

Szücs László Gergely:

Az emberi méltóság és a progresszió realizztikus koncepciója felé

A kritikai teoretikus normatív pozíciójának újragondolása

Axel Honneth-nél¹

A kritikai társadalomelmélet történetében két ellentmondó feltételezés kerül feszültségbe egymással. A radikális társadalomkritika rendszerint azoknak a dinamikus társadalmi folyamatoknak a bemutatására épül, amelyekben intézményeink, szükségleteink, tudat-formáink kialakulnak. E folyamatoknak a feltárása azt a benyomásunkat erősíti, hogy minden érték és norma, amelyek kontextusában a világot értelmezni tudjuk, egyénektől független, komplex társadalmi folyamatokban jön létre. Ebből a szempontból még csak azt sem mondhatjuk, hogy „emberi” tulajdonságaink valami állandóságot hordoznának: nincsenek állandó antropológiai tulajdonságaink, amelyeket minden történelmi és társadalmi körülmény között számon kérhetnénk embertársainkon. A radikális társadalomkritika azonban, amely a patolgikussá váló viszonyok feltárását tűzi ki céljául, mintha egyidejűleg azon az ellentétes feltételezésen nyugodna, hogy a kritikus az irracionális történelmi folyamatoktól függetleníthető perspektívával rendelkezik. Egy olyan nézőponttal, amelyből a partikuláris társadalomra tekintve leleplezhetővé válnak a hatalom túlzott beavatkozásai vagy az ember és ember közötti viszonyok torzulásai. Mintha a társadalomkritikusnak mégiscsak rendelkezésére állna egy kitüntetett normarendszer, amely a fennálló viszonyoktól független érvényességgel bír, és amelyből meghatározhatóvá válik az ésszerűbb, emberibb vagy igazságosabb társadalomhoz vezető út.

A következőkben Axel Honneth kritikai társadalomelméletét e dilemma feloldására tett kísérletekként olvasom. Honneth-interpretációm szerint a releváns társadalomkritika megalkotásához nem szükséges, sőt, az emancipáció céljaival sem összeegyeztethető a reális társadalmi viszonyoktól független „kritikai perspektíva” feltételezése, amelyből a teoretikus a létező társadalmi viszonyokon felülemelkedve ítéletet tudna hozni a társadalom tagjait érintő igazságtalanságról és jogtalanságról. A társadalomkritika feladata egy immanens kritika megte-

¹ A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

remtése, és annak megítélése, hogy a létező társadalmi gyakorlatok mennyire vannak összhangban a társadalom tagjainak identitásképző normáival és az azokból következő elvárásokkal. Honneth 2011-es művében e normatív elvárások feltérképezését nevezi „normatív társadalmi rekonstrukciónak”.² Egy ilyen projekt végrehajtása azonban több kérdést is felvet. Egyrészt: ha a kritikai teoretikus nem léphet túl a valós társadalmi interakciókban artikulálódó normákon, mi garantálja, hogy kritikája túl tud mutatni a torz értékviszonyokat konzerváló társadalmi valóságon, és végeredményben nem csak affirmálja-e a fennálló hatalmi viszonyokat?³ Egy másik felmerülő ellenvetés szerint a modern társadalmak átláthatatlanul komplex rendszerek, melyekben egymásnak ellentmondó értékek által motivált csoportok állnak feloldhatatlan konfliktusban egymással. E társadalomkép felől nézve fennáll a veszélye, hogy amikor a teoretikus a kritikáját a „társadalom tagjai által hallgatólagosan elfogadott normákból” vezeti le, valójában csak egyes csoportok által osztott értékkomplexumot kiált ki konstitutívna, és azokat fordítja szembe a mások által ugyanígy elfogadott értékcsoporthal.⁴ De milyen biztosítékok vannak arra nézve, hogy a független érték-perspektíváról lemondva nem nyitunk utat az állítólag identitás-képző normák közötti önkényes válogatásnak? Mi garantálja, hogy nem pusztán a társadalomkritikus saját érték-meggyőződésének társadalomtudományos köntösben való megjelenítéséről van szó?

E tanulmányban – az idézett 2011-es mű helyett – Honneth korábbi, elismerés-elméleti műveire tekintek vissza, és interpretációm fókuszába elsősorban a Nancy Fraserrel közösen jegyzett 2003-as *Umverteilung oder Anerkennung?* című kötetben megjelenő gondolatmenetét teszem. (Ahol szükséges, ott ennek perspektívájából tekintek vissza Honneth főművének tekintett 1992-es *Kampf um Anerkennung*-ra.) Megítélésem szerint a Honneth-Fraser vitában kirajzolódó kritikai elmélet sokkal inkább teret enged a témám szempontjából fontos kettős interpretáció lehetőségének: Honneth elemzése egyszerre olvasható klaszszikus társadalomfilozófiai gondolatmenetként és szociológiai diagnózisként. Tanulmányomban azonban nem a Fraserrel folytatott vitában érintett konkrét társadalmi problémákat (elosztási igazságosság, vagy az új társadalmi mozgalmak kérdése) fogom másfél évtized távlatából újraértékelni, inkább az elméleti konstrukció előfeltevéseit állítom figyelmem középpontjába. Első körben felvá-

² Honneth 2011.

³ Möllers 2011.

⁴ Okochi 2012:17.

zoló a kritikai elméletnek azt a Lukácstól Habermasig tartó elméleti hagyományát, amellyel szemben Honneth a saját koncepcióját kidolgozza. Ezután Honneth nézőpontjából felvázolom annak a társadalmi-kulturális kontextusnak (a polgári-kapitalista elismerési rendnek) a főbb vonásait, amelyben az igazságosság elveit felmutatja. Ezután két kérdés szempontjából teszem próbára Honneth igazságosság-koncepcióját. Egyrészt: vajon biztos szilárd igazságosság-kritériumokhoz jutunk-e a reális elismerési folyamatok és interakciók tanulmányozásával? Másrészt: a modern ember minden tipikus sérelme megragadható-e az individualizált elismerés-elmélet keretein belül? A felmerülő kérdésekre két Honneth-nél kirajzolódó megközelítés, az emberi méltóság szempontját előtérbe helyező és a társadalmi progresszió perspektíváját kiemelő kritikai elméletmodell szempontjából igyekszem válaszolni. Végül jelzem az így kirajzolódó kritikai elmélet-típusok lehetséges korlátait.

A kritikai társadalomelmélet strukturális problémái

Teoretikus oldalról közelítve a Honneth-Fraser vitában kirajzolódó gondolatmenetet érdemes a kritikai elmélet eredeti projektjének kontextusában vizsgálni. A kritikai elmélet a filozófia iránt érdeklő közvélemény szemében marxista elméletként él, de az elméleti tradíció létrejötté valójában a marxizmus legfontosabb történetfilozófiai és kvázi-metafizikai alapjainak megrendülésével kezdődik. A klasszikus marxizmus a társadalmi emancipáció folyamatát egy dinamikus történelmi keretben értelmezi. Eszerint a történelem folyamán egyre szélsőségesebb méreteket öltő társadalmi ellentmondások szükségszerűen megszülik azt a társadalmi osztályt, amely helyzeténél fogva átlátja a kiáltó igazságtalanságokat. A proletariátus társadalmi érdekeiért vívott harca a történelem legjelentősebb fordulópontján szükségszerűen egybeesik az emberi nem emancipatorikus érdekével. A történelem a dialektikus szemléletű teoretikus nézőpontjából osztályharcok történeteként azonosítható, így e koncepcióban az osztályérdekeit belátó proletariátus és a marxista teoretikus perspektívája komplementer módon viszonyul egymáshoz: az „abszolút szellem” nézőpontjaként egészítik ki egymást, e perspektívából pedig a társadalmat szétfeszítő ellentmondások visszamenőlegesen is feltárhatók.

Honneth saját elméleti törekvéseit Lukács Györgyével szemben pozicionálja.⁵ Lukács a *Történelem és osztálytudat* című mű megírásakor – amelyet a kritikai elmélet huszadik századi kezdőpontjának tekinthetjük – kitartóan ragaszkodik a történelem során kialakuló egység: a proletariátushoz hozzárendelhető érdek-szempontra és a kritikai teoretikus normatív perspektívájának azonosításához.⁶ A mű azonban egy olyan korban születik meg, amelyben a munkásosztály szociológiai leírása jóval kevésbé egyeztethető össze a messianisztikus marxizmus által nyújtott narratívával: a munkásság szociális helyzetét, politikai nézeteit tekintve differenciálódni kezd, az elnyomorodás-tézis hamarosan tarthatatlanná válik. Lukács vélhetően érzi ezt a nehézséget, de nem vállalkozik arra, hogy a proletariátus fogalmának megkerülésével egy társadalomfilozófiai nézőpontot azonosítsa, amelyből kiindulva a reális történeti trendek is diagnosztizálhatók, és amelyre visszanyúlva a kiszolgáltatott társadalmi csoportok és a kritikai értelmiség viszonya újradefiniálható. A marxista fogalmi keret megtartásának érdekében – Honneth interpretációja szerint – egy utilitarista koncepcióból radikalizálja az elképzelést, hogy egyetlen társadalmi osztályhoz egyetlen valós érdek rendelhető hozzá. Ellentmondva a szükségletek és az érdekek dialektikus alakulásáról szóló elméletnek, végül célracionális kalkuláció segítségével jut el az egymással szembenálló tiszta érdekek, így egy ideális „proletár osztályérdek” azonosításához.

A kritikai társadalomelmélet szerzői kezdetektől elvetik a proletariátus vagy más társadalmi csoport kitüntettségének tézisért.⁷ Honneth úgy gondolja: ennek ellenére a hagyomány követői megöröklék Lukácstól az elmélet egy súlyos problémáját. A lukácsi elméletet és a kritikai elmélet más változatait az a mély morális elkötelezettség motiválja, hogy az elnyomott társadalmi csoportokat meg kell szabadítani a társadalmi béklyóktól. Ennek az elköteleződésnek azonban ellentmond a kritikai teóriák sajátos antinormativizmusa: a holisztikus társadalom-leírások és az átfogó megoldási javaslatok miatt lehetetlenné válik a morális elvárásokkal rendelkező egyén megragadása, a társadalomhoz fűződő viszonyának átfogó analízise.⁸ Honneth narratívája szerint az e viszony elemzésére alkalmas elméleti keret hiánya a kilencvenes években az új társadalmi mozgalmak, identitásmozgalmak szerepének normatív felülértékeléséhez vezetett.

⁵ Honneth 2003: 150.

⁶ Lukács 1971: 420.

⁷ Horkheimer 1988: 25-26.

⁸ Honneth 2003: 152.

Ennek egyik példája Nancy Fraser elmélete, amely a társadalomkritikus értékítéletét az új társadalmi mozgalmak célkitűzéseivel kapcsolja, úgy gondolva, hogy a létező mozgalmak által követett célok mindig informálni fognak minket a társadalmi igazságtalanságok típusairól.⁹ Fraser és követői így viszont éppen a kritikai társadalomelmélet legfontosabb céljáról mondanak le, annak megvilágításáról, hogy mit tekinthetünk legitim vagy illegitim társadalmi törekvésnek.

A procedurális elmélet és az egyén integritása

Honneth szerint a kritikai elmélet történetében Jürgen Habermas volt az, aki a legmeggyőzőbb eredményeket tudja felmutatni a társadalom tagjaira, mint morális motivációkkal rendelkező szubjektumokra épülő társadalomelméletnek a kidolgozásánál. Habermas célja egy kritikai elmélet megalkotása, melyben a társadalom olyan rendszerként jelenik meg, amely a tagok részéről újra és újra igazolásra szorul. Az igazolás kritériumainak megragadásához azokat a mélyen fekvő normatív igényeket akarja feltárni, amelyeket a társadalom tagjai a sajátos szabályrendszer szerint működő interakciók résztvevőiként egymással szemben támasztanak. Elméletének megalkotásakor a társadalom tagjaira, mint olyan egyénekre tekint, akik érték szempontjaikat, érvényességi igényeiket racionális formában képesek kifejezésre juttatni és azokkal az intézményekkel szemben megjeleníteni, amelyek öntelmezésük szerint nyilvánosan és racionálisan megvédhető alapelvek mentén működnek. Úgy gondolja azonban, hogy a társadalom tagjainak morális szempontrendszerét rekonstruáló elméletnek nincsen más lehetősége, minthogy azokat a normatív elvárásokat azonosítja, amelyek a nyilvános és racionális igazolás kritériumaiból adódnak. Habermas elméletével szemben így kézenfekvőnek tűnik az a kritika, hogy túlzottan formális ahhoz, hogy szorosan a társadalmi diagnózisokhoz kapcsolódó elmélet alapját képezze. Honneth azonban úgy látja, hogy a habermasi projekt csak a maga szociológiai kontextusában értelmezhető. E szociológiai olvasat annak belátására épül, hogy a modernizáció fordulata után az individuuum szocializációja kevésbé a tradicionális normák elsajátítására, inkább a nevelés kontextusát képező értékek racionális, nyilvánosan is képviselhető normák fényében történő felülvizsgálatára épül. E megközelítés szerint a társadalom működészavaraihoz,

⁹ I. m. 151.

és morálisan motivált tiltakozásokhoz, a társadalomban rejlő erőszak-potenciál növekedéséhez is vezethet, ha az individuuum a társadalmi intézményeiben és a hivatali eljárások módjában nem ismeri fel annak a nyilvános igazolás praxisnak az elemeit, amelyek integráns személyiséggé válásának folyamatát meghatározták. A procedurális elvekben rejlő normatív kritériumok azonosítása ebből a szempontból nem pusztán egy formális morál alapjainak lerakását jelenti, hanem olyan igazságosságelvek megtalálására tett kísérletet is, melyek sérülése a modernizáció körülményei között súlyos zavarokat okozhat a társadalom tagjai között lezajló koordinációs folyamatokban, és amelyek sérülése az individuális szocializációra károsan hat.¹⁰

Honneth azonban erős fenntartásokkal él a procedurális elméletnek még e szociológiailag kontextualizált formájával szemben is. Kritikájának alapja a belátás: ahhoz, hogy önmagunkra mint a racionális diskurzusok potenciális résztvevőire gondolhassunk, már a vitákat megelőzően legitim követelmények sorát kell támasztanunk a társadalommal és más szubjektumokkal szemben. Hogy egyáltalán olyan személynek tudjuk magunkat, aki egy vitában ki tud állni és racionális érvényességi igényeket tud megfogalmazni, igen hosszú (és a kudarc kockázatát magában hordozó) tanulási folyamatra van szükség, melyben megtanuljuk saját magunkat a közösségtől, a szeretteinktől megkülönböztethető önálló ágensként értelmezni. Ugyancsak elkerülhetetlen része a személyiség-fejlődésünknek, hogy megtanuljuk átvenni a másik egyén perspektíváját és értékelni tudjuk a mások által fontosnak tartott célokat, értékeket.¹¹ És vélhetően anélkül sem válhatunk kompetens vitapartnerré, ha élettörténetünk során (például a szeretet viszonyaiban, baráti kapcsolatokban) soha nem érezzük saját, önállóan választott céljainkban megerősítve magunkat.¹² Ezek a példák a társadalommal szemben támasztott, gyakran tudatosan meg nem fogalmazott igényeinket körvonalazzák, melyeknek pusztán diskurzus-feltételekként való interpretálása vállalhatatlan teoretikus beszűkülést jelent: valójában az önálló és értelmes élethez szükséges igények körvonalazásáról van szó. A (politikai) társadalom oldaláról tekintve viszont úgy tűnik, hogy a procedurális normák legmagasabb szintű intézményesülése sem elégséges ahhoz, hogy megszűnjenek bizonyos strukturális problémák, amelyek az önmagukat autonóm lénynek észlelő egyének kifejlődését, másokkal való kényszermentes kapcsolatainak kialakulását gátolják. Feltehetően ezek az érvek azok, amelyek Honneth-et annak belátására

¹⁰ I. m. 153.

¹¹ Honneth 1994: 196-197.

¹² I. m. 153.

késztetik, hogy a társadalommal szemben támasztott normatív elvárásokról teoretikus módszerességgel többet mondhatunk, mint ami az igazolás fogalmából analitikusan kibontható.¹³ Honneth a diskurzusban résztvevő fél helyett a konkrét szenvedés-tapasztalattal rendelkező individuumot szeretné a kritika kiindulópontjává tenni, amelynek nézőpontjából akár azoknak az intézményeknek az eljárás módja is felülvizsgálható, amelyek procedurális normák elfogadásán alapulnak. Ezen túlmenően egy nem procedurális, hanem teleologikus elmélet keretein belül azoknak a legalapvetőbb céloknak a felvázolására törekszik, melyek nélkül az egyén nem élhet teljes életet a társadalmában.¹⁴

Így azonban kézenfekvő a kérdés: vajon nem veszíti-e el az objektíválható érvényességi kritériumok felvázolásának lehetőségét az a kritikai elmélet, amely a kritika fókuszát a procedurális kritériumok azonosításáról a meglehetősen szubjektív társadalmi sérelmek azonosítására irányítja át? Honneth – első lépésként – a normatív nézőpont pontosabb meghatározásához az alsóbb társadalmi rétegektől induló konfliktusok motivációs forrásaira fordít figyelmet. Egyrészt a munkásmozgalmakról szóló történeti kutatásokat tartja szem előtt, amelyek azt bizonyítják, hogy a nyomorban élő munkáscsoportok küzdelmei már a kapitalizmus kezdetén sem modellezhetők pusztán gazdasági célokért folyó harcokként. E történeti elemzéseket aztán összeveti olyan kutatásokkal, amelyek azt mutatják, hogy a nagy társadalmi különbségek akkor járnak együtt konfliktussal és tiltakozási hullámokkal, ha az alsóbb csoport tagjai egyúttal életformájuk tekintetében látják sértve magukat: ha úgy látják, hogy személyiségük fontos részét képező értékek lettek kétségbe vonva.¹⁵

E példák fényében Honneth ahhoz a belátáshoz jut: ha egy olyan társadalomkritika megalkotása a cél, amely az igazságtalanságot a valóban megélt társadalmi sérelmek felől igyekszik diagnosztizálni, egy átfogó kulturális keretrendszer feltérképezésére lesz szükség. Egy olyan keretrendszerére, melynek kontextusában a társadalmi periférián lévő, vagy megvetett csoportok tagjai az őket kiszorító domináns elittel azonos méltóság-igényekkel rendelkező személyekként látják magukat magukat. A kritika kiindulópontját így a morális integritásáért küzdő egyén képezheti, aki társadalmi igazságtalanságokat a felvá-

¹³ Honneth 2003: 152.

¹⁴ I. m. 154.

¹⁵ Honneth itt az egyik oldalról Edward P. Thompson és Barrington Moore társadalomtörténeti elemzéseire a másik oldalról Richard Sennett és Jonathan Cobb új osztálykonfliktusokról szóló analizisére támaszkodik. I. m. 155.

zolt kulturális keretrendszerben saját integritás-igényének megkérdőjelezéseként, személyének „megcsonkításaként” éli meg.¹⁶ Ha egy ilyen elmélet keresztülvihető, akkor van remény arra, hogy a társadalom tagjai és a kritikai értelmiség nézőpontja közötti tragikus szétszakítottság megszüntethetővé váljék. A kritikai értelmiségi így viszont nem egy progresszív „élcsapat” tagjaként jelenik meg (mint például Horkheimernél), hanem feladata arra korlátozódik, hogy megalkossa a lehető legmeggyőzőbb teoretikus modellt, amelyben az integritás igényből származó, a társadalommal szemben támasztott normatív elvárások elemezhetővé válnak.

A polgári kapitalizmus mint elismerési rend

Honneth elismerés-elmélete tehát egy olyan kritikai elmélet megalkotására irányuló kísérlet, amely a kritika perspektíváját az önmaga integritását megóvni akaró individuum nézőpontjához köti. Egy másik, az elismerés-elméletben rejlő alapfeltevés szerint az integritás feltételrendszerét az identitásfejlődés történetileg kialakult formáinak tanulmányozásával ragadhatjuk meg. Honneth feltevése szerint azok az aspektusok, amelyekből saját magunkra, mint önmagunkkal azonos szubjektumra tekintünk, nem függetlenek attól a történeti processzustól, amelyben a rendi társadalmak polgári kapitalista társadalmakká alakultak. Törekvése ezért arra irányul, hogy a polgári kapitalizmust egy sajátos elismerési rendként azonosítsa, amely (a *Kampf um Anerkennung* című műből megismert hármasságnak megfelelően) az elismerés három szférájának: a *szeretet*, a *jog* és az értékeken alapuló *megbecsülés* szférájának differenciálódásaként jön létre.¹⁷

Tekintsük át röviden e szférák jellegzetességeit! Ami a szeretet-viszonyok radikális átalakulását illeti: ez nem kézenfekvő módon kapcsolódik össze a funkcionális módon differenciált kapitalista társadalmakról alkotott interpretációkhoz. Honneth elismeri, hogy a szeretet-viszonyok a premodern társadalmakban is az elismerés egyik formájaként működnek, melynek során a szeretett egyének saját céljaikban megerősítve tudhatják magukat. Ami a mo-

¹⁶ Honneth a saját pozícióját ezen a ponton összekapcsolja Avishai Margalit azon törekvésével, hogy a politikai igazságosságelmélet fókuszába ne az egyenlőség, hanem a sérülékeny emberi méltóság problémáját állítsuk (Margalit 1997: 179.) Honneth és Margalit pozíciójának részletesebb összehasonlításához lásd Iser 2005: 118-129.

¹⁷ Ranke 2003: 163.

dernséggel és a polgárosodással jellemzővé válik, az egyrészt a gondozás kötelezettségének általános elterjedése és tudatossá válása, a szeretetteljes gondoskodás olyan hosszan tartó és olyan minőségű fenntartásának elvárása, amely a gyermekek személyiségfejlődését, önbizalmának kialakulását szavatolja. Ezzel egyidejűleg a párkapcsolatokat, a házastársi viszonyokat meghatározó normatív elvárások fokozatosan leoldódnak a társadalmi és a gazdasági státusz által támasztott követelményekről, a házastárssal szemben megfogalmazott normatív előírásokat a szokásrendszer helyett egyre inkább a kölcsönös szeretet, a másik jólétéről való gondoskodás elvárása dominálja. A szeretet-viszonyok átalakulása hamarosan megteremti a maga intézményi struktúráit is: az egyik oldalról a gyermekkorok a felnőttkortól való radikális elválása és különösen védelemre szoruló életszakasszá nyilvánítása, a másik oldalról a polgári szerelemházasság létrejötté jelöli ki azokat az elvárásokat, amelyeket a modern polgári-kapitalista alapon szerveződő társadalmak tagjai legitim módon követlenek meg egymástól, és amelynek visszautasítása a szenvedés társadalomtudományosan is beazonosítható formáihoz vezet.¹⁸

A polgári kapitalista társadalmak normatív rendjének kialakulásában döntőbb jelentőségű a jogi elismerés normatív rendjének átalakulása. A rendi jellegű társadalmakban a tagok jogainak elismerése közvetlenül ahhoz a társadalmi értékhez kapcsolódik, amely a származási csoport, továbbá életkor vagy funkció által megilleti őt; az egyes személynek annyi „joga van”, amennyit a státuszához kötődő „becsület” megkövetel a társadalom többi tagjával szemben. A piaci viszonyok kiterjedésével, az uralom metafizikai alapjainak eltűnésével azonban a jogok egyes személyekhez rendelése leválk a szokásrendszer által meghatározott hierarchikus viszonyokról, és társadalmi státusztól függetlenül, egyenlő módon megkövetelhető jogi elismerés formájában születik újjá: az egyes személy a társadalom többi tagjától jogosan követeli meg, hogy jogi személyként azonos mértékben tiszteljék.¹⁹

Honneth a morális rend forradalmi átalakulásának ezt a mozzanatát Peter Berger és munkatársainak szociológiai elemzésére támaszkodva a hierarchikusan hozzárendelt rendi becsület (*Ehre*) egyenlő módon megkövetelt emberi méltósággá (*Würde*) történő transzformációjaként írja le. De miért beszélünk transzformációról, miért nem pusztán az emberi méltóságra vonatkozó igény megjelenéséről? Berger és munkatársai hangsúlyozzák, hogy már a premodern

¹⁸ I. m. 164.

¹⁹ I. m. 164-165.

társadalmakban, elsősorban az antikvitásban és a zsidó-keresztény kontextusban megjelenik az az elképzelés, hogy a társadalmilag helyzetünkben adódó normáktól függetlenül, pusztán ember-létünkben adódóan méltóságot igényelhetünk magunknak. Arra is találhatunk példákat, hogy ez az igény kivételes és drámai helyzetekben nagy konfrontációhoz vezethet (Bergerék Antigone és Kreón valamint Nátán és Dávid történetét hozza fel példának) a morális nézőpontnak a szokásokkal vagy az uralkodói akaratral szembeni érvényesítése. Ami jellegzetesen modern jelenség, az tehát nem az emberi méltóság fogalmának megjelenése, hanem az ebből adódó elvárások intézményesülése, társadalomalakító hatásának robbanásszerű növekedése.²⁰

Ez a változás azonban mind Berger, mind Honneth szerint a rendi becsület normatív elsőbbségén alapuló társadalom romjain jön létre. Így a becsület olyan módon alakul át a modernségben mindenki által igényelhető emberi méltósággá, hogy közben a becsület-igény és méltóság-igény között bizonyos strukturális hasonlóságok megmaradnak. Berger és munkatársainak elemzését alapul véve: mindkettő esetében a személyiségfejlődést komolyan befolyásoló tényezőről van szó. Ha az egyén méltóságában állandó megaláztatásnak van kitéve, az ugyanolyan visszafordíthatatlan módon rombolja le az egyén önmagáról alkotott pozitív képét, és bénítja le, teszi produktív cselekvésre képtelenné az egyént, mint a rendi társadalmakban a család becsületének sárba tiprása. Mind a rendi becsület, mind az emberi méltóság esetében azt láthatjuk továbbá, hogy a tiszteletet kinyilvánító eljárás túlmutat az adott személy erkölcsi támogatásán. Szűkebb értelemben ez azt jelenti, hogy a tiszteletnek mindkét esetben ki kell terjednie a materiális környezet megóvására: a test bizonyos ideálok szerinti épségének védelmére, a megjelenésnek, az öltözködésnek, a lakókörnyezetnek a kor és a társadalom elvárásai szerinti „megfelelőségének” biztosítására.²¹ Tágabb értelemben arról van szó, hogy az egyén tradicionális becsületének, vagy modern méltóságának megóvása egy bizonyos szociális környezet védelmét is igényli. A becsület esetében ez a család, a rend, a hivatásrend tagjainak védelmét jelenti. Az olyan modern társadalomban, amelyben az egymás méltóságának kölcsönös elismerését lehetővé tevő intézményrendszer kialakul, saját méltóságom megsértéseként élhetem meg, ha más polgártársakkal szembeni folyamatos jogsértésnek vagyok tanúja. Megkockáztatható az is, hogy a többségi társadalom közérzetét és önbecsülését is negatív módon befolyásolja, ha a

²⁰ Berger – Berger – Kellner 1987: 79.

²¹ I. m. 80.

politikai kommunikációt a marginális társadalmi csoportok (kisebbségek, menekültek stb.) folyamatos megalázása, morális autoritásának megkérdőjelezése dominálja.

Ezek a hasonlóságok nem fedhetik el azonban, hogy a becsület-igény méltóság-igény által történő kiszorítása radikálisan átalakítja az individuális identitásképződés mikéntjét. Berger és munkatársai szerint a rendi társadalmak individuuma csak akkor élheti meg önazonosságát, ha a nyilvánosságban vagy harci helyzetben a státuszát vagy az eredetét kifejező szimbolikát használja (pl. címerpajzs). A „méltóság világában” zajló identitásképződésnél ennek ellentéte érvényesül: az egyén akkor élheti meg mélyen önazonosságát, ha minden, a társadalom által ráerőltetett szereptől emancipálódik. A „becsület társadalmában” ezért az identitás megszerzésének mélyen historikus módjáról van szó: az egyén csak akkor lehet önmagával identikus, ha „prototipikus” cselekvések végrehajtása során közvetlenül a nagy elődök cselekvéséhez kapcsolódik. A „méltóság világában” viszont az ilyen típusú cselekvés olyan történeti misztifikációnak minősül, amely tartósan gátolja az egyén autonóm céljainak felismerését.²² Ennek az elemzésnek a nézőpontjából úgy tűnik: a „jogi elismerés szférájának differenciálódása” azt jelenti, hogy az identitásképzés egyik fontos eleme, az *öntisztelet* megszerzése leválik a társadalmi hierarchiában betöltött szerepről és az egyénnek és családjának történetéről. Ugyanakkor azt is, hogy a jogi elismerés csatornáinak megteremtésével az egyén úgy „ver hidat” a társadalom egésze és önmaga között, hogy a kapcsolat már nem a státusz vagy a szerepelvárások által közvetített.²³

Honneth azonban úgy gondolja, hogyha a becsület fogalmának egyirányú, a méltóság jogi elismerésén alapuló transzformációjáról beszélünk, szem elől tévesztenénk azt a jelentős változást, amely a társadalmi értékek artikulációjának lehetőségeit érinti. Ezt a változást két társadalomtörténeti folyamat befolyásolja döntő módon: egyrészt a feltörekvő polgárság kiszorítja a nemességet a társadalomszervezésből, ugyanakkor a protestáns vallások elterjedésének hatására a hivatás jellegű munka szerepe felértékelődik. E két eltérő folyamat egyaránt abba az irányba hat, hogy a rendhez és a származáshoz kötött becsületkódex érvényességi ereje megtörik, és egyre inkább az ipar és a kereskedelem által dominált versenyben elért hely határozza meg az értéket. Ezt a folyamatot Honneth két szinten szeretné bemutatni. Az egyén szintjén óriási változást

²² I. m. 81.

²³ I. m. 80.

jelent, hogy innentől kezdve mindenkinek egyénileg is meg kell küzdenie értékeinek felmutatásáért és önbecsülésének megszerzéséért. Vagy azért kell küzdenie, hogy az adott társadalomban rögzített teljesítmény-mércék szerinti értékeket tudjon felmutatni, vagy harcolnia kell a domináns teljesítmény-kritériumok radikális újradefiniálásért, amelynek kontextusában saját értékeit komoly hozzájárulásként tudja elfogadtatni. (Az utóbbit tekinthetjük a szó szoros értelemben vett, elismerésért folytatott harcnak.) A társadalom szintjén Honneth elismeri, hogy a modern társadalmi státuszhierarchia, a rendies társadalomhoz hasonlóan aszerint differenciálódik, hogy az egyes társadalmi csoportokhoz értékeket rendelünk. A radikális különbség abban áll, hogy a modern társadalmi értékutalajdonítás elválaszthatatlan a vélt funkcionális hasznosság vagy az elképzelt társadalmi hozzájárulás képzetétől. Összességében tehát a rendi „becsület” kettéhasadásáról érdemes beszélni: az egyik oldalról a becsület „demokratizálódik” és mindenkinek kijáró méltósággá válik. A másik oldalról „meritokratizálódik”: a társadalmat alapvetően strukturáló presztízs-ként vagy tekintélyként születik újjá, amely szorosan összekapcsolódik az egyéni teljesítmény képzetével.²⁴

Honneth számára a polgári kapitalista társadalmak hármás differenciálódásának bemutatása természetesen nem csak a társadalomtudományos analízis célját szolgálja. Úgy gondolja, hogy az individuális személyiségfejlődés oldaláról három olyan szférát azonosított, amelyek megfelelő működését jól körülírható interakciós minták határozzák meg. Vélhetően az lebeg a szeme előtt, hogy a modern társadalmak univerzalizált, egyenlősítő elvárásai lehetővé teszik, hogy ezeket az interakciós mintákat elvek formájában is kifejtsük. Ezért úgy gondolja, hogy a kölcsönös *szerelem*, mint intim viszonyok kitüntetett normája, az *egyenlőség* mint a jog vezető normája, és a *teljesítmény*, mint a modern módon hierarchizált társadalom legfőbb normája olyan elveket körvonalaz, amelyek a társadalom tagjai és a társadalomkritikus számára is orientációs erővel bírnak. Ezeknek az elveknek az azonosítása nem pusztán a társadalomfilozófusi önkény eredménye: olyan elvekről van szó, amelyek megsértése egyrészt alapvetően sérti azt a struktúrát, amely az egyén és a társadalom közötti kapcsolatteremtés lehetőségét a rendi társadalmak hanyatlása után lehetővé teszi, másrészt figyelmen kívül hagyásuk komoly károkat okozhat a modern egyén személyiségfejlődésében.

²⁴ Honneth 2003: 163.

Vannak-e szilárd igazságosság-kritériumaink?

Honneth normatív koncepciójával kapcsolatban azonban ezen a ponton még sok kérdés felmerül. Kérdésem egyrészt arra irányul, hogy az egyéni integritás-igény modern feltételeinek feltárását célzó elmélet biztosan olyan szilárd fogódzókat nyújt-e a társadalomban fellelhető igazságtalanságok azonosításához, amilyeneket egy normatív elmélettől elvárunk? A másik kérdésem, hogy a modern egyén identitásának feltételeit feltérképező elmélet perspektívájából biztosan azonosítani tudjuk-e a modern társadalmakban megélhető szenvedés vagy „rossz közérzet” összes tipikus esetét?

Ami az első kérdést illeti, láthattuk, hogy Honneth úgy gondolja: a polgári kapitalista társadalmak differenciált szféráinak meghatározó normatív elvárásai elvek formájában is kifejezhetőek, amelyek aztán a társadalomkritikus számára normatív kritériumokként szolgálnak. Az egyik lehetséges kritika abból adódik, hogy a három normatív elv: a *szereetet*, az *egyenlőség* és a *teljesítmény* annyiban nem elv-szerűek, hogy nem vázolják fel az alkalmazás hatókörét, és túl általánosak ahhoz, hogy az alkalmazás mikéntjére vonatkozó elvárásokat fogalmazzanak meg. (A szeretet problémáját a továbbiakban háttérbe szorítom, és figyelmemet az emberi méltóságnak és a teljesítménynek a klasszikus társadalomelméletek felől jobban interpretálható problémájára fordítom.)

Honneth elemzése mögött az a feltevés rejlik, hogyha a társadalomkritikus az emberi méltóságukban sértett egyének nézőpontjával azonosul, egyszerre válik érzékennyé a társadalomban megélhető tipikus szenvedés-formák észlelésére, és válik képpé univerzális formában is megfogalmazható igazságosság-elvek körvonalazására. Honneth előtt nyilvánvalóan azok a baloldaltól jól artikulálható példák lebegnek, amelyek arról szólnak, hogy kvalitásokkal rendelkező egyéneket faji alapon, női mivoltuk vagy a társadalmi státuszhierarchiában elfoglalt alacsony pozíciójuk miatt sorozatosan megfosztanak az életüket érintő fontos döntések egyéni meghozatalától. Vagy amikor pusztán eszközként használják őket tőlük idegen célok eléréséhez, vagy társadalmi szinten „láthatatlanná teszik”, „levegőnek nézik” a nyilvánosság tereiből kiszorítják őket.²⁵ A méltóságon esett sérelemnek azonban olyan példáival is találkozhatunk, amelyek Honneth intencióinak ellentmondani látszanak. Érdeemes felidézni például,

²⁵ Honneth – Margalit 2001: 112.

hogy egyes hagyományos amerikai közösségek tagjai az emberi méltóságukon esett csorbaként élik meg a fegyvertartás és fegyverbeszerzés szigorítására vonatkozó terveket.²⁶ Sérelmeiket nem pusztán a tulajdonjog megsértéseként, hanem az integritásuk megsértéseként artikulálják: e nézőpont szerint a fegyvertelen ember gyakorlatilag „meztelen”, elveszíti a férfiúi önbecsülését, ha megfosztják annak lehetőségétől, hogy megvédje családját és a méltó élethez szükséges anyagi környezetét. Ennek a pozíciónak az átvétele alapvetően ellentmond a kritikai társadalomteoretikus intenciójának, aki ebben a vitában feltehetően az erőszak és a fegyvergyártó nagyvállalatok befolyásának csökkentése és a fegyvertartás szigorítása mellett fog érvelni. Ebben az esetben tehát a személyes integritás sérelmének legőszintébb érzése sem találkozik az elnyomás minden kontextusára érzékeny igazságosságkonceptió alapjaival. Kérdés tehát az is, hogy a méltóság vagy az integritás megsértését megélt személy perspektívájába helyezkedve egyúttal azokra a kritériumokra is szert teszünk-e, amelyek segítségével a legitím és illegitím jogigények megkülönböztethetőek egymástól?

Még nehezebb dolgunk van, ha a teljesítmény-elv esetében a legitímációs kritériumokat keressük. A probléma megvilágításához érdemes egy pillantást vetnünk Honneth-nek a Nancy Fraserrel folytatott vitában körvonalazódó, igen érdekes rétegződés-elméletére. Honneth úgy gondolja, hogy a modern polgári társadalmakra jellemző státuszhierarchia kialakulása nem értékviszonyoktól független funkcionális differenciálódás eredménye (ahogy Luhmannál és a fiatal Habermasnál látjuk), és nem is vezethető le egy alap-felépítmény struktúra szerint a tulajdon feletti rendelkezés tisztán anyagi-gazdasági viszonyaiból (mint Marx osztályelméletében). A társadalmi státusz-rend átalakulása valójában az érték-tulajdonítás radikális átalakulásának már bemutatott folyamatához köthető. Ebből a szempontból is nagy jelentősége lesz annak a folyamatnak, amelynek során a rendi becsület-kódexek helyett az „individuális teljesítmény” válik a társadalom kulturális vezéreszméjévé. Az egyén társadalmi pozícióját a továbbiakban nem a származás és a birtok-viszonyok határozzák meg, hanem az, hogy a társadalom többi tagja – az egyéni teljesítmény egy uralkodó interpretációja szerint – értékeket rendel hozzá. Ezáltal a teljesítménynek, a hozzájárulásnak az egymást átfedő interpretációi fogják meghatározni, hogy a társadalom, mint normatív rendszer milyen forrásokat bocsát az egyén rendelkezésére, (és vélhetően, hogy milyen hatalmi státuszt és társadalmi presztízst biztosít neki).

²⁶ A példa fontosságára Kovács Gábor (MTA Filozófiai Intézet) hívta fel a figyelmemet.

Honneth azonban felhívja a figyelmet: arra a kérdésre, hogy mi számít egyéni teljesítménynek vagy kooperatív hozzájárulásnak, az általunk vizsgált polgári társadalmakban többnyire „ideologikus válaszok” születnek. Az egyéni teljesítmény értékelése rendszerint nem plurális viszonyokat tükröz, történetileg nézve az anyagilag független fehér férfiakkól álló polgárság és az általa végzett tevékenységek jelölik ki a modern érték-rendszer főbb viszonyítási pontjait, kétségbe vonva számos, a társadalom újratermeléséhez szükséges tevékenység értékét, vagy „munka-voltát”, és háttérbe szorítva alternatív teljesítmény-interpretációk létjogosultságát.²⁷ Ez a példa jól mutatja, hogy az egyéni teljesítmény értékviszonyainak kitüntetettsége azt jelenti, hogy mind a társadalmi *status quo* fennmaradásáért küzdő egyének, mind a perifériára szorult egyének az egyéni teljesítményük elismerését fogják követelni a társadalommal szemben. Abból az elvből kiindulva azonban, hogy nagyobb teljesítményért nagyobb elismerés jár, nem tudjuk elkülöníteni a teljesítmény-interpretáció ideologikus és emancipatorikus erejű változatait, hiszen a mind az új interpretációval előálló egyén, mind a kortárs elismerési viszonyokért küzdő egyén önérték-érzésének megsérteseként fogja artikulálni sérelmeit.

Modernitás és idegenség

Ami a Honneth-tel szemben megfogalmazható másik kérdést illeti, érdemes újra Peter Bergernek és munkatársainak a gondolatmenetéhez kapcsolódnunk, melynek a bázisán Honneth a saját méltóság-elméletét kifejtette. Ahogyan láthattuk, Bergerék és munkatársai hangsúlyozták, hogy a transzformációs elmélet, amely szerint az egyenlő emberi méltóságra vonatkozó igény a rendi becsület átalakulásával jön létre, forradalmi átalakulást feltételezve a modern nyugati társadalmak normatív szerkezetében. Ugyanilyen fontos azonban, hogy – mivel „transzformációról” és nem az „emberi nem totális megújulásáról vagy mutációjáról”²⁸ van szó – bizonyos kontinuitást is azonosít az egyén önmagához és a társadalomhoz fűződő viszonyában. Mind az archaikus, mind a modern társadalmak tagjaira igaz az, hogy az autonóm cselekvés lehetőségét nem tisztán önmagukból merítik: az önálló cselekvés alapja a szilárd identitás kialakulása és fenntartása, a tagok csak ennek az identitásnak a kiépülése után kap-

²⁷ Honneth 2003: 166.

²⁸ Lásd Berger – Berger – Kellner 1987: 81.

hatnak képet a társadalom egészéről, találhatják meg a helyüket a világban. Mind a modern, mind a premodern társadalmakra nézve igaz továbbá, hogy a jól sikerült identitás, amely a kulcsot jelenti a valóság megfelelő interpretációjához, nagy tömegekben csak stabil társadalmi viszonyok között jöhet létre. A sikeres cselekvések végrehajtásához a tagoknak bizonyos stabil elvárásokkal kell rendelkezniük arra nézve, hogy a többi individuum milyen módon fog cselekedni. Rendelkezésre kell állnia egy közös normatív horizontnak is – Berger ezt hívja közös „társadalmi valóságnak”²⁹ –, amelynek kontextusában a végrehajtott társadalmi cselekvések azonos jelentéssel bírhatnak.

Berger és munkatársai e kontinuitás jelentőségét szem előtt tartva úgy látják, hogy az egyes személy az individualizáció folyamatában semmit sem veszít eredendő társadalmi lény voltából, de az a mód megváltozik, ahogyan saját helyét felismeri a társadalomban, és ahogyan saját jelentőségét mások felé kommunikálja. Ebből kiindulva a modernizációs folyamatról kettős interpretáció adható. Egyik oldalról elismerhetjük annak az individualizációs folyamatnak a pozitívumait, melynek során az egyén leoldódik a társadalmi intézmények által meghatározott szerepekről. Így születik meg annak lehetősége, hogy az egyén saját életének szerzőjévé váljon, és megnő annak a lehetősége, hogy az egyén felelősségét származástól, társadalmi beágyazottságától függetlenül számon tartsuk és számon kérjük. Bergerék szerint azonban a folyamatnak van egy fonák oldala is. Az intézmények társadalomstrukturáló erejének radikális megrendülése után az egyéni szubjektumra az az egyre nehezebben viselhető teher nehezedik, hogy a társadalmi stabilitást saját erőből teremtsen meg és saját értékességét önmaga artikulálja. Így azonban az intézményesült társadalmi szerepektől emancipálódott modern egyén élete folytonos, „céltalan kóborlás” válik. Az értékek keresése és a másokkal való elfogadtatása az esetek döntő többségében kudarccal végződik, és az egyén életét identitáskrizisek törik meg.³⁰ Bergerék ezért amellet érvelnek, hogy e problémák diagnosztizálása nem jelent pusztán arisztokratikus múltba révedést és a rendi becsület eltűnésén való kesergést: valójában számos társadalomkritikus ebben a tapasztalatban találja meg kritikája kiindulópontját. Marx az *elidegenedés*ről, Heidegger az *inautentikus létről*, Sartre a *mauvais foi*-ről szóló elemzéseiben mutat rá arra, hogy szenvedéssel jár, ha az egyénnek a vele szemben idegenként vagy zsarnok-

²⁹ I. m. 81.

³⁰ I. m. 83.

ként megjelenő intézményekkel szemben kell megfogalmaznia céljait és megteremtenie az értelmes élet lehetőségét.³¹

Ezeket a diagnózisokat természetesen nem kell kritika nélkül elfogadnunk, de segíthetnek egy kérdés megfogalmazásában. Honneth úgy gondolja: a tipikus szenvedéstapasztalatok társadalomtudományos igényű beazonosítása a modern identitásképződés feltételeinek feltérképezésével lehetséges. Azt feltételezi továbbá, hogy a modern társadalmakban a szenvedés alapvetően megvetésként jelentkezik: akkor, ha a társadalom egyes tagjaitól megvonják a modern identitás kialakulásának feltételeit, ha megkérdőjelezzik egyenrangúságukat vagy értékességüket. De Honneth kritikai perspektívájából, amely a modern polgári kapitalista társadalom racionális individuumát és annak kifejlődését tartja szem előtt, nem válnak-e beazonosíthatatlanná a társadalmi szenvedés Berger és az általa idézett szerzők által azonosított típusai? Így például azé a rossz társadalmi közérzeté, amely nem a teljes értékű modern individuum előtt álló akadályok jelenlétéből fakad, hanem abból adódik, hogy a modernizációba való átmenet során az egyén elveszíti közösségi-intézményi beágyazottságát?

Egy habermasiánus értelmezés

Honneth elméletével szemben tehát két kérdést foglalmaztunk meg. Egyrészt: hogyan tehet szert többé-kevésbé szilárd igazságosság-kritériumokra a tipikus szenvedés-tapasztalatok azonosításán nyugvó kritikai elmélet? Másrészt: azonosíthatók-e a modernizáció, az individualizáció történeti folyamatában keletkező, több szerző által ábrázolt sérelmek, szenvedések, ha a kritika kezdőpontját már eredendően a modern individuum, és modern világ kész struktúrái, normatív standardjai képezik?

Honneth egy lehetséges válaszához körvonalazásához látnunk kell, hogy az a korábban több oldalról jellemzett átalakulás, melynek során a rendi becsületfogalom kettévál, és az emberi méltósághoz kötődő normákként és egyéni teljesítményként megjelenő értékeként születik újjá, nem csak az értékhierarchia átalakulásának társadalmi folyamatoként jellemezhető. Tágabb értelemben egy „morális forradalom” leírásáról van szó: a racionális és nyilvános érvelés feltételeinek radikális átalakulásáról. Számos szerzőnél megtalálhatjuk annak a fo-

³¹ I. m. 82.

lyamatnak a leírását, melynek során az arisztotelészi értelemben vett „jóról” szóló diszkusszió kettéválik, és egyrészt a helyes életvezetésről, másrészt az univerzális igazságságáról szóló érvelésként születik újjá. Alasdair MacIntyre igen érzékletes leírásában az értelmes élet fundamentumainak felszámolásáról beszél. Úgy gondolja: az állítólag univerzális és kontextus-független „emberi” normák szerint cselekvő modern egyén elveszíti a szűkebb vagy tágabb közösség által meghatározott *teloszt*, enélkül viszont soha többet nem találhatja meg a társai-val közös viszonyítási pontot, a közös racionális érvelés alapját.³²

Egy figyelemre méltó Honneth-interpretáció szerint – amely Wolfgang Ranke cikkében körvonalazódik³³ – Honneth-nek az *egyenlőségelv* és a *teljesítményelv* differenciálódásáról szóló elemzése az optimistább habermasiánus diagnózishoz kapcsolódik. Habermas saját elméletét MacIntyre-ével szemben pozicionálja, és a jó életről, valamint a tradíció helyes értelmezéséről szóló „etikai perspektívának” a kontextustól független „morális perspektívától” történő elválását az autonóm egyén lehetőség-feltételeinek megszületéseként írja le.³⁴ Így teremthető meg annak lehetősége, hogy a racionálisan érvelő egyén más tradíciókkal vagy etikai meggyőződéssel rendelkező személy nézőpontjából is át tudja tekinteni a világot, és ígert vagy nemet tud mondani annak a tradíciónak az előírásaira is, melynek kontextusában felnőtt. Honneth megtartja a habermasiánus, morális fejlődésre vonatkozó tézist, a morális individuum kifejlődését azonban társadalom-immanens folyamatként, az individuumnak a modernitásban kibontakozó nyereségként és annak normatív következményeként írja le. Eszerint a három elismerési szféra differenciálódásával megnő annak az esélye, hogy az egyén különböző értékek és gyökeresen eltérő szereplvárások perspektívájából tekintsen önmagára, vagy szerezze meg a társadalom többi tagjának elismerését. A modern egyén önmagáról szóló tapasztalatai megsokszorozódnak: az öröm vagy a szenvedés egészen különös sokféleségét tapasztalhatja meg különböző szeretet-kapcsolatok résztvevőjeként, a különféle érték-közösségek tagjaként, a munka világában, valamint a formális-jogi viszonyok alanyaként és e szerepek konfliktusaiban. E folyamat eredménye az életformának a kortárs társadalmakban tapasztalható pluralitása, amelynek felszámolása és az egyetlen tradicionális életforma által meghatározott társadalomba való

³² MacIntyre 1992: 156. és 311-312.

³³ Ranke 2005: 171.

³⁴ Habermas 2001: 220. és Habermas 1992: 198-199.

visszatérés, vagy az „egyetlen életforma morálisan kötelezővé tétele” csak elnyomás vagy szenvedés árán lenne lehetséges.³⁵

Ebből a szempontból megnő annak a jelentősége, hogy a modern egyén az elismerés szféráinak differenciálódása után egyszerre tudja magát és a társadalom többi tagját bizonyos teljesítmények felmutatására képes egyénként és potenciálisan egyenlő jogi személyként megragadni. Az egyén az egyik perspektívából egy kultúra, egy értékrend képviselőjeként, a másikból egyenlő méltóságra számot tartó individuumként jelenik meg. Honneth gondolatmenete úgy is értelmezhető, hogy a modernizáció körülményei között a tagoknak csak akkor nyílik lehetősége a jó életre vonatkozó terveik megvalósítására, ha önmagukat és embertársaikat egyidejűleg egyenlő méltóságra igényt tartó partnerként kezelik. Ranke szerint így az önálló életvezetés értékességének elismerésére vonatkozó igény egy mindenkinek kijáró „egyenlő játéktérre” vonatkozó igényként jelentkezik, amelynek rendelkezésre kell állnia, hogy az adott egyén életterveit megvalósítsa, egyéni vagy csoporthoz kötődő értékeit artikulálni tudja.³⁶ E Honneth-értelmezés nyomvonalán haladva is úgy tűnik, hogy a teljesítményre vonatkozó elvárások tanulmányozása elengedhetetlen azoknak az interakciós mintázatoknak a feltárásához, amelyek révén a modern egyén az általa helyesnek tartott életvezetést kommunikálni tudja. Úgy tűnik azonban, hogy az intézmények legitimitását megalapozó nyilvános-rationális érvelésnek minden esetben alá kéne vetnie magát az egyenlő méltóság szempontrendszerének. Racionális gyakorlati érvelésről így csak akkor beszélünk, ha a teljesítmény és szükséglet-interpretációkat egyidejűleg az egyenlő méltóság szempontrendszerén keresztül is vizsgáljuk.

Ennek az értelmezésnek a nézőpontjából körvonalazható néhány válasz a korábban felmerült kérdéseinkre. A szilárd igazságosság-kritériumok meglétére vonatkozó kérdésünk egyik oldalról az egyéni teljesítmény problémáját érintette: hogyan választhatók el egymástól az egyéni teljesítmény elismerésére vonatkozó legitim és illegitim igények? A modern, plurális társadalmak folyamatosan változó normatív rendszerek, melyekben az egyéni teljesítmények (és a csoportokhoz kötődő értékek) egymással versengő interpretációk mentén felülvizsgálhatók – ebből a szempontból nincsenek kikristályosodott normatív kritériumok. Az azonban, hogy egyes, dominánssá váló teljesítmény-interpretációk racionálisan és széles körben bepanaszolhatók, annak köszönhető, hogy ezektől

³⁵ Ranke 2005: 173.

³⁶ I. m.

a teljesítmény-mintáktól függetlenül egyenlő méltóságra, egyenlő jogi elismerésre igényt tartó individuumnak tudjuk magunkat és ennyiben perspektívaváltásra vagyunk képesek. Így tehát vannak olyan teljesítmény- és értékinterpretációk (így a példa szerinti fehér/középosztálybeli/férfi központú interpretáció) amelyek „illegitimé” vagy „észellenessé” válhatnak, ha a társadalom jelentős része (ez esetben a nők, a nem polgári munkavállalók, a társadalom perifériáján élők stb.) a méltóság univerzálisabb elvárásain keresztül is artikulálni tudja saját sérelmeit és értékrendszerének létjogosultságát.

A másik példa – a szabad fegyvertartásért küzdő amerikai polgárok példája – viszont arra mutatott rá, hogy az emberi méltóság egymásnak ellentmondó koncepciói feszülnek egymásnak a kortárs társadalmakban, így nem várható egy a méltóság fogalmában gyökeredző konszenzus megteremtése. Érvelhetünk azonban úgy, hogy Honneth nem egy mindenki által elfogadható méltóság-koncepció kikristályosodásáról ír, hanem egy szempontrendszer önállóodásáról. A méltóság szempontjának differenciálódása tette lehetővé, hogy a másikban életformájától és társadalmi státuszától függetlenül saját magunkhoz hasonlóan szenvedésre képes lényt lássunk, akinek a morális integritása (bárhogy is definiáljuk annak tartalmát) védelmet igényel. Így a fegyvertartás szigorítása ellen küzdő polgárok is e nézőpontból tudják álláspontjukat – egyébként legitim módon – artikulálni a társadalomban. Szembe kell nézniük persze azzal, hogy követelésük a méltóság és a személyes integritás gyökeresen eltérő elképzeléseibe fog beleütközni.

A másik kérdésem arra vonatkozott, hogy az identitás modern feltételeinek feltérképezésére épülő kritikai elmélet mit tud kezdeni azzal a szenvedéstípussal, amely a premodern társadalom felbomlásából, „otthonosságának” elvesztéséből adódik. Az elmondottak fényében azt mondhatjuk, hogy a modern, differenciált társadalmak korában a kritikai teoretikusnak nem áll rendelkezésre érzékenyebb szempont a szenvedés-tapasztalatok azonosításához, mint annak az egyénnek a nézőpontja, aki változatos társadalmi kontextusban kap visszajelzést személyiségvonásairól, és amely a sérelmek változatos formáit tapasztalja meg. Az általam követett interpretáció azonban arra is rámutatott, hogy ma a legitimitáció megalapozásának szempontja nem kapcsolódhat egyetlen domináns értékrendhez, mert a pluralitás kialakult feltételei között ez kényszerít és szenvedést szülne. Az ismertetett, habermasiánus Honneth-interpretáció fényében kézenfekvő tehát az a gondolat, hogy a kritikai elmélet racionális szempontja a méltóság történetileg kialakult, de univerzalizáló nézőpontjához

kötődik, amelyből minden, az értékeiért és teljesítménye elismertetéséért küzdő egyén egyenlő partnerként ragadható meg. Honneth elmélete szerintem megengedi, hogy azt mondjuk: a premodern társadalmak emberének adottak voltak a lehetőségei, hogy a város, a közösség vagy a rendies viszonyok által meghatározott céloknak megfelelő, autentikus életet éljen, melynek kétségkívül voltak előnyei. Az önazonosság megteremtésének ez a módja viszont a modernizációval visszavonhatatlanul elveszett. Így teremtődött meg azonban az autonóm cselekvés lehetősége, amelynek előfeltétele, hogy érték-viszonyainkat felül tudjuk vizsgálni az emberi méltóság másokkal osztott szempontrendszer alapján. A kritikai társadalomelmélet egyik legfőbb céljáról, az autonóm cselekvés lehetőség-feltételeinek felvázolásáról mondana le, ha nézőpontját társadalom és egyén mára eltűnt szerves egységére visszatekintve definiálná újra, és nem a méltóság megszerzéséért konfliktusokat is vállaló modern egyén nézőpontjához kötné.

Rá kell viszont mutatnunk az itt felvázolt (eredetileg Rankéból kiinduló, de tovább gondolt) Honneth-interpretáció problémáira. Láthattuk: Honneth korábban annak a nézetének adott hangot, hogy az individuumnak a társadalommal szemben megfogalmazott jogos igényeit nem lehet egy procedurális elmélet keretein belül számon kérni. Ezért egy olyan elmélet kidolgozására törekedett, amelynek nézőpontjából a javakat konkretizálhatjuk, melyek ahhoz szükségesek, hogy a modern individuum teljes életet éljen társadalmában.³⁷ Egy ilyen *teleologikus* elmélet nézőpontjából azonban elveszik az a lehetőség, hogy „etika és morál”, „jó élet és igazságosság” között erős határvonalat húzzunk. Igen problematikus tehát, hogy a bemutatott interpretáció szerint Honneth-et éppen e habermasiánus megkülönböztetés felől értelmeztük, és a méltóság szempontjának kiemelt szerepet biztosítottunk.

Ez a probléma Honneth gondolkodásának egy jellegzetes feszültségére is rávilágít. A felmerülő kérdés úgy hangzik, hogy a Honneth által preferált teleologikus nézőpontból igazolható-e bármilyen, az emberi méltóság szempontjának dominanciájára épülő, az autonóm döntéshozatalnak nagy teret engedő elmélet? Honneth – a feszültséget feloldandó – egy olyan teleologikus elméletben gondolkodik, amelyben a modern társadalmakban azonosított célok kellőképpen „vékonyak” vagy „formálisak” ahhoz, hogy ne mondjunk le az egyenlő méltósággal rendelkező individuumok plurális társadalmának lehetőségéről.³⁸

³⁷ Lásd pl. Honneth 2004: 356.

³⁸ Honneth – Markle 2004: 389.

Ez az eljárás azonban, amelynek során a kritikai teoretikus egy külső szempont, „az ésszerű pluralizmus” felől mérlegelni tud a társadalomban kirajzolódó „szűk” vagy „tág” célkitűzések között, mintha éppen annak a „deontologikus-liberális” perspektívának az előfeltételezésén nyugodna, melynek meghaladása eredetileg Honneth-et motiválta.

A társadalmi progresszió lehetőségéről

Egy alternatív kritikai modell azonosításához Honneth-nek ahhoz a gondolatához kell visszatérnünk, amely szerint a normatív teoretikus perspektívája az individuális önmegvalósításra törekvő modern egyén nézőpontjához köthető. Ahogy korábban láthattuk, Honneth szerint az egyén az elismerés szféráinak differenciálódása után az elismerés három formáján keresztül, a szeretetviszonyok létesítésével, a jogi viszonyokban a méltóság elismertetésével, és különböző értékmintázatok szerint működő szolidaritás-közösségeken belül az egyéni teljesítmény felmutatásával alakíthat ki termékeny viszonyokat saját társadalmával és tehet szert a saját értékességének tapasztalatára. Honneth ezért joggal hivatkozhat arra, hogy a modern egyénnek a saját társadalmával szembeállított igényeit értenék félre, ha a kidolgozandó normatív elmélet keretein belül a bemutatott három elv – a *szeretet* elve, az *egyenlőség* elv vagy a *teljesítmény*-elv – egyikének szerepét növelnék a többihez képest. Ebből a szempontból nehezen fogadható el egy olyan kritikai elmélet lehetősége, – amelyet a Honneth-ről alkotott habarmasiánus interpretáció felvázolásánál érintettünk –, amely döntően az egyenlő jogokra és az egyenlő méltóságra vonatkozó igény nézőpontjából értékeli az egyén teljesítmény-központú vagy szeretet-orientált elismerési igényeit. Emiatt Honneth egy „hárompólusú” elmélet kidolgozását tartja szem előtt, amely márcsak amiatt is „egyenlően értékesként” kezeli az elismerés három szférájában kirajzolódó elvet, mert csak a három normatív szempontrendszer együttes szem előtt tartásával jelenítheti meg a modern egyént és társadalmát a maga komplexitásában.³⁹ Honneth-nek azonban ismét szembesülnie kell azzal, hogy a kritikai teoretikus nézőpontja elveszhet a plurális társadalmakban kibontakozó, gyakran gyökeresen ellentétes érték- teljesítményelvárások és az emberi méltóságról vagy az egyenlőségről alkotott eltérő interpretációk között. Véleményem szerint ez az az indok, ami miatt Honneth végül a hárompólusú igazságosság-konceptióját egy átfogó progresszió-elmélet keretein belül fejti ki. Egy olyan elmélet kontextusában, amelyben a kritikai teoretikus egy „morális

³⁹ Honneth 2004: 359.

progresszió” szempontjából tekinthet a szenvedés-tapasztalatok sokféleségére, és ítélkezhet a megjelenő érvényességi igények, méltóság-és teljesítményinterpretációk legitim vagy illegitim voltáról.

Kérdés persze, hogy a morális progresszió lehetőségének felvázolása nem feszíti-e szét a honneth-i elismerés-elmélet kereteit. Nemcsak arról van szó, hogy a kritikai elmélet lukácsi és utópista hagyományaival való szembefordulás lehetetlenné teszi Honneth számára egy egyirányú fejlődéstörténet elbeszélhetőségét, hanem arról is, hogy a társadalomtól függetlenített, univerzális morális perspektíva lehetőségének megkérdőjelezésével igen nehéz megtalálni a „fejlettebb” és „fejletlenebb” társadalmak azonosításának kritériumait. Honneth ráadásul annak az álláspontjának adott hangot, hogy a társadalmi igazságosság vagy az individuális kibontakozás lehetősége az elismerés már kialakult struktúráiban, annak sajátos racionalitás-normái szerint lehetséges. Ebből a szempontból az is kérdés, hogy a honneth-i elismerés-elmélet lényegét tekintve nem csak egy a polgári kapitalizmus jelenlegi struktúráját affirmáló elméletként fejthető-e ki, amelyben a cselekvő számára nem adott a jelenlegi struktúrán való túllépés lehetősége, és amelyben teoretikusan is lehetetlen felvázolni a fejlődés irányát.⁴⁰

E kétely véleményem szerint abból adódik, hogy a hárompólusú igazságosságelméletet hajlamosak vagyunk egy naiv rendszerelméleti séma felől értelmezni. Eszerint a nyugati modernizáció során differenciálódott elismerési szférák egymástól elkülönülten és a meghatározó szféra-specifikus normák szerint működnek. Ha egy ilyen leegyszerűsített séma szerint gondolkodunk, az egyénnek az adekvát cselekvési módok felkutatásához csak meg kell találnia az adott alrendszer vagy társadalmi szféra domináns szabályozó elveit, normatív elvárásait. Ha az egyén az adott társadalmi szféra kontextusában a neki megfelelő normatív előírásoknak megfelelően jár el, hozzájárul a társadalom zavartalan és konfliktus-mentes működéséhez. Ugyanakkor – mivel más normatív mérce-nk nincs, mint ami a társadalom „mély struktúrájából” kiolvasható – az egyén egyúttal a lehető legigazságosabban is cselekszik. A szférák normatív elveinek felismerésén túl tehát nincsen morális fejlődés.

Honneth azonban nem így gondolkodik. Az individuum oldaláról nézve azt látjuk, hogy Honneth számára éppen azok az esetek lesznek érdekesek, amikor a modern egyén egymástól gyökeresen eltérő szerepek és normatív elvárások konfliktusában, a különböző elismerési viszonyok „csomópontjaiban” helyet

⁴⁰ I. m. 360.

foglalva fogalmaz meg elvárásokat másokkal szemben. Ebben a szellemben annak bemutatására törekszik, hogy az elismerésért folyó küzdelmek sajátos „morális dialektika” szerint zajlanak.⁴¹ Az individuum, amely az elismerés egyik szférájában elismerésben részesül, a másikban megvetést tapasztalhat, de ebből a feszültségből adódóan személyiségének újabb és újabb, korábban háttérbe szorított aspektusait fedezheti fel. Az egyik elismerési szférában már intézményesült elismerési elvek egyúttal lehetővé teszik, hogy sérelmeit a többségi társadalom felé kifejezze. Honneth példáinak egy része a privát viszonyokra vonatkozik. A modern polgári kapitalista társadalmak tagjai, mint egyenlő méltóságra igényt tartó egyének és különböző érdek- és teljesítménykonfliktusok résztvevői, megtanulják magukat kívülről, az érzelmi szükségleteik sokféleségében szemlélni. Ez pedig a szeretetteljes viszonyokra is hatással lehet, hiszen megnyílik annak a lehetősége, hogy az egyén korábban figyelembe nem vett szükségleteket kommunikáljon a szeretett fél felé. Ami a társadalmi nyivánosságot illeti: az egyén egy perifériára szoruló társadalmi csoport tagjaként elvileg megtanulhatja, hogy az egyenlőség elvére hivatkozva az elnyomás korábban rejtett mintázatait tegye láthatóvá – megnyitva a lehetőséget a jogrendszer és a jogelvek differenciálódásának. Egy polgári társadalom formálisan egyenjogú tagjaként az egyének a teljesítmény és a társadalmi hozzájárulás fontosságára hivatkozva korábban megvetendőnek tartott teljesítményeik (Honneth fontos példája a háztartáshoz, vagy a gondoskodáshoz kötődő munka) vagy kultúrájuk, életformáik elismerését követelhetik a társadalomban.⁴²

A társadalom oldaláról nézve azt is látnunk kell, hogy Honneth a modern nyugati társadalmakat olyan komplex rendszerekként definiálja, amelyek az elismerési viszonyokban kifejeződő normatív elvek értéktelített interpretációit nyújtják. Az intézményrendszerben kifejeződő domináns interpretációt korábban lezajlott hatalmi konfliktusok, elismerési harcok alakították. Az adott intézményrendszerben kifejeződő elismerési elvek érvényessége azonban mindig túlmutat a pillanatnyilag intézményesült állapotokon. (Honneth ezt hívja az elvek „érvényesség-többletének” vagy „érvényesség túlnyúlásának”, „Geltungs-überhang”-nak)⁴³ Az elismerés elvei mindig fogódzót, nyilvánosan képviselhető normatív kritériumokat nyújtanak azoknak a perifériára szorult egyéneknek, akik korlátozottan érzik a normatív elveknek a társadalmuk intézményeiben

⁴¹ I. m. 361.

⁴² Ranke 2004: 362.

⁴³ Ranke 2004: 355. és 361.

kifejeződő interpretációit. Ezeknek a perifériára szorult egyéneknek az elismerésért folytatott küzdelmei egyúttal a lehetséges progresszió irányait is kijelölhetik: a „társadalom fejlettsége” első megközelítésre azon mérhető, milyen rugalmasan képes reagálni a különböző elismerési viszonyokban megvetést tapasztaló egyének újraértelmezési kísérleteire.

Kérdés azonban, hogy a társadalomban tapasztalható, szerteágazó elismerésért vívott harcok tanulmányozásával (amelyek közül sok nem emancipatorikus, hanem destruktív következményekkel jár) hogyan alkotható meg a progresszív társadalomkritika integrált nézőpontja? A válaszhoz először is látnunk kell, hogy Honneth álláspontja szerint az elismerés folyamatát mindig két oldalról: az egyéni szocializáció és a társadalmi integráció oldaláról kell értelmeznünk. Láthattuk, hogy az elismerés elmélete szerint az individuum fejlődése csak „standardizált elismerési viszonyok internalizációja” révén valósulhat meg, hiszen csak az elismerés viszonyaiban tanulja meg önmagát a társadalom tagjaként, vágyakkal, szükségletekkel rendelkező, sajátos teljesítményre képes lényként szemlélni. Ahogyan azt is láthattuk, hogy az elismerés megvonása: a megvetés vagy a megalázás visszafordíthatatlan károkat okozhat az egyéni személyiség fejlődésében. Másfelől, Honneth úgy gondolja, hogy a modern társadalmak kényszermentes integrációja is fokozatosan, az elismerés e társadalmilag szabályozott viszonyain keresztül valósul meg.⁴⁴ Csak az a társadalom jelenik meg jól integrált, legitim rendként a tagok előtt, amely biztosítja az önérték-érzéshez szükséges interakciókat, vagy (ahogyan Charles Taylorhoz elméletéhez kapcsolódva mondhatjuk) amelynek intézményei a személyiség fontos részét képező értékeket tükrözik vissza.⁴⁵

Honneth a progresszió-elmélet egy másik fontos elemeként kétfajta nyereséget azonosít, amelyet az egyén az elismerés folyamatában szerezhet. Példái egyrészt az egyéni kiteljesedésben bekövetkező nyereségről szólnak: az egyén megtanulja, hogyan mutassa fel értékesként egy korábban nem értékelt tulajdonságát a társadalomban, korábban háttérbe szorított szükségleteit tudja artikulálni primér kapcsolataiban, vagy értékes hozzájárulásként tudja elfogadtatni tevékenységét az egyéni teljesítmény újraértelmezett normái szerint. A példák egy másik része a társadalmi részvétel kiszélesedéséről szól: erről van szó, ha korábban perifériára szoruló egyének egyenjogú partnerként vagy értékes tagként jelennek meg a társadalom többi tagja előtt. Az utóbbi két, az elis-

⁴⁴ Honneth 2004: 354.

⁴⁵ Forst 1994: 166. és Taylor 1989: 110.

merés-elméletben rejlő feltevést együttesen elfogadva adódik az az elképzelés, hogy a társadalmak „morális kvalitása” növelhető.⁴⁶ Ez akkor történik, ha a strukturált elismerési folyamatok révén a társadalmak úgy válnak jól integrált, legitím egésszé a tagok szemében, hogy egyidejűleg a társadalmat alkotó individuumok jelentős részénél megnő a személyiségfejlődés lehetősége, vagy megnyílik az út új individuumoknak az elismerési folyamatba történő bevonása előtt. Honneth úgy gondolja, hogy a progresszió e lehetősége már a modernizáció kezdetétől, az elismerési szférák differenciálódásától kezdődően adott, így az ezt felismerő kritikai elmélet egyszerre tud társadalom-immanens kritikát alkotni, és fejlődési utakat felvázolni. Honneth e progresszió-elmélettel egy olyan kritikai modellt vázol fel, amely már nem egyetlen univerzalisztikus perspektíva kiemelésére épül, és a három szempontrendszert a maga dinamikájában vizsgálja. Egy olyan modellről van szó továbbá, amely szerint a kritikai teoretikus nem szakadhat el a köznapi szenvedés-tapasztalatoktól: Honneth azt reméli, ha a tipikus szenvedés-tapasztalatokat a különböző elismerési szférákban egyénileg megélhető megvetésként azonosítja, a differenciált elismerési elvekre történő hivatkozás révén az esetleges fejlődés vagy hanyatlás irányai is bemutathatók.

Felmerülő kérdések

A dolgozat elején azt a kérdést tettem fel: vajon Honneth azzal, hogy a társadalomkritika normáit a modern társadalmak „mélystruktúrájában” rejlő elvekhez kapcsolja, nem csak saját normatív meggyőződését (amelynek láthatóan fontos része az emberi jogi eszmény szociális értelmezése, vagy az individuális diverzitás önértékének kiemelése) jeleníti-e meg társadalomtudományi köntösben? Úgy gondolom: az, hogy Honneth társadalom-immanens kritika felvázolására törekedett, nem jelenti azt, hogy nem élt néhány erős feltevéssel elméletének kidolgozásakor. Láthattuk például, hogy a kritika nézőpontja csak akkor volt kijelölhető, ha elfogadtuk azt az előfeltevést, hogy az elismerés mind a személyiségképződés, mind a modern társadalom genezisének tekintve a legmeghatározóbb folyamat. Honneth vélhetően úgy gondolja továbbá, hogy a kívánt kritikai pozícióhoz akkor jutunk el, ha nem leíró jelleggel, hanem (Habermas szavaival) az „emancipatorikus érdek” által vezérelve közelítünk a társadalomhoz.⁴⁷ Így az

⁴⁶ Ranke 2005: 175.

⁴⁷ Honneth 2004: 354.

elismerés egyes szféráiban kirajzolódó normatív elvárások visszamenőleg racionalitás-standardokként igazolhatók, amelyek a lehetséges fejlődés számtalan útját kijelölhetik (ennyiben Honneth kritikai elmélete nem egyetlen pozitív vízió felmutatásán alapul). Érdekes, nyitott kérdés marad azonban, hogyan igazolható a honneth-i elméleten belül az individuumhoz kötött normák el-sőbbbsége a kollektív céltételezésekkel szemben (pl. az individuális jogoké a kollektív jogokkal, az individuális autonómiáé a kollektív-kulturális diverzitás megőrzésével szemben). Az egyik olvasat szerint, e kitüntetetttség a polgári kapitalizmus analitikusan azonosított vezető princípiumaiból, elsősorban az egyéni teljesítmény és a demokratikus egyenlőség egyaránt individuum-központú alapelveiből adódik. Eszerint az interpretáció szerint a polgári kapitalizmus által meghatározott keretek között nincs más lehetőségünk, minthogy a társadalmi folyamatokat saját individuális nyereségünk nézőpontjából értékeljük. Hajlok azonban arra, hogy Honneth az individuális szempontnak inkább módszertani elsőbbséget tulajdonít.⁴⁸ Úgy gondolja tehát, hogy a legkézenfekvőbb út a modern társadalom normatív szerkezetének feltárásához az individuális autonómiában rejlő elvárások kibontásán keresztül vezet. Ebben az esetben izgalmas lehet a kérdés, hogy az individuális autonómia vezető eszméjének kitüntetettsége mennyiben marad hipotetikus Honneth számára. Kérdés például, hogy más meggyőző szempont felől felvázolható-e a modern társadalmak normatív szerkezetének egy-egy alternatív rekonstrukciója.

Honneth progresszió-elméletének alkalmazhatósága ezek mellett azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a polgári kapitalista társadalom vezető princípiumai jól felismerhetők, és innovatív újraértelmezésük révén a társadalmi szenvedés csökkenthető. Véleményem szerint e feltevés részben a jogfejlődésről szóló, második világháború utáni optimista diagnózishoz kapcsolódik. Honneth gondolkodását (ahogyan már Habermasét is) például nagyban befolyásolja Thomas H. Marshallnak az ötvenes évektől népszerűvé váló jogelmélete, aki egy a jogrendszerben rejlő kettősséget azonosít. Eszerint a 18. századtól kifejlődő jogrendnek eredetileg döntő szerepe volt a fehér, független férfi polgár privát autonómiájának és társadalmi státuszának védelmében. A jognak a tradíci-

⁴⁸ Honneth a hegeli *Jogfilozófia* logikájára épülő *Leiden an Unbestimmtheit* című művében a szabadság adekvát felfogását kutatva az individuális autonómia szempontjának egyértelműen módszertani jelentőséget biztosít. Később kiemeli a hegelianus konstrukció hipotetikus voltát. Lásd Honneth 2001: 35-40. Valamint: Honneth –Markle 2004: 384-385.

onális hierarchiáról való leszakadása egyidejűleg lehetővé tette, hogy a periférius társadalmi csoportok tagjai a jogban kifejeződő univerzális érvényességi igényt hosszabb távon az egyenértékű tagság potenciális garanciájának tekintsék. Marshall ebből a szempontból a jogrendszernek a társadalmi mozgalmak által kikényszerített változásait fejlődéstörténetként interpretálja. Eszerint a liberális szabadságjogoknak a politikai részvételi jogokkal való kiegészülése a 19. században, majd a szociális-jóléti jogok 20. századi kodifikálása egy sajátos fejlődés állomásai, melynek során a jog (a benne kifejeződő egyenlőség-elvnek köszönhetően) döntő szerepet játszik egy inkluzívabb társadalmi rend kialakításában, az osztályantagonizmusok elsimításában.⁴⁹

Egy lehetséges olvasat szerint elsősorban a jogok világának ez a második világháború után kialakult értelmezése szolgáltat mintát egy lehetséges morális fejlődés elgondolásához. Ebből a szempontból az egyenlőség- és univerzalitás igényvel rendelkező jogelvek azok, amelyek a legkézenfekvőbb példáit nyújtják a társadalom egy-egy szférájában felismerhető és a progressziót lehetővé tevő racionális elveknek. (Honneth progresszióelmélete eszerint az olvasat szerint tehát három egyenértékű elvből indul ki, a jogfejlődés tanulmányozásának mégis paradigmatisztikus jelentőséget tulajdonít a másik két elv emancipatorikus erejének megvilágításánál.) Így az is kézenfekvő, hogy a szociális jogok kodifikálásának, és a nyugati szociális államok megteremtésének kísérleteit a morális progresszió alapvető mintáinak tekintsük, amennyiben olyan, jól integrált társadalmak megteremtésének kísérletéről van szó, melyben a korábban perifériára szorult polgárok helyzete javul, vagy a korábban el nem ismert teljesítményeik intézményes szinten nyerhetnek elismerést.

Ezen a ponton érdemes feltenni a kérdést: vajon nem fenyeget-e minden „realisztikus” elméletet (azokat az elméleteket, amelyek a kritika szempontjait a reális társadalmi folyamatokban kirajzolódó, meghatározó normatív elvekhez kötik) a veszély, hogy pusztán egy adott korszak meghatározó, rövidebb távú tendenciái felől interpretálják a társadalmi valóságot? Így például Honneth – ha valóban paradigmatisztikusnak tekinti a második világháború utáni szociális jogrendszerek kialakulását – nem értékeli-e túl a szociális államban rejlő emancipatorikus lehetőségeket? Meg kell persze jegyezni, hogy Honneth kellően kritikus a jóléti államok meglévő konstrukcióival szemben. Úgy gondolja például: a huszadik század második felének politikai társadalmában az a veszély fenyeget,

⁴⁹ Marshall 1963: 67-73. és Honneth 1994: 190-191.

hogyan az identitásfejlődésre vonatkozó komplex igényt a jogi vagy az anyagi egyenlőségre vonatkozó elvárás szűk szempontrendszer szerint próbálják érvényesíteni.⁵⁰ Tágabb perspektívából érdemes azonban feltenni a kérdést, hogy Honneth progresszióelmélete nem kapcsolódik-e egy rövid távú illúzióhoz, amely szerint a társadalom egyes normatív szféráiban tartós és csak nehezen visszafordítható javulás lehetséges, és hogy az egyes szférákban lezajló fejlődési folyamatok tipikus esetben egymást erősítik.

Az elemzett elismerés-elméleti művek megírása óta eltelt időszakot a nyugati világban nemcsak a jóléti államok megrendülése, hanem a kulturális szegmენტáltság növekedése, a demokratikus és jogállami normákba vetett hit meggyengülése jellemezte. Ezeknek a tendenciáknak a perspektívájából nem csak az a kérdés vehető föl, hogy a társadalom peremére szoruló egyén az individuális jogok médiumán tartósan és kielégítően ki tudja-e fejezni a társadalommal szemben támasztott igényeit. Hogy (Habermas reményének megfelelően) a demokratikus jogállam megfelelő terepet nyújt-e a kulturális konfliktusok kihordásának?⁵¹ Az is felvethető, hogy a kulturális szegregációt megelő társadalmi csoportok tagjai tipikusan az „egyéni hozzájárulásnak” a modernizáció során kialakult médiumain keresztül fogják-e artikulálni sérelmeiket a társadalom felé? Ebből a szempontból mintha bizonytalanná válnának a felvázolt progresszió-elmélet keretei is. A jelenkor bizonyos destruktív konfliktusait – pl. antidemokratikus mozgalmak, vagy a vallási radikalizmus erősödését – szemlélve például felmerül a kérdés, hogy a destrukció mely esetekben származik az elismerés megszerzésére irányuló nem adekvát vagy félresikerült kísérletekből. Ha az elismerés megszerzésének patológikus módjairól van szó, akkor a hanyatlástörténet leírható Honneth progresszió-elméletének kontextusában, az abban kirajzolódó fejlődési ív racionalitás-normáinak viszonylatában. Sok esetben viszont az a gyanú adódik, hogy a destrukció olyan formáiról van szó, amelyek nem elvetélt identitásküzdelmekből, hanem az elismerés modern, individuális csatornáinak tartós eróziójából erednek. Kérdés, hogy a honneth-i progresszió-elmélet nézőpontjából felismerhető-e, mikor van szó zátonyra futott elismerési küzdelmekről és mikor beszélhetünk olyan elhúzódozó válságról, amely abból adódik, hogy a társadalom perifériára szorult tagjai a konfliktusukat nem tudják, vagy nem akarják az individuális jogok kivívásának vagy az individuális hozzájárulás felmutatásának a modernitásban kialakult fórumain kihordani.

⁵⁰ Honneth 2004: 362.

⁵¹ Habermas 1996: 237.

E kétségek ellenére is úgy tűnik, hogy Axel Honneth nevéhez fűződik a legmeggyőzőbb kísérlet, hogy a társadalomfilozófus a kritika alapjául szolgáló normákat ne külső morális nézőpontból vezesse le, hanem a modern társadalom és az individuális szocializációt meghatározó elvekhez kösse – ilyen módon megteremtve az immanens kritika lehetőségét. Dolgozatomban két kérdést vettem fel: biztosan szilárd igazságosság-kritériumokat nyújtanak-e az így azonosított elvek? Illetve: minden tipikus emberi szenvedés leírható-e a modernitás meghatározó normái felől? A kérdésekre adott válaszként Honneth normatív elméletének két olvasatát azonosítottam: az egyik szerint a racionalitáskritériumokat az emberi méltóság szempontja felől, a másik szerint egy lehetséges progresszió felől nyerhetjük el. Néhány kérdés azért így is nyitva maradt. Egyrészt: az „ésszerű pluralizmus” követelményének hangsúlyozása nem jelent-e a korábban bírált liberális-deontologikus érvelés „visszaszivárgását” a kitüntetett morális perspektíva lehetőségét elvető kritikai elméletbe? Másrészt: Honneth elméletének nézőpontjából azonosíthatók-e azok a destruktív folyamatok, amelyek nem a (mások megvetése miatt) elvetélt elismerési küzdelmekből, hanem az elismerés hagyományos struktúrájának eróziójából fakadnak?

Irodalom

Berger, Peter – Berger, Brigitte – Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*. Campus-Verlag, Frankfurt am Main – New York, 1987.

Frost, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: „A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról”. In: Felkai Gábor (szerk., ford.): *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 218-229.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: „Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”. In: uő: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 237-276.

Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2011.

Honneth, Axel – Markle, Gwynn: „From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth”, *Acta Sociologica*, 2004/4. 383-391.

Honneth Axel: *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp. Reclam, Stuttgart, 2001.

Honneth, Axel – Margalit, Avishai: *Recognition*. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 75, 2001. 111-139.

Honneth Axel: „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, ford. Andrew Inkpin, *Acta Sociologica*, 2004/4. 351-364.

Honneth, Axel: „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Axel Honneth – Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

Horkheimer Max: „Hagyományos és kritikai elmélet”. In: Papp Zsolt (összeáll., bev.): *Tény, érték, ideológia*. Ford. Gelléri András. Gondolat Kiadó, Budapest 1976. 43-116.

Iser, Mattias: „Gerechtigkeit und Anerkennung”. In: Matthias Möhring-Hesse (szerk.): *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*. Schwalbach/Taunus, Wochenschau, 2005. 118-129.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971.

MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Ford. Wolfgang Riehl. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

Margalit, Avishai: *Die Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Ford. Gunnar Schmidt és Anne Vonderstein. Fest, Berlin, 1997.

Marshall, Thomas: *Citizenship and Social Class*, in. *Sociology at the Crossroads, and other Essays*. Heinemann, London, 1963.

Möllers, Christoph: „Frei macht, was ohnehin geschieht“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 08. 23.

Okochi, Taiju: „Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian »Sittlichkeitslehre« in A. Honneth's Das Recht der Freiheit“, *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 2012/44, 9-19.

Ranke, Wolfgang: „Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth“, *Monatshefte*, 2005/97. 168-183.

Taylor, Charles: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“. Ford. Rainer Frost. In: Axel Honneth (szerk.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 103-130.