdujesz się tutaj”. Pierwsza mówi Ci o naturze świata; druga mówi Ci dodatkowo, w jaki sposób wpasowujesz się do tego świata. Podążając za Lewisem, nazywaj pierwszy rodzaj wiedzy wiedzą *de dicto*, zaś drugi wiedzą *de se* (Holton 2015, 1).

W tym ujęciu wiedza *de dicto* stanowi wiedzę o pewnym stanie rzeczy w świecie, jest twierdzeniem co do tego świata (*proposition*), natomiast wiedza *de se* to pewien naddatek, mianowicie, zakładając pewne przekonanie co do stanu rzeczy w świecie, zawiera w sobie również właściwość określającą osobę czytającą mapę – właściwość bycia w tym a tym miejscu. Wiedza *de se* określa zatem stosunek podmiotu do wiedzy *de dicto* (albo *de re*, która dla uproszczenia wywo-
du jest tutaj pomijana).

W tym sensie każdy akt uznania musi być ujęty w ramach wiedzy *de se*, ponieważ uznanie – określane przez pojęcie uznania na poziomie subiektywnym, intersubiektywnym, instytucjonalnym czy na poziomie wartości – zawsze stanowić będzie wiedzę dotyczącą stosunku jednostki do danego obiektu (innej jednostki, instytucji i konstytuujących ją norm, wartości itd.). Przywołany artykuł dostarcza jeszcze więcej przykładów przejścia pomiędzy tymi typami wiedzy:

Osoby przyjmują różne nastawienia względem ludzi, nie zdając sobie przy tym sprawy, że one same są tymi właśnie ludźmi.

Takie historie nie tylko pojawiają się w fikcji; pojawiają się również w filozofii. Zacznijmy od dwóch przykładów (więcej zobaczymy później). John Perry wspomina, jak podążał za klientem supermarketu, który rozsypywał cukier ze swojego wózka zakupowego tylko po to, by zdać sobie sprawę, że on, tak jak Kubuś Puchatek, podążał po swoich własnych śladach. Bardziej fantazyjnie, David Kaplan wyobraża sobie, że widzi w odbiciu w oknie kogoś, komu palą się spodnie, jednocześnie nie zdając sobie sprawy, że jego własne spodnie trawi ogień (Holton 2015, 1).

Powyższe przykłady oddają różnicę pomiędzy przedmiotowym, zdystansowanym poznaniem świata, opartym na rozumie kognitywno-instrumentalnym, w ramach którego Perry czy Kaplan prowadzą dociekania oparte na analizie otaczającej ich empirii, czyli dotyczące tego, kim jest osoba, która rozsypuje cukier albo której palą się spodnie, podczas gdy zdobyta już przezeń wiedza *de se*, gdy się ją do nich odniesie, dostrzegając, jaką rolę dla nich ona pełni (jako tego, komu rozsypuje się cukier lub komu palą się spodnie) – a więc poznając również swoją tożsamość – diametralnie zmienia potencjał ich działania. Niejako bez względu na własną wolę jednostki stają się podmiotami zaangażowanymi w określone sytuacje. Dostrzegają one zatem, że są odpowiedzialne za dalszy rozwój tych sytuacji, dostrzegają, że ich działania bądź zaniechania działań będą i tak stanowiły decyzje

mające praktyczne skutki, i że to od tych ich decyzji zależy, kim będą – czy będą tą przykładową osobą, która rozsypuje cukier bądź której palą się spodnie, czy też nie. Dzięki uświadomieniu sobie tego możliwe jest dalsze kształtowanie własnej tożsamości poprzez przyjęcie postawy krytycznej i podjęcie praktycznego działania. Działanie to staje się działaniem moralno-praktycznym. Teza Honnetha głosi, że uznanie (*recognition*) poprzedza poznanie (*cognition*), co moim zdaniem należy rozumieć w ten sposób, że wiedza *de se* poprzedza każdy inny rodzaj wiedzy (która, jak pokazuje Honneth, jest kształtowana już podczas wczesnodziecięcej, nie zawsze uświadomionej przez dziecko socjalizacji). Człowiek wie, kim jest, gdzie jest, jakie są jego korzenie, historia, jeszcze zanim zaczyna rozumieć świat w sposób instrumentalny, tworząc inne rodzaje wiedzy, zanim wycofa się z niego. Moim zdaniem różnica pomiędzy terminami *cognition* a *recognition* jest analogiczna jak pomiędzy „wiedzą o świecie, pojmowaną bezosobowo, a wiedzą o naszym miejscu w świecie” (Holton 2015, 1), czyli innymi typami wiedzy a wiedzą *de se*.

Twierdzą również, że Honnethowskie uznanie o charakterze intersubiektywnie relacyjnym (wzajemnej, symetrycznej relacji pomiędzy jednostkami⁵³) zawsze będzie wtórne względem wiedzy *de se* (wytworzonej na bazie uznania subiektywnego, *self-relations*) i rozwijało będzie wiedzę *de se* jednostki o elementy ważne w sposób intersubiektywny. W tym sensie wiedza *de se* jawi się jako wiedza, w której uświadomione jest uznanie (jako uznanie subiektywne pod postacią *self-relations* i jako uznanie w sensie relacji intersubiektywnych). Aby móc uznać drugiego w pełnym znaczeniu tego słowa, w pierw trzeba uznać samego siebie (wykształcić *self-relations*), co jednak jest ściśle zależne od pierwotnego doświadczenia uznania ze strony otoczenia społecznego. Doświadczenie uznania jest więc pierwotne względem wykształcenia wiedzy, uświadomienia sobie swojej wartości i na tej podstawie wchodzenia z innymi w relacje uznania o charakterze intersubiektywnym. Wszelkie reifikujące nastawienia, przejawy braku uznania i im podobne wynikać będą z „zapomnienia o uznaniu” (*forgetfulness of recognition*), które to uznanie utrwalone jest pod postacią wiedzy *de se*. Te reifikujące nastawienia będą wynikały z zapomnienia pierwotnego doświadczenia uznania, które jest konieczne do zdobycia intersubiektywnie wiążącej wiedzy co do społecznej charakterystyki własnej osoby i zaangażowania w interakcję z drugim podmiotem.

[...] gdy Kaplan zdaje sobie sprawę, że to, co widzi, to jest jego własne odbicie, dokonuje samoprzypisania sobie własności posiadania płonących spodni. Co więcej, *de dicto* może być wtedy pomyslane jako szczególny przypadek *de se*: przypadek, w którym tym, co jest samoprzypisywane jest własność udziału w świecie (Holton 2015, 2).

⁵³ Zgodnie z moją argumentacją taka forma uznania jest jednak możliwa dopiero jako konsekwencja i następstwo: 1) doświadczenia uznania, 2) rozwinięcia *self-relations*, 3) wykształcenia samowiedzy (uświadomienia sobie uznania) umożliwiającej społecznie racjonalne określenie własnej podmiotowości i na jej podstawie budowanie intersubiektywnych relacji uznania.

Fragment ten pokazuje, w jaki sposób w momencie uświadomienia sobie przez Kaplana, że dostrzegana w odbiciu osoba z płonącymi spodniami to on sam, uświadamia on sobie zarazem, że jest zaangażowany w ten właśnie postrzegany świat – czy tego chce, czy nie, a jeżeli nie podejmie „wyzwania” ugaszenia swoich spodni, będzie miał poparzony „tyłek”. Musi więc uznać swoją podmiotowość w świecie obiektywnym i zacząć być w niego zaangażowanym.

Analiza Honnethowskiego pojęcia uznania w zastosowaniu do poszczególnych poziomów teorii uznania (wszak na każdym poziomie tej teorii pojęcie uznania zyskuje inne *znaczenie*) może zostać pogłębiona, gdy wykorzystana zostanie zrekonstruowana przez Holtona teza Lewisa co do wiedzy *de se*. Podejście takie pozwala na pogłębienie rozumienia uznania, które Honneth opisuje jako nastawienie (*attitude/stance*)⁵⁴, mówiąc o podstawowej formie uznania. Holton wskazuje, że w teorii Lewisa wiedza *de se* jest opisana w specyficzny sposób:

- (i) treść nastawienia jest właściwością;
- (ii) nastawienie względem tej treści jest samoprzypisaniem (Holton 2012, 6).

Z interesującej mnie perspektywy analizy teorii uznania istotna jest różnica pomiędzy (i) a (ii). W punkcie (i), opisującym inne typy wiedzy niż wiedza *de se*, stwierdza się, że treściami nastawień propozycjonalnych są właściwości. W punkcie (ii), odnoszącym się do wiedzy *de se*, stwierdza się, że nastawienie względem treści scharakteryzowanej w punkcie (i) jest samoprzypisaniem (*self-ascription*). Można to zobrazować na następującym przykładzie: sądzę (przyjmuję takie nastawienie propozycjonalne), że A jest homoseksualistą. Na mocy (i) należy stwierdzić, że treścią tego nastawienia jest właściwość bycia homoseksualistą. Bazując tylko na tego typu wiedzy, operuje się w sposób instrumentalny, gdyż oderwany od konkretnego kontekstu społecznego i niepowiązany z własną osobą. Jeżeli natomiast określe swoje nastawienie względem homoseksualizmu lub homoseksualizmu rozumianego jako właściwość osoby A, wpisuje się to w model wiedzy opisywany przez (ii) i stanowi wyraz subiektywnego nastawienia względem właściwości, a tym samym jest aktem samoprzypisania sobie przez osobę B właściwości nastawienia względem właściwości osoby A. Przyjmując nastawienie względem homoseksualizmu albo homoseksualizmu osoby A, dokonuję samoprzypisania pewnej właściwości, mianowicie określam swój stosunek wobec homoseksualizmu, definiując moją jednostkową tożsamość i lokując mnie w społecznej rzeczywistości (jako homofoba, osobę przyjazną

⁵⁴ Honneth zdaje się nie rozróżniać zwrotów *attitude* (nastawienie) i *stance* (postawa), co sugeruje następujący fragment: „W ten sposób, jak sądzę, można uzasadnić hipotezę, że postawa rozpoznawcza cieszy się genetycznym i kategoriałnym pierwszeństwem przed wszystkimi innymi postawami wobec siebie i świata” (Honneth 2008, 36). Wydaje się, że wynika to z przyjęcia założenia, że uznanie pociąga za sobą działanie, a więc subiektywne nastawienie pociągać będzie za sobą praktyczną postawę. W trakcie dalszych analiz będę je więc traktował synonimicznie.

homoseksualistom, homoseksualistę itp.). Ponieważ uznanie (*recognition*) nie jest tylko poznaniem (*cognition*), toteż w fenomenie uznania nie tylko określane są (identyfikowane, rekonstruowane itd.) właściwości przypisywane obiektom w świecie (i), ale i dochodzi do ustalenia samoprzypisania sobie stosunku do tych właściwości charakteryzujących obiekt w świecie⁵⁵.

Takie ujęcie dodatkowo wyjaśnia pochodzenie przedrostka „re” w pojęciu *re-cognition*. Jeżeli w poznaniu (*cognition*) dochodzi do stwierdzenia posiadania pewnych właściwości przez obiekty, to w *u*-znaniu (*re-cognition*) ponownie dojść musi do uświadomienia sobie (*cognition*) tychże właściwości posiadanych przez obiekty, jednakże w celu ustalenia własnego nastawienia względem nich, a więc *dookreślenia samego siebie* poprzez *samoprzypisanie tego nastawienia względem* właściwości danego obiektu.

Ujęcie uznania w takiej perspektywie pozwala również w ściślejszy sposób zrozumieć rolę, jaką odgrywają *self-relations*, rozumiane jako warunek możliwości uznania. Umożliwiają one bowiem powiązanie *samoprzypisania* (*self-ascrption*), które w praktyce umożliwia odkrywanie własnej tożsamości, z własnymi uczuciami, dążeniami, pragnieniami itd., stanowiącymi unikatowe elementy naszej tożsamości, ale też określenie samego siebie poprzez zaangażowanie w świat społeczny, czyli poprzez przyjmowanie coraz to nowszych nastawień względem obiektów znajdujących się w nim. *Self-relations*, zgodnie z tezą Honnetha, umożliwiają więc w ogóle formułowanie wiedzy *de se*, rozumienie nastawień względem napotykanym w świecie jakości.

Z perspektywy tak określonego uznania zrozumiałe stają się zarzuty, jakie Honneth formułuje względem reifikujących modeli podmiotowości (modelu detektywistycznego i konstruktywistycznego). Zarówno w modelu detektywistycznym, jak i w modelu konstruktywistycznym jednostka nie tworzy wiedzy *de se*, a jedynie gromadzi wiedzę o receptywnych, wewnętrznych doświadczeniach. Dodatkowo w modelu detektywistycznym nie określa swojego stosunku względem nich, a w modelu ekspresyjnym jest jedynie biernym wyrazicielem zinternalizowanej wiedzy w ramach odgrywanej „rol”, bez wytworzenia wiedzy *de se*, a – jak już wykazałem – nie jest możliwe przyjęcie perspektywy krytycznej względem tej „rol”, gdyż wymagałoby to autonomicznego ustosunkowania się do wiedzy konstytutywnej dla odgrywanej przez siebie roli społecznej. Zawarta w fenomenie uznania możliwość realizacji Hegłowskiego procesu uniwersalizacji zbudowana jest więc na możliwości *re*-refleksji względem bezpośrednio tworzonej wiedzy co do obiektów i posiadanych przez nie cech – refleksji rozumianej jako samoprzypisanie pewnego nastawienia względem poznawanych właściwości świata obiektywnego. W tak rozumianym uznaniu odnajdują swoje

⁵⁵ Opis ten dodatkowo pokazuje, w jaki sposób fenomen uznania zawiera w sobie konieczność rozwoju własnej tożsamości – wymaga on samoprzypisania pewnej dodatkowej jakości, która definiowałaby własną tożsamość, wyrażając indywidualny stosunek do przedmiotu uznania.

źródło pojęcie samostanowienia, nadające mu charakter moralny, oraz etyczne samorozumienie. Jednostka, nawet funkcjonując w ramach jakiejś silnie etycznej wspólnoty, jeśli będzie ona utworzona na intersubiektywnych relacjach uznania, wykształci z konieczności *self-relations* i realizowała będzie ekspresyjny model podmiotowości, oparty na powiększaniu wiedzy *de se*, która wymaga autonomicznego, krytycznego ustosunkowania się do własnej tożsamości⁵⁶ (poprzez odniesienie się do własnych stanów mentalnych i zsocjalizowanej wiedzy) oraz aktywnego ustosunkowywania się do świata społecznego.

W takim ujęciu pozostaje jednak zagadką źródło normatywności w teorii uznania. Dlaczego w teorii Honnetha normatywna perspektywa, która jest budowana na podstawie „empirycznych wyników badań psychologii społecznej” oraz „empirycznie wiarygodnych analiz pojęciowych”, a później „*praxis* społeczeństw demokratycznych”, pewne formy samookreślających nastawień waloryzuje negatywnie (np. negatywne nastawienia przekładające się w działaniu jednostki na agresywne zachowanie, gwałt, pozbawienie praw czy lżenie), a inne pozytywnie (postawy wsparcia emocjonalnego, szacunku kognitywnego itd.)⁵⁷? Wszak sama *wartość indywidualnej wolności*, na którą powołuje się Honneth, może w historii podlegać wielu interpretacjom. Interpretacje te mogą w różnoraki sposób waloryzować określone nastawienia i ówczesne faktycznie uznane wartości realizowane przez instytucje społeczne.

Na tej bazie można sformułować zarzut w stosunku do Honnetha, który zresztą pojawił się w literaturze przedmiotu, że popełnia on „błąd naturalistyczny”. Wszak powołując się na wyniki badań psychologii społecznej, empiryczne źródła itp., czyli na podstawie wiedzy dotyczącej tego, „co jest”, formułuje on tezy normatywne (jak powinno być)⁵⁸. Uważam jednak, że odwołując się do badań Siemka i sformułowanych przez niego modeli intersubiektywności, możliwe jest uzasadnienie tkanki normatywnej zawartej w Honnethowskim pojęciu uznania scharakteryzowanym jak powyżej. Zanim przystąpię do uargumentowania tego stwierdzenia, chciałbym przyjąć

⁵⁶ Owo ustosunkowanie się ma charakter moralny, ponieważ musi być zapośredniczone w intersubiektywnym medium języka, pierwotnych doświadczeniach uznania i społecznie skontekstualizowanej samowiedzy, które umożliwiają samodzielne, autonomiczne działanie, mające jednak dzięki tej kontekstualizacji społeczną, intersubiektywną ważność. Autonomia osądu, o której tu mowa, jest więc w tym sensie zdecentralizowana – osąd dokonuje się na podstawie intersubiektywnie ważnych kryteriów, którymi są normy *implicite* zawarte w języku, społecznej *praxis*, której doświadczamy, oraz samowiedzy wykształconej dzięki uznaniu ze strony innych członków społeczeństwa.

⁵⁷ Wszak wszystkie te nastawienia, zarówno pozytywne, jak i negatywne, stanowią przykład wiedzy *de se*.

⁵⁸ Pomijam tutaj zarzut względem jego koncepcji „normatywnej rekonstrukcji” przedstawionej w *Das Recht der Freiheit...* Zarzuca się, że błędem jest wnioskować o powinności, dokonując normatywnej rekonstrukcji tego, co faktyczne – obyczajności społeczeństwa demokratycznego (por. Cooke 2004, 52–53).

założenie o komplementarności Hegłowskiego i Fichteńskiego modelu intersubiektywności. Na taką komplementarność wskazuje sam Siemek w wielu miejscach, na przykład:

Czyste modele filozoficzne „dialogu i monologu” pozwalają więc lepiej zrozumieć rzeczywistość społecznej komunikacji, ale tylko jako stosowane jednocześnie i komplementarnie. Rzeczywistość tę tworzy bowiem zróżnicowana polifonia dialogów i monologów rozlegających się obok siebie, czasem zagłuszających się, ale niekiedy też współbrzmiających (Siemek 1998, 200).

Siemek słusznie zauważa, że dla komunikacji te dwie perspektywy są komplementarne, wszak rzeczywistość społeczna składa się zarówno z monologicznych, jak i dialogicznych form komunikacji. Właściwe zrozumienie fenomenu uznania – jako zapośredniczonego w mediach interakcji, a więc komunikacji – jest zatem możliwe tylko w przypadku odwołania się zarazem do Hegłowskiego modelu monologicznego i Fichteńskiego dialogicznego modelu intersubiektywności, opartego na uznaniu. Implikuje to, że aby właściwie zrozumieć fenomen uznania, analizy powinny wpisywać się w oba wspomniane modele. Siemek wskazuje więc, że aby zrozumieć właściwie zachodzące interakcje, konieczna jest do zastosowania ich analiza – tak z perspektywy monologicznej subiektywnego uznania (Siemek 1998, 186), jak i dialogu realizującego się w ramach „wezwania” i „odpowiedzi”.

[...] Z tej właśnie dwoistości w samej strukturze społecznej komunikacji dobrze zdają sprawę dopełniające się modele intersubiektywności pomyślane przez Fichtego i Hegła (Siemek 1998, 202).

Wskazana tutaj komplementarność tych dwóch modeli odnośnie do możliwości wyjaśnienia intersubiektywnych relacji stanowić będzie dla mnie podstawę do wykorzystania ich w celu wyjaśnienia normatywności zawartej w teorii uznania Honnetha oraz wskazania przejścia, jakie dokonuje się pomiędzy subiektywnym a intersubiektywnym poziomem tej teorii. Siemek wskazuje, że oba ujęcia stanowią alternatywne konceptualizacje tej samej struktury fenomenu uznania, do której również odnosi się Honneth, formułując swoją teorię:

Hegłowski model intersubiektywności rzeczywiście różni się od Fichteńskiego, ale są to raczej różnice w sposobie dyskursywnego ujęcia i wyartykułowania zasadniczo podobnie pomyślanej struktury. Przede wszystkim trzeba przypomnieć, że w koncepcji Hegła sama figura pierwotnej walki wyraża tylko konieczny początek dialektycznego procesu, w którym wolna podmiotowość samowiedzy dopiero się rodzi, i to od razu za pośrednictwem swego odniesienia do **innej** [podkr. – M.J.B.] takiej samej samowiedzy (Siemek 1998, 186–186).

Fragment ten wskazuje dodatkowo, że monologiczność modelu Hegłowskiego, oparta na subiektywnym uznawaniu drugiego podmiotu, jest tylko przejściowym stadium w rozwoju docelowo dialogicznej intersubiektywności.

Subiektywne nastawienie, rozumiane jako subiektywne uznanie, jest więc dla Hegla dopiero punktem wyjścia. Pytanie, jakie tutaj się rodzi, dotyczy charakteru owej docelowej dialogicznej wzajemności: „czym jest powstała w niej intersubiektywna relacja pomiędzy jednostkami?”. Siemek zdaje się sugerować, że odpowiedzi na to pytanie udziela model Fichteński, który już w swoich założeniach uwzględnia dialogiczny charakter intersubiektywności. Moim zdaniem dzięki temu lepiej nadaje się on do wydobycia intersubiektywnej normatywności, którą Honneth zawarł na poziomie intersubiektywnym swojej teorii uznania, a która tutaj ma zostać ugruntowana w samej specyfice intersubiektywności.

Pierwotną sytuację wzajemnej współzależności dwóch jednostek i charakter tej relacji przedstawia następujący fragment z pracy Siemka:

[...] samo pojęcie „podmiotowości” w tradycyjnym sensie nie daje się utrzymać, jeżeli z góry w nim nie założymy, że nie tylko odniesienie ludzkiego podmiotu do jego każdorazowo danych przedmiotów, lecz także jego własne samoodniesienie do siebie (które dopiero czyni go właśnie podmiotem) jest zawsze zapośredniczone przez jego odnoszenie się do innych podmiotów. Już twierdzenie drugie głosi: „Skończona istota rozumna nie może sobie samej przypisywać wolnego oddziaływania sprawczego (*Wirksamkeit*) w świecie zmysłowym, nie przypisując go również innym, a zatem nie przyjmując również innych istot rozumnych poza sobą” (Siemek 1998, 179).

Siemek wskazuje tutaj, że nie można „być podmiotem w pojedynkę”, rozumienie samego siebie jako podmiotu możliwe jest zatem tylko w strukturze wzajemnego upodmiotowienia, którą trzeba przyjąć jako fundamentalne założenie pojęcia podmiotowości w ogóle. Upodmiotowienie wyraża się poprzez przypisanie „działania sprawczego”, opartego na wolnej woli, innemu, dostrzegając „prześwitującą” przez to działanie rozumność, która lokuje go poza kauzalnością świata przyrody. Dzięki temu możliwe staje się przypisanie sobie podobnej właściwości. Druga istota rozumna – podmiot – pełni tutaj tę samą rolę co odbicie Kiplana, któremu palą się spodnie we wcześniejszym cytacie z Holtona – mianowicie umożliwia samoprzypisanie sobie podmiotowej wolności. Poznanie w drugiej jednostce jej rozumnej natury jest konstytutywnym elementem pojęcia podmiotowości. Z perspektywy analizowanej powyżej wiedzy *de se* można powiedzieć, że wytwarza się wiedza – świadomość przyjęcia takiego nastawienia względem jakiegoś X, że ów X ma właściwość bycia podmiotem. Uznanie w tym momencie polega na uznaniu swego nastawienia względem napotkanej w świecie jednostki jako nastawienia do podmiotu. Następnie możliwe staje się przypisanie sobie samemu posiadania takiej samej właściwości bycia podmiotem, co również będzie stanowiło poszerzenie wiedzy *de se*.

Na tym etapie rozważań wciąż mogłoby się wydawać, że w tego rodzaju fenomenie uznania nie ma żadnego wymiaru normatywnego. Jednak wydawać się tak może tak długo, jak długo postrzega się w sposób instrumentalny rolę drugiego w procesie uświadamiania sobie swej własnej podmiotowości. Jednak czy postrzegając w ten sposób innego, można rzeczywiście uświadomić sobie swoją

podmiotowość? Nie wydaje się to możliwe. Upodmiotowienie albo jest wzajemne, albo go nie ma. Upodmiotowienie samego siebie wymaga uprzedniego upodmiotowienia innego, a znowu uznawszy raz w drugim jego podmiotowość, *nie można* mu jej już odmówić pod groźbą zaprzeczenia własnej podmiotowości, która i tak nie uprawniałaby do odmówienia podmiotowości innemu. Tym samym uznanie czyjejs podmiotowości staje się zobowiązujące dla uznającego. Przyzwalając na pewne działania względem drugiego podmiotu (nawet jeszcze niedookreślonego w swoim aspekcie osobowym), przyzwalać *muszę* na takie same działania względem samego siebie jako takiego samego podmiotu i *o tyle* podmiotu właśnie, *o ile* i *na ile* podmiotowość drugiego uznaję⁵⁹. Wyjątkowość spotkania – czy konfrontacji – z drugą istotą rozumną, która jest samym źródłem normatywnego wzajemnego, a zarazem autonomicznego samookreślenia się, jest celnie ujęta przez Siemka w sposób następujący:

Albowiem samowiedne Ja nigdy nie mogłoby się ustanowić jako suwerenny podmiot swych wolnych działań, gdyby uprzednio nie znajdowało siebie w stanie biernej zależności od ograniczeń i określeń przychodzących z zewnątrz. Gdyby zaś te zewnętrzne określenia i ograniczenia miały pochodzić tylko od jakiegoś absolutnego Nie-Ja, czyli od przedmiotowych zjawisk bezrozumnej przyrody, to ludzkie Ja samo z siebie nigdy nie potrafiłoby się od nich uniezależnić, a więc nigdy nie stałoby się wolnym Ja, samorzutnie działającym podmiotem. Samo Ja zatem – jako transcendentnie pojęta „skończona istota rozumna” – właśnie jest tym napięciem między spontanicznością absolutnie wolnego samookreślenia się (*Selbstbestimmung*) a zależnym stanem jego bycia określanym (*Bestimmtheit*) przez jakieś oddziaływania z zewnątrz (Siemek 1998, 180–181).

Siemek stwierdza, że jednostka nie jest w stanie upodmiotowić samej siebie, funkcjonując w otoczeniu „czystej” przyrody. Wskazuje zatem na konieczność odniesienia się do drugiego podmiotu w celu *wytworzenia*, a nie tylko uświadomienia sobie – jak to jest jeszcze w modelu Hegłowskim – własnej podmiotowości. Kluczowe w tym fragmencie jest dostrzeżenie przez Siemka wyrywającej się przyrodniczej kauzalności rozumnej podmiotowej aktywności, która, gdy napotkana przez jednostkę w świecie ją otaczającym, zaczyna wyrywać ją z przyrodniczej kauzalności, a zarazem stanowi przeciwwagę dla jej *samookreślenia*. Rozumna aktywność drugiej jednostki w świecie stanowi istny wyłom w napotykaną dotąd w świecie przyrodniczej determinacji, stanowiąc wyzwanie dla dotychczas „zsynchronizowanej” z przyrodą jednostki (wszak kontakt jednostki z czysto kauzalnym światem musi być niemalże mechaniczny, nie może napotkać wzywającego do interakcji zjawiska wymykającego się regularności świata przyrody, wynikającego z cudzego rozumnego samookreślenia⁶⁰ – wszak rozumność

⁵⁹ Widać tutaj, jak uszczegóławiającą dla podmiotowości rolę odgrywa etyczność, która dookreśla tożsamość jednostek – różnicując ich wiedzę *de se*.

⁶⁰ Problematyczną dla mnie kwestią jest w tych wnioskach możliwość napotkania drugiego podmiotu w świecie. Jeżeli dopiero napotkanie działania drugiego podmiotu inicjuje podmiotowość jednostki, to w jaki sposób możliwe jest rozpoznanie w świecie działania wynikającego

drugiego, przejawiająca się w działaniu, wyłamuje się z doświadczanej monotonii przyrody). Charakter tego wyzwania w dialektyce uznania, jego dynamizującą przyczynę, wskazuje Siemek w nieco obszerniejszym wywodzie:

[...] relacja dialogicznej wzajemności. Tylko ona bowiem zadowalająco tłumaczy sytuację, w której oddziaływanie z zewnątrz określa podmiot w taki sposób, że powoduje jego wolne samookreślenie się. „Obydwa człony są całkowicie zjednoczone, gdy pomyślimy sobie w podmiocie takie bycie-określanym, które zwraca go ku samookreślanemu się (*ein Bestimmtheit des Subjekts zur Selbstbestimmung*), a więc skierowane do niego wezwanie, by zdecydował się zadziałać w pewien określony sposób”. Owo „wezwanie (*Aufforderung*)” jest tu dla Fichtego podstawową kategorią całego wywodu: oznacza takie oddziaływanie z zewnątrz, które nieomylnie wskazuje na swe źródło w wolnym działaniu jakiejś istoty rozumnej, i dopiero przez to sprawia, że ten, do którego jest skierowane, odpowiada na nie, a więc sam również zaczyna działać jako wolna istota rozumna (Siemek 1998, 181).

Siemek określa tutaj *relację dialogicznej wzajemności* jako sytuację pomiędzy dwoma podmiotami, w której owa *dialogiczna wzajemność* jest wzajemnością zewnętrznego określania jednego podmiotu przez drugi, które stanowi wzajemne wezwanie do samookreślenia się. Takim *wezwaniami*, jak tłumaczy Siemek, jest każde „[...] oddziaływanie z zewnątrz, które nieomylnie⁶¹ wskazuje na swe źródło w wolnym działaniu istoty rozumnej [...]” (Siemek 1998, 181).

Moim zdaniem to właśnie w tym przejściu możliwe jest do wskazania źródło normatywności, charakterystyczne dla fenomenu uznania (rozumianego

z posiadania podmiotowości przez jakąś inną jednostkę, skoro ona sama, aby upodmiotowić się i samookreślać się (w oderwaniu od przyrodniczej kauzalności), musiałaby wprawdzie napotkać inny podmiot? Następowalby tutaj *regressus ad infinitum*, chyba że założylibyśmy istnienie jakiegoś prapodmiotu. Innym wariantem interpretacyjnym jest przyjęcie, że jednostki w świecie przyrody od samego swojego początku działają jako samookreślające się podmioty, tylko sobie tego nie uświadamiają. Taka interpretacja zgadzałaby się z rozważaniami dotyczącymi wiedzy *de se* – kontakt z drugą istotą lub dostrzeżenie w świecie własnej rozumności (np. w owocach swojej pracy) umożliwia przypisanie sobie takiej właściwości, samookreślenie się jako istota rozumna.

⁶¹ Z perspektywy zgłaszanych przeze mnie wątpliwości zastanawiające jest tu użycie zwrotu „nieomylnie wskazuje na swe źródło w wolnym działaniu istoty rozumnej”. Wszak można sobie wyobrazić sytuację, w której jednostka w swojej omylności dostrzega w wyłamującym się z postrzeganej codziennej kauzalności świata przyrody zjawisku (które jest rzadko spotykanym zjawiskiem przyrody) wolne działanie jakiejś istoty rozumnej. Takie omylnie zinterpretowane zjawisko przyrody mogłoby w mojej opinii stanowić takie samo wezwanie do upodmiotawiającego samookreślenia jak działanie innej jednostki rozumnej. W historii ludzkości nie brak przykładów interpretowania zjawisk przyrodniczych jako działań jakichś istot rozumnych. Założenie nieomylności traktuję więc jako *implicitie* założenie modelujące teorię, które jednak skutkuje usunięciem z niej przypadkowości i jej teleologicznością nastawioną na „dialogiczną wzajemność” istot rozumnych. Jako normatywny cel zostaje więc przyjęta dialogiczna wzajemność wolnych istot rozumnych – ma on być realizowany w ramach społeczeństwa i wszelkich interakcji. Stąd każde działanie, nawet Hegłowskiego bandyty, współczesnego pedofila czy gwałciiciela, interpretowane jest jako wyraz podmiotowego samookreślenia i rozważane jest z normatywnej perspektywy wpływu, jaki ma na możliwość realizowania się *dialogicznej interakcji wolnych istot rozumnych*.

relacyjnie). Relacja uznania jest wszak relacją pomiędzy istotami rozumnymi, a założenie modelujące, zawarte w stwierdzeniu, że *wezwaniem* jest „oddziaływanie z zewnątrz, które nieomylnie wskazuje na swe źródło w wolnym działaniu istoty rozumnej”, implikuje, że *relacja dialogicznej wzajemności wezwań i odpowiedzi* musi być relacją pomiędzy istotami rozumnymi. Co za tym idzie, cała teoria oparta na tak rozumianym uznaniu jest już normatywna w tym sensie, że jej celem – ujętym w tym kontrfaktycznym założeniu modelującym – jest takie interpretowanie rzeczywistości, w ramach którego jako *wezwanie do samookreślenia* rozumie się tylko *wolne działania istot rozumnych*. Tak opisany fenomen uznania stanowi *afirmację* dialogicznej, upodmiotawiającej relacji uznania. Według normy moralnej zawartej w tak pojętej relacji uznania należy działać jako wolna istota rozumna, *samookreślając się* i odnosząc się do otaczającego świata jako wyniku wolnego działania innych istot rozumnych, umożliwiającego im właśnie samookreślenie się⁶². Teoria uznania Honnetha określa więc warunki, dzięki którym możliwe jest *wolne* działanie członków społeczeństwa, wzywające innych do upodmiotawiającego *samookreślenia się*.

Kolejna część wyводу Siemka rozwija dotychczas przedstawianą myśl:

Komunikacyjna intersubiektywność okazuje się nie wtórnym następstwem, lecz pierwotną – „aprioryczną” – przesłanką rozumnej wolności i podmiotowości. Ludzkie Ja bynajmniej nie ma charakteru pojedynczej i odosobnionej samowiedzy, lecz przeciwnie: może się ono w ogóle ustanowić jako podmiot dopiero wtedy, gdy w swoim „Innym”, w zewnętrznym przedmiocie, najpierw natknie się również na jakiegoś Ja – tj. inny podmiot. Albowiem tylko wtedy, tylko w takiej postaci świadomie zamierzonego „wezwania”, które pochodzi od innego Ja i jako takie zostaje przyjęte, może obiektywne oddziaływanie z zewnątrz stać się dla Ja zarazem, i bezpośrednio powodem jego wolnych działań własnych, czy też, innymi słowy, jego bycie-określanym może stać się podstawą i racją dla jego swobodnych samookreśleń. Ja może ustanowić siebie jako wolne tylko o tyle, o ile znajdzie się jako „wzywane” do tego właśnie, a „wzywane” może być tylko przez jakiś przejaw wolności w obiektywnym świecie zewnętrznym, który z kolei może pochodzić tylko od jakiegoś innego wolnego podmiotu (Siemek 1998, 181–182).

Fragment ten wskazuje na *komunikacyjną intersubiektywność* jako na „aprioryczną przesłankę rozumnej wolności i podmiotowości”. Ta *komunikacyjna intersubiektywność* ufundowana jest jednak na *wzajemności wezwań i odpowiedzi*,

⁶² Moim zdaniem stąd bierze się przywoływane już stanowisko Honnetha wobec zwierząt i obiektów w świecie, dotyczące konieczności uwzględnienia przypisywanych obiektom egzystencjalnych znaczeń. To właśnie te przypisywane przez innych obiektom w świecie egzystencjalne znaczenia stanowią w tym kontekście przejaw wolnej, samookreślającej działalności innych członków społeczeństwa (jest to swoiste *wezwanie*), która wymaga uwzględnienia *odpowiedzi*. Powstaje tym samym *relacja dialogicznej wzajemności*, która nie miałaby miejsca, gdyby przypisywane przez innych egzystencjalne znaczenia nie stanowiły *wezwania*, na które musi zostać udzielona *odpowiedź*. Bez uwzględnienia tych znaczeń nasz własny stosunek do obiektów świata zewnętrznego nie może stanowić odpowiedzi na wezwanie, które one stanowią – tym samym dochodzi do zatracenia dialogicznego charakteru intersubiektywności.

tworzących upodmiotawiającą, a w konsekwencji intersubiektywną relację pomiędzy jednostkami. Komunikacyjnej intersubiektywności nie można bynajmniej tłumaczyć jako apriorycznej względem podmiotowości (subiektywności), skoro ustanowienie podmiotowości ma być skutkiem dialogicznej interakcji dwóch jednostek. Faktyczna wzajemność wezwań i odpowiedzi, w której funkcjonuje jednostka, stanowi więc względem jednostki aprioryczną komunikacyjną intersubiektywność, w której jest zawarta możliwość wzajemnego wyzywania się i odpowiadania – dostarczając struktur interpretacyjnych dla jej interakcji.

Jeżeli *wyzywające wezwanie*, definiowane jako wolne działanie istoty rozumnej, a więc działanie stanowiące wyraz jej *samookreślenia*, zinterpretuje się jako *subiektywne nastawienie* znajdujące swoją realizację w *postawie* prezentowanej poprzez działanie jednostki, to ujawni się wtedy szczególny charakter relacji uznania. Relacja uznania okazuje się bowiem *dialogiczną wzajemnością wezwań i odpowiedzi, samo-określenia i bycia określanym*. Co więcej, okazuje się również, że ten epifenomen⁶³ wzajemnego subiektywnego uznawania się jednostek ufundowany jest na interakcji pomiędzy prezentowanymi postawami, które stanowią ekspresję subiektywnego nastawienia – czyli fenomenu z subiektywnego poziomu teorii uznania.

Niektóre interpretacje Kantowskiego stanowiska konstruktywizmu moralnego są w tym kontekście z perspektywy stanowiska Honnetha w swojej istocie patologiczne. Są patologiczne o tyle, o ile interpretacje te odwołują się do subiektywistycznego monologu, nieuwzględniającego dialogicznych interakcji i zawartej w zastanej obyczajności intersubiektywnie podzielanej normatywności, która właśnie poprzez bycie intersubiektywnie uznaną stanowi ekspresję uniwersalnie obowiązujących przekonań normatywnych. Wszak prawo moralne poznawane poprzez „czysty rozum”, w oderwaniu od wszelkiej empirycznie dostępnej obyczajności, w której jest osadzona jednostka, stanowi oderwany od rzeczywistości społecznej konstrukt danej jednostki⁶⁴. Aplikacja takiego „prawa moralnego” przez jednostkę w ramach intersubiektywnej rzeczywistości społecznej, w której ona funkcjonuje, będzie więc z perspektywy Honnetha działaniem patologicznym, ponieważ będzie ono oderwane od intersubiektywnie uznanych norm

⁶³ Moim zdaniem mamy tu do czynienia z epifenomenem, ponieważ wzajemność uznania ufundowana jest na sprzęgniętych ze sobą fenomenach, które można określić jako podpadające pod pojęcia *wezwania i odpowiedzi*.

⁶⁴ „Natomiast ci, którzy padają ofiarą patologii wolności moralnej, błędnie pojmują sam akt moralnego samostanowienia. Stają się maskami charakteru etosu moralnego, ponieważ próbują określić swoje racje działania z perspektywy uniwersalistycznej, dla której istniejące już normy interakcji społecznych są całkowicie nieważne. Postrzegają siebie jako prawodawców nad całym światem istot ludzkich, jak gdyby świat, który mają przed sobą, nie był już naznaczony szeregiem normatywnych reguł, które wyznaczają horyzont naszych rozważań moralnych. Kto w ten sposób ignoruje moralną faktyczność społecznego świata życia, rozwija w sobie tendencję do opierania swojej drogi życiowej przede wszystkim na celach, które spełniają kryterium powszechnej ważności. Taka »moralizująca« deformacja osobistej autonomii stanowi pierwszą patologię wolności moralnej” (Honneth 2014, 114–115; por. również Honneth 2011, 208–209).

działania⁶⁵, subiektywistyczne i monologiczne. Ponadto nie jest możliwe w racjonalny, intersubiektywnie zrozumiały sposób oderwanie się w swojej w istocie monologicznej refleksji (indywidualnej, opartej na „czystym rozumie” bądź zbio- rowej „moralnej deliberacji”, o ile ta neguje zastaną obyczajność – por. Honneth 2011, 197–205; 2014, 108–113) od zawartych *implicite* w społecznej faktyczności norm, które wyznaczają społeczną racjonalność kooperatywnych działań.

Honneth wskazuje, że refleksja moralna musi się realizować w odniesieniu do osobowego charakteru zaangażowanych jednostek i ich ról społecznych⁶⁶ oraz fundamentalnych dla zastanej wspólnoty norm fundujących społeczną faktyczność (Honneth 2011, 204; por. również Honneth 2014, 112). Tym samym zdaje się zajmować stanowisko podobne filozoficznie do Siemka, który wskazywał na inkorporowanie przez Hegla refleksji moralnej Kanta i Fichtego⁶⁷, jednakże w okowach wspólnoty etycznej. Jak pisze uczennica profesora Siemka – Ewa Nowak:

[...] wyskrajnienie momentu subiektywnego oraz rezygnacja z pojęcia wszelkiego obowiązującego w obrębie wyłączonego z etycznej całości świata moralnego prowadzić mogą do groźnych następstw. Dowodzi to, że „tożsamość” dobra i podmiotowej woli wchodzi w rachubę dopiero

⁶⁵ „W tego rodzaju kontekście komunikacyjnym możliwość błędnej interpretacji pojawia się zawsze wtedy, gdy jednostki nie są wystarczająco świadome stopnia, w jakim są związane z już istniejącą moralnością społeczeństwa, gdy chodzi o określenie ich własnych pryncypiów działania. Gdy tylko abstrahujemy od faktu, że nasze wzajemne relacje zawsze są już regulowane przez normy działania, których nie możemy samodzielnie kontrolować, pojawia się iluzja braku umiejscowienia, która potencjalnie może prowadzić do różnych patologii wolności moralnej. Może to obejmować mylenie perspektywy nieuprzedzonej i bezstronnej z perspektywą podmiotu, który jest tak wolny od wszelkich zobowiązań związanych z odgrywanymi rolami, że może określić zasady swojego działania wyłącznie pod kątem ich uniwersalności” (Honneth 2014, 113–114; por. również Honneth 2011, 206–207). „Jak widzieliśmy powyżej, patologie społeczne powstają zawsze wtedy, gdy niektórzy lub wszyscy członkowie społeczeństwa systematycznie błędnie rozumieją racjonalne znaczenie jakiejś formy zinstytucjonalizowanej *praxis*. Zamiast postępować zgodnie z regułami w mniej lub bardziej twórczy sposób, którego wspólne wykonywanie składa się na społeczną wartość takiego systemu działania, kierują się oni interpretacjami, które fałszywie odzwierciedlają społeczne znaczenie tych reguł” (Honneth 2014, 113; Honneth 2011, 206).

⁶⁶ „Bezstronność nie jest tożsama z depersonalizacją, gdyż wymaga jedynie, by w rozstrzygnięciu konfliktów moralnych nie nadawać uprzywilejowanego statusu własnym interesom osobistym, by nie stać się obojętnym i nieczułym na prywatne więzi czy relacje społeczne” (Honneth 2014, 199). „Decentrowanie pierwszego stopnia musi być koniecznym dokonywane z perspektywy roli, w jakiej podmiot staje wobec konfliktu moralnego; a rola ta z kolei jest określona przez reguły społeczne, które definiują, jak normatywnie ukonstruowane są relacje między podmiotami w pewnych sferach społeczeństwa” (Honneth 2014, 109).

⁶⁷ „[...] z krytyki pod adresem Kanta wyłania się zrzęb Heglowskiej teorii prawa naturalnego, w którym moment szczytowo – określoność woli – nie ulega już subsumpcji w abstrakcyjnej ogólności (jak to się działo u Kanta), lecz oba momenty – już jako »zrównoważone« – mają się nawzajem przenikać. W rozprawie tej rozwiązany zostaje problem normatywnego primatu – ten nie przysługuje tu już ani prawu, ani moralności, lecz »wyższemu« pojęciu etyczności, w której moralność i prawo występują we wzajemnej harmonii, pozostają zaś abstrakcyjne tylko jako oderwane strony” (Nowak-Juchacz 2002, 277; por. tamże, 280).

w całkowitej przestrzeni etyczności, a zatem w państwie jako „całkowitym przenikaniu się pierwiastka substancjalnego z tym, co szczegółowe” [...]. A to z kolei oznaczałoby, że stanowisko sumienia, owa najwyższa instancja rozstrzygająca dla moralnego punktu widzenia, „grzeszy” jednostronnością i partykularyzmem, i właśnie jako takie jest ono przedmiotem krytyki, powszechnie znanej jako Hegłowska krytyka moralności. Dopiero taka moralność, która zdołała wznieść się na poziom etyczności, przestaje być – jak trafnie określił to Karol Bal – tylko „formą świadomości” i staje się również, a nawet przede wszystkim „formą określonych, realnych stosunków między ludzkich” (Nowak-Juchacz 2002, 280).

Innymi słowy, Hegel, krytykując Kanta, tak jak Honneth, krytykując stanowisko Kanta czy Habermasa, wskazuje na konieczność prowadzenia refleksji moralnej w odniesieniu i na gruncie wzajemnie zobowiązujących realnych relacji, konstytuujących istniejącą wspólnotę – czyli na gruncie etyczności. Etyczność zaś ufundowana jest według Honnetha, rekonstruującego w tym zakresie Hegla, na intersubiektywnych relacjach uznania.

Honneth podczas opisywania swojej teorii odwołuje się głównie do Hegłowskiej teoretyzacji fenomenu uznania. Włączając jednak do rozważań wnioski dotyczące komplementarności modeli Hegłowskiego i Fichteańskiego, możliwe staje się głębsze zrozumienie teorii Honnetha i w konsekwencji rozwinięcie jej. Takie ujęcie przeze mnie fenomenu uznania umożliwiło przedstawienie relacji uznania jako utworzonej na subiektywnym uznawaniu (odniesionym do samego siebie – odkrywanie treści tożsamości i odniesionym do innych – jako subiektywne nastawienie). Takie podejście do problematyki uznania wyjaśnia, jak przebiega proces ekspresji własnej tożsamości, oraz może być pomocne do uzasadnienia Honnethowskiego quasi-realizmu wartości. Pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego *walka o uznanie* jest walką o uznanie własnej tożsamości. W tym kontekście można usystematyzować myśl Honnetha, rozumiejąc przez relację uznania *proces interakcji pomiędzy podmiotami*, natomiast przez *akt uznania* subiektywne uznanie, które przejawia się w zmianie subiektywnego nastawienia, a co za tym idzie – w zmianie prezentowanej w świecie społecznym postawy. *Akt uznania* okazuje się determinować przebieg *interakcji pomiędzy podmiotami*.

13. Rola wiedzy *de se*

Do wyjaśnienia pozostała rola, jaką w moich rozważaniach odgrywa wprowadzenie koncepcji wiedzy *de se*. Wiedza ta, będąca wynikiem powiązania siebie samego ze światem poprzez samoprzypisanie (*self-ascription*) pewnej własności, stanowi moim zdaniem „nośnik” relacji uznania. To dzięki niej możliwe jest samookreślanie się jako określanie swojego stosunku do odkrywanych treści tożsamości czy obiektów świata zewnętrznego. To właśnie ten typ wiedzy umożliwia utrwalenie tych wewnętrznych stanów mentalnych pod postacią świadomości co do swojego stosunku lub nastawienia względem innych i prezentowanych

przez nich roszczeń. Ponadto pozwala w moim mniemaniu określić, na czym w wymiarze (inter)subiektywnym właściwie polega relacja uznania pomiędzy podmiotami, poszerzając znacząco deflacyjne (teoretycznie „spłaszczające” fenomen uznania⁶⁸) podejście Honnetha, sprowadzające się do stwierdzenia, że z faktycznym uznaniem mamy do czynienia wtedy, gdy przekłada się ono na praktyczne działanie⁶⁹. Dodatkowo taka interpretacja pozwala rzeczywiście spełnić warunek „ujmowania zjawisk społecznych [działanie jednostki jest takim zjawiskiem – przyp. M.J.B.], wykraczając poza to, jak są artykułowane przez jednostki [działanie jednostki stanowi pewną formę artykulacji jej dążeń – przyp. M.J.B.]”⁷⁰ nakładany przez Honnetha na teorię krytyczną.

Aby wyjaśnić rolę wiedzy *de se* w kształtowaniu relacji uznania i użyteczność jej wykorzystania do analizy teorii uznania, posłużę się przykładem Lewisa przytoczonym przez Holtona:

Rozważ przypadek dwóch bogów. Zamieszkują pewien określony możliwy świat i wiedzą dokładnie, który świat to jest. Dlatego znają każde zdanie propozycjonalne, które jest prawdziwe w ich świecie. Tak dalece, jak wiedza jest nastawieniem propozycjonalnym, są wszechwiedni.

⁶⁸ Przyjęcie tej tezy Honnetha za wiążącą ogranicza znacząco teorię, gdyż zawęży jej perspektywę badawczą wyłącznie do tego, co bezpośrednio związane z dokonanymi już w rzeczywistości społecznej działaniami. Tym samym poza obszarem zainteresowań badawczych znajdują się te aspekty osobowości, które nie dały rady dojść do głosu w praktycznym działaniu jednostki, oraz uznanie zapośredniczone w strukturach społecznych, które nie przekładają się wprost na działanie jednostki. Założenie to uważam więc za pochojne.

⁶⁹ „Po drugie, panuje obecnie powszechna zgoda co do tego, że uznanie jest aktem, który nie może składać się z samych słów lub symbolicznych wyrażań, ponieważ tylko odpowiednie sposoby zachowania mogą wytworzyć wiarygodność, tak normatywnie znaczącą dla uznanego podmiotu. O ile ograniczamy się do relacji intersubiektywnych, powinniśmy mówić o uznaniu jako o »postawie« (*Haltung*), tzn. jako o postawie realizowanej w konkretnym działaniu” (Honneth 2012a, 80). *Notabene* fragment ten potwierdza, że Honneth nie stosuje wyraźnego rozróżnienia pomiędzy pojęciami *stance* (postawa) a *attitude* (nastawienie), wskazując jedynie, że postawę rozumie jako nastawienie realizowane w konkretnym działaniu. Potwierdza to moją tezę o ufundowaniu intersubiektywnego poziomu teorii uznania na jej subiektywnym poziomie, ufundowaniu intersubiektywnej relacji uznania na subiektywnych nastawieniach zaangażowanych w nią jednostek, które przekładają się na praktyczne działanie w ramach interakcji tworzących relację wzajemności pomiędzy nimi. „Wskazałem, że uznanie nie może polegać jedynie na słowach lub symbolicznych wyrażeniach, ale muszą mu towarzyszyć działania, które potwierdzają te obietnice. Akt uznania jest, że tak powiem, niepełny, dopóki nie doprowadzi do takich sposobów zachowania, które dadzą prawdziwy wyraz rzeczywistej wartości wyartykułowanej w pierwotnym akcie [deklaratywnym – przyp. M.J.B.]” (Honneth 2012a, 92).

⁷⁰ „Zjawiska społeczne można odpowiednio wyjaśnić, ujmując je, wykraczając poza ich artykulację przez podmioty, jako wynik działań, w których nieświadome popędy lub potrzeby przywiązania odcisnęły swoje piętno. Na bardzo podstawowym poziomie powinniśmy oczekiwać, że w świecie społecznym będą istniały afekty i motywy niedostępne dla świadomości” (Honneth 2012a, 195–196). Moje podejście nie jest podejściem psychoanalitycznym, niemniej jednak uważam, że pozwala lepiej zrozumieć mechanizm, jaki stoi za fenomenem uznania poprzez odwołanie się do sposobu tworzenia specyficznego rodzaju wiedzy w podmiocie.

Jednak nadal mogę sobie wyobrazić, że ci bogowie cierpią z powodu ignorancji: żaden z nich nie wie, którym z dwojga bogów jest. Nie są dokładnie tacy sami. Jeden żyje na szczycie najwyższej góry i sypie z niej manną; drugi żyje na szczycie najniższej góry i ciska piorunami. Żaden z nich nie wie, czy żyje na najwyższej, czy na najniższej górze; ani czy rzuca manną, czy ciska piorunami (Holton 2015, 4).

Przywołani w przykładzie hipotetyczni bogowie mają całą dostępną wiedzę *de dicto*, wiedzą, w jakim świecie żyją, gdzie on się znajduje, znają wszystkie prawdziwe sądy na temat tego świata i to, że jest w nim dwóch bogów o takich a takich właściwościach, jednakże żaden z nich nie wie, który z nich jest którym bogiem. Brakuje im bowiem wiedzy *de se*, która pozwoliłaby im odróżnić się od siebie nawzajem. Sytuacja tych bogów jest podobna do sytuacji jednostek w analizach Siemka. Tylko zaangażowanie się w świat⁷¹, przełamujące dotychczasową jego rutynę obcowania ze światem przedmiotów, pozwoli bogom ustalić, który jest którym bogiem. Oznacza to, że któryś z nich musi przełamać dotychczasowy sposób funkcjonowania opisany w przytoczonym przykładzie, a zatem dokonać wolnego działania charakteryzującego rozumny podmiot (np. przestać rzucać tym, czym dotąd rzucał, dokonać negacji tego, co go dotąd definiowało), opisywanego w wywodach Siemka. Bóg, który tego dokona, powiedzmy bóg A, dokona zarazem samookreślenia, przestając robić to, co dotąd robił i może samoprzypisać tożsamość w danym świecie. W tym samym momencie bóg B jest w stanie określić swoje położenie w świecie z uwagi na to, że nie wykonał takiego działania. Jednak bóg B, dokonując takiego podmiotowego samookreślenia – jako ten, który nie podjął inicjatywy i nie zadziałał, przypisując sobie zatem właściwość bycia-tym-drugim-bogiem – tym samym daje wyraz swoim podmiotowym kompetencjom. Kwestią otwartą pozostają od teraz ich wzajemne stosunki jako podmiotów, które określiły swoje położenie w świecie, przełamując założoną w przykładzie kauzalność i formułując wiedzę *de se*.

Na przykładzie tym można w sposób pozytywny zobrazować to, do czego odnosił się Honneth, analizując Heglowski przykład konfliktu pomiędzy jednostkami, czyli walki o uznanie prowadzącej do wzajemnego konstytuowania wiedzy zaangażowanych jednostek (należy mieć na uwadze, że są to analizy Honnetha dotyczące intersubiektywnego uznania⁷²).

⁷¹ Warto zwrócić tutaj uwagę, że właśnie zaangażowanie się w świat, troska, empatyczne zaangażowanie są określeniami, których Honneth używa do zdefiniowania podstawowej formy uznania, operując na postulowanym przeze mnie subiektywnym poziomie swojej teorii. Rozpatrywany przykład dodatkowo ujawnia, w jaki sposób takie aktywne zaangażowanie stanowi warunek możliwości wzajemnego uznania, które pociąga za sobą wykształcenie się stosownej wiedzy *de se*.

⁷² Odwoływać się tutaj będę do charakterystyki relacji uznania sprzed utworzenia przez niego koncepcji quasi-realizmu wartości, która zmieniła sposób, w jaki charakteryzował on relację uznania.

Relację intersubiektywną, w jakiej znajdują się oba poróżnione podmioty po tym, jak doszło do zniszczenia mienia jednego z nich, Hegel nazywa „nierównością”. Podczas gdy podmiot zrazu wykluczony, dzięki aktowi destrukcji własności należącej do swego oponenta, uświadomił drugiemu swoje istnienie oraz uzyskał w ten sposób potwierdzoną intersubiektywnie wiedzę o sobie samym, drugi podmiot musi się czuć z takiej wiedzy obrabowany, jego własna wykładnia sytuacji nie znalazła bowiem żadnego intersubiektywnego potwierdzenia. Oponent przemocą wymusił na nim zainteresowanie oraz potwierdzenie roli partnera interakcji, on zaś czuje się teraz pozbawiony możliwości reasekuracji swej własnej indywidualnej woli, reasekuracji, która byłaby zagwarantowana przez uznanie ze strony oponenta (Honneth 2012b, 47; por. również Honneth 2016, 78).

Mimo że Honneth analizuje w tym fragmencie przypadek, w którym oba podmioty mają już wiedzę *de se* (która właśnie ulega przekształceniu w wyniku zastosowanej przemocy), to pokazuje on zarazem, że naruszenie *status quo* prowadzi do wykształcenia intersubiektywnej wiedzy. Z jednej strony jednostka dokonująca naruszenia *status quo* uzyskała nowy rodzaj wiedzy o sobie samej, wiedzy *de se*, z drugiej zaś sprawiła, że druga jednostka, której wykładnia rzeczywistości została „naruszona” tym innowacyjnym z perspektywy jej świata życia aktem, zmuszona jest przekształcić swoją wiedzę dotyczącą podmiotowego działania „złoczyńcy” i przekształcić wiedzę co do swojej własnej sytuacji we własnym świecie życia (wiedzę *de se*). Walka, jaka toczy się tutaj pomiędzy jednostkami, jest walką o uznanie. Włączając jednak do rozważań wiedzę *de se*, będącą stosunkiem, jaki przyjmują jednostki względem swoich właściwości, ujawnia się dodatkowy potencjał tej walki. Walka o uznanie okazuje się walką o stworzenie wspólnych przekonań co do właściwości obiektów w świecie (życia), a więc w konsekwencji jest walką o całościowy kształt tego świata, postrzeganego przez pryzmat znaczeń i sensów, jakie można mu przypisać. Na drodze walki o uznanie możliwe staje się wzajemne „dotarcie” subiektywnych *światów życia* jednostek, tak aby mogły wytworzyć wspólną, intersubiektywną przestrzeń ich komunikacji i koordynacji działań w nich podejmowanych.

Przykład ten, a także przykład dotyczący bogów pokazują, że wyłamanie się ze *status quo* i zanegowanie go jest zarazem samookreśleniem się odnośnych podmiotów. W tym kontekście owo negujące *status quo* działanie jest działaniem dialogicznym, ponieważ prowadzi zarówno do samookreślenia, jak i wyzywa innych do samookreślenia siebie w odpowiedzi na to zaburzające pierwotny porządek działanie. Tym samym ujawnia się w tym niekończącym się dialogu pierwotna, intersubiektywna rozumność podmiotów tworzących w nim wspólną przestrzeń komunikacji i kooperacji.

Twierdząc, że symetria i asymetria relacji uznania odpowiadają symetrii i asymetrii pomiędzy światami życia jednostek połączonych relacjami uznania, a więc symetrii i asymetrii ich stanu wiedzy *de se*. W sztandarowym Heglowskim przykładzie relacje pomiędzy panem a niewolnikiem są wzajemne, ale niesymetryczne. A uznaje B za niewolnika, B uznaje A za pana. Jednak stosunek: 1) A do właściwości charakteryzujących B nie jest symetryczny względem właściwości,

jakie przypisuje sobie (i światu, w którym funkcjonuje) B i na odwrót; 2) stosunek A do właściwości charakteryzujących B nie jest symetryczny względem stosunku B do właściwości charakteryzujących A i na odwrót.

Pan z racji swojej uprzywilejowanej pozycji nie jest w stanie dysponować adekwatną charakterystyką niewolnika, nie zna jego problemów, potrzeb, pragnień ani nie jest w stanie adekwatnie zrekonstruować egzystencjalnych znaczeń, jakie niewolnik przypisuje obiektom w świecie. Tak samo wygląda sytuacja niewolnika w odniesieniu do pana. W związku z powyższym inne będą przypisywane sobie wzajemnie prawa, obowiązki, zobowiązania, potrzeby, pragnienia itd.

Wątpliwości, jakie mogą się tutaj pojawiać, związane są z możliwością przyjęcia perspektywy drugiego człowieka, którą Honneth wprowadza, nawiązując do Meadowskiego pojęcia „uogólnionego innego”. Jednak nie odnosi się ono do możliwości „spojrzenia” na świat z perspektywy „uogólnionego innego” jako podmiotu w tej szczególnej sytuacji życiowej, w jakiej się on znajduje, ale do norm konstytutywnych dla ogółu działań społecznych. Nie dochodzi tu więc do zmiany perspektywy *per se*, a jedynie do wprowadzenia spojrzenia na świat z perspektywy zinternalizowanych społecznych norm działania:

Pojęciowym łącznikiem między węższym i szerszym obszarem eksplanacyjnym jest dla Meada kategoria „uogólnionego innego”: tak jak wraz z przejściem na poziom „game” dziecko uzyskuje zdolność do orientowania swojego zachowania na reguły uzyskane w wyniku syntezy perspektyw wszystkich graczy, tak też proces socjalizacji dokonuje się w formie internalizacji norm działania, które ukonstytuowały się na gruncie uogólnienia oczekiwań co do zachowań żywnych przez wszystkich członków społeczeństwa. Ucząc się dokonywać takiego uogólniania normatywnych oczekiwań coraz większej liczby partnerów interakcji, podmiot zaczyna rozumieć treść społecznych norm działania i uzyskuje abstrakcyjną zdolność do uczestnictwa w normatywnie uregulowanych interakcjach swego środowiska. Owe zinternalizowane normy podpowiadają mu bowiem zarówno to, jakie oczekiwania może w prawomocny sposób kierować do wszystkich innych członków wspólnoty, jak również to, jakich uprawomocnionych zobowiązań względem nich ma dotrzymać (Honneth 2012b, 76–77; por. również Honneth 2016, 125).

Pojęcie *uogólnionego innego* odnosi się więc do konglomeratu reguł zachowania zawartych w normach działania różnych napotykanych w ramach *interakcji* jednostek. Chodzi tutaj o proces uogólnienia tych normatywnych roszczeń, które odnoszą się do społecznych norm działania regulujących *społeczne interakcje*. Z tych względów pojęcie *uogólnionego innego* wyznacza zakres społecznie dopuszczalnych roszczeń względem innych osób i zobowiązań względem nich. Pojęcie to nie wiąże się więc z przyjmowaniem jakiejś specyficznej perspektywy drugiej osoby, zakłada jednak konieczność posiadania wiedzy dotyczącej *normatywnych oczekiwań partnerów interakcji* i pozytywnego ustosunkowania się do nich (przyjęcia ich jako zobowiązujących), co umożliwi syntezę tych oczekiwań na drodze *generalizacji* (odniesienia ich do coraz większej grupy partnerów interakcji) i *uniwersalizacji* (ujęcia tych norm w ramy coraz bardziej racjonalnego medium) tych normatywnych roszczeń. Według mnie koncepcja *uogólnionego*

innego zakłada jednak konieczność wykształcenia wiedzy *de se*, ponieważ wymaga, po pierwsze, określenia właściwości definiujących interakcje jednostek (czyli zdobycia wiedzy na temat norm regulujących interakcje), po drugie – pozytywnego odniesienia się do tych norm, definiującego jednostkę samoprzypisania tych norm jako zobowiązujących również ją samą. Zakładając zatem, że ktoś dysponuje adekwatną rekonstrukcją *uogólnionego innego*, przyjmuje się, że dysponuje on symetryczną względem partnerów interakcji wiedzą *de se* w odniesieniu do wzajemnych interakcji. Partnerzy interakcji muszą dysponować taką samą wiedzą dotyczącą reguł interakcji i uznawać ją za wiążącą dla ich działania.

Dwa wskazane problemy związane z asymetrią wiedzy *de se* w interakcjach pomiędzy jednostkami w wyjściowej sytuacji pana i niewolnika wynikają według mnie z asymetrii norm regulujących działania pana i niewolnika. To asymetria norm interakcji, którymi się oni kierują, stoi na przeszkodzie zespolenia ich *światów życia*. Brak symetrii wiedzy *de se* dotyczącej interakcji pomiędzy jednostkami pociąga za sobą brak symetrii wiedzy *de se* pomiędzy jednostkami, dotyczącej właściwości świata społecznego. Tak długo jak niewolnik będzie w ramach swojej wiedzy *de se* definiował się jako niewolnik, a pan jako pan, uzasadniona będzie asymetria norm regulujących ich działania. Dopiero gdy któryś z nich zaneguje *status quo* i w konsekwencji przeformułuje definiującą go wiedzę *de se*, podważając zawarte w niej uzasadnienie obowiązujących reguł interakcji (np. określenie siebie jako poddanego albo władcę absolutnego, konsekwencją czego jest nastawienie służalcze, przejawiające się w postawie sługi, albo władcze, przejawiające się w postawie pana i związane z nimi oczekiwania normatywne), ujawni się stronie przeciwnej jako podmiot zmierzający ku stopniowej emancypacji w kolejnych etapach dialogicznej interakcji, którą zapoczątkował.

Walka o uznanie, do której dochodzi podczas ujawnienia jednej z tych asymetrii, jest więc walką o podwójnym charakterze. Po pierwsze, może toczyć się o akceptację normy interakcji, a po drugie – o akceptację unikalnej, szeroko rozumianej tożsamości jakiejś jednostki bądź grupy – tożsamości, której elementem mogą być na przykład egzystencjalne znaczenia przypisywane obiektom w świecie.

Odpowiednio zatem zakończona sukcesem walka o uznanie prowadzić będzie do wykształcenia się w jednostkach symetrycznej wiedzy *de se* dotyczącej norm interakcji *lub* tożsamości. Uważam, że to właśnie podzielana wiedza *de se* stanowi podstawę etyczności, która łączy jednostki we wspólnotę. Ta właśnie wiedza, dotycząca nas samych w świecie zewnętrznym, stanowi podstawę do namysłu krytycznego, a więc również refleksji moralnej, otwierając zarazem jednostkę na nowe roszczenia, „łamiące” dopiero co wywalczoną symetrię wiedzy *de se*. Roszczenia względem innych jednostek są więc roszczeniami względem ich nastawienia do właściwości obiektów w świecie społecznym (również, a może i przede wszystkim dotyczącymi akceptacji pewnych norm) i w konsekwencji są również roszczeniami co do kształtu ich tożsamości. Wszak akceptacja

pewnej normy społecznej przez jednostkę stanowi zarazem samoprzypisanie sobie właściwości przestrzegania tejże normy (jeżeli akceptuję pewną normę, to również definiuję samego siebie jako osobę, która tej normy przestrzega, poprzez przypisanie sobie w ramach wiedzy *de se* właściwości przestrzegania tej normy). Odpowiednio: akceptacja pewnej formy tożsamości (wyrażanej przez daną normę, np. zakazującą dyskryminowania homoseksualistów, bądź dopuszczanej do realizacji dzięki tej normie) stanowi zarazem samoprzypisanie sobie właściwości pozytywnego stosunku do danej formy tożsamości. Twierdzę więc, że na gruncie teorii uznania każde roszczenie jest roszczeniem nie tylko względem uznania tegoż roszczenia, ale i roszczeniem do zrewidowania tożsamości wszystkich członków wspólnoty⁷³. W przedstawionej powyżej interpretacji staram się więc pokazać, że pojęcie uznania odnosi się zarówno do wiedzy deskryptywnej (opisowej), jak i normatywnej (dotyczącej powinności). Doświadczenia jednostek w świecie wpływają na to, w jaki sposób jednostki opisują same siebie⁷⁴ i swój stosunek do świata, który je zobowiązuje do określonego działania (w ramach swojej wiedzy *de se*) – doświadczenia te kształtują ich nastawienie względem świata. Ten opis własnej osoby i wynikających z niego zobowiązań stanowi zaś legitymizującą i motywującą podstawę do podejmowania przez nie działań (roszczeń, dążeń, zaniechań itd.) składających się na prezentowaną w świecie społecznym postawę.

Uznanie norm regulujących interakcje jest więc sprzężone z uznaniem właściwości, a więc i cech, które przypisujemy obiektom w świecie. Wszak z jednej strony, uznając pewne normy interakcji, uznaje się też roszczenia z nimi związane, które są lub mogą być konstytutywne dla szczególnych właściwości zaangażowanych w interakcję jednostek. Na przykład uznając, a więc decydując

⁷³ Stanowisko takie jest zgodne z założeniami Honnethowskiego quasi-realizmu wartości, który głosi, że wartości są realne, jeśli są wyrażane przez działania jednostek. Jeżeli przyjąć, że dane działanie A wyraża pewną wartość, afirmuje jej istnienie w świecie, to każda jednostka dostrzegająca tę wartość w działaniu A musi mieć wiedzę *de se*, wyrażającą uznanie tej jednostki. Dana jednostka B musi samoprzypisywać sobie właściwość afirmującą jej własny stosunek do jednostki A i w szczególności jej działalność (stanowiąc manifestację wiedzy *de se* A, w której A samoprzypisuje sobie pozytywne nastawienie do danej wartości jako realizowanej w swoim działaniu). Dana wartość posiada więc w tym momencie ważność intersubiektywną jako realizowana i akceptowana w społeczeństwie. Tym samym wartość ta realizowana w działaniu A stanowi przedmiot symetrycznej wiedzy *de se* danych jednostek (które samoprzypisują sobie pozytywne nastawienie do realizowanej w określonym działaniu wartości) i pozwala sprowadzić się do istniejącej w świecie społecznym *normy*. Wszak obie wspomniane jednostki uważają daną normę za stanowiącą wartość poprzez to, że pozytywnie odnoszą się do działań ją realizujących w sposób świadomy, bo ugruntowany w ich wiedzy *de se*.

⁷⁴ Ten związek pomiędzy doświadczeniami jednostki a jej samoodniesieniem jest w filozofii Honnetha szczególnie widoczny w procesie wykształcania się *self-relations*, który jest zależny od doświadczenia uznania. To doświadczenie uznania umożliwia jednostce pozytywne ustosunkowanie się do samej siebie i „zdefiniowanie” samej siebie jako istoty pojętnej, zdolnej, wartościowej itd. Pociąga to za sobą wykształcenie się w danej jednostce określonych oczekiwań normatywnych związanych z tym pozytywnym nastawieniem względem samej siebie.

się respektować prawa człowieka względem osób o innym kolorze skóry, uznając zarazem istnienie osób, które mają na przykład ciemną skórę i są podmiotem praw człowieka. W tym akcie ustanawiam więc zarazem pewną normę interakcji samego siebie z osobami z odmiennym od mojego kolorze skóry jako osobami mającymi prawa człowieka i decyduję się respektować roszczenie tych z nich, które chcą być podmiotami praw człowieka. Ta norma jest zarazem praktycznie konstytutywna dla przebiegu przyszłych interakcji uznającego z osobami o innym kolorze skóry, wszak definiuje je nie tylko jako osoby o innym kolorze skóry, ale i posiadające prawa człowieka. Uznanie pewnych właściwości konkretnych jednostek implikuje więc ustanowienie pewnych norm interakcji ze względu na to, że te uznane właściwości konstytuują faktyczność naszego świata społecznego. Na przykład uznając normę interakcji, która głosi, że należy się odnosić do wszystkich podmiotów z szacunkiem, uznaje się również pewne konstytutywne dla podmiotowości właściwości, gdyż bez uznania takich właściwości dana norma interakcji nie byłaby realizowalna, ponieważ nie istniałyby obiekty, do których by się ona odnosiła. Uznając, że dana jednostka ma właściwości, które definiują ją jako podmiot, uznaje się zarazem normę interakcji, która wskazuje na nieprzypadkowość działania podmiotu, który jest rozumny i wymyka się kauzalności przyrody.

W konsekwencji tego rodzaju działalności jednostek dochodzić musi do wytworzenia tej specyficznej wiedzy *de se*, która nie tylko opisuje obiekty świata otaczającego jednostkę, ale i definiuje stosunek danej jednostki do tychże właściwości, określając jej funkcjonowanie i postrzeganie świata jej życia.

14. Przejście od poziomu intersubiektywnego do instytucjonalnego

Twierdząc, że również na intersubiektywnym poziomie kształtowania się relacji uznania można w teorii Honnetha wskazać to, w jaki sposób realizują się procesy *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*. Podczas gdy na poziomie subiektywnym treści tożsamości *uniwersalizowały* się w ramach intersubiektywnych relacji uznania, na intersubiektywnym poziomie uznania dochodzi do dalszej *uniwersalizacji* tych już zobiektywizowanych w ramach relacji pomiędzy jednostkami treści, a relacje pomiędzy jednostkami zostają ujęte w instytucjonalne ramy. Dochodzi tym samym do instytucjonalizacji intersubiektywnych relacji uznania.

Proces *indywidualizacji* na tymże intersubiektywnym poziomie realizuje się w ramach regulacyjnego wpływu, jaki mają instytucje społeczne na intersubiektywnie uznanie. Intersubiektywnie realizujący się fenomen uznania rozumiem jako indywidualne relacje pomiędzy jednostkami, które są po części kształtowane przez obowiązujące społecznie normy. Normy definiujące instytucje narzucają wszak jednostkom określony sposób działania. Na przykład bez

instytucji uniwersytetu nie mogłyby się wykształcić szczególne relacje uznania pomiędzy akademikami, wynikające ze szczególnej charakterystyki tejże instytucji i z niej zobowiązań społecznych. To uniwersytet jako instytucja, czyli zespół norm określających to, w jaki sposób funkcjonują akademicy, umożliwia dopiero samodzielne dookreślanie ich zainteresowań badawczych, które będą w jego ramach realizowane przez tych badaczy. Jednocześnie uniwersytet jako zespół norm nie określa tego, w jaki sposób poszczególni naukowcy oceniają siebie nawzajem i wyniki pracy akademickiej – czy doceniają swoje prace, czy oceniają swoją pracę jako innowacyjną, twórczą, odtwórczą itd. Uniwersytet jako instytucja wyznacza jednak pewien zespół norm, dostarczający kryteriów dla intersubiektywnie weryfikowalnej oceny pracy badawczej – system ocen, sposób formalizacji opinii, recenzji itd. Uniwersytet jako zespół norm ustanawia więc pewien system działania, w ramach którego realizuje się „wolność akademicka” i związana z nią uznaniowość wolnych jednostek, podlegające instytucjonalnej koordynacji.

W *procesach uniwersalizacji i indywidualizacji* wyraża się szczególnie związek zachodzący pomiędzy instytucjami społecznymi a relacjami uznania na poziomie interpersonalnym. Procesy te wiążą poszczególne poziomy struktury społecznej ze sobą, umożliwiając koordynację funkcjonowania instytucji społecznych z aktualnymi potrzebami jednostek oraz rozwijanie samych jednostek w ramach funkcjonowania instytucji. Pociąga to za sobą również pewne zagrożenia. Z jednej strony zaburzenie równowagi pomiędzy tymi procesami prowadzi może do powstania patologii społecznych⁷⁵, z drugiej nawet prawidłowe ich funkcjonowanie może umożliwić patologizację życia społecznego poprzez rozpowszechnienie na przykład w ich ramach pewnej szkodliwej ideologii. W drodze postępującej *uniwersalizacji* uznanie zaczyna funkcjonować na poziomie instytucjonalnym:

[...] zakładamy, że specyficzna konstytucja pewnych instytucji jest tym, co źródłowo prowadzi do „wyłonienia się iluzorycznych i fikcyjnych wierzeń/przekonań”. Jeżeli wzorce (*patterns*) uznania są teraz rozumiane jako zdolne, by zrodzić takie ideologie, będziemy musieli wyjaśnić ten fakt, że nie tylko osoby mogą uznawać, ale społeczne instytucje również. Dlatego musimy przejść z poziomu intersubiektywnego uznania na poziom instytucjonalnie gwarantowanego uznania (Honneth 2012a, 84).

⁷⁵ Przykładowo: brak możliwości ekspresji własnej tożsamości (wynikły z działania jakiejś formy patologicznej, totalitarnej instytucji), a więc zaburzenie procesu uniwersalizacji, może prowadzić do upowszechnienia się sposobu samoodnoszenia się jednostek opisywanego przez wspomniany już model detektywistyczny, odcięcia się od świata zewnętrznego. Natomiast zaburzenie procesu indywidualizacji może doprowadzić do uniezależnienia działania jednostki od jej uczuć i innych stanów wewnętrznych, które umożliwi jej „kreowanie się” na bezwzględного kata, wzorowego służbistę itd., wpisując się w opozycyjny względem detektywistycznego model ekspresyjny.

W powyższych słowach Honneth wyraźnie stwierdza, że uznanie jest realizowane w relacjach kształtowanych na wielu poziomach struktury społecznej, nie tylko pomiędzy osobami. Również społeczne instytucje mogą funkcjonować w ramach relacji uznania (ponieważ normy ustanawiające te instytucje są ostatecznie realizowane przez konkretne jednostki w ich działaniu), co implikuje stwierdzenie, że również one są narażone na możliwość patologicznego wykształcania tychże relacji, innymi słowy – są podatne na wykształcanie patologicznych sposobów funkcjonowania. Pytania, na które postaram się tutaj odpowiedzieć, dotyczą tego, (1) w jaki sposób wykształca się zobiektywizowane uznanie, czyli w jaki sposób uznanie charakterystyczne dla poziomu intersubiektywnego przekształca się w uznanie charakterystyczne dla poziomu instytucjonalnego oraz (2) jaka jest specyfika uznania na poziomie instytucjonalnym, a także (3) jak – czy w ogóle – uznanie wykształcone na poziomie instytucjonalnym wpływa zwrotnie na uznanie charakteryzujące poziom intersubiektywny. Ujmując te problemy nieco zwięźle, można powiedzieć, że będę starał się odpowiedzieć na pytanie, jak realizują się tutaj procesy *uniwersalizacji* i *indywidualizacji* na poziomie instytucjonalnym.

Kluczowa dla dalszych analiz jest teza Honnetha, w której definiuje warunki, jakie muszą zostać spełnione przez zinstytucjonalizowane *systemy działania* (*Handlungssysteme*), a więc w rzeczy samej przez instytucje, które je fundują – tak aby można było je uznać za wolne od patologii, a zatem realizujące na *poziomie intersubiektywnym*⁷⁶, w spontanicznych relacjach pomiędzy jednostkami, *wolność społeczną*. Warunki te są o tyle istotne, że po stosownym rozszerzeniu i ugruntowaniu ich w szerszym kontekście teorii uznania wskazywać będą, w jaki sposób splatają się na tym instytucjonalnym poziomie procesy *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*:

Fakt, że ta sfera wolności składa się nie tylko ze specyficznych zdań normatywnych (*Normsatz*) i interpretacji, ale również z (sankcjonowanych przez państwo) regulacji działań (*Handlungsregulativ*), stąd można rozpoznać, dlaczego już tutaj mamy do czynienia ze zinstytucjonalizowanym systemem działania. Poddać się prawnej wolności i ją praktykować oznacza brać udział we wspólnotowo zinstytucjonalizowanej sferze działaniowej, która jest regulowana przez normy wzajemnego uznania. Trzy warunki muszą być spełnione przez takie systemy działania, aby mogły ostatecznie uchodzić za sfery intersubiektywnie rozumianej wolności. Po pierwsze, musi na leżącej u podstaw tych systemów działania płaszczyźnie chodzić o zinstytucjonalizowane systemy praktyk, w których podmioty ze sobą kooperują poprzez to, że uznają się w oparciu o wspólnie podzielaną normę; po drugie, ten towarzyszący systemom działania stosunek uznania musi się opierać na wzajemnym przyznaniu statusu, który partycypantów w równej mierze uprawnia, by mogli liczyć na określone zachowanie ze strony innych i by w tym zakresie móc oczekiwać

⁷⁶ Wolność w ramach takich systemów działania realizuje się na poziomie intersubiektywnym uznania, ponieważ jednostki działające w ramach instytucji składających się na dany *system działania* realizują te instytucje w interakcjach między sobą, a więc na poziomie intersubiektywnych interakcji.

normatywnego uwzględnienia; i po trzecie, musi w tego typu systemach działania dochodzić do ukonstytuowania się specyficznej relacji z samym sobą, która ma prowadzić do wykształcenia się wśród partycypantów danej praktyki niezbędnych kompetencji i nastawień (Honneth 2011, 147–148; por. również Honneth 2014, 81).

Te trzy warunki nałożone przez Honnetha na owe *systemy działania* wstępnie potwierdzają moją tezę o wewnętrznej dynamice teorii uznania, opartej na procesach *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*. Rzeczywistość instytucjonalna jest konstruowana na podstawie upowszechnienia się praktyki wynikającej ze spontanicznych interakcji pomiędzy jednostkami, które służą realizacji indywidualnych wizji dobrego życia i wyrażają jednostkowe tożsamości partycypantów. Teoretyczne obwarowania, związane z całokształtem relacji, jakie jednostka nawiązuje z samą sobą (wynikające ze specyfiki ekspresyjnego modelu podmiotowości), poszczególnymi interakcjami (wynikające z Honnethowskiej charakterystyki typów krzywdy), ale też instytucjami konstytuującymi systemy działania (wynikające z Honnethowskich normatywnych opisów prawidłowo wykształconych systemów działania) i powszechnie podzielanymi wartościami, odnoszą się do kolejnych elementów definiujących uznanie w jego prawidłowej, wolnej od patologii formie na coraz to wyższych poziomach struktury społecznej. Wyróżnione przez Honnetha w przywołanym powyżej fragmencie warunki odnoszące się do prawidłowego sposobu instytucjonalizowania się jednostkowych interakcji zostaną przeze mnie omówione w oddzielnym podrozdziale.

14.1. Warunek pierwszy – społeczne wyróżnienie kooperatywnego systemu praktyk

Warunek pierwszy obejmuje wyłonienie się społecznie wyróżnionego, bo zinstytucjonalizowanego systemu praktyk⁷⁷. Taki system praktyk musi ponadto charakteryzować taka *kooperacja* zaangażowanych węń podmiotów, która możliwa jest z uwagi na wspólne podzielanie określonej normy, implikujące ze swej strony wzajemne uznanie kooperujących ze sobą podmiotów. Warunek ten odnosi się więc do intersubiektywnego aspektu funkcjonowania instytucji, w ramach którego na pierwszy plan wysuwa się współpraca jednostek, zogniskowana wokół realizacji określonej praktyki społecznej. Taką formą współpracy może być na przykład powitanie. Wzajemne powitanie wyraża między innymi uznanie obecności drugiej osoby (jako osoby właśnie), podczas gdy jego brak, ignorowanie obecności drugiej osoby może stanowić przykład krzywdzącej praktyki,

⁷⁷ Praktyki te mają stanowić opozycję dla praktyk akcydentalnych, które nie spotkały się ze społecznym oddźwiękiem i nie upowszechniły się na tyle, aby wytworzyć osobną instytucję. Mam tutaj na myśli praktyki, które nie zdołały się zobiektywizować w formie instytucji poprzez wytworzenie powszechnie uznanych norm co do tego, jak działać, oraz wiedzy niezbędnej do ich realizacji.

mającej na celu wyrażenie społecznej dominacji⁷⁸. To zaakcentowanie *kooperatywnego* charakteru intersubiektywnych relacji uznania stanowi nawiązanie do najbardziej znanej książki Honnetha, czyli *Walki o uznanie...*, w której teoretyczne rozważania nie wykraczały jednak poza poziom intersubiektywny (Honneth nie badał relacji uznania na poziomie podmiotowym). Akcentował on w niej przede wszystkim wzajemność relacji uznania pomiędzy jednostkami jako warunek społecznej kooperacji:

Jedynie bowiem wówczas, gdy wszyscy członkowie społeczeństwa wzajemnie respektują swe uprawnione roszczenia, możliwe staje się urzeczywistnienie relacji społecznych wolnych od konfliktów, co z kolei jest koniecznym wymogiem kooperatywnego rozwiązywania problemów społecznych (Honneth 2012b, 50–51; por. również Honneth 2016, 84).

Kooperacja na poziomie intersubiektywnym stanowi wynik prawidłowo rozwiniętych relacji uznania na tymże poziomie. Prawidłowe rozwinięcie tych relacji wynika z kolei ze wzajemnego uznania swych zindywidualizowanych celów życiowych⁷⁹ oraz skorelowanych z nimi roszczeń. Bartosz Wojciechowski wskazuje, że naruszenie wzajemnego charakteru uznania realizującego się w kooperacji prowadzić może do daleko idących negatywnych konsekwencji w całej ufundowanej na wspólnej kooperacji podmiotów strukturze społecznej, w szczególności w zakresie wzajemnych zobowiązań, a co za tym idzie – praw określających zakres wzajemnych zobowiązań (np. wynikających ze wzajemnego uznawania praw człowieka)⁸⁰.

⁷⁸ Brak takiego uznania obecności drugiej osoby jako współzystającego we wspólnej przestrzeni podmiotu stanowić mógłby wyraz braku uznania w ogóle podmiotowości drugiej osoby (oczywiście przy spełnieniu pewnych dodatkowych założeń, na przykład gdyby ów brak uznania był wyrażony w sposób świadomy i celowy). Tego typu brak kooperacji mógłby stanowić przykład zjawiska opisanego przez Honnetha jako społeczna *niewidzialność* (por. Honneth 2001, 111–126).

⁷⁹ Cele te są skorelowane z indywidualnymi tożsamościami członków społeczeństwa, rozumianymi jako ich uczucia, dążenia, roszczenia itd. Te treści tożsamości wyznaczają ich wizję dobrego życia, która mówi im, co jest warte realizacji i przeżycia, a tym samym wyznacza im życiowe cele.

⁸⁰ „Naruszenie wzajemnego uznania, a tym samym naszych zobowiązań wobec innych, niszczy ich tożsamość. To zobowiązanie musi być jednak wzajemne. To znaczy, jak już wspomniano, odpowiedzialność za drugiego i wobec niego musi zakładać pełną i równą odpowiedzialność drugiego. Niedopuszczalne jest zwolnienie ich z obowiązku poszanowania praw drugiego ze względu na ich słabszą pozycję (tj. alienację). Pozbawienie ich prawa do odpowiedzialności dyskwalifikuje ich decyzje moralne i czyni z nich nieadekwatnych uczestników interakcji społecznych, a tym samym wprowadza nierówność w odniesieniu do wzajemnego uznania. Za taką nierównością zobowiązań i brakiem równowagi w sferze powinności kryje się niebezpieczeństwo autorytatywnego i protekcyjnego przyznawania przywilejów wynikających z przekonania o wyższości własnej wiedzy i moralności, co skutkuje brakiem szacunku i poniżeniem drugiego człowieka” (Wojciechowski 2014, 71).

Ten pierwszy z trzech wskazanych przez Honnetha warunków niezbędnych do spełnienia przez *systemy działania*, na które składają się kompleksy instytucji mające realizować *wolność społeczną*, odnosi się jednocześnie do „normy”, która ma być współdzielona przez zaangażowane w praktykę jednostki. To na jej podstawie konstytuuje się instytucja umożliwiająca dojście do porozumienia co do powszechnie akceptowalnych rozwiązań problemów społecznych, które mogą pojawić się w obszarze kooperacji regulowanym przez daną instytucję.

14.2. Warunek drugi – normatywna symetryczna wzajemność relacji

Warunek drugi, dotyczący konieczności wzajemnego przyznania sobie pewnego pozytywnego statusu, również stanowi rozwinięcie opisywanego w *Walce o uznanie... pojęcia uznania na poziomie intersubiektywnym*⁸¹. Dodatkowo należy uwzględnić fakt, że treść pojęcia *uznania*, którym posługuje się Honneth, ewoluowała od czasu niemieckojęzycznego wydania *Walki o uznanie...* w 1993 roku. W wydaniu anglojęzycznym z 1995 roku Joel Anderson, tłumacz tej książki, podczas charakteryzowania problemów translacyjnych zwraca uwagę na znaczenie terminu „uznanie”, który w języku niemieckim wyraża przyznanie pewnego zdecydowanie pozytywnego statusu:

Jest być może użyteczne dla zrozumienia tezy Honnetha, że miłość, szacunek i estyma są trzema typami uznania, zauważyć można, że w języku niemieckim „uznać” indywidua albo grupy znaczy przypisać im pewien pozytywny status (Honneth 1995b, VIII).

Jednakże to stosunkowo „proste” rozumienie uznania jako przypisanie pozytywnego statusu jednostce bądź grupie wyraźnie ewoluowało pod wpływem krytyki i wynikającej z niej dyskusji, między innymi z Ikäheimo i Laitinenem. Wskutek tego w 2002 roku Honneth opublikował artykuł *Grounding Recognition*:

⁸¹ „Uznawanie się nawzajem za osoby prawne oznacza, że oba podmioty kontrolują swoje działania, uwzględniając wolę wspólnotową, ucieleśnioną w intersubiektywnie uznanych normach swego społeczeństwa. Wraz ze wspólnym obraniem perspektywy »uogólnionego innego« partnerzy interakcji dysponują symetryczną wiedzą dotyczącą zobowiązań, jakich muszą dotrzymywać względem innych. W związku z tym obaj mogą patrzeć na siebie również jako na nośniki roszczeń indywidualnych, do których zadośćuczynienia partner zobowiązany jest w trybie normatywnym” (Honneth 2012b, 79; por. również Honneth 2016, 129). Fragment ten wskazuje na intersubiektywnie podzielane normy społeczeństwa jako źródło wiedzy co do swoich wzajemnych zobowiązań, wynikających z prerogatyw przysługujących osobom prawnym, a więc również co do swojego wzajemnego statusu, rozumianego jako „normatywny stan rzeczy” dotyczący pozytywnych przymiotów charakteryzujących jednostki (indywidualnej charakterystyki wynikającej z podzielanych w społeczeństwie norm, np. definiujących co/kto odpowiada pojęciu osoby prawnej, jest osobą prawną). Wzajemne uznanie posiadania określonych praw i obowiązków jest równoznaczne ze wzajemnym uznaniem posiadania statusu osoby prawnej.

A Rejoinder to Critical Questions (2002)⁸², w którym zaczął nadawać szersze znaczenie używanemu przez siebie pojęciu uznania:

Przez „uznanie” powinniśmy rozumieć postawę stanowiącą nasz racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne, które nauczyliśmy się dostrzegać w podmiotach ludzkich dzięki integracji z drugą naturą naszego świata życia (Honneth 2012b, 194; por. również Honneth 2016, 317).

Dotychczasowa treść pojęcia uznania, związana ze wskazanym wcześniej przyznawaniem jednostkom bądź grupom pozytywnego statusu, zostaje teraz powiązana z reagowaniem na charakteryzujące innych „własności aksjologiczne” ze strony identyfikujących bądź przyznających im intersubiektywną ważność, a więc i wartość jednostek. Reakcje te wynikać mają z *postawy*, którą uznające innych jednostki prezentują tak naprawdę w odniesieniu do danej wartości aksjologicznej czy też pewnego zespołu wartości aksjologicznych. Ponieważ możliwość dostrzegania owych wartości aksjologicznych uwarunkowana jest „integracją z drugą naturą naszego świata życia”, toteż wynika z tego, że kształtowanie stosownych postaw wobec określonych wartości dokonuje się na gruncie obyczajności bądź szerzej: poprzez nasze uczestnictwo w kulturze. Co więcej, niemiecki filozof pisze już nie tyle o uznaniu, ile raczej o „normach uznania”:

Normy uznania, które powinniśmy – jak mi się teraz wydaje – postrzegać jako efektywnie przyswojone socjalizacyjne wzorce reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia, niejako same z siebie wymagają dalszego doskonalenia w wymiarze naszych działań moralnych, wobec czego w proces historyczny jest wpisana presja nieustannego uczenia się (Honneth 2012b, 199; por. również Honneth 2016, 341).

W dwóch powyższych wypowiedziach Honnetha pojęcie *uznania* wybiega znacząco poza jego proste rozumienie, odnoszące się do niemieckiego rzeczownika *uznanie*. To poszerzone rozumienie uznania już jako *norm uznania*, czyli „przyswojonych w ramach socjalizacji wzorców reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia”, zakłada zaangażowanie się jednostek w zinstytucjonalizowaną praktykę. Ponieważ pojęcie uznania zakłada, że jednostki dzielą określoną „normę uznania”, toteż nie może dziwić implikowane przez to pojęcie racjonalne oczekiwanie od nich realizacji określonych wzorców reakcji na postrzeganie wzajemnie sobie przypisywanych wartości aksjologicznych w ramach rozpatrywanej instytucji. Ponadto pojęcie *normy uznania* zostało przez Honnetha w specyficzny sposób odróżnione od pojęcia reguły postępowania:

⁸² Artykuł, jak już wspominałem, w poszerzonej wersji dostępny jest w polskim przekładzie jako posłowie do polskiego wydania *Walki o uznanie...*, z którego będę korzystał jako ze źródła cytowań.

[...] jeżeli normy związane z uznaniem opisujemy jako wzorce reakcji, które opanowujemy w trakcie uzyskiwania wiedzy ewaluatywnej, to w tym wypadku musi chodzić o „knowing how”, którego nigdy nie jesteśmy w stanie w pełni wyartykułować w formie reguł postępowania (Honneth 2012b, 197; por. również Honneth 2016, 336).

Honneth stwierdza tutaj, że *normy uznania*, pojmowane jako wzorce reakcji na postrzegane wartości aksjologiczne, nie dają się sprowadzić do *norm w sensie socjologicznym*, rozumianych jako „czyste” reguły postępowania. *Normy uznania* wykraczają bowiem poza ten czysto socjologiczny sens, zawierając, według Honnetha, swoiste *know-how*, to znaczy wiedzę o tym, jak należy reagować, postrzegając określone wartości aksjologiczne w innych podmiotach, czyli waloryzowane pozytywnie w ramach społeczeństwa własności prezentowane w działaniach podmiotów.

Ponieważ owe wzorce reagowania na własności aksjologiczne podmiotów mają, według Honnetha, podlegać „doskonaleniu w ramach działań moralnych”, sądzę, że owa wiedza *know-how*, której – jak czytamy w powyższym fragmencie – nie da się w pełni wyartykułować, musi być dynamicznie konstytuowana przez jednostkę w ramach jej refleksji moralnej. W związku z powyższym uważam też, że według Honnetha każde praktyczne działanie jednostki, wynikające z aplikacji *norm uznania*, a oparte na jej wiedzy *know-how*, będzie miało charakter uniwersalistyczny. To zaś implikuje stwierdzenie, że zachowanie *status quo* w społeczeństwie funkcjonującym na podstawie norm uznania jest niewykonalne właśnie ze względu na dynamizujący społeczne normy uznania moralny charakter wiedzy *know-how* każdej indywidualnej jednostki. Wszak zgodnie z założeniami Honnetha do instytucjonalizacji praktyki, poprzez jej ujęcie w język norm, dochodzi w toku upowszechnienia się jakiejś praktyki. Tak więc aplikacja norm uznania na podstawie wiedzy *know-how* jednostki, wynikającej z jej refleksji moralnej, zawsze wprowadzać będzie do świata społecznego nowy rodzaj praktyki⁸³. Ten nowy rodzaj praktyki społecznej wynika z aplikacji refleksji moralnej jednostki i umożliwia upowszechnianie się innowacyjnych *norm uznania*, do którego dochodzi, jeśli nastąpi upowszechnienie się tejże praktyki (będącej sposobem aplikacji zastanych *norm uznania*), a co za tym idzie – jej instytucjonalizacja⁸⁴.

⁸³ Jest to nowy rodzaj praktyki, ponieważ refleksja prowadząca do wykształcenia wiedzy *know-how* ma charakter moralny, a więc autonomiczny i według Honnetha nie jest w pełni intersubiektywnie komunikowalna jako zespół reguł postępowania. Praktyka zrealizowana na podstawie tej wiedzy, będzie zatem unikalna ze względu na unikalny, indywidualistyczny charakter tej wiedzy.

⁸⁴ W ramach tego mechanizmu dochodzi do ciągłego dookreślenia społecznych norm uznania poprzez instytucjonalizację ich sposobu aplikacji. W tym sensie można, moim zdaniem, powiedzieć, że przestrzeń społeczna jest wciąż „wypełniana” przez instytucje. Na bazie tych założeń postępowanie realizuje się nie tylko w wymiarze jakościowym – jako ciągłe redefiniowanie sposobu aplikacji norm, ale i ilościowym – jako ilościowy przyrost norm umożliwiających racjonalną koordynację działań w nowych sytuacjach, wynikających z nowych sposobów aplikacji zastanych norm.

Biorąc powyższe pod uwagę, musimy zauważyć, że podczas analizy dowolnej instytucji z perspektywy teorii uznania Honnetha odwołanie się wyłącznie do artykułowanego zespołu norm konstytuujących daną instytucję jest zdecydowanie niewystarczające. Dawałoby to bowiem asumpt do błędnej interpretacji norm posiadających roszczenia moralne w kategoriach reguł socjologicznych, czego wyraźnie Honneth chce uniknąć. Ponieważ normy uznania mają pewną nadwyżkę wobec tego, co może zostać wyartykułowane, pewną dodatkową wiedzę o tym, jak należy reagować, postrzegając określone wartości aksjologiczne w innych podmiotach, dlatego też podczas analiz poszczególnych instytucji trzeba się również odwoływać do poziomu intersubiektywnego teorii uznania, implikowanego przez funkcjonowanie każdej instytucji. Innymi słowy, realizacja norm konstytuujących określoną instytucję w sposób nieunikniony i tym samym konieczny wykorzystuje emocjonalną wrażliwość zaangażowanych w nią podmiotów, ich kompetencje do kształtowania zarówno kognitywnego szacunku, jak i ich zdolności do dokonywania oceny społecznej. Realizacja określonej normy konstytuującej daną instytucję możliwa jest więc tylko pod tym warunkiem, że w tę realizację będą zaangażowane (i to w przypadku każdego podmiotu związanego z tą instytucją) wszystkie trzy wymiary osobowości wskazane przez Honnetha w *Walce o uznanie...* (2012b, 126; por. również Honneth 2016, 211), uzupełniając nie w pełni artykułowaną treść instytucjonalnej normy o wiedzę *know-how*. Ta wiedza, dotycząca tego, jak działać, gdy dostrzeże się określone wartości aksjologiczne, obejmuje możliwość wykorzystania całego spektrum „uznaniowego potencjału” podmiotowości, związanego z trzema sferami uznania. Owo *know-how* przybiera w tym kontekście tak naprawdę formę kompetencji, dzięki czemu podmiot zyskuje nowy potencjał rozwojowy uznającego działania moralnego, który nie ogranicza się do prostej realizacji instytucjonalnych norm, a uzupełnia je o indywidualną refleksję moralną jednostki w zakresie ich aplikacji, która konstytuuje jej instytucjonalną wiedzę *know-how* i kompetencje wynikające z zastosowania tejże wiedzy do aplikacji norm.

Dzięki takiemu ujęciu działania podmiotów realizujących normy instytucjonalne oparte na uznaniu nie tylko są przewidywalne dla innych, ale również mogą w sposób innowacyjny rozwiązywać problemy moralne powstałe podczas aplikacji tych norm w dynamicznie rozwijającym się otoczeniu społecznym. Ta możliwość innowacyjnej aplikacji norm instytucjonalnych zależna jest od podmiotowych kompetencji rozwijanych w odniesieniu do trzech sfer uznania i powiązanych z nimi wymiarów osobowości, co pozwala jednostkom w prawidłowo funkcjonującym społeczeństwie liczyć na swoje wsparcie emocjonalne, wzajemny szacunek kognitywny i kompetentną, społeczną ewaluację swoich cech i umiejętności. Zgodnie ze wczesną wersją teorii uznania⁸⁵ te trzy wymiary osobowości

⁸⁵ Uwzględniając aktualne rozważania Honnetha, uważam, że każdy z systemów działaniowych wymaga od jednostek wykształcenia specyficznych dla realizowanego przez ten system

mają bowiem charakter uniwersalny⁸⁶, co oznacza, że osobowość każdego podmiotu funkcjonuje w wymiarze emocjonalnym, kognitywnym oraz unikalnych cech i zdolności. Każdy może racjonalnie założyć, że inne podmioty podczas aplikacji norm oraz rozwiązywania ewentualnych sytuacji konfliktowych związanych z tą aplikacją kierować się będą troską o uczucia innych podmiotów, szacunkiem wobec nich oraz będą uwzględniać specyficzne potrzeby partnerów interakcji o unikalnej charakterystyce osobowej.

Doskonalenie umiejętności wykorzystania powstałej na podstawie tych trzech wymiarów osobowości wiedzy *know-how* dotyczącej aplikacji norm instytucjonalnych prowadzi do wykształcenia się unikalnych kompetencji podmiotu, umożliwiających właściwą z perspektywy innych podmiotów, a więc otoczenia społecznego, aplikację norm instytucjonalnych. Ponieważ sposób aplikacji norm jest pozostawiony uznaniowości jednostki, toteż proces konstruowania się wiedzy *know-how* stanowi dla niej akt zarówno moralnego samostanowienia, jak i etycznego samookreślenia. Wymiar moralny znajduje swoją realizację w konieczności autonomicznego określenia normatywnego sposobu realizowania norm instytucjonalnych. Wymiar etyczny realizuje się poprzez uwzględnienie w refleksji społecznie uznanych wartości waloryzujących możliwe do przyjęcia podczas realizacji norm instytucjonalnych postawy (np. bycie życzliwym, uprzejmym, nieagresywnym, opanowanym), a także poprzez uwzględnienie wynikających z obyczajności ról społecznych, które można przyjąć, aby zrealizować dane normy. Tym samym „suche normy” instytucjonalne zostają uzupełnione o indywidualną refleksję jednostki, nieuchronnie osadzoną w jej *świecie życia* i zyskują charakter *norm uznania*. Są one przez daną jednostkę uznawane, gdyż są przez nią aplikowane; wyrażają też jej uznanie względem innych jednostek, gdyż sposób ich aplikacji jest przez nią autonomicznie określony dzięki wiedzy *know-how* oraz kompetencjom wynikającym z jej wykorzystania.

Powiązanie instytucji, jako społecznie utrwalonych praktyk uznania, z kompetencjami znajduje potwierdzenie w warunku trzecim, który muszą spełniać właściwie funkcjonujące, oparte na wzajemnym uznaniu instytucje.

zestawu kompetencji. Ponieważ jednak systematyzacja oparta na trzech sferach uznania jest bardziej uporządkowana niż ostatnie rozważania Honnetha, postanowiłem w swojej analizie bazować właśnie na niej.

⁸⁶ W *Walce o uznanie...* Honneth zdaje się nadawać uniwersalny charakter trzem sferom uznania, w późniejszym okresie swojej twórczości przyznaje jednak, że nie był do końca pewien, czy mają one charakter uniwersalny (Honneth 2002, 500–501). Ostatecznie, gdy wprowadza pojęcie *systemów działania (Handlungssysteme)* w *Das Recht der Freiheit...*, które mają charakter dynamiczny i otwarty, zdaje się porzucać tezę o uniwersalności trzech sfer uznania. Na potrzeby tego podrozdziału za wiążące przyjmuję jednak stanowisko Honnetha z okresu *Walki o uznanie...*, z uwagi na to, że zostało przez niego opracowane w sposób najbardziej systematyczny, co za tym idzie – umożliwia uporządkowanie jego intuicji dotyczących subiektywności.

14.3. Warunek trzeci – pozytywny rozwój tożsamości

Warunek trzeci odnosi się do konieczności konstytutywnego dla podmiotowych *self-relations* kompetencji, nastawień i – jak wskazywałem wcześniej – treści tożsamości wpływu realizowania instytucji, opartych na prawidłowej, niespatologizowanej formie uznania, która umożliwi funkcjonowanie jednostki w ramach *społecznej wolności*. Innymi słowy, instytucje powinny prowadzić do rozwoju osobistego zaangażowanych w nie jednostek, umożliwiając im rozwijanie pozytywnego stosunku do samych siebie, zaangażowanego nastawienia wobec świata i wykształcania niezbędnych do ich realizacji kompetencji:

[...] Po trzecie wraz z tego typu systemem działania musi dochodzić do ukonstytuowania się specyficznego stosunku do samego siebie, który wpływa na wykształcenie się partycypacji w konstytutywnych praktykach oraz rozwinięcie się niezbędnych kompetencji i nastawień (Honneth 2011, 147–148; por. również Honneth 2014, 81).

Według Honnetha instytucje utrwalają również formy uznania charakterystyczne dla poziomu intersubiektywnego, poprzez utrwalenie upowszechnionych praktyk społecznych pod postacią norm instytucjonalnych. Praktyki wyodrębnione spośród spontanicznie kształtujących się interakcji społecznych, pod postacią norm, tworzą instytucję umożliwiającą uczestniczącym w niej jednostkom kooperację. Wszelako sposób kooperacji tych jednostek, która przecież jest, zdaniem Honnetha, możliwa z uwagi na podzielenie tej samej normy, nieprzekładalnej na określoną regułę społeczną z uwagi na swój naddatek normatywny, wymaga pewnego dookreślenia oraz poczynienia zastrzeżenia. To te właśnie obostrzenia są treścią owego trzeciego warunku, według którego kooperacja w ramach określonej instytucji wymaga wykształcenia się u każdej jednostki odpowiednich *self-relations* (tak interpretuję obecny w cytacie termin *Selbstverhältniss*), czyli nastawień (*Einstellung*) wobec samej siebie i świata zewnętrznego oraz kompetencji. Warunek ten implikuje kilka bardzo ważnych tez dotyczących funkcjonowania instytucji. Po pierwsze, tożsamość jednostek uczestniczących w instytucjach jest do pewnego stopnia kształtowana przez owe instytucje – wszak muszą one wykształcić sobie odpowiednie *self-relations*, nastawienia oraz kompetencje, aby być zdolnymi do kooperatywnej realizacji podzielanej normy, konstytuującej określoną instytucję. Po drugie, jednak również tożsamości jednostek wpływają na sposób funkcjonowania określonej instytucji, na sposób realizowania w jej obrębie tych utrwalonych praktyk, z uwagi na które została ona powołana. Teza ta stanowi konsekwencję takiego zdefiniowania przez Honnetha normy, zgodnie z którym zawiera ona wobec prostej reguły społecznej pewien naddatek normatywny, związany z wiedzą typu *know-how*, którego rozpoznanie i interpretacja leżą każdorazowo w gestii kooperujących ze sobą w ramach instytucji jednostek.

Uważam, że z tezy tej można również wyprowadzić pewne założenie, którego Honneth wprost jednak nie wyraził. Mianowicie te instytucje, które nie prowadzą do rozwinięcia pozytywnych relacji z samym sobą, zaangażowanego nastawienia wobec świata zewnętrznego i koniecznych do ich realizacji kompetencji – czyli czynników umożliwiających realizowanie swoistej „dyskrecjonalności”, to znaczy uznaniowości w aplikacji norm – nie będą skutecznie koordynowały działań jednostek zaangażowanych w te instytucje. Po pierwsze, wynika to z tego, że brak odpowiednich kompetencji jednostek będzie prowadził do takiego sposobu aplikowania przez nie norm, który będzie rozmiął się z celem funkcjonowania instytucji. Wszak to kompetencje stanowią najpierwsze świadectwo i gwarancję takiego działania, które adekwatnie będzie realizowało założony uprzednio cel instytucji.

Po drugie, zignorowanie korelacji pomiędzy aplikacją norm a odpowiednią postawą jednostek realizujących określone normy będzie prowadziło do „mechanicznej” ich aplikacji, czyli takiej, która będzie pomijała wykorzystanie emocji (pod postacią zaangażowania emocjonalnego), kompetencji kognitywnych (pod postacią szacunku kognitywnego) i nie będzie uwzględniała specyficznych uwarunkowań partnera interakcji. Taka forma aplikacji norm instytucjonalnych nieuchronnie prowadziłyby do reifikacji, czyli przedmiotowego traktowania partnerów interakcji regulowanych przez dany zespół norm. Wszak realizacja danych norm w odniesieniu do drugiej jednostki, która nie uwzględnia jej uczuć, zdolności kognitywnych, specyficznych cech i umiejętności oraz realizacja tychże norm bez poczucia, że są w jakikolwiek sposób znaczące, bez dyskursywnego ustalenia szczególnych warunków ich aplikacji i personalnych uwarunkowań zaangażowanych w nie podmiotów – to wszystko nieuchronnie prowadzi do traktowania partycypujących w danej instytucji jednostek w sposób ignorujący ich wymiar osobowy i podmiotowy. Tego typu problem może się pojawić, moim zdaniem, gdy normy instytucjonalne są oderwane od tkanki etycznej, w której osadzone są jednostki realizujące normy. Gdy oderwie się normy od konstytutywnych dla wspólnotowej etyczności wartości, a więc również „obedrze” się je z podzielanych znaczeń, tym samym odseparuje się je od fundamentalnych dla danej wspólnoty struktur motywacyjnych, które zakotwiczone są we wspólnych celach uzasadnianych wspólnymi wartościami i eksplikowanych poprzez podzielane znaczenia. Aplikacja takich norm przybiera wtedy formę bezrefleksyjnego posłuszeństwa lub wręcz zniewolenia.

Po trzecie, jednostki niemające pozytywnego stosunku do samych siebie, a więc bez rozwiniętych *self-relations*, nie są w stanie być *podmiotami* w danej instytucji. Wszak jednostka niemająca dostatecznej pewności siebie, wystarczającego poczucia bezpieczeństwa, aby uzewnętrznić w jakikolwiek sposób własne uczucia, emocje, pragnienia i potrzeby, nie jest w stanie ich okazać czy wyartykułować w stosunku do jednostek, z którymi współpracuje. Jakakolwiek aplikacja norm instytucjonalnych, którą zastosuje taka jednostka, będzie zatem

wyzuta czy to z emocji, czy z jej kompetencji, jak też ze zrozumienia specyfiki odmienności poszczególnych jednostek oraz ich potrzeb – a przecież okazanie zrozumienia i wsparcia emocjonalnego innym implikuje odkrycie przed nimi swoich własnych uczuć stanowiących to wsparcie. Bez poczucia szacunku do samego siebie jako kompetentnego moralnie podmiotu jednostka aplikująca określone normy instytucjonalne nie przeprowadzi refleksji moralnej niezbędnej do wykształcenia wiedzy *know-how*, stanowiącej normatywnie, moralne zaplecze wyrażanych *explicite* w ramach danej instytucji reguł działania, ponieważ nie będzie postrzegała samej siebie jako osoby kompetentnej do takiego działania. Jednostka mająca takie negatywne nastawienie wobec samej siebie nie podejmuje się w ramach instytucjonalnej kooperacji działań, które dawałyby świadectwo jej kompetencjom moralnym i roszczeniom z nich wynikającym. To implikuje, że nie może ona oczekiwać ich uwzględnienia podczas funkcjonowania instytucji, czyli podczas aplikowania określonych norm. Gdyby takie jednostki dominowały w danej instytucji, to przestałyby być ona fundamentem kooperacji pomiędzy jednostkami, a stałyby się środkiem dominacji nad jednostkami, które nie miałyby dość szacunku do własnych kompetencji jako podmiotów moralnych, aby tę sytuację zmienić.

Negatywne nastawienie wobec własnych przymiotów i umiejętności stanowi kolejny czynnik uniemożliwiający sprawne funkcjonowanie instytucji, czyli funkcjonowanie prowadzące do faktycznej kooperacji partycypujących w niej jednostek. Jednostka, która nie ceni, nie postrzega jako wartościowych własnych indywidualnych zdolności, cech i predyspozycji, nie będzie dążyła do ich uzewnętrznienia, a zatem wykorzystania podczas realizowania norm instytucjonalnych, z założenia służących przecież umożliwieniu realizacji celów i wartości, z którymi dana jednostka się identyfikuje. Tym samym jej działanie będzie działaniem na własną szkodę. Z jednej strony nie będzie ono stanowiło maksymalnego możliwego wkładu w realizację własnych celów, z drugiej zaś unikalne cechy, umiejętności i predyspozycje nie będą mogły zostać włączone do instytucjonalnej kooperacji z innymi jednostkami, w ramach której inne jednostki pomagają urzeczywistnić cele danej jednostki. Wreszcie niewykorzystywanie czy wręcz skrywanie cech, umiejętności, uczuć itd. przez jednostki o negatywnym stosunku do samych siebie, nieidentyfikujące się z działaniami realizowanymi w ramach instytucji, w których przyszło im funkcjonować, stwarza dla kooperujących w ramach danej instytucji jednostek mylny obraz społecznych warunków aplikacji norm instytucjonalnych przez inne zaangażowane jednostki, a tym samym utrudnia wspólną koordynację działań w ramach danej instytucji. Wszak budowanie mylnego obrazu samego siebie stwarza wobec innych „iluzję faktyczności”. Nawarstwienie tego rodzaju działań skutkować będzie tym, że społeczna kooperacja służyć będzie zbiorowo wytworzonej iluzji potrzeb, a nie samym kooperującym jednostkom i ich faktycznym potrzebom.

Powyższe czynniki ograniczają więc możliwość wytworzenia wiedzy *know-how* dotyczącej aplikacji norm instytucjonalnych. Założenie Honnetha, które starałem się rozwinąć powyżej, prowadzi do tezy, że instytucje ufundowane na intersubiektywnych relacjach uznania, jako skuteczniej koordynujące instytucjonalne działania jednostek zmierzające do realizacji społecznie podzielanych celów, będą determinowały kierunek rozwoju społecznego, a więc kierunek postępu. Innymi słowy, instytucje skuteczniej realizujące to, co jest w interesie zaangażowanych w nie jednostek, na przestrzeni dziejów wypierać będą instytucje, które dezorganizują funkcjonowanie społeczeństwa i przeszkadzają w realizacji powszechnie uznanych celów. Wszak skuteczna koordynacja działania jednostek w ramach instytucji wynika ze skuteczności aplikacji jej norm, a skuteczne aplikowanie danych norm w zmiennych warunkach społecznych wymaga pełnego zaangażowania ze strony realizujących je jednostek – co jest warunkiem możliwości efektywnej reprodukcji danej instytucji w społeczeństwie.

Krótko mówiąc, sposobu funkcjonowania instytucji nie da się w pełni wyrazić w odpowiednich regulacjach dotyczących sposobu i zakresu działania osób w nią zaangażowanych, gdyż normatywne – a nie tylko celowościowe – ugruntowanie instytucji wymaga każdorazowego dookreślenia sposobu realizacji konstytutywnej dla niej normy oraz stosownych praktyk instytucjonalnych, tak iż możliwe jest to tylko przy założeniu odpowiednich kompetencji, nastawień i odniesień do samego siebie ze strony jednostek w niej uczestniczących.

Jakkolwiek można rozsądnie powiedzieć, że uznanie jest „spełnione” tylko w przypadkach prostej interakcji pomiędzy dwojgiem ludzi. Jak tylko zwrócimy się ku instancjom zgeneralizowanego uznania dostarczanego przez społeczne instytucje, nie możemy już zakładać, że uznanie jest spełnione w odpowiadających im sposobach postępowania albo formach instytucjonalnej aktywności. Jakkolwiek instytucjonalnie zgeneralizowane formy uznania również ostatecznie stanowią przedmiot ekspresji w transformacji nawyków, są w pierwszym rzędzie spełniane w domenie instytucjonalnych polityk i praktyk. Aby ustanowić nowe tryby działania (*modes*) zgeneralizowanych form uznania, prawne definicje musiałyby ulec zmianie i musiałyby mieć miejsce materialna redystrybucja (Honneth 2012a, 92).

Fragmenc ten wskazuje, że uznanie zasadniczo „spełnia się” w interakcjach pomiędzy dwiema jednostkami. Gdy ulegnie ono generalizacji do postaci instytucji społecznej i związanych z nią regulacji prawnych, wtedy dochodzi do specyficznego „rozwarstwienia” jego form. Z jednej strony uznanie jest realizowane na poziomie interakcji pomiędzy jednostkami i poprzez związane z tymi interakcjami nawyki, a z drugiej równoległe na poziomie instytucjonalnych praktyk i polityk. Moim zdaniem Honneth wskazuje w tym fragmencie pewien normatywny prym intersubiektywnych relacji uznania nad instytucjonalnymi formami uznania. Podkreśla jednak, że aby powstały nowe formy takiego zgeneralizowanego pod postacią instytucji uznania, musi wprawdzie dojść do materialnej redystrybucji lub zmiany definicji prawnych.

Normatywne tezy Honnetha sformułowane w odniesieniu do intersubiektywnego i subiektywnego poziomu teorii oraz wskazywany jako prawidłowy dla rozwoju ludzkiego ekspresyjny model podmiotowości oraz *self-relations*, umożliwiające tę ekspresję, a także refleksyjne działanie jednostki i kształtowanie intersubiektywnych relacji opartych na uznaniu sugerują, że w prawidłowo funkcjonującym społeczeństwie impulsem do materialnej redystrybucji i zmiany definicji prawnych powinny być autonomiczne działania jednostek tworzących to społeczeństwo. To znaczy, że redystrybucja i zmiana definicji prawnych powinny dawać wyraz konstytuującym się pomiędzy jednostkami relacjom uznania, a nie jakimś nieugruntowanym we współdzielonej pomiędzy jednostkami obyczajności instytucjonalnej „odgórnym” wzorcom działania, mającym na celu transformację społeczną (te patologiczne wzorce mogą być konsekwencją błędnego rozwoju społecznego – *misdevelopment, Fehlentwicklung*). Ponadto moim zdaniem należy zauważyć, że instytucje społeczne i prawo rozpatrywane z perspektywy codzienności nie istnieją „same z siebie”. Prawa i instytucje istnieją o tyle, o ile są przestrzegane i realizowane przez jednostki, a taka perspektywa interpretacyjna wpisuje się moim zdaniem w intuicję Honnethowskiego umiarkowanego realizmu wartości. Ostatecznie zatem to, czy i w jaki sposób będą realizowane, zależy tylko od jednostkowych decyzji partycypantów. Prawa i polityki publiczne, instytucje i sposób ich aplikacji wynikają w tej perspektywie z kooperacji jednostek opartej na ich autonomicznych decyzjach.

Gdyby założyć wariant przeciwny, a mianowicie taki, że instytucje i związane z nimi polityki publiczne oraz prawa działają niezależnie od decyzji i woli wspólnoty⁸⁷, to znaczy narzucają rozwiązania, które mają wynikać z realizacji definiujących je norm, to trzeba byłoby zauważyć, że dochodziłoby do patologicznej sytuacji, w której rozwiązania instytucjonalne interpretowane z perspektywy jednostek, w stosunku do których się je aplikuje, pozbawione byłyby racjonalności, gdyż nie byłyby one wyprowadzalne z obowiązującej społecznie etyczności, która nadaje sens interakcjom i czyni je intersubiektywnie zrozumiałymi⁸⁸.

⁸⁷ Taki przypadek może mieć miejsce na przykład, gdy jednostki nie mają rozwiniętych pozytywnych *self-relations*, prezentują postawy bierne i spineglne, nie snują refleksji nad wykonywaną pracą – nie są więc w stanie przeciwstawić się patologicznym regulacjom ani nawet przyjąć perspektywy interpretacyjnej umożliwiającej ich krytykę.

⁸⁸ „Innymi słowy, każdy dyskurs moralny poprzedzony jest elementarnymi formami wzajemnego uznania, które są tak konstytutywne dla otaczającego społeczeństwa, że nie mogą być dalej kwestionowane lub znoszone przez jego uczestników” (Honneth 2011, 204; por. również Honneth 2014, 111). Fragment ten wskazuje, że całość działań ludzkich o charakterze moralnym, wedle Honnetha, ostatecznie odwołuje się do wartości i norm fundamentalnych, niewymagających dalszego uzasadniania. Tym samym to w sferze etycznej społeczeństwa, sferze milcząco założonych wartości, norm, znaczeń i powszechnie zrozumiałych sensów oparcie znajduje wolność działania jednostek. Bez odniesienia do tej sfery etycznej społeczeństwa wszelkie nowe normy i partykularnie „kreowane” wartości byłyby nieinteligibilne na gruncie ich *świata życia*.

Twierdzą więc, że Honneth wskazuje, że działanie na poziomie instytucjonalnym, czyli realizacja instytucjonalnej polityki bądź praktyka w prawidłowo działającym społeczeństwie, musi wynikać z tworzących społeczną etycność relacji uznania na poziomie intersubiektywnym. Z uwagi na to uważam też, że trzeci omawiany tutaj warunek nakładany na instytucje społeczne wynika właśnie z tego utworzenia instytucji społecznych na intersubiektywnych relacjach uznania – wszak w ujęciu Honnetha do instytucjonalizacji dochodzi poprzez upowszechnienie się danej praktyki w społeczeństwie. Dlatego powstawaniu i realizacji określonej instytucji społecznej towarzyszyć musi wykształcanie się u zaangażowanych w nią jednostek kompetencji umożliwiających dawanie wyrazu intersubiektywnemu uznaniu – kompetencji, które są niezbędne do okazywania innym wsparcia emocjonalnego, szacunku kognitywnego czy do dokonywania oceny społecznej działań, kompetencji, cech i właściwości innych podmiotów⁸⁹. W ramach społecznej interakcji opartej na uznaniu rozwijają się również już omawiane *self-relations* – pewność siebie, szacunek do samego siebie i poczucie własnej wartości. Wykształcenie się tych relacji jest możliwe tylko wtedy, gdy jednostka doświadcza uznania ze strony otoczenia społecznego. Wraz z tymi *self-relations* możliwe staje się poznanie i wyrażenie treści własnej tożsamości przez daną jednostkę. Jednostka pewna siebie nie będzie się wahać w sprawie walki o możliwość realizacji własnej wizji dobrego życia, jednostka pełna szacunku do samej siebie znajdować będzie pokłady wewnętrznej motywacji ku urzeczywistnianiu tegoż szacunku w interakcjach z innymi, jednostka z rozwiniętym poczuciem własnej wartości nie będzie skrywać swoich

⁸⁹ „Według Honnetha nauki o człowieku jasno pokazują, że uznanie warunkuje i ułatwia rozwój tych cech, które uznaje. Bez uznania ludzie nie są w stanie identyfikować się z możliwościami, które posiadają. W konsekwencji Honneth podąża za Laitinenem, twierdząc, że rozpoznanie jest »zarówno odpowiedzią na cechy ewaluatywne, jak i warunkiem wstępnym bycia osobą« [...], kompromisem pomiędzy modelem atrybucji i rekonstrukcji, który również czyni sensowną historyczną zmienność naszych wartości [...]. Innymi słowy, uznanie nie tylko wybiera pewne cechy, które podmioty ludzkie już posiadają (mianowicie zdolność do samorozwoju i autonomii), ale także warunkuje rozwój tych cech (ponieważ podmioty ludzkie identyfikują się tylko z tymi zdolnościami, które są również uznawane przez innych). Honneth określa ten pogląd jako »umiarkowany realizm wartości« [...]» (Bankovsky 2012, 186). Przedstawiona w powyższym cytacie perspektywa, którą Honneth przyjął już po wydaniu *Walki o uznanie...*, stanowi moim zdaniem rozwinięcie jego pierwotnego stanowiska, w którym do ewaluacji dochodzi przede wszystkim w trzeciej sferze uznania – sferze solidarności społecznej. Po przyjęciu przez Honnetha stanowiska umiarkowanego realizmu wartości konieczne staje się zaakceptowanie pewnych społecznie podzielanych wartości i norm fundamentalnych, stanowiących punkt odniesienia do indywidualnie dokonywanych ewaluacji, wytworzenia społecznie podzielanego świata życia, mogącego stanowić podstawę do wzajemnej koordynacji działań jednostek. Wszak bez takiego wspólnego punktu odniesienia dokonywane indywidualnie ewaluacje wzajemnych działań byłyby tak rozbieżne, że uniemożliwiałyby komunikację i wzajemne rozumienie podejmowanych inicjatyw.

umiejętności i talentów oraz nie będzie wahać się, wchodząc w rywalizację z innymi na różnych polach⁹⁰.

Ten trzeci warunek dodatkowo potwierdza istotny związek zachodzący pomiędzy intersubiektywnym a instytucjonalnym poziomem uznania. Moim zdaniem związek ten opiera się na procesach *uniwersalizacji* i *indywidualizacji*. Dzięki *indywidualizacji* dokonującej się w zinstytucjonalizowanym obszarze społeczeństwa jednostki rozwijają te cechy, talenty i kompetencje, które są niezbędne do realizacji norm określających instytucje. Na podstawie tych kooperatywnie wykorzystywanych w ramach instytucjonalnych interakcji personalnych charakterystyk jednostki mogą wytworzyć pozytywną relację do samych siebie – o ile podczas wykorzystywania tych personalnych charakterystyk doświadczą społecznej aprobaty. Dzięki *uniwersalizacji* dochodzi do powstania nowych typów praktyk, wymagających od jednostki rozwinięcia unikalnych cech i umiejętności, które mogą znowu ulec instytucjonalizacji umożliwiającej innym jednostkom doskonalenie się w obszarze danej praktyki.

Generalizacja⁹¹ jakiejś praktyki realizowanej na intersubiektywnym poziomie uznania poprzez jej społeczne upowszechnienie i utrwalenie w formie instytucji stanowi przykład realizacji procesu *uniwersalizacji*. Intersubiektywne uznanie *uniwersalizuje się* poprzez ujęcie go w racjonalne normy społecznych instytucji. Proces *indywidualizacji* dokonuje się poprzez wpływanie ze strony *społecznych instytucji* na *intersubiektywne relacje uznania* realizowane podczas interakcji pomiędzy jednostkami. Jak wskazywałem, w teorii uznania Honnetha instytucje, oprócz tego, że są ufundowane przez generalizacje wyróżnionych społecznie praktyk utrwalonych w formie instytucji, to dodatkowo same koniecznie wymagają do swego prawidłowego funkcjonowania tego, by zaangażowane w nie podmioty w sposób kompetentny realizowały owe praktyki, odpowiednio przy tym interpretując określające te praktyki polityki publiczne oraz rozporządzenia prawne. Jest to szczególnie ważne zagadnienie, ponieważ intersubiektywne

⁹⁰ Miriam Bankovsky całkiem trafnie zauważa, że można wskazać wiele innych *self-relations* rozsadzających klasyczny, stosowany przez Honnetha w *Walce o uznanie...* Heglowski trójpodział (Bankovsky 2012, 189). Taka perspektywa badawcza jest całkiem obiecująca, zważywszy na fakt, że sam Honneth odchodzi od tego Heglowskiego trójpodziału w *Das Recht der Freiheit...* na rzecz ufundowanych na kompleksach instytucji systemów działania.

⁹¹ Systematyzujące opracowanie pojęć *abstrakcji*, *indywidualizacji*, *refleksji* i *generalizacji* można znaleźć w publikacji Karoliny M. Cern (2014a, 62). Nie zastosowałem jednak tej systematyzacji ze względu na to, że: 1) w swojej interpretacji chciałem opierać się na rozważaniach źródłowo Honnethowskich; 2) wykorzystanie opracowania Cern mogłoby doprowadzić do kolizji pomiędzy pojęciami w opracowaniu Siemka a tymi proponowanymi przez Cern, w szczególności w odniesieniu do pojęcia *indywidualizacji*, które – jak się wydaje – od czasów jego opracowania przez Siemka uległo modernizacji. Zaproponowana przez Cern systematyzacja może jednak okazać się użyteczna podczas pogłębionych badań nad teorią uznania, opierających się na zaproponowanym przeze mnie podziale – można będzie wtedy pominąć stosowane przeze mnie do analiz pojęcia Siemkowskie na rzecz ich nowocześniejszych opracowań.

praktyki związane z realizacją danej instytucji, czyli kooperacją podmiotów w jej ramach, z uwagi na oddziaływanie tych praktyk na resztę społeczeństwa, determinują w konsekwencji możliwość rozwoju *podmiotowych kompetencji* zaangażowanych w nie jednostek. Uznanie, z jakim jednostka spotyka się (bądź właśnie nie spotyka się) w instytucji podczas rozwijania intersubiektywnych relacji z innymi, skutkuje wykształceniem się określonych *self-relations* (bądź też niewykształceniem). Aktywności realizowane przez jednostki w ramach funkcjonowania instytucji prowadzą do uzewnętrznienia się ich zindywidualizowanych tożsamości. W konsekwencji możliwe staje się wzbogacenie tożsamości innych jednostek kooperujących w ramach danej instytucji o nowy punkt odniesienia, który stanowi ta dopiero co ujawniona w świecie społecznym tożsamość.

W filozofii Honnetha można oczywiście wyróżnić jeszcze jeden poziom, na którym realizowane są relacje uznania – powszechnie podzielanych wartości.

15. Przejście od poziomu instytucjonalnego do poziomu wartości

Twierdzę, że również na instytucjonalnym poziomie powinien zachodzić proces *uniwersalizacji*, o ile poziom ten wykształca się w sposób scharakteryzowany w terminach teorii uznania jako prawidłowy. Wówczas w procesie tym dochodzi do artykulacji, a tym samym do społecznego uświadomienia norm konstytuujących instytucje, czyli tych, które są już *implicite* uznawane w trakcie upowszechniania się jakiejś praktyki i zarazem jej instytucjonalizacji. Można powiedzieć, że owe normy uznania stają się powszechnie podzielane. Temu procesowi powinna dodatkowo towarzyszyć artykulacja i społeczne uświadomienie wartości, które mają być realizowane przez społecznie uznane instytucje. Na taką właśnie funkcję społecznie uświadomionych i podzielanych wartości wskazuje Honneth, gdy mówi, jakie korzyści miałyby przynosić jego metodologia *normatywnej rekonstrukcji* (por. Honneth 2011, 23; 2014, 6). Tym samym zdaje się wskazywać, jaką w ogóle rolę powinny odgrywać społecznie podzielane i uświadomione wartości. Zyskiwana w toku tych procesów społeczna *samowiedza*, dotycząca przede wszystkim konstytutywnych dla społeczeństwa wartości, osiąga swój krytyczny potencjał. Dzięki temu krytycznemu potencjałowi możliwe staje się dokonywanie ewaluacji instytucji z perspektywy społecznie uświadomionych norm ich funkcjonowania i sensotwórczych⁹², powszechnie podzielanych

⁹² Sensotwórcza rola wartości w filozofii Honnetha ujawnia się nie tylko w tezach *Das Recht der Freiheit...*, ale również odnaleźć ją można we wczesnych analizach przeprowadzanych przez Honnetha w odniesieniu do filozofii Meada: „Wraz z rozszerzeniem społecznych reakcji behawioralnych na normatywne konteksty działań, przemianie ulega również »Me«, wizerunek własny danej osoby zmienia się bowiem z kognitywnego na praktyczny: gdy podmiot osiąga normatywną perspektywę swojego partnera interakcji, przejmuje jego moralne odniesienia do wartości, projektując je na praktyczne relacje z samym sobą” (Honneth 2012b, 75–76; por. również Honneth 2016, 123). Dzięki przyjęciu perspektywy partnera interakcji względem wartości, a więc jego normatywnych przekonań, dochodzi do uwzględnienia w swoim działaniu tejszej perspektywy. Podmiot zyskuje

wartości⁹³ – dochodzi więc do *indywidualizacji* instytucji ze względu na uświadomione społecznie podzielane normy i wartości.

W celu wykazania zasadności mojej tezy interpretacyjnej odnoszącej się do teorii uznania Honnetha rozpocznę od analizy znaczenia zadeklarowanego przez *umiarkowanego realizmu wartości (moderate value realism)*. Następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ten *umiarkowany realizm wartości* jest w sposób istotny powiązany z poziomem instytucjonalnym, analizowanym na gruncie teorii uznania, a także zamierzam wskazać, w jaki sposób realizują się pomiędzy tymi poziomami procesy *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*.

bowiem świadomość sensu przypisywanego przez drugiego danej wartości, tym samym sens ten staje się fenomenem intersubiektywnym i wpływającym na działania obu podmiotów (choćby jako przedmiot negacji). Podobna sensotwórcza rola interakcji (które dla Honnetha stanowią rezydium *implicite* reprezentowanych przez nie wartości) stanowi przedmiot rekonstrukcji filozofii Fichtego dokonywanej przez Jakuba Kłoca-Konkołowicza w jego książce *Anerkennung als Verpflichtung*: „W swojej doktrynie intersubiektywności Fichte stawia rewolucyjną tezę, że racjonalne znaczenie interakcji powstaje niejako »pomiędzy« podmiotami. To znaczy: dla każdego to znaczenie jest wynikiem zarówno rozszczeń, które z niego wynikają, jak i zobowiązań, które wynikają z wysłuchania rozszczeń innych. Znaczenie interakcji nie jest więc nigdy rzutowane z jednej lub drugiej strony interakcji, lecz zawsze wynika po obu stronach z aktywistycznego przyjęcia wyzwania z zewnątrz” (Kłoc-Konkołowicz 2015, 61).

⁹³ Takie krytyczne wykorzystanie rekonstruowanych norm i wartości wskazuje Honneth, odnosząc się do opisywanej w książce *Das Recht der Freiheit...* metody *normatywnej rekonstrukcji* i jej krytycznego zastosowania: „[...] jeśli bowiem za przykład moralności uważa się to, co reprezentuje ogólne wartości lub ideały poprzez zespół zinstytucjonalizowanych praktyk, to te same wartości można również wykorzystać do krytyki danych praktyk jako jeszcze nieadekwatnych pod względem ich reprezentatywności” (Honneth 2011, 28; por. również Honneth 2014, 9). Honneth wskazuje również, że to powszechnie podzielane wartości i normy fundamentalne dla danego społeczeństwa nadają sens, a tym samym wyznaczają cel funkcjonowania instytucji społecznych. Z tego właśnie powodu mogą służyć do ich krytykowania, ze względu na przypisywaną im przez członków społeczeństwa funkcję. Uwzględniając założenia *umiarkowanego realizmu wartości Honnetha*, owe wartości, które mają być „reprezentowane” przez praktyki społeczne, są zarazem od nich zależne. Wartości w tym ujęciu są bowiem realne, jeśli są realizowane w ramach praktyk społecznych. W tym kontekście można moim zdaniem powiedzieć, że podział na normy i wartości w koncepcji Honnetha jest syntetyczny. Rozgraniczenie to opiera się wszak na rozróżnieniu pomiędzy normami wskazującymi stan pożądany, które nazywam normatywami (wartościami), a normami wskazującymi sposób osiągnięcia stanu pożądanego. Jednak wyprowadzenie wartości na drodze *normatywnej rekonstrukcji* z samych praktyk społecznych ma charakter syntetyczny, arbitralno-spekulatywny. Tym samym Honnethowska metoda normatywnej rekonstrukcji zdaje się, moim zdaniem, zadawać kłam swoim założeniom: „Każda normatywna krytyka porządku instytucjonalnego lub określonej praktyki społecznej, zgodnie z założeniem obu stron, zawsze zakłada już pewną afirmację dominującej w danym społeczeństwie kultury moralnej. Bez takiej identyfikacji z istniejącym wcześniej horyzontem wartości krytyk nie byłby w stanie nawet określić jako wady społecznej czegoś, co może być potencjalnie postrzegane jako złe przez innych członków społeczeństwa. W przeciwnieństwie do tego krytyka społeczna, która stara się naruszyć lub przekroczyć przyzwyczajony lokalny horyzont wartości, odwołując się do zewnętrznych, uniwersalistycznych zasad moralnych, z konieczności przyjmuje zbyt odległą perspektywę, by mogła być zrozumiana przez swoich adresatów. W związku z tym zawsze istnieje ryzyko, że będzie on

Honnethowska koncepcja *umiarkowanego realizmu wartości* została ukształtowana w wyniku debat toczonych na gruncie teorii uznania (dotyczących między innymi charakteru uznania – czy jest ono fenomenem atrybucyjnym, czy rekonstrukcyjnym) pomiędzy z jednej strony samym Honnethem a między innymi Ikäheimo i Laitinenem z drugiej strony⁹⁴. Wyjściowe dla sporu, w wyniku którego Honneth przyjął stanowisko *umiarkowanego realizmu wartości*, jest pytanie, czy uznawanie jest działaniem o charakterze atrybucji (uznawanemu przypisuje się pewne cechy, właściwości, kompetencje i wynikające z nich prawa), czy też działaniem o charakterze receptywnej rekonstrukcji (uznając, rekonstruuje się jedynie cechy, właściwości, kompetencje i roszczenia uznawanego)⁹⁵. Honneth odrzuca oba te stanowiska ze względu na to, że model atrybutywny sprowadzałby teorię uznania na ścieżkę relatywizmu wartości, a model receptywny narzucałby konieczność przyjęcia stanowiska realizmu wartości⁹⁶. Poczynione przez

rościł sobie prawo do elitarniej, specjalistycznej wiedzy, która może być łatwo nadużywana w celach manipulacyjnych. Wniosek, jaki można wyciągnąć z tego toku myślenia, jest więc taki, że tylko »słaba«, związana z kontekstem forma krytyki społecznej stanowi politycznie i filozoficznie prawomocne przedsięwzięcie, podczas gdy każda »silna«, wykraczająca poza kontekst forma krytyki społecznej nieuchronnie niesie ze sobą ryzyko paternalizmu, a nawet despotyzmu” (Honneth 2009c, 44). Jeżeli istnienie wartości (cel praktyk społecznych) jest zależne od praktyk społecznych, to identyfikacja uznanych wartości urzeczywistnianych przez praktyki społeczne jest wtórna względem interpretacji tychże praktyk społecznych, ma zatem charakter spekulatywny, arbitralny i jeżeli interpretacja ta ma zostać dokonana w sposób systematyczny, wymaga eksperckiej wiedzy metodologicznej. Twierdząc więc, że w tym punkcie wykorzystywana przez Honnetha metoda normatywnej rekonstrukcji przeczy przesłankom wyjściowym, które zostały przedstawione przez Honnetha w przywołanej analizie. Interpretacja praktyk społecznych wykracza poza bezpośredni, intersubiektywnie dostępny kontekst tejże praktyki, naraża całość aplikacji Honnethowskiej metody na zarzuty, które formułuje on względem „silnych”, transcendujących kontekst społeczny form krytyki społecznej i stwarza zagrożenie, co prawda dobrze zamaskowanego i przekonującego, ale jednak „paternalizmu, a nawet despotyzmu”.

⁹⁴ Podaję za Honnethem kluczowe pozycje: Ikäheimo 2007a, 224–247; Ikäheimo, Laitinen 2007, 33–56; Laitinen 2009, 301–324; 2011, 35–50.

⁹⁵ Dodatkowe omówienie tej debaty można znaleźć w Kloc-Konkołowicz 2015, 53.

⁹⁶ „Odpowiadając na pytanie Arto Laitinena, czy uznanie albo odpowiada na jakość, którą podmiot już posiada, albo wprowadza w życie tę jakość, Honneth odnosi się do pierwszego jako »realizmu wartości«, a do drugiego jako »relatywizmu wartości« [...], który Honneth kojarzy z »atrybucjonistyczną« interpretacją Heikkiego Ikäheimo [...]. Honneth chce uniknąć modelu atrybucji, ponieważ relatywizuje on istnienie cech do perspektywy atrybuującego, pozbawiając się jakiegokolwiek kryterium, według którego można ocenić stosowność uznania [...]. Jednakże Honneth nie chce również stanąć po stronie poglądu realistycznego, który postrzega akt uznania jako nic innego jak odpowiedź na istniejące wcześniej cechy [...]. Jak przyznaje również Laitinen, problem z modelem realistycznym lub modelem »odpowiedzi« polega na tym, że nie nadaje on sensu konstytutywnej roli, jaką uznanie odgrywa w rozwoju samych cech [...]” (Bankovsky 2012, 186). Należy tutaj zauważyć, że w modelu realistycznym wartości rozumiane są realistycznie, ponieważ są praktycznie tożsame z responsywnie rekonstruowaną jakościową charakterystyką jednostki, przez co uniwersum wartości rozrastałoby się do teoretycznie nieskończonych rozmiarów (ze względu na twórczo-refleksyjne zdolności samookreślenia się uznawanych jednostek).

Ikäheimo i Laitinena analizy zmusiły Honnetha do opowiedzenia się za jednym z modeli interpretacyjnych pojęcia *uznania*. Należało rozstrzygnąć, czy w akcie uznania danej osoby dokonuje się *atrybucji* pewnych nowych jej właściwości, wartości, statusu itd., których przedtem nie posiadała, czy też dokonuje się jedynie *percepcji* posiadanych już wcześniej przez tę osobę właściwości, cech itd.:

Jeżeli chodzi o znalezienie właściwej charakterystyki dla źródłowego przypadku uznania, wydaje się, że jesteśmy zmuszeni do dwóch alternatyw w stosunku do naszego kognitywnego stosunku do wzorców interakcji. Możemy rozumieć afirmacje zawarte w takim akcie albo jako przypisanie nowej pozytywnej jakości, albo jako dostrzeżenie jakości, które druga osoba już posiada, i przez to wzmacniając te jakości albo manifestując je w drugim rzędzie. W pierwszym przypadku uznanie reprezentowałoby przypisanie albo dodanie statusu, którego rozważany podmiot nie mógł wcześniej posiadać; w drugim przypadku uznanie byłoby szczególnym aktem percepcji, poprzez który zdajemy sobie sprawę z już posiadanego przez dany podmiot statusu, który posiadał on niezależnie od naszego dostrzeżenia go. Innym sposobem definiowania tego jest powiedzenie, że uznanie jest produktywne w pierwszym przypadku i zaledwie reprodukcyjne w drugim, status lub pozytywne jakości posiadane przez osobę albo grupę społeczną są produkowane przez akt uznania albo zwyczajnie reprodukowane w szczególny, znaczący sposób (Honneth 2012a, 81).

Moim zdaniem dylemat, przed którym postawiły Honnetha analizy jego komentatorów, jest podobny do tego, który już przedstawiłem, omawiając subiektywny poziom teorii uznania i zastanawiając się, czy należy za prawidłowy dla funkcjonowania jednostki (a tym samym normatywnie zobowiązujący) przyjąć model detektywistyczny czy konstruktywistyczny subiektywnego uznawania samego siebie. Model detektywistyczny zakładał bowiem, że uznanie dokonujące się na poziomie subiektywnym można byłoby sprowadzić wyłącznie do percepcji komponentów tożsamości podmiotu, natomiast model konstruktywistyczny zakładał, że owe komponenty tożsamości podmiotu są spontanicznie i niejako „na poczekaniu” konstruowane przez podmiot w samym akcie ich artykulacji.

W modelu atrybucyjnym pojawia się podobny problem, ponieważ wartości tożsame są z decyzjami o atrybucji podejmowanymi przez jednostkową wolę (uniwersum wartości jest również teoretycznie nieograniczone ze względu na twórczo-refleksyjne zdolności samostanowienia jednostki). Sam Honneth wskazuje, że liczba możliwych permutacji przypisywanych jakości w modelu atrybucyjnym jest nieskończona ze względu na brak kryteriów adekwatności takiej atrybucji (por. Honneth 2012a, 81–82). Zasadniczym problemem obu tych modeli jest jednak to, że nie mogą stanowić podstawy do wzajemnej koordynacji działań, ponieważ funkcjonujące w ich ramach wartości nie są bytami intersubiektywnie konstytuowanymi i podzielanymi, które mogłyby być podstawą dla wzajemnie zgodnej ewaluacji świata i podejmowania społecznie racjonalnych decyzji. Ponadto cele wyznaczane przez wartości w obu tych modelach nie są wspólnie podzielanymi przez uznawanego i uznającego celami, lecz są celami tylko uznawanego (w modelu responsywno-rekonstrukcyjnym) lub tylko uznającego (w modelu atrybucyjnym). *Umiarkowany realizm wartości* Honnetha stanowi syntezę tych dwóch stanowisk, obie strony relacji muszą podzielać tę samą wartość W, stanowiącą podstawę do ewaluacji, aby móc razem dostrzec, że dana wartość W jest wyrażana przez działanie D. Wartość W staje się w tym przypadku podstawą do zrozumienia znaczenia działania D i wyrażenia uznania dla tegoż działania.

W modelu detektywistycznym podmiot w ramach określającej jego tożsamość relacji uznania samego siebie jedynie percypował swoje stany wewnętrzne. W modelu konstruktywistycznym podmiot w ramach określających jego tożsamość relacji uznania samego siebie dokonywał atrybucji treści swojej własnej tożsamości. Honneth wykazał, że oba te modele opisują patologiczne – z perspektywy teorii uznania – sposoby wykształcania relacji względem samego siebie, gdyż w przypadkach opisywanych na gruncie obydwu modeli dochodzi do reifikacji funkcjonującego w ich ramach podmiotu. Sformułował więc własną propozycję, czyli tak zwany model ekspresyjny, dla którego kluczowe było scharakteryzowanie możliwości ekspresji tożsamości podmiotu podczas realizowanych przezeń działań na poziomie intersubiektywnym. Istotne jest to, że w modelu ekspresyjnym podmiot nie konstruuje swojej tożsamości w sposób spontaniczny i przypadkowy, a jedynie dokonuje ekspresji treści swoich dotychczasowych doświadczeń, co staje się możliwe dzięki doświadczaniu społecznego uznania.

16. Umiarkowany realizm wartości

Honneth, postawiony przez Ikäheimo i Laitinena przed koniecznością wyboru jednej ze sformułowanych przezeń opcji interpretacji pojęcia uznania, znalazł, podobnie jak w sytuacji związanej z wyborem modelu kształtowania przez podmiot relacji do siebie samego, własne trzecie wyjście. Zaproponowanym przez niego rozwiązaniem okazał się *umiarkowany realizm wartości*:

W tym punkcie wydaje się, że nie mamy wyboru innego niż wycofać się do jakiegoś rodzaju realizmu wartości, którego już nie da się pogodzić z naszymi innymi podstawowymi ontologicznymi przekonaniem. Jakkolwiek, gdy ustąpimy i przyjmujemy możliwość, że tego rodzaju wartości reprezentują określoności naszego świata życia, którego charakter może być przedmiotem historycznych modyfikacji, sytuacja się zmienia. Jakości, które mielibyśmy dostrzegać w osobach lub grupach, aby odpowiadać na nie w sposób „prawidłowy”, w naszym uznającym zachowaniu musiałyby przez to już nie być niezmiennie i obiektywne, ale historycznie zmienne. W celu darcia do połowicznie wiarygodnej teorii musielibyśmy postrzegać świat życia jako rodzaj „drugiej natury”, w którą podmioty są socjalizowane sukcesywnie w ramach ich nauki, aby doceniać wartościowe jakości innych ludzi. Ten proces nauki musiałby być rozwijany jako kompleksowy, w którym pozyskujemy sposoby (*modes*) zachowania korespondujące z percepcją jakości ewaluatywnych, których szczególność skłaniałaby nas do poskromienia naszego naturalnego egocentryzmu. W wyniku tego rozumielibyśmy ludzkie uznające zachowanie jako pakiet nawyków (*habits*) związany z rewidowalnymi racjami przemawiającymi za wartością innych osób w procesie socjalizacji.

Jednak ta linia argumentacji nie rozwiązała jeszcze prawdziwej trudności w tego typu umiarkowanym realizmie wartości (Honneth 2012a, 82–83).

Umiarkowany realizm wartości Honnetha wyraża się w tym, że wartości stanowią swoiste „pewniki” naszego świata życia, który rozumiany jest przez pryzmat przyswajanych w drodze socjalizacji sposobów zachowania się

poszczególnych osób w odpowiedzi na dostrzegane u innych jakości (*qualities of other persons*). Innymi słowy, każdy podmiot, wrastając w stanowiący naszą „drugą naturę” świat życia, nabywa czy też wykształca u siebie, jak dalej określa tę kwestię Honneth, poddający się krytyce opartej na racjach „pakiet nawyków” (*a bundle of habits*)⁹⁷, odnośnie do tego, jak odpowiadać na dostrzegane u innych osób wartości (wartościowe cechy, umiejętności, zachowania, działania, dążenia itd.). Aby lepiej zrozumieć, co oznacza owo „dostrzeganie u innych osób” *właściwości aksjologicznych*, które mają stanowić umiarkowanie realne wartości, należy uwzględnić dodatkowe konteksty interpretacyjne. W posłowie do polskiego wydania *Walki o uznanie...*, które jest tłumaczeniem artykułu Honnetha stanowiącego odpowiedź na konstruktywną krytykę, z jaką spotkał się w odniesieniu do swojej teorii, charakterystyka „uznania” odbiega już od tego sposobu, w jaki jest ona opisywana w samej *Walce o uznanie...*, gdyż pojęcie uznania jest już rozpatrywane w odniesieniu do *umiarkowanego realizmu wartości*:

Przez „uznanie” powinniśmy rozumieć postawę stanowiącą nasz racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne, które nauczyliśmy się dostrzegać w podmiotach ludzkich dzięki integracji z drugą naturą naszego świata życia (Honneth 2016, 317; por. również Honneth 2012b, 194).

Analizując ten cytat z uwzględnieniem kontekstu zawartego w przypisie, uważam, że aby zrozumieć należycie *wartości aksjologiczne* czy *jakości ewaluatywne*, o których pisze tutaj Honneth, konieczne jest rozwinięcie tego, w jaki sposób charakteryzuje on *świat życia* czy też „drugą naturę” każdego z nas, którą on ma być:

[...] każda polityka powinna uformować zupełnie nowy świat życia i przez to prowadzić do stabilnych nawyków (*habits*) i percepcji. Wymóg, by zmienić normatywny porządek, koliduje nie z samymi koncepcjami albo przekonaniem, ale ze zhabitualizowanymi praktykami, które stały się drugą naturą i których zbiorczy stan jest wyraźnie bardziej stabilny niż stanów mentalnych (Honneth 2012a, 114).

⁹⁷ Zob. również: „Ludzkie działanie związane z uznawaniem moglibyśmy w rezultacie rozumieć jako pewną wiązkę nawyków, która w procesie socjalizacji zostaje powiązana z rewidowanymi racjami przemawiającymi za wartością innych osób” (Honneth 2012b, 189). Taka interpretacja pozwala nie tylko spoić koncepcję uznania z różnymi wątkami filozofii Honnetha (np. z umiarkowanym realizmem wartości, tezami dotyczącymi ideologii oraz tezami zawartymi w *Das Recht der Freiheit...* i *Walce o uznanie...*), ale dodatkowo pozwala lepiej zrozumieć fenomen błędnego uznania (*misrecognition/Fehlenerkennung*) – nie tylko jako błędnej konceptualizacji tożsamości uznawanego, a więc błędnej rekonstrukcji, dokonanej przez uznającego, własności, jakie uznawany w sobie rozpoznaje (podobnie zob. Biene 2013), ale również jako tożsamości, która nie może znaleźć obiektywnego potwierdzenia, czyli uznania, na gruncie istniejących norm uznania. Taka forma krzywdy różni się od intencjonalnego negowania roszczeń tożsamościowych danej jednostki. Może przecież wynikać z faktu, że jednostka, która doznaje *misrecognition*, funkcjonuje w ramach patologicznego modelu podmiotowości.

W kolejnych wersach utożsamia on świat życia z normatywną postawą (*normative attitude*). Honneth, używając pojęcia *świat życia*⁹⁸ oraz zwrotu „druga natura”, odnosi się do *prezentowanych w działaniu jednostek stabilnych nawyków działania i postrzegania o charakterze normatywnym*, które można określić mianem *postawy normatywnej*. Jednostka prezentująca taką postawę w swoim działaniu realizuje swoje przekonania normatywne, to znaczy nabyte w ramach socjalizacji oraz rozwoju osobistej normy i wartości stanowiące podstawę jej świata życia:

[...] cenne jakości, które możemy właściwie uznać w innych osobach, mogą być tylko realne w doświadczanym horyzoncie specyficznego świata życia. Ci, którzy są skutecznie zsocjalizowani w kulturę tego świata życia, traktują te wartości jako obiektywne dane ich społecznego otoczenia, tak jak wstępnie traktują inne kulturowe osobliwości jako dane (Honneth 2012a, 83).

Powyższy fragment wskazuje, że owe *umiarkowanie realne wartości*, rozumiane jako uznane w drugiej jednostce *pozytywnie waloryzowane w świecie życia uznającego* cechy, działania, przekonania, roszczenia, uczucia, emocje, kompetencje, prezentowane uzasadnienia i inne elementy osobowej charakterystyki uznawanego (będące jakościami podlegającymi ewaluacji albo – zgodnie z polskim tłumaczeniem – „własnościami aksjologicznymi”), mogą być jedynie „realne” w ramach konkretnego określonego *świata życia*. Ponieważ *świat życia* jest

⁹⁸ Należy tutaj mieć na uwadze, że pojęcie *świata życia* podczas jego rekonstrukcji nie powinno być interpretowane z perspektywy całości Habermasowskich rozważań nad nim. Honneth krytykuje rozważania Habermasa od momentu, gdy ten zamienia swój jedynie *metodologiczny dualizm systemu i świata życia* na *faktyczny dualizm systemu i świata życia* (Honneth 1991, 294), z którym Honneth się nie zgadza. Zaproponowany przez Habermasa podział prowadzi, zdaniem Honnetha, do dwóch teoretycznych fikcji: założenia o istnieniu wolnych od norm organizacji działania (*norm-free organizations of action*) i założenia o istnieniu wolnych od władzy sfer komunikacji (*power-free spheres of communication*) (Honneth 1991, 298). Według Honnetha wszystkie formy organizacji działania są zatem oparte na normach (przez organizację rozumiem tutaj kooperatywne formy działania, a nie spontaniczne interakcje pomiędzy jednostkami) i we wszystkich sferach komunikacji obecne są jakieś formy władzy. Moim zdaniem Honnethowski *świat życia* jest bytem pierwotnym dla wszelkich aktywności jednostek, czego świadectwem może być jego analiza kapitalistycznego „(wolnego) rynku”, będącego *środkiem reprodukcji materialnej*, a więc egzemplifikacją *systemu*. W swojej analizie z perspektywy „normatywnego funkcjonalizmu” Honneth argumentuje na rzecz tezy, że *rynek* jest wtórny względem „instytucjonalnie ucieleśnionych norm i wartości”: „Punktem odniesienia takiej funkcjonalistycznej analizy nie może być już wtedy czyste istnienie sfery instytucjonalnej, ale jedynie wartości lub normy przez nią ucieleśnione; o ile są one postrzegane przez członków jako warunek ich gotowości do zgody. [...] gospodarka rynkowa jest zatem zależna od »moralnych« ram przedumownych norm działania, ponieważ tylko pod tym normatywnym warunkiem może liczyć na zgodę wszystkich uczestników; jak każda inna sfera społeczna, rynek również wymaga moralnej zgody wszystkich jego uczestników, tak że warunki jego istnienia nie mogą być opisane niezależnie od norm uzupełniających, które w pierwszej kolejności nadają mu legitymizację w ich oczach” (Honneth 2011, 332–333; por. również Honneth 2014, 183–184).

historycznie zmienny, toteż wartości są „na tyle” realistyczne, w jakim stopniu podmioty, które przyswoiły je sobie w drodze socjalizacji, realizują odpowiednie wzorce zachowań wyrażające poszanowanie owych wartości.

Uważam, że mamy tutaj do czynienia z analogią pomiędzy modelem ekspresyjnym a funkcjonowaniem koncepcji *umiarkowanego realizmu wartości*. Treści tożsamości podmiotu, a więc osobowej charakterystyki jednostki, są o tyle realne, że dochodzi do ich ekspresji w świecie społecznym interpretowanym z perspektywy określonego *świata życia*, w którym stanowią one realizację określonych wartości. Jeżeli przyjmiemy, że istnienie wartości jest uwarunkowane możliwością realizacji wyrażających je praktyk, natomiast w pełni rozwinięta ekspresja tożsamości (czyli również przekonań co do wartości i związanych z nimi praktyk) jest uwarunkowana możliwością wykształcenia przez jednostkę *self-relations*, to należy przyjąć, że stopień „realności” określonych wartości w danym świecie życia jest zależny od stopnia uznania, z jakim spotykają się w tymże świecie jednostki, które mogłyby dokonać w nim swej autoekspresji. Wszak sama możliwość stwierdzenia przez dany podmiot, że utożsamiania się on z daną wartością, czyli przyjęcia jej za czynnik określający jego zindywidualizowaną tożsamość, okazuje się zależna od tego, czy wcześniej doświadczył on uznania ze strony społeczeństwa. Innymi słowy, sama innowacyjność w świecie wartości, możliwość wprowadzenia nowych wartości do wspólnego *świata życia*, a więc postęp, zależne są od uwarunkowań społecznych, w jakich jednostka funkcjonuje i jakie przyswoiła w toku socjalizacji. Wszak to uprzednia możliwość doświadczenia uznania ze strony otoczenia społecznego warunkuje w przyszłości praktyczne możliwości ekspresji treści własnej tożsamości przez jednostkę, a co za tym idzie – możliwość wzbogacenia społeczeństwa o nowe *własności aksjologiczne*, stanowiące przedmiot uznania.

Wydaje się, że sama koncepcja *umiarkowanego realizmu wartości*, gdy jest rozpatrywana bez odniesienia jej do całości teorii uznania, ukazuje jedynie proces *indywidualizacji*. Wszak w ramach socjalizacji dokonuje się *indywidualizacja* podmiotu na łonie społeczeństwa. Nabyte w ramach socjalizacji treści są następnie przez podmiot reprodukowane w świecie społecznym. Ponieważ brak tutaj czynników generujących i jednocześnie *uniwersalizujących* nowe treści w świecie społecznym, toteż nie można mówić na tej podstawie o dynamice społecznej, która generowałaby postęp czy w ogóle zmianę.

Twierdząc, że instytucje społeczne „zastane” i przyswajane w ramach socjalizacji (dorastając jako istota ludzka w ramach społeczeństwa) oraz te funkcjonujące w otoczeniu społecznym (jako w pełni rozwinięty jego członek), w sposób istotny wpływają na możliwość *uniwersalizacji* wartości w świecie społecznym, jednak można zdać sobie z tego sprawę tylko wtedy, gdy rozpatruje się je z perspektywy całości teorii uznania. Perspektywa „czyste” koncepcji *umiarkowanego realizmu wartości* generuje ponadto problem homogeniczności kulturowej w odniesieniu do tak realistycznie pojmowanych wartości, a co za tym idzie – ich relatywizmu kulturowego, na co zwraca zresztą uwagę sam Honneth:

Ci, którzy są skutecznie zsojalizowani w kulturę tego świata życia, traktują te wartości jako obiektywne dane ich społecznego otoczenia, tak jak wstępnie traktują inne kulturowe osobliwości jako dane. To zakłada zagrożenie pewnym rodzajem relatywizmu, który jest fundamentalnie nie do pogodzenia z normatywnymi celami koncepcji uznania, ponieważ wartości, wedle których mierzymy odpowiedniość naszego uznającego zachowania, byłyby tylko ważne w ramach jednej kultury (Honneth 2012a, 83).

Filozof zwraca tutaj uwagę na to, że wiążąc istnienie wartości z socjalizowanymi treściami kulturowymi, które określają odpowiednie zachowania i jego reakcje na jakości dostrzegane w świecie, implikuje się ich kulturowe zrelatywizowanie. Uznające, aprobujące bądź akceptujące zachowanie wyrażające istnienie danej wartości⁹⁹ może być rozumiane jako odnoszące się do tejsze wartości tylko w ramach kultury podmiotu realizującego to uznające zachowanie. Takim uznającym zachowaniem może być przytulenie jako udzielenie wsparcia emocjonalnego, ukłon jako okazanie szacunku czy okłaski jako aprobata zaprezentowanych umiejętności¹⁰⁰. W celu uniknięcia tego problemu proponuje on następujące rozwiązanie:

Moim zdaniem możemy uniknąć tej trudności, tylko wyposażając ten umiarkowany realizm wartości w solidną koncepcję postępu. To by zawierało założenie o określoności kierunku, ku któremu zmierzają kulturowe transformacje wartościowych ludzkich jakości, co pozwoliłoby nam dokonywać uzasadnionych sądów o transhistorycznej ważności konkretnej kultury uznania. Bez wchodzenia w szczegóły takiej koncepcji postępu, w stosunku do której wierzę, że musi być zdefiniowana jako forma refleksji nad wiedzą, która prowadzi nas w świecie życia, główną ideą stojącą za tą koncepcją jest założenie, że wraz z pluralizacją jakości ewaluatywnych, obserwowanych i dostrzeganych dzięki naszej socjalizacji, normatywny poziom naszych relacji uznania również wzrasta. Wraz z każdą wartością, którą możemy afirmować poprzez akt uznania, nasze szanse na identyfikowanie z własnymi zdolnościami i uzyskanie większej autonomii rosną. To powinno wystarczyć, by uzasadnić ideę, że nasza koncepcja uznania jest zakotwiczona w umiarkowanej formie realizmu wartości (Honneth 2012a, 83).

W powyższym cytacie Honneth formułuje solidne pojęcie postępu (*a robust concept of progress*) jako istotne uzupełnienie koncepcji *umiarkowanego realizmu wartości*. Moim zdaniem takie pojęcie postępu jest już *implicite* zawarte

⁹⁹ Jak twierdzi sam Honneth „[...] poprzez uznawanie w pewnym sensie dajemy publiczny wyraz cechom, które są wartościowe” (Honneth 2012b, 189; por. również Honneth 2016, 323). Tym samym Honneth wskazuje na te właśnie cechy i inne wpisujące się w personalną charakterystykę jednostki właściwości (np. jej kompetencje, roszczenia, wizja dobrego życia itd.) jako potencjalne przedmioty społecznej ewaluacji aksjologicznej. W tym sensie uważam, że wartości stanowią w teorii Honnetha normatyw, wyznacznik tego, co uważa się za pożądane, za pomocą czego jednostki są w stanie odnosić się krytycznie do świata społecznego, w tym instytucji i konstytuujących je norm.

¹⁰⁰ Są to przykłady dla wyrażenia uznania, podpadające pod trzy sfery uznania przedstawione w *Walce o uznanie...*, jednak są to zarazem działania, które stanowią „przyswojone socjalizacyjnie wzorce reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia”, są zatem tak samo zmienne historycznie i kulturowo jak owe „własności aksjologiczne”, którym odpowiadają.

w samej teorii uznania, na co zresztą wskazuje moje spostrzeżenie dotyczące związku pomiędzy istnieniem wartości (oraz realizacją powiązanych z nimi działań) a możliwością ich „odkrycia” i ekspresji przez podmiot, które to możliwości poznawczo-ekspresyjne są uwarunkowane przez jego *self-relations*. Możliwość zaistnienia i powstawania w świecie społecznym nowych wartości jest więc ściśle zależna od doświadczeń społecznych jednostki, od tego, czy jest ona w stanie spostrzec i tym samym doświadczyć nowych „wartości” w świecie społecznym oraz od tego, czy jej aktywności na nie nakierowane spotkały się z uznaniem ze strony tego otoczenia społecznego.

Przyjmując perspektywę interpretacyjną całości teorii uznania, w odniesieniu do *umiarkowanego realizmu wartości* ujawnia się opisana przez Honnetha powyżej solidna (*robust*) koncepcja postępu. Gdy jakieś nowe działanie, wyrażające respektowanie pewnej nowej wartości¹⁰¹, spotyka się z pozytywną reakcją ze strony otoczenia społecznego, to w świecie społecznym niejako zaczynają „istnieć” dwie wartości. Mianowicie „istnieją” wtedy jednocześnie: wartość uznawana (stojąca za własnością aksjologiczną) oraz ta wartość, na podstawie której dokonano się pozytywne ustosunkowanie do nowo uznanej wartości (stojąca za „przyswojonym socjalizacyjnie wzorcem reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia”), a wyrażone w uznającej reakcji, dzięki czemu obydwie te wartości stają się „realne”. W akcie uznania dochodzi zatem do wprowadzenia w świat życia nowej wartości. Dla uznawanego „nosiela” własności aksjologicznej będzie to wartość stojąca za „wzorcem reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia” uznającego. Natomiast dla uznającego będzie to wartość stojąca za własnością aksjologiczną uznawanego. W tym sensie można mówić, że światy życia obu jednostek w ramach uznającej interakcji zbliżyły się do siebie (zaczęły się pokrywać co do norm i wartości). Wszak uznawa-

¹⁰¹ Ta reakcja, wyrażająca respektowanie jakiejś nowej wartości na mocy założeń *umiarkowanego realizmu wartości*, również musi wyrażać jakąś wartość, która stanowiła swoisty normatyw dla wyrażenia tego pozytywnego ustosunkowania się. Przez normatyw w rozumieniu tutaj pożądanego jakościowe określenie rzeczywistości, analogicznie do tego, w jaki sposób określa normatywy w sensie pożądanego, wyrażonego (np. liczbowo) jakościowego określenia rzeczywistości, na przykład Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 6 czerwca 2014 r. w sprawie najwyższych dopuszczalnych stężeń i natężeń czynników szkodliwych dla zdrowia w środowisku pracy (Dz.U. z 2014 r., poz. 817) pod postacią *najwyższych dopuszczalnych stężeń i natężeń* (NDS i NDN) średnich, chwilowych i pułapowych. Dla przykładu: NDS acetofenonu wynosi 50 mg/m³, wyrażone liczbowo pod postacią NDS acetofenonu jakościowe określenie rzeczywistości ukazuje jako wartość takie warunki pracy, w których podczas zmiany roboczej pracownik nie jest narażony na wyższe stężenie acetofenonu niż 50 mg/m³, tylko takie warunki (w założeniu rozporządzenia) *zachowane w okresie jego aktywności zawodowej nie powinny spowodować ujemnych zmian w stanie zdrowia pracownika oraz w stanie zdrowia jego przyszłych pokoleń* (par. 3 ust. 1. Rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 6 czerwca 2014 r. w sprawie najwyższych dopuszczalnych stężeń i natężeń czynników szkodliwych dla zdrowia w środowisku pracy). Normatyw ten, pod postacią wyrażonego liczbowo NDS, nie określa zatem norm działania, reguł postępowania, a jedynie pożądaną *stan rzeczy*, prowadzący do ochrony stanu zdrowia pracownika.

ny, doświadczając uznania pewnego elementu swojej charakterystyki osobowej, odkrywa go jako wartość w swoim świecie życia. Uznający natomiast potwierdza ten unikalny element charakterystyki osobowej jako uznawaną własność aksjologiczną w swoim świecie życia. Owa własność aksjologiczna i stojąca za nią wartość (którą ta własność reprezentuje w świecie) stają się elementami wspólnymi światów życia partnerów interakcji. Ponadto obie te praktyki i stojące za nimi wartości mają szansę na uniwersalizację poprzez ich upowszechnienie i ujęcie w ramach instytucji społecznej.

Jeżeli przyjąć sformułowane przez Honnetha w ramach teorii uznania różne uwarunkowania normatywne, które muszą być spełnione przez treści procesów *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*¹⁰² – zakaz stosowania przemocy i gwałtu, wykluczania i pozbawiania praw, pozbawiania godności i lżenia w interakcjach, okazywania wsparcia emocjonalnego, szacunku oraz docenianie cech i kompetencji innych, zakaz ideologizowania instytucji, założenia co do prawidłowego przebiegu instytucjonalizacji i inne – to zetknięcie się dwóch jednostek, których światy życia determinują zupełnie różne sposoby działania, wynikające z respektowania odmiennych wartości i norm, prowadzić musi do „wzajemnego przyznania sobie pozytywnego statusu”, a więc uznania. Tym samym, jak powiada Honneth w przedstawionym powyżej cytacie, „wraz z każdą wartością, którą możemy afirmować poprzez akt uznania, nasze szanse na identyfikację własnych zdolności i uzyskanie większej autonomii rosną”¹⁰³. Uznawanie coraz to większej liczby społecznie akceptowanych praktyk skorelowane jest ze wzrostem liczby społecznie uznawanych wartości, co oznacza zwiększenie się stopnia wolności społecznej i w konsekwencji potencjalny przyrost instytucji społecznych, umożliwiających kooperację ukierunkowaną na realizację określonych, uznawanych wartości.

Honnethowskie *solidne pojęcie postępu* implikuje więc przyrost wartości realizowanych przez społeczne instytucje, którą to konkluzję potwierdza charakterystyka *systemów działania* (*Handlungssysteme*):

¹⁰² Na przykład postacie krzywdy na poziomie intersubiektywnym: przemoc, gwałt, wykluczenie prawne, lżenie itp. zastrzeżenia w stosunku do instytucji w ramach systemów działania, patologie społeczne i fałszywe, nieuzasadnione formy uznania oraz inne czynniki normatywnie determinujące procesy *indywidualizacji* i *uniwersalizacji*, które jednak wykraczają poza podjęty w tym rozdziale zakres zagadnień.

¹⁰³ „Z każdą wartością, którą możemy potwierdzić poprzez akt uznania, rosną nasze możliwości identyfikacji z naszymi zdolnościami i osiągnięcia większej autonomii” (Honneth 2012a, 83). Fragment ten podkreśla, w jaki sposób Honneth rozumie pojęcie *autonomii* – a mianowicie jako praktyczną możliwość odkrywania i realizowania własnych cech osobowych, ekspresji treści własnej tożsamości, tzn. praktykowania aktywności, które realizują wizję dobrego życia, umożliwiającą spełnienie własnej tożsamości. Podkreśla to następujący fragment: „Wchodzi tutaj w grę to, co stwierdziłem w trakcie dyskusji z Laitinenem, mianowicie, że zmienne cechy aksjologiczne podmiotów ludzkich są zawsze tym, w czym należy dopatrywać się swoistości indywidualnej autonomii” (Honneth 2012b, 198; por. również Honneth 2016, 339).

Poprzez takie rozwinięcie można rozumieć społeczny porządek rekonstruowanej wspólnoty (*Gesellschaft*) jako zinstytucjonalizowanej struktury systemów działania, w których kulturowo uznane wartości w każdorazowo funkcjonalnie specyficzny sposób są urzeczywistniane: wszystkie centralne subsystemy, mówiąc językiem Talcotta Parsonsa, muszą w zakresie swojej domeny ucieleśniać ograniczające aspekty, które pod postacią dominujących (*übergreifenden*) idei i wartości troszczą się o legitymizację społecznego porządku jako całości. Normatywne rekonstruowanie tego typu porządku ma więc znaczyć śledzenie tego, jak się rozwijają w danym punkcie historii, czy realnie i jak kulturowo akceptowane wartości są urzeczywistniane w różnorodnych sferach działania oraz jakie normy zachowania każdorazowo w sposób idealny wchodzą w skład tych sfer. Żądania sprawiedliwości wyłaniają się w ten rekonstrukcyjny sposób jako wewnętrzne ujęcie wszystkich norm, które w różnorodnych systemach działania mają swój wkład w możliwie adekwatne i całościowe urzeczywistnianie rządzących wartości (Honneth 2011, 120–121; por. również Honneth 2014, 64).

W *systemach działania* (które, jak podkreślałem, składają się ze specyficznie określonych instytucji społecznych) kulturowo uznane wartości (a więc wartości społecznie uświadomione) są realizowane, urzeczywistniane w działaniu przez normy instytucji składających się na te systemy działania. Wraz z przyrostem społecznie akceptowalnych praktyk i uznanych instytucji wzrastać też musi liczba kulturowo uznanych wartości. Uświadomione w ramach kultury wartości nadają sens instytucjom i praktykom społecznym, czyniąc je zrozumiałymi dla zindywidualizowanych podmiotów, i konstytuują społeczną racjonalność. Roszczenia, praktyki, dążenia niemające uzasadnienia w społecznie uznanych wartościach i realizujących je instytucjach danego społeczeństwa są dla jednostek funkcjonujących w jego ramach nieracjonalne i postrzegane z perspektywy teorii uznania jako patologiczne:

Społeczne patologie przedstawiają więc wynik naruszenia społecznej racjonalności, która jako „duch obiektywny” jest ucieleśniona w normatywnej gramatyce zinstytucjonalizowanych systemów działania (Honneth 2011, 206; por. również Honneth 2014, 113).

W powyższym fragmencie Honneth wskazuje na społeczne patologie jako wynik naruszenia wspólnotowej racjonalności, która znajduje swe ucieleśnienie w etycznym ugruntowaniu instytucji społecznych. Co za tym idzie – patologie społeczne, jako nieracjonalne z perspektywy etyczności, czyli wartości i realizujących je norm, które zostały nabyte przez jednostki w trakcie socjalizacji, stanowią sposoby działania bądź kooperacji, które nierealizują społecznie akceptowanych wartości lub realizują je w sposób nieefektywny. Patologie społeczne jako sposoby działania są zatem niezrozumiałe z perspektywy racjonalnych dążeń społecznych (materializacji i generalizacji prawa pozytywnego, indywidualizacji i egalitaryzacji¹⁰⁴) członków wspólnoty.

¹⁰⁴ Jako dążenie społeczne wskazuję tutaj opisany przez Honnetha w *Walce o uznanie...* „potencjał rozwojowy” sfer uznania, będących podstawą jego teorii w tamtym okresie (Honneth 2012b, 126; por. również Honneth 2016, 211).

Należy więc przyjąć, że na gruncie teorii uznania pluralizacja społecznie uznanych wartości implikuje uzasadnialność coraz większej liczby praktyk, roszczeń, dążeń itd. właśnie na podstawie tych wartości i realizujących je norm. W konsekwencji wzrasta racjonalność społeczeństwa rozumiana jako etyczna wspólnota wartości i realizujących je norm instytucjonalnych, maleje liczba „patologii” społecznych, a wraz z tym wzrastają możliwości indywidualizacji jednostek.

Moim zdaniem można postawić zarzut, że tak zdefiniowana racjonalność społeczna, oparta na możliwości ugruntowania danego działania w coraz bardziej spluralizowanych wartościach i normach społecznych, sama w sobie jest tworem patologicznym. Sama teoria uznania prowadzi do uznania coraz bardziej wykluczających się wartości i realizujących je norm. W takim maksymalnie spluralizowanym stanie wartości muszą więc stracić swoją sensotwórczą rolę dla praktyk społecznych, tym samym nie widzę możliwości, by racjonalizowały one praktykę społeczną zgodnie z założeniami Honnetha.

Można zgodzić się ze stanowiskiem prezentowanym przez Leitinenę, w którym wskazuje on, że pluralizm wartości nie pociąga za sobą ich uniformizmu – potencjalna uniwersalna ważność wartości nie pociąga za sobą konieczności angażowania się w realizację wszystkich tych wartości ani konieczności angażowania się w realizację którejkolwiek z nich. Jednak wszystkie te wartości powinny być respektowane jako ważne dla pewnych podmiotów.

Joseph Raz rozróżnia „realizowanie wartości przez zaangażowanie” i „respektowanie wartości”. Pomimo że na jednej drodze życia ktoś może angażować się tylko w ograniczoną ilość wartości, to niezależnie od tego może respektować i być tolerancyjnym względem rywalizujących poglądów. Co więcej, dobre życie zależy nie tylko od opcjonalnych dóbr, ale również od stratyfikacji podstawowych potrzeb albo „podstawowych wartości” (*primary values*).

Naturalne jest, że ponieważ ludzka natura w swoim nieuciemiężonym stanie jest taka sama wszędzie, wartości i cnoty w każdej kulturze C1, mogą być akceptowane gdzie indziej we wspólnocie wspierającej kulturę C2, ale ponieważ C2 ma inną, rywalizującą wersję ludzkiej *prosperity*, lepszą w niektórych względach, gorszą w innych, nie musi akceptować C1. Jeżeli jako indywidua zaczniemy reflektować, już wykonaliśmy duży krok i nasza refleksja musi również uwzględniać tę sytuację [że zaczęliśmy reflektować – przyp. M.J.B.]. Wstępny „wybór” formy życia jest dokonywany przez innych w naszym imieniu i w ten sposób narzuca się pierwsze pytanie dla refleksji, dokąd *stamtąd* zmierzać. C1 i C2 mogą mieć jakieś dobra wspólne, a pewne inne dobra inaczej sprecyzowane, i mogą mieć pewne bezwartościowe cele i błędne tabu, ale przede wszystkim mogą angażować się w dobra, w które inna kultura się nie angażuje (i które mogą nie być dostępne wewnątrz danej kultury). Konsekwencją uniwersalnej ważności dóbr jest uniformizm, są oryginalne „wybory” do dokonania, w które dobra *się zaangażujemy*. (Pociąga to jednak za sobą, że inne oryginalne dobra powinny być *respektowane*, choć nie muszą być praktykowane.) (Laitinen 2003, 177–178).

Postrzegany z tej perspektywy Honnethowski inflacyjny pluralizm wartości nie spełnia jednak, moim zdaniem, wymogu, który wynika z jego idei postępu, wymogu zwiększenia racjonalności społecznej. Równoczesne istnienie

wzajemnie sprzecznych i wykluczających się wartości, które przecież mają być realizowane przez społeczne systemy działania, a więc i instytucje, które się na nie składają, prowadzi do normatywnego chaosu w tychże instytucjach. Dodatkowo, jeżeli przyjąć sprzeczne wartości jako ewaluatywną podstawę podczas aplikowania metody normatywnej rekonstrukcji, niemożliwe jest, moim zdaniem, przeprowadzenie za jej pomocą sensownej krytyki. Uważam, że Honnethowski pluralizm wartości musiałby być w istocie uniformistyczny, aby móc spełniać wymóg zwiększania racjonalności społecznej w miarę postępu pluralizacji – co w istocie sprawiałoby, że postęp ten miałby charakter celowo-racjonalny.

Honneth w swojej książce *Das Recht der Freiheit...* wskazuje, że w istocie istnieje tylko jedna wartość – wolność indywidualna:

Dla współczesnego społeczeństwa, wedle wielu autorów, od Hegla przez Durkheima i Rawlsa, przyjmujemy, że tylko jedna jedyna wartość buduje źródło legitymizacji społecznego porządku. Dla różnorodnych systemów działania tego typu społeczeństw może obowiązywać, że na specyficzny dla ich funkcji sposób ucieleśnione są w nich aspekty etycznego przedstawienia, aby wszystkim podmiotom w równym stopniu asystować w osiągnięciu indywidualnej wolności (Honneth 2011, 121–122; por. również Honneth 2016, 64).

Wolność indywidualna, rozumiana jako *możliwość samostanowienia* i realizacji, czyli *urzeczywistnienia swojej wizji dobrego życia*, stanowi podstawę legitymizacji wszystkich systemów działania nowoczesnych społeczeństw. Tym samym wyznacza ona cel do realizacji dla składających się na system działania instytucji – mają one służyć możliwości samostanowienia i realizacji własnej wizji dobrego życia przez każde indywidualum w społeczeństwie.

Jednocześnie jednak Honneth wspomina, że to *etyczne przedstawienia* tejże *wolności indywidualnej* są ucieleśnione w systemach działania. Twierdzę więc, że z perspektywy praktyczno-historycznej (a nie Honnethowskiej ahistoryczno-spekulatywnej, czyli teleologicznej) instytucje społeczne tworzące systemy działania służą realizacji historycznie *określonych, społecznie podzielanych etycznych wartości*, które Honneth jedynie spekulatywnie redefiniuje jako *etyczne przedstawienia indywidualnej wolności*. Ostatecznie nawet wskazanie przez Honnetha na *wolność indywidualną* jako wartość podstawową może okazać się jedynie historycznym „etycznym przedstawieniem” jakiejś innej, jeszcze bardziej podstawowej wartości.

Honneth dla uwiarygodnienia swojej diagnozy wskazuje, że w społeczeństwie nowoczesnym, chcąc legitymizować roszczenia sprawiedliwościowe, wskazuje się na wolność indywidualną, autonomię, a nie na takie pojęcia jak wola większości czy porządek naturalny:

W społecznej współczesności można otwarcie legitymizować żądanie sprawiedliwości, gdy w taki albo inny sposób powołuje się na autonomię jednostki; nie na woli większości, nie na naturalnym porządku, tylko na indywidualnej wolności stawia się kamień węgielny przedstawień/wyobrażeń sprawiedliwości (Honneth 2011, 38; por. również Honneth 2014, 17).

Przysłuchując się jednak debacie publicznej obecnej w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych (np. w sprawie ubezpieczeń społecznych, związków homoseksualnych, masowej imigracji, prawa do posiadania broni, polityki obronnej kraju), nadal słyszy się liczne głosy powołujące się na *wolę większości*, *porządek naturalny* czy *prawo naturalne* podczas uzasadniania i wykładania rozumienia zasad organizacji funkcjonowania społeczeństwa. Ten fakt wskazuje, że albo to nie *indywidualna wolność* stanowi kamień węgielny dla przedstawień sprawiedliwości wszystkich członków tychże społeczeństw (tym samym uniemożliwiając im realizację ich wizji dobrego życia), albo jest on jedną z wielu równoległe funkcjonujących wizji sprawiedliwości w ramach społeczeństwa demokratycznego, która w określonych momentach historii (tak jak i inne) wysuwa się na prowadzenie (tak jak i inne).

W teorii Honnetha konieczne jest jednak wyróżnienie jakiejś wartości jako fundamentalnej, z następujących względów:

- bez tego zabiegu niemożliwe byłoby przyjęcie jego *solidnej koncepcji postępu*, wskazującej na teleologię procesów dziejowych¹⁰⁵, która odcina jego teorię od stanowisk relatywistycznych; jedynie przyjęcie jakiegoś celu, ku urzeczywistnieniu którego się „postępuje”, umożliwia sensowne posługiwanie się pojęciem postępu – realizacja *indywidualnej wolności* stanowi w tym wypadku *kryterium postępu*;
- takie rozwiązanie umożliwia jednocześnie stosowanie przez Honnetha metody *normatywnej rekonstrukcji*; w Honnethowskim wykorzystaniu tej metody *indywidualna wolność* stanowi dla niego normatywny „pewnik” rzeczywistości społecznej jako wartość fundamentalna; jest to więc, na mocy przyjętych przez Honnetha założeń, element adekwatny normatywnie dla normatywnego interpretowania rzeczywistości społecznej podczas przeprowadzanych rekonstrukcji; to z perspektywy możliwości realizacji *indywidualnej wolności* analizuje się i ocenia sensowność funkcjonowania instytucji społecznych, takich jak rodzina, system prawny czy rynek;
- przyjęcie przez Honnetha *indywidualnej wolności* jako wartości fundamentalnej teoretycznie legitymizuje przyjęte przez niego rozwiązania normatywne w ramach teorii uznania; wszak normatywny przymus uznania wszelkich działań, które nie naruszają *tożsamości fizycznej, tożsamości społecznej, honoru i godności*¹⁰⁶, wynika wprost z normatywnej

¹⁰⁵ Kloc-Konkołowicz wprost diagnozuje teorię Honnetha jako „niemetafizyczną teleologię”: „Krótko mówiąc, rozwój społeczny kryje w sobie potencjał krytyki, »nadwyżki«, jak lubi to określać Honneth, która nie jest wnoszona z zewnątrz, na przykład przez teoretyka społecznego, ale wynika z wewnętrznego zróżnicowania danej sfery poznania. Przy pomocy tych teleologicznych, choć niemetafizycznie pojmowanych ram, Honneth buduje naturalizowaną teorię społeczną, nie musząc jednak rezygnować z jej normatywnego wymiaru” (Kloc-Konkołowicz 2015, 110).

¹⁰⁶ Są to „komponenty osobowości” wyróżnione w *Walce o uznanie...*, które zostają naruszone w wyniku „doznania krzywdy” (doświadczenia braku uznania) (por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211).

konieczności poszanowania tożsamości drugiej osoby i powiązanej z nią wizji dobrego życia, której realizacja *jest realizacją indywidualnej wolności* danej jednostki, a więc jej tożsamości drugiej osoby.

Aby wyjaśnić ten teoretyczny rozdźwięk pomiędzy zastaną historyczną faktycznością wielu funkcjonujących równolegle wartości a teoretyczną teleologiczną normatywnością *wolności indywidualnej*, dodatkowego przeanalizowania wymaga Honnethowska solidna (*robust*) koncepcja postępu.

Rozdział III

Charakterystyka subiektywnego poziomu teorii uznania

Wprowadzenie

Głównym celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie takiej perspektywy interpretacyjnej teorii uznania Honnetha, w której możliwe jest w sposób istotny dookreślenie relacji uznania, jakie powstają i realizują się pomiędzy jednostkami. Odwoływał się będę przede wszystkim do twórczości samego Honnetha, jednak istotną rolę odegrają też rozważania Ikäheimo nad pojęciem uznania w filozofii Honnetha.

Przede wszystkim chciałbym przedstawić sposób realizowania się fenomenu uznania na płaszczyźnie intersubiektywnej. Zakrojona analiza będzie miała na celu uzasadnienie tezy, że uznanie, realizujące się na płaszczyźnie intersubiektywnej, prowadzi do *personalizacji podmiotów jako członów tejże relacji uznania*. Innymi słowy, uznanie prowadzi do rozwinięcia relacji wzajemnego zaangażowania – od czystej intersubiektywności do relacji interpersonalnej.

1. Subiektywne uznawanie a uznanie jako relacja

Rozważania zacznę od rozróżnienia wprowadzonego przez Ikäheimo¹ w artykule *Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition*. Rozróżnia on w nim *pojedyncze interpersonalne nastawienia, kompleksy interpersonalnych nastawień i konkretne relacje interpersonalne* (Ikäheimo 2012, 13).

Honnethowską egzemplifikację takich właśnie pojedynczych interpersonalnych nastawień i kompleksów interpersonalnych nastawień możemy odnaleźć w poniższych fragmentach odnoszących się do najbardziej podstawowych form uznania:

¹ Zob. również Ikäheimo 2007 – artykuł ten stanowi znakomitą problematyzację pojęcia osoby w teorii uznania oraz postaw uznających, leżących u podstaw bycia osobą.

„Troska” i „empatyczne zaangażowanie” są wyrażeniami które, chociaż desygnują akt przyjmowania perspektywy innej osoby, to dodają element afektywnej dyspozycji, a nawet pozytywnej predyspozycji, co nie jest we właściwy sposób wyrażone przez stwierdzenie, że podmioty zawsze dążą do zrozumienia swoich wzajemnych racji do działania (Honneth 2008, 35).

We fragmencie tym Honneth nawiązuje do pojęcia „troski” Martina Heideggera oraz „empatycznego zaangażowania” Geoga Lukácsa i zwraca uwagę na łączący je aspekt subiektywnej próby przyjęcia perspektywy drugiej osoby. Ta próba wymaga określonej aktywności, a mianowicie zaangażowania się podmiotu, co znowuż implikuje wykorzystanie afektywnych umiejętności podmiotu. Te afektywne umiejętności podmiotu wydają się kluczowe dla zrozumienia uznania, ponieważ Honneth pisze, że wręcz „[...] empatyczne zaangażowanie wyprzedza neutralne ujmowanie rzeczywistości, uznanie ma miejsce przed poznaniem” (Honneth 2008, 40). Wskazuje on zatem na prymat empatycznego zaangażowania w świat, które stanowi elementarną formę ludzkiego funkcjonowania w świecie, czyli uznawania tak jego, jak i jego „elementów” przez podmiot. Empatyczne zaangażowanie jest więc zdaniem Honnetha nastawieniem *pierwotnym* wobec wszelkich prób obiektywizacji świata, neutralnego ujmowania świata, a to z powodu konieczności uwzględnienia perspektyw, które stają się widoczne dopiero po zaangażowaniu się i wejściu w interakcję z tymże światem. Chodzi tutaj o takie zaangażowanie, które uwzględni również inne perspektywy ujmowania tego świata – zaangażowanie w świat społeczny.

Chciałbym jednak podkreślić, że Honneth w swoich rozważaniach nie operuje *explicite* rozróżnieniem na subiektywne uznawanie i samą relację uznania. Odróżnia natomiast takie „podstawowe formy uznania” (*basic form of recognition, basale Annerkennungsform*) jak „troska” czy „empatyczne zaangażowanie”, które stanowią subiektywne nastawienie jednostek, od relacji uznania, które są już oparte na pewnej formie wzajemności. Dotychczas przytoczone fragmenty wyraźnie pokazują, że Honneth pisze w nich o uznaniu jako o subiektywnym nastawieniu podmiotu, podczas gdy zwykle pisze o uznaniu jako relacji interpersonalnej, posługując się w tym celu terminem *recognition/Annerkennung*, a nie *basic form of recognition/basale Annerkennungsform* itd.

Tak więc w wypadku [egzystencjału – przyp. M.J.B.] troski jest prawdą to, że w interakcji świat nie jest skupiony dookoła nas; miast tego doświadczamy sytuacji w taki sposób, że „troszczymy się”, aby utrzymać płynną interakcję z naszym otoczeniem. W dalszej części będę się odnosił do tej pierwotnej formy wiązania się ze światem jako do „uznania” w swojej najbardziej elementarnej formie (Honneth 2008, 37).

Ostatnie zdanie w przytoczonym fragmencie stanowi wyraźny przykład operowania przez Honnetha tym podwójnym znaczeniem terminu *uznanie*: raz jako *subiektywnym nastawieniem*, a raz jako *relacją* pomiędzy jednostkami – *relacją interpersonalną*. Mowa w nim bowiem o pierwotnej formie nawiązywania

przez podmiot relacji ze światem, którą jest empatyczne zaangażowanie, a którą Honneth nazywa „uznaniem” (*recognition/Annerkenung*) w „swojej najbardziej elementarnej formie”.

Tabela 3.1. Formy i przykłady relacji uznania

Wymiar relacji	Forma uznania	Przykład relacji
Subiektywny	Relacja subiektywna względem samego siebie (<i>self-relation</i>)	Poczucie własnej wartości, świadomość własnych potrzeb, świadomość własnych uczuć itd.
	Subiektywne nastawienie względem świata	Empatyczne zaangażowanie, przyjmowanie postawy moralnej
Spółeczny	Relacja intersubiektywna	Wzajemna miłość, respektowanie umów, stosunek pracy

Źródło: opracowanie własne.

Umyka uwadze tym samym fakt, że gdy mowa o trosce czy empatycznym zaangażowaniu podmiotu, tudzież o jakiegokolwiek formie nastawienia bądź też o kompleksach nastawień, to mamy tak naprawdę do czynienia z aktywnością pojedynczego podmiotu. Wszak to aktywność nie odnajduje wzajemności pod postacią reakcji drugiej jednostki (ta wzajemność jest co najwyżej akcydentalna), a więc nie zachodzi żadna interakcja implikująca wzajemność, którą charakteryzuje się relacja uznania. Uznanie nie jest przecież tylko jednostronnym ustosunkowaniem się, a sam Honneth podkreśla często wzajemność w relacji uznania. Dopiero gdy mowa o konkretnej relacji, możemy mówić o formie rzeczywistej intersubiektywności, a raczej interpersonalności, a co za tym idzie – o relacji uznania. Wszak uznanie jest relacją pomiędzy zindywidualizowanymi bytami społecznymi, czyli osobami, a nie tylko anonimowymi podmiotami posiadającymi definiujące podmiot cechy. Relację uznania charakteryzuje bowiem to, że osoby w niej uczestniczące są jednocześnie aktywnie zaangażowane we współkonstruowanie swoich tożsamości².

Subiektywne nastawienia jednostek, interpersonalne nastawienia czy też ich kompleksy – a więc jednostronne, niezaangażowane w interakcję i niewynikające z interakcji nastawienia względem świata, upodmiotawiające pewne byty (w zakresie subiektywności danej jednostki) bądź personifikujące je – nie są jeszcze relacjami interpersonalnymi. Mogą one jednak stanowić dla nich podłoże. Interpersonalne nastawienie to nastawienie do osób *jako* posiadających relewantne zdolności emocjonalne i uczuciowe, rozumowe, manualno-fizyczne czy umysłowe. Nastawienia nie są jeszcze relacjami interpersonalnymi, jakkolwiek mogą

² „[...] za doświadczeniem określonych form uznania kryje się zawsze możliwość pojawienia się nowych tożsamości, więc koniecznym następstwem musi być tutaj walka o ich społeczne uznanie” (Honneth 2012b, 158; por. również Honneth 2016, 259).

stanowić podłoże do ich nawiązania. Nastawienie to umożliwia wzajemne odnoszenie się do siebie jednostek *jako* do podmiotów, lecz nie konstytuuje jeszcze interpersonalnej relacji między nimi. Przecież to, że życzliwie odnoszę się do swojego otoczenia, bo tak postanowiłem, nie znaczy jeszcze, że coś mnie z nim łączy, że je rozumiem i znam na tyle, aby moja życzliwość wynikała z mojego rzeczywistego uznania tego otoczenia, a nie tylko mojego subiektywnego postanowienia czy nastroju bądź humoru (jak miałyby to miejsce w modelu konstruktywistycznym czy detektywistycznym podmiotowości).

Moim zdaniem subiektywne nastawienie interpersonalne, takie jak empatyczne zaangażowane czy „szacunek kognitywny” do innej autonomicznej jednostki albo poczucie wartości tego, co zewnętrzne³, stanowią fundament intersubiektywności, to właśnie te nastawienia umożliwiają bowiem odnoszenie się do innych jak do podmiotów.

2. Upodmiotowienie a uosobienie⁴

Ikäheimo definiuje pojęcia podmiotu i osoby na sposób relacyjny, to znaczy poprzez określenie sposobu odnoszenia się ich do siebie nawzajem:

Byty posiadające perspektywy są nazywane podmiotami, a podmioty z perspektywami istotnego rodzaju – w skrócie perspektywami, które czynią możliwym dla podmiotu doświadczenie szczęścia albo cierpienia – są osobami (Ikäheimo 2012, 18).

Wynika z tego, że jeżeli traktujemy innych jak istoty „mające” pewne perspektywy, czyli uznajemy, że inni mają jakiś własny sposób spoglądania na świat czy też jego rozumienia, to traktujemy ich jak podmioty. Niektóre z tych perspektyw są szczególnie istotne, powiedziałbym nawet, że *wyróżnione*, gdyż umożliwiają doświadczenie szczęścia lub nieszczęścia. Ujmowanie podmiotu jako kogoś, kto postrzega/interpretuje/rozumie świat z takiej *wyróżnionej* perspektywy,

³ „Postawa uznaniowa jest zatem wyrazem naszej aktywnej i stałej oceny wartości, jaką mają osoby lub rzeczy same w sobie” (Honneth 2008, 38).

⁴ Podrozdział na podstawie Byczyński 2014, 161–178. Alternatywne, bardziej szczegółowe analizy procesów uznawania osób można znaleźć w Ikäheimo 2007b, 275–298. Nie są one jednak przywoływane, ponieważ spektrum analiz znacząco wykracza poza prezentowaną tutaj analizę i próbę holistycznego ujęcia teorii uznania Honnetha, tym samym otwiera pola dla alternatywnych interpretacji. Obecnie paradygmat teorii uznania w ujęciu Honnetha został silnie rozwinięty właśnie przez przywoływanego Ikäheimo – znakomity rozdział z monografii, której jest współautorem, pt. *Intersubjective recognition and personhood as membership in the life-form of persons* (Ikäheimo 2019), w oryginalny sposób przedstawia pojęcie „osoby” na gruncie teorii uznania. Rozwiązanie zaproponowane w przywołanym rozdziale jest nie tylko oryginalne na gruncie teorii uznania, ale jest zarazem oryginalnym sposobem przedstawienia pojęcia osoby w kontekście ogólnofilozoficznym.

oznacza ujmowanie go jako osoby. Mówiąc jeszcze precyzyjniej, oznacza to, że te podmioty, które charakteryzuje ten istotny i wyróżniony rodzaj perspektywy, są osobami.

Aby dodatkowo uwypuklić to rozróżnienie, posłużę się Honnethowskimi przykładami fenomenu stojącego w opozycji do uznania. Odwołam się w tym celu do jego książki *Walka o uznanie...* i do zjawiska *disrespect* (*Missachtung*), tłumaczonego w polskim przekładzie Jakuba Duraja jako „postać krzywdy”, „pogarda”. Jako przykłady tego zjawiska, znamienne dla poszczególnych obszarów uznania, jakie Honneth wyróżnia (miłości, prawa, szacunku społecznego⁵), wskazuje on: *przemoc i gwałt, pozbawienie praw i wykluczenie, pozbawienie godności i łżenie* (Honneth 2012b, 126; por. również Honneth 2016, 211). Wszystkie te typy działań mają na celu, moim zdaniem, nie tyle zanegowanie czyjejs tożsamości czy osobowości, wyrażenie, że nie może ona być uznana czy społecznie akceptowana, ile raczej są sposobami zanegowania *podmiotowości* poprzez pozbawienie kogoś kontroli nad własnym ciałem, odmówienie określonego odniesienia czy uposażenia prawnego bądź przez wykluczenie ze wspólnoty – hańbiąc kogoś lub odmawiając jakiegokolwiek wartości społecznej.

W kolejnych trzech akapitach postaram się podać przykłady na rzecz zasadności rozróżnienia wymiaru podmiotowego i wymiaru tożsamościowo-osobowego człowieka. Rozróżnienie to będzie użyteczne do pokazania, w jaki sposób na gruncie teorii uznania wyjaśniać można kształtowanie się podmiotu i osoby ludzkiej, a co za tym idzie – identyfikować zagrożenia stojące na przeszkodzie zarówno jednemu, jak i drugiemu zjawisku.

Odpodmiotawiający gwałt nie jest bynajmniej równoważny z rozczarowującym, nieuwzględniającym „szczególnych potrzeb” drugiej strony *stosunkiem*. Gwałcący bowiem, narzucając przeciw gwałconemu swoją wolę, nie uznaje gwałconego za autonomiczny podmiot, zdolny do decydowania o własnym cielem, nie liczy się z jego uczuciami i postanowieniami, nie uznaje ich za godne poszanowania. W swoim działaniu gwałcący odmawia gwałconemu możliwości bycia podmiotem.

Wykluczenie z obszaru ochrony prawnej czy nierówne stosowanie prawa (nierówność wobec prawa) nie są równoważne odmówieniu legalizacji na przykład zoofilii czy pedofilii wobec braku rozumnych argumentów przemawiających za nimi. Odmówienie uznania pewnych roszczeń przez demokratyczne prawo (jako z gruntu niedemokratyczne, sprzeczne z normami demokracji) nie jest równoznaczne z odmówieniem pewnych roszczeń na gruncie konkretnego

⁵ Obszar uznania odnoszący się do szacunku społecznego jest zwany niekiedy obszarem solidarności społecznej. W teorii Honnetha podstawą solidarności społecznej jest wzajemny szacunek jednostek uznających wzajemnie swoje zindywidualizowane umiejętności, które to warunkują wolność solidaryzujących się jednostek. Jednostki we wspólnocie są wzajemnie współzależne od świadczonych przez siebie usług i posiadanych umiejętności, które to dopiero warunkują praktyczną możliwość realizacji zindywidualizowanych wizji dobrego życia.

prawa (na podstawie konkretnej historycznej regulacji prawnej), funkcjonujących w ramach tego prawa. Nieuznanie roszczeń do praktykowania zoofilii i pedofilii przez demokratyczne prawo wcale przecież nie oznacza pozbawienia kogokolwiek możliwości ich zgłaszania w ramach tego prawa, a równe stosowanie prawa karnego wobec wszystkich podmiotów prawa i skazywanie przestępców nie jest nierównym traktowaniem wobec prawa, tylko właśnie równością wobec prawa. Należy rozróżnić dwa przypadki: 1) odmówienie uznania pewnych roszczeń za niedemokratyczne, połączone z zakazem ich zgłaszania, argumentowania na ich rzecz itd. i 2) odmówienie uznania pewnych roszczeń, z zabezpieczeniem możliwości zgłaszania tychże roszczeń, argumentowania na ich rzecz itd. Odmówienie uznania w drugim przypadku dla pewnych typów tożsamości niektórych osób nie może być więc traktowane jako odpodmiotawiające odmówienie funkcjonowania w porządku prawnym czy odmówienie bycia podmiotem prawa, czy wreszcie jako nierówne stosowanie danego prawa wobec członków wspólnoty. Wszak przypadek drugi uwzględnia historyczną dynamikę postępu, pozostawiając miejsce dla zmiany, uznania roszczeń, które wcześniej nie mogły być uznane ze względu na panujące uwarunkowania kulturowe i cierpienie, jakie by w nich generowały. Przypadek pierwszy wyklucza odrzucone roszczenia poza nawias prawa i tego, co tolerowane i akceptowane – prowadząc do zanegowania tożsamości istotnie związanych z praktykami stojącymi za negowanymi roszczeniami. Podmiotowość osób zgłaszających roszczenia zostaje również zanegowana, ponieważ odmawia się im możliwości zgłaszania roszczeń prawnych w zakresie, który ma służyć możliwości uznania ich wymiaru osobowego w wymiarze prawnym. Przypadek drugi odrzuca roszczenia, ale nie wyklucza ich poza nawias prawa i tego, co tolerowane (nie negując więc osobowości podmiotów zgłaszających roszczenia), nie akceptuje ich zarazem jako tego, co uznane – pozostawia jednak potencjał dla ich zaakceptowania i uznania w przyszłości.

Oplucie czyjejs twarzą na przyjęciu nie jest równoważne kulturalnemu wyproszeniu niewłaściwie zachowującego się gościa ze spotkania towarzyskiego. Przykłady te mają na celu podkreślenie różnicy pomiędzy zanegowaniem czyjejs *podmiotowości* a zanegowaniem szczególnych cech, sposobów zachowywania się czy też perspektyw życiowych kształtujących personalny, czyli osobowy wymiar jednostki i jej tożsamości.

Uważam, iż widoczna w powyższych przykładach różnica pomiędzy zanegowaniem podmiotowości a zanegowaniem osobowości znajduje swój wyraz w rozróżnieniu pomiędzy wskazanymi przez Honnetha *formami uznania*, stanowiącymi teoretyczną „strukturę”, a ich, że tak powiem, lokalną faktycznością w postaci *realnych* relacji uznania, odnoszących się do konkretnych cech, działań, emocji czy roszczeń konkretnych jednostek bądź grup społecznych. Innymi słowy, *formy uznania*, takie jak więzi pierwotne, relacje prawne, wspólnota wartości (solidarność)⁶,

⁶ Ikäheimo w przywołanym na początku tego rozdziału szkicu odnosi się do możliwości partycypacji w „osobowych formach życia” (*the life-form of persons*) jako do warunku

skutkują jedynie intersubiektywnym upodmiotowieniem partycypujących w nich osób. Natomiast przemoc oraz pozbawienie praw bądź godności są jawnymi sposobami (formami) wykluczenia z tych form uznania, to znaczy są formami zaprzeczenia, odmowy czyjejs podmiotowości, mają więc charakter *odpodmiotawiający*, a zarazem depersonifikujący (wszak nie można być osobą, nie będąc podmiotem). Jeżeli jednak mówimy o *konkretnych relacjach uznania* podpadających pod te *formy uznania* (więzi pierwotne, relacje prawne, wspólnota wartości), to moim zdaniem są one właśnie relacjami interpersonalnymi (a nie tylko intersubiektywnymi), uosabiającymi zaangażowane w nie jednostki, nadającymi im charakter personalny. Wszak to właśnie relacje uznania konstytuują jednostkową tożsamość zaangażowanych w nie jednostek. Są one więc relacjami interpersonalnymi, realizowanymi na płaszczyźnie intersubiektywnej. Czysta, pozbawiona wymiaru osobowego podmiotowość jest w mojej opinii abstraktem, konstrukcją teoretyczną.

Za taką interpretacją przemawia przywoływana przez Honnetha perspektywa rozwoju tych *form uznania*: *generalizacja* i *materializacja* relacji prawnych. W tej perspektywie rozwoju istotne jest zwiększenie inkluzji jednostek objętych wskazanymi formami uznania, a zatem realizowanie tych form uznania poprzez odpowiednie kształtowanie relacji pomiędzy poszczególnymi jednostkami. To odpowiednie kształtowanie relacji wymaga najpierw nawiązania relacji interpersonalnych i wzajemnego poznania się jednostek w ich personalnym, osobowym wymiarze, tak aby móc następnie dokonać niewykluczającej żadnej indywidualności generalizacji i materializacji prawa podczas jego formułowania i aplikacji. *Indywidualizacja* i *egalitaryzacja*, jako wskazany przez Honnetha potencjał rozwojowy obszaru uznania *oceny społecznej*, potrzebują również nawiązania konkretnych relacji interpersonalnych. Obie wymagają bowiem wzajemnego poznania indywidualizujących jednostki różnic, a także, co tutaj nie mniej istotne, wzajemnego uznania tych różnic za wartościowe i istotne dla umożliwienia realizacji *społecznej wolności*.

Personalny charakter miłosnych relacji uznania (a przypominam, że Honneth na wczesnym etapie rozwoju swojej teorii wyróżnia *explicite* trzy obszary uznania: miłość, prawo oraz relacje społeczne) oddaje znakomicie fragment z książki pt. *Das Recht der Freiheit...*, w której Honneth wskazuje, w jaki sposób przebiegały przemiany w tym obszarze na przestrzeni wieków i do jakich zmian doszło dzięki przełamaniu tradycyjnego, opartego na sztywnych rolach społecznych modelu rodziny:

możliwości wykształcenia własnej osobowości (*personhood*). Argumentuje on przeciwko ujęciom wskazującym na ścisłe warunki „bycia osobą”, które narzucałyby możliwość wskazania stopniowości bycia osobą ze względu na spełnianie lub niespełnianie pewnych ściśle ujętych kryteriów (zob. Ikäheimo 2019, 2–3). Ujęcie przedstawiane w tym podrozdziale reprezentuje więc inną ścieżkę rozwoju teorii uznania – ścieżkę, którą można moim zdaniem pogodzić z najnowszą interpretacją Ikäheimo. Taka inicjatywa musiałaby jednak być oddzielnym przedsięwzięciem badawczym.

Kto wchodzi w życiowy związek, jedнопłciowy czy heteroseksualny, oczekuje dziś, jak dawniej, od ukochanej osoby, że będzie kochanym ze względu na te właściwości, które się uważa za główne; wzajemna miłość nie ma być ufundowana na dowolnych jakościach, tylko właśnie na tych życzeniach albo interesach, które ten oto w swojej autointerpretacji traktuje jako miarodajne (Honneth 2014, 146).

Jak tylko w takim związku otworzy się czasowa perspektywa obu partnerów zorientowana w przyszłość, tak że i w przyszłości oczekiwać można wzajemnego udziału w wykształconych przez partnera właściwościach, to możemy mówić o związku miłosnym albo intymnym (Honneth 2014, 260–261).

Powyższy fragment przytoczonego cytatu wskazuje wyraźnie, że związek oparty na wzajemnym uznaniu autonomicznych jednostek, realizując się zawsze na płaszczyźnie intersubiektywnej, czyli *między podmiotami*, rozwija się jednak w ramach relacji interpersonalnych, czyli *między osobami*. To właśnie dzięki nawiązaniu relacji interpersonalnych jesteśmy w stanie poznać osobowość drugiego człowieka, jego pasje, zainteresowania, przekonania czy światopogląd, które to czynniki stanowią „przedmiot” miłosnego uwielbienia. Również wspomniane „otwarcie na przyszłość” perspektywy zaangażowanych jednostek świadczy o „osobowym” charakterze relacji uznania. Przecież aby takie „otwarcie na przyszłość” było możliwe, musi dojść do wykształcenia się aspektu osobowego podmiotu, który sprawia, że nie mamy już do czynienia tylko z podmiotem obecnym tu i teraz, ale z „pełnokrwistą”, gdyż wielowymiarową osobą, która ma swoje korzenie, swoją historię, talenty, zasługi i przewiny, nadzieje i oczekiwania, które – aby dla nas zaistnieć – wymagają ukształtowania właśnie wzajemnych relacji interpersonalnych, w ramach których dopiero mogą zostać poznane i uznane. Uważam, iż kluczowe dla teorii uznania Honnetha jest spostrzeżenie, że dopiero dzięki takiej personalizacji jednostkowa tożsamość zaczyna istnieć społecznie. Poprzez interpersonalne uznanie staje się ona intersubiektywnie dostępna.

Aby uczynić znaczenie osobowego aspektu jednostki jeszcze bardziej przystępnym, przywołam fragment rozważań Eugeniusza Dupréla, w znakomity sposób oddający znaczenie osobowego aspektu jednostki:

Gdy nastąpi kres jednostki fizycznej, osoba staje się ogniwem stosunków społecznych jednostronnych. Prawo cywilne uświęca wykonywanie zarządzeń testamentarnych. Pamięć o zmarłych i oddawana im cześć określa w pewnej mierze czyny i uczucia ludzi żywych. Z punktu widzenia socjologicznego osoba nasza trwa tak długo, jak długo którakolwiek z naszych właściwości może stać się przyczyną jakiegoś postępowania innych osób. Żyjemy nadal we wspomnieniu i szacunku naszych bliźnich. Owo trwanie poza granicami bytu biologicznego nie jest bynajmniej wyłącznie metaforyczne; przecież jeszcze w pełni życia zabiegamy o to, by pozostało po nas dobre imię. Nasze obecne czyny i uczucia wyznaczają częściowo naszą osobowość pośmiertną (Dupréel 1969, 295–296).

Takie właśnie uznanie czynów za zasługi bądź też czyjeś uczucia wymaga nie tylko ich uznania w sensie subiektywnego nastawienia się względem drugiej

osoby jako mającej uczucia, rozum i pewne charakterystyczne właściwości, czyli nie tylko jej upodmiotowienia (a tym samym stworzenia pewnej intersubiektywnej przestrzeni). Uznanie wymaga w tym wypadku poznania motywów tych czynów, treści tych uczuć oraz poznania tych postulowanych talentów, a więc nawiązania relacji interpersonalnej. Aby dopełnić znaczenie pojęcia osoby, przywołam tutaj komentarz Siemka do fragmentu *Zasad filozofii prawa* Hegla:

„Podmiot jako taki jest osobą, w osobowości zawarte jest to, że ja jako ten oto (podmiot) całkowicie ze wszystkich stron (zarówno co do wewnętrznej arbitralnej woli, wewnętrznych popędów i pożądań, jak i co do bezpośredniego zewnętrznego istnienia) określony i skończony, jestem jednak bezwzględnie czystym odnośnikiem do siebie samego i w ten sposób uświadamiam sobie siebie w skończoności jako to, co nieskończone, co ogólne i wolne”. To „czyste” samo-odnośnienie się podmiotu do siebie nie jest tu jednak tylko pustą, abstrakcyjną formą samotnej subiektywności; przeciwnie, powstaje dopiero za pośrednictwem intersubiektywnego odniesienia do innych jako równorzędnych podmiotów, tj. właśnie osób (Siemek 1998, 99).

Również w filozofii Hegla aspekt osobowy jednostki (choć tutaj zespolony z podmiotowością) wynika z ustosunkowania się jednej jednostki do drugiej poprzez odniesienie się do realizowanych w jej działaniu wyników autonomicznej refleksji. W tym ustosunkowaniu się zawarty jest zaś wyraz jej własnej, refleksyjnie odnoszącej się do rzeczywistości tożsamości. Właśnie dlatego nie należy tego fragmentu interpretować w duchu uznania jako „czyste” intersubiektywnego uznania podmiotowości ani jako „abstrakcyjnej formy subiektywności”, lecz jako personalizującą relację, która realizuje się w działaniu praktycznym, a więc mającym charakter intersubiektywny, a zarazem stanowi wyraz wzajemnego uznania dla dochodzących do głosu poprzez to działanie tożsamości i związanych z nimi wizji dobrego życia.

Czym więc różni się *subiektywne* uznanie od samej *relacji* uznania? Otóż subiektywne uznanie to subiektywne nastawienie, które stanowi warunek umożliwiający dopiero nawiązanie relacji z drugą osobą. Uznanie jako relacja jest już bowiem formą ustosunkowania się do drugiej osoby w przestrzeni zaistniałej interakcji. Samo subiektywne uznanie stanowi moment wstępny, czyli nastawienie jednostki względem otoczenia społecznego. Gdy zostanie ono zobiektywizowane w postaci nawiązanej relacji, to jest już praktycznym odniesieniem się do otoczenia społecznego, konkretnych tożsamości i wizji dobrego życia. To zobiektywizowane w formie interpersonalnej relacji uznanie jest kształtowane na podstawie przebiegu interakcji. Podczas gdy subiektywne uznanie kształtuje się jeszcze na bazie zaledwie wyobrażenia o innym, a nie na bazie przebiegu rzeczywistej interakcji, to już intersubiektywne relacje uznania kształtują się w *praxis* życia codziennego podmiotów (które wchodząc w te relacje, odkrywają i uświadamiają sobie wzajemnie swój wymiar osobowy).

Postępując konsekwentnie, można również rozróżnić formy subiektywnego uznania w odniesieniu do trzech wyróżnionych przez Honnetha sfer uznania.

Kryterium demarkacji w tym wypadku stanowić będzie przedmiot ustosunkowania się danej osoby do wymiarów funkcjonowania osobowości⁷:

- miłość – to uznanie kompetencji emocjonalnych drugiej osoby, uposażenia jej w spektrum uczuć i emocji;
- prawo – wyraża uznanie posiadania przez daną osobę kompetencji niezbędnych do moralnej kwalifikowalności jej czynów, między innymi jej rozumności umożliwiającej rozumienie przepisów prawa i ich sensu;
- solidarność społeczna – wyraża uznanie posiadania przez drugą osobę zindywidualizowanych cech i umiejętności, które sprawiają, że ma ona samodzielną wartość (jest wartością samą w sobie) w każdej wspólnotie.

W przypadku uznania rozumianego jako relacja możliwe staje się konkretne, czyli dokładne określenie przedmiotu uznania. Wszak każdy wie, jakie konkretne uczucia, roszczenia prawne czy umiejętności chce wyrazić czy zaprezentować lub dla jakich chce wręcz wywalczyć zrozumienie i uznanie. Uznanie rozumiane jako relacja jest bowiem zobiektywizowanym uznaniem, a więc uznaniem dostępnym intersubiektywnie jako relacja interpersonalna:

- miłość – wyraża uznanie konkretnych emocji i uczuć drugiej osoby za ważne, a co się z tym wiąże – również wsparcie emocjonalne dla danej osoby; jest to zatem uznanie konkretnych, prezentowanych przez daną osobę uczuć i emocji jako zasługujących na wspieranie;
- prawo – wyraża uznanie konkretnych praw i roszczeń prawnych danej osoby za ważne; tym samym przyznawanie praw ma charakter inkluzji, gdyż intersubiektywne uznanie praw danej osoby (z)obowiązuje wszystkich pozostałych członków wspólnoty do ich respektowania;
- solidarność społeczna – wyraża uznanie wartości (które nabierają społecznego znaczenia) i unikalnej charakterystyki danej osoby (stanowiącej społeczną wartość), posiadanych przez drugą osobę oraz jej konkretnych cech i umiejętności, a więc implikuje ich odniesienie do wspólnie podzielanych norm; jest to wyraz uznania wartości drugiej osoby jako posiadacza konkretnych, zindywidualizowanych właściwości, które umożliwiają mu wypracowywanie niepowtarzalnego wkładu w daną wspólnotę, a co za tym idzie – jako osoby stanowiącej niezastępowalny element tejże wspólnoty; dochodzi tutaj nie tylko do dalszej indywidualizacji jednostki, ale i do wykształcenia się wzajemnej solidarności jednostek dostrzegających wzajemną współzależność (poprzez wykorzystywanie unikalnych umiejętności).

⁷ Odnoszę się do trzech poniższych jako usystematyzowanych przez Honnetha w początkowej fazie rozwoju jego teorii. W miarę jej rozwoju doszło do zmiany jego stanowiska, sfery uznania są przez niego utożsamiane z systemami działania społeczeństwa, których zbiór jest otwarty i rozwija się dynamicznie w toku historii, stwarzając tym samym nowe wymiary funkcjonowania ludzkiej osobowości.

O tym, że uznanie jako relacja ma odnosić się do relacji interpersonalnych, może świadczyć poniższy fragment, w którym Honneth rozróżnia pojęcie uznania (*recognition*) w odniesieniu do jednostek od uznania jako politycznego działania państwa na arenie międzynarodowej:

Pojęcia psychologiczne, których używamy wtedy, gdy mówimy o „dążeniach”, „potrzebach” i „uczuciach”, są niewłaściwe dla opisywania międzynarodowych relacji. Państwa jako aktorzy nie mają nastawień mentalnych, ale reprezentują władze zobligowane do wykonywania politycznie określonych zadań. [...]

Jeżeli państwo uznaje inną polityczną wspólnotę w ramach prawa międzynarodowego, to znaczy jedynie, że uznające państwo traktuje uznane państwo jako spełniające warunki państwowości. Dlatego tego typu uznanie nie jest normatywne, ale zamiast tego wyraża rozpoznanie (*cognition*) danego stanu rzeczy przez państwo: „Prawny akt uznania jest ustanowieniem faktu; nie jest wyrazem woli. Jest to raczej poznanie (*cognition*) niż u-znanie (*re-cognition*)” (Honneth 2012a, 140–141).

Przedmiotem uznania, rozumianego jako relacja, są konkretne dążenia, potrzeby, uczucia itd. konkretnych osób, a więc sama osoba, ale w jej zindywidualizowanej charakterystyce. Uznanie odnoszące się do jednostek, a nie do państw, nie jest zatem tylko prostym stwierdzeniem faktu posiadania uczuć, rozumu i indywidualnej charakterystyki, tym samym spełnieniem pewnej definicji podmiotowości przez uznawanego. Dlatego też, według Honnetha, na płaszczyźnie międzynarodowej nie może być mowy o uznaniu w sensie *recognition/Annerkenung*. Państwa w swoich działaniach wyrażają co prawda swoją wolę polityczną (co odnosi się do sfery faktów), spełniają – bądź też nie – pewne kryteria prawno-polityczne obowiązujące je na płaszczyźnie międzynarodowej (a zatem odnoszą się w pewien sposób do sfery normatywnej, którą też współkonstytuują) i w tym sensie są *podmiotami* politycznymi, ale nigdy nie będą osobami, bo też nigdy nie będą posiadać uczuć, stanów psychicznych czy osobowych motywacji i wynikających z nich potrzeb, które poprzez nawiązanie relacji interpersonalnych mogą zostać poznane i ewentualnie uznane.

„Odwrótną stroną modelu” czy też tego modelu uznania jest jednak to, że nie zawsze jednostka musi spotkać się z uznaniem ze strony innych. Przecież pewne emocje bądź nawet uczucia niekoniecznie spotykają się w społeczeństwie ze wsparciem i zrozumieniem (jak choćby nienawiść, niepohamowany gniew, przejawy agresji itp.), co więcej – wcale nie powinny spotykać się z emocjonalnym wsparciem innych osób. Również pewne roszczenia prawne (np. dopuszczenia kazirodztwa, małżeństw ze zwierzętami itp.) nie muszą spotkać się ze społeczną akceptacją w ramach systemu prawnego. Podobnie jest w przypadku pewnych umiejętności czy cech osobowości (umiejętności torturowania ludzi, żądzy krwi czy żądzy zemsty). Widać tutaj wyraźną różnicę pomiędzy subiektywnym *uznaniem* kogoś za podmiot mający uczucia i emocje oraz rozumną naturę (jako przejawiającą się w kulturze „drugą naturę człowieka”), stanowiące

charakterystyczne cechy podmiotu, wyznaczające jego perspektywy życiowe w ramach filozofii Honnetha, a z drugiej strony *uznawaniem* kogoś za osobę – z jej osobistymi, dynamicznymi, a zarazem specyficznymi uczuciami, roszczeniami prawnymi i konkretnymi cechami, których uznanie wymaga nawiązania najpierw z tą osobą konkretnej relacji interpersonalnej, dzięki której dochodzi do ich intersubiektywizacji – poprzez ich poznanie i uznanie zarazem.

Jednak najważniejszym przejściem, na co zwraca uwagę Ikäheimo, jakie dokonuje się pomiędzy upodmiotawiającym subiektywnym uznaniem a uznaniem rozumianym jako relacja interpersonalna, jest przejście od uznania warunkowanego osobą uznającego do bezwarunkowego uznania osoby uznawanej.

W przypadku relacji miłości to subiektywne uznanie jest uwarunkowane subiektywnym postrzeganiem potrzeb i emocji drugiej osoby. Dopiero w drodze nawiązania interpersonalnej relacji z daną osobą, czyli kolejno poznania jej faktycznych potrzeb i emocji, może dojść do ich bezwarunkowego, a zatem obiektywnego uznania. Dochodzi bowiem wtedy do uznania perspektywy drugiej osoby jako bezwarunkowo ważnej i zobowiązującej do uznania, a nie tylko do subiektywnego wyobrażenia sobie tej perspektywy przez uznającego. Uznanie rozumiane jako relacja ma więc ważność ogólną, wszak na przykład potrzeby i uczucia danej osoby są ważne dla niej samej w jej konkretnym przypadku, a zarazem stają się ważne dla osoby uznającej te potrzeby za ważne. Uznanie czyichś konkretnych potrzeb i emocji, roszczeń prawnych czy cechy oraz talentów za istotne i ważne zarazem oznacza, że stają się one ważne dla osoby uznającej.

Kochając, kochanek nie dba o „istnienie lub dobro” ukochanego z perspektywy jego własnych indywidualnych interesów (przyjemności, użyteczności etc.), ale raczej internalizuje „interesy ukochanego jako własne” i dlatego bezwarunkowo, bez warunkowania przez swoje własne, indywidualne interesy, „korzysta, gdy jego ukochany rozkwita” i „cierpi, gdy jego kochanek jest krzywdzony” [...]. Wszystko to brzmi podobnie do Arystotelejskiego głównego znaczenia miłości (*philia*), tak jak do Heglowskiej idei miłości jako odnajdywania siebie w innym; jednak jest decydująca różnica pomiędzy Frankfurtem z jednej strony a Arystotelesem i Heglem z drugiej. Frankfurt myśli, że obiektem miłości „może być niemalże wszystko – pewna jakość doświadczenia, osoba, grupa, idea moralna czy jakakolwiek idea, tradycja, cokolwiek” [...]. To jest coś, czego Arystoteles nigdy nie pomyślałby o *philia* ani Hegel o miłości, oboje myśląc o tym fenomenie jako o fenomenie esencjalnie interpersonalnym (Ikäheimo 2012, 17–18).

Powyższy fragment wskazuje na to, że zdaniem Ikäheimo *uznanie w obszarze miłości odnosić się może tylko do konkretnych osób*, podczas gdy Harry G. Frankfurt *rozszerza ten zakres na idee, tradycje* itd. W odniesieniu do teorii Honnetha należałoby jednak przyjąć taką interpretację jego teorii, która dopuszcza uznanie w odniesieniu na przykład do idei, tradycji czy innych obiektów niebędących ludźmi, jednak wtedy wchodziłoby w grę uznanie konkretnej osoby, zapośredniczone poprzez taki obiekt. Tę strategię interpretacyjną potwierdza następujący fragment:

Jak już argumentowałem wcześniej, reifikacja istoty ludzkiej oznacza, że straciliśmy z horyzontu albo odmówiliśmy pierwotnego uznania. Za Adorno moglibyśmy dodać, że to pierwotne uznanie również oznacza respektowanie tych aspektów znaczeń, które istota ludzka przypisuje do tego obiektu. Jeżeli faktycznie chodzi o to, że uznając inne osoby, musimy w tym samym czasie uznawać ich subiektywne koncepcje i uczucia o obiektach innych niż ludzie, wtedy moglibyśmy również mówić bez wahania o potencjalnej „reifikacji” natury. Polegałaby na porażce w byciu uważnym na dodatkowe aspekty znaczenia przypisywane przedmiotom przez inne osoby. Tak jak w przypadku reifikacji innych osób mamy tu do czynienia z „pewną ślepotą”. Postrzegamy wtedy zwierzęta, rośliny albo inne rzeczy w zaledwie obiektywnie identyfikujący je sposób, bez bycia świadomym, że te obiekty posiadają wielość egzystencjalnych znaczeń dla ludzi dookoła nas (Honneth 2008, 63).

Chociaż Honneth w tym fragmencie podchodzi do tego zagadnienia z dystansem, analizując je z perspektywy Adorno, to jednak sam musi przyjąć, że nie uznając czyichś przekonań dotyczących jakiegoś obiektu, idei, tradycji itd., tym samym nie uznajemy w pełni osoby, która takie przekonania żywi. Jeżeli prawo ma stanowić wyraz wzajemnego uznania jego adresatów, to brak uznania dla danego prawa, nieprzestrzeganie go stanowi wyraz braku uznania i szacunku dla osób, których przekonania i wolę dane prawo wyraża. Na przykład jeżeli prawo zakazuje dyskryminacji, to dyskryminując inne osoby, wyrażamy brak uznania nie tylko dla prawa, ale i dla osób, dla których prawo to stanowi formę uznania ich przekonań⁸.

Powyżej zarysowana charakterystyka pojęcia uznania jako wzajemnej relacji interpersonalnej narzuca pewną perspektywę koegzystencji jednostek. Mianowicie w sytuacji, w której ktoś uznaje drugiego za osobę i przyjmuje jego perspektywę jako ważną, a zarazem sam ceni własną perspektywę jako równie wartościową, to nie ma on innego racjonalnego wyjścia, jak tylko dążyć do takiego rozwiązania, które w maksymalnym stopniu umożliwi obu jednostkom realizację swoich wizji dobrego życia.

Reasumując, upodmiotawiające subiektywne nastawienie, stanowiące formę subiektywnego uznania drugiego za podmiot, jest właśnie tą formą uznania, o której Honneth mówi jako o *recognition/Annerkenung*, a do którego dochodzi jeszcze przed poznaniem – *cognition*. Wszak to *uznanie (recognition)* kogoś za podmiot warunkuje możliwość *poznania (cognition)* go jako osoby. W konsekwencji poprzez relację interpersonalną dojść może do intersubiektywnego

⁸ Oczywiście pojawia się w tym momencie pytanie, jakie emocje, uczucia, roszczenia prawne, cechy i talenty powinny spotkać się z uznaniem, innymi słowy, czy tylko niektóre z nich powinny być uznawane, czy wszystkie i jakie na gruncie teorii uznania należy przyjąć *kryterium* uznania, aby zapobiec patologicznej (w sensie Honnetha) inkluzywności (np. zapobiec uznaniu nieuzasadnionej przemocy). Kolejnym pytaniem jest to, w jakim zakresie powinno dochodzić do uznania – czy tylko na poziomie podstawowego intersubiektywnego uznania między danymi osobami, czy w drodze instytucjonalizacji obyczajowej czy prawnej (a więc intersubiektywnego uznania zapośredniczonego przez relewantne instytucje), czy też jako istotny element systemu działania danego społeczeństwa.

uznania (*re-cognition*) drugiego podmiotu za konkretną osobę (z jej uczuciami, roszczeniami, umiejętnościami, marzeniami itd.) bądź zaprzeczenia prezentowanych w działaniu przez tę osobę uczuć, roszczeń, umiejętność, marzeń itd. Jednak nawet jeżeli dojdzie do wspomnianego zaprzeczenia, to gdy nie zaneguje się w tym momencie drugiej jednostki jako *podmiotu*, będzie ona już konkretną osobą, która walczy o uznanie swojej tożsamości.

Interpersonalne ustanowienie jednostkowej podmiotowości umożliwi również jej instytucjonalne uznanie i legitymizację w świetle prawa pozytywnego:

[...] bycie osobą w instytucjonalnym sensie oznacza posiadanie szczególnych deontycznych mocy. Które deontyczne moce są konstytutywne dla bycia osobą na instytucjonalnej płaszczyźnie deontycznej, jest przedmiotem stypulacji i legislacji – zastrzegamy (*stipulate*), które moce deontyczne są tymi, które zawierają się w pojęciu bycia „osobą” w tym sensie i wprowadzamy ustawowo (*legislate*), które „byty” je posiadają zarazem jurystycznie i moralnie (Ikäheimo 2007a, 241).

Zdaniem Ikäheimo bycie osobą jest umocowane również instytucjonalnie poprzez instytucjonalne uznanie i ustanowienia deontycznych mocy osoby w ramach prawa, wskazujących zarazem, które byty są osobami, a więc dysponentami tychże deontycznych mocy.

Na tej podstawie Ikäheimo wyróżnia dwa rodzaje *szacunku* (*respect*) odnoszące się do dwóch płaszczyzn bycia osobą – psychologicznej i instytucjonalnej:

[...] rozróżnijmy dwa wymiary „szacunku wobec osoby” (*respecting a person*), które bardzo łatwo pomylić ze sobą. Łatwo je pomylić ze sobą, ponieważ oba odnoszą się do deontycznego wymiaru bycia osobą (*personhood*), lecz różnią się, ponieważ odnoszą się do innych płaszczyzn bycia osobą. Nazwijmy je *szacunkiem* i „*szacunkiem*” (*respect*). Podczas gdy *szacunek* oznacza szanowanie kogoś jako współautorytet (*co-authority*) w odniesieniu do deontycznych mocy, „*szacunek*” jest „szanowaniem” kogoś jako *posiadacza* (*holder*) deontycznych mocy. Pierwszy odnosi się do płaszczyzny psychologicznej, drugi do płaszczyzny instytucjonalnej bycia osobą (Ikäheimo 2007a, 242).

Z jednej strony każdej osobie należy się szacunek w sensie psychologicznym, subiektywnym jako współautorytetowi w kształtowaniu obowiązujących norm moralnych i prawnych, z drugiej zaś strony każda osoba ma określone prawa pozytywne ustanowione instytucjonalnie, które zarazem ustanawiają ją jako osobę w sensie prawnym i również wymagają „szacunku” w sensie respektowania drugiej osoby jako posiadacza różnego rodzaju praw, uprawnień i zobowiązań. Ikäheimo rozróżnia tutaj więc uznanie osoby na poziomie intersubiektywno-psychologicznym od uznania osoby na poziomie instytucjonalnym.

Reasumując: 1) najpierw uznaję w sensie żywienia subiektywnego nastawienia (a zatem wyobrażam sobie, kim ktoś jest); 2) następnie poznaję poprzez intersubiektywną relację w interakcji; 3) w efekcie obiektywnie uznaję lub odmawiam uznania (cech osobowych, a nie podmiotowości). Jednak niezależnie od tego, czy dojdzie do uznania bądź odmówienia uznania osobowej charakterystyki

drugiego, pozostanie on ze mną w relacji podmiotowej. Przynajmniej do czasu, dopóki nie podejmę działań negujących jego podmiotowość, takich jak stosowanie przemocy, odmawianie praw czy hańbiące lżenie (podążając za ustaleniami Honnetha z czasów *Walki o uznanie...*).

3. Intersubiektywny poziom teorii uznania

Poziom intersubiektywny teorii uznania jest wyjściowym poziomem analiz przeprowadzanych przez Honnetha – dla omawianych przez niego poziomów teoretycznej refleksji. Subiektywny poziom teorii uznania może stanowić jedynie wskazanie dla właściwego zrozumienia całości myśli Honnetha, w szczególności tez, które stawia na poziomie intersubiektywnym. Moim zdaniem relacje uznania powinny być interpretowane z uwzględnieniem tez stojących za pozycją Honnetha w odniesieniu do uznania jako fenomenu subiektywnego. Honneth jako wyznacznik intersubiektywnie pojętego uznania – i w ogóle uznania – wskazuje intersubiektywnie dostępne, konkretne działanie jednostki (a nie jej intencje czy wewnętrzne, nieweryfikowalne bez odniesienia do konkretnego działania deklaracje)⁹. Wychodząc od poziomu empirycznie dostępnych działań jednostek, wyrażających łączące je wzajemne więzi i zobowiązania, Honneth wskazuje na wtórność względem empirii pozostałych poziomów swojej teoretycznej refleksji (interpretując instytucje jako utrwalone praktyki społeczne¹⁰, a wartości rozumiejąc jako wyrażane przez konkretne działania jednostek¹¹).

⁹ Świadczą o tym nie tylko przytaczane już fragmenty afirmujące konieczność konkretnego działania, będącego konsekwencją uznania, ale i sam sposób, w jaki Honneth analizuje fenomen uznania – odnosząc się do konkretnych wydarzeń historycznych, działań, oraz teoretyzacja, którą proponuje, wskazująca na konkretne działania jako wyraz uznania (zaangażowanie i wsparcie emocjonalne, szacunek kognitywny, którego wyrazem jest poszanowanie jednostkowych praw i współdziałanie z jednostką jako mającą kompetencje moralne do działania jako podmiot prawa, czy ocena, jakiej poddaje się jednostkę ze względu na intersubiektywnie przyjęte normy, będąca przecież wypowiedzią performatywną ze względu na intersubiektywne akceptowanie tychże norm – por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211).

¹⁰ Honneth wskazuje w różnych kontekstach, jako ulegające instytucjonalizacji, praktyki społeczne, obyczaje, kompleksy działań itd. – wszystkie te terminy można moim zdaniem sprowadzić do praktyki społecznej złożonej z działań zaangażowanych w nią jednostek, która została utrwalona w ramach danej instytucji. Twierdząc więc, że zawsze, gdy Honneth mówi na przykład o zinstytucjonalizowanej wolności, zinstytucjonalizowanej sferze moralności itd. (np. Honneth 2011, 124–125, 131, 147 itd.; por. również Honneth 2014, 65–66, 72, 81–82), ma na myśli utrwalone w ramach instytucji praktyki społeczne, które tworzą ową wolność (np. praktyka nienaruszania cudzej nietykalności) albo obszar działalności społecznej (np. praktyka poszanowania własności prywatnej umożliwiająca i dająca możliwość wymiany dóbr materialnych, a więc w konsekwencji funkcjonowanie rynku jako zinstytucjonalizowanej sfery społecznej działalności).

¹¹ Interpretowanie działań ludzkich jako aktywności było już przeze mnie opisywane w ramach omawianego pokrótce Honnethowskiego quasi-realizmu wartości.

Refleksja dotycząca głównie intersubiektywnego poziomu teorii uznania została przez Honnetha przedstawiona w jego podstawowym dziele *Walka o uznanie...* Od roku 1992, gdy książka ta po raz pierwszy została wydana w języku niemieckim, wyjściowe stanowisko Honnetha ewoluowało. Wprowadził on w obszar swojej teoretycznej refleksji poziom subiektywny, choć nie inkorporował go w ramy swojej teorii. Rozwinął jednocześnie swoją teorię o systematyczne analizy na poziomie instytucjonalnym oraz na poziomie wartości. W ramach prowadzonych badań zmienił on swoje wyjściowe tezy dotyczące ujmowania pojęcia uznania.

W *Walce o uznanie...* Honneth systematyzuje trzy sfery, w których realizują się intersubiektywne relacje uznania – sferę miłości, prawa i wspólnoty wartości (zwaną również sferą solidarności społecznej). Jednakże w dalszych badaniach zdaje się porzucać tę trójwymiarową¹² (każda ze sfer uznania stanowi kolejny wymiar pojęcia uznania¹³) systematyzację teorii uznania. W posłowniu do polskiego wydania *Walki o uznanie...*¹⁴, które stanowi przekład jego artykułu z 2002 roku, a więc napisanego dziesięć lat po wydaniu książki, Honneth odchodzi od pierwotnego trójpodziału na konkretne sfery uznania (miłości, prawa, solidarności społecznej/wspólnoty wartości), a zaczyna mówić o sferach uznania jako o *kompleksach instytucji, które są społecznie ustanowionymi wzorcami interakcji*¹⁵ (sformułowanie z napisanej w 2012 roku przedmowy do polskiego wydania *Walki o uznanie...*), sprawiając, że jego teoria uznania staje się multiwymiarową teorią uznania w całym tego słowa znaczeniu, uwalniając się od pierwotnego trójpodziału. Honneth referuje ścieżkę swojego rozwoju w następujący sposób:

¹² „Koncepcja uznania Axela Honnetha jest najbardziej jednoznacznie wielowymiarową koncepcją uznania interpersonalnego, jaką znamy, i jest pod tym względem wzorcowo przejrzysta. W jego ujęciu istnieją trzy rodzaje uznania: miłość, szacunek i poważanie. Dokładniej, miłość, szacunek i poważanie są typami postaw uznających, które, zgodnie z koncepcją dialogiczną, są potencjalnymi składnikami różnych typów uznania” (Ikäheimo, Laitinen 2007, 6).

¹³ „Czwarta przesłanka, podzielana przez Ikäheimo oraz Laitinena, opiera się na właśnie przywołanym już przekonaniu, że »uznanie« jest pojęciem gatunkowym, które obejmuje sobą dokładnie trzy podtypy: w przypadku »postaw« charakterystycznych dla miłości, respektu prawnego oraz wartościowania uwydatnione zostają każdorazowo różne aspekty jednej zasadniczej postawy, którą można pojmować ogólnie jako »uznanie«. Ta zgodność z moją własną propozycją nie jest niczym zaskakującym, gdyż obaj autorzy, przy wszystkich swoich staraniach o zachowanie analitycznej klarowności, ostatecznie również są przywiązani do Hegla. Tyle że w przypadku ich prób przeformułowania mojego pomysłu widać wyraźnie, że ów trójpodział ma większą moc przekonywania, niż wnosić by można na podstawie samej tylko hermeneutycznej tradycji” (Honneth 2012b, 187; por. również Honneth 2016, 319–320).

¹⁴ Warto przypomnieć, że posłowie to jest tłumaczeniem artykułu Honnetha (2002, 499–519).

¹⁵ „Nowoczesne społeczeństwa jawią się zatem jako zróżnicowana struktura sfer uznania – jako społecznie ustanowione wzorce interakcji, w których zakotwiczone są każdorazowo rozmaite zasady związane z uznaniem” (Honneth 2012b, XLVII).

[...] za pomocą „empirycznie doinformowanej fenomenologii” dokonałem dyferencjacji owych trzech form uznania [...].

[...] efektem lekko naciąganej reinterpretacji młodego Hegła, na którą wpływ miały przede wszystkim rezultaty podjęcia badań nad koncepcją osoby, był ów trójpodział *modi* uznania na miłość, prawo oraz solidarność, który stosuję również i dziś, choć w zmienionej postaci. [...]

W każdym razie, jeśli chodzi o moją ówczesną książkę, nie da się w pełni rozstrzygnąć, czy te trzy *modi* uznania należy pojmować jako stałe antropologiczne, czy też raczej jako wytwory procesu historycznego. [...]

W międzyczasie dokonałem dużo mocniejszego niż w pierwotnym pomysle odróżnienia antropologicznych warunków wyjściowych od przemian historycznych: o ile formy życia ludzkiego jako całość charakteryzuje ta okoliczność, że członkostwo jednostek w społeczeństwie oraz ich pozytywne samoodniesienie jest wyłącznie rezultatem wzajemnego uznania, to jego forma i treści zmieniają się w trakcie procesu dyferencjacji sfer działania podlegających regulacji normatywnej [...] (Honneth 2012b, 180–181).

We wstępie do polskiego wydania *Walki o uznanie...*, wyróżniając trzy wskazane przez Hegła kompleksy instytucjonalne: „[...] rodzinę albo relacje opierające się na miłosnym zaangażowaniu, prawo oraz gospodarkę” (Honneth 2012b, XLVII), Honneth zdaje się akcentować swoje nowe podejście do teorii uznania przedstawione w *Das Recht der Freiheit...* z 2011 roku:

Hegel sam wydaje się powoływać na takie doświadczenia dnia codziennego, gdy w dodatku do § 7 jego „Filozofii prawa” twierdzi, że „przyjaźń” i „miłość” stanowią przykłady wolności w zewnętrznej sferze tego, co społeczne: „Tutaj nie jest się jednostronnie w sobie, tylko ogranicza się chętnie w relacji do innego, w tym ograniczeniu się postrzega się jednak siebie jako siebie samego. W określoności człowiek nie ma się czuć określony tylko poprzez to, że innych traktuje się jako coś innego, uzyskuje dopiero poczucie samego siebie”. O ile Hegel chce postrzegać te wywoły na płaszczyźnie „odczucia”, jest w tym zastosowane sformułowanie „bycie-u-siebie w innym”, które zawiera klucz do jego koncepcji społecznej wolności; jest ona ugruntowana w przedstawieniu społecznych instytucji, które pozwala powiązać ze sobą wzajemnie podmioty w ten sposób, że mogą one to, co naprzeciwko, ujmować jako innego ich samych (*Selbst*) (Honneth 2011, 84–85; por. również Honneth 2014, 44).

Twierdząc, że opracowane przez niego w *Walce o uznanie...* trzy Hegłowskie sfery uznania stanowią jedynie przykład tego, w jaki sposób realizuje się wolność w ramach społeczeństwa, Honneth wskazuje jednoznacznie, że w praktyce te trzy sfery, jako *formy życia ludzkiego, zmieniają się w formie i treści w trakcie procesu dyferencjacji sfer działania podlegających regulacji normatywnej* (Honneth 2012b, 181; por. również Honneth 2016, 310). Sfery uznania należy więc traktować jako historycznie zmienne kompleksy instytucji, których paleta jest otwarta i historycznie zmienna. Przeprowadzając swoje rozważania w *Das Recht der Freiheit...*, Honneth pisze już o prawnej i moralnej sferze wolności (są to sfery uznania realizujące wolność jako wartość) oraz innych sferach (m.in. rynkowej, politycznej) jako sferach działania (*Handlungssphäre*).

Zamysł, jaki moim zdaniem stoi za taką zmianą perspektywy, ujawnia się już we fragmencie posłowania *Walki o uznanie...*:

Związku antropologii i teorii społecznej dopatrują się dziś w normatywnych warunkach społecznej integracji: jednostki mogą stać się członkami społeczeństwa tylko wtedy, gdy dzięki doświadczeniu wzajemnego uznania uzyskają świadomość tego, że w określonych obszarach zadań prawa i obowiązki są podzielone na zasadzie wzajemności. Dlatego też dzięki zastosowaniu pojęcia uznania normatywne implikacje, jakie z konieczności leżą u podstaw każdej teorii społeczeństwa, ujawniają się dwustronnie: z jednej strony miarą szans na pozytywną relację podmiotów do samych siebie są warunki, które mają społeczny charakter z tego względu, że składają się na nienormatywnie uregulowane formy wzajemnego uznania; z drugiej strony miarą szans określonego społeczeństwa, by w nieprzymuszony sposób spotykać się z aprobatą własnych członków, jest jego zdolność do organizacji relacji uznania, które czynią możliwym indywidualny rozwój takich pozytywnych form samoodniesienia (Honneth 2012b, 181–182; por. również Honneth 2016, 310).

Honneth stawia tutaj tezę, że *normatywne warunki społecznej integracji* zawierają się w pojęciu uznania. Rozwinięcie *self-relations*, a więc pozytywnego stosunku do samego siebie, stanowi warunek możliwości autonomicznego działania (czyli realizacji wolności), w tym poznania treści własnej tożsamości. Odnosząc się do pojęcia zdecentralizowanej autonomii (tzn. autonomii zapośredniczonej w społecznym kontekście jednostki¹⁶), która otwiera jednostkę na poznawanie własnej tożsamości, z konieczności uwzględnić trzeba spontaniczny charakter, jaki ma *działanie* wyrażające te nowo odkryte treści, co za tym idzie – działanie to w interakcji z innymi jednostkami będzie postacią *nienormatywnie uregulowanej formy wzajemnego uznania*. Innymi słowy, spontaniczne działania jednostek, wynikające z ich autonomii i wolności, nie mogą być normatywnie regulowane w ramach społecznych instytucji¹⁷, jednak mogą być przez nie umożliwiane (np. instytucja szkoły w ramach swojego działania może otwierać podmiot na pojętyczne poznanie i wyrażanie swojej indywidualnej tożsamości za pomocą innowacyjnych środków językowych). Jednak, zgodnie z Honnethowską teorią, aby móc wykształcić pozytywny stosunek do samego siebie i rozwinąć *self-relations*, konieczne jest doświadczanie uznania (a więc np. wsparcia emocjonalnego, szacunku kognitywnego i pozytywnej oceny społecznej¹⁸) ze strony innych członków społeczeństwa.

¹⁶ Opracowanie elementów składających się na autonomizujący jednostkę kontekst społeczny można odnaleźć w artykule Karoliny M. Cern (2014a, 63–64). Wyróżnia ona wiedzę (*knowledge*), zdolności (*skills*) i kompetencje dyskursywne (*discursive competencies*). Charakteryzuje w nim również sposób, w jaki poszczególne elementy kontekstu społecznego wykorzystywane są podczas zaawansowanych operacji kognitywnych związanych z *władzą sądenia*, a więc praktyczną realizacją Habermasowskich reguł dyskursu (D) i pryncypium uniwersalizacji (U). Opracowanie to, po dokonaniu pewnych adaptacji, może rozszerzać ujęcie Honnetha, a zarazem stanowić łącznik pomiędzy teorią uznania Honnetha a filozofią Habermasa.

¹⁷ Wszak gdyby społeczeństwo regulowało *a priori* działania jednostek, wykluczając działania spontaniczne i interakcje pomiędzy jednostkami, mogłoby w nim funkcjonować Orwellowskie pojęcie „myślzbrodni”, której zapobiegać miała wprowadzana przez rząd nowomowa, w której niemożliwe były do wyrażenia zbrodnicze myśli – antycypujące przyszłe działania, prezentowane postawy i treści tożsamości mogące łamać obowiązujące normatywne regulacje.

¹⁸ Aplikując stanowisko Honnetha znoszące trójpodział sfer uznania, można by zapewne podać większą liczbę przykładów odpowiadających kolejnym sferom uznania. Będę się jednak

Warunkiem możliwości doświadczenia takiego intersubiektywnego uznania jest jednak możliwość stworzenia intersubiektywnie obowiązujących norm uznania, a więc *normatywnej regulacji form wzajemnego uznania*.

Honneth przedstawia tutaj dwie, pozornie sprzeczne, normatywne implikacje pojęcia uznania: 1) spontaniczne działania jednostek nie powinny być regulowane normatywnie w ramach teorii społecznej, 2) normatywna, instytucjonalna regulacja *praxis* życia społecznego jest konieczna, aby spontaniczne działanie jednostek było w ogóle możliwe (czyli autentyczne samookreślanie się, a nie takie działanie, które polega na podążaniu za instynktami i żądzami). Punkt pierwszy zawiera normatywną tezę w odniesieniu do intersubiektywnych relacji uznania: powinny one mianowicie umożliwiać realizację spontanicznej wolności w ramach społeczeństwa. W tym kontekście Honneth odnosi się wprost do pojęcia *uniwersalizacji*, dzięki której jednostka jest w stanie obiektywizować swoją tożsamość w ramach interakcji społecznych, a więc i relacji uznania. Punkt drugi zawiera normatywną tezę w odniesieniu do instytucjonalnego poziomu teorii uznania. Instytucje mają stanowić jedynie środek do realizacji jednostkowej autonomii. Wszelka realizowana w ich ramach *indywidualizacja* ma służyć autonomizacji jednostki i powiększeniu jej możliwości partycypowania w procesie *uniwersalizacji*.

Poprzez intersubiektywny (międzypodmiotowy) poziom teorii uznania rozumieć zatem jeszcze niezinstytucjonalizowany obszar interakcji społecznych¹⁹. Taką interpretację uprawomocniają według mnie Honnethowskie rekonstrukcje owych kompleksów instytucji – systemów działania traktujących je jako *kompleksy zinstytucjonalizowanych praktyk*²⁰. W niniejszym rozdziale odnosił się będę do intersubiektywnego uznania, rozumianego jako niezinstytucjonalizowane praktyki.

4. Charakterystyka poziomu spontanicznych relacji intersubiektywnych

Według zakładanego przeze mnie podziału poziom spontanicznych, intersubiektywnych relacji uznania jest pierwszym i najbardziej podstawowym poziomem teorii uznania Honnetha, realizującym się w sferze intersubiektywnych relacji, z następujących względów:

trzymał przykładów odpowiadających jego systematyzacji z czasów *Walki o uznanie...*, ze względu na ścisłość zaproponowanej przez niego systematyzacji, poprawiając jasność wyводу.

¹⁹ Podkreślam tu więc, że za Honnethem należy odróżnić zinstytucjonalizowane relacje uznania od niezinstytucjonalizowanych i w konsekwencji, że nie wszystkie relacje uznania są zinstytucjonalizowane.

²⁰ Należy więc przyjąć za Honnethem, że każda instytucja jest praktyką (zinstytucjonalizowaną), natomiast nie każda praktyka jest instytucją.

- Dokonując analizy genetycznej, to właśnie spontaniczna, tzn. nieskrępowana instytucjonalnymi regulacjami ekspresja tożsamości jednostki w sferze intersubiektywnej stanowi potencjalny przedmiot uznania dla partnera interakcji i stwarza podwaliny do wykształcenia się instytucji regulujących, zabezpieczających, upowszechniających itd. dane, spontanicznie ekspresyjne zachowanie jednostki. Innymi słowy – to właśnie spontaniczne zachowania stanowiące ekspresję indywidualnej tożsamości danej jednostki stanowią powód, dla którego konieczne staje się wytworzenie norm wzajemnie koordynujących działania jednostek i w konsekwencji ukonstytuowanie się instytucji.
- Spontaniczne działania ekspresyjne są konieczne do założenia jako czynnik stanowiący *motus* postępu społecznego. Wszak są działaniami, które jeszcze nie wpisują się w normatywny porządek instytucjonalny społeczeństwa i dopiero wymagają odpowiedzi ze strony zarówno poszczególnych innych (skłaniając ich do refleksji), jak i porządku instytucjonalnego społeczeństwa. Z jednej strony jednostka skonfrontowana ze spontanicznymi, ekspresyjnymi działaniami ze strony innej jednostki nie jest w stanie znaleźć „gotowej” odpowiedzi na nie w zsojalizowanych normach ani w swoim własnym doświadczeniu życiowym, stając więc wobec takiego kryzysu, jest zmuszona dokonać autonomicznej refleksji i podjąć decyzję co do swojej reakcji na takie zachowanie. Z drugiej strony system instytucjonalny społeczeństwa (rozumiany jako porządek uznawanych norm), postawiony wobec takich spontanicznych aktywności jednostek, zmuszony jest dokonać stosownej odpowiedzi. Wszak nowa praktyka obecna w społeczeństwie może uzupełniać dotychczasowy porządek norm, ale również kwestionować ważność niektórych (albo wszystkich) norm. Taka nowa forma aktywności wprowadzona do życia społecznego może również inicjować zmianę, która podważać będzie sensowność całych kompleksów instytucjonalnych (np. pojawienie się w społeczeństwie postaw ateistycznych podważa i wymusza zmianę w instytucjach kościelnych, które muszą się mierzyć z problemami dotąd im obcymi, natomiast wśród samych wierzących może inicjować kryzys ich wiary)²¹.
- To właśnie nowe, innowacyjne formy podmiotowej działalności stanowią podstawę do uznania nowych wartości (w sensie umiarkowanego realizmu

²¹ Wariant interpretacyjny pozbawiony tego poziomu spontanicznych, ekspresyjnych relacji uznania powodowałby w konsekwencji konieczność wskazania porządku instytucjonalnego jako jedyne źródła zmiany społecznej. Taka interpretacja prowadziłaby w mojej opinii do patologicznych konsekwencji, ponieważ jednostkowe tożsamości i rozwój podmiotowy na przestrzeni dziejów musiałyby być antycypowane bądź projektowane w ramach działalności samych instytucji. Taki wariant przypominałby utopijną wizję przyszłości pisarza fantastyki naukowej, a nie podstawę dla normatywnej krytyki społecznej, w której centrum zainteresowania jest możliwość samorealizacji człowieka jako osoby.

wartości Honnetha). Dopiero pojawienie się zachowań i działań, które *muszą* zostać poddane ocenie ze strony innych jednostek i społeczeństwa poprzez jego porządek instytucjonalny, prowadzić może do ich *uznania* za stanowiące wartość, wartościowe. Innymi słowy, aby mogło dojść do pluralizacji powszechnie uznanych wartości, a co za tym idzie – powszechnego uznania odpowiadających im zachowań, w pierw musi dojść do ekspresji tych zachowań²².

W kolejnej części tekstu postaram się wskazać normatywne tezy teorii Honnetha, które moim zdaniem odnoszą się do tego poziomu jego teorii. Postaram się wyszczególnić te tezy jego teorii, wyznaczające zakres spontanicznych ekspresyjnych zachowań, które mogą być zaakceptowane, bazując na tezach teorii uznania. Przedstawię więc kryteria, które można przyjąć jako regulatywne minimum dla zachowań dotąd niespotykanych, obcych dla społecznego *status quo*. Kryteria te, jako czynniki ograniczające i regulatywne dla nowych zachowań w strukturze etycznej społeczeństwa, wyznaczać więc będą jej *potencjał rozwojowy*, rozumiany jako zakres zachowań, które można zaakceptować i jako takie wspierać, rozwijać, upowszechniać itd. w ramach struktur instytucjonalnych społeczeństwa, a więc uznać ich wartość.

Stoję na stanowisku, że za takie podstawowe kryteria wykluczające całe spektrum spontanicznych zachowań ekspresyjnych należy przyjąć tezy Honnetha zawarte w jego wyjściowej publikacji *Walka o uznanie...* Honneth wskazuje, że przyświecała mu idea sformułowania możliwie ogólnych, abstrakcyjnych, normatywnych kryteriów, które stanowić mogłyby określenie warunków ludzkiej samorealizacji²³. Jakkolwiek Honneth sam w późniejszym okresie przyznał, że *Walka o uznanie...* była nieprzemyślana metodologicznie i zawiera wiele niejasności²⁴, to jednak uważam, że wskazane przez niego formy krzywdy, godzące

²² Z tego względu wartość indywidualnej wolności, stanowiąca wedle Honnetha wartość fundamentalną dla społeczeństw demokratycznych, wymusza (jako uznana w tych społeczeństwach) otwartość na wszelkie formy nowych, jeszcze nieznanych w tych społeczeństwach zachowań. Dopiero dając kredyt zaufania tym zachowaniom stanowiącym ekspresję tożsamości przejawiających je jednostek, możliwa jest refleksja nad nimi, ich ewaluacja i uznanie bądź krytyka.

²³ „Przez pojęcie »etyczność« rozumiem teraz całość intersubiektywnych warunków, co do których da się dowieść, że służą one za konieczne założenie dla indywidualnej samorealizacji. [...] Dlatego poszukiwane określenia powinny być na tyle abstrakcyjne i formalne, by nie prowadziły prosto do zarzutu, że stanowią jedynie sedymentację konkretnych interpretacji dobrego życia. Z drugiej jednak strony muszą one z kolei być na tyle określone materialnie czy nasączone treścią, żeby za ich pomocą można było dowiedzieć się więcej na temat warunków samorealizacji, niż na to pozwala Kantowskie odesłanie do indywidualnej autonomii” (Honneth 2012b, 169; por. również Honneth 2016, 277).

²⁴ „[...] efektem lekko naciąganej reinterpretacji młodego Hegla, na którą wpływ miały przede wszystkim rezultaty podjęcia badań nad koncepcją osoby, był ów trójpodział *modi* uznania na miłość, prawo oraz solidarność, który stosują również i dziś, choć w zmienionej postaci. [...] W każdym razie, jeśli chodzi o moją ówczesną książkę, nie da się w pełni rozstrzygnąć, czy

w ludzką podmiotowość i osobowość, można przyjąć za najbardziej elementarne kryteria, które w sposób apofatyczny określają najbardziej ogólne warunki ludzkiej samorealizacji. Niezależnie od krytyki wymierzonej w jego pozytywne wyróżnienie i zdefiniowanie sfer uznania, zidentyfikowane przez niego formy krzywdy można, moim zdaniem, przyjąć za na tyle abstrakcyjne, że nie wyróżniają żadnych konkretnych form etyczności, a zarazem wystarczająco konkretne, by zidentyfikować podpadające pod nie zachowania w rzeczywistości społecznej. *Przemoc, gwałt, odmówienie praw i wykluczenie, lżenie i pozbawianie godności* (por. Honneth 2012b, 126; 2016, 211) należy więc wskazać za normatywne kryteria wyznaczające granice pomiędzy takimi spontanicznymi, ekspresyjnymi zachowaniami, które należy *a priori* tępić i piętnować (wszak zamykają one wszelką perspektywę wzajemnego uznania dla dotkniętych nimi jednostek), a zachowaniami, którym należy dać „kredyt zaufania” i umożliwić wybrzmienie w społeczeństwie (jako zachowaniami wyrażającymi unikalne jakości jednostek, definiujące ich jednostkową tożsamość). Dzięki temu dane społeczeństwo staje się otwarte na nowe formy tożsamości, refleksję nad nimi i rozwój – zarówno w sensie składających się na to społeczeństwo podmiotowości, jak i w sensie rozwoju instytucjonalnego tego społeczeństwa.

Jakakolwiek próba normatywnego pozytywnego dookreślenia spontanicznych zachowań ekspresyjnych podmiotów wskazywałaby i wyróżniałaby określoną wizję dobrego życia (którą definiują właśnie te wyróżnione zachowania), co w konsekwencji czyniłoby zarzuty predylekcji teorii uznania względem jakiejś formy etyczności ważnymi. Szczegółowe rozważania badawcze co do tego poziomu powinny dotyczyć więc raczej tego, jak rozumieć te dość ogólne kategorie zachowań krzywdzących.

Pozytywne formy uznania, jako przedmiot ekspresji dokonywanych przez podmioty, są właśnie tym, co powinno być badane za pomocą metody normatywnej rekonstrukcji, tak aby zobiektywizować pod postacią wiedzy czynniki istotne dla indywidualnej samorealizacji wszystkich.

Podsumowując, poziom spontanicznych relacji intersubiektywnych:

- umożliwia swobodną ekspresję treści indywidualnej tożsamości w przestrzeni intersubiektywnej;
- umożliwia skryształizowanie się nowych norm i wykształcenie się instytucji społecznych;
- dynamizuje strukturę społeczeństwa;
- jest konieczny do realizacji indywidualnej wolności jako pole do realizacji jednostkowej autonomii.

te trzy *modi* uznania należy pojmować jako stałe antropologiczne, czy też raczej jako wytwory procesu historycznego” (Honneth 2012b, 181; por. również Honneth 2016, 309).

5. Charakterystyka poziomu instytucjonalnego

Założony w tej pracy podział poziomów struktury społecznej, do której odnosi się moim zdaniem teoria uznania, zakłada, że jeśli dojdzie do upowszechnienia praktyki, która stanowi pierwotnie akt ekspresji danej jednostki, obiektywizujący w przestrzeni społecznej jej przekonania, to dojdzie zarazem do wykształcenia intersubiektywnie uznawanej normy – a więc rozwinięcia społecznego porządku instytucjonalnego.

Na wstępie należy zaznaczyć, że Honneth podczas swoich analiz posługuje się pojęciami uznania, norm i instytucji na dwa sposoby. Po pierwsze, odnosi się do uznania, norm i instytucji w sposób deskryptywny, jako do potencjalnych nośników patologii albo *explicite* tworców patologicznych. Posługuje się zwrotem „ideologiczne formy uznania”, gdy odnosi się do zachowań, które – ze względu na deficyty racjonalności – tylko pozornie mogą uchodzić za reprezentujące fenomen uznania. Zwrotu „normy” używa, gdy mówi na przykład o normach w sensie socjologicznym jako o regułach działania, niekoniecznie określających sposoby działania wyrażające uznanie. Konsekwentnie: instytucje bazujące na normach, wiedzy towarzyszącej i kompetencjach niezbędnych do ich realizacji mogą być potencjalnym nośnikiem patologii.

W opozycji do tych deskryptywnych ujęć Honneth posługuje się pojęciami norm uznania (*Anerkennungsnormen*) i instytucji uznania (*Institutionen der Anerkennung*). Wskazuje je jako odnoszące się do norm i instytucji wyrażających uznanie w całym tego słowa znaczeniu.

Moim zdaniem podział ten nie przenosi się w filozofii Honnetha na bardziej złożone struktury społeczne, nie mówi on o „kompleksach instytucji uznania” czy „systemach działania uznania” z uwagi na ich złożoność, z tego względu praktycznie niemożliwe jest, by istniały kompleksy instytucji czy społeczne systemy działania całkowicie patologiczne bądź wyrażające uznanie w sposób zupełny. Stoję na stanowisku, że to właśnie ta immanentna niedoskonałość struktur społecznych jest tym, co uzasadnia krytyczny namysł nad nimi i umożliwia postęp społeczny. Owa niedoskonałość jest zakładana przez Honnetha, gdy postuluje on istnienie *nadmiaru normatywności* zawartej *implicite* w praktykach społecznych.

W odniesieniu do poziomu instytucjonalnego teorii Honnetha można wyróżnić szereg coraz bardziej złożonych struktur składających się na całokształt społecznej struktury instytucjonalnej. Wychodząc od (1) norm, mówi on o (2) instytucjach, które następnie tworzą (3) kompleksy instytucji, wchodzące w skład społecznych (4) systemów działania. Każdy z tych czterech stopni komplikacji społecznej struktury instytucjonalnej mógłby stanowić przedmiot oddzielnych badań w odniesieniu do pojęcia uznania. Skupię się tutaj na przedstawieniu najistotniejszych różnic, jakie można wskazać pomiędzy tymi elementami składowymi, odwołując się do analiz Honnetha.

Na wstępie należy jednak zwrócić uwagę na to, że Honneth posługuje się pojęciami *norm* i *instytucji* w dwojakim sensie – deskryptywno-rekonstrukcyjnym (gdy odnosi się do nie zawsze poprawnego z normatywnej perspektywy stanu faktycznego) i normatywno-krytycznym (gdy posługuje się nimi w sensie normatywno-krytycznym). Ta dychotomia nie przenosi się jednak w jego myśli na kompleksy instytucji i systemy działania, ponieważ praktycznie niemożliwe jest odnoszenie się do tak złożonych struktur jako w całości stanowiących przedmiot krytyki bądź normatywny punkt wyjścia. Założona przez niego kontekstualizacja krytyki społecznej ogranicza zarazem skalę krytyczno-normatywnych analiz²⁵. Gdy Honneth odwołuje się do norm i instytucji w sensie normatywno-krytycznym, posługuje się zwrotem „normy i instytucje uznania” jako spełniające normatywne założenia opisywanego przez niego fenomenu uznania. Gdy zaś posługuje się pojęciami norm i instytucji w sensie deskryptywno-rekonstrukcyjnym używa zwrotów „normy prawne”, „obowiązujące reguły”, „normy instytucjonalne”, „instytucje”, „instytucje społeczne” itd. Niejednokrotnie używając pojęć „normy i instytucje”, nie posługuje się on ich dookreśleniami wskazującymi na charakter jego sformułowań. Tym samym często problematyczne staje się odróżnienie w myśli Honnetha, kiedy posługuje się on tymi pojęciami w sensie normatywnym, a kiedy w sensie deskryptywnym. Uwzględniając dodatkowo stosowanie przez niego metody normatywnej rekonstrukcji oraz odwoływanie się do historyczno-rekonstrukcyjnych analiz, problematyczne staje się określenie, kiedy przeprowadzane analizy i stawiane przez Honnetha tezy mają pełnić funkcję historycznych rekonstrukcji, a kiedy też, założeń, teoretycznych interpretacji czy postulatów normatywnych. Innymi słowy, ta immanentna dla Honnetha niekonsekwencja czyni nieraz niemożliwym rozróżnienie w jego twórczości, kiedy mamy do czynienia z rekonstrukcją na przykład filozofii Hegla, a kiedy z tezą Honnetha (normatywną czy też deskryptywną) w odniesieniu do tejże rekonstrukcji. Z tego względu konieczne są dodatkowe badania metodologiczne wskazanych zagadnień z teorii Honnetha.

Z uwagi na powyższe problemy skupię się tutaj jedynie na krótkim, szkicowym scharakteryzowaniu składowych instytucjonalnej struktury społecznej zakładanej przez Honnetha. Na stosowanie tych dystynkcji wskazuje konsekwentne posługiwanie się pojęciami normy, instytucji, kompleksów instytucji i systemów działania oraz opisywanie relacji między nimi w formułowanych definicjach. Za punkt wyjścia posłuży mi przywoływany już definicyjny dla pojęcia systemu

²⁵ „W kontekście tej procedury »rekonstrukcja« oznacza zatem, że z całości społecznych praktyk i instytucji wyłowimy tylko te, które są niezbędne dla społecznej reprodukcji” (Honneth 2014, 6; por. również Honneth 2011, 23). „W kontekście takiej »krytyki rekonstrukcyjnej« nie konfrontujemy jedynie danych instytucji i praktyk z zewnętrznymi kryteriami; raczej te same standardy, według których owe instytucje i praktyki są wybierane z chaosu rzeczywistości społecznej, służą do krytyki niewystarczających, wciąż niedoskonałych ucieleśnień powszechnie akceptowanych wartości” (Honneth 2014, 9; por. również Honneth 2011, 28).

działaniowego fragment, ponieważ to właśnie w nim Honneth opisuje, w jaki sposób poszczególne elementy struktury instytucjonalnej (i subiektywnego poziomu teorii uznania) składają się na społeczny system działaniowy. Zestawiając ten fragment z kolejną analizą Honnetha, pokażę, w jaki sposób pojawianie się nowych form społecznych interakcji prowadzi do pluralizacji i w konsekwencji inflacji instytucjonalnych struktur społecznych, a więc do postępu związanego z inflacją powszechnie uznawanych wartości:

Trzy warunki muszą być spełniane przez takie systemy działania, aby mogły ostatecznie uchodzić za sfery intersubiektywnie rozumianej wolności. Po pierwsze, na leżącej u podstaw tych systemów działania płaszczyźnie musi chodzić o zinstytucjonalizowane systemy praktyk, w których podmioty ze sobą kooperują poprzez to, że uznają się w oparciu o wspólnie podzielaną normę; po drugie, ten towarzyszący systemom działania stosunek uznania musi się opierać na wzajemnym przyznaniu statusu, który partycypantów w równej mierze uprawnia, by mogli liczyć na określone zachowanie ze strony innych i by w tym zakresie móc oczekiwać normatywnego uwzględnienia; i po trzecie, musi w tego typu systemach działania dochodzić do ukonstytuowania się specyficznej relacji z samym sobą, która ma prowadzić do wykształcenia się wśród partycypantów danej praktyki niezbędnych kompetencji i nastawień (Honneth 2011, 147–148; por. również Honneth 2014, 81).

Honneth sformułował trzy powinności względem społecznych systemów działania, dzięki którym możliwe jest realizowanie się wolności w ich obrębie. Moim zdaniem warunki te zakładają wskazywany w tej pracy podział poziomów samej teorii uznania (subiektywny, spontanicznych interakcji, instytucjonalny i poziom wartości), a zarazem dzielą opisywany tutaj poziom instytucjonalny na kolejne stopnie instytucjonalnej złożoności. W przedstawionej definicji zakładane są więc następujące poziomy teorii uznania:

- subiektywny – poprzez odniesienie do relacji podmiotu z samym sobą, aktywnej, partycypacyjnej postawy wobec świata i wypracowywanie odpowiednich kompetencji i postaw umożliwiających osiągnięcie autonomii w sensie zdecentralizowanym (w warunku trzecim);
- spontanicznych relacji uznania – który jest założony jako przestrzeń wolności umożliwiająca właśnie autonomiczną konstytucję podmiotu jako osoby w wolnej partycypacji w praktykach, które ten uważa za ważne i sprzyjające realizacji jego wizji dobrego życia (w warunku trzecim);
- instytucjonalny – jego najbardziej złożone struktury stanowią właśnie przedmiot definicji (warunek pierwszy, drugi i *definiendum*), poziom wartości jest założony we wprowadzeniu do warunków jako wartość *indywidualnej wolności*, która jest wskazywana przez Honnetha jako fundamentalna dla społeczeństw demokratycznych i która ma być realizowana dzięki spełnieniu przedstawionych powyżej warunków.

Honneth, mówiąc o instytucjach społecznych i poziomie struktury społecznej, na którym one funkcjonują, posługuje się w sposób konsekwentny trzema pojęciami.

Po pierwsze, mówi o instytucjach jako takich. W tym przypadku odnosi się do instytucji i norm je tworzących, które stanowią egzemplifikację uznania we właściwym tego słowa znaczeniu. Tym samym mogą stanowić normatywny, krytyczny punkt odniesienia względem społecznej faktyczności.

Po drugie, mówi o kompleksach instytucji. Owe kompleksy instytucji stanowią konglomerat instytucji, które, moim zdaniem, w sposób synergiczny, dzięki wzajemnym, funkcjonalnym powiązaniom, mają służyć koordynacji powierzonych im zadań. Na przykład uniwersytet jako taki stanowi kompleks instytucji powiązanych wzajemnie (o funkcjach naukowych, administracyjnych, prawnych itd.), które dzięki wzajemnym, funkcjonalnym powiązaniom mają jako uniwersytet realizować przypisywane mu funkcje społeczne. Przede wszystkim jednak intersubiektywność relacji założona w pojęciu kompleksów instytucji Honnetha pozwala im pełnić funkcję korygującą względem porządku społecznego, jaki narzucają pojedyncze instytucje, definiując role społeczne.

Po trzecie, mówi o systemach działania składających się z kompleksów instytucjonalnych. Kompleksy te są ze sobą wzajemnie powiązane w realizacji określonych, powszechnie uznanych wartości, które wyznaczają cel funkcjonowania kompleksów instytucji i umożliwiają ewaluację efektywności działania tychże instytucji. Tym samym na tym poziomie struktury społecznej dokonywać się może konstruktywna krytyka społeczna, która zorientowana jest na cele łączące całość społeczeństwa, a nie tylko określonych jednostek czy grup interesów (zawodowych, społecznych czy instytucjonalnych w sensie politycznym). Honneth zakłada, że owe powszechnie uznane wartości, znajdujące swoją realizację na tym poziomie struktury społecznej, służyć mają w danym punkcie dziejów realizacji nadrzędnej wartości indywidualnej wolności.

Ponieważ szczegółowa analiza wzajemnych powiązań pomiędzy poszczególnymi warstwami poziomu instytucjonalnego teorii Honnetha wykracza poza zakres badawczy tej pracy, postaram się tutaj jedynie pokazać, w jaki sposób Honneth wykorzystuje te subtelne różnice do prowadzenia swojej narracji teoretycznej.

Definicja uznania, którą Honneth przyjmuje za wiążącą²⁶, jest silnie związana z rolą, jaką odgrywają w społeczeństwie instytucje – to przez socjalizację jednostka przyswaja sobie normy, dzięki którym jest w stanie racjonalnie reagować na jakości ewaluatywne, które napotyka w świecie. Innymi słowy, to dzięki zinternalizowanym normom podmiot dostrzega, że jakiś obiekt w świecie reprezentuje sobą lub swoim działaniem wartość (rozumianą abstrakcyjnie) i w konsekwencji jest w stanie należycie docenić tę wartość bądź poddać dany obiekt krytyce z perspektywy owych norm²⁷:

²⁶ „Powinniśmy rozumieć uznanie jako sposób racjonalnego reagowania na cechy ewaluatywne, które nauczyliśmy się dostrzegać u innych, w stopniu, w jakim zostaliśmy zintegrowani w drugiej naturze naszego świata życia” (Honneth 2012a, 85).

²⁷ Właśnie dzięki tej zależności metoda normatywnej rekonstrukcji (jako metoda rekonstruowania normatywności zawartej w praktykach społecznych), prowadząc do uświadomienia

Możemy dokonać tego przejścia, uznając, że instytucjonalne regulacje i praktyki mogą zawierać szczególne, określone koncepcje co do tego, które ludzkie jakości ewaluatywne powinny zyskać uznanie i w jaki konkretny sposób. Na przykład wartość tego, że osoba, jako indywiduum z potrzebami, powinna być uznana za posiadającą [te potrzeby – przyp. M.J.B.], jest wyrażona w instytucji współczesnej (*modern*) rodziny nuklearnej, podczas gdy normatywny fakt, że członkowie współczesnych społeczeństw powinni być respektowani jako wolne i równe podmioty, jest wyrażany w pryncypium równości (*principle of equality*), zinstytucjonalizowanym we współczesnych systemach prawnych (Honneth 2012a, 84).

Honneth stawia więc tezę, że *implicite* w praktykach społecznych zawarte są normatywne koncepcje co do jakości, które podlegają ocenie i w konsekwencji uznawane są za wartościowe (stanowiąc przedmiot uznania, będąc docenianymi) bądź nie. W przywołanym przykładzie Honneth wskazuje, że powszechne uznanie ważności twierdzenia, iż każda osoba ma potrzebę wsparcia emocjonalnego, szacunku ze strony najbliższych²⁸ jest zawarta w bycie społecznym, jakim jest rodzina, a powszechne uznanie ważności indywidualnej wolności i równości wszystkich członków społeczeństwa jest zawarte w „pryncypium równości” urzeczywistnianym w praktyce działania instytucji składających się na prawny system działaniowy nowoczesnych społeczeństw.

Instytucje w rozumieniu Honnetha to nie tylko instytucje w rozumieniu politycznym, prawnym czy *stricte* socjologicznym. Pojęcie to w jego filozofii odnosi się do szerokiego spektrum bytów społecznych, koordynujących działania zaangażowanych w nie jednostek. Ponieważ owa koordynacja ma na celu wzajemne umożliwienie realizacji indywidualnych wizji dobrego życia, pojęcie to zawiera zarazem w jego ujęciu „pierwiastek” normatywny. Wszak owa koordynująca działania rola instytucji służyć ma wzajemnemu uznaniu – podmioty *implicite* w tym kooperacyjnym działaniu mają realizować swoje indywidualne wizje dobrego życia. W ramach owej kooperacji indywidualne wizje dobrego życia kooperujących stają się ich wspólnym celem, który realizuje się w ich współdziałaniu. Instytucja w rozumieniu Honnetha jest więc pojęciem fundamentalnym dla zorganizowanych struktur intersubiektywnych. Ten specyficzny sposób rozumienia pojęcia instytucji podkreśla on w następującej analizie, wskazując zarazem na ich przedpaństwowy charakter i nawiązując do źródłowej dla jego rozważań koncepcji Hegla:

i artykulacji powszechnie uznanych wartości, jest w stanie zainicjować krytyczny namysł nad nimi samymi i sposobem ich realizacji w praktykach społecznych – bez ucieczki w zdekontekstualizowane, uniwersalistyczne ramy postkantowskiej filozofii normatywnej. Zakłada się tutaj, że owe wartości i normy, choć nieświadomione, są *implicite* zawarte w praktykach społecznych. Tak więc nawet przed dokonaniem owej normatywnej rekonstrukcji dochodzi do ich „urzeczywistniania” (w sensie umiarkowanego realizmu wartości Honnetha) poprzez aplikację jeszcze nieświadomionych norm w konwencjonalnych praktykach społecznych.

²⁸ Czynniki te jawią się ponadto w świetle teorii Honnetha jako konieczne dla realizowania przez daną osobę jej indywidualnej wolności.

Ponieważ władza polityczna jest reprodukowana przez różne luźnie połączone punkty, sprawiedliwość społeczna jest wywalczana i zabezpieczana przez wielu agentów i wiązana przez struktury przypominające się, z których wszystkie znajdują się na terytorium społeczeństwa obywatelskiego (*civil society*). Instytucje, które znajdujemy, jak tylko spojrzymy poza własne środki działania państwa, składają się z „przedpaństwowych” organizacji, stowarzyszeń i kolektywów, które działają, by polepszyć warunki uznania w imię sprawiedliwości. Musimy tylko pomyśleć o podobnych do rodziny grupach samopomocy, związkach zawodowych, wspólnotach kościelnych albo innych cywilnych grupach, aby zyskać obraz tego, jak wielu społecznych agentów jest zaangażowanych w realizowanie sprawiedliwości. Strukturalny model dla takich przedpaństwowych agencji można znaleźć w Heglowskich „korporacjach”, których funkcja przede wszystkim składała się na ustanawianie moralnego pryncypium określonej sfery społecznej „społeczeństwa obywatelskiego” – i wzmacnianie jej w praktyce (Honneth 2012a, 44–45).

Analiza ta pokazuje, że dla Honnetha „społeczeństwo obywatelskie” jako realizujące kooperacyjnie wzajemne potrzeby zaangażowanych w nie jednostek dominuje nad strukturami polityczno-administracyjnymi. Honneth wskazuje, że to stowarzyszenia, organizacje społeczne, związki i wspólnoty składające się z konkretnych osób i w ramach których wizje dobrego życia, pragnienia, marzenia i potrzeby tych osób stają się rzeczywistością, są fundamentalnymi instytucjami (a właściwie kompleksami instytucji), o których traktuje jego teoria i w których sprawiedliwość społeczna i wzajemne uznanie stają się rzeczywistością.

6. Instytucje a kompleksy instytucji

Honneth wprowadza istotne rozróżnienie co do tego, w jaki sposób instytucje realizują uznanie:

Jakkolwiek musimy rozróżnić pomiędzy tymi instytucjami, które dokonują „ekspresji” wzorców uznania, a tymi instytucjonalnymi regułami i praktykami, które artykułują szczególne formy uznania nie wprost albo tylko jako skutek uboczny. Te rutyny typowe dla wszystkich instytucji zawierają szczególne koncepcje podmiotów ludzkich; choć one nie przyznają uznania intencjonalnie, mogą jednak być rozumiane jako krystalizacje wzorców uznania (Honneth 2012a, 84).

Postawiona jest tutaj teza, że instytucje jako takie urzeczywistniają fenomen uznania, intersubiektywnej normatywnej relacji, która „krystalizuje się” w praktykach instytucjonalnych. Do owego unaocznienia uznania może dochodzić w dwojaki sposób, co definiuje zarazem dwa typy instytucji. Instytucje pierwszego typu dokonują zaledwie „ekspresji uznania”, które już zawniesu były obecne w praktykach społecznych – w ten sposób wprost wyrażają uznanie, które już jest materialnie realizowane²⁹ w społeczeństwie. Natomiast insty-

²⁹ Nawiązuję tutaj do czynnika materialnej realizacji uznania, który w filozofii Honnetha odróżnia faktyczne uznanie od jego ideologicznej, zaledwie deklaratywnej formy.

tucje drugiego typu (ich specyficzne praktyki, pryncypia za nimi stojące) artykułują uznanie nie wprost lub jako skutek uboczny ich funkcjonowania. Innymi słowy, Honneth wskazuje tutaj, że ten drugi typ instytucji wyraża uznanie, które jeszcze nie jest obecne w praktykach społecznych³⁰ i może stanowić „skutek uboczny” aktywności tejże instytucji. Frankfurcki filozof dostarcza dwóch przykładów mających zobrazować te sposoby urzeczywistniania się fenomenowi uznania w działalności instytucjonalnej. Moim zdaniem analiza tych przykładów dostarcza przesłanek dla późniejszego wprowadzonego przez Honnetha rozróżnienia na instytucje i kompleksy instytucji (które jednak również nie jest dość ostre). Przykład pierwszy:

Na przykład reguły (*rules*) regulujące wynagrodzenie pracy, środki bezpieczeństwa, służby zdrowia, czasu wakacyjnego dla pracowników – w konkretnych specyficznych przemysłach odzwierciedlają formy uznania, które wynikają ze społecznej walki (*social struggles*), np. w organizacyjnych praktykach i rutynach obchodzenia się z pacjentami w szpitalach. Schematy percepcji i zachowania, które są warunkiem wstępnym dla szczególnego traktowania indywidualów w tych organizacjach jako członków lub klientów, mogą być rozumiane jako sedymenty praktyk uznania w świecie życia (Honneth 2012a, 84).

Moim zdaniem w tym przykładzie Honneth wskazuje na konkretne instytucje – instytucje klienta, instytucje pacjenta czy instytucje członka jakiejś organizacji – które, jako opisujące konkretne role społeczne, są zaledwie częścią pewnego kompleksu instytucjonalnego (np. sklepu, szpitala czy członka koła naukowego). W odniesieniu do tych instytucji twierdzi, że uznanie, jakie wyrażają, stanowi ekspresję uznania, które jest konwencjonalne w ich świecie życia. Mówiąc inaczej, uznanie wyrażane w ramach tych instytucji nie wykracza poza konwencjonalne praktyki społeczne związane z nimi i kontekstem społecznym, w którym funkcjonują. Inaczej wygląda sprawa z drugim przykładem dostarczonym przez Honnetha, który ma przedstawiać drugi typ instytucji:

Oczywiście kierunek tej sedymentacji może być odwrócony: na przykład jeżeli określona organizacja przyjmuje wiodącą rolę w kreacji albo odkrywaniu nowych jakości ewaluatywnych. W tym przypadku zmodyfikowane wzorce uznania zostają ustanowione w regułach i praktykach jakiejś instytucji, zanim znajdą ekspresję w narratywnej *praxis* danego świata życia (Honneth 2012a, 84).

Czynnikami wyróżniającymi w tym przykładzie są kreacja i odkrywanie nowych, jeszcze nieobecnych w rzeczywistości społecznej jakości ewaluatywnych, stanowiących przedmiot uznania. W konsekwencji dochodzi do zmodyfikowania i rozwinięcia zastanego *status quo*.

³⁰ Tej formie uznania może brakować czynnika materialnej idealizacji, będzie to więc ideologiczna forma uznania, która jednak może skłonić społeczeństwo do urzeczywistnienia swoich normatywnych postulatów.

Moim zdaniem powyższy cytat wyraźnie odnosi się do kompleksów instytucjonalnych, sam Honneth podaje w nim za przykład organizację – aby zobrazować pierwszy typ instytucji, przywołuje instytucję „członka organizacji”. Filozof wskazuje, że właśnie taki typ instytucji społecznej może „kreować i odkrywać nowe jakości ewaluatywne”. Innymi słowy, twierdzi on, że w ramach działalności kompleksów instytucjonalnych możliwe jest na przykład zidentyfikowanie nowych jakości w człowieku, które mogą stanowić przedmiot uznania, możliwe jest zatem odkrywanie i wprowadzanie do świadomości społecznej nowych wartości (w sensie umiarkowanego realizmu wartości Honnetha³¹).

To rozróżnienie pomiędzy pojedynczymi instytucjami mogącymi definiować role społeczne (ucieleśniającymi powszechne praktyki społeczne) a kompleksami instytucji, które dodatkowo służyć mogą tworzeniu i odkrywaniu nowych jakości ewaluatywnych, a co za tym idzie – wartości, zdaje się znajdować potwierdzenie w późniejszych rozważaniach Honnetha:

Normatywna rekonstrukcja może podchwycić (*pick up*) tę „moralną gramatykę” stosowaną przez członków współczesnych (*modern*) społeczeństw, aby ujawnić sfery działania, które gwarantują wolność. Możemy podążać za przesłanką wskazaną powyżej, że indywidualna wolność może stać się społecznie doświadczaną i żywotną rzeczywistością tylko w instytucjonalnych kompleksach naznaczonych komplementarnymi obligacjami co do roli społecznych (*marked by complementary role obligations*), podczas gdy „oficjalne” sfery prawa i moralności służą za ledwie jako środki oderwania albo refleksyjnego przebadania (Honneth 2014, 127; por. również Honneth 2011, 229).

³¹ Moim zdaniem możliwe jest w ten sposób wytwarzanie nowych wartości, ponieważ odkrycie nowej jakości ewaluatywnej związane jest z wytworzeniem norm niezbędnych do dokonania owej ewaluacji. Co za tym idzie – podmiot kompetentny do dokonywania wspomnianej ewaluacji jest w stanie dostrzec i oszacować daną jakość w rzeczywistości społecznej, a więc uznać ją w jej wartości (wedle intersubiektywnie uznawanych norm). „Ten proces uczenia się musiałby być postrzegany jako złożony, w którym przyswajamy sobie sposoby zachowania odpowiadające percepcji cech oceniających, których specyfika zmuszałaby nas oczywiście do powstrzymania naszego naturalnego egocentryzmu. W rezultacie moglibyśmy wtedy rozumieć ludzkie zachowania uznające jako więzkę nawyków związanych z dającymi się zweryfikować w procesie socjalizacji przesłankami uznania wartości innych osób. Jednakże ta linia argumentacji nie rozwiązała jeszcze prawdziwej trudności, jaką stwarza ten typ umiarkowanego realizmu wartości” (Honneth 2012a, 82–83). Ponadto: „Honneth określa przez elementarne uznanie (i) pewną uniwersalną postawę zajmowaną przez osoby wobec innych osób, która leży poniżej poziomu zarówno obiektywizującego osądu, jak i jakiegokolwiek ewaluatywnej oceny specyficznych właściwości drugiej osoby, (ii) postawę, w której osobowość drugiej osoby jest jednak w pewien sposób uznawana, oraz (iii) postawę, która mimo to funkcjonuje bezpośrednio w naszych ewaluatywnych i praktycznych reakcjach na innych i która jest w związku z tym artykułowana przez bardziej pozytywne i specyficzne akty uznania” (Jardine 2015, 17). Tym samym nie tylko spontaniczne, innowacyjne zachowania pojedynczych podmiotów stanowią źródło nowych wartości w społeczeństwie, ale i aktywność instytucjonalna, taka jak na przykład multidyscyplinarne badania w instytucji, a właściwie kompleksie instytucji, jakim jest uniwersytet, prowadzące do dokładniejszego poznania jakości zarówno fizycznych, jak i społecznych otaczającego nas świata.

W powyższej analizie Honneth odnosi się zarówno do systemów działania, które zamiennie nazywa sferami działania (*spheres of action*), jak i do kompleksów instytucjonalnych, które składają się na te systemy, wskazując zarazem, że owe kompleksy instytucji są określane przez dopełniające je zobowiązania wynikające z ról społecznych. Analiza ta potwierdza więc rekonstruowany przeze mnie porządek: systemy działania składają się z kompleksów instytucji, te zaś z pojedynczych instytucji, które mogą definiować role społeczne. Jednak to, jakie byty społeczne rozumie Honneth pod pojęciem kompleksów instytucji, wskazują już kolejne analizy, w których jako przykłady kompleksów instytucji podaje małżeństwo, rodzinę, rynek, życie rodzinne czy wychowanie dzieci³². Przykłady te wskazują, że za takie kompleksy instytucji przyjmuje zarówno byty tak małe jak małżeństwo, jak i byty znacznie bardziej złożone – o skali rynku. Uważam, iż kontekst ten potwierdza moją interpretację, że przez pojedyncze instytucje Honneth rozumie przede wszystkim zespoły norm i wiedzę definiującą pojedyncze role społeczne, na przykład instytucje ojca, matki, klienta czy sędziego, które nabierają sensu dopiero w kontekście kompleksów instytucjonalnych, w których funkcjonują. Tym samym dopiero w ramach kompleksów instytucjonalnych, które zakładają intersubiektywną interakcję rozumnych podmiotów (np. w ramach rodziny czy firmy), możliwa staje się intersubiektywna, oparta na interakcjach refleksja dotycząca samych tych instytucji, redefiniowania ról społecznych i akceptacji nowych jakości w ramach tych instytucji.

Honneth zakłada więc podwójną funkcję instytucji społecznych. Po pierwsze, *pojedyncze instytucje pełnią funkcję regulatywno-reprodukcyjną, stabilizując praktykę społeczną* poprzez utrwalenie uznawanych sposobów kooperacji i umożliwiając reprodukcję struktur organizacji życia zbiorowego poprzez socjalizację norm instytucjonalnych. Po drugie, *kompleksy instytucji mogą dodatkowo pełnić funkcję refleksyjno-poznawczo-korygującą*, stymulując w ramach swoich praktyk refleksję poznawczą nad rzeczywistością. Dzięki temu możliwe jest wykrycie nieprawidłowości w uznanych sposobach kooperacji i ich korekta, a także wykrycie deficytów poznawczych leżących u ich podłoża (np. podczas zajęć z etyki w ramach kompleksu instytucjonalnego, jakim jest szkoła). Tym samym możliwe staje się rozwinięcie i uwzględnienie wrażliwości na unikalne jakości poszczególnych podmiotów, grup społecznych i uczynienie im

³² „Jednak w historii społeczeństw nowożytnych zawsze istniała tendencja do błędnego rozumienia elementu wolności społecznej w wymienionych wcześniej instytucjach. Zamiast tego słabsze, czy to prawne, czy moralne idee wolności jednostki musiały służyć jako opisy »rzeczywistego« ducha kompleksów instytucjonalnych, takich jak małżeństwo, rodzina czy rynek” (Honneth 2014, 124; por. również Honneth 2011, 124, 223). „Intersubiektywne przywiązania oparte na motywach seksualnych i emocjonalnych zostały tak odłączone od instytucjonalnego kompleksu życia rodzinnego i wychowania dzieci, że stanowią obecnie całkowicie niezależny system praktyk społecznych, który w zasadzie jest dostępny dla wszystkich dojrzałych członków społeczeństwa” (Honneth 2014, 145; por. również Honneth 2011, 259).

zadość poprzez działanie na rzecz powszechnej akceptacji unikalnych potrzeb z nimi związanych³³.

Spółeczny potencjał rozwojowy tkwiący w tej podwójnej roli instytucji i ich kompleksów, zakładając prawidłowy rozwój społeczeństwa, prowadzić musi do zwiększenia ilości i różnorodności uznawanych wartości. Wszak wraz ze wzrostem dostrzeganych społecznie jakości ewaluatywnych (cech, uczuć, pragnień, dążeń, wizji dobrego życia itp. elementów składających się na treści tożsamości podmiotów), stanowiących przedmiot uznania, wzrastać musi umożliwiającą ich realizację i rozwijanie pula instytucji. Instytucje te pomagają członkom społeczeństwa wzajemnie realizować i rozwijać te właściwości osobowe na sposób kooperatywny, a więc zdecentralizowany i zorganizowany. Inicjatywa ta nie jest przedmiotem działania pojedynczej jednostki, wpisuje się zaś w istotę łączących poszczególne jednostki relacji uznania:

To czyni jasnym, że uznające zachowanie musi reprezentować akt moralny, bo ono samo pozwala się zdeterminować przez wartość drugiej osoby. Gdy przyjmujemy postawę uznającą, to co kieruje naszym zachowaniem, to nie są nasze intencje, ale ewaluatywne jakości innego. Jeżeli tak jest, to musimy być zdolni odróżnić tyle form działań moralnych, ile jest wartości godnych uznania (Honneth 2012a, 85).

Dostrzeżenie jakości ewaluatywnej w innej osobie narzuca konieczność ustosunkowania się do niej, a więc nawiązania relacji z drugą osobą. Podstawą tej relacji są normy, na podstawie których dokonuje się ta ocena. Uznanie nowych jakości ewaluatywnych wiąże się więc z uznaniem ich za stanowiące wartość. Zakładając, zgodnie z koncepcją umiarkowanego realizmu wartości Honnetha, że

³³ W tym momencie nasuwa się pytanie o ontologiczny status instytucji w filozofii Honnetha. Czy instytucje, kompleksy instytucji, sfery działania należy interpretować jako na przykład „emergentne” byty społeczne, niezależne od intencjonalności konkretnych jednostek, czy też instytucje itd. należy traktować nominalistycznie, jako pojęcia odnoszące się do jednostkowej aktywności? Od odpowiedzi na to pytanie zależy, czy w teorii Honnetha występuje jedno źródło postępu społecznego – spontaniczne działania i interakcje jednostek dokonujące transgresji społecznego instytucjonalnego *status quo*, czy też dwa źródła tego postępu – spontaniczne działania jednostek i refleksyjno-poznawcza działalność instytucji jako bytów społecznych. Zagadnienie to jednak wykracza poza zakres tej pracy i wymaga bardziej ukierunkowanych badań ze względu na wielość kontekstów, w których Honneth posługuje się relewantnymi pojęciami, oraz brak sformułowanych wprost definicji. Dodatkowo rozstrzygnięcie tego zagadnienia dookreśliłoby ontologiczny status wartości w jego filozofii (mogłoby stanowić wartościowe uzupełnienie umiarkowanego realizmu wartości, na który powołuje się Honneth). Z jednej strony wskazuje on, że wartości istnieją o tyle, o ile można je rozpoznać w działaniach innych jednostek – co wskazywałoby na interpretację nominalistyczną, z drugiej zaś strony wyróżniony status wartości indywidualnej wolności wskazuje na interpretację nadającą ontologicznego charakteru instytucjom, w których normach owe wartości są „osadzone”. Wszak to właśnie zinternalizowane normy i wiedza, powołujące instytucje do „istnienia”, pozwalają zidentyfikować działanie drugiej jednostki jako reprezentujące jakąś wartość, stanowiące ekspresję uznania dla jakiejś wartości.

wartości istnieją o tyle, o ile są dostrzegane w świecie społecznym, następuje pluralizacja uznawanych jakości ewaluatywnych (jakości uznawanych za wartościowe). Ponieważ jednak podstawą zarówno identyfikacji (a więc rozpoznania), jak i ewaluacji (czyli oceny) jakości ewaluatywnych są intersubiektywnie uznawane normy, to za pluralizacją wartości musi postępować pluralizacja norm instytucjonalnych, a więc i rozrost społecznych instytucji (pluralizujących się jako takie bądź rozwijających się wewnątrznie)³⁴ i samych systemów działania.

7. Systemy działania

Postaram się teraz przedstawić, czym miałyby się różnić kompleksy instytucji od systemów działania zakładanych w teorii Honnetha jako największe struktury społeczne. Jest to trudne zadanie, ponieważ Honneth nigdzie nie dostarcza kompleksowej definicji pojęcia systemu działaniowego, jednocześnie powołując się na nie w swojej książce *Das Recht der Freiheit...* Wskazuje przy tym na użycie tego pojęcia przez Jürgena Habermasa i Talcotta Parsonsa, nie przywołując jednak nigdzie wiążącej dla siebie definicji – pozostawiając ją w domyśle. Unie możliwia to przyjęcie definicji tego pojęcia przez któregośkolwiek z autorów za wiążące, ponieważ moim zdaniem Honneth dokonuje interpretacji adaptacyjnych teorii, na które się powołuje. Aby wydobyć sens, jaki Honneth przypisuje pojęciu systemu działania, należy moim zdaniem zacytować fragmenty, w których Frankfurtczyk je przywołuje i stara się odnosić do zapożyczonych elementów charakterystyki tego pojęcia.

W swojej książce z 2007 roku Honneth używa pojęcia systemów działania, rekonstruując znaczenie, jakie przypisuje im Habermas:

³⁴ W zależności od ontologicznego statusu instytucji i wartości w teorii Honnetha ów rozrost norm, instytucji i wartości można interpretować jako rozwinięcie się obiektywnie istniejących jako jednostki organizacyjne struktur społecznych lub jako postęp w zakresie rozwoju jednostki ludzkiej, która internalizując coraz większą liczbę uznawanych norm i zdobywając wiedzę, jest w stanie dokonywać rozumnej refleksji dzięki uwzględnianiu coraz większej liczby kontekstów społecznych. W pierwszym przypadku będziemy mieli do czynienia z rozwojem organizacji społecznych, stowarzyszeń, subkultur itd., w drugim zaś postępująca pluralizacja przejawiać się będzie w autonomizacji działań podmiotów (w sensie zdecentralizowanym, jako coraz bardziej kompetentnie kooperujących ze sobą aktorów społecznych we wzajemnej realizacji swoich wizji dobrego życia). Filozofia Honnetha nie jest w tym zakresie rozstrzygająca, można w niej znaleźć argumenty i diagnozy przemawiające zarówno za pierwszym, jak i drugim wariantem interpretacyjnym. Na potrzeby tej pracy uznaję więc *per analogiam* umiarkowanego realizmu wartości Honnetha, że instytucje istnieją i rozwijają się jako byty społeczne o tyle, o ile konstytuujące je wiedza i normy są zinternalizowane przez wzajemnie się uznające kompetentne podmioty, składające się na członków danego społeczeństwa. Przyjmuję więc quasi-realizm instytucji w filozofii Honnetha (choć zaznaczam ponownie, że zagadnienie ontologii bytów społecznych w teorii Honnetha powinno stanowić przedmiot oddzielnych badań).

Habermas postrzega proces technologizacji jako wynikający ze wzrastającej niezależności celowo-racjonalnych systemów działania, które ograniczają sferę komunikacyjnego rozumienia, która jest tak elementarnie istotna dla reprodukcji rodzaju ludzkiego (Honneth 2007, 39).

Rekonstrukcja ta wskazuje, że systemy działania są celowo-racjonalnymi systemami działania, które w ujęciu Habermasa, poprzez przyjęcie dualizmu systemu i świata życia, stanowią czynnik patologizujący sferę działania komunikacyjnego. Jednak w książce *The Critique of Power...* Honneth kwestionuje zasadność wprowadzonego przez Habermasa dualizmu³⁵, wskazując, że faktycznie oba te elementy są ze sobą scalone i wzajemnie się dopełniają, tworząc przestrzeń dla realizujących się w społeczeństwie walk o uznanie. Przeprowadzane przez niego analizy we *Freedom's Right...* wyraźnie odbiegają od tej krytykowanej Habermasowskiej systematyki:

Systemy działania związane z indywidualną wolnością, tzn. prawnej i moralnej wolności, również są regulowane przez normy i wzajemne uznanie. Podmioty mogą wzajemnie przyznać sobie chronioną przez państwo przestrzeń egocentrycznego odłączenia albo uprawnienie do moralnie uzasadnionego stanowiska, dopiero gdy przypiszą sobie wzajemnie określony status w świetle podzielanej normy – status, który uprawnia je do poważania (*consideration*) okazywanego przez inne podmioty (Honneth 2014, 124; por. również Honneth 2011, 223).

W swojej książce Honneth postuluje, że każdy system działaniowy ma służyć urzeczywistnieniu indywidualnej wolności poprzez urzeczywistnianie powszechnie uznanych wartości definiujących dane systemy działania. Wskazuje pozytywne aspekty tego celowo-racjonalnego systemu, wszak jest on narzędziem do racjonalnego zarządzania intersubiektywną kooperacją. To właśnie te systemy działania, poprzez zawarcie w składających się na nie normach normatywnych przesłanek, umożliwiają wzajemne komunikacyjne zrozumienie swoich działań, roszczeń i dążeń przez partycypujące w nich jednostki. W ujęciu Honnetha systemy działania i świat życia (na który składają się między innymi zinternalizowane wartości, normy i przekonania dotyczące świata) razem konstytuują przestrzeń niezbędną do realizowania się indywidualnej wolności jednostek w ramach społeczeństwa:

³⁵ „Dzięki temu dualizmowi diagnoza czasu, która jest w stanie dostrzec patologiczne zniekształcenia tylko tam, gdzie celowo-racjonalne zasady organizacji wkraczają z zewnątrz w świat życia uważany za nieuszkodzony, zyskuje swoje teoretyczne oparcie. Dlatego Habermas nie tylko porzuca w ramach swojej teorii społecznej normatywne ukierunkowanie na inną dziedzinę, mianowicie na komunikacyjną organizację reprodukcji materialnej, która pod nazwą »samozarządzania« należy do produkcyjnej części tradycji krytycznego marksizmu. Nie tylko rezygnuje on z możliwości uzasadnionej krytyki konkretnych form organizacji produkcji gospodarczej i administracji politycznej. Habermas traci przede wszystkim – i to ponownie czyni go spadkobiercą tradycji krytycznej teorii społecznej, którą tutaj badamy – podejście komunikacyjno-teoretyczne, które pierwotnie otworzył: potencjał rozumienia porządku społecznego jako instytucjonalnie zapośredniczonej relacji komunikacyjnej między kulturowo zintegrowanymi grupami, która, dopóki sprawowanie władzy jest asymetrycznie rozdzielone, odbywa się poprzez medium walki społecznej” (Honneth 1991, 303).

Z tej przyczyny wprowadzenie do tej książki, która również podpada pod model wyłożony przez Hegla, demonstruje, że we współczesnych (*modern*) liberalnych, demokratycznych społeczeństwach te wartości zostały scalone w jedną wartość indywidualnej wolności w swoich różnych pokrewnych znaczeniach. Wstępna przesłanka moich badań zakłada, że każda konstytutywna sfera w naszym społeczeństwie instytucjonalnie ucieleśnia szczególny aspekt naszego doświadczenia indywidualnej wolności. Współczesna idea sprawiedliwości jest przez to podzielona na tak wiele aspektów, jak wiele jest zinstytucjonalizowanych sfer tejże obietnicy wolności. W każdym z tych systemów działania „sprawiedliwe” traktowanie przybiera inne znaczenie, ponieważ realizacja wolności wymaga specyficznych społecznych uwarunkowań i wzajemnego uwzględnienia (*mutual consideration*) (Honneth 2014, vii–viii; por. również Honneth 2011, 9–10).

Rekonstrukcja, której dokonuje Honneth, opisując systemy działania moralności, prawa i rynku, zakłada, że każdy z tych systemów wraz z wartościami (zrelatywizowanymi do danego punktu historii) wspólnie służą realizacji jednej naczelnej wartości indywidualnej wolności. Poprzez różne obecne w praktyce społecznej systemy działania naczelna wartość indywidualnej wolności jest realizowana w tych aspektach, które w danym momencie historii są przez członków danego społeczeństwa uznawane za ważne i istotne dla realizacji ich indywidualnych wizji dobrego życia. Wraz z pluralizacją norm definiujących wzorce wzajemnych interakcji jednostek dochodzi więc musi do pluralizacji porządku instytucjonalnego i samych systemów działania³⁶. Tym samym większa liczba różnych wizji dobrego życia i indywidualnych dążeń jest powszechnie akceptowana w świetle obowiązujących praktyk społecznych.

Społeczny porządek panujący w społeczeństwie, które zamierzamy zrekonstruować, może być rozumiany jako zinstytucjonalizowana struktura systemów działania, w których kulturowo uznane/zaakceptowane wartości są realizowane w odpowiedni funkcjonalny sposób. Wszystkie centralne subsystemy, używając terminu Talcotta Parsonsa, muszą zawierać specyficzne elementy nadrzędnych idei i wartości, które zapewniają legitymację społecznemu porządkowi jako całości (Honneth 2011, 120–121; por. również Honneth 2014, 64).

Systemy działania, jako stanowiące przedmiot Honnethowskich rekonstrukcji i normatywne struktury zawarte w praktyce życia codziennego społeczeństw demokratycznych, pełnią funkcję celowo-racjonalnego systemu, służącego realizacji

³⁶ Aby zobrazować opisywane zależności, posłużę się cytatem: „Nawet w społeczeństwach tradycyjnych definicje ról w różnych sferach społecznych nie były prawdopodobnie tak sztywne, by na ich obrzeżach nie było miejsca na interpretacje zależne od sytuacji; ale im bardziej presja zwykłej tradycji i zwyczaju malała wraz z procesami rosnącej indywidualizacji, im bardziej kompleksy instytucjonalne stawały się otwarte na społeczne odchylenia i nowe układy, tym więcej możliwości intersubiektywnych interpretacji miały do zaoferowania zobowiązania do odgrywania ról w poszczególnych sferach. Dlatego dzisiaj w prawie wszystkich podsystemach relacyjnych wysoko rozwiniętych społeczeństw odpowiadające im wymagania behawioralne mają tylko mgliste zarysy, tak że ich treść preskryptywna staje się coraz bardziej niejasna” (Honneth 2011, 227–228; por. również Honneth 2014, 126–127). Powyższa rekonstrukcja Honnetha wskazuje, że akcentuje on jako „narzędzia postępu” zarówno podmiotową indywidualizację, jak i postępującą otwartość instytucji społecznych.

uznanych (w danym punkcie historii) wartości. Wartością naczelną, która ma charakter teleologiczny w filozofii Honnetha, jest idea indywidualnej wolności, która stanowi dla niego uniwersalistyczną podstawę ewaluatywną.

Podsumowując, systemy działania (i założone w ich ramach podstruktury):

- nadają strukturze społecznych relacji uznania charakter celowo-racjonalny;
- służą realizacji powszechnie uznanych wartości;
- koordynują kooperacyjne działanie członków społeczeństwa;
- są legitymizowane przez powszechnie uznane wartości;
- stwarzają warunki socjalizacji dla członków społeczeństwa;
- wyznaczają przestrzeń dla społecznych działań ekspresyjnych;
- pełnią funkcję regulatywno-reprodukcyjną, stabilizując praktykę społeczną;
- pełnią funkcję refleksyjno-poznawczo-korygującą.

Tabela 3.2. Charakterystyka funkcjonalna poziomów teorii uznania oraz ich elementów składowych

Rozwarstwienie poziomu instytucjonalnego	Elementy składowe	Funkcja	Cel ogólny
1	Normy (norma)	Socjalizowane wzorce działania	Zrozumiałość interakcji
2	Instytucje (norma + wiedza)	Wzajemna koordynacja działań	Obiektywizacja, artykulacja sposobów działania pod postacią wiedzy
3	Kompleksy instytucji (norma + wiedza + funkcja)	Synergiczna realizacja funkcji społecznej, uznanych celów	Powiązanie instytucji poprzez pełnioną komplementarnie funkcję społeczną
4	Systemy działania (norma + wiedza + funkcja + wartość)	Identyfikacja realizowanej wartości społecznej	Identyfikacja wartości realizowanej przez kompleksy instytucjonalne, która umożliwia ewaluację i krytykę społeczną – zrozumienie znaczenia instytucji; uzyskanie samoświadomości społecznej

Źródło: opracowanie własne.

8. Charakterystyka poziomu powszechnie uznanych wartości

Wartości i idee za nimi stojące zyskały na znaczeniu w filozofii Honnetha od czasów wydania *Walki o uznanie...* Podczas gdy w wyjściowej teorii Honnetha wartości nie odgrywały istotnej roli, to znaczy nie stanowiły oddzielnego przedmiotu rozważań, który wpływałby na inne elementy jego teorii, to w *Das Recht der Freiheit...* wartości zyskują na znaczeniu. Wartość indywidualnej wolności i jej idea są określane przez Honnetha jako fundamentalne dla społeczeństw demokratycznych. Wskazuje on, że ta wartość jest powszechnie uznana przez innych filozofów za podstawową do realizacji ustroju demokratycznego. Nadaje on tej wartości charakter teleologiczny, a zarazem w ramach swojej metody normatywnej rekonstrukcji wskazuje tę wartość jako podstawę ewaluatywną odróżniającą te wartości obecne w rzeczywistości społecznej, które mają stanowić podstawę krytyczną dokonywanych rekonstrukcji i wyznaczać zakres dokonywanych tą metodą rekonstrukcji, od tych wartości obecnych w rzeczywistości społecznej, które mają stanowić przedmiot krytyki³⁷.

Wartości w teorii Honnetha mają specyficzny status, który wynika z ich quasi-realnego charakteru. Koncepcja umiarkowanego realizmu wartości Honnetha zakłada, że istnienie wartości (a więc ich ontologiczny status) jest zależne od możliwości ich zidentyfikowania w działaniu innych podmiotów. Definiujące dla koncepcji umiarkowanego realizmu wartości tezy można znaleźć w artykule Honnetha przetłumaczonym jako posłowie do polskojęzycznego wydania *Walki o uznanie...*:

Czujemy się zobowiązani do przestrzegania pewnych ograniczeń moralnych, ponieważ poprzez uznawanie w pewnym sensie dajemy publiczny wyraz cechom, które są wartościowe. Trudności zaczynają się dopiero tam, gdzie chodzi o to, by bliżej scharakteryzować status takich ewaluatywnych racji. Wydaje się, że poza powrotem do realizmu aksjologicznego nie ma tutaj żadnego innego rozwiązania, ten jednak jest nie do pogodzenia z całą resztą naszych,

³⁷ Metoda normatywnej rekonstrukcji jako narzędzie konstruktywnej krytyki społecznej odbiera dzięki temu zabiegowi za przedmiot rekonstrukcji tylko wartości (jako normatywną bazę krytyczną) i tworzące te wartości instytucje, normy, praktyki społeczne (jako przedmiot krytyki), które w jakimś aspekcie realizują nadrzędną wartość indywidualnej wolności i ideę za nią stojącą. Tym samym, dzięki stosowaniu metody normatywnej rekonstrukcji, powinno dochodzić do zwiększenia się skuteczność instytucji, norm i praktyk społecznych w realizowaniu swoich celów wynikających z przyświecających im wartości (służących realizacji wartości nadrzędnej, jaką jest indywidualna wolność każdego). W perspektywie czasu stosowanie metody normatywnej rekonstrukcji powinno skutkować zwiększeniem skuteczności działania krytykowanych instytucji i praktyk, osłabiając zarazem wpływ instytucji i praktyk, które nie przysługują się zwiększaniu indywidualnej wolności wszystkich podmiotów. Stosowanie metody normatywnej rekonstrukcji ma być więc narzędziem stopniowego postępu, dzięki skontekstualizowanej perspektywie krytycznej i przyspieszać dziejową teleologię postępu wyznaczoną przez wartość indywidualnej wolności.

pozostających w tle, przekonani ontologicznych. To niefortunne położenie ulega wszakże zmianie, gdy dopuścimy możliwość, że tego rodzaju wartości są, traktowanymi jako oczywiste, elementami świata życia, które mogą podlegać przemianom historycznym. Nie byłyby to wówczas niewzruszone, obiektywne cechy aksjologiczne, lecz cechy zmienne historycznie, które musielibyśmy dostrzegać w osobach (bądź grupach), o ile nasze uznawanie miałyby być reakcją „trafną”. Aby nakreślony w ten sposób obraz stał się teorią przynajmniej połowicznie akceptowalną, trzeba by uzupełnić go wszakże o dalsze elementy: społeczny świat życia musiałoby się pojmować jako rodzaj „drugiej natury”, którą podmioty przyswajają w ramach pierwotnej socjalizacji w ten sposób, że sukcesywnie uczą się postrzegać pewne cechy osobowe jako wartościowe [...]. Trzeba by uznać, że ów proces edukacyjny ma złożony charakter, w jego trakcie musielibyśmy bowiem nabyć zarówno umiejętności dostrzegania ewaluatywnych własności, jak i odpowiednich wzorców zachowań, których swoistość polegałaby na oczywistym ograniczeniu naszego naturalnego egocentryzmu. Ludzkie działanie związane z uznawaniem moglibyśmy w rezultacie rozumieć jako pewną wiązkę nawyków, która w procesie socjalizacji zostaje powiązana z rewidowalnymi racjami przemawiającymi za wartością innych osób (Honneth 2012b, 189; por. również Honneth 2016, 323–324).

Powyższa analiza zawiera wiele tez istotnych dla zrozumienia statusu wartości w koncepcji Honnetha i ich charakterystyki. Postaram się je tutaj zrekonstruować.

Po pierwsze, wartości określane są przez Honnetha jako *zmienne historyczne cechy aksjologiczne dostrzegane w osobach bądź grupach*. Nie są więc one stałe i w tym sensie istniejące niezależnie od rzeczywistości społecznej i obiektywnie. Wartości w ujęciu Honnetha nie są bowiem tożsame z cechami danych osób bądź grup, a stanowią epifenomen, który ma miejsce, gdy dane cechy osób bądź grup są identyfikowane i traktowane jako wartościowe, a więc gdy są uznawane na gruncie obowiązujących w danej kulturze norm. Poprzez to, że normy są zmienne historycznie, wartości jako epifenomen na nich ugruntowany ulegają zmianie wraz z obowiązywaniem norm.

Po drugie, normatywna podstawa identyfikacji i ewaluacji tychże cech należy właśnie do kultury jako „drugiej natury” człowieka, przyswajanej w ramach socjalizacji. To normy zawarte w kulturze pozwalają zidentyfikować i dokonać ewaluacji cech jednostkowych lub grupowych jako wartościowych bądź nie. Te normy definiują również wzorce zachowań, które można określić jako „odpowiednie reakcje” na własności aksjologiczne. Pozytywna reakcja, wyrażająca uznanie dla danej cechy jako wartości, ustanawia istnienie danej cechy jako wartości. Owo istnienie wartości trwa tak długo, jak długo normy pozwalające ją identyfikować, oceniać i wyrażać dla niej uznanie będą obowiązywały, to znaczy będą urzeczywistniane pod postacią reakcji wyrażających uznanie dla danej cechy jako wartościowej:

Przez „uznanie” powinniśmy rozumieć postawę stanowiącą nasz racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne, które nauczyliśmy się dostrzegać w podmiotach ludzkich dzięki integracji z drugą naturą naszego świata życia (Honneth 2016, 332; por. również Honneth 2012, 194).

Uznanie w tej definicji usytuowane jest jako fundament pojęcia wartości, która zostaje powołana do „istnienia” właśnie na drodze uznania, czyli racjonalnego (opartego na obowiązujących normach) reagowania na własności aksjologiczne.

Uznanie jako proces historyczny na tej podstawie można przedstawić jako proces związany z uznawaniem coraz większej ilości wartości, czyli okazywaniem akceptacji, szacunku i pozytywnej waloryzacji coraz większej liczby cech – zarówno jednostkowych, jak i grupowych. Proces ten jest związany z rozwojem szeroko rozumianej kultury jako nośnika norm uznania. Powszechna akceptacja coraz większego i coraz bardziej spluralizowanego zbioru wartości w kulturze prowadzi więc, z konieczności, do zwiększenia się w perspektywie czasu indywidualnej wolności każdego. Indywidualna wolność³⁸ osiąga však swoją realizację poprzez powszechną akceptację wartościowych cech, która pociąga za sobą ów „racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne [cechy – przyp. M.J.B.] [...]” (Honneth 2012b, 194; por. również Honneth 2016, 332). Z tej perspektywy inflacja zbioru uznawanych wartości ukierunkowuje postęp ku realizacji naczelnej, teleologicznej wartości indywidualnej wolności.

Wspomniana wyżej teleologia ma jeszcze jeden wymiar – wynika on z założeń towarzyszących teorii uznania:

Przyjęta przez nas formalna koncepcja postradycyjnej etyczności nie jest zamknięta, w tym, co przedstawia, widać bowiem co najmniej miejsce jej konkretyzacji przez wartości materialne. Albowiem próba wyjścia od intersubiektywnych warunków tożsamości osobowej, w celu uzyskania normatywnych uniwersaliów charakteryzujących udane życie, musi na końcu uwzględnić jeszcze wzorzec uznania charakterystyczny dla solidarności społecznej, która może wyłonić się jedynie ze wspólnie ustanowionych i podzielanych celów (Honneth 2012b, 194; por. również Honneth 2016, 285).

Aby w pełni zrozumieć znaczenie powyższej tezy, należy przywołać założenia koncepcji umiarkowanego realizmu wartości. Zakłada ona, że wartości są o tyle realne, o ile ich normatywne wymogi znajdują materialną realizację

³⁸ „Rzeczywiście, wychodzę z założenia, że autonomię czy samorealizację winniśmy postrzegać jako nadrzędny telos naszej – ludzkiej – formy życia, na który może orientować się krytyka wewnętrzna. Dla zrozumienia tego, w jaki sposób można pogodzić wspomniane podejście uniwersalistyczne z ideą krytyki wewnętrznej, koniecznie trzeba tu wszakże dwóch kolejnych doprecyzowań. O »autonomii« czy »samorealizacji« zawsze pragnąłem mówić w sensie możliwie neutralnym, tj. w takim, w którym zakłada się, że każdy podmiot ludzki kieruje się interesem wolnego określania i realizowania własnych celów i marzeń. Dlatego, jeśli chodzi o moje ujęcie, określeniu tego celu nie towarzyszą żadne kulturowo partykularne ustalenia czy faworyzowanie jakiegoś określonego wyobrażenia dobra. Przeciwnie, to dopiero formalne pojęcie »autonomii« czy »samorealizacji« ma umożliwiać uwypuklenie różnic kulturowych, w które – patrząc od strony historycznej – wpisana jest każdorazowo realizacja celu wspomnianego już, niewymuszonego samoodniesienia. Wchodzi tutaj w grę to, co stwierdziłem w trakcie dyskusji z Laitinenem, mianowicie że zmienne cechy aksjologiczne podmiotów ludzkich są zawsze tym, w czym należy dopatrywać się swoistości indywidualnej autonomii” (Honneth 2012b, 198; por. również Honneth 2016, 339).

w działaniach jednostek. Istniejące wartości mają odnosić się do cech, umiejętności i całej charakterystyki osobowej partycypujących w społeczeństwie podmiotów. Wartości, jako ufundowane w obowiązujących normach, stanowią zarazem wyraz uznania tychże indywidualnych charakterystyk osobowych. W tym świetle istotne jest stwierdzenie Honnetha, że powszechnie uznane „wartości materialne” (wartości znajdujące swoją realizację w praktyce społecznej, a więc wartości na ten czas realne) mają stanowić zarazem normatywne uniwersalia (odpowiednie w danym czasie) i wyznaczać wspólnie ustanowione i podzielane cele społeczne³⁹. W ten sposób faktycznie uznawane w społeczeństwie wartości wyznaczają przyszłe cele dla tego społeczeństwa, co moim zdaniem sprawia, że mamy do czynienia ze specyficzną, niespekulatywną teleologią. Mianowicie członkowie społeczeństwa faktycznie uznając wartości je fundujące i związane z nimi normatywne cele, będą dążyć do ich realizacji. Tym samym sytuacja ta stanowi przykład tak zwanej samospełniającej się przepowiedni⁴⁰.

³⁹ Christopher F. Zurn przedstawia rolę wartości w teorii Honnetha, następująco opisując ich związek z ludzką wolnością: „Po pierwsze, Honneth przedstawia charakterystyczną teorię ludzkiej wolności. Na początek twierdzi on, że wolność jest po prostu najważniejszą wartością współczesnego życia, tą, wokół której organizują się wszystkie inne wartości. Argumentuje dalej, że negatywne i refleksyjne koncepcje wolności – wolność jako wolność od ingerencji innych i wolność jako ustalanie własnych celów – są ograniczone i nieadekwatne. Jego alternatywna koncepcja wolności społecznej podkreśla, że działania jednostek zyskują swoją wartość i cel, gdy wpisują się w kooperacyjny schemat społecznej aktywności. Dla Hegla i Honnetha osoby są wolne tylko wtedy, gdy mogą być »u siebie«, w swoim świecie społecznym: gdy ich własne, unikalne motywy i intencje mogą być sensownie realizowane w kontekście dostosowujących się [do potrzeb indywidualnych osób – przyp. M.J.B.] ról społecznych i zobowiązań” (Zurn 2015, 10).

⁴⁰ Powiązanie uznawanych powszechnie wartości z celami społeczeństwa znajduje swoje potwierdzenie również we *Freedom's Right...*: „Na poziomie metateoretycznym znaczenie idei sprawiedliwości jest całkowicie zależne od jej relacji do wartości etycznych, ponieważ żądanie, byśmy byli »sprawiedliwi« wobec innych, jest pozbawione sensu tak długo, jak długo nie jest oparte na koncepcji dobra; w przeciwnym razie nie wiedzielibyśmy, co to znaczy zawdzięczać innym to, co jest »ich«. Tylko wtedy, gdy będziemy mieli jasne zrozumienie ostatecznego celu etycznego [ethische Worumwillen] naszego wspólnego działania, będziemy mieli kryterium do określenia koniecznych norm sprawiedliwego działania. [...] To, co oznacza »sprawiedliwość«, zależy od znaczenia, jakie wolność jednostki przybiera w zróżnicowanych sferach działania zgodnie z ich funkcją. Nie istnieje tylko jeden postulat sprawiedliwości, lecz tyle postulatów, ile jest konkretnych zastosowań jednej, wszechogarniającej wartości, jaką jest wolność” (Honneth 2014, 64; por. również Honneth 2011, 121–122). Faktycznie uznawane etyczne wartości definiują więc treść pojęcia sprawiedliwości poprzez to, że obowiązujące społecznie normy, instytucje, kompleksy instytucji i wreszcie całe systemy działania określają, w jaki sposób czyni się zadość uznawanym za wartościowe cechom, umiejętnościom, indywidualnym charakterystykom i potrzebom członków danego społeczeństwa. W ten sposób uznawane wartości mają nie tylko służyć realizacji sprawiedliwości odpowiadającej normatywnym potrzebom członków społeczeństwa, ale i wyznaczać normatywny cel dla całego społeczeństwa pod postacią wartości indywidualnej wolności, która zawiera obietnicę należytego uznania również wszelkich przyszłych indywidualnych charakterystyk członków społeczeństwa.

Należy jednak pamiętać o problemie z rozróżnieniem w myśli Honnetha tez normatywnych od deskryptywnych. Powyższe tezy mogą być traktowane jako tezy deskryptywne, gdy odnosimy je do społeczeństw demokratycznych, spełniających założenia nakładane na takie społeczeństwa przez Honnetha (w szczególności założenie, że fundamentalną wartością wszystkich społeczeństw demokratycznych jest wartość indywidualnej wolności), podczas gdy w odniesieniu do społeczeństw nieuznających wartości indywidualnej wolności wartość fundamentalną tezy Honneth można traktować normatywnie. Wreszcie należy również zwrócić uwagę, że i w społeczeństwach demokratycznych nie wszystkie faktycznie istniejące i instytucjonalizowane praktyki służą realizacji wartości indywidualnej wolności. Wszak zawsze występują jakieś patologie społeczne, błędy rozwoju społecznego czy po prostu nieprawidłowości w działaniu struktur społecznych. Występowanie tychże nieprawidłowości i ich reprodukcja może zaburzać tę założoną normatywną teleologiczność społeczeństwa w realizacji wartości indywidualnej wolności. Poprzez uznawanie wartości i powielanie praktyk przeczących wartości indywidualnej wolności członkowie społeczeństwa, zgodnie z przedstawionymi założeniami, będą dążyć w swoich działaniach do ograniczenia indywidualnej wolności na rzecz uznawanych przez nich praktyk albo w wyniku patologicznego niezrozumienia, czym indywidualna wolność w istocie jest.

Właśnie dlatego Honneth, opisując *metodę normatywnej rekonstrukcji*, zaznaczył, że jej przedmiot mają stanowić te uznawane wartości (jako normatywna baza krytyczna) i praktyki (jako przedmiot konstruktywnej krytyki), które służą realizacji wartości indywidualnej wolności w społeczeństwie.

Powyższe założenia kształtują rozwój badań Honnetha w późniejszym okresie jego twórczości i prowadzą go do potwierdzenia tezy o teleologiczności wartości indywidualnej wolności, wskazania *systemów działania* (a więc i składających się na nie norm oraz instytucji) jako służących realizacji tejże wartości i zastosowania metody normatywnej rekonstrukcji jako narzędzia konstruktywnej krytyki społecznej we *Freedom's Right...*:

Jak uświadomiłem sobie kilka lat wcześniej, gdy studiowałem słynny tekst Hegla, ten projekt mógł się tylko udać, jeżeli konstytutywne sfery naszego społeczeństwa będą rozumiane jako instytucjonalne ucieleśniania konkretnych wartości, których immanentne roszczenie do realizacji wskazuje pryncypia sprawiedliwości w działaniu każdej ze specyficznych sfer społecznych. Oczywiście ta procedura wymaga, byśmy wpiery mieli pojęcie na temat wartości, jakie mają być ucieleśnione w różnorakich sferach naszego życia.

Z tego powodu wprowadzenie do tej książki, które również podąża za modelem wyłożonym przez Hegla, demonstruje, że we współczesnych (*modern*) liberalnych, demokratycznych społeczeństwach te wartości stopiły się w jedną wartość indywidualnej wolności w jej różnorakich pokrewnych znaczeniach. Wyjściowym założeniem mojego studium jest, że każda konstytutywna sfera w naszym społeczeństwie instytucjonalnie ucieleśnia konkretny aspekt naszego doświadczenia indywidualnej wolności (Honneth 2014, vii; por. również Honneth 2011, 9).

Jak wskazuję w rozdziale dotyczącym Honnethowskiej *metody normatywnej rekonstrukcji*, zakłada ona proces identyfikacji faktycznych wartości służących realizacji naczelnej wartości indywidualnej wolności (czyli wartości realizujących różne aspekty tejże naczelnej teleologicznej wartości), aby następnie przyjąć je jako normatywną bazę krytyczną dla dokonywanych skontekstualizowanych rekonstrukcji konkretnych instytucji i norm nimi rządzących. Te faktycznie uznawane w społeczeństwie wartości składają się na historycznie zlokalizowaną wykładnię wartości indywidualnej wolności danego społeczeństwa. Jaki jednak jest cel wprowadzania tego poziomu struktury społecznej do teorii Honnetha?

Nie może tutaj chodzić zaledwie o ujawnienie i zrekonstruowanie instancji już istniejącego etycznego życia, raczej musi być również możliwe, by krytykować te odkrycia w świetle ucieleśnionych w nich wartości. A istotne kryteria dla tej krytyki są tymi samymi, które kierują samą normatywną rekonstrukcją (Honneth 2014, 9; por. również Honneth 2011, 28).

Wartość indywidualnej wolności oraz faktycznie uznawane przez społeczeństwo wartości mają stanowić przedmiot rekonstrukcji w celu:

- uświadomienia sobie normatywnych przesłanek legitymizujących istniejący porządek społeczny (zarówno tych deklarowanych w ramach danego porządku politycznego, jak i tych wartości, które znajdują realizację w praktyce społecznej) (Honneth 2014, 3; por. również Honneth 2011, 18);
- umożliwienia przeprowadzenia wewnętrznej krytyki społecznej, dokonywanej z pozycji wartości, które już są uznawane.

Wartości w tym rekonstrukcyjno-normatywnym ujęciu, oprócz funkcji normatywnej, legitymizującej instytucjonalne *status quo*, i funkcji krytycznej względem tychże instytucji (realizującej się poprzez ewaluację praktycznej skuteczności realizowania legitymizujących te instytucje wartości), pełnią również funkcję motywacyjną. Dzięki funkcji motywacyjnej wartości zawczasu uznanych krytyka społeczna na nich oparta ma założoną *a priori* normatywną siłę przekonywania:

W odróżnieniu od podejść, które – powołując się na zasady uniwersalistyczne – próbują przeprowadzić krytykę stosunków społecznych „od zewnątrz” (*extern*), ja preferuję sposób postępowania charakterystyczny dla krytyki „internalistycznej”, co oznacza, że miarę krytycznej oceny pragnę zaczerpnąć z przekonań normatywnych, które ich adresaci każdorazowo zawsze już podzielają (Honneth 2012b, 195; por. również Honneth 2016, 334).

Ponieważ formułowana na podstawie powszechnie uznawanych wartości krytyka wpisuje się w normatywne przekonania członków społeczeństwa, jej adresaci, działając racjonalnie, powinni uznać podnoszone zarzuty i rozwiązania formułowane na podstawie ich własnych przekonań.

Charakterystyka treściowa poziomu powszechnie uznawanych wartości, z uwagi na przyjęcie przez Honnetha aparatury metody normatywnej rekonstrukcji jako narzędzia swojej teorii, będzie zmienna treściowo w zależności od kontekstu jej aplikacji:

Nie ma tylko jednego roszczenia sprawiedliwości, jest raczej tak wiele roszczeń, jak wiele jest specyficznych aplikacji jednej, wszechogarniającej wartości wolności. A jednak we współczesności zawsze istniały różne, rywalizujące ze sobą interpretacje tego, co składa się na indywidualną wolność; i każda z tych kluczowych koncepcji wydaje się mieć dość powabu, prawdopodobieństwa i wpływu intelektualnego, by wykształcić normatywny fundament mocarnej, formującej struktury instytucji. Nie tylko musimy zakładać, że wartość wolności przybrała kształt instytucjonalny w różnorodnych sferach funkcjonalnych, ale musimy również założyć, że różne odpowiadające im interpretacje tej jednej wartości są w istocie ucieleśnione w takich instytucjonalnych sferach działania (Honneth 2014, 64–65; por. również Honneth 2011, 122)⁴¹.

Sprawiedliwość według Honnetha ma tyle normatywnych roszczeń, ile jest interpretacji tego, czym jest wolność. Ponieważ także w społecznej faktyczności funkcjonuje wiele powszechnie uznanych wartości, które są urzeczywistniane przez różnorakie kompleksy instytucjonalne, należy założyć, że również te wartości mogą na różne sposoby stanowić skontekstualizowane (historycznie i kulturowo) interpretacje tego, czym w danym kontekście jest indywidualna wolność i w jaki sposób powinna być realizowana. Z tej perspektywy nie powinno dziwić,

⁴¹ A także w następujących fragmentach: „Z tego powodu wstęp do tej książki, który również opiera się na modelu wypracowanym przez Hegla, pokazuje, że we współczesnych liberalno-demokratycznych społeczeństwach wartości te zostały połączone w jedną wartość wolności indywidualnej w jej różnych znanych znaczeniach. Wstępne założenie mojego studium jest takie, że każda konstytutywna sfera naszego społeczeństwa instytucjonalnie ucieleśnia szczególnie aspekt naszego doświadczenia wolności indywidualnej” (Honneth 2014, vii; por. również Honneth 2011, 9–10). Piszę też tak: „Cel skonstruowania teorii sprawiedliwości jako analizy społecznej zależy całkowicie od pierwszego założenia, że reprodukcja społeczna opiera się na pewnym zestawie podzielanych fundamentalnych ideałów i wartości. Takie normy etyczne nie tylko określają »z góry«, w formie »wartości ostatecznych« [*ultimate values* – przyp. M.J.B.] (Parsons), jakie działania lub rozwój społeczny są możliwe do pomyślenia, ale także określają »od dołu«, w formie mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych celów, wytyczne, wedle których podążać powinna droga życiowa każdej jednostki” (Honneth 2014, 3; por. również Honneth 2011, 18). I wreszcie: „Wyjątkową cechą tego modelu społeczeństwa – i tym, co czyni go szczególnie odpowiednim jako narzędzie do aktualizacji intencji Hegla – jest jego twierdzenie, że wszystkie porządki społeczne, bez wyjątku, muszą legitymizować się w świetle wartości etycznych i ideałów, do których warto dążyć: »Żaden porządek normatywny [tj. społeczeństwo, A.H.] nie jest samolegitymizujący się w tym sensie, że aprobowany lub zakazany sposób życia jest po prostu słuszny lub niesłuszny i nie dopuszcza żadnych pytań. Nie jest on też nigdy odpowiednio legitymizowany przez konieczności narzucone na niższych poziomach hierarchii kontroli – np. przez fakt, że rzeczy muszą być robione w określony sposób, ponieważ zagrożona jest stabilność lub nawet przetrwanie systemu«. [...] Drugim założeniem tego projektu jest to, że normatywny punkt odniesienia wykorzystywany przez teorię sprawiedliwości powinien czerpać z tych wartości lub ideałów, które, jako roszczenia normatywne, stanowią również warunki reprodukcji danego społeczeństwa” (Honneth 2014, 4; por. również Honneth 2011, 19). „Dane instytucje i praktyki będą analizowane pod kątem ich normatywnych osiągnięć i przywoływane w kolejności ich znaczenia dla społecznego ucieleśnienia i realizacji społecznie legitymizowanych wartości” (Honneth 2014, 6; por. również Honneth 2011, 23). Wszystkie powyższe fragmenty wskazują, że w społecznej faktyczności powszechnie uznawane są różne wartości, które mogą (ale nie muszą) reprezentować różnorakie aspekty nadrzędnej i teleologicznej wartości indywidualnej wolności.

że zbiór uznawanych wartości w kontekście postępu społecznego ulega zwiększeniu. Ta inflacja uznawanych wartości przyczynia się do pogłębienia zrozumienia tego, czym jest *idea indywidualnej wolności*, ujawniając różne jej aspekty znajdujące realizację w postępującej instytucjonalizacji i rozwoju kompleksów instytucjonalnych umożliwiających prezentację coraz to nowych roszczeń i potrzeb indywidualizujących się członków społeczeństwa.

Podsumowując, społecznie uznane wartości w teorii uznania:

- stanowią podstawę ewaluacji racjonalności funkcjonowania instytucji społecznych;
- legitymizują społeczny porządek instytucjonalny;
- wyrażają normatywne przekonania członków społeczeństwa;
- wyznaczają zbiór akceptowanych cech prezentowanych przez członków społeczeństwa i grupy społeczne;
- pełnią funkcję regulatywno-reprodukcyjną, stabilizując praktykę społeczną;
- wyznają społecznie podzielane cele, które mają być realizowane przez instytucje.

Zakończenie

Podstawowym zadaniem badawczym przyświecającym niniejszej książce było krytyczne, a zarazem konstruktywne usystematyzowanie teorii uznania Axela Honnetha, którą frankfurcki filozof rozwijał i modyfikował w ciągu ostatnich lat. Istotnym elementem realizacji tego zadania było precyzyjne wykazanie, że pojęcie uznania, tak jak posługuje się nim Honneth, odnosi się do wielu złożonych aspektów rzeczywistości społecznej. Systematyzacja teorii uznania była zadaniem trudnym, stanowiła poważne wyzwanie filozoficzne, gdyż Honneth, rozwijając proponowaną przez siebie teorię uznania, niejednokrotnie modyfikował swoje wcześniejsze stanowisko (a zatem i znaczenie pojęcia uznania oraz konteksty, w których badał fenomen uznania), przywołując w swych analizach oraz uzasadnieniach zmian coraz to inne tradycje filozoficzne.

W trakcie prac nad książką napotkałem wiele problemów utrudniających opracowanie klarownej definicji pojęcia uznania, gdyż Honneth posługuje się nim w bardzo różnorodnych kontekstach badawczych – nie tylko *stricte* filozoficznych. Poniżej przedstawię zarys problemów, wobec których musiałem zająć określone stanowisko metodologiczne. Problemy te dały początek założeniom, które przyjąłem na potrzeby tej książki. Ich przyjęcie ujawniło „pogłębione” problemy badawcze, przedstawione w kolejnych rozdziałach. Problemy te sugerują oraz nakreślają szkicowe propozycje bardziej ukierunkowanych badań nad teorią uznania Honnetha.

Kluczowy problem w badaniach nad teorią uznania dotyczy precyzyjnego zdefiniowania tego pojęcia. W *Walce o uznanie...* Honneth tak naprawdę nie dostarcza wyczerpującej definicji pojęcia uznania – nawiązuje on jedynie do filozofii uznania Hegla lub odwołuje się do konkretnych fenomenów uznania, mających stanowić egzemplifikacje jego tez. W przedmowie Joela Andersona do anglojęzycznego wydania *Walki o uznanie...* pojawia się quasi-definicja uznania jako przypisania pewnego pozytywnego statusu¹. Jednak już w polskim wydaniu tej pracy, a dokładniej w dołączonym do niego jako posłowie osobnym artykule Honnetha pt. *Podstawa uznania. Odpowiedź na pytania krytyczne* (Honneth 2002), zostaje podjęta dyskusja pomiędzy Honnethem a Heikki Ikäheimo oraz Arto Laitinenem. Zogniskowana jest ona wokół następującego problemu: czy

¹ „Dla zrozumienia twierdzenia Honnetha, że miłość, szacunek i poważanie są trzema rodzajami uznania, warto zauważyć, że w języku niemieckim »uznanie« jednostek lub grup oznacza przypisanie im pewnego pozytywnego statusu” (Anderson 1995, VIII).

pojęcie uznania implikuje akt askrypcji, przypisania jakiejś cechy (tzw. model atrybucyjny), czy też odnosi się do aktu akceptacji oraz dowartościowania jakiejś cechy już przez kogoś posiadanej (tzw. model receptywny). Wobec tych dwóch propozycji interpretacyjnych Honneth zajmuje stanowisko wyważone, to znaczy zaczyna definiować uznanie poprzez odniesienie do zsocjalizowanych norm legitymizujących i w sposób intersubiektywny „definiujących” racjonalne reakcje na własności ewaluatywne². Obrane przez Honnetha stanowisko argumentacyjne nie wpisuje się ani w model atrybucyjny, ani w model receptywny. Wszak podstawą działania uznającego nie jest ani „arbitralna” askrypcja właściwości (model atrybucyjny), ani też już zawnazawanie posiadanych przez daną jednostkę cech (model receptywny). W ujęciu Honnetha zsocjalizowana norma, a zatem intersubiektywnie uznawana przez uznawanego i uznającego, stanowi podstawę ewaluacji dokonywanej przez uznającego, a odnoszącej się do posiadanych przez uznawanego cech. Ta ewaluacja prowadzi do intersubiektywnie racjonalnej reakcji uznającego. Reakcja jest racjonalna, gdyż opiera się na wspomnianej intersubiektywnie uznawanej normie. Jest ona również w pewnym sensie aktem askrypcji *uznania*, ponieważ stanowi akt intersubiektywnego potwierdzenia posiadanej cechy w świetle obowiązującej normy.

Naszczicowana powyżej modyfikacja strategii argumentacyjnej dokonała się pomiędzy pierwszym wydaniem *Walki o uznanie...* w 1991 roku a rokiem 2002, w którym opublikowano *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*. W przywołanym artykule Honneth ustosunkował się do najważniejszych argumentów krytycznych wysuniętych pod adresem teorii uznania przedstawionej w *Walce o uznanie...* W roku 2000 opublikowana została również książka *Das Andere der Gerechtigkeit* (pierwsze wydanie anglojęzyczne miało miejsce dopiero w 2007 roku pt. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*). W tej pracy Honneth formułuje swoją *koncepcję zdecentralizowanej autonomii*, która istotnie różni się od dominującego w dzisiejszych czasach rozumienia autonomii, nawiązującego do filozofii praktycznej Immanuela Kanta. Otóż Honnethowska koncepcja autonomii nie tylko „rozprasza” jednostkową autonomię w sieci otaczających ją relacji społecznych, ale też indywidualizuje podmiotowość w społecznie socjalizowanych mediach komunikacji, doświadczeniach czy etyczności.

² „Przez »uznanie« powinniśmy rozumieć postawę stanowiącą nasz racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne, które nauczyliśmy się dostrzegać w podmiotach ludzkich dzięki integracji z drugą naturą naszego świata życia” (Honneth 2012b, 194). I dalej Honneth pisze: „Normy uznania, które powinniśmy – jak mi się teraz wydaje – postrzegać jako efektywnie przyswojone socjalizacyjnie wzorce reagowania na własności aksjologiczne dostrzegane w świecie życia, niejako same z siebie wymagają dalszego doskonalenia się w wymiarze naszych działań moralnych, wobec czego w proces historyczny jest wpisana presja nieustannego uczenia się” (Honneth 2012b, 199).

W 2005 roku pojawia się książka *Reification: A New Look at an Old Idea*, w której frankfurcki filozof rozszerza swoją koncepcję uznania. Przeprowadza on w niej analizy traktujące uznanie jako fenomen subiektywny – uznawania samego siebie – oraz jako rodzaj nastawienia czy postawy wobec świata, dostępnej na sposób intersubiektywny. Takie ujęcie niewątpliwie burzy pierwotnie zakładany w *Walce o uznanie...* trójpodział sfer uznania i jego intersubiektywny charakter³, ukazując również jego subiektywny aspekt. W roku 2010 Honneth publikuje *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, w której to książce jego koncepcja uznania zostaje poszerzona o wymiar instytucjonalny. Istotne jest przede wszystkim to, że wzmocniona zostaje normatywność teorii poprzez wprowadzenie kryteriów odróżniających racjonalne formy uznania od ich ideologicznych postaci, cechujących się różnego rodzaju deficytami (np. deficytem racjonalności czy brakiem przełożenia na praktyczne działanie). Natomiast rok 2011 przynosi publikację książki *Das Recht der Freiheit...*, w której Honneth reformuluje swoje wyjściowe stanowisko, osadzając je w bardziej socjologicznych ramach badawczych, konceptualizuje i wielorako wykorzystuje metodę normatywnej rekonstrukcji oraz odchodzi od podziału na trzy sfery uznania na rzecz wykorzystania pojęcia systemów działania (*Handlungssysteme*). Wymienione lektury stanowią dla niniejszej książki źródłowe materiały badawcze i wyznaczają zakres głównych publikacji, wokół których prowadzone są rozważania.

W obliczu powyższych zmian Honneth zaczął posługiwać się pojęciem uznania w coraz większej liczbie kontekstów. Na przykład zaczął pisać o uznaniu w kontekście relacji podmiotu z samym sobą czy też o uznaniu jako bezpośredniej relacji pomiędzy podmiotami. Za pomocą pojęcia uznania rozważał też relacje zapośredniczone w podzielanych normach. W innych tekstach posługuje się pojęciem uznania jako odnoszącym się do fenomenu uznania zapośredniczonego przez instytucje społeczne oraz opisuje uznanie jako instytucjonalne. W swoich pracach wiąże on również relacje uznania z założeniem umiarkowanego realizmu wartości. Zgodnie z nim istnienie wartości jest zależne od praktycznej realizacji relacji uznania, które ma stanowić egzemplifikację urzeczywistnienia danej wartości. Tak pojęte wartości mają zaś stanowić podstawę dla społecznie uznawanych celów realizowanych w różnych systemach działania (*Handlungssysteme*) składających się z pewnych kompleksów instytucjonalnych.

³ „Jeśli chodzi o kwestię moralności konfliktu politycznego, bardzo ważne jest, aby wyjaśnić sposób, w jaki Honneth odczytuje Heideggera, a mianowicie, że prowadzi to do niekonsekwencji w odniesieniu do ujęcia normatywnego statusu »egzystencjalnej« formy uznania. Jak bowiem wyjaśnia, pojęcie to zarówno ma, jak i nie ma normatywnego znaczenia. Według jednej z opinii Honnetha egzystencjalna forma uznania »wyraźnie nie jest przeznaczona do zawierania żadnych norm pozytywnej troski [concern] lub szacunku«. W ten sposób zdaje się on twierdzić, że ponieważ ta forma uznania jest bardziej elementarna niż trzy postawy uznające, nie obejmuje ona żadnej standardowej teorii normatywnej czy zasad” (Lysaker 2015, 151).

Wskazana wyżej mnogość kontekstów posługiwania się pojęciem uznania przez Honnetha sprawia, że pojęcie to znacząco wykracza poza intuicyjne quasi-definicje z okresu *Walki o uznanie...*, mówiące o uznaniu jako o akcie „przyznania pewnej pozytywności”⁴.

Od czasu wydania *Walki o uznanie...* sformułowane przez Honnetha tezy dotyczące rozwoju jednostki w kontekście relacji dziecka z matką, w szczególności tej pierwotnej dla wykształcenia się podmiotowości relacji miłości dziecka i matką, zostały poddane krytyce:

Kilku teoretyków, włączając w to Iris Marion Young, Amy Allen i Johannę Meehan, krytykowało Honnetha ujęcie miłości oraz diadę matki i niemowlaka, na której osadzona jest teoria uznania, jako ślepą na dynamikę władzy (*power*), która również funkcjonuje w pierwotnych związkach. Utrzymywali oni, że Honnetha model afektywnej troski, jako relacji wzajemnego uznania, nie zauważa faktu, że relacja matki z niemowlakiem faktycznie kształtowana jest przez „asymetrię władzy, zależność i nieodwzajemnioną pracę”. Jak wymienia Allen, nawet jeżeli pierwotna relacja rodzica z dzieckiem może być konstytuowana przez miłość, jest ona również asymetryczną relacją władzy/dominacji (Petherbridge 2011, 24)⁵.

⁴ „Niezależnie od tego, jak bardzo ostatnie zmiany w etyce politycznej poszerzyły literaturę badawczą dotyczącą kwestii społecznego uznania, zasadnicza treść konceptualna tego, co dziś nazywamy »uznaniem«, nie została prawie w ogóle podjęta; zamiast tego pojęcie to jest używane niejasno, zwykle z przelotnym odniesieniem do Hegla, w odniesieniu do postaw i praktyk, dzięki którym jednostki lub grupy społeczne są afirmowane w pewnych swoich cechach. Niejasna pozostaje nie tylko relacja do Kantowskiego pojęcia »szacunku«; bardziej niż kiedykolwiek wcześniej stało się również jasne, że pojęcie uznania zawiera różne komponenty semantyczne, które różnią się w użyciu angielskim, francuskim i niemieckim, a relacja między nimi nie jest do końca przejrzysta. I tak w języku niemieckim pojęcie to wydaje się oznaczać zasadniczo tylko tę normatywną sytuację związaną z przyznaniem statusu społecznego, podczas gdy w języku angielskim i francuskim obejmuje ono dodatkowy epistemiczny sens »identyfikacji« lub »ponownego poznania« [Wiedererkennung]. [...]” (Honneth 2002, 505). A także następujący fragment: „Po pierwsze, są oni przekonani, że pierwotny sposób »uznania« polega na tym, na co zwraca uwagę niemieckie znaczenie tego słowa: w pierwszym rzędzie należy je rozumieć jako kwestię potwierdzenia pozytywnych cech jednostek lub grup ludzkich, choć żaden z autorów nie wyklucza możliwości systematycznego powiązania z innymi znaczeniami tego terminu” (Honneth 2002, 505). W powyższych cytatach, pochodzących z 2002 roku, Honneth powtarza stwierdzenia zawarte we fragmencie przedmowy tłumacza Joela Andersona do anglojęzycznego wydania *Walki o uznanie...* z roku 1995: „Dla zrozumienia twierdzenia Honnetha, że miłość, szacunek i poważanie są trzema rodzajami uznania, warto zauważyć, że w języku niemieckim »uznanie« jednostek lub grup oznacza przypisanie im pewnego pozytywnego statusu” (Anderson 1995, VIII). Nie znalazłem definicji uznania autorstwa Honnetha pochodzącej sprzed 1995 roku, która wprost opisywałaby pojęcie uznania jako odnoszące się do aktu przypisania pozytywnego statusu indywiduum bądź grupom. Jednak definicję taką można wyprowadzić z lektury *Walki o uznanie...* Problemem jest brak w tej publikacji ścisłej, *explicitie* wyrażonej definicji uznania, odnoszącej się do Honnethowskiej konceptualizacji tego pojęcia.

⁵ Rekonstrukcję krytyki teorii Honnetha w zakresie rozwoju dziecka i pierwotnych relacji dziecka z matką można znaleźć na stronach 24–27 cytowanej książki.

Powyższa krytyka tez Honnetha, dotycząca rozwoju dziecka i jego relacji z matką, a więc i edukacji, jest znacznie obszerniejsza i ugruntowana w szerszym kontekście badawczym. Johanna Meehan w podsumowaniu swojego artykułu wskazuje na liczne błędy popełniane przez Honnetha w tym kontekście. Jej spostrzeżenia pokrywają się z problemami wskazanymi przez Danielle Petherbridge:

Honneth, w przeciwieństwie do wielu społecznych teoretyków, rozpoznaje polityczną ważność afektów i emocji, ale uważam, że są trzy poważne problemy z jego ujęciem. Pierwszym jest opis prelingwistycznej relacji dziecka z opiekunem jako takiej, w której dzieci (i być może również matki) doświadczają siebie jako błogo scalone. [...]

Drugim problemem ze stanowiskiem Honnetha jest to, że charakteryzuje związek matki z dzieckiem jako w pełni wzajemny. Rodzice „uznają” swoich potomków, ale ich dzieci nie mogą odwzajemnić tego potwierdzenia.

Trzeci błąd popełniany przez Honnetha wynika z drugiego. Relacje rodziców z dziećmi nie są wzajemne, bo rodzice nie tylko mają więcej umiejętności społecznych, ale również mają większą władzę niż ich niemowlaki i dzieci (Meehan 2011, 122)⁶.

Meehan wskazuje trzy główne zarzuty względem tez Honnetha, które formułuje na podstawie szerszej argumentacji przedstawionej w jej publikacji. Pierwszy zarzut podważa pierwotną „symbiotyczną jedność” matki i dziecka – według Meehan dzieci bardzo wczesnie uświadamiają sobie swoją odrębność względem reszty świata. Drugi zarzut wskazuje na niemożliwość wzajemnej i symetrycznej relacji uznania pomiędzy matką a dzieckiem z uwagi na praktyczną niemożliwość odwzajemnienia przez dziecko uznania, jakim darzy je rodzic w całym swoim kontekstualnym uwikłaniu, które przecież nadaje tej relacji sens. Trzeci błąd jest konsekwencją drugiego – Meehan wskazuje tutaj na asymetrię władzy zachodzącą pomiędzy dzieckiem a rodzicem, która uniemożliwia nawiązanie symetrycznej relacji pomiędzy dzieckiem a dorosłym.

Z uwagi na powyższe zarzuty względem tej części koncepcji Honnetha postanowiłem, że rozważania dotyczące dorastania nie będą przeze mnie uwzględniane. Skupiam się na relacjach pomiędzy dorosłymi, na tezach i analizach dotyczących dorosłych, całości społeczeństwa i struktury społecznej, a wszystkie tezy zawarte w niniejszej książce odnoszą się przede wszystkim do dorosłych, rozwiniętych członków społeczeństwa. Jeżeli zaś wspominam o aspektach rozwojowych czy edukacyjnych dotyczących dzieci, to moje wywody mają wymiar jedynie uzupełniający – nie uwzględniają całej debaty, która rozwinęła się wokół tego kontrowersyjnego wątku teorii uznania. Zagadnienie dotyczące zasadności aplikacji teorii uznania Honnetha w odniesieniu do zagadnień rozwojowych, pedagogicznych, edukacyjnych powinno stanowić oddzielny przedmiot badań, zanim zacznie się formułować tezy normatywne o zastosowaniu praktycznym teorii uznania do wymienionych dziedzin. Z uwagi na powyższe należy, moim zdaniem, z dystansem traktować badania bezkrytycznie aplikujące tezy zawarte

⁶ Rozwinięcie przedstawionych tez można odnaleźć w głównej części cytowanej publikacji.

w pierwotnej wersji teorii uznania do dziedzin związanych z rozwojem młodej jeszcze podmiotowości.

Podsumowując, badania nad koncepcją uznania Honnetha stanowią duże wyzwanie – samo pojęcie uznania nie zostało przez Honnetha wyczerpująco zdefiniowane w *Walce o uznanie...* W kolejnych publikacjach intuicyjne rozumienie uznania zostało dodatkowo poszerzone o konteksty interpretacyjne.

Kolejnym problemem badawczy wynika z tego, że dokonywane przez Honnetha rekonstrukcje poglądów innych filozofów nie są bezdyskusyjne. To skłoniło mnie do przyjęcia założenia, wedle którego traktuję wszystkie jego rekonstrukcje jako jego autorskie tezy, o ile nie przywołuje on bezpośrednio cytatu lub nie odwołuje się do powszechnie obowiązującej interpretacji myśli autora, którego właśnie przywołuje. Na przyjęcie tego założenia składają się następujące przesłanki:

- niejasność wielu sformułowań Honnetha i trudność w rozdzieleniu jego własnych myśli od myśli autorów, których przywołuje, a więc niejasność odnośnie do tego, co tak naprawdę i w jakim zakresie jest autorską tezą Honnetha, co jest zamierzoną rekonstrukcją stanowisk przywoływanych przezeń autorów, a co wreszcie Honnethowską wykładnią tekstów tych autorów⁷;
- problem stanowi rozdzielenie tez normatywnych od tez deskryptywnych⁸; wynika on z samej istoty pojęcia uznania⁹ oraz z poglądu Honnetha

⁷ Na przykład krytyka w Boer 2013, 534–558.

⁸ Problem ten może po części wynikać ze stosowania przez niego metody normatywnej rekonstrukcji, która przecież służy do formułowania tez normatywnych, rzekomo już zawczasu *implicite* obecnych w praktykach społecznych. Jak zauważa Zurn, stanowisko Honnetha jest szczególnie na tle tradycji szkoły frankfurckiej: „Zdanie otwierające *Freedoms Right* wprost krytykuje metody idealnej filozofii politycznej: »Jedną z głównych słabości współczesnej filozofii politycznej jest to, że została ona oderwana od analizy społeczeństwa i przez to zafiksowała się na czysto normatywnych zasadach«” (Zurn 2015, 19). Zurn wskazuje tutaj, że Honneth *explicite* krytykuje ufundowanie opozycyjnych teorii w pryncypiach normatywnych i zwraca się ku metodzie normatywnej rekonstrukcji jako normatywnej analizie społecznej faktyczności. Jednak Rutger Claassen słusznie zauważa, że Honnethowska metoda jest pasożytnicza względem konstruktywizmu: „Będę argumentował, że przy bliższej analizie metoda rekonstrukcyjna Honnetha pasożytuje na metodzie moralnego konstruktywizmu, a nie na odwrót” (Claassen 2014, 74). Claassen wskazuje więc, że moment rekonstrukcyjny i tak jest podporządkowany odpowiedzi na pytanie o pryncypium normatywne: „Przeciwko zarzutowi zbyteczności argumentowałbym, że Honneth pada ofiarą swoich własnych zarzutów. Zamiast tego, że konstruktywizm pasożytuje na rekonstruktywizmie, jest na odwrót. Historyczna rekonstrukcja identyfikuje normy poprzez zależność od moralnego sporu o to, które normy należy poprzeć. To właśnie ta wymiana argumentów na temat tego, »czego wymaga wolność« w danym historycznym okresie, jest nieunikniona” (Claassen 2014, 76). W rozdziale poświęconym metodzie normatywnej rekonstrukcji wskazuję ponadto, że dokonywana rekonstrukcja opiera się wyjściowo na normatywnym założeniu prymatu wartości indywidualnej wolności, wyznacza spektrum dokonywanych rekonstrukcji (rekonstruowane są tylko te wartości i instytucje je realizujące, które urzeczywistniają wartość indywidualnej wolności). Tym samym indywidualna wolność jest przyjęta za re-konstruktywistyczne pryncypium normatywne.

⁹ Pojęcie uznania Honnetha z konieczności musi inkorporować zarówno element deskryptywny, jak i normatywny. Wszak w początkowej fazie rozwoju swoje tezy normatywne Honneth

o zachodzeniu koła hermeneutycznego pomiędzy tym, co deskryptywne, a tym, co normatywne¹⁰; nie jestem odosobniony w odczuciu, że sposób formułowania przez Honnetha myśli jest problematyczny, jeśli chodzi o oddzielanie jego tez normatywnych od deskryptywnych:

Problemem jest to, że jego opis wczesnego dzieciństwa przesuwają się nieświadomie pomiędzy tym, co opisowe, a tym, co normatywne, włączając elementy będące problematycznymi dla obu perspektyw. Mam zastrzeżenia do obu tych perspektyw Honnetha – empirycznej i normatywnej (Meehan 2011, 96).

Meehan zwraca tutaj uwagę na ten sam problem z myślą Honnetha, lecz ogranicza się do opisów związanych z okresem dziecięcym, w których według niej Honneth nieświadomie przechodzi od stwierdzeń deskryptywnych do normatywnych i na odwrót.

Powyższy problem wzmocniony jest brakiem należytych uzasadnień stanowiska Honnetha w porównaniu z innymi, alternatywnymi poglądami. Zagadnienie to dostrzegł Claassen w swoim artykule *Social Freedom and the Demands of Justice*:

opiera na empirycznie ugruntowanych badaniach psychologii społecznej, natomiast w późniejszym okresie twórczości tezy normatywne są formułowane na bazie metody normatywnej rekonstrukcji. Również akcentowanie przez Honnetha konieczności prowadzenia skontekstualizowanej refleksji krytycznej wskazuje, że pojęcie uznania jako narzędzie krytyki społecznej musi zawierać element opisowy, deskryptywny (jako łącznik ze społeczną faktycznością) oraz element normatywny (jako skontekstualizowane kryterium racjonalności społecznej). Dzięki tym dwóm elementom teleologiczna wartość indywidualnej wolności może być czymś osiągalnym (w miarę możliwości) tu i teraz, w danych warunkach społecznych, a nie czymś tylko mającym na horyzoncie nieskontekstualizowanych, uniwersalistycznych teorii krytycznych.

¹⁰ „Moje własne rozumienie tego problemu (relacji między tym, co normatywne, a tym, co deskryptywne) to rodzaj hermeneutycznego koła. Nie możemy rozpocząć naszych wysiłków konstruowania teorii normatywnej, nie mając, powiedzmy, intuicji stanu społeczeństwa, która jest opisowa, a gdy tylko zrobimy kolejny krok na polu normatywnym, ustanawiając procedury sprawiedliwości, musimy je ponownie skorygować za pomocą intuicji opisowej [...] Z jednej strony stoją nasze opisowe obrazy stanu społeczeństwa, z drugiej nasze intuicje normatywne. Wydaje się, że między tymi dwiema stronami zachodzi kolisty proces korekty, a pomysł, by zaczynać albo od jednej, albo od drugiej strony, wydaje się osobliwy: byłoby to tożsame z ustanowieniem pojęcia sprawiedliwości bez empirycznych obserwacji tego, co złe w społeczeństwie, i na odwrót, zacząć od pewnych opisowych obserwacji tego, co złe, zanim pojawi się pojęcie tego, co sprawiedliwe. Sądzę więc, że to z konieczności prowadzi do produktywnego koła hermeneutycznego” (Honneth, Markle 2004, 383–391, za Juul 2013, 31–32). Powyższe stwierdzenia uzasadniają to, dlaczego koncepcja uznania Honnetha i jego rozważania są rozbite na tak wiele kontekstów struktury społecznej – stanowią one po części opisową wykładnię społecznej faktyczności, którą zakłada on w swojej teorii, a po części są podstawą dla czynionych tez krytyczno-normatywnych i dalszych analiz. Stosowanie metody normatywnej rekonstrukcji w swoich wynikach również prowadzić musi do postawienia tez normatywno-deskryptywnych, z jednej strony eksplikujących zawartą *implicite* w praktykach społecznych normatywność, a z drugiej opisujących kontekst aplikacji tych zrekonstruowanych norm, „przykuwający” je do konkretnej faktyczności.

Honneth jest bardzo daleki od oferowania proceduralistycznej teorii, wspierając wiele rodzajów kontrowersyjnych normatywnych teorii o prawidłowych sposobach organizacji osobistej, ekonomicznej i politycznej sfery, przez to opowiadając się za stronami w już długo trwających debatach. Problemem jest to, że rekonstruuje on historyczną trajektorię tych stanowisk, ale nigdzie nie broni ich normatywnej wyższości nad rywalizującymi pozycjami (Claassen 2014, 80).

Taki sposób postępowania przez Honnetha jest brzemienny dla każdego, kto chce pisać o jego teorii. Wszak chce się pisać o *jego teorii*. Tymczasem źródłowa interpretacja wskazywanych przez filozofa myślicieli – gwoli przeprowadzenia badań porównawczych – mija się w ogóle z celem w obliczu „wszechogarniającej” autorskiej wykładni Honnetha, która tak naprawdę ma zastosowanie do jego teorii właśnie. Próba wskazania zależności pomiędzy jego teorią a innymi dominującymi teoriami jest zaś skazana na dowolność interpretacyjną wobec braku posiadających ugruntowanie w dominującej tradycji filozoficznej odniesień wykraczających poza wzmianki bądź ogólniki. Brzemie to zresztą jest znakomicie widoczne w podsumowaniu artykułu Claassena:

Główny wniosek jest taki, że Honnetha krytyka jego konstruktywistycznych oponentów ma tendencję, aby zwracać się przeciwko niemu samemu. Społeczna wolność, zobrazowana przez Honnetha, może być atrakcyjnym normatywnym ideałem, ale musimy wiedzieć dlaczego (Claassen 2014, 80).

Stwierdzenie to pokazuje, że choć teoria Honnetha może wydawać się atrakcyjna, inspirować, zawierać ciekawe intuicje, to jednak brakuje jej intersubiektywnego ugruntowania badawczego, polegającego na porównawczym odniesieniu jej do powszechnie znanych i uznanych teorii. W konsekwencji pozostawieni jesteśmy sam na sam z teorią opartą na autorskich reinterpretacjach Honnetha – i możemy się z nią zgadzać bądź nie, choć trudno nam dokładnie uzasadnić dlaczego. Wewnętrzne niejasności tej teorii pozostawiają natomiast jej autorowi „spore pole”, aby bronić się przed ewentualną krytyką.

Trzecim problemem, według mnie jak dotąd nierozwiązanym przez Honnetha, jest problem celu aktu uznania. Nie jest bowiem jasne, czy akt uznania i związana z nim relacja mają (z perspektywy subiektywnej, czyli zaangażowanego w nią podmiotu) służyć a) realizacji wartości indywidualnej wolności, b) realizacji jakichś innych uznanych wartości, c) realizacji własnych dążeń czy interesów, czy też d) umożliwieniu realizacji dążeń innych jednostek.

Każdą z tych możliwości można uzasadnić na gruncie filozofii Honnetha. Wartość indywidualnej wolności, a) jako wartość teleologiczna w teorii Honnetha, z konieczności musi być realizowana w każdym działaniu uznającym. Inne uznawane w danym punkcie historii wartości, b) jako realizujące w optymalny sposób, w danym kontekście społecznym wartość indywidualnej wolności jednostek, również mogą stanowić cel działania uznającego.

Możliwości c) i d) także są ze sobą powiązane. Wszak w relacji uznania o wzajemnym symetrycznym charakterze dochodzi do zaspokojenia roszczeń wszystkich zaangażowanych w nią stron. Pytania jednak brzmią: „czym kieruje się jednostka podejmująca decyzję o wejściu w taką relację?”, „czy kieruje się tylko »interese« własnym, czy też zaspokojeniem potrzeb drugiej jednostki?”. Stanowisko Honnetha w tej kwestii wcale nie jest jednoznaczne:

O „autonomii” czy „samorealizacji” zawsze pragnęłam mówić w sensie możliwie neutralnym, tj. w takim, w którym zakłada się, że każdy podmiot ludzki kieruje się interesem wolnego określania i realizowania własnych celów i marzeń (Honneth 2012b, 198).

Jeżeli wartością fundamentalną ma być indywidualna wolność rozumiana jako afirmacja indywidualnej autonomii i samorealizacji (jak wynika z posługiwania się przez Honnetha tym pojęciem), to powyższy fragment pozwala domniemywać, że podmioty w relacjach uznania kierują się interesem własnym, możliwością realizacji własnych celów i marzeń. Relacja uznania może być z tej perspektywy postrzegana instrumentalnie¹¹. W tym miejscu mamy więc do czynienia z sytuacją opisywaną w przypadku c). W innych miejscach natomiast Honneth stwierdza, co następuje:

Moglibyśmy kontynuować tę linię myślenia, mówiąc, że uznawać innych to jest postrzegać w nich jakość ewaluatywną, która motywuje nas wewnętrznie, by nie zachowywać się już egocentrycznie, ale raczej w zgodności z intencjami, pragnieniami i potrzebami innych. To czyni jasnym, że zachowanie uznające musi reprezentować akt moralny, ponieważ jest w sobie samym determinowane wartością innych osób. Kiedy przyjmujemy postawę uznania, to co kieruje naszym zachowaniem, to nie są nasze własne intencje, lecz ewaluatywne cechy drugiego człowieka (Honneth 2012a, 85).

W kontekście tej analizy Honnetha w relacji uznania nie mamy do czynienia z egoistyczną intencją własnej samorealizacji jednego podmiotu, ale z intencją umożliwienia samorealizacji partnera danej relacji. Honneth zwraca uwagę, że właśnie dlatego uznanie jest aktem moralnym, że intencją w danej relacji jest zaspokojenie pragnień drugiej osoby. Opisywany jest więc przypadek d). Jest to jednak sprzeczne z deklaracją Honnetha zawartą w poprzednim cytacie.

Inne analizy Honnetha wskazują, że działanie uznające uwzględnia zarazem interes własny, własną samorealizację i pragnienia oraz samorealizację innych (która stanowi warunek możliwości spełnienia własnych życzeń). To realistyczne spojrzenie na relację uznania stoi jednak nadal w sprzeczności z traktowanymi oddzielnie opisami c) i d):

¹¹ W tym kontekście konieczne jest przyjęcie „założenia szczerości” sformułowanego przede mną w niniejszej pracy, aby uniknąć tej instrumentalizacji relacji uznania.

Hegel ustanawia teraz związek z pojęciem instytucji lub medium, rozumiejąc istnienie znormalizowanych praktyk zachowania jako społeczny warunek wstępny takiego uznania komplementarności celów i pragnień: oba podmioty muszą nauczyć się artykułować swoje cele w sposób zrozumiały dla swoich adwersarzy i adekwatnie rozumieć wypowiedzi swoich adwersarzy, zanim będą mogły uznać się nawzajem w swojej współzależności. Taką gwarancję wzajemnej zrozumiałości dają, zdaniem Hegla, instytucje uznania, czyli więzki zestandaryzowanych praktyk behawioralnych, które pozwalają na „obiektywne” zazębianie się poszczególnych celów; dzięki nim podmioty mogą rozpoznać w zachowaniu alter ego pragnienie, którego spełnienie byłoby warunkiem spełnienia ich własnego pragnienia (Honneth 2011, 86).

Honneth w swoich książkach, odwołując się do filozofii Hegla (której interpretację przedstawia jako punkt wyjścia własnych rozważań), stwierdza, że w fenomenie uznania dochodzi zarówno do realizacji pragnień, dążeń czy interesów uznającego, jak i drugiej osoby, której uznanie stanowi warunek możliwości zaspokojenia własnych roszczeń. Następnie ekstrapoluje on tę zależność na instytucje społeczne, pośredniczące w relacji pomiędzy podmiotami. Instytucje dostarczają środków dla obiektywizacji, a więc uzewnętrznienia w intersubiektywnych ramach tego, co subiektywne – dzieje się tak właśnie dzięki ich ufundowaniu w intersubiektywnie podzielanych normach, stanowiących kamień węgielny intersubiektywnego porozumienia.

W związku z powyżej opisanymi problemami badawczymi postanowiłem, że książka zostanie podzielona na trzy główne części. Z uwagi na ich, odpowiednio, problemowy, rekonstrukcyjny i systematyzujący charakter nie są to części równe. Koncepcja uznania Axela Honnetha jest zatem wstępnie problematyzowana, następnie, na podstawie analiz Honnetha dotyczących tego, w jaki sposób realizuje się fenomen uznania, omówiona zostaje dynamika tej koncepcji.

Rozważania dotyczące poszczególnych sposobów uznawania dzielą teorię na poszczególne części, odpowiadające coraz bardziej ogólnym elementom struktury społecznej (od pojedynczej podmiotowości do powszechnie uznawanych wartości). Koncepcja uznania Honnetha jest więc „rozpięta” pomiędzy poszczególnymi poziomami struktury społecznej, w odniesieniu do których Honneth analizuje fenomen uznania i buduje swoją teorię. Poziomy te są charakteryzowane przeze mnie na bazie wypracowanego podziału całości teorii.

Pierwszy rozdział składa się z rozważań ogólnych dotyczących teorii uznania. Na wstępie starałem się wskazać na różnicę, jaka występuje pomiędzy, jak się wydaje, dominującym obecnie postkantowskim rozróżnieniem na moralność i etyczność a rozumieniem moralności i etyczności w duchu Hegla, którym posługuje się Honneth. Pojęcia te w refleksji Honnetha są powiązane z jego własną teorią i koncepcjami. Przedstawiając Honnethowskie ujęcie tych pojęć, starałem się wskazać na istotne elementy jego teorii, określające znaczenie tych pojęć w jego reinterpretacji. Uważałem za konieczne wprowadzenie pojęcia *treści tożsamości*, które ma za zadanie wskazywać na „materię”, „substancję”, będącą przedmiotem uznania i treściowo dookreślać formalne pojęcie tożsamości. Wprowadzenie tego

pojęcia było niezbędne do wskazania, w jaki sposób konkretne podmioty, posiadające określone przekonania aksjologiczne, dążenia, pragnienia i emocje, są uznawane za osoby posiadające tożsamość, niebędącą tylko konstruktem formalnym. Przyjęcie tego założenia pozwoliło również zrozumieć, dlaczego konkretne, faktycznie obecne w praktyce życia wartości są dla członków społeczeństwa tak samo istotne (jeżeli nie bardziej) jak abstrakcyjna, teleologiczna (w teorii Honnetha) wartość indywidualnej wolności. Wszak to właśnie konkretne, to znaczy faktycznie funkcjonujące w społeczeństwie wartości stanowią odpowiedź na potrzeby składających się na dane społeczeństwo osób – stanowiąc zarazem wyraz powszechnego uznania dla instytucji, praktyk i osób zaangażowanych w ich urzeczywistnianie. Porzuciłem więc ujęcie teorii uznania jako koncepcji „formalnej”, chcąc zarazem pokazać, w jaki sposób interpretowany jest fenomen uznania na gruncie teorii Honnetha. Przyjmując za wiążące stwierdzenia Honnetha o konieczności prowadzenia skontekstualizowanej krytyki społecznej, pokazałem, w jaki sposób koncepcja uznania funkcjonuje w tym kontekście, uwzględniając istotne dla tożsamości przekonania i podmiotową konstytucję poszczególnych ludzi. Wszak w praktyce społecznej uznanie zawsze dotyczy konkretnych roszczeń, pragnień, dążeń itd., a nie konstruktywów formalnych.

W pierwszym rozdziale dokonałem również rozróżnienia na materialny i symboliczny wymiar fenomenu uznania, który jest, moim zdaniem, wykorzystywany przez Honnetha do dokonania rozróżnienia na uznanie we właściwym tego słowa znaczeniu i zideologizowane formy fenomenu uznania (cechujące się deficytem w zakresie ich materialnej realizacji). Poruszyłem również kwestię czasowości fenomenu uznania i problemu związanego z zależnością pomiędzy deklaracyjnym uznaniem a faktyczną realizacją deklarowanego uznania.

Ponadto przeanalizowałem metodę normatywnej rekonstrukcji i wskazałem ją jako obecnie kluczowe narzędzie teoretyczne Honnetha, początkowo – to znaczy jeszcze w okresie jego pierwszych publikacji dotyczących teorii uznania (jak sam Honneth stwierdził, nie miał w tym czasie jeszcze przemyślanej metodologii – Honneth 2012b, 180) – przez niego nie w pełni stosowane. Wszak formułując w *Walce o uznanie...* swoją „formalną koncepcję etyczności” i konceptualizując swoje tezy normatywne, odwoływał się do analiz społecznej faktyczności i myśli Hegla (usystematyzowanej za pomocą badań „empirycznie osadzonej psychologii społecznej”, która bazuje przeciwieństwo na badaniach osadzonych we „współczesnej” faktyczności w stosunku do myśli młodego Hegla).

W rozdziale drugim przeszedłem do głównego przedsięwzięcia tej pracy. W trakcie omawiania kolejnych poziomów refleksji teoretycznej Honnetha i związków pomiędzy nimi dokonałem podziału na kolejne „poziomy” struktury jego teorii. Systematyzacja wzajemnych relacji pomiędzy rekonstruowanymi poziomami jest oparta na pojęciu *uspołeczniania* Siemka, na które to uspołecznienie składają się dwa procesy: proces indywidualizacji, czyli transformacji tego, co partykularne, w to, co indywidualne, dzięki przyswojenym w ramach socjalizacji

mediom, oraz proces uniwersalizacji, to znaczy uzewnętrznienia tego, co indywidualne, dzięki innowacyjnemu, kreatywnemu wykorzystaniu między innymi dostępnych kulturowych mediów komunikacji. „Przejścia” pomiędzy poziomami pokazują, w jaki sposób na gruncie teorii uznania Honnetha realizują się procesy indywidualizacji i uniwersalizacji. Te ostatnie prowadzą po pierwsze do ujęcia własnej tożsamości w społecznie dostępnych mediach komunikacji, a po drugie umożliwiają na coraz wyższych poziomach abstrakcji i ogólności ekspresję roszczeń związanych ze ściśle indywidualnymi potrzebami, pragnieniami, roszczeniami dotyczącymi unikalnej tożsamości. Owe przejścia wyznaczają zarazem podział na kolejne poziomy teoretycznej refleksji dokonywanej przez Honnetha. Wyróżniłem: poziom subiektywny (dotyczący podmiotowości), poziom spontanicznych relacji intersubiektywnych (dotyczący bezpośrednich relacji pomiędzy podmiotami, które wymykają się instytucjonalnej regulacji), poziom instytucjonalny (dotyczący relacji zapośredniczonych przez normy instytucjonalne) i poziom wartości (dotyczący powszechnie podzielanych przekonań co do tego, co jest wartościowe, a stanowiący podstawę wzajemnego zrozumienia, racjonalności, a więc celowości podejmowanych działań). Pamiętać należy, że te zróżnicowane poziomy teoretycznej refleksji w społecznej *praxis* przenikają się wzajemnie i są ze sobą zespolone w ramach naszego codziennego doświadczenia empirii.

Dzięki wskazanemu powyżej zabiegowi wypracowana systematyzacja pozwala zrozumieć, w jaki sposób na gruncie teorii uznania Honnetha można teoretycznie powiązać indywidualne cele, wartości, pragnienia, dążenia itd. jednostek z powszechnie uznanymi, a więc podzielanymi wartościami. Przedstawiona perspektywa wyjaśnia zarazem, w jaki sposób może zostać ujęta dynamika społecznej normatywności, w jaki sposób przebiegają procesy refleksyjne w skali społecznej. Innymi słowy, pozwala to zrozumieć, w jaki sposób (i w jakich warunkach) pragnienia, problemy, doświadczenia, krzywdy jednostki zyskują wymiar społeczny i uznanie ze strony innych, prowadzą do wykształcenia się związanej z nimi wiedzy, instytucji wspierających i w konsekwencji zostają uznane za warte powszechnej troski i zaangażowania.

W rozdziale trzecim przeszedłem do charakterystyki poszczególnych poziomów teoretycznej refleksji Honnetha. Przedstawiłem wypracowane na bazie analiz z rozdziału drugiego systematyzacje koncepcji Honnetha i tezy normatywne w odniesieniu do poszczególnych poziomów teorii.

Wyszedłem od rozważań dotyczących podmiotowości, które składają się na subiektywną część teorii uznania i wskazałem na *treści tożsamości* jako stanowiące przedmiot uznania, określające indywidualną tożsamość każdego z nas w jej substancjalności (a nie tylko w jej strukturze formalnej). Starłem się opisać różnice pomiędzy uznawaniem opartym na subiektywnym nastawieniu a uznaniem jako relacją pomiędzy podmiotami oraz przedstawiłem (na bazie opublikowanego artykułu mojego autorstwa) rozróżnienie pomiędzy podmiotowym a osobowym wymiarem jednostki.

Opisując część teorii dotyczącą relacji intersubiektywnych, zaproponowałem bardziej szczegółową systematyzację poziomu instytucjonalnego i podjąłem próbę dokładniejszego określenia, co należy rozumieć w teorii Honnetha pod pojęciami instytucji społecznej, kompleksu instytucji i systemu działania. Natomiast opisując poziom wartości, wskazałem, jaką odgrywają one rolę w społecznej ewaluacji i racjonalizacji życia społecznego oraz starałem się wyjaśnić, czym właściwie są dla Honnetha wartości. W każdym z podrozdziałów wskazałem, jaką funkcję dany poziom refleksji pełni w całości teorii Honnetha.

Rozdział trzeci, z uwagi na to, że opiera się na dopiero co wypracowanej systematyzacji, stanowi załączek dalszych badań, otwierając teorię uznania Honnetha na nowe, bardziej szczegółowe perspektywy badawcze. Wypracowany i zaproponowany w tej pracy podział teorii Honnetha i opracowanie jego koncepcji uznania umożliwiają prowadzenie bardziej szczegółowych badań nad tym pojęciem. Wydaje się bowiem zasadne, rozwijając myśl związaną z pojęciem uznania, wskazywać albo ograniczać się do refleksji nad jego funkcjonowaniem nie tylko w konkretnym kontekście społecznym, ale i na konkretnym poziomie struktury społecznej (badać np. problemy związane z uznaniem w obrębie instytucji albo z uznaniem pewnych wartości). Uwzględniając badania przedstawione w niniejszej książce, można zaprojektować bardziej pogłębione badania konkretnych relacji pomiędzy poziomami struktury społecznej – na przykład badać zagadnienie problemów z uznaniem regulacji prawnych na poziomie intersubiektywnych relacji (m.in. uznania praw homoseksualistów w obrębie prawa pozytywnego przy jednoczesnym braku respektowania ich w codziennych interakcjach pomiędzy członkami społeczeństwa).

Wypracowana systematyzacja ma charakter liniowy, tzn. uwzględnia związki poziomów struktury społecznej bezpośrednio ze sobą sąsiadujących (np. poziomu instytucjonalnego z poziomem wartości albo poziomu instytucjonalnego z poziomem spontanicznych relacji). Zasadne byłoby jednak przeprowadzenie badań nad zależnościami pomiędzy poziomami struktury społecznej ujętymi tym razem nieliniowo, na przykład zbadanie wpływu powszechnie uznawanych wartości na relację podmiotu z samym sobą (tego, czy jakieś konkretne wartości sprzyjają nawiązaniu pozytywnej relacji z samym sobą albo utrudniają nawiązanie takiej relacji).

Liczne wewnętrzne problemy teorii uznania i samej koncepcji uznania Axela Honnetha, generujące dalsze problemy podczas badań prowadzonych nad tą teorią, pokazują, że tkwi w niej potencjał poznawczy. Wielość możliwych kontekstów wykorzystania pojęcia uznania, które uwydatniła i usystematyzowała niniejsza praca, wskazuje na możliwość wykorzystania tej teorii do analiz i rozwiązywania silnie skontekstualizowanych problemów społecznych.

Wydobycie i rozpoznanie tego potencjału teorii uznania Honnetha, a w szczególności rozwinięcie normatywności związanej z pojęciem uznania, wymaga jego kontekstualizacji do konkretnych, szczegółowych warunków społecznych.

Pozostawanie na płaszczyźnie czysto teoretycznej wydaje się w dalszej perspektywie niewystarczające. Samo w sobie cyzelowanie metodologii normatywnej rekonstrukcji i wymyślanie kolejnych możliwych kontekstów aplikacji pojęcia uznania i jego normatywnego potencjału oraz formułowanie kolejnych wariantów interpretacyjnych metody normatywnej rekonstrukcji nie przyniesie pożądanego postępu społecznego. Kontekstualizacja pociąga za sobą konieczność podjęcia wysiłków badawczych, wysiłków wielu naukowców, uwzględniających aktualne badania nad tą teorią (a nie ograniczanie się do powielania tez, które nie wykraczają poza lekturę *Walki o uznanie...*). Koncepcja uznania Honnetha została wszak zaprojektowana jako narzędzie, które ma służyć zainicjowaniu normatywnej krytycznej refleksji nad rzeczywistością społeczną i strukturami, w których wszyscy funkcjonujemy, w celu wykorzystania przez wszystkie osoby zaangażowane społecznie, a nie jako kolejny eksponat w metodologicznym arsenale humanistyki.

Bibliografia

- Anderson, Joel. 1995. „Translator’s Note”. W: Axel Honneth. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press (VIII–IX).
- Bankovsky, Miriam. 2012. *Perfecting Justice in Rawls, Habermas, and Honneth: A Deconstructive Perspective*. London–New York: Continuum International Publishing Group.
- Biene, Janusz. 2013. *Internationale Anerkennung: Ein Mittel zur De-Eskalation des Nahostkonflikts?*. Working Paper no. 16. https://www.academia.edu/5247102/Internationale_Anerkennung_Ein_Mittel_zur_De_Eskalation_des_Nahostkonflikts_Fatah_und_Hamas_in_Vergleich. Dostęp 2.06.2021.
- Bobako, Monika. 2010. *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bobako, Monika. 2012. „Zaklinanie nowoczesności. Axel Honneth i moralna gramatyka filozoficznych przemilczeń”. W: Axel Honneth. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Tłum. Jakub Duraj. Kraków: Wydawnictwo Nomos (XXVII–XLIII).
- Boer, Karin, de. 2013. „Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth’s Reading of Hegel’s Philosophy of Right”. *International Journal of Philosophical Studies* 21 (4): 534–558.
- Byczyński, Marcin. 2014. „Intersubiektywne uznanie, czyli personalizacja podmiotu”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 3 (2): 161–178. <https://doi.org/10.14746/fped.2014.3.2.21>
- Byczyński, Marcin. 2017. „Metoda normatywnej rekonstrukcji jako narzędzie krytyki społecznej”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 6 (2): 49–78. <https://doi.org/10.14746/fped.2017.6.2.15>
- Carré, Louis. 2015. „Beyond Distribution Honneth’s Ethical Theory of Justice”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais* 15 (4): 619–630. <https://www.scielo.br/j/civitas/a/dmKBnMYmvrwJtbBPYQfHLDv/?lang=en>. Dostęp 2.06.2021.
- Cern, Karolina M. 2014a. „On the Intrinsic Correlation Between Public Legitimation of Democratic Law and Discursive Competencies of Citizens”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 3 (2): 57–68.
- Cern, Karolina M. 2014b. *The Counterfactual Yardstick. Normativity, Self-Constitutionalisation and the Public Sphere*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- Cern, Karolina M. i Bartosz Wojciechowski. 2011. „O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym”. *Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej* LIV–LV: 191–221.
- Chudy, Wojciech. 1997. „Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury”. *Człowiek w Kulturze* 9: 51–59.
- Claassen, Rutger. 2014. „Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth’s *Recht Der Freiheit*”. *Constellations* 21 (1): 67–82.
- Cooke, Maeve. 2004. „Between ‘Objectivism’ and ‘Contextualism’: The Normative Foundations of Social Philosophy”. W: *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Red. Dieter Freundlieb, Wayne Hudson i John Rundell. Leiden–Boston: Brill (35–76).
- Dupréel, Eugeniusz. 1969. *Traktat o moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Fischer, Joachim. 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.

- Fraser, Nancy. 2003. „Social-Theoretical Issues: On Class and Status in Capitalist Society”. W: Nancy Fraser i Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Tłum. Joel Golb, James Ingram i Christiane Wilker. London–New York: Verso (48–69).
- Fraser, Nancy i Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Tłum. Joel Golb, James Ingram i Christiane Wilke. London–New York: Verso.
- Fraser, Nancy i Axel Honneth. 2005. *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*. Tłum. Monika Bobako i Tomasz Dominiak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Gouws, Amanda. 2013. „Multiculturalism in South Africa: Dislodging the Binary between Universal Human Rights and Culture/Tradition”. *Politikon. South African Journal of Political Studies* 40 (1): 35–55. <https://doi.org/10.1080/02589346.2013.765674>
- Günther, Klaus. 1993. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. Tłum. John Farrell. Albany: Suny Press.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. Adam Romaniuk i Robert Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, Jürgen. 2009. *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Holton, Richard. 1994. „Deciding to Trust, Coming to Believe”. *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1): 63–76.
- Holton, Richard. 2015. „Primitive Self-Ascription: Lewis on the De Se”. W: *The Blackwell Companion to David Lewis*. Red. Barry Loewer i Jonathan Schaffer. <http://web.mit.edu/holton/www/pubs/dese.pdf>. Dostęp 1.04.2020.
- Honneth, Axel. 1991. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Tłum. Kenneth Baynes. Cambridge–London: The MIT Press.
- Honneth, Axel. 1995a. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Tłum. Charles W. Wright. Albany: State University of New York Press.
- Honneth, Axel. 1995b. *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, Axel. 2001. „Invisibility: on the Epistemology of ‘Recognition’”. *Aristotelian Society Supplementary* 75 (1): 111–126.
- Honneth, Axel. 2002. „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”. *Inquiry* 45 (4): 499–519.
- Honneth, Axel. 2004a. „Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization”. *European Journal of Social Theory* 7 (4): 463–478.
- Honneth, Axel. 2004b. „Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”. *Acta Sociologica* 47 (4): 351–364.
- Honneth, Axel. 2005a. „Between Aristotle and Kant – Sketch of a Morality of Recognition”. Tłum. John M.M. Farrell. W: *Morality in Context*. Red. Wolfgang Edelstein i Gertrud Nunner-Winkler. Amsterdam: Elsevier B.V. (41–56).
- Honneth, Axel. 2005b. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered University of California, March 14–16. Berkeley. https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/h/Honneth_2006.pdf. Dostęp 18.04.2020.
- Honneth, Axel. 2005c. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Honneth, Axel. 2007. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge–Malden: Polity Press.
- Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel. 2009a. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Tłum. James Ingram i in. New York: Columbia University Press.
- Honneth, Axel. 2009b. „Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen’s Anthropological Ethics”. *Iris* 1: 187–194. https://academicpublishingplatforms.com/downloads/pdfs/iris/volume1/201201030940_IRIS_Vol1_No1_2009_9.pdf. Dostęp 18.04.2020.
- Honneth, Axel. 2009c. „Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso on the Idea of *Critique* in the Frankfurt School”. W: Axel Honneth. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Tłum. James Ingram i in. New York: Columbia University Press (43–53).
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel. 2012a. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Tłum. Joseph Ganahl. Cambridge–Malden: Polity Press.
- Honneth, Axel. 2012b. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Tłum. Jakub Duraj. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Honneth, Axel. 2013. „Axel Honneth Replies”. *Krisis* 1: 37–47.
- Honneth, Axel. 2014. *Freedom’s Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Tłum. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel. 2016. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte mit einem neuen Nachwort*. Sinzheim: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel i Gwynn Markle. 2004. „From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth”. *Acta Sociologica* 47 (4): 383–391.
- Ikäheimo, Heikki. 2007a. „Recognizing Persons”. *Journal of Consciousness Studies* 14 (5–6): 224–247.
- Ikäheimo, Heikki. 2007b. „Die Anerkennung von Personen”. W: *Personalität, Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie (Leipziger Schriften zur Philosophie)*. Red. Frank Kannetky i Henning Tegtmeier. Heft 18. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (275–298).
- Ikäheimo, Heikki. 2012. „Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition”. *Res Publica* 18 (1): 11–24.
- Ikäheimo, Heikki. 2019. „Intersubjective Recognition and Personhood as Membership in the Life-form of Persons”. W: Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, Michael Quante i Italo Testa. *The Social Ontology of Personhood*. https://www.researchgate.net/publication/332780546_Intersubjective_recognition_and_personhood_as_membership_in_the_life-form_of_persons. Dostęp 16.05.2019.
- Ikäheimo, Heikki i Arto Laitinen. 2007. „Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons”. W: *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Red. Bert Van Den Brink i David Owen. Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo: Cambridge University Press (33–56). https://www.academia.edu/173008/Analyzing_Recognition_Identification_Acknowledgement_and_Recognitive_Attitudes_Towards_Persons. Dostęp 20.06.2020.
- Jardine, James A. 2015. „Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition”. *Human Studies* 38 (4): 567–589. <http://doi.org/10.1007/s10746-015-9361-5>
- Juul, Søren. 2013. *Solidarity in Individualized Societies: Recognition, Justice and Good Judgment*. London–New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

- Kloc-Konkołowicz, Jakub. 2015. *Anerkennung als Verpflichtung, Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Laitinen, Arto. 2003. *Strong Evaluation without Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, Jyväskylä University Printing House.
- Laitinen, Arto. 2009. „Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs „Anerkennung“: die Rolle von adäquater Würdigung und Gegenseitigkeit”. W: *Anerkennung*. Red. Hans-Christoph Schmidt am Busch i Christopher F. Zurn. Berlin: Akademie Verlag (301–324).
- Laitinen, Arto. 2010. „On the Scope of ‘Recognition’: The Role of Adequate Regard and Mutuality”. W: *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Red. Hans-Christoph Schmidt am Busch i Christopher Zurn. Lexington: Lexington Books (319–342).
- Laitinen, Arto. 2011. „Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition”. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 2 (1): 35–50.
- Lysaker, Odin. 2015. „Democratic Disagreement and Embodied Dignity: The Moral Grammar of Political Conflicts”. W: *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*. Red. Odin Lysaker i Jonas Jakobsen. Leiden–Boston: Brill (147–168).
- McNeill, David N. 2015. „Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice”. *Critical Horizons* 16 (2): 153–169. <http://dx.doi.org/10.1179/1440991715Z.000000000045>
- Meehan, Johanna. 2011. „Recognition and the Dynamics of Intersubjectivity”. W: *Axel Honneth: Critical Essays*. Red. Danielle Petherbridge. Leiden–Boston: Brill (89–123).
- Menke, Christoph i Martin Seel (red.). 1993. *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Modrzyk, Ariel. 2010. „Ku wspólnocie posttradycyjnej. Axel Honneth jako krytyk komunitariańskiej filozofii politycznej”. *Praktyka Teoretyczna* 1: 27–40. <http://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2687/2953>. Dostęp 20.06.2020.
- Modrzyk, Ariel. 2013. *Pomiędzy normatywizmem a realizmem. Od teorii uznania Axela Honnetha do radykalnie refleksyjnej krytyki społecznej*. Kraków: Korporacja Ha!Art.
- Muller, Klaus i Stanisław Czerniak. 2012. „Pomiędzy socjologią a filozofią społeczną. *Walka o uznanie Axela Honnetha*”. W: Axel Honneth. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Tłum. Jakub Duraj. Kraków: Wydawnictwo Nomos (VII–XXVI).
- Nowak-Juchacz, Ewa. 2002. *Autonomia jako zasada etyczności: Kant, Fichte, Hegel*. Seria: Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Wrocław: Wydawnictwo Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.
- Petherbridge, Danielle. 2011. „Introduction: Axel Honneth's Project of Critical Theory”. W: *Axel Honneth: Critical Essays*. Red. Danielle Petherbridge. Leiden–Boston: Brill (1–30). <https://doi.org/10.1163/ej.9789004208858.i-439.6>
- Petherbridge, Danielle. 2013. *The Critical Theory of Axel Honneth*. New York–Toronto–Plymouth: Lexington Book, Lanham, Boulder.
- Pilapil, Renante. 2011. „Psychologization of Injustice? On Axel Honneth's Theory of Recognitive Justice”. *Ethical Perspectives* 18 (1): 79–106.
- Pilarska, Aleksandra. 2012. *Ja i tożsamość a dobrostan psychiczny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Rozporządzenia Ministra Gospodarki i Pracy z dnia 27 lipca 2004 r. w sprawie szkolenia w dziedzinie bezpieczeństwa i higieny pracy (Dz.U. z 2004 r. Nr 180, poz. 1860).
- Rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 6 czerwca 2014 r. w sprawie najwyższych dopuszczalnych stężeń i natężeń czynników szkodliwych dla zdrowia w środowisku pracy (Dz.U. z 2014 r., poz. 817).

- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 2 września 1997 r. w sprawie służby bezpieczeństwa i higieny pracy (Dz.U. z 1997 r. Nr 109, poz. 704).
- Schaub, Jörg. 2015. „Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”. *Critical Horizons* 16 (2): 107–130. <http://dx.doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>
- Schweiger, Gottfried. 2011. „Die zeitliche Dimension sozialer Wertschätzung im Lebenslauf”. *Prolegomena* 10 (2): 239–264.
- Siemek, Marek J. 1998. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Soniewicka, Marta. 2010. *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Sztompka, Piotr. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy (Dz.U. z 2016 r., poz. 1666).
- Van Houdt, John. 2014. „The Cognition Significance of Recognition: Some Prospects for New Reading of Hegel”. W: *Reconsidering the Origins of Recognition: New Perspectives on German Idealism*. Red. Arthur Kok i John Van Houdt. Tyne: Cambridge Scholars Publishing (9–52).
- Wilhelm, Dagmar. 2014. „Decentred Autonomy and Authenticity in Honneth”. *Hegel Bulletin* 35 (02): 296–297.
- Wojciechowski, Bartosz. 2014. „Human Rights as an Element of Mutual Recognition and Equality of Opportunity”. W: *Towards Recognition of Minority Groups, Legal and Communication Strategies*. Red. Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski i Karolina Cern. Farnham–Burlington: Ashgate Publishing Limited (63–76).
- Zurn, F. Christopher. 2015. *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Cambridge–Malden: Polity Press.

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Gralka

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

Celem niniejszej książki jest przeprowadzenie analizy pojęcia uznania i zrekonstruowanie różnych konceptualizacji badanego pojęcia dokonywanych przez Axela Honnetha. W toku rozważań autor identyfikuje wewnętrzne niejasności teorii uznania oraz wskazuje najważniejsze punkty ewolucji myśli Honnetha.

Jako zaplecze analityczne wykorzystano pojęcia indywidualizacji i uniwersalizacji opracowane przez Marka Jana Siemka zastosowane do usystematyzowania teorii Honnetha oraz przedstawienia propozycji rozstrzygnięć w punktach problemowych teorii. W książce wyróżniono cztery podstawowe konteksty użycia pojęcia uznania. Odnoszą się one do czterech poziomów struktury społecznej, w obrębie których Honneth dokonuje refleksji (poziom subiektywny, poziom intersubiektywnych relacji, poziom instytucjonalny i poziom wartości). Przeprowadzone badania wskazują na występowanie sprzężenia zwrotnego pomiędzy tymi poziomami.

Dokonane analizy umożliwiają finalnie przedstawienie syntetycznej charakterystyki różnych poziomów struktury społecznej, w ramach których stosuje się pojęcie uznania w filozofii Axela Honnetha. Skonfrontowanie ze sobą, dotąd rozproszonych w różnych publikacjach, tez dotyczących pojęcia uznania pozwoliło na dokładniejsze oddzielenie tez deskryptywnych teorii od jej tez normatywnych. Co jednak najważniejsze, analizy zawarte w tej książce pozwalają na bardziej świadome operowanie pojęciem uznania w różnych kontekstach rzeczywistości społecznej – pozwalają zwiększyć skuteczność i dynamikę inicjowanych przez nas samych, w naszych codziennych działaniach, przemian społecznych.

Celem serii wydawniczej „Jurysprudencja” jest publikowanie monografii z zakresu teorii i filozofii prawa, a także dyscyplin prawnych podejmujących problematykę teoretyczno- i filozoficzno-prawną w ramach własnych badań przedmiotowych. Inicjatywa powołania tego rodzaju serii wydawniczej spotkała się z dużym zainteresowaniem wszystkich ośrodków naukowych zajmujących się wskazaną problematyką, a także znanych naukowców z ośrodków zagranicznych.

Redaktorzy serii
Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski

Książka dostępna również
jako e-book

 WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63



CENTER FOR THE THEORY
AND PHILOSOPHY
OF HUMAN RIGHTS
Uniwersytet Łódzki

ISBN 978-83-8220-722-4



9 788382 207224