

przyjmowano, że procesy wypierania blokują elementarną świadomość krzywdy już na poziomie popędowym. Na tej zaś podstawie wyprowadzono wniosek, że proces panowania nad naturą sprząga się w kapitalizmie z procesem socjalizacji potrzeb jednostki. Horkheimer zdawał sobie sprawę, że takie powiązanie ekonomii politycznej z psychoanalizą może prowadzić do skrajnego funkcjonalizmu, dlatego pomiędzy systemem społecznej pracy a sferą indywidualnej socjalizacji popędów umieścił odrębną, autonomiczną sferę kultury. Początkowo jego pojęcie kultury obejmowało nie tylko estetyczną twórczość, jej wytwory oraz ucieleśnione w instytucjach wzory zachowań, normy, które przekładają na język codzienności przymusy ekonomiczne, lecz dotyczyło również interakcji, dzięki którym grupy społeczne zdobywają wspólne życiowe i aksjologiczne orientacje⁴¹⁰. Horkheimer nie potrafił jednak w pełni dostrzec suwerenności działania kulturowego dochodząc ostatecznie do wniosku, że późnokapitalistyczne społeczeństwa reprodukcją się niezależnie od komunikacyjnych dokonań jednostek, gdyż wzorce interakcji narzucone na drodze sterowania procesami socjalizacyjnymi uniemożliwiają działającym podmiotom przełamanie presji wymogów ekonomicznych. Innymi słowy w postliberalnym kapitalizmie zanika przestrzeń publiczna będąca pierwotnie sceną politycznej *praxis* na rzecz sfery społecznej bazującej na imperatywach ekonomii⁴¹¹. Pojęcie kultury może w tym kontekście oznaczać już tylko system agentur socjalizacji, zinstytucjonalizowanych mediów przymusu gospodarczego składających się na „aparaturę kulturową”, którego celem jest kształtowanie sfery indywidualnych motywacji. Rozmaite, oderwane od codziennej praktyki, kulturalne i edukacyjne instytucje służą wpajaniu przymusów ekonomicznych jako celów popędowych, a tym samym wspierają i uwiarygadniają istniejące nierówności społeczne. Takie splecione ujęcie kultury zamknęło przed Horkheimerem i pozostałymi frankfurckimi teoretykami dostęp do sfery rzeczywistych konfliktów społecznych, które mogłyby dostarczyć ich krytycznym diagnozom normatywnego uzasadnienia.

Pierwsza korekta teorii krytycznej

Wskazany powyżej wątek problemowy stanowi punkt wyjścia dla krytycznego przeformułowania założeń teorii krytycznej w terminach kon-

cepcji walki o uznanie Axela Honnetha. Autor *Kampf um Anerkennung*⁴¹² postuluje przede wszystkim odrzucenie odziedziczonego z języka ekonomii politycznej, funkcjonalistycznego modelu społeczeństwa i wypracowanie teorii działania, która mogłaby wyjaśnić istotę konfliktów społecznych, a przez to legitymizować normatywne roszczenia „krytycznego zachowania”. Filozof zgadza się z Horkheimerem, że krytyczne zachowanie dąży do podważenia ideologicznie zabsolutyzowanego *status quo*, co, według Honnetha, oznacza, że usiłuje ono poddać w wątpliwość przyjmowane bezrefleksyjnie reguły postępowania, oczywistości dnia codziennego, a zarazem jest zachowaniem kooperatywnym, nakierowanym na poszerzanie i korygowanie wspólnego horyzontu orientacji życiowych, na odkrywanie nowych doświadczeń i przyswajanie stabilizowanych aspektów rzeczywistości. Do takich rewizji prowadzą rozmaite konflikty będące rodzajem mikrorewolt w obrębie grup społecznych. Za ich sprawą jednostki i całe społeczności uświadamiają sobie i artykuluja doznawaną krzywdę i niesprawiedliwość, a także podejmują wysiłki mające na celu wprowadzenie nowych, sprawiedliwszych regulacji. Ciążące na teorii krytycznej założenia historiozoficzne powodują, że w jej ramach wymiar działania społecznego ulega niwelacji. Horkheimer i pozostali frankfurccy nie dostrzegają, że anarchiczny potencjał popędów i społecznie usamodzielnione przymusy ekonomiczne są przełamywane w medium codziennych interakcji, w których jednostki wzajemnie upewniają się co do preferencji aksjologicznych i wykładni otaczającej rzeczywistości. Zarówno ogólne presje ideologiczne, jak i oddolne dążenia popędowe przenikają do codziennych działań nie tyle za pośrednictwem systemu agentur kulturowych, lecz przede wszystkim przez filtr wspólnych norm działania umocowanych w systemie prawa, w specyficznej dla danej grupy obyczajności, a ponadto we wzorach ucieleśnionych w codziennych, rutynowych praktykach. Słabością frankfurccyków był z pewnością chroniczny brak zaufania wobec wszelkich form instytucjonalizacji życia społecznego. Z pewnością pouczająca dla nich byłaby lekcja, jakiej udzielił Gehlen, wskazując, że w ramach instytucji dochodzi do stabilizacji popędów, a przede wszystkim do utrwalenia praktycznych i aksjologicznych norm odciażających ludzkie działania. Jednostka potrzebuje instytucjonalnych ram, by móc w kreatywny sposób uczestniczyć w interakcjach społecznych, nie zatracając przez to swojej tożsamości, a zyskując poczucie zadowolenia i przestrzeń niezbędną do reali-

⁴¹⁰ Por. A. Honneth, *Kritik der Macht*, dz. cyt. s. 36 nn.

⁴¹¹ Por. M. J. Siemek, *Co Heglowi jest winien marksizm* [w:] *tegoż. Hegel i 6.*

⁴¹² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik...*

zowania niepowtarzalnej osobowości. Instytucje nie stanowią organów przemocy wywieranej przez to, co ogólne na tym, co jednostkowe, nie neutralizują, afirmatywnie wobec systemu, antagonizmów społecznych, ale dzięki nim klasowe nierówności zostają sprowadzone do miary, która ułatwia ich akceptację i chroni przed paraliżującą frustracją i resentymen-tem. W istocie ramy organizujące spójność grupową są niezwykle chwytne i dlatego muszą być nieustannie odtwarzane w codziennej *praxis*. Niezwy-kle łatwo zburzyć homoestazę zrytualizowanych działań, niejawnych sys-temów normatywnych, które organizują codzienne zachowania. Świadczą o tym chociażby konflikty między grupami społecznymi wywoływane róż-nicami w poglądach moralnych. Teoria krytyczna nie jest w stanie wyjaśnić tego rodzaju antagonizmów, podobnie jak nie może dostrzec innowacyj-nego i subwersywnego potencjału zawartego w działaniach artystycznych nie związanych z tzw. sztuką wysoką.

Polemika z teorią działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa

Honneth próbuje przezwyciężyć wspomniane deficyty teorii krytycznej, poszukując adekwatnej teorii działania społecznego, nawiązuje przy tym do koncepcji racjonalności komunikacyjnej Habermasa, na bazie której, po dokonaniu kilku istotnych modyfikacji, wypracowuje własną wizję postępu społecznego. W swoim głównym dziele Habermas podważył pogląd żywniony przez Horkheimera i Adorna, że wraz z procesem racjonalizacji model rozumu instrumentalnego stał się dominującym *modus operandi* nowoczesnego społeczeństwa, a zarazem uznał, że rozum instrumentalny sam w sobie nie ucieleśnia żadnego zła i póki pozostaje w sferze pracy i nie przekracza granicy obszaru społecznej interakcji jego wpływ na społeczeństwo jest, jeśli nie pozytywny, to zwyczajnie obojętny. Habermas pokazuje, że przesłanki postępu społecznego tkwią nie w samej pracy społecznej, jak chciał Horkheimer, lecz w społecznej interakcji. Sferę społecznych inte-rakcji przenika zaś racjonalność komunikacyjna czerpiąc swą moc konstytuwną z języka, który stanowi „medium procesów dochodzenia do poro-zumienia”⁴¹⁴. Jednostki niejako *a priori*, zanim podejmą jakiegokolwiek działania, powiązane są już ze sobą za sprawą intersubiektywności zakorze-nionej w językowych strukturach. Głównym motorem rozwoju społecznego okazuje się zatem racjonalność komunikacyjnego działania. Podstawową myślą konstrukcji teoretycznej Habermasa jest pogląd, że w komunika-cyjnych aktach mowy koordynujących indywidualne działania utrwalone

są pewne niezmiennie w ramach danej kultury roszczenia ważnościowe, które w procesie postępującej racjonalizacji uległy zróżnicowaniu na sferę symbolicznej reprodukcji społecznego życia (koordynacja działania oparta na integracji społecznej) oraz sferę systemową (obejmującą koordynację działania przez wymianę i przymus).

Habermas pokazuje, jak stopniowa instytucjonalizacja niejęzykowych mediów pieniądza i biurokratycznej władzy doprowadziła do wyodręb-nienia się ze sfery komunikacyjnego *Lebenswelt* obszarów ekonomicznej produkcji i politycznej władzy. Filozof tworzy tym samym dualistyczną koncepcję społeczeństwa, w której współistnieją dwa równoległe wymiary opartego na komunikacji „świata życia” i funkcjonalnego „systemu”. Świat życia (świat codzienny, przeżywany) to coś danego, zastanego, czego nie poddaje się w wątpliwość i co jest wspólnym kognitywnym i normatyw-nym tłem dla wszystkich członków danej wspólnoty komunikacyjnej. „Świat życia ogranicza sytuację działania na modłę kontekstu, który się rozumie, ale o którym się nie mówi”⁴¹⁵. Komponenty świata życia to: kul-tura (dostępny zasób wiedzy), społeczeństwo (mechanizm regulujący przy-należność do grup społecznych i zapewniający solidarność), osobowość (kompetencje sprawiające że dany podmiot może uczestniczyć w procesach prowadzących do porozumienia)⁴¹⁶. Wszystkie te komponenty składają się na sferę prywatną i publiczną oraz stanowią granice działania komunika-cyjnego. System zaś tworzą państwo oraz gospodarka, a ich wyrazem jest strategiczne działanie instrumentalne. Procesy zintegrowane systemowo zachodzą niejako ponad głowami jednostek, nie mają charakteru norma-tywnego, ani nie są nakierowane na porozumienie.

Tak jak pierwsze pokolenie teorii krytycznej Habermas dostrzega w pro-cesie racjonalizacji również tendencje reifikujące. Jego zdaniem „w społe-czeństwach kapitalistycznych wzorzec racjonalizacji wyznaczony jest raczej przez to, że kompleks racjonalności kognitywno-instrumentalnej zdobywa pozycję kosztem racjonalności praktycznej, urzeczowiając stosunki komu-nikacyjne”⁴¹⁷. Interakcja społeczna odbywa się, wedle niego, za pomocą takich uogólnionych wartości instrumentalnych jak pieniądz i władza, wypierając tym samym rozum jako medium koordynacji działań. Wsku-tek tego dochodzi do „kolonizacji świata życia”. Władza samostereujących się systemów zorganizowanych w myśl celowo-racjonalnych założeń stała się dziś tak potężna, że zagraża komunikacyjnemu potencjałowi społecznej

⁴¹⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002, s. 234.
⁴¹⁶ Tamże. s. 244

codziennosci. Podobnie zatem jak dla Horkheimera, największym zagrożeniem jest dla Habermasa rosnąca hegemonia orientacji instrumentalnych, tyle, że ich geneza nie jest już identyfikowana z procesem ujarzmiania przyrody, lecz ze wzrostem racjonalności organizacyjnej. Obydwa stanowiska zawierają w istocie element dziedzictwa lewicowego heglizmu, w którym diagnoza współczesności jednostronnie zakłada supremację teorii racjonalności. U Habermasa teoria ta przybiera postać idei komunikacyjnej racjonalizacji Lebensweltu. Normatywnym jądrem postępu społecznego, a tym samym również interesu emancypacyjnego mają być reguły zawarte w językowej komunikacji, ponieważ to właśnie one ustalają warunki osiągnięcia racjonalnie motywowanego konsensu – idealnego, wolnego od przemocy porozumienia. Dlatego też zmodyfikowana krytyczna teoria społeczeństwa powinna podać analizie socjalne i poznawcze ograniczenia, które zakłócają swobodne stosowanie owych reguł językowych. Honneth wskazuje, że racjonalne warunki wolnego od dominacji porozumienia nie mogą jednak stanowić kryterium oceny wszystkich zakłóceń życia społecznego. Opisany przez Habermasa proces komunikacyjnej racjonalizacji dokonuje się w istocie za plecami uczestniczących podmiotów, nie poddaje się oddziaływaniu indywidualnych intencji, ani nie ucieleśnia się w doświadczeniach moralnych jednostek. Trudno bowiem sprowadzić oczekiwania moralne do intuicyjnie opanowanych reguł językowych.

Według Honnetha, przyjęty przez autora *Teorii działania komunikacyjnego* dualizm świata życia i systemu nie znajduje uzasadnienia w rzeczywistości społecznej. Reprodukacja symboliczna, która zachodzi w medium działań komunikacyjnych nie opiera się w istocie tylko i wyłącznie na celowej współpracy intencjonalnych podmiotów, lecz zawsze ponadto w niezamierzony sposób ucieleśnia rozmaite utajone funkcje. Zarówno symboliczna komunikacja, jak i materialna produkcja integrują poszczególne działania w spójne, spełniające odpowiednie funkcje procesy dopiero za pośrednictwem instytucji. Bez norm, wzorców postępowania utrwalonych w instytucjonalnych ramach na drodze usankcjonowanej przez demokratyczny konsens lub prawny przymus trudno byłoby sobie wyobrazić jakąkolwiek kompleksową aktywność⁴¹⁸.

Dualizm „świat życia” – „system” pomija trzeci wymiar procesu społecznej racjonalizacji, którego podmiotem są grupy społeczne dążące do utrwalenia i usankcjonowania w obrębie instytucji specyficznych dla siebie życiowych i aksjologicznych celów. Uznając idealne porozumienie za

znacznie konfliktów społecznych dla moralnego postępu społeczeństwa i dlatego nie może dostrzec odrębności sfery *praxis* instytucjonalnie zintegrowanych grup społecznych. Zamiast tego tworzy teoretyczne fikcje niezależnego od norm obszaru działania strategicznego oraz wolnej od przemocy komunikacji. Pierwsza fikcja sugeruje, że funkcjonalny system gospodarki i władzy państwowej opiera się wyłącznie na celowo racjonalnych regułach i dokonywane w jego obrębie działania są niezależne od procesów normatywnego kształtowania społecznego konsensu. Jednakże, jak pokazuje Honneth, struktury organizacyjne biurokratycznej władzy i kompleksów przemysłowych ucieleśniają nie tylko celowo-racjonalne, lecz również polityczno-praktyczne zasady, które ustalają normatywne warunki, w jakich powinny zostać spełnione określone zadania organizacyjne⁴¹⁹. Błędem jest przede wszystkim mówienie o wolnym od norm systemie procesów ekonomicznych w odniesieniu do kapitalizmu, ponieważ dystrybucja materialna dokonuje się zawsze według zasad aksjologicznych, które wiążą się z szacunkiem i ze społecznym wartościowaniem. Pomijanie kulturowego wymiaru relacji ekonomicznych prowadzi do ich nieuprawnionej naturalizacji. Druga fikcja, w jaką wnikła się Habermas tkwi w przekonaniu, że sfera działania komunikacyjnego daje się pomyśleć bez udziału czynnika dominacji. Codzienne praktyki opierają się bowiem w większości wypadków na aktach mniej lub bardziej zawołowanej przemocy, która już dla Greków stanowiła dopuszczalny, przedpolityczny sposób uwalniania się od konieczności życiowych⁴²⁰. W klasycznej już pracy *The functions of Social Conflict*⁴²¹ Lewis Coser pokazuje, że ludzi w większym stopniu łączy wyartykułowanie konfliktu aniżeli zgoda. W sytuacji konfliktu jednostki muszą włożyć wiele wysiłku w to, by w ogóle móc się ze sobą porozumieć. Różnice mogą się zaostrzać i mogą stawać się coraz wyraźniejsze w miarę upływu czasu, nawet jeśli w końcu udaje się dojść do porozumienia. Scena konfliktu jest – jak przekonuje Coser – sceną narodzin wspólnoty, gdyż ludzie uczą się w takich sytuacjach słuchać i reagować, nawet wówczas, gdy coraz wyraźniej dostrzegają dzielące ich różnice.

Honneth odrzuca ostatecznie Habermasa rozumienie emancypacji jako procesu racjonalizacji działania komunikacyjnego i redukuje znaczenie jego teorii języka. Wynika to stąd, że w przeciwieństwie do autora *Teorii działania komunikacyjnego* poważnie traktuje charakterystyczne dla teorii krytycznej założenie o konieczności ugruntowania stanowiska teoretycznego

w prenakowanej instancji krytycznej, która znajduje oparcie w postaci interesu empirycznego lub doświadczenia moralnego. Komunikacyjna racjonalizacja codzienności Habermasa nie ma nic wspólnego z doświadczeniami moralnymi konkretnych podmiotów, ponieważ polegają one nie tyle na ograniczeniu reguł językowych, lecz na podważeniu powstałych w toku socjalizacji roszczeń do tożsamości. Jako alternatywę dla komunikacji językowej Honneth wprowadza pojęcie społecznie zinstytucjonalizowanych relacji uznania. Poszukiwaną przez teorię krytyczną instancją krytyczną okazuje się krzywda moralna, której istotą jest naruszenie normatywnych oczekiwań związanych z uznaniem. W centrum krytycznej diagnozy współczesności powinny zatem znaleźć się społeczne przyczyny podważania przesłanek uznania, nie zaś napięcia między systemem a Lebensweltem⁴²².

Zwrot ku teorii uznania

Punktem wyjścia koncepcji uznania Honnetha jest pochodząca od frankfurtyczków idea, że teoria krytyczna uzyskuje prawomocność dzięki odniesieniu do empirycznej, przed naukowej instancji wyrażającej niezadowolone społeczeństwo. Główną przyczynę porażki programu frankfurtyczków dostrzega filozof w pomijaniu przez nich normatywnego wymiaru krzywdy społecznej. Przejęta z marksizmu utylitarystyczna antropologia spowodowała, że społeczne podmioty były postrzegane głównie jako sprawcy działań celowo-racjonalnych, którym można przypisać jednolite interesy. Cierpienie społeczne posiada jednak dające się wyeksplikować jądro normatywne. Daje ono o sobie znać w sytuacjach, gdy naruszeniu ulegają oczekiwania kierowane wobec społeczeństwa. Rozmaite odczucia cierpienia i niezadowolenia sygnalizują, że w przestrzeni osobistych doświadczeń dokonuje się coś krzywdzącego, coś, co nie daje się usprawiedliwić w świetle uznanych standardów moralnych. Potrzeba zmiany społecznej, tak zwany interes emancypacyjny, występuje w postaci rozproszonych gestów sprzeciwu, subiektywnych aktów niezadowolenia, które najczęściej *implycite* zawierają w sobie określone roszczenia normatywne. Dlatego Honneth zaleca wypracowanie teorii, która na podstawie socjologicznie ugruntowanych interpretacji wyjaśniałaby współczesne konflikty społeczne i wskazywałaby standard moralny uprawomocniający roszczenia skrzywdzonych jednostek w sferze publicznej, zwiększając tym samym szansę na ich polityczną realizację. Podobnie jak wcześniej frankfurtyczcy Honneth poszukuje

zatem środków konceptualnych, które pozwoliłyby określić, czego właściwie doświadczają podmioty jako niesprawiedliwości społecznej, przy czym główny nacisk kładzie na normatywny wymiar tego niezadowolenia.

Ośrodkiem krytycznej postuluwanej teorii staje się dla autora *Kampf um Anerkennung* kategoria uznania. Kategoria ta pochodzi z tradycji heglowskiej i ściśle wiąże się z problematyką etyczną odnoszącą się do idei dobrego życia i samorealizacji. Za Heglem Honneth przyjmuje, że w procesie społecznego wzbudowania jest dążenie do eliminowania nierówności społecznych i wykluczenia. Uznaniem stanowi dla obywateli idealną relację opartą na wzajemności pomiędzy podmiotami, w której każdy z nich traktuje innego jako równego sobie i jednocześnie odrębnego⁴²³. Ta relacja jest konstytutywna dla subiektywności, stajemy się bowiem indywidualnymi podmiotami tylko wówczas, gdy uznajemy suwerenność innego podmiotu i sami jesteśmy uznani przez innych. Intersubiektywność oparta na relacji uznania poprzedza tym samym jednostkową tożsamość. Zasada uznania przynależy w systemie Hegla do sfery etyczności (*Sittlichkeit*) promującej substancjalne cele samorealizacji i dobre życie, a nie formalne prawo kantowskiej moralności (*Moral*). W *Zasadach filozofii prawa* Hegel opisuje etyczny porządek społeczeństwa nowoczesnego wyodrębniając w nim trzy instytucjonalne całości: rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Ukonstytuowanie się wymienionych sfer uznania pozwala pojedynczemu podmiotowi osiągnąć najwyższy stopień indywidualnej wolności. Honneth modyfikuje i rozwija ten model nawiązując do Herberta Meada, który pokazał, w jaki sposób tożsamość jednostki ulega zapośredniczeniu w relacjach społecznych⁴²⁴.

Przed wszystkim, w przeciwieństwie do Hegla, podkreśla fundamentalne znaczenie konfliktów uznaniowych, których funkcją jest motywowanie nie do przekroczenia granic ustalonych w poszczególnych sferach uznania. Walki etyczne przyczyniają się bowiem do postępu moralnego jednostek i poszerzenia zakresu instytucjonalnie gwarantowanego uznania. Honneth nie chce jednak, jak Hegel, łączyć wyróżnionych sfer uznania z określonymi kompleksami instytucjonalnymi (np. sfery uznaniowej miłości z instytucją małej rodziny mieszczańskiej). Pojęcie uznania służy mu do wyeksplikowania natury niesprawiedliwości społecznej i wskazania jej źródeł. Podobnie jak w teorii krytycznej, również w koncepcji walki o uznanie, podstawowym celem filozoficznych dociekań staje się zatem kategorialne rozszyfrowanie społecznego doświadczenia krzywdy. Różnica między obiema teoriami

⁴²³ Aktualizacja teorii społecznej wczesnego Hegla [w:] Axel Honneth, *Kampf*

tkwi w ich stosunku do moralności. Honneth usiłuje obnażyć ukryte pod fasadą społecznego *status quo* pokłady moralnie motywowanych konfliktów, które przyczyniają się do etycznego postępu społeczeństwa, podczas gdy frankfurccy koncentrują się bardziej na pojęciu interesu emancypacyjnego, ignorując normatywne jądro cierpienia społecznego.

Spółeczeństwo jako porządek trzech sfer uznania

Za pomocą kategorii uznania Honneth konstruuje ideę sprawiedliwości i dobra społecznego, które mierzone są stopniem zdolności danego społeczeństwa do zapewnienia warunków wzajemnego uznania, a zatem takich warunków, w których jednostki mogą pomyślnie kształtować swoją tożsamość. Odwołując się do Meada, filozof pokazuje, że indywidualne formowanie tożsamości dokonuje się przez stadia internalizacji standardowych dla danego społeczeństwa reakcji demonstrowujących uznanie. Jednostka uczy się postrzegać siebie jako pełnowartościową i autonomiczną osobę, jako suwerennego członka wspólnoty, gdy stopniowo, na podstawie reakcji uogólnionych partnerów interakcji, upewnia się o istnieniu specyficznych umiejętności i potrzeb, które konstytuują jej osobowość. Brak tego typu stosunków uznania pociąga za sobą pogardę i upokorzenie, których skutki są szkodliwe dla osobowego rozwoju jednostki. Normatywnym jądrem doświadczenia krzywdy okazuje się w tym kontekście nieuzasadnione naruszenie integralności, poważania lub godności jednostki.

Według Honnetha, współczesny człowiek oczekuje od społeczeństwa przede wszystkim uznania swych aspiracji tożsamościowych. Tego rodzaju poszczenia nie należą do repertuaru uniwersaliów antropologicznych, lecz są produktem procesu historycznego w tym sensie, że ich normatywne sprawiedliwienie opiera się na odniesieniu do zasad zakotwiczonych w zinstytucjonalizowanym porządku uznania. Inspirując się heglowską filozofią prawa Honneth przekonuje, że powstanie mieszczańsko kapitalistycznej formy społeczeństwa było wynikiem usamodzielnienia się trzech sfer uznania, w których, za każdym razem inaczej i według innych zasad, jednostki mogą liczyć na wzajemne poszanowanie. Honneth wymienia ferę uznania potrzeb (miłość i troska), równości prawnej (szacunek dla autonomii prawnej) i osiągnięć (uznanie w ramach kooperacji społecznej). Proces wyodrębniania się i poszerzania kolejnych sfer uznania powoduje, że wzrasta poziom indywidualizacji jednostek, które mają szansę wyar- kulować coraz większą część swojej osobowości, a zarazem wzrasta poziom społecznej inkluzji – coraz większa liczba podmiotów uznawania

status pełnoprawnego członka społeczeństwa. Zdaniem Honnetha, obydwie zjawiska są wyznacznikami postępu moralnego i dostarczają kryteriów rozstrzygania, jakie żądania jednostek bądź grup zasługują na społeczną akceptację. W ramach wyodrębnionych sfer uznania podmioty mogą dawać wyraz swojemu specyficznemu doświadczeniu krzywdy, a tym samym są w stanie poszerzyć panujący model uznania. Poszukiwana bezskutecznie przez frankfurcczyków instancja krytyczna kryje się zatem w aktach protestu bądź sprzeciwu wobec nie dającego się usprawiedliwić lekceważenia. Etyczne konflikty wywołane naruszeniem normatywnych roszczeń jednostek lub grup społecznych przyczyniają się do poszerzania obszaru instytucjonalnie gwarantowanego uznania. Dzięki temu zmienia się indywidualny stosunek jednostek do siebie i do innych w ramach trzech różnych układów odniesienia, które zostaną omówione w trzech kolejnych punktach.

1. Miłość

Najbardziej elementarną formą uznania w interakcjach społecznych jest miłość, rozumiana przez Honnetha w dość szerokim znaczeniu, które obejmuje zarówno związki erotyczny, przyjaźń, małżeństwo, jak i relację matka dziecko⁴²⁵. Związka ostatni z wymienionych, intymny związek matki i dziecka posiada fundamentalne znaczenie dla procesu socjalizacji i kształtowania się tożsamości osobowej, ale również dla późniejszych relacji interpersonalnych. Uczuciowo nacechowane uznanie ze strony opiekunów, dzięki któremu dorastający człowiek nabiera zaufania do wartości własnych potrzeb staje się bowiem gwarancją stabilnej osobowości. W dojrzałych związkach intymnych, które obejmują praktyki wzajemnej sympatii i troski, niezakłócona relacja polega na tym, że partnerzy postrzegają siebie jako indywidualia posiadające własne potrzeby. W ten sposób miłość staje się regułą przewodnią wszelkich relacji intymnych. Wraz z rozwojem społeczeństwa kapitalistycznego dochodzi do usamodzielnienia się miłości jako odrębnej formy uznania. Powstanie mieszczańskiego małżeństwa z miłości rodzi szczególnego rodzaju intersubiektywność, w której relacje pomiędzy dwiema płciami uwalniają się od ograniczeń ekonomicznych i społecznych. Kryształizacji nowoczesnego modelu małżeństwa towarzyszy zjawisko wyodrębnienia dzieciństwa jako fazy życia wymagającej szczególnej ochrony⁴²⁶. W ten sposób powstaje nowa relacja społeczna oparta na wzajemnej sympatii i trosce o pomyślność drugiej osoby. Już na tym poziomie

⁴²⁵ Tamże, s. 153–174.

konflikty o charakterze normatywnym prowadzą do poszerzenia sfery uznania i moralnego postępu. Przykładem mogą być tutaj zmiany w instytucji rodziny, która stanowiła początkowo dziedzinę życia prywatnego, w której stosunkowo często dochodziło do niekontrolowanych społecznie aktów przemocy. Z upływem czasu uznaniowa zasada miłości została uzupełniona o regulacje prawne, które przynajmniej częściowo uwolniły interakcyjne związki w obrębie rodziny od groźby wzajemnej agresji.

2. Prawo

Nawiązując do Hegla i Meada, Honneth pokazuje, że jednostka uzyskuje świadomość bycia podmiotem prawa dopiero za pośrednictwem normatywnej perspektywy „uogólnionego Innego”, która uczy ją uznawać innych członków wspólnoty jako osoby prawne⁴²⁷. W relacjach prawnych, które rozwijają się według wzoru wzajemnego przyznawania sobie równych praw i obowiązków podmioty uczą się postrzegania siebie jako suwerennych członków społeczeństwa. Gwarantowany przez prawo szacunek dla godności, dla autonomii jednostki stanowi, zdaniem Honnetha, podstawę porządku moralnego współczesnego społeczeństwa. Instytucjonalizacja idei równości prawnej prowadzi do usamodzielnienia się dwóch odrębnych sfer uznania i zrewolucjonizowania porządku moralnego całego społeczeństwa: jednostka może czuć się szanowana jako osoba prawna posiadająca takie same prawa, jak wszyscy inni członkowie społeczeństwa, podczas gdy szacunek społeczny oparty na zasadzie osiągnięć w dalszym ciągu zależy od hierarchicznego porządku prestiżu⁴²⁸.

3. Zasada indywidualnych osiągnięć

Wyodrębnienie się trzeciej sfery uznania łączy Honneth ze zmianą w społecznym porządku statusu (prawnym i prywatnym). W społeczeństwie kapitalistycznym przestaje obowiązywać stanowa zasada honoru, a znaczenie społeczne pojedynczej osoby staje się normatywnie niezależne od pochodzenia i stanu posiadania. O szacunku, jaki należy się indywiduum nie decyduje już przynależność do określonej grupy stanowej z jej kodeksami honorowymi, lecz osobiste wyniki osiągnięte w ramach istniejącego podziału pracy⁴²⁹.

⁴²⁷ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, dz. cyt., s. 174–181.

Do wykształcenia się tak rozumianej zasady „indywidualnych osiągnięć” przyczyniło się w znacznej mierze religijne dowartościowanie pracy zawodowej w kapitalizmie, jednakże decydujące znaczenie miała, zdaniem Honnetha, transformacja zainicjowana przez normatywne przekształcenia w obrębie statusu prawnego i struktury prestiżu. Jej źródłem było charakterystyczne dla społeczeństwa kapitalistycznego rozszczępienie przednowoczesnego pojęcia honoru na moralne, uniwersalistyczne pojęcie godności i merytokratyczne pojęcie statusu. Część szacunku zależnego wcześniej od miejsca, jakie jednostka zajmowała w hierarchii społecznej została zdemokratyzowana poprzez respektowanie autonomii obywateli (początkowo wyłącznie niezależnych finansowo mężczyzn) jako osób prawnych. Druga część została natomiast podporządkowana ocenie według zasług – każdy członek społeczeństwa jako pracownik-obywatel mógł odpowiednio do swoich osiągnięć oczekiwać uznania społecznego. Jak zauważa Honneth, ten ostatni rodzaj relacji uznania od samego początku nie miał nic wspólnego z zasadą sprawiedliwości. To, co i w jakim stopniu wyróżniało jako pracę przynoszącą mierzalne korzyści dla społeczeństwa było i nadal jest rezultatem wartościowania specyficznego jedynie dla pewnych grup społecznych. Ofiarami takiego wartościowania są całe sektory działań, jak choćby praca domowa nieczynnych zawodowo kobiet.

Wbrew Habermasowi, Honneth podkreśla, że kapitalizm nie jest systemem niezależnym od norm kulturowych, dlatego definicja „osiągnięcia” od samego początku odzwierciedlała dominujący wzorzec pracy, dla którego punktem odniesienia był niezależny, biały mężczyzna z klasy średniej. W ten sposób, zgodnie z ideologicznie ukształtowanymi wartościami przemysłowego kapitalizmu, nadal określa się kryteria podziału dóbr czy zasady ustalania wysokości wynagrodzenia. W sferze pracy społecznej dochodzi nieustannie do rywalizacji o status zawodowy i rozmaitych konfliktów, które mają charakter etyczny, ponieważ wiążą się z naruszeniem zasady wzajemnego uznania. Jednostka realizując za pośrednictwem pracy swoje cele życiowe, jednocześnie kształtuje własną tożsamość i uczy się postrzegania innych jako podmiotów, które posiadają zdolności i talenty wartościowe dla społeczeństwa. Zasada osiągnięć wyznacza perspektywę normatywną, których naruszenie legitymizuje rozmaite praktyki mające na celu zmianę zasad regulujących istniejący system pracy. Dzięki niej uznane stają się roszczenia, aby w formie wzajemnego uznania uczciwie i adekwatnie uwzględnić indywidualne osiągnięcia wszystkich członków społeczeństwa.