

Monika Bobako, Wstęp do książki Nancy Fraser i Axela Honnetha. Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna. Wydawnictwo Naukowe, Wrocław. 2005

Pytanie postawione w tytule niniejszej książki może wprowadzić w błąd. Zamieszczona w niej dyskusja pomiędzy Nancy Fraser i Axelem Honnethem nie ma bowiem na celu rozstrzygnięcia na korzyść którejkolwiek z tytułowych kategorii i definitywnego odrzucenia pozostałej. Dla obojga autorów zarówno redystrybucja, jak i uznanie¹ są fundamentalnymi kategoriami współczesnej refleksji nad sprawiedliwością, chociaż każde z nich zupełnie inaczej postrzega relację pomiędzy nimi. Zawarta w tytule sugestia, iż wzajemnie się one wykluczają wynika raczej z chęci wyrazistego ujęcia problemu, który mimo swojej ogromnej aktualności, ciągle nie doczekał się satysfakcjonującej analizy. Najogólniej mówiąc, problem ten, stanowiący główną oś prezentowanej dyskusji, dotyczy relacji pomiędzy ekonomią i kulturą we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych, a mówiąc nieco dokładniej – między działającymi w nich mechanizmami ekonomicznymi, a procesami konstruowania tożsamości. Dla obojga autorów analiza tych relacji jest punktem wyjścia do wypracowania własnych filozoficznych koncepcji sprawiedliwości, które byłyby w stanie odpowiedzieć na wyzwania współczesnego życia społecznego.

O ile związki pojęcia redystrybucji z teorią sprawiedliwości są dobrze ugruntowane w tradycji wywodzącej się od Marksa, a kontynuowanej przez Rawlsa, Dworkina i wielu innych², to obecny renesans pojęcia uznania oraz jego znaczenie dla współczesnej filozofii społecznej i politycznej wymaga prawdopodobnie wyjaśnienia. Współczesne nawiązanie do tego pojęcia w dużej mierze wiąże się z krytyką podmiotu zakładanego w liberalnych koncepcjach polityki i społeczeństwa. Głównym przedmiotem tej krytyki jest atomistyczny charakter koncepcji liberalnych, które zakładają, że podmiot jako byt jednostkowy, autonomiczny i racjonalny poprzedza ontologicznie relacje społeczne. Przy takiej definicji podmiotu wyjaśnienie, jak w ogóle możliwe jest społeczeństwo wymaga odwołania się do

¹ Uznanie w języku angielskim to recognition, w niemieckim natomiast Anerkennung. W języku polskim słowo to czasami oddawane jest jako „docenienie”, jednak w niniejszej książce pozostajemy przy „uznaniu”. Uznanie w sposób oczywisty odsyła do filozofii heglowskiej (będącej niezbędnym tłem dyskusji Nancy Fraser i Axela Honnetha) i odnosi się do kwestii konstituowania podmiotu (lub tożsamości) w relacji z innymi.

² Por. na przykład Serge-Christophe Kolm „Dystrybucyjna sprawiedliwość”, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin i P. Petit, tłum. C. Cieśliński i M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa, 1998.

jakiegoś zewnętrznego czynnika odpowiedzialnego za wytworzenie więzi społecznej. Takim czynnikiem bywa na przykład „pierwotna umowa społeczna”. Współcześni teoretycy sięgający po pojęcie uznania kwestionują zasadność abstrakcyjnego definiowania podmiotu, które odrywa go od jego kontekstu społecznego i kulturowego.³ Sprzeciwiając się negowaniu lub lekceważeniu roli relacji z innymi w konstytuowaniu podmiotowości, przedstawiają oni podmiot jako wytwór intersubiektywności będącej podstawą wszelkiego uspołecznienia. W tym sensie znajdują się w sytuacji analogicznej do tej, w której znajdował się młody Hegel konstruujący swoją koncepcję uznania w oparciu o wątki zaczerpnięte z filozofii Hobbesa i Fichtego. Podobnie jak on próbują mediuwać między nowoczesną koncepcją wolności, a jej rozumieniem klasycznym, kładącym nacisk na uczestnictwo w polityce i ściśle wiążącym się z etyką i moralnością.

Nic zatem dziwnego, że krytycy atomistycznego ujęcia podmiotu sięgają do heglowskiej koncepcji uznania głoszącej, iż warunkiem ukonstytuowania się samoistnego podmiotu jest wzajemność uznania.⁴ W ujęciu Hegla uznanie jest dynamicznym procesem w nieunikniony sposób prowadzącym do uniwersalizacji wolności. Figura Pana i Sługi pokazuje, że dzieje się tak mimo początkowej asymetrii w relacjach między podmiotami: aby Pan mógł panować, musi jako Pan być uznany przez Sługę. Ponieważ jednak aby uznawać, trzeba być uznanym, Pan nie może osiągnąć samoistnej podmiotowości i wolności nie uznając Sługi za samoistny i wolny podmiot. W modelu heglowskim na mocy samej logiki intersubiektywności powstaje zatem wspólnota równoprawnych podmiotów, które z jednej strony są odrębnymi wolnymi jednostkami, z drugiej natomiast swoje istnienie jako wolne podmioty zawdzięczają uczestnictwu w relacjach społecznych. U samego Hegla nie jest jednak jasne, co konkretnie ma być w jednostkach uznawane aby powstała tego typu wspólnota. Jego dialektyka Pana i Sługi interpretowana jest zatem rozmaicie: w terminach podmiotowości uniwersalnej, podmiotowości jednostkowej lub w odniesieniu do uniwersalności przejawiającej się w tym, co jednostkowe. Właśnie dzięki tej niejednoznaczności, a tym samym plastyczności, heglowska koncepcja uznania okazuje się użytecznym narzędziem do opisu współczesnych zjawisk społecznych.

³ Poza autorami niniejszego tomu, do tych teoretyków należą między innymi tacy filozofowie, jak: Charles Taylor, Will Kimlicka, Michel Walzer, Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Stuart Hall, Zygmunt Bauman. Por. również: „Recognition and Difference. Politics, Identity, Multiculture”, red. S. Lasch i M. Featherstone, *Theory, Culture&Society*, vol. 18(2-3), SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2001.

⁴ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, BKF, PWN, Warszawa, 1963. oraz Marek Siemek, *Hegel i filozofia*, Terminus Oficyna Naukowa, Warszawa, 1998. Marek Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Terminus Oficyna Wydawnicza, Warszawa, 2002.

Jednym z najbardziej znaczących teoretyków sięgających współcześnie po kategorię uznania jest Charles Taylor, który stosuje tę kategorię do analizy obecnych problemów społecznych związanych z różnorodnością kulturową społeczeństw. Jego esej z 1992 roku *The Politics of Recognition*⁵ jest często uważany za pracę, która zainicjowała toczącą się aktualnie dyskusję wokół uznania. W pracy tej Taylor pokazuje, że problem uznania pojawił się wraz z nowoczesnością w wyniku rozchwiania się tradycyjnych hierarchii społecznych, w której tożsamość jednostki jednoznacznie i nieodwołalnie łączyła się z jej pozycją społeczną. Z jednej strony pojawiło się wtedy uniwersalne pojęcie równej godności istot ludzkich, które zastąpiło tradycyjne pojęcie honoru ściśle wiążące się z hierarchicznym porządkiem społecznym. Z drugiej strony, za sprawą J.J. Rousseau, narodził się wówczas ideał „autentyczności”, który zainicjował „zwrot subiektywistyczny w nowoczesnej kulturze”. „Autentyczność” u Rousseau oznaczała bowiem istnienie jakiejś unikalnej wewnętrznej natury, lub też głosu wewnętrznego, którym należy być wiernym, aby odkryć swoją prawdziwą tożsamość. Taylor nazywa to stanowisko „ekspresyjnym” indywidualizmem i określa je jako jedno z dwóch źródeł nowoczesnej podmiotowości. Drugim źródłem jest przekonanie o równej i uniwersalnej godności ludzi.⁶

Skupiając się na kwestii relacji między odmiennymi kulturami Taylor wydobywa napięcie, jakie istnieje pomiędzy tymi dwoma zasadami nowoczesności. Okazuje się bowiem, że polityka uniwersalizmu, mająca na celu zapewnienie równych praw jednostkom nie daje się łatwo pogodzić z polityką różnicy, mającą na celu uznanie tego, co w jednostkach unikalne i „autentyczne”. Problem polega na tym, że, aby sformułować definicję równości zawsze potrzebujemy jakiejś koncepcji tego, co uniwersalne. Konkretnie rozstrzygnięcia dotyczące treści tych koncepcji często okazują się jednak zamaskowanymi partykularyzmami, będącymi po prostu odzwierciedleniem dominującej kultury. Zasada równości oparta na takim pseudo-universalizmie staje się wtedy narzędziem mniej lub bardziej bezlitosnego tłumienia różnicy („autentyczności”). Z drugiej strony bezwarunkowy szacunek dla unikalności jednostek, uznawanie wszelkich różnic, jest postulatem absurdalnym, w prosty sposób prowadzi bowiem do bezsilności wobec tych, którzy naruszają prawa i godność innych. Według Taylora jednym z największych zadań stojących przed filozofią polityki jest znalezienie adekwatnej do współczesnych warunków formuły pozwalającej na pogodzenie

⁵ Charles Taylor, „The Politics of Recognition”, w: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, red. Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton, 1992.

⁶ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2001.

polityki uniwersalizmu z polityką różnicy. Próbując odpowiedzieć na to wyzwanie, Taylor sięga do heglowskiego modelu uznania, stara się jednak przekroczyć jego ograniczenia. W jego interpretacji, Heglowi chodziło o uznanie równej godności jednostek, a więc o to, co uniwersalne. Taylor akcentuje konieczność uznania tego, co unikalne i jednostkowe, uzupełnia zatem model heglowski o kwestie związane z „autentycznością”.

Taylor postrzegany jest często jako teoretyk próbujący z pozycji komunitarystycznych skorygować pewne założenia filozofii liberalnej. Na ile jest w tych próbach konsekwentny, jest inną sprawą. Z całą pewnością jednak jego zasługą jest sproblematyzowanie przyjmowanego w liberalizmie sposobu konceptualnego harmonizowania dwóch zasad nowoczesności. W krytykowanej przez Taylora tradycji liberalnej napięcie pomiędzy uniwersalnością i „autentycznością” (w innej wersji: pomiędzy równością i różnicą) zostało rozładowane przy pomocy podziału na to, co prywatne i to, co publiczne. Sfera publiczna zdefiniowana została bowiem jako przestrzeń tego, co uniwersalne, a podmioty w niej działające jako abstrakcyjne byty pozbawione cielesnej konkretności i kulturowego usytuowania. To, co jednostkowe, odmienne, swoiste, ulokowane zostało w sferze prywatnej, która miała pozostać jedynym miejscem, gdzie ekspresja „autentyczności” była uprawniona. Najogólniej mówiąc, podział publiczne/prywatne miał przyczynić się do tego, aby jednostki jako równi sobie obywatele, poprzez ustalenia prawne podejmowane na neutralnym gruncie sfery publicznej, mogły uzgadniać jak najlepsze warunki do realizowania w sferze prywatnej swoich własnych wizji dobrego życia, indywidualnych koncepcji szczęścia, czy, inaczej mówiąc - do pielęgnowania swojej odrębności - kulturowej, religijnej, seksualnej etc.

W momencie swoich narodzin koncepcja podziału na prywatne i publiczne miała bardzo radykalny charakter polityczny. Występowała bowiem przeciwko feudalnemu *ancien regimowi*, który opierał się na przekonaniu o naturalnej nierówności ludzi, mającej uzasadniać hierarchiczny porządek społeczny. Ponieważ ów hierarchiczny porządek feudalny był swego rodzaju afirmacją różnicy, można powiedzieć, że liberalna demokracja jako projekt polityczny ucieleśniający ideały nowoczesności przyniosła ze sobą polityczne unieważnienie różnicy. Nic dziwnego zatem, że główną kategorią nowoczesnych teorii sprawiedliwości stało się pojęcie równości (równych praw), a ich głównymi bohaterami - uniwersalistycznie zdefiniowane podmioty, czyli tzw „uogólnieni inni”. Teorie te odnosiły się bowiem do sfery publicznej, z której wykluczono kwestie dobrego życia z racji ich prywatnego charakteru. Oznaczało to usunięcie z obszaru zainteresowań sprawiedliwości wszelkiej partykularności, inności (np. kulturowej czy seksualnej), a również emocji oraz niepodlegających wyborom więzi międzyludzkich (np. rodzinnych). Funkcjonujące w sferze publicznej podmioty

(„uogólnieni inni”) były zatem „odcielesnione i niezakorzenione”. Jak pokazuje Seyla Benhabib w swojej książce „*Situating the Self*” to właśnie radykalne rozdzielenie się sfery publicznej i prywatnej wpłynęło na ukształtowanie się rozumienia podmiotowości, które zaczęło dominować w nowoczesnych teoriach politycznych i moralnych.⁷ W wyniku tego rozdzielenia polityka i sprawiedliwość zostały ściśle związane ze sferą publiczną, której uczestnikami byli niemal wyłącznie dorośli, biali, mężczyźni o pewnym statusie majątkowym. Na potrzeby teorii politycznych i teorii sprawiedliwości ich doświadczenia poddane zostały filozoficznej kodyfikacji, która następnie zaczęła funkcjonować jako uniwersalna definicja podmiotu jako takiego.

Charles Taylor, nawołujący do ontologicznie zorientowanej refleksji nad kwestiami tożsamości i wspólnoty, należy do szerokiego i zróżnicowanego grona krytyków takiego rozumienia podmiotowości. Wraz z teoretykami wywodzącymi się z takich nurtów intelektualnych jak komunitarianizm, feminizm, multikulturalizmu czy postkolonializm Taylor obnaża rzekomą uniwersalność teorii politycznych opierających się na koncepcji podmiotu, w której jest on „odcielesnionym i niezakorzenionym” punktowym bytem, racjonalnym i autonomicznym. To, co łączy wspomniane nurty, to przekonanie, że zarysowana powyżej genealogia podmiotu przyczyniała się (i nadal przyczynia) do politycznego wykluczania lub marginalizacji jednostek, które z jakiś powodów nie posiadają któregoś z rzekomo uniwersalnych atrybutów określających naturę ludzką.⁸ Są to więc jednostki, które nie wpasowują się w definicję autonomicznego, racjonalnego podmiotu. Co najważniejsze, we współczesnym kontekście politycznym wykluczenie to nie zawsze polega na umyślnym i arbitralnym dyskryminowaniu takich jednostek. Takie formy dyskryminacji jest bowiem stosunkowo łatwo wskazać i wyeliminować przy pomocy istniejących narzędzi konceptualnych i prawnych. Problem polega raczej na tym, że historyczna genealogia pojęć definiujących strukturę społeczną i określających reguły politycznej gry doprowadza do tego, iż struktura ta, wraz z utrwalonymi definicjami tego, co polityczne, systematycznie faworyzuje pewne kategorie ludzi, a upośledza inne. Teoretycy utożsamiający się z taką diagnozą podejmują zatem próby redefinicji najbardziej podstawowych kategorii używanych w teoriach społecznych i politycznych. Zastanawiając się nad naturą ludzkiej podmiotowości starają się odpowiedzieć na pytanie o sens uczestnictwa we wspólnocie politycznej. Ich celem

⁷ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, Cambridge: Polity, 1992.

⁸ Dotyczy to zatem wszelkich jednostek, którym zdarzyło się nie być dorosłym, białym mężczyzną o pewnym statusie majątkowym i związanej z nim indywidualnej autonomii.

jest wypracowanie takich narzędzi pojęciowych, które pozwoliłyby na uwzględnienie zaniedbywanych dotąd różnic i umożliwiłyby wypracowanie bardziej inkluzywnego porządku społecznego. Jednym z głównych haseł takich przedsięwzięć teoretycznych staje się często wezwanie do „uznania różnicy”.

Do grona tych teoretyków należą niewątpliwie oboje autorzy niniejszego tomu. W toku dyskusji staje się jednak jasne, że ich koncepcje uznania ogromnie się różnią. Pomimo wspólnego teoretycznego punktu odniesienia jakim zarówno dla Nancy Fraser, jak i Axela Honnetha jest tradycja Szkoły Frankfurckiej, ich koncepcje nawiązują do innych nurtów filozoficznych. W przypadku Fraser, amerykańskiej filozofki, która dzięki polskiemu tłumaczeniu książki pt *Redystrybucja czy uznanie? Dyskusja polityczno-filozoficzna* po raz pierwszy pojawia się na polskim rynku, jest to feminizm oraz swoiście interpretowany poststrukturalizm.⁹ To właśnie dzięki związkom z tymi dwoma nurtami filozoficznymi kluczowymi problemami w koncepcjach Fraser stają się kwestie tożsamości i różnicy oraz uznania. Jednak z racji mocnego zaangażowania w kwestie redystrybucyjne jej stosunek do problematyki uznania jest nieco bardziej skomplikowany. Fraser z niepokojem zauważa bowiem, że współczesna emancypacyjnie zorientowana myśl krytyczna coraz bardziej koncentruje się na problematyce tożsamości, zaniedbując jednocześnie kwestie związane ze sprawiedliwością ekonomiczną. Według niej, to oddzielenie się polityki uznania od polityki redystrybucji, a właściwie wypieranie kwestii redystrybucyjnych przez problematykę uznania jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech aktualnej sytuacji teoretyczno-politycznej, którą w jednym ze swoich wcześniejszych tekstów nazywa „kondycją postsocjalistyczną”. W warunkach „postsocjalistycznych”, jak stwierdza, najbardziej dyskutowaną formą niesprawiedliwości jest dominacja kulturowa, a nie wyzysk ekonomiczny, a główną formą konfliktu społecznego staje się „walka o uznanie”, a nie walka o równość społeczną. Fraser wskazuje tutaj na będący konsekwencją upadku komunizmu wybuch konfliktów religijnych, narodowych i etnicznych, które w połączeniu z walkami o uznanie różnic genderowych i seksualnych przesłoniły kwestię rosnących nierówności ekonomicznych. Jej celem jest sformułowanie takiej koncepcji sprawiedliwości, która byłaby w stanie objąć zarówno nabierającą szczególnej wagi problematykę uznania tożsamości, jak i tradycyjne, lecz współcześnie marginalizowane kwestie redystrybucyjne.

⁹ Nancy Fraser pracuje obecnie w the New School for Social Research w Nowym Jorku. Do najważniejszych książek jej autorstwa należą: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (1989), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialist” Condition* (1997) oraz (współautorstwo) *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (1995).

Teoretyczny zamiar Fraser wymaga połączenia dwóch odmiennych tradycji filozoficznych, z których wywodzą się pojęcia sprawiedliwości dystrybucyjnej (tradycja kantowskiej *Moralität*) oraz uznania (tradycja heglowskiej *Sittlichkeit*). Oznacza to konieczność pogodzenia dwóch kategorii, które – jak zapewnia Fraser – są tylko pozornie niewspółmierne. Są to kategorie: równości, na której wspiera się idea sprawiedliwości dystrybucyjnej, oraz różnicy, o którą (między innymi) chodzi we współczesnych teoriach uznania. Znając doskonale ograniczenia tradycyjnej polityki równości (równych praw) oraz niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą polityka różnicy, Fraser stara się znaleźć polityczno-filozoficzną formułę, która pozwoli zintegrować najcenniejsze elementy tych dwóch tradycji, unikając jednocześnie ich negatywnych skutków. Jednym z najważniejszych zagrożeń, obok wspomnianego wcześniej wypierania problemów dystrybucyjnych, związanych ze współczesnym zaangażowaniem w kwestie różnicy, jest reifikacja tożsamości. Fraser pokazuje, że esencjalistyczne rozumienie tożsamości, które leży u podstaw niektórych współcześnie artykułowanych żądań uznania prowadzi do tłumienia różnorodności w ramach danej społeczności lub grupy oraz pomijania napięć i konfliktów pomiędzy jej członkami, a tym samym do wzmocnienia wewnątrz-grupowych struktur dominacji. Fraser przywołuje tutaj przykład ruchów społecznych, które koniecznością utrzymania „czystej” tożsamości (narodowej, etnicznej, „rasowej”, etc) usprawiedliwiają praktyki podporządkowania i wykluczenia. Tak więc, z jednej strony, współczesne postulaty uznania różnicy, wyrastające, jak już wcześniej mówiłam, z krytyki fałszywie uniwersalistycznych oświeceniowych definicji podmiotu, powinny być rozumiane jako bunt przeciwko opresji podejmowany w imię równej godności jednostek. Z drugiej jednak strony, jak pokazują obserwacje Fraser, te same postulaty w zabsolutyzowanych formach mogą przyczyniać się do wytwarzania nowych rodzajów opresji, a tym samym do naruszania normatywnej zasady równości.

Zasługą Fraser jest pokazanie, że owo napięcie pomiędzy równością a różnicą nie ogranicza się do kwestii kulturowych, dotyczących tożsamości jednostkowych i grupowych, ale dotyczy również sfery ekonomicznej. Fraser pokazuje, że sprawiedliwość dystrybucyjna, która nie uwzględnia różnic (kulturowych, etnicznych, genderowych, etc) zamiast prowadzić do eliminacji lub zmniejszania nierówności ekonomicznych w rzeczywistości przyczynia się do ich utrwalenia. Jako przykład podaje stanowisko przeciwników akcji afirmatywnych, którzy głosząc, iż naruszają one zasadę równości, nie przyjmują do wiadomości faktu, iż w pewnych kontekstach społecznych pewne wykładnie równości służą przede wszystkim

najbardziej uprzywilejowanym.¹⁰ Z drugiej jednak strony, w niektórych przypadkach koncentrowanie się na różnicach w polityce redystrybucyjnej – na przykład poprzez adresowanie pomocy socjalnej do najbiedniejszych, prowadzi do utrwalenia ich statusu jako niezaradnej biedoty. Jak pokazuje Fraser, dzieje się tak w ramach państwa opiekuńczego, które dokonując „powierzchnowej realokacji dóbr” wspiera ludzi potrzebujących bez jednoczesnego przekształcania struktur ekonomicznych, odpowiedzialnych za ich ekonomiczne upośledzenie. Upośledzenie to przyczynia się natomiast do ukształtowania tożsamości tych osób jako jednostek dysfunkcyjnych, a zatem niepełnowartościowych. W ten sposób polityka redystrybucyjna wpływa na porządek symboliczny, który zwrótnie oddziałuje również na politykę redystrybucyjną.

W tej sytuacji, Nancy Fraser proponuje transformację głębokich struktur ekonomicznych. Jest świadoma, że szereg projektów transformacyjnych wyrastających z marksizmu okazało się problematycznych. W obliczu agresywnych ideologii neoliberalnych stara się jednak zachować samą ideę transformacji ekonomicznej. Z drugiej strony, jeśli chodzi o kwestie tożsamości, proponuje Fraser „dekonstrukcyjną” koncepcję uznania, która ma na celu dogłębne przekształcenie porządku symbolicznego. Uznanie nie ma być tutaj rozumiane jako dowartościowanie tożsamości tradycyjnie poniżanych i deprecjonowanych, jakkolwiek takie dowartościowanie może być czasem również potrzebne. Chodzi raczej o „dekonstruowanie opozycji symbolicznych, leżących u podstaw obecnych zinstytucjonalizowanych wzorców wartości kulturowej”. Tak rozumiane uznanie całkowicie przekształciłoby sieć relacji, w których tworzą się tożsamości, a tym samym, jak podkreśla Fraser, zmieniłoby tożsamość wszystkich, uniemożliwiając jej reifikację. W ujęciu Fraser transformacje struktur ekonomicznych oraz transformacje porządku symbolicznego nie są jednak nigdy odrębnymi procesami. Autorka podkreśla, że wszelkie zjawiska społeczne są „dwuwymiarowe”, tzn. mają zawsze wymiar ekonomiczny i symboliczny. Nieusuwalne splecenie ekonomii i kultury sprawia, że wszelkie działania redystrybucyjne mają również swoje skutki kulturowe i odwrotnie – wszelkie próby przekształcenia wzorców wartości kulturowych (przekształcenia tożsamości) owocują zmianą relacji ekonomicznych. Fraser pokazuje jednak, że relacje pomiędzy porządkiem symbolicznym i ekonomicznym nie są

¹⁰ Klasycznym przykładem jest sytuacja kobiet na rynku pracy. Mimo formalnej równości płci kobiety uzyskują niższe zarobki i rzadziej zajmują wysokie stanowiska. Will Kimlicka ujmuje ten problem następująco: „neutralne pod względem płci reguły zezwalają kobietom na konkurowanie o role społeczne zdefiniowane przez mężczyzn” i dodaje: „równości nie da się stworzyć, jeśli najpierw pozwolimy mężczyznom stworzyć instytucje odpowiadające ich interesom, a następnie nie będziemy zwracać uwagi na płeć kandydatów”. Will Kimlicka, *Współczesna filozofia polityczna*,. Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, 1990.

jednoznaczne oraz że jednoczesne realizowanie żądań uznania i żądań redystrybucyjnych może wywoływać nieprzewidziane, negatywne skutki. W proponowanej przez siebie koncepcji sprawiedliwości stara się wypracować sposoby zapobiegania takim skutkom.

Jedną z najbardziej akcentowanych przez Fraser cech jej koncepcji jest jej deontologiczny charakter. Jest to prawdopodobnie również cecha najbardziej kontrowersyjna. Fraser deklaruje, że jej zamiarem jest oderwanie pojęcia uznania od jego heglowskiego gruntu, dzięki któremu zostało ono ściśle związane z problematyką etyczną, odnoszącą się do wspólnoty, dobrego życia i samorealizacji. Fraser chce, aby jej koncepcja posiadała ważność uniwersalną, wykraczającą poza ramy danej wspólnoty. Wierzy, że ideał równej godności moralnej osób i indywidualnej autonomii może spełnić rolę uniwersalnego punktu odniesienia, na którym można wesprzeć konstrukcję teoretyczną, skądinąd bardzo krytyczną wobec wielu fałszywie uniwersalnych wykładni ideału autonomii i równości. Takim deontologicznym, uniwersalnym kryterium rozstrzygnięcia zarówno żądań redystrybucyjnych, jak i żądań uznania jest dla niej równość uczestnictwa. W ujęciu Fraser zasada równości uczestnictwa jako „*radikalna demokratyczna interpretacja równej autonomii*” staje się główną regułą sprawiedliwości demokratycznej. Odwołując się do ideału równej godności i autonomii jednostek, Fraser wpisuje się oczywiście w tradycję liberalizmu. Proponuje jednak istotną korektę stanowiska liberalnego, która polega na włączeniu w teorię sprawiedliwości problematyki uznania. W rezultacie proponowana przez Fraser interpretacja ideału równej godności i autonomii jednostek prowadzi do przesunięcia punktu ciężkości teorii z jednostkowego podmiotu na interakcje społeczne, w których on uczestniczy. Fraser jest bowiem przekonana, że mówienie o indywidualnej autonomii w oderwaniu od społecznych warunków jej realizowania nie ma sensu, pojęcie autonomii nabiera treści dopiero wtedy, gdy rozważane jest w kontekście tych warunków. Interpretując autonomię jako równość uczestnictwa, Fraser chce przekroczyć ograniczenia stanowiska liberalnego, które nie radzi sobie z konceptualizowaniem mechanizmów konstruowania tożsamości oraz budowania więzi społecznych.

Partnerem Fraser w dyskusji wokół kwestii redystrybucji i uznania jest Axel Honneth, który jako kontynuator myśli Jurgena Habermasa i dyrektor frankfurckiego Institut für Sozialforschung jest prawdopodobnie nieco lepiej znany polskiemu czytelnikowi dzięki kilku przetłumaczonym na język polski artykułom.¹¹ W jego ujęciu rola kategorii uznania, podobnie

¹¹ Do głównych, nie tłumaczonych jak dotąd na język polski książek Honnetha należą: *Kampf um Anerkennung* (1992), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1989)

zresztą jak i kategorii redystrybucji, przedstawia się jednak zupełnie inaczej niż u Fraser. Obecny renesans tego pojęcia nie może być według niego tłumaczony wyłącznie specyfiką współczesnego kontekstu politycznego, czy kulturowego. Honneth stwierdza, że zainteresowanie uznaniem jest oznaką dokonującej się w ostatnich latach zmiany orientacji normatywnej w filozofii politycznej, która w większym stopniu jest efektem wewnętrznej logiki teorii, niż reakcją na aktualne zjawiska społeczne. Według niego, dzięki popularności Rawlsa w Ameryce i obecności marksizmu w Europie głównym zadaniem, jakie do niedawna stawiały sobie teorie polityczne była eliminacja nie dających się uzasadnić nierówności społecznych i ekonomicznych. Obecnej zmianie towarzyszy zwiększona wrażliwość moralna nakazująca unikać upokarzania i braku szacunku i prowadząca do zrozumienia, że uznanie ludzkiej godności jest główną zasadą sprawiedliwości. Celem Honnetha jest zatem oparcie teorii sprawiedliwości na pojęciu uznania. niesprawiedliwości ekonomiczne mają być w tej teorii postrzegane jako formy niewłaściwego uznania, czy też nie-uznania.

Specyficzna rola kategorii uznania w koncepcji Honnetha wiąże się z sposobem, w jaki chce on kontynuować frankfurcką tradycję krytyki społecznej. Zgadzając się z ogromną częścią prądu Habermasa, Honneth odrzuca jednak jego rozumienie emancypacji jako procesu racjonalizacji działania komunikacyjnego i redukuje znaczenie jego teorii języka. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż w odróżnieniu od Habermasa bardzo poważnie traktuje on charakterystyczne dla Teorii Krytycznej założenie o konieczność ugruntowania stanowiska teoretycznego w „pre-naukowej instancji, w której jej własne krytyczne stanowisko znajduje pozateoretyczne oparcie w postaci interesu empirycznego lub doświadczenia moralnego”.¹² Inaczej mówiąc chodzi tutaj o odnalezienie „momentu immanentnej, wewnątrzświatowej transcendencji”, dzięki której zakorzeniona w rzeczywistości społecznej krytyka będzie miała pewną „nadwyżkę obowiązywalności”. Główny zarzut, jaki Honneth kieruje pod adresem Habermasa głosi, że habermasowska „komunikatywna racjonalizacja codzienności” jest procesem, który nie ma nic wspólnego z doświadczeniami moralnymi konkretnych podmiotów, ponieważ odbywa się poza ich plecami, w planie historycznym i dlatego nie może służyć jako przesłanka myślenia krytycznego. Jako alternatywę dla komunikacji językowej Honneth proponuje pojęcie społecznie zinstytucjonalizowanych relacji uznania.

Przyczyną, dla której uznanie staje się najważniejszym pojęciem filozofii Honnetha jest jego sposób postrzegania niesprawiedliwości. Według niego wszelkie doświadczenie

¹² Axel Honneth, „Społeczna dynamika pogardy. O statusie krytycznej teorii społeczeństwa”, *Edukacja Filozoficzna*, Vol. 19, 1995, s. 25.

niesprawiedliwości społecznej jest zawsze odczuwane jako odmowa należnego uznania, jako „podważenie powstałych w toku socjalizacji roszczeń do tożsamości”¹³. Tożsamość z kolei konstituowana jest w relacjach, poprzez które upewniamy się co do naszych cech i zdolności, i dzięki którym stajemy się uczestnikami wspólnoty. W ujęciu Honnetha relacje te regulowane są przez normatywne zasady wzajemnego uznania, które jest zatem ściśle związane z socjalizacją, można je więc rozumieć jako medium integracji społecznej. Głównym problemem sprawiedliwości jest w tym kontekście kształtowanie tożsamości – według Honnetha społeczeństwo jest sprawiedliwe o tyle, o ile zapewnie takie warunki wzajemnego uznania, w których kształtowanie tożsamości rozwija się pomyślnie. Jego teoria sprawiedliwości, w przeciwieństwie do ujęcia sprawiedliwości prezentowanego przez Fraser, jest zatem mocno związana z teorią etyczną, a więc z kwestiami dobrego życia i indywidualnej samorealizacji. Ponieważ to właśnie koncepcja dobrego życia, a nie jak u Fraser, deontologiczna zasada równości uczestnictwa, ma wyznaczyć kryterium, w oparciu o które możliwe jest rozstrzygnięcie, jakie konkretnie żądania społeczne są normatywnie uzasadnione, Honneth nazywa swoje stanowisko liberalizmem teleologicznym (w odróżnieniu od habermasowskiego liberalizmu proceduralistycznego). Okazuje się więc, że warunkiem akceptacji takich żądań jest ich zbieżność z „naszymi pojęciami dobrego lub sprawiedliwego społeczeństwa”¹⁴.

W tym punkcie można by zadać Axelowi Honnethowi pytanie w jakim sensie tak rozumiana teoria sprawiedliwości miałyby mieć charakter emancypacyjny oraz w jakim sensie jej ważność miała by wykraczać poza ramy konkretnej wspólnoty. Upředzając tego typu wątpliwości Honneth nawiązuje do habermasowskiego pojęcia „interesów konstytuujących poznanie” i formułuje tezę o istnieniu „quasi-transcendentalnych interesów rodzaju ludzkiego”. Według niego interesy te przejawiają się w oczekiwaniach normatywnych samych podmiotów i są jednym z czynników napędzających postęp moralny społeczeństw. Wydaje się więc, że adoptując do swojej teorii sprawiedliwości heglowskie pojęcie uznania Honneth przejmuje również od Hegla przekonanie o wbudowanym w samą naturę uspołecznienia dążeniu do emancypacji, do eliminowania asymetrii społecznych i wykluczenia. Takie przekonanie daje się wykryć w heglowskim modelu uznania, które raz puszczone w ruch okazuje się dynamicznym procesem, w którym przez następujące po sobie fazy „walki na śmierć i życie” oraz pojednania dochodzi do uniwersalizacji wolności. Honneth adoptuje zatem heglowski aparat pojęciowy, aby pokazać, w jaki sposób konflikty i

¹³ Tamże. s. 31.

¹⁴ Axel Honneth, „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, w: *Acta Sociologica*, vol. 47(4), SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, s. 353.

walki etyczne przyczyniają się do postępu moralnego, do wytworzenia „bardziej dojrzałych relacji etycznych”. W jego ujęciu bez całościowej koncepcji postępu moralnego nie jest możliwe rozstrzygnięcie, które żądania są normatywnie uzasadnione oraz które tożsamości i różnice powinny zostać uznane. Formułując taką koncepcję, podobnie jak Hegel, Marks i Durkheim, Honneth zakłada moralną wyższość nowoczesności. Samą nowoczesność definiuje natomiast jako proces historyczny zapoczątkowany przez wyodrębnienie się trzech sfer uznania: sfery potrzeb (miłość i troska), sfery prawa (równość prawna, uznanie równej godności, szacunek dla autonomii) oraz sfery kooperacji społecznej (wkład pracy w życie społeczne). 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 ilości podmiotów statusu pełnoprawnego członka społeczeństwa. Indywidualizacja i inkluzja są zatem według Honnetha wyznacznikami postępu moralnego społeczeństwa, a tym samym kryteriami rozstrzygnięcia, które tożsamości i różnice zasługują na akceptację i uznanie.

Odmalowany przez Honnetha podział na trzy sfery uznania traci jednak na przejrzystości, kiedy autor przechodzi do analizy współczesnych ruchów społecznych. Granice między tymi sferami zacierają się na przykład w przypadku ruchów walczących o prawa kobiet lub mniejszości seksualnych, które domagają się rozciągnięcia obowiązującej w sferze prawa zasady równości na sferę intymną. Honneth stwierdza zatem, że postęp moralny może dokonywać się również poprzez rewizję granic pomiędzy sferami uznania. Taka sytuacja zachodzi również w przypadku zjawisk redystrybucyjnych, które w teorii Honnetha przynależą zasadniczo do trzeciej sfery uznania (kooperacja społeczna), podlegającej zasadzie indywidualnych osiągnięć. Honneth pokazuje, że sfera ta wyodrębniła się w wyniku wytworzenia się kapitalistycznego porządku ekonomicznego, w którym status jednostki został związany z jej osiągnięciami „w strukturze przemysłowo zorganizowanego podziału pracy”. W odróżnieniu od Luhmanna i Habermasa, Honneth kwestionuje jednak rozumienie kapitalizmu jako systemu ekonomicznego niezależnego od norm kulturowych i wykazuje, iż od samego początku definicja „osiągnięcia” odzwierciedlała dominujący wzorzec wartości kulturowej, dla którego normatywnym punktem odniesienia był niezależny mężczyzna, przedstawiciel klasy średniej. Z tego powodu z definicji pracy wykluczono na przykład pracę domową kobiet. Honneth pokazuje, iż pojawienie się idei praw socjalnych (oraz państwa opiekuńczego) było wynikiem rozciągnięcia zasady równości prawnej na sferę pracy: pewien zasób dóbr zaczął przysługiwać jednostkom jako równym osobom prawnym, niezależnie od

ich indywidualnych osiągnięć. W jego ujęciu walki dystrybucyjne mogą zatem występować w dwóch postaciach: jako walki prawne, w których formułuje się żądania uznania równości praw (w tym wypadku – socjalnych) oraz jako walki o reinterpretację utartych sposobów wartościowania osiągnięć, w których chodzi o uznanie wartości niedocenianych lub ignorowanych rodzajów aktywności. W koncepcji Honnetha, obu typy walk o redystrybucję są formą walk o uznanie.

Jak widać z naszkicowanej powyżej charakterystyki stanowisk Nancy Fraser i Axela Honnetha, teorie tych autorów, pomimo wielu punktów stycznych, posiadają zupełnie inną architekturę. Autorów łączy jednak ogólne przekonanie, że kapitalistyczny porządek ekonomiczny jest głęboko przeniknięty normami kulturowymi i że wszelkie analizy mechanizmów ekonomicznych muszą być zawsze umieszczane w kontekście porządków symbolicznych. Pomijanie kulturowego wymiaru relacji ekonomicznych doprowadza bowiem często do interpretowania ich jako autonomicznego systemu, neutralnego wobec wartości. Taka interpretacja zawiera w sobie ryzyko naturalizacji istniejących stosunków ekonomicznych, a tym samym stanowi zagrożenie dla samej idei sprawiedliwości dystrybucyjnej. Poza sprzeciwem wobec neoliberalnych prób naturalizowania ekonomii, Fraser i Honnetha łączy również ogólne przekonanie, iż tożsamość jednostek jest zawsze zapośredniczona w relacjach społecznych. Honneth mówi o tym wprost, kiedy analizując relacje uznania, bada procesy konstruowania tożsamości, a wraz z nią – wspólnoty. Fraser natomiast chcąc uniknąć problematyki etycznej, odnoszącej się do indywidualnych doświadczeń i wyborów, interesuje się tożsamością tylko o tyle, o ile jest ona istotna dla teorii sprawiedliwości. Wtedy, przykładając do niej miarę równości uczestnictwa, postuluje albo dowartościowanie różnicy, albo jej dekonstrukcję. Pomijając ogromne różnice w ujęciu problemu tożsamości przez obojga autorów, wspólnym wnioskiem wynikającym z ich analiz jest to, że jednostki nie wkraczają w sferę relacji ekonomicznych i politycznych jako punktowe podmioty, zdefiniowane przez uniwersalną zdolność racjonalnego wyboru (*homo oeconomicus*). Ich tożsamość jest bowiem określona przez wielość krzyżujących się relacji z innymi, również w sferze polityki i ekonomii. Oznacza to, że każda koncepcja porządku politycznego lub ekonomicznego opierająca się na abstrakcyjnej definicji podmiotu ludzkiego będzie w praktyce z konieczności wyrzucać na margines jednostki nie wpisujące się w tę definicję. Mając to na uwadze, zarówno Fraser, jak i Honneth ogromną rolę przypisują uczestnictwu w interakcjach społecznych. Równość uczestnictwa u Fraser oraz uczestnictwo jako warunek indywidualnej samorealizacji u Honnetha stają się w koncepcjach autorów niniejszej książki punktem wyjścia dla normatywnych analiz porządku ekonomicznego i

kulturowego, zastępując tym samym liberalny paradygmat myślenia skoncentrowanego na podmiocie.

Związki prezentowanych tutaj autorów z tradycją liberalną są dosyć skomplikowane: z jednej strony, jako zadeklarowani kontynuatorzy tradycji krytycznej zachowują oni nowoczesną wiarę w możliwość emancypacji, z drugiej strony, dostrzegają, iż kontynuowanie w obecnych warunkach projektu emancypacyjnego wymaga zakwestionowania wielu oświeceniowych (liberalnych) dogmatów, z których projekt ten wyrósł. Dla obojga autorów tradycja liberalizmu jest jednym z wielu teoretycznych i politycznych punktów odniesienia – zapewne ważniejszym dla Fraser, niż dla Honnetha – w obu jednak przypadkach staje się przedmiotem dogłębnej krytyki. Problem krytycznych wobec liberalizmu propozycji filozoficznych polega jednak na tym, że ich artykulacja w kontekście, w którym polityczne i intelektualne zdobycze liberalizmu nie zostały odpowiednio przyswojone i utrwalone, generuje dodatkowe trudności i pytania. Jest to więc problem z recepcją, który częściowo dotyczy również kontekstu polskiego. Szczególnie istotne pytania, które nasuwają się w tej sytuacji, mogłyby dotyczyć sensu (oraz ewentualnych konsekwencji) politycznych postulatów uznania różnicy w społeczeństwie, w którym rozdział kościoła od państwa nie został doprowadzony do końca, w którym tożsamość religijna silnie artykułuje się politycznie i w którym stanowione prawo uzasadniane jest przez odwołanie do nakazów bożych. Można by również zapytać o sens (i ewentualne konsekwencje) postulatów uznania różnicy w społeczeństwie silnie akcentującym swoją tożsamość narodową oraz borykającym się z własną historią, zwłaszcza z jej martyrologicznymi aspektami. Można by również zapytać o sens (i ewentualne konsekwencje) krytyki uniwersalnego podmiotu praw w społeczeństwie, które przez większość swojej historii nie identyfikowało się ze swoim państwem i w którym państwo nie tyle gwarantowało prawa, co raczej je gwałciło. Jedno z kolejnych pytań mogłoby dotyczyć tego, jak uargumentować i zrealizować projekt transformacji głębokich struktur ekonomicznych w społeczeństwie, które ciągle nie poradziło sobie ze skutkami nieudanych eksperymentów ekonomicznych z przeszłości i w którym sam termin redystrybucja został ideologicznie przeciwstawiony wolności (ekonomicznej).

Autorzy niniejszego tomu nie dostarczają prostych odpowiedzi na tego typu wątpliwości. Niezwykła wartość ich wspólnych rozważań polega jednak na tym, iż prowokacyjnie zestawiają różne sfery problemów społecznych analizowanych na ogół niezależnie od siebie i odsłaniają ich wzajemne powiązania. W ten sposób pokazują w nowym świetle utarte przekonania dotyczące ekonomii, kultury, funkcjonowania jednostek w sferze publicznej i prywatnej, czy sprawiedliwości. Zabieg ten prowadzi do podważenia wielu z tych

obiegowych przekonań, a tym samym staje się punktem wyjścia dla niezwykle cennej krytyki współczesnego społeczeństwa.