

Ullmann Tamás

## Az elismeréselméletek kontextusai és rejtett problémái

Kevés olyan fogalom van a kortárs szociológiában, társadalomfilozófiában és politikaelméletben, amely e három terület mindegyikén egyaránt meghatározó jelentőségű. Talán ilyen az elismerés fogalma. Mi sem mutatja jobban e fogalom által jelölt problematika jelentőségét, mint hogy e három meglehetősen eltérő kontextusban (a leíró, a normatív-kritikai és a gyakorlati-pragmatikus megközelítésben) lényeges szerepet képes játszani. Az alábbiakban elsősorban az elismerés azon használatára koncentrálok, amely a kritikai társadalomfilozófiában és a politikai filozófiában jelent meg.<sup>1</sup>

Ehhez azonban szeretnék egy előzetes megjegyzést tenni, amely felfogásom szerint irányadó lehet az elismerés körüli viták értelmezésekor. A kritikai társadalomfilozófia a kezdetektől fogva ingadozik két operatív fogalom vagy két stratégia között. Az egyik stratégia a kritizált jelenségekben az igazságosság és a demokrácia *deficitjét* azonosítja, a másik stratégia a kritizált jelenségekben a társadalmi élet *patológiáit* látja. Axel Honneth a második világháború utáni korszakot úgy írja le, mint amelyben az átfogó kordiagnózis megalkotására irányuló spekulatív hajlam egy időre, részben a holokauszt civilizációs törésének köszönhetően, megbénult. „A filozófusok és a társadalomtudósok – írja – messzemenően megelégedtek azzal, hogy a demokrácia és az igazságosság deficitjeit elemezzék, anélkül, hogy használták volna az olyan patológiafogalmakat, mint az »eldologiasodás« vagy »kommercializálódás«” (Honneth 2014 [2005]: 26). A két megközelítés különbsége nem csak árnyalatnyi eltérést jelent, hanem két teljesen különböző logikát. A deficit megállapításából kiinduló és a patológia leírásából kiinduló megközelítések ugyanis nem ugyanazon a szinten vizsgálják a társadalmat (politika, jogalkotás, közbeszéd versus társadalompszichológia), nem ugyanazokat a problémákat látják és látatják (a demokratikus értékek megsértése versus a kapitalista tömegtermelés és tömegfogyasztás torzító hatásai), végül pedig nem is ugyanazokkal a fogalmakkal dolgoznak (konszenzus, vita versus eldologiasodás, elidegenedés, tömegkultúra, manipuláció, biohatalom stb.).

<sup>1</sup> Huszár Ákos cikke azt mutatja be, miként lehet a fogalmat a társadalom aktuális állapotát leíró szociológiai kutatásban alkalmazni (Huszár 2014).

Az elismerés fogalma nem csupán új perspektívát nyit a társadalomfilozófiában, hanem olyan fogalmi eszközt jelent Honneth szerint, amellyel nem csupán deficitek, hanem társadalmi patológiák is láthatóvá tehetőek. A konszenzus habermasi fogalmát az elismerés Honneth által kidolgozott elmélete pontosan abban az értelemben haladja meg – legalábbis Honneth szerint –, amennyiben fogalmilag megragadhatóvá tesz olyan társadalmi patológiákat, amelyek a kommunikatív cselekvésemélet normatív horizontján meg sem jelennek (kínzás, kirekesztés, megszégényítés).

Az elismerés fogalmának jelentőségét először a filozófiai hagyományon belül mutatom be röviden, ezt követően pedig főleg az Axel Honneth neve által fémjelzett elméletet elemzem. A tanulmány második felében két lehetséges kritikai álláspontot mutatok be az elismerés elméletével szemben: az egyik egy olyan nyelvpragmatikai megfontolás Lyotard kései filozófiája alapján, amely lehetővé teszi az elismerésemélet radikalizálását; a másik pedig egy olyan gondolatmenet Nancy Fraser írásaihoz kapcsolódva, amely gyakorlati-politikai értelemben mutat rá az elismerésemléletek belső problémáira.

### Elismerés és szubjektivitás

A hegeli elismerésemélet arra a gondolatra épül, hogy a szubjektum nem önmagának elégséges, önmagát tételező létező, hanem létrejöttében és létezésében rá van utalva egy Másikra. Ennek következtében a Másikhoz való viszonya nem külsődleges, megismerési viszony vagy létviszony, hanem konstitutív a saját létének vonatkozásában. Kontrasztként érdemes megemlíteni a fenomenológiai mozgalom egyes gondolkodóit, a 20. században ugyanis a fenomenológia volt az az irányzat, amely bizonyos értelemben felfedezte és filozófiai problémává tette az interszubjektivitást (Olay és Ullmann 2011). A fenomenológiai hagyományban az önmagát tapasztaló szubjektum tudatához képest bizonyos értelemben mindig „külső” a másik. Husserl az *alter ego* megtapasztalását a másik testének észlelése által közvetített felfogásként jeleníti meg (Husserl 2000 [1931]: 105–168), Heidegger a jelenlét eredendő együtt-létéként (*Mit-Sein*) (Heidegger 2007 [1927]: 143–153), Merleau-Ponty pedig testi és tapasztalati létünk eredendő egymásba fonódásaként (Merleau-Ponty 2005 [1953]: 273–277). Hegelnél alapvetően ellentétes a perspektíva: nem az önálló tudat tapasztalja meg a másikat egy sajátos észlelési viszonyban vagy létviszonyban, hanem a tudat önmagát csak a másik révén képes megtapasztalni, vagyis önmagához való viszonya csak a másik elismerésén keresztül valósul meg. Ez pedig radikális szakítást jelent az egész újkori filozófia karteziánus kiindulópontjával, ami egyértelműen a tudat önmaga számára közvetlenül adódó bizonyosságából indul ki. Nem túlzás azt állítani, hogy a karteziánus paradigma mellett (amely a 20. században a fenomenológia mellett az analitikus elmefilozófiát is jellemzi) párhuzamosan létezik egy másik nagy paradigma, amely a hegeli elismerésfogalomból indul ki: Sartre-nál az egymást eltárgyasító tekintetek harcaként jelenik meg (Sartre 2006 [1943]: 314–368), Lacan gondolkodásában a Másik vágyára irányuló vágyként (Lacan 1998 [1966]), a kortárs gondolkodásban pedig a társadalmi viszonyok egészét átható viszonyként (Taylor 1997; Honneth 2013 [1992]). Ez a paradigma alkalmasabb a szubjektum interszubjektív és társadalmi jellegének megragadására, mivel az elismerés az interszubjektív viszony *dinamikáját* teszi érzékelhetővé. Mít jelent ebben az esetben a dinamika?

Hegel egy olyan sajátos tapasztalati formát próbál leírni az elismerés fogalma révén, amely lényegi módon jellemzi a modern társadalom szubjektumának különös „képlékenységét”: abban a mértékben, ahogy a szubjektum a képességei és tulajdonságai tekintetében egy másik által elismertnek tudja magát és ennyiben kibékült velük, ezzel együtt a maga kicserélhetetlen identitását is megismeri. Vagyis önnön identitásunkat csak egy másikon keresztül tapasztaljuk és valósítjuk meg. Az elismerés tehát olyan többlettapasztalat, amelynek köszönhetően saját identitásunk alakot ölt és bizonyos értelemben megszületik. Az elismerés azonban nem időn kívüli transzcendentális aktus, amely mintegy megelőzi az egyén időbeli történetét, hanem az elismerés mozgása a megbékülés-konfliktus egymásra következő szintjein keresztül az egyén életének egészét végigkíséri. A harc tehát Hegelnél nem a pusztai fizikai lét fenntartásáért zajlik (mint Hobbesnál és másoknál), hanem az individualitás különféle dimenzióinak elismeréséért és ezáltal megvalósításáért (Hegel 1979 [1807]: 101–107).

A szellem meghatározó alapvonása Hegel szerint az a különös képessége, hogy „önmagában egyidejűleg önmaga másikkja” is tud lenni. Más szóval a szellem rendelkezik az öndifferenciálás képességével, vagyis önmagát önmaga másikkjává teszi, majd onnét, ebből a külsővé vált állapotból vissza tud térni önmagához. A külsővé válásnak és az önmagába való visszatérésnek ez a kettős mozgása különböző szinteken érvényesül, például a tudatnak az öntudatba való átmenete révén. Az önmaga másikkja ekkor a tudat számára ténylegesen egy másik tudat. „Az öntudat számára van egy másik öntudat: önmagán kívül jutott” (Hegel 1979 [1807]: 101). A modern individualitás tehát nem a közvetlen bizonyosságra, nem az észre, nem a transzcendentális tudatra, és nem is valamiféle isteni szellemre támaszkodik Hegel megközelítésében, hanem egy másik tudat elismerésére. A szubjektum ezáltal egy nyitott rendszer része lesz, hiszen az elismerést anélkül kaphatja meg, hogy kérné, és anélkül veszítheti el, hogy lemondana róla. Mégis harcolni fog érte, és társadalmi életének ez a harc lesz az egyik legfontosabb hajtóereje.

Az elismerés hegeli fogalma legalább két döntő újdonságot hoz a szubjektivitás és az interszubjektivitás elméletébe. (1) Nem beszélhetünk önmagának elégséges szubjektivitásról. Ez a tézis egyfelől szakítást jelent az egész újkori karteziánus hagyománnyal, másfelől a szubjektumot nem önmagában, megismerő vagy transzcendentálisan adott szubjektumként, hanem társadalmi létezőként határozza meg. (2) Az egymást kölcsönösen elismerő vagy el nem ismerő tudatok mozgása nem pusztán pszichológiai jellegű dinamizmust tár fel, hanem intézményesült alakjai magának a társadalomnak a szervezőelvét jelentik. A társadalmi intézmények (jog, tulajdonviszonyok, hatalmi és politikai rend) valójában az elismerésért vívott harc kikristályosodott és intézményesült alakjai.

### Az elismerés mint antropológiai, pszichológiai és etikai alapzat

Axel Honneth számára a kritikai társadalomfilozófia megújítása az elismerésfogalom újraértelmezésén keresztül válik lehetségessé (Honneth 2013 [1992]).<sup>2</sup> Az elismerés megletének, elvesztésének vagy kiharcolásának a tapasztalata az, ami Honneth szerint a társadalom egészét átjárja és a társadalmi viszonyokat szervezi: vagyis nem a gazdasági, jogi és hatalmi viszonyok szervezik a társadalom rendjét, ezek ugyanis csak másodlagosak a

2 Vö. Honneth (2011). Az elismerés fogalmának filozófiai bemutatásához vö. Weiss (2004).

primer elismerési viszonyok intézményesült viszonyaihoz képest. A társadalmi integráció három formáját különbözteti meg: (1) az emocionális kötődésen alapuló integrációt (család, barátság, szeretet, szerelem), vagyis azokat az emberi viszonyokat, amelyeket a szeretet „fogalmával” szoktunk megragadni. A szeretet ebben az átfogó vonatkozásban egyrészt az „önmagánál lét egy idegenben” fogalmával írható le, másrészt a „megtört szimbiózis” fogalmával (Honneth 2013 [1992]: 104–105). A megtört jelző ebben az esetben nem azt jelenti, elromlott, sikertelen, hanem azt, hogy nem totális: a megtört szimbiózis olyan nem totális összetartozás, amelyben egyszerre vagyunk egyek a másikkal és különbözők tőle. A tárgykapcsolat-elmélet gondolatait átvéve Honneth a kora gyermekkori fejlődést a korai, nyelv előtti, szimbiotikus együttléttől a megtört szimbiózis állapotáig követi, amelyben az anya és a gyermek közötti énhatárok felállításának és lebontásának egészséges és produktív egyensúlya megszületik. Ez lesz minden későbbi szeretetviszony alapja és alapmintája, az így felfogott szeretet pedig az összes többi önmegbecsülés alapja és feltétele. (2) A második szintet a jogokkal való felruházáson alapuló integráció alkotja. A jogi elismerés azonban nem azonos a társadalmi megbecsüléssel, mert az előbbiben olyan tulajdonságokat ismerünk el, amelyek egy személyt egyáltalán személylé tesznek, és ezáltal benne a jogi személyt tiszteljük, a másik formában azonban az egyén másokkal szembeni különös tulajdonságait ismerjük el és becsüljük. (3) A harmadik szinten tehát az integráció az értékekre való közös orientálódáson alapul. A társadalmi megbecsülés mint elismerés az értékeknek azon a szintjén zajlik, ahol az egyént már nem absztrakt jogi személyként ismerjük el (akit megilletnek a liberális szabadságjogok, a politikai részvételre való jogok, valamint a szociális jóléti jogok), hanem önálló egyénként, aki bizonyos értékekre való tekintettel és a saját teljesítménye jogán igényt tart a megbecsülésre. Ez utóbbi az, amiért a modern társadalmakban a legtöbbet küzdünk. Ám ez nem azt jelenti, hogy a másik két forma ne az elismerés mozgásán alapulna. Mindhárom szinten elismerésről van szó, noha látszólag csak a harmadik szinten zajlik érte tényleges harc. A szeretetet kapjuk, a jog megillet, és úgy tűnik, mintha csak a megbecsülésért kellene megküzdenünk, de ez csupán látszat. Hogy mindhárom szinten elismerésről van szó, azt az bizonyítja, hogy mindhárom szinten el lehet veszíteni az elismerést. Más szóval mindhárom szinten megvonhatják tőlünk az elismerést, ezért mindhárom szinten folyamatosan küzdünk érte, még ha ez a küzdelem nem is mindig tudatosul.

Az első szinten nem csak arról van szó, hogy a szeretet elveszíthető, vagyis a szeretett személy elfordulhat tőlünk. Ennek persze nagyon súlyos pszichológiai következményei lehetnek, miközben a személy meg is erősödhet tőle, társadalmi következményei azonban aligha vannak. A szeretettípusú elismerés társadalmilag releváns megvonása a testi kényszerítés, vagyis a kínzás és megerőszakolás. Ez nem pusztán testi szenvedéssel jár, hanem a fizikai szenvedés kiegészül egy sokkal súlyosabb mozzanattal: a másik akaratnak való védtelen kiszolgáltatottság megrendítő élményével. Egy olyan idegen akarat lesz úrrá ilyenkor az egyénen, amely a saját teste feletti autonóm rendelkezést vonja meg tőle: ez az idegen akarat ugyanis a kínzás vagy megerőszakolás közben nem ismeri el őt autonóm, önmaga felett rendelkező lénynek. A megkínzott vagy megerőszakolt személy részéről pedig a társadalmi világ megbízhatóságába vetett elemi bizalom rendülhet meg vagy omolhat össze teljesen. Csak ilyen perspektívából vehető észre, hogy a szeretettípusú elismerés állandó létalapunk. Állandóan és öntudatlanul feltételezzük, hogy elismerik autonóm akaratunkat, a testünk feletti rendel-

kezést, és ezért nem hatolnak be az intim szféránkba. Ez olyan típusú bizalmat és otthonos-  
ságot jelent, amit tulajdonképpen folyamatosan a másokkal való viszonyban kapunk meg  
(Honneth 2013 [1992]: 130–131).

A második szinten a megvetési forma a kirekesztés vagy jogtól való megfosztás, ami-  
nek kettős következménye van: azt, akit kizárnak bizonyos jogok birtoklásából, nem tekin-  
tik a közösség teljes jogú tagjának, bizonyos értelemben nem tulajdonítanak neki morális  
kompetenciát. Az ilyen típusú kirekesztés a morális megvetéssel azonos: pl. a hajléktalanok  
megfosztása a szociális és a szavazati jogtól nem más, mint a hajléktalan létmód morális  
megvetése. A jogok gyakorlásából kirekesztett személy (és szinte minden társadalomban  
vannak ilyen személyek: hajléktalanok, bevándorlók, feketemunkások stb.) pedig könnyen  
elveszitheti az önmagára vonatkozó tiszteletet, mivel a társadalom egészétől sem kapja meg  
a jogi személyt megillető elismerést (Honneth 2013 [1992]: 131–132).

A harmadik szinten méltóságtól való megfosztásról beszélhetünk: ekkor egy ember vagy  
egy szociális csoport értékét tagadjuk, vagy legalábbis negatívan ítéljük meg (kigúnyoljuk,  
megbélyegezzük, haszontalannak ítéljük). A jogi értelemben vett tiszteletet megadjuk az il-  
letőnek, a megbecsülést azonban megvonjuk tőle. Ez az önbecsülés hanyatlásához, sőt egye-  
nesen a szociális halálhoz vezethet (Honneth 2013 [1992]: 132–133). Egy adott társadalom  
belső feszültségei gyakran jelennek meg olyan formában, hogy bizonyos rétegektől megvon-  
ják a megbecsülést: kigúnyolják, feleslegesnek, parazitának jellemzik őket. Ezek a tendenciák  
általában negatív sztereotípiákban jelennek meg, amelyek a durván rasszista meggyőződé-  
sektől (a cigányok mind lopnak) a kevésbé durva sztereotípiákon keresztül (a nők nem tud-  
nak autót vezetni) a politika által sugallt eszmékig terjednek (az értelmiségiek nem csinálnak  
semmit, csak kritizálnak, a bölcsészek a romkocsmák mélyén ábrándoznak, a filozófusok  
magyarról magyarra fordítják Platón).

A megvetés mindhárom formája súlyosan károsíthatja a társadalmi létünket és az önké-  
pünket, tehát lehet patológiás hatása, másfelől azonban az elismerésért indított harc kiindu-  
lópontja is lehet.

Mindhárom forma valamiként a szégyennel függ össze, amennyiben a szégyent szociális  
fájdalomként határozzuk meg: nem csak az érezhet szégyent, akit ténylegesen és nyilvánosan  
megszégyenítettek, hanem az is, akit nyilvánvalóan igazságtalanul fosztanak meg bizonyos  
jogoktól, és az is, akinek a testén – ugyancsak nyilvánvalóan igazságtalanul – erőszakot tesz-  
nek. Éppen azért, mert az elismerés az egyéni tudatunk alapvető szintjén határozza meg a  
létünket, megvonása a szégyen érzésén keresztül mélyrehatóan sebesítheti meg az énünket.  
Charles Taylor a következőképpen fogalmaz:

A tézis az, hogy identitásunkat részben az elismerés vagy annak hiánya, gyakran a rossz ér-  
telemben vett elismerés formálja. Így az emberek vagy csoportok valódi kárt, valódi torzulást  
szenvedhetnek, ha a többi ember vagy az őket körülvevő társadalom korlátozó, lealacsonyító,  
megvető képet tükröz vissza róluk. Az el nem ismerés vagy a rossz értelemben vett elismerés  
okozhat sérelmet, lehet az elnyomás egyik formája, hamis, eltorzított, túlságosan is leegyszerű-  
sített létmódokba zárhatja az embert. [...] Mindezt figyelembe véve a rossz értelemben vett el-  
ismerés nem egyszerűen a méltányos megbecsülés hiányának tűnik. Fájdalmas sebeket okozhat,  
áldozatait megnyomorító öngyűlölettel terhelve meg. A méltó elismerés nem csak valamiféle  
udvariasság, amellyel felebarátainknak tartozunk, hanem életbe vágó emberi szükséglet (Taylor  
1997: 124–125).

Az elismerését vívott küzdelem tehát minden tekintetben meghatározza a létünket: pszichológiai, egzisztenciális, szociális és kulturális vonatkozásban is. Az elismerés ilyen értelemben univerzális fogalom, hasonlóan az osztályharchoz, az árufétishez, az eldologiasodáshoz, a felvilágosodás önrombolásához vagy a kommunikatív észhez. És úgy tűnik, valóban alkalmas is arra, hogy a kritikai társadalomfilozófia új alapzatát képezze. Ennek ellenére komoly problémák merülnek fel az elismerés fogalmának hatékonyságával kapcsolatban.

### A nyelv megvonása mint el nem ismerés

A posztindusztriális vagy posztmodern korszak sajátosságainak leírásában Jean-François Lyotard gyakran Habermas modernitásra vonatkozó felfogásával vitatkozik. Kettős értelemben helyezkedik szembe a konszenzusra törekvés habermasi elméletével. (1) A konszenzus gondolata a társadalomelméletben egy végső narratívára épül, mégpedig a racionális cselekvők és szabad akaratok dialógus általi egyetértésének narratívájára. Ez a feltevés Lyotard szerint az emancipáció nagy elbeszélésén nyugszik, és ez a nagy elbeszélés mára tarthatatlanná vált. (2) A konszenzus fogalmát a tudományon belül is problematikusnak látja, mégpedig a következő logika alapján: a tudományos működésben megkülönböztethetünk innovációt és paralógiát. Az innováció olyasmi, ami a már működő rendszer (nyelvjáték, elmélet) szempontjából hasznos: a rendszer keretein belül felhasználható és erősíti a rendszert. A paralógia ezzel szemben kétarcú jelenség: a meglévő szabályok felől nézve hibás következtetés, ám ha ezeket a kereteket átlépjük, akkor többlet, váratlan újdonság, megjósolhatatlan irány. A paralógia ezért „olyan lépés a tudás pragmatikájában, amelynek jelentőségét gyakorta nem ismerik fel rögtön” (Lyotard 1993 [1979]: 131). A paralógia tehát olyan kreatív lépés, amely túlmutat az adott kereteken: feszültséget és paradoxonokat idéz elő a tudás rendjében, és ezáltal kreatív megoldásokat ösztönöz. Lyotard szerint az ilyen értelemben felfogott paralógia jobban jellemzi a posztmodern tudást, mint a konszenzusra törekvés. A konszenzusra törekvés a tudományban éppen ezért a paralógiákkal szembeni ellenségeséget jelenti, vagyis a kreatív, felfogató lépések megelőzését a rendszeren belül fellépő feszültség kiegyezéssel megoldásán keresztül. A konszenzus elmélete – még ha a modernitás egyik csábító gondolatát is viszi tovább – a tudás szempontjából nem nyitott az ismeretlenre, a társadalmi együttélésben pedig könnyen vezet igazságtalansághoz, hiszen minden nagy elbeszélésre jellemző a kis elbeszélések „jó szándékú” bekebelezése. Vagyis Lyotard filozófiája bizonyos értelemben a kis elbeszélések, a tudományos paralógiák vagy a kifejezési eszköz nélküli csoportok elismerését célozza.

Lyotard kései főműve *Le différend* címen jelent meg 1983-ban. A mű a nyelvjátékok elméletén keresztül az igazságosság új fogalmát próbálja meg kidolgozni. Abból a kérdésből indul ki, hogy miként lehet az új feltételek: Auschwitz után és a globalizált kapitalizmus keretei között megmenteni a gondolkodás becsületét. Lyotard úgy véli, hogy a nyelvjátékok és a diskurzusmódok közötti összecsapás módjainak nyelvfilozófiai elemzése ad módot arra, hogy rávilágítsunk a nagy elbeszélések utáni kor sajátosságaira. A könyv kiindulópontja a viszály és a perlekedés megkülönböztetése. A perlekedés (*litige*) olyan vita, amelynek során a két oldal egyetért a vita kereteit illetően. A konfliktus ellenére a két oldal legalább abban egyetért, hogy a kérdéses ügy megállapítására és megoldására mely kritériumok alkalmasak, vagyis elfogadják ugyanazt a jogrendet. A viszály (*différend*) ezzel szemben olyan eset, amelyben az

egyik fél határozza meg azokat a szabályokat, amelyeket az eset megoldására alkalmaznak, és így a másik felet nem csupán igazságtalan kár éri, hanem az igazságát még csak ki sem tudja mondani. Mivel diskurzusát illegitimnek ítélik, ezért valójában még a beszéd lehetőségétől is megfosztják.

Vannak olyan nézeteltérések, amelyekre nem alkalmazható általános szabály, az általánosnak vélt szabályról ugyanis kiderül, hogy azt csak az egyik fél tekinti érvényesnek. Nyelvjátékok és kijelentések olyan összeütközéséről van ilyen esetben szó, ahol egy vélt általános szabály erőltetése az egyik féllel szemben igazságtalansághoz vezet. A viszály, avagy *différend* – írja Lyotard –

olyan konfliktus, amelyben legalább két fél vesz részt, és nem dönthető el egyenlő módon, ugyanis hiányzik az a szabály, amely mindkét érvelésre egyformán alkalmazható lenne. Az, hogy az egyik érvelés legitim, nem jelenti azt, hogy a másik nem az. Viszont ha ugyanazt a szabályt alkalmazzuk mindkettőre, hogy megoldjuk a viszályukat, mintha egyszerű perlekedésről volna szó, akkor igazságtalanságot követünk el legalább az egyikükkel szemben (és mindkettővel szemben, ha egyik sem fogadja el a szabályt) (Lyotard 1983: 9).

A perlekedés során csupán hátrányról van szó, a viszályban azonban az egyik fél igazságtalanságot szenved el.

Agondolatmenetbizonyosértelemben felfogható az elismerésmélet problematizálásaként vagy egyenesen radikálisabb változataként. Lyotard ugyanis olyan idegen kultúrákról és kisebbségi csoportokról beszél, akik még csak nem is tudják, hogy nincsenek elismerve, mert nem ismerik azt a nyelvet és kultúrát, amelyben az elismerést kivívhatnák. Még mielőtt az elismerés hiányát felismerhetnék, már hátrányos helyzetben vannak egy uralkodó diskurzus behatolásával szemben. Párbeszéd vagy vita kezdődik, amelyben az uralkodó fél jó szándékú is lehet, de jó szándéka csak a saját nyelvén és kulturális kódrendszerében értelmezhető. S mivel magától értetődőnek veszi a saját kódrendszerének kizárólagosságát, a jó szándék valójában öntudatlanul átcsúszik igazságtalanságba. Ugyanez a helyzet egy adott társadalmi vagy tudományos közegeken belül felbukkanó új csoport, új gondolkodás vagy új életfelfogás esetében. A paralógia olyasmi, ami nem tud nyelvként megjelenni az uralkodó diskurzusban, ezért érthetetlennek, zavarosnak, értelmetlennek és feleslegesnek, vagy morális értelemben veszélyesnek, romlottnak és erkölcstelennek tűnik.

Mi lehet egy ilyen esetben a megoldás? A helyzetet a szigetcsoporthoz hasonlítja Lyotard. A diskurzusmódok úgy különülnek el egymástól, mint a szigetek egy szigetcsoporton belül, illetve – Lyotard itt Kantra hivatkozik – úgy különülnek el egymástól, mint az elme transzcendentális képességei. A szigetek közötti kapcsolat megteremtéséhez különleges képességekre, egy hajóskapitány, révkalauz vagy bíró képességeire, vagyis egy olyan személy képességeire van szükség, aki egyetlen szigethez sem tartozik. A kanti képességek vonatkozásában ez a reflektáló ítélőerő. Lyotard úgy véli, hogy Kant a harmadik *Kritika* bevezetőjében nem csak bemutatja, hanem világosan dramatizálja is a megismerés diskurzusmódjainak különbségét, és fő problémának az átmenet (*passage*) kérdését tartja. A reflektáló ítélőerő az a különleges képesség, amely az átmenetet biztosítja, éppen ezért maga ez a különleges fakultás nem képezi részét a megismerőképességek sorozatának. A hasonlat a következő:

A diskurzusok minden fajtája egy sziget; az ítélőerő pedig – legalábbis részben – olyan, mint egy hajótulajdonos vagy admirális, aki az egyik szigetről kiindulva expedíciót szervez a másikkra abból a célból, hogy bemutassa az új szigetnek, amit a korábbi szigeten talált [...]. A közbenjá-

rásnak, a háborúnak vagy a kereskedésnek ez a képessége nem rendelkezik tárggyal, nincs saját szigete, ám szüksége van egy közegre, ez pedig a tenger, az *Archipelagosz*, a fő tenger, ahogy egykor az Égei-tengert nevezték (Lyotard 1983: 190).

A reflektáló ítélőerő azért különleges képesség, mert sem tárgya, sem helye, sem ideje, sem szubjektuma nincs, nélküle azonban a saját tárgyterülettel rendelkező képességek között lehetetlen lenne az átmenet.

A filozófus szerepe hasonló az expedíciót szervező hajóséhoz. A filozófus feladata a megváltozott körülmények között abban áll, hogy „idiómát” találjon az egymástól gyökeresen különböző diskurzusfajták számára. Az idióma ez esetben olyan eszközt jelent, amelyen keresztül megindulhat a kommunikáció az egyik vagy a másik fél igazságának megsértése nélkül. Habermas elméletével szemben ez azért jelent eltérést, mert Habermas eleve feltételez egy közös nyelvet, mégpedig a racionalitás nyelvét. Lyotard szerint a racionalitásnak ez a nyelve az európai kultúra tudattalan meggyőződése, a felvilágosodás nagy elbeszélésének középponti mozzanata. Vizsgálódásai azonban azt mutatják, hogy nem tételezhetünk fel egyetlen nagy nyelvet, még akkor sem, ha nagyon szeretnénk, hogy így legyen. Honneth elismerésméltetéhez képest pedig abban áll az eltérés, hogy Honneth szerint a szubjektumok tudják, hogy éppen megvonták tőlük az elismerést, és küzdenek azért, hogy ezt újra megkapják. Lyotard olyan helyzetet mutat be, ahol a kisebbségi és az uralkodó diskurzus olyannyira eltérő, hogy a legnagyobb jó szándék is agresszióba fordulhat, illetve az elnyomott szubjektumok még csak nem is tudnak harcot kezdeni az elismerés megszerzéséért, mert az uralkodó diskurzus már ettől is megfosztja őket öntudatlanul: olyannyira nem részei az uralkodó diskurzusnak, hogy nem is tudják, hogy nincs nyelvük, és ezért nem kapják meg az elismerést.

Idiómákat kell tehát találni, és csak ilyen idiómákon keresztül történhet meg azoknak a csoportoknak és személyeknek az elismerése, akiknek nem volt „nyelvük” az eddigi uralkodó nyelvjátékokban. Lyotard hol lehetségesnek tartja az ilyen idiómákat, hol azt gondolja, csupán egy végtelen folyamatban közelíthetünk hozzájuk. Lyotard számára tehát az ideál nem egy olyan értelmiségi, aki valamely eszme mellett elkötelezi magát, ahogy pl. Sartre elképzelte, hanem egy olyan gondolkodó, aki elfogadja, hogy a pluralitás mögött nincsenek végső eszmék és kész a *différend* reflektáló politikai filozófiáját művelni. Vagyis az elismerés és nyelvi idiómák révén kész megteremtteni a nyelv és reprezentáció nélküli csoportok „lát-hatóságát”.

### **Az elismerés mint politikai kérdés**

Ha az elismerés fogalmát kiemeljük a pszichológiai, antropológiai és társadalomfilozófiai alapzat kontextusából és politikai-gyakorlati szempontból vizsgáljuk, azonnal kétértelművé és problematikusává válik. Ezt a munkát végzi el Nancy Fraser több jelentős tanulmányában is. Magáról arról az elméleti vitáról, amely Honneth és Fraser között zajlott, nem szeretnék e helyütt beszélni, bár sok szempontból tanulságos lenne részben a kulturáltsága, részben azonban az eredménytelensége miatt (Fraser és Honneth 2003). Az egymás mellett való kulturált elbeszélés mögött érzésem szerint az a tény húzódik meg, hogy Nancy Fraser az elismerés fogalmát alapvetően politikai (jogi-gazdagsági) kontextusban tárgyalja, Honneth



pedig etikai-antropológiai szinten. A vitában ez a két szint pedig a legnagyobb jó szándék ellenére sem találkozik elméleti értelemben.

Frasernél az elismeréssel kapcsolatban három alapvető probléma merül fel, és mindhárom jól láthatóan politikai kontextusban (Fraser 2008 [1995], 2008). Az első az, amivel minden elismeréseméletnek szembe kell néznie, nevezetesen, hogy kulturális csoportidentitások között miként tesz normatív értelemben különbséget. Ha a jelenkori politikai küzdelmek jó része az elismerésért vívott küzdelem, vagyis a kulturális vagy csoportidentitás láthatóvá és elfogadhatóvá tétele a tét, akkor a következő dilemma: egyrészt az elismerésért harcoló csoportok gyakran egymással kerülnek ellentétbe, és az egyik elismerését nehéz, vagy esetleg lehetetlen a másik elismerésével összhangba hozni (pl. kerékpárutakat építsünk, vagy a gépkocsiforgalmat javítsuk egy városban); másfelől bizonyos csoportok éppen azzal definiálják az önazonosságukat és azáltal harcolnak az elismerésükért, hogy más csoporttal szemben határozzák meg magukat (az összes szélsőjobboldali mozgalom a külföldi vagy belföldi idegenek ellen lép fel). Ez az utóbbi ellentmondás nagyon súlyos kérdéseket vet fel a politikai logika szintjén: pl. ha a homoszexuális közösségek tüntethetnek a jogaikért, akkor a goj motorosok miért ne tüntethetnének?

A második eset a társadalmi megjelenítés szintjét érinti. Fraser szerint a kulturális vagy szimbolikus igazságtalanság mindenekelőtt a társadalmi reprezentáció, interpretáció és kommunikáció mintázataiban keresendő – kritikája ezen a ponton érintkezik Lyotard megfontolásaival. Fraser szerint a torz elismerés vagy az elismerés megtagadása a modern társadalmakban már nem nyíltan, hanem bújtatott és alig látható formákban történik. A kulturális elnyomás alapesete, amikor egy csoportot a saját kommunikációs mintáitól idegen kommunikációs és reprezentációs mintákba kényszerítenek, mert ennek csak az lehet a következménye, hogy az illető csoport fogyatékosként, műveletlenként, barbárként, és ezért megvetendőként vagy félelmetesként jelenik meg (harmadik világbeli bevándorlók, színes bőrűek, feketék, latinók, cigányok). Az elismerés megvonásának másik formája az, hogy egy csoportot egyenesen láthatatlanná tesznek az uralkodó kommunikációs minták, vagyis a csoport az autoriter reprezentációs gyakorlat következtében képtelen önmagát megjeleníteni, illetve minden próbálkozása felháborított elutasításba ütközik (sokáig ilyen csoportot alkottak a homoszexuálisok). Vagy beszélhetünk a tisztelet megtagadásáról, amikor egy csoportot rendszeresen rosszindulatú sztereotípiákban jelenítenek meg a hétköznapi közbeszédben vagy a médiák nyilvánosságában (cigányok, szőke nők, drogosok). Az elismerés megvonásának ezek a formái nem érintik a jogokat. A nyugati társadalmak többsége befogadja a harmadik világbeli menekülteket, tehát jogokat biztosít a számukra, ám mindeközben a legnagyobb kulturális megvetés sújtja ezeket az embereket: a nyomorúságukat még a megvetés is súlyosbítja. Az el nem ismerés eme látenszen működő formái ellen nagyon nehéz felvenni a harcot, a kulturális tudattalan ugyanis egészen mélyen működő és átöröklött sztereotípiákban valósul meg. A nyílt cigányozás és a zsidózás természetesen felháborító és elfogadhatatlan, de az a fajta beszédmód, ami az elfogadás álcájában működteti az előítéleteket, legalább ilyen veszélyes: pl. a nőekkel kapcsolatos sztereotípiák pozitív felértékelése (a nő teremti az otthont) valójában a nőekkel kapcsolatos sztereotípiák megerősítése. Ezek a konzervatív sztereotípiák, amelyek látszólag felértékelik a nőiséget, valójában a macsó férfiuralom lelkiismeret-furdalás nélkül vállalható változatát jelentik.

Az elismerés harmadik alapvető problémája a társadalmi gyógy módok szintjén merül fel. Fraser különbséget tesz két, egymástól alapvetően eltérő stratégia között: az egyiket az

affirmáció, a másikat a transzformáció fogalmával jellemzi (természetesen mindkét stratégián belül számos eltérő változat található) (Fraser 2008 [1995]: 358–365). Az affirmáció gyógymódja a bevett politikai gyakorlat: a mélystruktúra megváltoztatása nélkül a felszíni viszonyokra, vagyis a végeredményre összpontosít. Az affirmatív gyógymód például a kulturális igazságtalanságok ellen a multikulturalizmus ideológiája. A transzformatív gyógymód ezzel szemben az igazságtalanságokat fenntartó keretfeltételek ellen irányul, azok megváltoztatására, felfogatására, átalakítására törekszik. A transzformatív gyógymód a dekonstrukció elméleti és gyakorlati megvalósítását jelenti, vagyis a kulturális igazságtalanságok esetében a szilárd csoportazonosságok destabilizálását, a kulturális értékrendbeli struktúra rejtett alapjának átalakítását. Az affirmatív feminizmus követelése a nők egyenjogúsága (ezzel azonban hallgatólagosan elismerik azokat a jogokat, amelyek eddig a férfiak birtokában voltak, vagyis átveszik a férfiuralom logikáját), a transzformatív vagy dekonstruktív feminizmus ezzel szemben a társadalmi nem fogalmi dichotómiáit igyekszik átalakítani. Visszatérve kiinduló fogalmi ellentétünkhöz: az affirmatív stratégia az elismerés hiányának igazságtalanságában valamiféle deficitet lát, amit jogi-gazdasági eszközökkel és konszenzusos módon meg lehet oldani. A transzformatív gyógymód ezzel szemben azt állítja, hogy az igazságtalanságnak mélyebben vannak a gyökerei, nem elég a folyamat végeredményét kozmetikázni formális jogi eszközökkel vagy gazdasági segélyekkel, az alapokat és a kereteket kell megváltoztatni. Vagyis az igazságtalanságot az egész rendszer patológikus működésének tudja be.

Nancy Fraser abban látja az elismerésméletek legmélyebb és ezért talán legkevésbé látható problémáját, hogy az elismerésért folytatott harc – politikai szinten mindenképp, de ideológiai értelemben is – szinte mindig megragad az affirmatív megközelítésben (Fraser 2008 [1995]: 359–360). Más szóval a fejlett világ polgári létformáinak kereteit nem feszegeti, mindössze a meglévő és átöröklött kulturális és gazdasági különbségek feszültségeit igyekszik enyhíteni. A politikai lelkiismeretet egy ilyen felfogás megnyugtatja, de valódi gyógyírt nem nyújt a társadalmi problémákra. Nézzünk egy aktuális példát: az affirmatív redistribúciós logika politikai megfelelője a liberális jóléti állam, ami az elosztás végső fázisának korrekcióját hajtja végre a gazdasági-politikai szerkezet változtatása nélkül. A liberális jóléti állam társadalmi segélyprogramokkal célzott segítséget nyújt a munkahellyel nem rendelkezők számára. Ezzel azonban nem enyhíti vagy eltörlő, hanem valójában megerősíti a különbséget munkanélküliek és munkahellyel rendelkező normál állampolgárok, vagyis a munkaerőpiacról kihullók és nem rendszeren fogyasztók, valamint rendszeres fogyasztók között. A segélyek ugyanis nem csak segítenek (közvetlenül persze enyhítik a nyomort), hanem hozzájárulnak a megkülönböztetéshez (közvetve megbélyegzik a segélyen élőket). A leghátrányosabb osztály ugyanis úgy jelenik meg a társadalmi reprezentáció szintjén, mint fogyatékos paraziták csoportja, akik a társadalom szorgalmas tagjain élősködnek. Hivatalosan tehát érvényesül az emberi egyenlőség és a társadalmi szolidaritás elve, ám a segélyek hosszú távon megbélyegző módon működnek, „a nyomor kínját még az el nem ismerés szegényével is tetézte” (Fraser 2008 [1995]: 364). Nyilván jobb a segély, mint a semmi, de a segélynél még jobb, ha sikerül a társadalom mélyszerkezetét úgy átalakítani, hogy ne legyen szükség segélyre.

A liberális jóléti állam sem az elosztás igazságtalanságaira, sem az el nem ismerés igazságtalanságaira nem tud valódi megoldást adni. A segélyezések rendszerével ugyanis fenntartja és megerősíti a jelenkori kapitalizmus legnagyobb különbségét, a munkahellyel rendelkező fogyasztók és a munkaerőpiacról kimaradó *underclass* rétegek (munkanélküliek, fekete és al-

kalmi munkások, színes bőrűek, háztartásbeliek, fogyatékosok, rokkantak, nyugdíjasok stb.) különbségét. Másfelől a multikulturalizmus ideológiája minden elismerésért küzdő csoport kulturális azonosságát azonnal elismeri, ezzel azonban fenn is tartja azokat a kódokat, amelyek ezeket a kulturális és társadalmi különbségeket meghatározzák (férfi/nő, fehér/színes, honi/idegen, európai/nem európai, felvilágosult/barbár, racionális/irracionális, megbízható/megbízhatatlan). Fraser amellett teszi le a voksát, hogy egyedül a transzformatív újraelosztási és elismerési stratégia segíthet a jelenkori kapitalista rendszer belső feszültségein. Véleménye szerint a jelenlegi politikai elképzelések, különös módon az Egyesült Államokban, de többnyire Európában is, végzetes tévúton járnak.

Foglyul ejtett bennünket a gazdasági és kulturális igazságtalanságok egymást erősítő ördögi köre. Az ezeknek az igazságtalanságoknak az orvoslására a liberális jóléti állam és a domináns multikulturalizmus kombinációjának segítségével tett legmegbízhatóbb erőfeszítéseink is nemkívánatos, ellentmondásos következményekhez vezetnek (Fraser 2008 [1995]: 375).

Az ezzel szemben javasolt transzformatív stratégia hátulütője azonban az, és ezt Fraser is elismeri, hogy némiképp utópisztikus. A jelenlegi kultúra megkonstruálja a társadalmi küzdelemben részt vevő csoportok azonosságát és érdekeit (vö. Fraser 2008 [1995]: 370). A transzformatív elképzelés bizonyos értelemben éppen ezekkel az azonossági formákkal és konstruált érdekekkel szegül szembe. Éppen ezért – politikai értelemben legalábbis – utópisztikus. Magyarországon pedig még a liberális jóléti állam máshol már elért eszménye és a multikulturalizmus nyitottsága is sok tekintetben utópisztikus.

Összességében a következőket mondhatjuk az elismerés fogalmával és az elismerésre épülő vagy az elismerést valamiképpen kritizáló elméletekkel kapcsolatban. Az elismerés fogalma sok olyan problémát láthatóvá tesz, melyeket a korábbi társadalomfilozófiák felől nehéz volt fogalmi alakra hozni. Ez annál is fontosabb, mert úgy tűnik, hogy a kortárs politikai mozgalmak legtöbbje valamiképp az elismerés fogalma segítségével ragadja meg saját törekvéseit. A fogalom révén a társadalmi működés deficitjeit és patológiáit egyaránt láthatóvá lehet tenni. Ezek kétségtelenül az elismerés fogalmának pozitív hozadécai. A tanulmány második felében azonban megpróbáltam rámutatni azokra a nehézségekre, részben Lyotard, részben Nancy Fraser elemzéseit felhasználva, amelyek az elismerésemélet egyoldalúságait mutatják be. Lyotard nyelvpragmatikai elemzései felől úgy tűnik, hogy az elismerésemélet olyan társadalmi szereplőket feltételez némiképp naiv magától értetődőséggel, akik mind egyetlen, uralkodó diskurzust beszélnek, ezért tudják, hogy mikor éri őket hátrányos el nem ismerés. Lyotard szerint azonban a helyzet bonyolultabb: egymástól nagyon eltérő diskurzusok létezhetnek egymás mellett, és a kisebbségi diskurzusok beszélői gyakran meg vannak fosztva a megszólalástól, ezért az el nem ismerés igazságtalanságait sem tudják elmondani, küzdeni pedig végképp nem tudnak. Nancy Fraser pedig arra mutat rá, hogy politikai és gyakorlati értelemben az elismerésemélet könnyen paradox helyzethez vezethet, hiszen pusztán az elismerés fogalma alapján nem tudjuk eldönteni, melyik csoportnak van több joga az elismeréshez, és hogy vajon az elismerés megvonása-e az egyetlen formája a társadalmi igazságtalanságnak. Fraser szerint nem az egyetlen formája az igazságtalanságnak, sőt ha csak az elismerés hiányát tartjuk a problémák forrásának, akkor valójában egyoldalúan gondolkodunk a jelenlegi társadalmi viszonyokról, hiszen azt feltételezzük, hogy minden rendben lenne, ha az összes elismerésért küzdő csoport megkapná az őt megillető elismerést. E problémák ellenére úgy tűnik, hogy a jelenkori szubjektum társadalmi valóságának

megragadására az elismerés fogalma a legalkalmasabb. Ám elméleti értelemben nem szabad egyoldalúan használni. Állandóan szem előtt kell tartani a fogalom lehetséges kontextusait, így válhat az elismerésemélet mint kritikai filozófia a leíró társadalomtudomány és a gyakorlati politikai cselekvés számára is hasznos kiindulóponttá.

### Hivatkozott irodalom

- Fraser, Nancy és Axel Honneth (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. London: Verso.
- Fraser, Nancy (2008): *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. London – New York: Verso.
- Fraser, Nancy (2008 [1995]): Az újraelosztástól az elismerésig? Az igazságosság dilemmái a posztoszocializmus korában. In *A rasszizmus a tudományban*. Kende Anna és Vajda Róza (szerk.). Budapest: Napvilág, 337–387.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979 [1807]): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai.
- Heidegger, Martin (2007 [1927]): *Lét és idő*. Budapest: Osiris.
- Honneth, Axel (2013 [1992]): *Harc az elismerésért. A társadalmi konfliktusok morális grammatikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Honneth, Axel (2014 [2005]): Eldologiasodás. Elismeréseméleti tanulmány. *Replika* (88): 25–80.
- Husserl, Edmund (2000 [1931]): *Kartezianus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz.
- Huszár Ákos (2010): Elosztás és elismerés. Nancy Fraser és Axel Honneth a kritikai társadalomelmélet újrafogalmazásáról. *Fordulat* (10): 10–35.
- Huszár Ákos (2014): Osztály és elismerés. A magyar társadalom elismerési viszonyairól. *Replika* (88): 81–109.
- Lacan, Jacques (1998 [1966]): A fallosz jelentése. *Café Babel* (29): 51–56.
- Lyotard, Jean-François (1993 [1979]): A poszmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A poszmodern állapot*. Budapest: Századvég, 7–146.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le différend*. Paris: Minuit.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005 [1953]): *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa.
- Olay Csaba és Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.
- Sartre, Jean-Paul (2006 [1943]): *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan.
- Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In *Multikulturalizmus*. Feischmidt Margit (szerk.). Budapest: Osiris, 124–152.
- Weiss János (2004): *Az elismerés elmélete*. Budapest: Áron.