



Huszár Ákos:

ELOSZTÁS ÉS ELISMERÉS

NANCY FRASER ÉS AXEL HONNETH
A KRITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET
ÚJRAFOGALMAZÁSÁRÓL

A kritikai társadalomelmélet területén az elmúlt húsz év leginnovatívabb teljesítményei kétségkívül az elismerés fogalmához köthetők. Ez a habermasi paradigma egyeduralmát megtörő új elméleti érdeklődés ráadásul nem csupán a társadalomtudományi kutatás egyes intézményeihez, illetve személyiségeihez köthető, hanem több, többé-kevésbé párhuzamosan futó kezdeményezés révén bontakozik ki. Kanadában mindenekelőtt Charles Taylor, az Egyesült Államokban Nancy Fraser, Németországban pedig Axel Honneth munkái töltötték be katalizátorszerepet, s elsősorban az ő nevükhöz fűződik ennek a Hegel fiataalkori írásaiban központi jelentőségű fogalomnak az újrafelfedezése. E szerzőkben közös, hogy a társadalomfilozófia alapvető problémáinak tárgyalásához, illetve a társadalmi jelenségek bizonyos körének a megragadásához az elismerés fogalmát javasolják, elméleti alapállásuk és az elméletalkotáshoz kapcsolódó céljaik azonban számos ponton alapvetően különböznek egymástól.¹

Az elmúlt években Nancy Fraser és Axel Honneth egy közös kötetbe rendezett vitában igyekeztek tisztázni megközelítéseik különbségeit (Fraser és Honneth 2003). A vita számos kérdést nyit meg, számos problémát tárgyal, az igazságosság helyes felfogásától kezdve társadalomelméleti kérdéseken keresztül az új társadalmi mozgalmak problémájáig, ám a felek meglehetősen kevés ponton jutottak közös nevezőre. E kevés pontok egyike azonban magának a vitának a kontextusa, ugyanis mindketten a kritikai társadalomelmélet hagyományára támaszkodva fejtik ki gondolataikat, s önértelmezésük szerint munkáikkal ennek újrafogalmazásához kívánnak hozzájárulni. Dolgozatom kérdése, hogy miként teszik ezt. Miként látják a tradíció központi célkitűzéseit az elismerés fogalmára támaszkodva megőrizhetőnek, s egyáltalán, milyen utat vázolnak fel a kritikai társadalomelmélet számára. Fraser és Honneth megközelítése e kérdés vonatkozásában alapvetően eltér egymástól, pozícióik azonosításához először tömören összefoglalom a vita fő tanulmányainak a gondolatmenetét,² majd azokat a kérdéseket vizsgálom, amelyekben a legradikálisabb különbségek figyelhetők meg a két álláspont között, végül pedig e különböző elméleti kiindulópontok alapján megfogalmazott kordiagnosztikai megállapításait veszem szemügyre. A dolgozat akkor éri el a célját, ha a Fraser és Honneth által elfoglalt különböző kritikai pozíciók azonosítása mellett sikerül támpontokat nyújtani e pozíciók közötti választáshoz is.

1 Ezúton szeretnék köszönetet mondani a Lukács György Alapítványnak a dolgozat alapjául szolgáló kutatás támogatásához.

2 Az elismerés különböző elméleteinek bemutatása keretében Weiss János részletesen tárgyalja Honneth és Fraser koncepcióját és vitájuk különböző állomásait is (l. elsősorban Weiss 2004: 42–91, 163–213, 215–245). Honneth elméletéhez l. még Némedi Dénes (1998) írását.

AZ ÉRVELÉS MENETE

A kritikai elmélet felfogható olyan sajátos társadalomtudományi irányzatként, amelynek alapvető célja, hogy egy normatív társadalomelmélet keretében olyan kordiagnózissal szolgáljon, amely hozzájárulhat saját társadalmi adottságainak, illetve lehetőségeinek a felméréséhez, és ezáltal a társadalom önismeretéhez. A kritikai elmélet hagyományában a kordiagnózis elkészítésének feladata legalább három probléma egyidejű felvetését követeli meg: a kritikai elméletnek egyrészt választ kell tudnia adni arra a kérdésre, hogy *mi van*, másrészt arra, hogy *mi legyen*, harmadrészt pedig számot kell adnia a van és a legyen közötti *közvetítés* problémájáról (vö. Huszár 2009: 14–15). A kritikai társadalomelmélet különböző áramlatai között fellelhető elméleti különbségek mindenekelőtt felfoghatók ezen általános problémakörök operacionalizálása különbségeiként. Másként fogalmazva, annak különbségeként, hogy milyen konkrét kutatási kérdéseket tárgyalva igyekeznek választ adni a van, a legyen és a közvetítés problémájára.

Ha Nancy Fraser és Axel Honneth megközelítését e kiindulópont felől vesszük szemügyre, rögtön látszik, hogy elméleteik már ezt az operacionalizálási feladatot is meglehetősen különböző módon látják el.³ Eltérő kérdéseket tárgyalva igyekeznek választ adni a kritikai társadalomelmélet központi problémáira. A következő táblázat központi kérdéseket foglalja össze, a dolgozat első szakaszában Fraser, illetve Honneth gondolatmenetét követve igyekszem megvilágítani ezen eltérő kérdésfeltevések tartalmát.

	Fraser	Honneth
van	Milyen egyenlőtlenségek ragadhatók meg a mai nyugati, kapitalista társadalmakban?	Milyen intézményesített normák állnak rendelkezésre a polgári-kapitalista társadalmi rendben?
közvetítés	Milyen politikával kezelhetők ezek az egyenlőtlenségek?	Milyen normatív elvárásokat támaszthatnak az egyének a társadalommal szemben?
legyen	A társadalmi igazságosság mely felfogása elérhető, illetve igazolható?	A társadalmi igazságosság, illetve a jó társadalom mely felfogása elérhető, illetve igazolható?

3 E problémák kapcsán korábban három kérdés vizsgálatát javasoltam: (1) Mik a társadalmi egyenlőtlenségek, illetve a társadalmi uralom újratemelődének főbb mechanizmusai? (2) Milyen társadalmi csoportok, illetve kollektív cselekvők azonosíthatóak egy adott társadalomban? (3) Milyen eszmények, illetve utópiák elérhetőek, illetve igazolhatóak? A vitában részt vevő felek közül – mint látni fogjuk – Fraser megközelítése erősen hasonlít e kiindulópontéhoz, Honnethé azonban alapvetően eltér ettől (vö. Huszár 2009: 16).

AZ ELISMERÉS ÉS ELOSZTÁS DUÁLIS ELMÉLETE – FRASER

(1) Az *igazságosság* kérdése kapcsán Fraser abból indul ki, hogy a mai társadalmi mozgalmak követelései két típusba rendezhetők. Az egyik típusban a követelések az anyagi javak újraelosztására irányulnak, míg a másik típusban a sajátos életformák elismeréséért szállnak síkra. Az elismerés, illetve az elosztás politikáját diagnózisa szerint mind a közéleti diskurzusokban, mind pedig a morálfilozófia területén élesen szembeállítják egymással, illetve egymást kizárónak tekintik. Fraser meggyőződése ezzel szemben, hogy az igazságosság egy átfogó modelljének a követelések mindkét típusát figyelembe kell tudnia venni, ezért azt a feladatot állítja maga elé, hogy integrálja őket. Ezt a feladatot a *részvételi egyenlőség* átfogó normájának megfogalmazása révén tartja végrehajthatónak, amely szerint „az igazságosság olyan társadalmi eljárásokat kíván meg, amelyek a társadalom minden (felnőtt) tagja számára lehetővé teszik, hogy egymással egyenrangú módon érintkezzenek (Fraser 2003a: 54–55). Az elosztás, illetve az elismerés problémája mint a norma teljesülésének a feltételei jelennek meg a modellben. Az egyenlő részvétel elve eszerint egyrészt – mint *objektív feltételt* – megkívánja, hogy az anyagi javak úgy legyenek elosztva a társadalomban, hogy ez alapján senki se záródjon ki a társadalmi érintkezésből; másrészt pedig az egyenlő részvétel *interszubjektív feltétele*, hogy a társadalomban intézményesített kulturális értékmintázatok minden egyén, illetve minden társadalmi csoport részére egyenlő tiszteletet biztosítsanak, illetve esélyegyenlőséget a megbecsülés kivívására.

(2) Az igazságosság problémáját Fraser elgondolásai szerint csupán egy megfelelő *társadalomelmélet* fényében lehet tárgyalni. Ennek megfelelően gondolatmenete következő szakaszában a társadalmi egyenlőtlenségek, illetve csoportképződés kétfajta módját különbözteti meg. Egyrészt *osztálystruktúráról* beszél akkor, ha az intézményesített gazdasági mechanizmusok bizonyos társadalmi csoportoktól szisztematikusan megvonják azokat az anyagi eszközöket, amelyek segítségével részt vehetnének a társadalmi életben. Másrészt pedig *státuszhierarchiának* nevezi azt, ha a társadalomban intézményesített kulturális értékmintázatok valamely csoportoktól tartósan visszatartják az elismerést, amely lehetővé tehetné, hogy a társadalom teljes értékű tagjaként vegyenek részt a társadalmi érintkezésben. Az egyenlőtlenségek e két fajtája Fraser elgondolásai szerint két olyan önálló, a másikra vissza nem vezethető dimenziót képez, amelyek megfelelő analitikus perspektívát nyújtanak a mai társadalmak vizsgálatához. Meggyőződése szerint sem egy idéltípusú archaikus társadalmat, sem egy tisztán piac által integrált társadalom szerkezetét sem lehetne pusztán az egyik vagy másik dimenzióra támaszkodva elemezni a kulturalizmus, illetve az ökonomizmus veszélye nélkül. Nem is beszélve a mai

társadalmakról, amelyekben „piacvezérelt területek, ahol a stratégiai cselekvések vannak túlnyomó többségben, illetve a piac által teljesen át nem fogott területek, ahol az értékorientált interakciók jelentősége nagyobb, egyaránt megtalálhatók” (Fraser 2003a: 75). Hangsúlyos, hogy Fraser e helyütt analitikus különbségtételről, különböző nézőpontokról beszél, s ezért a maga modelljét a *perspektivikus dualizmus* címkéjével jelöli meg, elkülönítve a szubsztantív dualista modellektől, amelyek a gazdaság és a kultúra területét önálló cselekvési szféraként kezelik. Figyelemre méltó továbbá, hogy ugyan Fraser az általa kidolgozott fogalmi készletet analitikus modellnek tartja, bevezetését azonban történetileg igyekszik magyarázni. Ennek megfelelően hangsúlyozza, hogy a modell nyitott, amelyet a társadalomfejlődés fényében esetleg ki kell egészíteni. A „politikai marginalizálódás”, illetve a „kirekesztődés” képében lát is egy ilyen dimenziót, a politikai egyenlőtlenségek dimenzióját, amivel esetleg a jövőben szükséges lesz kiegészíteni a modellt.

(3) A megfelelő *politika* problémája tekintetében meglehetősen pragmatikus Fraser megközelítése. Arra a kérdésre igyekszik választ találni, hogy milyen típusú politikával lehetünk képesek kezelni a helytelen elosztás, illetve az elismerés megtagadásából fakadó igazságtalanságokat. Az elosztás és elismerés megkülönböztetése természetesen azt vonja maga után, hogy másfajta intézkedések szükségesek a gazdasági igazságtalanságok, és mások a kulturális elismerés hiányából fakadó igazságtalanságok kezelésére. Fraser a politikai intézkedések radikalizmusának foka szerint különbséget tesz *affirmatív*, illetve *transzformatív* stratégiák között. Míg az affirmatív stratégiák elsősorban a működő gazdasági struktúrák, illetve kulturális mintázatok korrigálására törekuszenek, addig a transzformatív stratégiák ennél jóval radikálisabbak – e struktúrák, illetve mintázatok gyökeres átalakítását célozzák az igazságosság elérése érdekében. Fraser egyrészt az elosztás problematikája tekintetében a lehetséges affirmatív stratégiák paradigmatis példaként a jóléti állapotot említi, transzformatív stratégiának pedig a szocializmust tekinti, míg másrészt a kulturális elismerés helyreállítását célzó stratégiák kevésbé radikális eszközöknek a „mainstream multikulturalizmust” tartja, a radikálisabbnak pedig az uralkodó kulturális mintázatok dekonstrukcióját. E különböző stratégiáknak különböző előnyei, illetve hátrányai lehetnek. Az affirmatív stratégiák hátránya például, hogy mivel csak korrekciós változtatásokat hajtanak végre, és nem szüntetik meg a problémák okát, ezért az igazságtalanságok adott típusának újratermelődésére számíthatunk. A transzformatív stratégiák ezzel ellentétben mélyreható intézkedéseket feltételeznek, ezzel kapcsolatban azonban a legnagyobb nehézség, hogy ilyen típusú változtatásokhoz nehéz támogatottságot szerezni. Az előnyöket, illetve a hátrányokat mérlegelve Fraser egy köztes megoldást javasol, amit ő 'nem reformszerű reform'-nak nevez, s amely szerencsés esetben a két előbb

említett stratégia előnyös vonásait ötvözi, nevezetesen „az affirmáció gyakorlatiasságát a transzformáció radikális jellegével” (Fraser 2003a: 110).

AZ ELISMERÉS ÁTFOGÓ ELMÉLETE – HONNETH

(1) Honneth azzal a megjegyzéssel kezdi a bírálását, hogy Fraser a társadalmi igazságtalanságok s a társadalmi szenvedés bizonyos formáitól elvonatkoztat, amikor az új társadalmi mozgalmak célkitűzéseire köti az igazságosságról alkotott felfogását – még-hozzá elsősorban azoktól, amelyek a nyilvánosságban nem artikulálódnak, illetve amelyek köré nem alakulnak szervezett mozgalmak. Fraser így nem tud kielégítő választ adni a kritikai elmélet *empirikus vonatkozási pontjának* problémájára. Amíg Fraserrel az elismerés fogalma azért játszik központi szerepet, mert az új társadalmi mozgalmak révén az előtérbe került, addig számára azért fontos, mert alkalmasnak tűnik a kritikai elmélet központi kérdéseinek újrafogalmazásához.

Fraserrel szemben a jelen probléma kapcsán Honneth a társadalmi igazságtalanságérzetek, illetve a társadalmi szenvedések fenomenológiájából indul ki, s azt a kérdést teszi fel, hogy milyen normatív elvárásokat támaszthatnak az egyének a társadalommal szemben? Felfogása szerint a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontját azok az egyéni szenvedések képezhetik, amelyek e normatív elvárások sérelme nyomán keletkeznek. „Olyan a társadalom felé irányuló normatív elvárásokban való csalódásokról, illetve sérülésekről van szó, amelyeket az érintettek igazoltnak tartanak” (Honneth 2003a: 152). Empirikus kutatásokra, illetve társadalomelméleti és politikai filozófiai fejtegetésekre hivatkozva Honneth válasza a kérdésre a következő módon hangzik: „...a szubjektumok a társadalomtól mindenekelőtt identitásigényeik elismerését várják el” (Honneth 2003a: 154–155).⁴ Ha ezek az igények sérülnek, az a lealacsonyítás különböző formáihoz vezethet, s morális felháborodás, illetve lázadás forrása lehet (vö. Honneth 1994: 212–225; 1997a: 98–103; 1997b: 159–160).

(2) Honneth eddig az identitásképződés interszubjektív folyamatát hangsúlyozta, illetve azt, hogy ennek sérülése a morális felháborodás különböző formáihoz vezethet – a következő szakaszban azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy a kapitalista-polgári társadalmi formációt mint intézményesített elismerési rendet értelmezze. A vállalkozás mögött

4 Az érvelésnek ezen a pontján Honneth tulajdonképpen nem tesz mást, mint hogy a korábbiaknál világosabban elhelyezi a kritikai elmélet tradíciójában a *Kampf um Anerkennung* Hegel, illetve Mead nyomán kibontott alap gondolatát, nevezetesen, hogy „...az ember gyakorlati identitásképződése az interszubjektív elismerés tapasztalatát előfeltételezi” (Honneth 1994: 148).

az a gondolat húzódik meg, hogy a társadalom olyan normatív rendként ragadható meg, amelynek különböző szféráiban az elismerés különböző elvei intézményesülnek. Az elismerési elveknek az intézményesülése nyomán egyrészt felmérhetők egy adott társadalom elismerési viszonyai, másrészt pedig ennek révén a társadalom tagjai számíthatnak arra, hogy az általuk megfogalmazott elismerési igények bizonyos formái rendszeresen teljesülnek.

Ennek nyomán Honneth a polgári-kapitalista társadalmi formációt három különböző elismerési szférával jellemzi, amelyek a társadalmi differenciálódás folyamán különülnek el egymástól, s amelyekben az elismerés különböző formáit meghatározó normatív elvek intézményesültek.⁵ Az első ezek közül a privátszféra, amely a *szerepet*, illetve a *gondoskodás* elveit intézményesíti, s amely az egyének – mint testi, szükségletekkel rendelkező lények – elismerését biztosítja. Az elismerés ezen szférája Honneth fejtegetései szerint – ha kezdetleges formában is, de – már a rendi társadalmakban is jelen volt. Amíg azonban a rendi társadalmakban a jogi elismerés, illetve a társadalmi megbecsülés egybeesett, addig a kialakuló polgári-kapitalista világban ezek elválnak, s az elismerés önálló szféráit képezik. A rendi társadalmakban az egyének rendi hovatartozása mind jogi státuszukat, mind a számukra kijáró megbecsülés mértékét kijelölte. A polgári-kapitalista világban ezzel szemben kialakul egyrészt a jog szférája, amely a *jogi egyenlőség* elvét intézményesíti, másrészt létrejön a társadalmi megbecsülés szférája,⁶ ahol az egyének nem származási alapon, hanem egyéni *teljesítményük* révén számíthatnak elismerésre. A polgári-kapitalista elismerési rendet tehát Honneth elgondolása szerint a privát szféra, a jog szférája, illetve a társadalmi megbecsülés szférája hármásával lehet jellemezni, amelyek a társadalmi elismerés három különböző elvét intézményesítik: a szeretetet, a jogot, illetve a teljesítményt.⁷

5 Az elismerési rend, illetve az elismerési szférák gondolata még nincs jelen a *Kampf um Anerkennung*-ban, ott az elismerés különböző formáit különítette el, s ezek különböző vonatkozásait igyekezett tisztázni (összefoglalóan I. elsősorban Honneth 1994: 211).

6 Ezt a szférát Honneth a Fraserrel folytatott vita során egyre inkább a gazdasággal azonosítja, amelynek a gondolati csírái ugyan fellelhetők az előző munkában, messze nem olyan hangsúlyosan azonban, mint itt. Ez lehet az egyik magyarázata annak a terminológiai váltásnak is, amely során Honneth a harmadik elismerési elvet, amelyet korábban a szolidaritás fogalmával jelölt, a Fraserrel folytatott vitában a teljesítményre cseréli. Honneth hangsúlyozza azonban, hogy a terminológiaváltás nem járt a koncepció átalakulásával (I. Richter [2008] felvetését, illetve az azt követő diskusziót).

7 Az elismerés különböző formáinak az elkülönítését is másként indokolja Honneth az előző munkához képest az elismerési szférák gondolata fényében: „Módszertanilag tekintve, egy ilyesféle megfontolás azzal a konzekvenciával jár együtt, hogy az elismerésre vonatkozó szubjektív várakozásokat nem szabad egyszerűen egy antropológiailag felfogott személyiségelméletből levezetni; sokkal

Ez a fogalmi keret mindenekelőtt lehetővé teszi Honneth számára, hogy rámutasson: azokat a követeléseket, amelyeket Fraser az elosztás fogalma alatt tárgyal – s itt mindenekelőtt a munkásmozgalom követeléseiről van szó –, kielégítő módon lehet értelmezni az elismerés kategóriája segítségével, ezek ugyanis vagy újabb (szociális)jogok létesítéséért szálltak síkra, vagy pedig az egyéni teljesítmény megbecsülését követelték. Honneth rámutat azonban arra is, hogy a 'kulturális elismerés' Fraser által használt homályos fogalma sem képes megragadni azoknak a követeléseket, amelyeket rendszerint az 'identitáspolitika' címkéje alatt foglalnak össze. Az új társadalmi mozgalmak különböző követeléseit elkülönítve igyekszik igazolni, hogy az elismerés általa kidolgozott komplex modellje képes e követelések többségét megragadni. Honneth a követelések azon típusa kapcsán bizonytalanodik el csupán, amelyek egy csoport sajátos célkitűzéseinek, értékhorizontjának felértékelését célozzák. Ezzel kapcsolatban felveti, hogy esetleg egy új elismerési szféra létrejötteként vagyunk tanúi, amit azonban elég valószínűtlennek tart.

(3) Az igazságos, illetve jó társadalom problémája kapcsán Honneth központi gondolata, hogy akkor beszélhetünk jó, illetve igazságos társadalomról, ha ez biztosítja a kölcsönös elismerés azon feltételeit, amelyek nélkülözhetetlenek a társadalom tagjai számára a zavartalan identitásképződéshez, illetve az önmegvalósításhoz.⁸ „A társadalom igazságos, illetve jó mivolta azon méretteti meg magát, hogy képes a kölcsönös elismerés feltételeit biztosítani, amelyek között a személyes identitásképződés, illetve az egyéni önmegvalósítás kielégítően jó módon végbe tud menni” (Honneth 2003a: 206). A polgári-kapitalista társadalmi rendben – ahogy korábban láthattuk – az egyének Honneth elemzése szerint a társadalommal szemben azt az elvárást támaszthatják, hogy mint fizikai személyek: a szeretet, illetve a gondoskodás; mint jogi személyek: a jog; és mint a társadalom fontos tagjai: a teljesítmény elve alapján tegyenek szert elismerésre. Ez azonban az elismerési formák, illetve az elismerési szférák történetisége folytán folyamatos változásnak van kitéve.

Vajon milyen kezdeményezések, illetve követelések találhatnak igazolásra az igazságosság e felfogása révén? E kérdésre Honneth egy átfogó fejlődéskoncepció kidolgozása segítségével igyekszik választ adni. A három elismerési szféra létrejötte nyomán Honneth meglátása szerint két fejlődési folyamat ragadható meg, egyik az *individualizálódás*, a

inkább megfordítva, az elismerési szférák differenciálódásának mindenkori legmagasabb foka az, ami kulcsot ad a kezünkbe ahhoz, hogy retrospektíve feltevéseket fogalmazunk meg az emberi »természet« interszjektív sajátosságairól” (Honneth 2003a: 163).

8 Ez volt az alapgondolata az „erkölcsiség formális koncepciójának” is a *Kampf um Anerkennung*-ban (I. Honneth 1994: 274–287).

másik pedig a *társadalmi befogadás* tekintetében: „Az egyik oldalon az individualizálódás folyamatával van dolgunk, vagyis a személyiségjegyek artikulációja esélyeinek növekedéséről, a másik oldalon pedig a társadalmi befogadás folyamatával, vagyis az egyéneknek a társadalom teljes értékű tagjai körébe való növekvő bevonásáról (Honneth 2003a: 218). E fejlődési folyamatok Honneth értelmezése szerint olyan kritériumokat adnak a kezünkbe, amelyek segítségével egy adott társadalom elismerési viszonyai értékelhetők, illetve az ezek megváltoztatására törekvő kísérletek megítélhetők.

Amint láttuk, Fraser és Honneth igencsak eltérő kérdések mentén igyekeznek megragadni a kritikai társadalomelmélet számára központi jelentőségű problémákat. E különbségek különösen szembetűnők a *van*, illetve a *közvetítés* kérdése tekintetében, amit a felek a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája, illetve a társadalomelmélet kérdése kapcsán tárgyalnak.⁹ A következőkben pozícióik körülhatárolása érdekében ezeket a problémákat veszem közelebbről szemügyre.

PROBLÉMÁK

AZ EMPIRIKUS VONATKOZÁSI PONT PROBLÉMÁJA

A vitában részt vevők különböző megközelítése először a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája kapcsán kristályosodott ki, s a kérdés a vita következő szakaszában is komoly szerepet játszott (l. Fraser 2003b: 231–232; Honneth 2003b: 274–285). A probléma központi jelentőségű a kritikai elmélet tradíciója szempontjából is, amennyiben azt a követelményt teszi világossá, hogy a kritikai elmélet kritikai nézőpontja nemcsak hogy önkényes nem lehet, de azt a társadalmi valóságba lehorgonyozva kell tudnia igazolni.¹⁰ Másként fogalmazva, a kritikai elméletnek rá kell tudnia mutatni valamilyen

9 Az igazságosság problémája esetében Fraser és Honneth hasonló módon fogalmazzák meg kérdéseiket, a különbségek azonban itt sem elhanyagolhatóak. Fraser a kantianus hagyomány szellemében különbséget tesz „jó” és „helyes”, „erkölcsiség” és „moralitás” között, s az igazságosság problémáját a Rawls igazságosságelmélete által kifejlesztett értelmezési keretben tárgyalja. Hogy ezt megtehesse, mindenekelőtt az elismerés hegeliánus hagyományból származó fogalmát kell átértelmeznie, amit az elismerés státuszelmélete révén lát kivitelezhetőnek (vö. Fraser 2003a: 43–50; 2008). Honneth hegeliánus módjára e különbségtételt elutasítja, s Rawls megközelítését azzal bírálja, hogy az ő elmélete sem tudja megkerülni a „jó élet kérdését”, amennyiben az alapvető javak egy katalógusát összeállítja (vö. Honneth 2003a: 210).

10 Honneth egyenesen e problémára utalva igyekszik megragadni a kritikai elmélet tradíciójának sajtószűrőjét. L. mindenekelőtt: „Kritikai társadalomelmélet” alatt [...] e helyütt a

„tudományelöttes instanciára”, vagy olyan „evilági transzcendens” hajtóerőre, amely képes lehet a *van* és a *legyen* között közvetíteni (vö. Huszár 2009: 9-23).

A vita során Honneth egy rövid elméletörténeti áttekintést vázol fel arról, hogy milyen válaszok születtek a kérdésre az elmúlt időszakban. Ezt a listát – ha ugyan csupán vázlatosan is – érdemes feleleveníteni, mert jól megvilágítja a probléma természetét. Az első klasszikus válasz a kérdésre természetesen a proletariátus. Honneth itt differenciálatlanul utal Marx és Lukács pozíciójára, melyben közös, hogy a proletariátust mindketten makroszjektumnak tartják, s egy olyan egységes érdeket tulajdonítanak neki, amelyet a kapitalizmus szisztematikusan megsért. Ezt a makroszjektumot aztán történelemfilozófiai megfontolások segítségével univerzálisnak tételezik, amely forradalom révén felszámolja a kapitalizmust. A korai frankfurti iskola tagjai Honneth elemzése szerint ugyan már nincsenek meggyőződve a munkásosztály univerzális szerepéről, de alapvetően ennek a gondolati tradíciónak a foglyai, amelyet nem sikerült átlépniük.¹¹ A probléma marx–lukácsi kezelésétől – az úgynevezett termelési paradigmától (vö. Habermas 1998) – eltart azonban már Cornelius Castoriadis elképzelése, amely az egyéni pszichikum síkján igyekszik feltárni egyfajta forradalmi gyakorlatot; Marcuse, aki az ember ösztönszerkezetére utal; s Honneth egy effajta mozzanatot vél felfedezni Foucault azon gondolatában is, mely szerint „... a felforgató, dekódoló viselkedés olyan feltételt képez, amihez a kritika gyakorlása szükségszerű módon kötődik” (Honneth 2003b: 279).

Kétségtelen, hogy az eddig felsoroltakhoz képest Habermas volt az, aki a legkomolyabb teljesítménnyel állt elő Marx és Lukács óta, s aki Honneth számára is a legfontosabb kiindulópontot, illetve vitapartneret jelentette. Habermas volt az, aki a nyelvileg közvetített interakcióban rejlő normatív potenciálra irányította a figyelmet, s a kommunikatív cselekvés révén egy olyan evilági társadalmi gyakorlatra, illetve az életvilág racionalizálódása

társadalomelméleti gondolkodás azon formája értendő, ami a frankfurti iskola eredeti programjával, illetve talán a baloldali hegelianizmussal egészében, a normatív kritika egy meghatározott formáján osztozik: egy olyasfélén tudniillik, ami képes egyidejűleg arról a tudományelöttes instanciáról is számot adni, ahol saját kritikái nézőpontja az elméleten kívül mint empirikus érdek vagy morális tapasztalat le van horgonyozva” (Honneth 2000b: 88–89). Illetve I. még: „... ha az elmélet morális mérceit, amelyek a társadalomról alkotott kritikáját megalapozzák, nem pusztán önkényes [appellatív] módon kívánja kinyilvánítani, akkor rá kell tudnia mutatni a moralitás empirikusan hatékony formáira, amelyekre a megalapozás során támaszkodhat” (Honneth 2000c: 110).

11 Honneth nem említi, de talán e sorban érdemes utalni arra, hogy Horkheimer (1976) munkájában, a *Hagyományos és kritikai elmélet*-ben a munkásosztály szerepének a megkérdőjeleződése után az a bizonyos „kritikai magatartás” tölt be hasonló funkciót, míg *A felvilágosodás dialektikájá*-ban (Horkheimer és Adorno 1990) a művészet kerül a proletariátus helyére.

révén egy olyan folyamatra mutatott rá, amely túlmutat az aktuális társadalmi renden. Honneth Habermashoz kapcsolódva jutott el az elismerés fogalmához, attól az intuíciónál vezetett, hogy sem a megértés nyelvi feltételeinek a feltárása révén,¹² sem pedig egy procedurális diskurzusetika¹³ segítségével nem tudunk kielégítő módon számot adni a társadalmi interakcióban rejlő normatív potenciálról. Erre az egyéni identitásképződés társadalmi feltételeinek feltárása révén a kölcsönös elismerés fogalma lehet alkalmas.

Ennek az elmélettörténeti áttekintésnek a végén természetesen Honneth elismeréseméleti megfontolásait találjuk, ami rendkívül hasznos a tekintetben, hogy értelmezni tudjuk motivációit, illetve sajátos érvelési stratégiáját. E történet fényében felvethető például, hogy ha Honneth Fraser (illetve tulajdonképpen bizonyos mértékben Habermast is) azzal bírálta, hogy megközelítés(e)ük a társadalmi igazságtalanságérzetek, vagy általánosabban a társadalmi rossz bizonyos formáit szisztematikusan figyelmen kívül hagyja, az elismerési viszonyok általa kínált fenomenológiája vajon képes-e ezek minden olyan releváns formáját megragadni, ami a kritikai elmélet számára tudományelöttes instanciát, illetve empirikus vonatkozási pontot képezhet. Vajon tényleg visszavezethető minden társadalmi rossz a megtagadott elismerés valamelyik formájára (vö. Fraser 2003b: 233; Iser 2005: 198)? Nem tudom például, hogy a manapság sokat vitatott ökológiai problémákat hogyan lehet, illetve el lehet-e egyáltalán gondolni ebben a fogalmi keretben.¹⁴

Honneth elmélettörténeti áttekintésének van azonban egy ennél érdekesebb vonása is. Az talán nem meglepő, hogy Fraser pozíciója kimarad a felsorolásból, az azonban már annál inkább, hogy Honneth egy olyan elmélettörténeti előzményt sem említ, amelynek Fraser, ha ugyan sikertelen, de legalább értelmes követőjeként tűnhetne fel.¹⁵

12 Mert ebben az esetben nem tudunk számot adni semmiféle cselekvésmotivációról, ami a kommunikatív cselekvést, illetve az életvilág racionalizálódásának folyamatát összekapcsolná. Ekkor az életvilág racionalizálódása egy olyan folyamatként tűnik fel, ami nem az egyének tudatos tevékenysége nyomán, hanem „a részt vevő szubjektumok háta mögött megy végbe” (Honneth 2000b: 97).

13 Mert ebben az esetben Honneth feltételezése szerint a normatív figyelembe veendő tényezők közül kiesnek azok a követelések és elképzelések, amelyek nem a magaskultúra nyelvén fogalmazódnak meg, hanem – mint jellegzetesen az alsóbb osztályok esetében – inkább fragmentált igazságtalanságérzetekben, illetve kidolgozatlan követelések formájában öltenek testet (vö. Honneth 2000c: 113).

14 Talán e problémákat be lehet sorolni a szeretet, illetve gondoskodás elvei alá, amennyiben az ember alapvető fizikai szükségleteit érintik, Honneth azonban normális esetben ezekre az elvekre másként hivatkozik.

15 Tegyük hozzá, hogy sajnos Fraser nem áll elő a vita során egy alternatív történettel, amelynek fényében a pozícióját világosabban körül lehetne határolni.

Márpedig mind Castoriadis, mind Marcuse, mind pedig Habermas és Foucault kapcsán igyekezik rámutatni újabb munkákra, amelyek a nagy elődök által megnyitott gondolati irányokat igyekeznek bejárni. Ennek az oka – Honneth magyarázatán túl, mely szerint „... részletekben gazdag és világos elemzése ellenére Fraser vitánk tulajdonképpeni területét lényegi pontokon rosszul vagy elégtelen módon határozza meg” (Honneth 2003b: 273). – megítélésem szerint elsősorban az, hogy a kritikai elmélet tradíciójában nehéz volna olyan előfutárt fellelni, aki úgy gondolta, hogy a kritikai elmélet kritikai nézőpontja meghatározható, illetve igazolható pusztán az aktuális társadalmi mozgalmak célkitűzéseire utalva – ahogy ezt a bírálatot Honneth Fraser ellenében megfogalmazza. Értelmezésem szerint azonban Fraser nem tekinti efféle privilegizált tudományelöttes instanciának az aktuális társadalmi mozgalmakat, vagyis nem ezt az álláspontot képviseli.

Ezt Fraser igyekezik is világossá tenni a Honneth bírálata adott válaszában, ahol „a társadalomkritika decentralizált diskurzusára” utalva – tulajdonképpen az előző dolgozatához képest előzmények nélkül – mintha valamilyen alternatív fenomenológiát igyekezne kínálni Honneth megközelítésével szemben (Fraser 2003b: 231-242). Ahelyett azonban, hogy a problémát a tapasztalat kérdésévé transzformálná,¹⁶ Fraser akár vissza is utalhatott volna a korábbi írására, ahol Honnethtól teljesen eltérő módon vetette fel a kérdést, hogy milyen olyan evilági instanciára támaszkodhat a kritikai elmélet, ami túlmutat a fennállón: „Milyen politika, illetve reform lehet képes egyszerre a státusz és az osztály jellegű igazságtalanságok enyhítésére?” (Fraser 2003a: 97)? Fraser e kérdés kapcsán leszögezi, hogy egy ilyen politika tartalmi kidolgozóját – a megvalósítóját meg aztán végképp – nem lehet a filozófuskirály platóni mintájára elgondolni. E politikák közös szerzői, illetve végrehajtói a kritikai elméletalkotók, illetve az aktív polgárok lehetnek együtt. Fraser e helyütt a politikai akaratképzés demokratikus gyakorlatára utal, illetve a kialakult nyugati képviselői demokráciák egy radikális demokrata alternatíváját keresi. A kritikai elmélet számára rendelkezésre álló tudományelöttes instanciát tehát e megközelítés a demokratikus politikát lehetővé tévő intézmények, illetve az ezek demokratizálódását elősegítő állampolgári részvétel formájában igyekezik megragadni (vö. Cohen és Arato 1992). E megjegyzések után, ahogy korábban bemutattam, Fraser azon is elmereng, hogy milyen stratégia lehet alkalmas arra, hogy valóban mélyreható változások következzenek be a diagnosztizált igazságtalanságok kiküszöbölése érdekében.

Fraser (vitaindító írásában felvetett) kérdésfelvetése teljesen különbözik Honnethétól, ha azonban másként is operacionalizálják a *van* és a *legyen* közötti közvetítés problémáját, mindkettőjük fejtegetéseiben fellelhető az empirikus vonatkozási pont egy olyan felfogása, ami a kritikai elmélet számára támaszt jelenthet. Sőt e fejtegetések nyomán talán egyfajta közös nevező is található a két különböző megközelítés számára. Mind

16 Azzá a kérdéssé, hogy milyen felülvizsgálható tényekre hivatkozhat a kritikai elmélet.

Honnethnél, mind Frasernél ugyanis az érdeklődés középpontjában a *politikai cselekvés* áll. A politikai cselekvés tágabb értelemben, a társadalmi életben való részvételért folytatott küzdelmekről a nyilvános vitákon át egészen a harcig. Míg azonban Honneth a politikai cselekvés – amelynek lehetőségét a késő kapitalista társadalmakban Horkheimer és Adorno (1990), illetve Marcuse (1990) radikálisan kétségbe vonták – motivációs forrásait keresi, addig Fraser inkább azokat a társadalmi okokat igyekszik felkutatni, amelyek a részvételt bizonyos csoportok számára megnehezítik, vagy egyenesen lehetetlenné teszik. Hogy melyik kérdésfeltevés a helyes, illetve a releváns, azt ezen a ponton megítélésem szerint nem lehet eldönteni. Rá lehet azonban mutatni olyan előzményekre, amelyek az eltérő kérdésfeltevések közötti különbségeket talán jobban megvilágítják, illetve jogosultságukat bizonyos mértékben igazolják. Míg Honneth megközelítése *A gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxának (1962) fejtegetéseit idézi, amely a bér munka formájában azonosított elidegenedés megszüntetésének lehetőségét keresi, addig Fraser kérdésfeltevése inkább a *Zsidókérdés* Marxával (1957) rokonítható, aki a polgári társadalom azon egyenlőtlenségeire igyekszik rámutatni, amelyek illuzórikussá teszik az állam általánosságát.

A TÁRSADALOMELMÉLET KÉRDÉSE

Ha a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája tekintetében különbözik Fraser és Honneth megközelítése, akkor ez legalább ennyire igaz a társadalomelméleti fejtegetésekre is. Míg Fraser a társadalmat mintha egy egyenlőtlenségek által szabdaltnak tértként ragadná meg, addig Honneth morális rendként igyekszik ábrázolni. Figyelemre méltó azonban, hogy mindkét megközelítés háttérben, mint legfőbb vitapartner, a habermasi társadalomelmélet húzódik meg.

Ahogy korábban összefoglaltam, Honneth általánosságban a társadalmat különböző normákat intézményesítő elismerési rendként igyekszik megragadni, a polgári-kapitalista társadalmakat különösen pedig három egymástól elkülönülő elismerési szférával jellemzi. Ennek a kísérletnek természetesen a legfontosabb előképe a hegeli *Jogfilozófia*,¹⁷ de bátran hivatkozik Honneth a szociológia klasszikusainak munkáira Durkheimtől Parsonson és Habermason át Boltanskiig mint kísérletre, amelyek hozzá hasonlóan egyfajta normatív rendként írják le a társadalmat (vö. Honneth 2008). Talán meg lehet

17 Hegel a társadalmat „erkölcsiségként” fogja fel, és három különböző intézményi komplexummal ragadja meg: a család, a polgári társadalom és az állam intézményeivel (Hegel 1971). Honneth bírálja Hegelt, hogy a kifejtésnek ezt a konkrétabb, intézményi szintjét választotta az erkölcsiség jellemzésére, de önértelmezése szerint a hegeli társadalomelmélet „reaktualizálására” vállalkozik, amikor a Hegel által kínált tagolást az elismerés különböző szféráiként értelmezi újra. (A Fraserrel folytatott vitában kifejtett koncepció legfontosabb előzményeként l. Honneth 2001).

állapítani, hogy míg előzőleg a *Kampf um Anerkennung*-ban az elismerésért folytatott harc dinamikus momentumát hangsúlyozta Honneth, az intézményesített elismerési rend gondolatával azok a strukturális kényszerek kerülnek a középpontba, amelyek az elismerésért folytatott harcok keretét kijelölik. Ezeknek a strukturális kényszereknek a felderítése, illetve ezáltal a különböző elismerési szférák keletkezésének és elmúlásának a regisztrálása mindenekelőtt empirikus vizsgálódások feladata. Ezt Honneth világossá is teszi, amikor a polgári-kapitalista társadalmi formáció elismerési szféráinak az elkülönülését nem a *Jogfilozófia*-ból vezeti le, hanem empirikus – elsősorban történeti, illetve szociológiai – munkákra utalva kívánja igazolni. Nem világosak azonban ezzel szemben az elismerési szférák elkülönítésének a módszertani elvei. Nem világos, hogy mi tesz egy szférát önálló szférává, illetve mikortól beszélhetünk a szférák elkülönüléséről. Amikor intézményesített normák által körülhatárolható önálló területeket keresünk, akkor elvileg az apróbb különbségekre érzékenyebben is nekiláthatnánk a feladatnak, ami a szférák számát gyarapítaná; egy elnagyoltabb perspektívából viszont akár durvább kép is kialakítható lenne. A világos módszertani elvek hiánya ráadásul nem csak azért jelent problémát, mert ezek nélkül nehéz rekonstruálni, illetve ellenőrizni Honneth elméletét, hanem főleg annak fényében, hogy olyan heurisztikus jelentőséget tulajdonít az effajta elemzéseknek, amely segítségével következtetéseket vonhatunk le az „emberi természetre” vonatkozóan.¹⁸

Honnethnek az elismerési szférákról alkotott elmélete értelmezhető a habermasi társadalomelmélet explicit kritikájaként. A rendszer és életpályák habermasi elkülönítésével, illetve a gazdaság és az államigazgatás normamentes cselekvési szférájaként való ábrázolásával szemben Honneth „egységes” normatív rendként látja a társadalmat. Ugyan maga is úgy véli, hogy a pénz és a hatalom médiumai képesek bizonyos mértékben a cselekvéskoordináció egy a nyelvi kommunikációtól eloldódó formáját megvalósítani, vagyis a rendszerintegráció habermasi gondolatát nem veti el teljes egészében, mégis úgy gondolja, hogy „...hibás volna Luhmannal vagy Habermasszal a kapitalizmus tekintetében a gazdasági folyamatok »normamentes« rendszeréről beszélni” (Honneth 2003b: 167). Honneth arra igyekszik rámutatni, hogy a pénz és a hatalom médiumai, illetve az ezekhez kapcsolódó alrendszerek folyamatosan rá vannak utalva a legitimitás egy bizonyos formájára, amelyet csupán az intézményesített normákra, illetve a jogi szabályozásokra visszanyúlva lehet biztosítani. Ez alapján állapítja meg, hogy „...a gazdasági folyamatok nem csak normatív módon, de tényszerűleg »beágyazottak« maradnak a normatív módon strukturált társadalmi rendbe” (Honneth 2003b: 294). Hogy mit is jelent a gazdaságnak ez a társadalmi beágyazottsága az elismerési rend koncepciójában, megítélés-

18 Vö. a 7-ik lábjegyzettel.

sem szerint ez idáig nincs elméletileg megfelelően tisztázva,¹⁹ az azonban világos, hogy a rendszer és életvilág gondolati alakzatát elvetve, Honneth a habermasi társadalomelmélet „méregfogát” is kihúzza, amennyiben a kolonizációs tézis egy normatív módon, illetve egy funkcionálisan integrált cselekvési terület konstrukciójára van ráutalva. Honneth stratégiája azonban más; ő a Habermas által normamentes szféraként azonosított területeken is igyekszik fellelni a társadalmi integráció azon normatív formáit, amelyekre a kritika immanens módon hivatkozhat. Az elismerési szférák konstrukciójában a teljesítményelvre való utalás tölti be mindenekelőtt ezt a szerepet, de ugyanez a kérdés foglalkoztatja Honnethet akkor is, amikor azt vizsgálja, hogy a kapitalista gazdasági forma miként járul hozzá a társadalom normatív integrációjához (Honneth 2009). Újra csak a hegeli *Jogfilozófiához*, illetve Durkheimnek a társadalmi munkamegosztásról alkotott fejtegetéséhez csatlakozva igyekszik megmutatni Honneth, hogy a kapitalista gazdaság kiépülésével egyidejűleg intézményesül az a normatív igény, hogy a társadalom minden tagja a társadalom közös jólétéhez egyéni teljesítménye, illetve munkája révén hozzájárulhasson, valamint hogy ennek ellenszolgáltatásaként megfelelő, de legalább az alapvető életszükségleteket fedező jövedelemhez jusson.

Míg Honneth a társadalmat morális rendként ragadja meg, addig Fraser az egyenlőtlenségek olyan tereként, amely a társadalmi alárendelődés különböző formáival jellemezhető. Weber vonatkozó fejtegetéseire pozitív módon visszanyúlva, a rétegződéskutatás amerikai, illetve az osztályelmélet marxi verziójától saját megközelítését azonban megkülönböztetve,²⁰ különbséget tesz az egyenlőtlenségek osztály, illetve rendi jellegű szerveződése között, és azt igyekszik igazolni, hogy a mai kapitalista társadalmak egyenlőtlenségi rendszere jól megragadható e fogalmak segítségével. A gazdasági intézményrendszer által teremtett egyenlőtlenségek felfogása szerint a mai társadalmakban osztálystruk-

19 Rendszer és életvilág Habermasnál sem két egymástól légmentesen elzárt cselekvési szféraként jelenik meg, sőt a habermasi elméletnek is hangsúlyos eleme a rendszer életvilágban való „lehorgonyozottságának” tétele. Nem világos, hogy a „beágyazottság” gondolata miben állít mást, illetve többet, mint a „lehorgonyozottság” elmélete. Vélhetően ezek a tisztázatlanságok vezettek Fraser azon kritikai megállapításaihoz, melyek szerint Honneth a kapitalizmust a kapitalizmus elismerési rendjére kívánja redukálni, illetve, hogy a gazdasági folyamatokat pusztán „kulturális” tényezőkkel, az intézményesített normákra utalva kívánja magyarázni (vö. Fraser 2003b: 242–248). A gazdasági folyamatok honnethi kezelésének tisztázatlanságát többen is bírálják (l. pl. Schmidt am Busch 2004, 2009; Zurn 2005).

20 A rétegződéskutatókkal szemben a rendi státuszt nem az egyéneknek tulajdonított presztízs segítségével kívánja megragadni, Marxszal szemben pedig az osztályegyenlőtlenségeket nem a termelési eszközökhöz való viszonyra vezeti vissza (Fraser 2003a: 70–71).

túrát hoznak létre, míg ezzel szemben az intézményesített kulturális értékmintázatokban gyökerező hátrányok státuszhierarchiát eredményeznek. Az egyenlőtlenségek e két jellemző módja jelentkezhetsz tisztán, jellemzőbb azonban, hogy különböző társadalmi csoportoknál összekapcsolódnak.

Fraser az elképzelt tisztán piaci társadalmak, illetve a piac intézményét teljességgel nélkülöző archaikus társadalmak idézett gondolat kísérlete révén megítélésem szerint hatásos módon mutatja be megközelítésének relevanciáját, érdekes azonban, hogy milyen rivális elképzélésekkel vitatkozva igyekszik igazolni a sajátjai helytállóságát. Mindegyelőtt értelemszerűen elveti azokat a megközelítéseket, amelyek az általa alkalmazott megkülönböztetést elutasítják, s az egyenlőtlenségek különböző dimenzióit egy kitüntetett faktorra igyekeznek visszavezetni. Ennek szellemében elveti, és túlzó ökonomizmusnak bélyegzi Marx megközelítését, aki az egyenlőtlenségek különböző formáit a gazdasági egyenlőtlenségekre redukálja, illetve hasonló érvekre támaszkodva utasítja el Fraser Honneth kulturalizmussal vádolt elméletét is, amelyről úgy véli, hogy a kulturális egyenlőtlenségeket tünteti ki túlzó módon.²¹ Szintén bírálja Fraser azokat a „posztstrukturalista antidualizmus” címkével illetett megközelítéseket,²² amelyek azért mondanak ellent a gazdasági, illetve kulturális egyenlőtlenségek általa felvázolt sémájának, mert úgy vélik, hogy ezek az egyenlőtlenségek egymással szorosán összefonódva jelentkezők, s így nem lehet értelmes módon elválasztani és önálló egyenlőtlenségi dimenziókként kezelni őket.

Amíg az eddig említett vitapartnerekkel szemben Fraser a saját modelljének a kétdimenziós jellegét kívánta megvédeni, addig a szubsztantív dualista modellekkel folytatott vitájában a kérdés az, hogy milyen státuszt tulajdoníthatunk e kétdimenziós modellnek. A szubsztantív dualistának tartott habermasi elmélettel szemben, amely véleménye szerint mereven elkülöníti a gazdasági szférától a kultúra területét, ő egy perspektivikus dualista megközelítést javasol, amely csupán analitikus elemzési szempontnak tekinti a két szféra elhatárolását. Nehéz azonban indokot találni arra, hogy miért is szükséges Frasernek egy ilyen vitába belebocsátkoznia. A szubsztantív dualista modelleket mindenelőtt azért tartja helytelennek, mivel „... a névlegesen gazdasági ügyek rendszerint nem csak a gazdasági helyzetre gyakorolnak hatást, hanem a társadalmi cselekvők státuszára és identitására is. A névlegesen kulturális ügyek ugyanígy nem csupán a státuszra vannak hatással, hanem a gazdasági helyzetre is, ezért egyik esetben sem beszélhetünk elkülönült szférákról” (Fraser 2003a: 87) – egy ilyesfajta álláspontot azonban megítélésem szerint csupán egy igencsak túlfeszített interpretáció révén lehet Habermasnak tulajdonítani. A rendszer

21 Marxtól számos passzus idézhető volna, ami alátámasztaná ezt a vádat, Honneth elméletét azonban megítélésem szerint nem lehet ebben a szellemben bírálni.

22 E megközelítések kapcsán Iris Marion Young és Judith Butler a fő referencia.

és életvilág habermasi fogalmai nem a kultúra és a gazdaság területét jelölik, hanem a cselekvéskoordináció, illetve az integráció jellemző módját kívánják elkülöníteni. E szférák megkülönböztetését Habermas nem az alárendelődés vagy a társadalmi egyenlőtlenségek különböző fajtáira utalva vezeti be, hanem a cselekvésemélet absztraktabb szintjén az instrumentális, illetve kommunikatív cselekvést megkülönböztetve igyekszik igazolni (l. Habermas 1986). Talán az osztálystruktúra, illetve a rendi hierarchia képződésére vonatkozó fraseri fejtegetések tekinthetők valamiképp a társadalmi integráció egy elméletének, s a gazdasági, valamint az értékorientált interakciókra való utalásai is párba állíthatók az instrumentális, illetve kommunikatív cselekvés habermasi fogalmaival, a rivális elméletek összemérésének megfelelő mércéje azonban vélhetően akkor sem az volna, hogy miképp – szubsztantív vagy perspektivikus modellben – adnak számot a gazdasági és a kulturális egyenlőtlenségek kölcsönhatásáról. Nem ez a kiinduló kérdése a habermasi elméletnek, s ráadásul véleményem szerint Fraser korábbi fejtegetései sem elsősorban ezt a kérdést implikálják.²³

Megítélésem szerint Frasernek ezen a ponton – miután elutasította a dekonstrukció, illetve a redukció különböző formáit – sokkal inkább azt a kérdést kellene felvetnie, hogy vajon valóban egy dualista modellben lehet-e a legmegfelelőbbben megragadni a mai társadalmak egyenlőtlenségi rendszerét, vagy esetleg három vagy több egyenlőtlenségi dimenziót megkülönböztetve.²⁴ Másként fogalmazva, annak a kérdésnek a tárgyalását kellene végigvinnie, hogy *tényszerűen* milyen egyenlőtlenségi mechanizmusokkal jellemezhetők a mai kapitalista társadalmak (vö. Huszár 2009: 9–23).²⁵ Véleményem szerint ez jobban megfelelne annak a normatív kiindulópontnak is, amit a részvételi egyenlőtlenség

23 Fraser egy helyütt megjegyzi, hogy saját elképzelései hasonlítanak Habermas elméletére (Fraser 2003b: 255–256), de ahogy talán az eddigiek is mutatják, megítélésem szerint elég nehéz összemérni a két megközelítést. Ha elfogadjuk a vita Fraser által kijelölt keretét, akkor is nehéz azonban elgondolni, hogy például a gazdasági, illetve értékorientált cselekvések miként konstituálnak osztályokat, illetve rendeket.

24 A kérdést fejtegetése egy későbbi szakaszában más probléma kapcsán tulajdonképpen maga Fraser is felveti. Ahogy korábban már utaltam rá, a társadalomfejlődés tükrében elképzelhetőnek tartja, hogy modelljét a jövőben a politika dimenziójával ki kell egészíteni (Fraser 2003b: 94–95), nem tartja azonban szükségesnek, hogy elméletét más, többdimenziós modellekkel szemben megvédje (vö. pl. Kreckel 1992).

25 Tulajdonképpen ebbe az irányba mutat Honneth Fraserrel szemben megfogalmazott kritikája is, mely szerint „... a módszertani perspektivizmus minden fajtája üres marad mindaddig, amíg nincs lehorgonyozva valamely társadalomelméleti felfogásban arról, hogy a kapitalista társadalmak társadalmi újratermelődése tényszerűen miként ábrázolható” (Honneth 2003a: 186).

elvében korábban összefoglalt, amennyiben valójában csupán egy ilyesfajta vizsgálódás nyomán állapíthatjuk meg, hogy milyen tényezőket szükséges figyelembe venni mint feltételeket ahhoz, hogy az elv érvényesülhessen.²⁶ Ennek az eljárásnak ráadásul Honneth megközelítéséhez képest megvan az a korántsem elhanyagolható előnye is, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek vizsgálata sokkal komolyabb hagyományokkal, s világosabb módszertani elvekkel rendelkezik, mint az elismerési szférák felkutatásának a feladata.

DIAGNÓZIS

Miféle kordiagnosztikai erővel rendelkeznek az elismerés e különböző elméletei? A diagnózis milyen formáit teszik lehetővé, illetve alapozzák meg a Fraser, illetve Honneth által lefektetett alternatív teoretikus alapok, s egyáltalán milyen korszpecifikus megállapításokat kívánnak tenni szerzők? E probléma tárgyalása aszimmetrikus módon jelenik meg Fraser és Honneth közvetlen vitájában, mivel a felek eltérő motivációkkal léptek be a diskuszióba. Fraser vitaindító írásának – ahogy a címe is mutatja – explicit szándéka, hogy egyfajta számvetést készítsen az „identitáspolitika korszakáról”,²⁷ s egy olyan elméletet dolgoz ki, amelynek segítségével megragadhatók e sajátos történelmi időszak fő problémái, illetve amely kulcsot is kínál ezek kezeléséhez. Honneth szándéka viszont elsősorban nem az volt, hogy egy alternatív diagnózist állítson fel. A Fraserrel folytatott vita sokkal inkább arra kínál számára alkalmat, hogy rendszerezettebb formában, a kritikai elmélet alapvető problémáira közvetlenebb módon reflektálva fogalmazza újra, illetve fejlessze tovább az elismerésért folytatott harc korábban felvetett alapgondolatát. Ennek során kevésbé érint a kor sajátosságaira irányuló kérdéseket, ezeket javarészt csupán Fraser megállapításait

26 A társadalmi egyenlőtlenségek történeti átalakulására utalva ráadásul kibontható volna talán egy olyan normatív fejlődési koncepció is, amely segítségével a kritikai elmélet ezen formája hatékonyan tudna védekezni az utópizmus mindenféle vádjával szemben, s ami lehetővé tehetné, hogy az általa megfogalmazott normatív elvekre ne pusztán mint üres „legyen”-ekre hivatkozhasson (vö. Iser 2008). Ahogy például Honneth az individualizálódás, illetve a társadalmi befogadás növekedésének folyamata révén igyekszik megragadni egy ilyesféle fejlődési folyamatot, az egyenlőtlenségek alakulása kapcsán rá lehetne mutatni, hogy az újkor óta a társadalmi egyenlőtlenségek egyfajta igazolási kényszernek vannak alávetve, ami révén az egyenlőtlenségek bizonyos korábban elfogadott formái illegitimnek bizonyultak. A mai társadalmakban például elfogadhatatlan, mert igazolhatatlan a rabszolgotartás bármilyen formája, de például az is, hogy a jogi egyenlőség elvét sértve bármilyen különbséget tegyünk állampolgár és állampolgár között.

27 Vagy a „posztoszocializmus korszakáról”, ahogy a vitaindító írás közvetlen előzményének tekinthető, ennek alapgondolatait már tartalmazó írásában hivatkozik rá (l. Fraser 1997).

bírálva tárgyalja. E megjegyzésekből, illetve Honneth más írásaiból azonban talán kibontható, hogy milyen kordiagnosztikai teljesítményre lehet képes az elismerélmélet általa kínált verziója.

Fraser a részvételi egyenlőség elve felől szemléli a mai társadalmakat, elemzése azoknak a társadalmi feltételeknek igyekszik utánajárni, amelyek veszélyeztetik azon norma érvényesülését, hogy mindenkinek egyenlő esélyekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy részt vehessen a társadalmi életben. Ha a korábban megvont marxí párhuzam helyes, akkor Fraser törekvése tekinthető a *Zsidókérdés*-ben található érvelési stratégia folytatásának, illetve kiegészítésének. Ahelyett azonban, hogy az „általánosban” való részvétel akadályait pusztán a tőke-munka viszonyra vezetné vissza, igyekszik az egyenlőtlenségek egy többdimenziós koncepcióját kidolgozni.

Fraser elmélete annyiban rendelkezik diagnosztikai erővel, amennyiben rámutat, hogy a mai társadalmakban az egyenlőtlenségek mely formái jelentősek, illetve amennyiben valamiféle fontossági sorrendet állít fel az egyenlőtlenségek általa azonosított formái között. Ahogy láttuk, Fraser a mai társadalmakat az egyenlőtlenség két formájával, a helytelen elosztásból fakadó osztály jellegű, illetve a hiányzó elismerés következtében létrejövő rendi egyenlőtlenségekkel igyekszik jellemezni. Az egyenlőtlenségek e két formájának jelentőségbeli különbségét társadalomelméleti szinten ugyan nem vizsgálja, mégsem tekinti azonban teljességgel egyenrangúnak őket. Ha mindkét egyenlőtlenségi mechanizmus egyaránt fontos is a mai társadalmakban, jelentős különbségek mutatkoznak társadalmi artikulációjukban. Fraser Charles Taylor (1997) meglátásaihoz hasonlóan úgy véli, hogy míg korábban a társadalmi mozgalmak fő követelése az anyagi javak újraelosztására irányultak, addig mára az elosztás és elismerés politikája elválk egymástól, s hangsúlyeltolódás figyelhető meg az elismerés problematikája irányába. Az elosztás kérdésére koncentrált osztálypolitikák egyre inkább háttérbe szorulnak, a politikai színteret döntő módon az alternatív életformák elfogadtatására irányuló, illetve elnyomott, leértékelt életformák elismertetéséért síkra szálló kezdeményezések uralják.

E tendenciát Fraser elsősorban három folyamatra utalva igyekszik magyarázni, amelyet tömören három kifejezéssel lehet összefoglalni: posztfordizmus, posztkommunizmus és globalizáció, s amelyek „együttesen megrázkódtatták azt a háború utáni paradigmát, amely az elosztás által uralt politikai összefüggésrendszerben az elismerés ügyeinek csupán másodrendű helyet utalt ki” (Fraser 2003a: 123). A posztfordizmussal Fraser szerint mindenképp a politizálásnak az a fordista módja alakul át, amely számára minden politikai követelés elosztási problémaként jelent meg, és amelynek kereteit a nemzeti határokkal rendelkező jóléti állam modellje jelölte ki. A posztkommunizmus hasonló következményeket hoz magával, amennyiben a második világ egykori államszocialista társadalmiban a korábbi egalitárius politika felbomlása után hatványozottan törnek felszínre a különböző

etnikai, vallási stb. feszültségek. A globalizáció szintén erősíti ezt a folyamatot, mert destabilizálja a nemzetállami határokat, ezek etnikai homogenitását illúzióvá változtatja, illetve általában megsokszorozza a transznacionális, illetve kultúrák közötti érintkezés lehetőségét.

Honneth nem fogadja el Fraser diagnózisát, sőt kiemeli, hogy a társadalmi mozgalmak követeléseinek átalakulásáról felvázolt történeti fejtegetései hamis képet sugallnak. Sem a munkásmozgalomról nem lehet ugyanis elmondani, hogy pusztán elosztási kérdésekre koncentrált volna, sem az új társadalmi mozgalmakról, hogy követeléseik ne érintenének elosztási kérdéseket. Az alapvető probléma azonban Fraser megközelítésével az, hogy az általa kínált fogalmi keret nem alkalmas a különböző típusú társadalmi mozgalmak sajátosságainak elkülönítéséhez, ami aztán alapjául szolgálhatna olyasféle történeti elemzéseknek, amelyeket Fraser igyekezett felmutatni. Honnethnek azonban nem áll szándékában Fraser történeti vázlatát korrigálni; teljesen más elképzelésekkel rendelkezik arról, hogy a kritikai elmélet milyen kordiagnosztikai megállapításokat tehet, illetve kell tennie.

Egy helyütt úgy fogalmaz, hogy a társadalomfilozófia „elsődleges feladata, hogy olyan társadalmi fejlődési folyamatokat diagnosztizáljon, amelyek a »jó élet« lehetőségeinek korlátozóiként jelennek meg a társadalom tagjai számára” (Honneth 2000a: 13). Honneth itt olyan tendenciák diagnosztizálásának szükségességéről beszél, amelyek a „társadalmi normalitás” valamely felfogásának fényében „patologikus” következményeket hoznak magukkal. Frasnél teljességgel hiányzik az elméleti építkezésnek ez a radikális módja, amennyiben ő legfeljebb az „igazságtalanság”, s nem a „betegség” bizonyos formáira kíván rámutatni. Egy ilyesféle radikális pozíciót megítélésem szerint többek között a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxnál lehet fellelni, ahol Marx a tőkés fejlődést egy a munka fogalmára támaszkodva kidolgozott antropológia fényében vizsgálja, s az elidegenedés különböző formáira rámutatva igyekszik diagnózist készíteni a kapitalizmus társadalmi patológiákat eredményező működéséről. Az igazságos, illetve jó társadalom, valamint a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontja kapcsán a vitában kifejtett honnethi fejtegetések arra utalnak, hogy Honneth számára a kritikai elmélet e radikális elméleti struktúrája jelenti a vonatkozási pontot. Kérdés azonban, hogy miféle társadalmi fejlődési folyamatokra, illetve miféle társadalmi patológiákra lehet képes az elismerésemélet rámutatni?

Honneth a társadalmi patológiák többféle formáját képes megragadni az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével, rendszerint azonban írásaiban megválaszolatlan marad a kérdés, hogy mi a jelentősége ezeknek a mai társadalmakban, illetve, hogy milyen társadalmi fejlődési tendenciák nyomán állnak elő. Különböző írásai alapján társadalmi patológiaként értékelhető egyrészt, ha az elismerés ideologikus formáival találkozunk (vö. Honneth 2004), ha az elismerés „feledésbe merülése” révén az eldologiasodás

bizonyos formáira bukkanunk (vö. Honneth 2005), illetve akkor is, ha a társadalomban intézményesült különböző normák nem képesek az egyének számára az elismerés megfelelő formáit biztosítani (vö. Hartmann és Honneth 2007).

Az elismerés ideologikus formát ölthet, amennyiben valamely egyénnek, illetve csoportnak oly módon biztosítja az identitását, hogy ezzel a társadalmi uralom bizonyos formáját rögzíti: „...a társadalmi elismerés mindig rendelkezhet olyan funkcióval is, hogy egy konformitást létrehozó ideológia módjára működjön: az elismerés ugyanazon formájának folyamatos ismétlése az önérték valamely formájának a megteremtése révén elnyomásmentes módon eléri azt a célt, hogy az alávetés önkéntes formáihoz motivációs erőforrásokat szállítson” (Honneth 2004: 53). Ahhoz, hogy az elismerés ezen ideologikus formája uralmi funkcióját betölthesse, Honneth szerint legalább három kritériumnak kell megfelelnie. Egyrészt az ideológiának az érintett egyének vagy csoportok valamely értékes tulajdonságát pozitív módon kell kiemelnie, másrészt az érintettek számára ennek hihetőnek, illetve elfogadhatónak kell lennie, s harmadrészt kontrasztívnak kell lennie abban az értelemben, hogy valamely új értéket, illetve teljesítményt kell kifejezésre juttatnia. Az elismerés ezen ideologikus formáira roppant nehéz rámutatni, amennyiben nem egyszerűen irracionális nézetrendszerekről van szó, s amennyiben az érintettek maguk is elfogadják azt. Erre leginkább történetileg visszatekintve van mód, és elsősorban azokban az esetekben, amikor maguk az érintettek kérdőjelezik meg a társadalmi elismerés rájuk kiszabott módját. Honneth az elismerés ideologikus karakterének megvilágításához az új, rugalmas foglalkoztatási módok példáját említi. Ezek nagyobb önállóságot és autonómiát – s ezáltal nagyobb társadalmi megbecsülést – biztosítanak a munkavállalók számára, ami alkalmas arra, hogy az érintettek kényszermentes módon fogadják el a függés egy új rendszerét.

A társadalmi patológiák következő formája, amelyet Honneth igyekszik az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével megragadni, az eldologiasodás.²⁸ Eldologiasodáson ugyanazt a jelenséget érti, mint klasszikus munkájában Lukács (1971), ő azonban egy olyan elmélet keretében próbál számot adni róla, amely elkerüli a lukácsi, illetve a frankfurti iskola korai képviselőire jellemző megközelítés totalizáló jellegét, s amely alternatívát kínálhat a probléma habermasi funkcionista kezelésével szemben is. Ennek érdekében absztraktabb szinten fogalmazza újra a problémát, s Heideggerhez, illetve Dewey-hoz csatlakozva – valamint empirikus bizonyítékokra támaszkodva – azt a tézist állítja fel, hogy „a résztvevő viselkedés a világ neutrális megragadását, az elismerés a megismerést megelőzi” (Honneth 2005: 46). Az elismerés megelőzi, illetve alapul szolgál mindenféle megismerésnek, eldologiasodásról pedig ez alapján akkor beszélhetünk, amikor az elismerés valamilyen módon kiiktatóik, elfelejtődik. Az eldologiasodás ennyiben az elismerés feledésbe merülése. Amilyen mértékben a világra való megismerő vonatkozásaink során

28 Honneth eldologiasodás-konceptiójához I. Weiss János (2008) elemzését.

megfeledezzünk róla, hogy ezeket csupán az elismerés megfelelő formái tehetik lehetővé, olyan mértékben áll fenn a veszélye annak, hogy más embereket, magunkat, illetve a természetet pusztá dolognak tekintjük. Az elismerés feledésbe merülését Honneth két példaszzerű esettel igyekszik megvilágítani: egyrészt eldologiasodásról beszélhetünk akkor, ha valamilyen tevékenységet, illetve a hozzá kapcsolódó célt olyan intenzíven és egyoldalúan végzünk, hogy minden más cél vagy cselekvésmotívum háttérbe szorul, másrészt pedig akkor, ha cselekvésünket valamilyen külső gondolkodási séma, valamilyen ideológia oly mértékben meghatározza, hogy az a valóság szelektív értelmezéséhez vezet. Az első esetre Honneth a teniszjátékos példáját hozza fel, aki minden egyébről megfeledkeve csak a játékra koncentrálna, a másik esetet pedig olyan magától értetődőnek tartja, hogy nem is gondolja szükségesnek példáulkkal illusztrálni.

A honnethi diagnózis következő eleme a társadalom normatív infrastruktúrájának épségét kívánja felülvizsgálni. A paradox kapitalista modernizáció programjában Martin Hartman és Honneth (2007) abból indulnak ki, hogy a társadalomkritika korábbi formái jellemzően egy olyan elméleti séma alapján fogalmazódtak meg, amely a társadalmi emancipáció valamely lehetőségét a racionalizáció vagy a kapitalista modernizáció folyamatával állította szembe. Saját megközelítésükben a paradox fejlődés fogalma révén szakítani akarnak ezzel a sémával. Paradoxonról általánosságban akkor beszélnek, ha „...egy szándék megvalósítási kísérlete olyan feltételeket teremt, amelyek beleütköznek az eredeti szándékba” (Hartmann és Honneth 2007: 123). Meglátásuk szerint a kapitalista modernizáció mai sajátosságai ilyen paradoxonokat magukban rejtő folyamatokként ragadhatók meg, amennyiben ezek a normatív fejlődés bizonyos formáit nyitják meg, illetve amennyiben ezen fejlődés eredményei ellentétükbe fordulnak át. Hartmann és Honneth a kapitalista modernizációt négy normatív szféra konstituálódásával jellemzik, amelyekben négy sajátos normatív elv, az individualizmus, egy egalitárius igazságosságésmény, a teljesítményelv, illetve a szeretet elve intézményesül.²⁹ Diagnózisuk szerint a második világháború után, a jóléti állam létrejöttének időszakában mind a négy szféra, illetve mind a négy elv vonatkozásában egyfajta normatív fejlődésnek lehettünk tanúi. Ez a fejlődés azonban a neoliberális forradalommal – amit Honnethék három tényezőre, egyrészt az állam cselekvési lehetőségeinek a beszűkülésére, másrészt az új vállalatvezetési, illetve munkaszervezési módokra, harmadrészt pedig a „kapitalizmus szellemének” átalakulására és egy új „projektrend” létrejöttére utalva igyekeznek megragadni – megtorpan. Az individualizálódás egyre kevésbé az egyének önmegvalósítását jelenti, sokkal inkább az egyéni képességeknek termelési tényezőkként való kapitalista igénybevételét hozza magával; a szociális

29 Honneth nem utal vissza ezen a ponton az elismerési szférák korábban kifejtett koncepciójára, és nem is az ott alkalmazott terminológiát használja. E négy elvet Parsonra hivatkozva vezeti be, ám elismerésméleti keretben értelmezi őket.

jogokat részben leépítik, részben pedig más jogokkal ellentétbe állítva biztosítják; a teljesítményelv szerepe a piacosodás kiterjedésével illuzórikussá válik, mivel a piaci siker egyre inkább eloldódik az egyéni teljesítményektől; a polgári családhoz, illetve a „tisztn” érzelmi alapon szerveződő kapcsolatokhoz köthető szeretet elve pedig elhomályosul, amennyiben ezeket a kapcsolatokat is egyre inkább erőforrásokként, instrumentális módon veszik igénybe. E tendenciák arra utalnak, hogy a polgári-kapitalista társadalomban intézményszerű normatív elveket egyre kevésbé tudják a társadalom tagjai igénybe venni cselekvéseik során.

Az ideológia, illetve az eldologiasodás kérdése kapcsán Honneth két hagyományosan fontos társadalomfilozófiai problémát vet fel és fogalmaz újra az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével. E társadalmi patológiákat azonban az absztrakció olyan szintjén tárgyalja, hogy elméletének diagnosztikai ereje legalábbis kétséges marad. Nem mutat rá ugyanis olyan társadalmi fejlődési folyamatokra, amelyek e jelenségek helyi értékét a mai társadalmakban megvilágíthatnák, illetve magyarázhatnák. Ezen az absztrakt szinten túllép a paradox kapitalista modernizáció programja, amennyiben a társadalom normatív fejlődésének dinamikáját bizonyos történeti fejleményekre visszanyúlva igyekszik megragadni, s amennyiben képes a haladás, illetve megtorpanás állomásait regisztrálni. Ha azonban az elismerési szférák koncepciója megfelelő elméleti keretnek bizonyulhat is egy társadalom normatív infrastruktúrájának vizsgálatához, a paradox kapitalista modernizáció elmélete nem kínál – illetve legalábbis eddig nem kínál – szisztematikus magyarázatot arra, hogy e normatív rend működését korszecifikusan milyen tényezők fenyegetik. Honneth elveti az instrumentális racionalitás Horkheimer és Adorno által készített elméletét, s az életvilág gyarmatosításáról szóló habermasi tézist sem tartja plauzibilisnek, a paradox fejlődés koncepciója azonban érzésem szerint inkább megkerüli ezt a problémát, ahelyett, hogy valódi választ adna rá. Márpedig a kérdés vizsgálata elengedhetetlen, amennyiben mindenképp ez alapján mérhető fel, hogy a kritikai elméletnek a mai társadalmakról alkotott kritikáját többek között a Fraser által kínált módon, vagy sokkal radikálisabban kell-e megfogalmaznia.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Cohen, Jean L. – Arato, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*. MIT Press.
- Fraser, Nancy (1997): From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialist“ Age. In: Nancy Fraser: *Justice Interrupts: critical reflections on the „postsocialist“ condition*. Routledge: 11–40.
- Fraser, Nancy (2003a): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 13–128.
- Fraser, Nancy (2003b): Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 225–270.
- Fraser, Nancy (2009): Zur Neubestimmung von Anerkennung. In: Hans-Chirstoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 201–212.
- Fraser, Nancy – Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986): A kommunikatív cselekvés elmélete (I–II.). ELTE.
- Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségéről*. Helikon.
- Hartmann, Martin – Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. Kutatási program. In: *Replika* (59.): 117–133.
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapjai*. Akadémiai Kiadó.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1997a): Integritás és megvetés. In: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*. Jelenkor: 97–108.
- Honneth, Axel (1997b): Elismerés és morális kötelesség. In: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*. Jelenkor: 151–165.
- Honneth, Axel (2000a): Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 9–69.
- Honneth, Axel (2000b): Die Soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischer Gesellschaftstheorie. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 88–109.
- Honneth, Axel (2000c): Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 110–129.

- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.
- Honneth, Axel (2003a): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 129–224.
- Honneth, Axel (2003b): Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 271–305.
- Honneth, Axel (2004): Anerkennung als Ideologie. In: *Westend* (1.)1.: 51–70.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. Kutatási program. In: *Replika* (59): 117–133.
- Honneth, Axel (2008): Verflüssigungen des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot. In: *Westend* (2.): 84–103.
- Honneth, Axel (2009): Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In: Hans-Christoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 213–228.
- Horkheimer, Max (1976): Hagymányos és kritikai elmélet. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Gondolat: 43–116.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. A (1990): *felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz.
- Huszár Ákos (2009): *A kritikai elmélet rekonstrukciója. Újosztály-elméletek és civiltársadalom-elméletek a rendszerváltás időszakában*. Napvilág.
- Iser, Mattias (2005): Kritik und Krise – mehr als ein Anachronismus? In: Anna Geis – David Strecker (Hg.): *Blockaden Staatlichen Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe*. Campus: 185–198.
- Iser, Mattias (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Campus.
- Kreckel, Reinhard (1992): *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*. Campus.
- Lukács György (1971): Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető: 319–509.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Kossuth.
- Marx, Karl (1957): A zsidókérdéshez. In: *MEM*. 1. köt. Kossuth: 378–391.
- Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth.
- Némedi Dénes (1998): Axel Honneth: Elismerés és megvetés. In: *BUKSZ* (10.)4.: 390–397.
- Richter, Mathias (2008): Wo bleibt die Solidarität? Zum Status eines Leitbegriffs kritischer Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel

- Honneth. In: Christoph Menke - Julianne Rebentisch (Hrsg.): *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*. BWV: 47–67.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2004): Marktwirtschaft und Anerkennung. Zu Axel Honneths Theorie sozialer Wertschätzung. In: Christoph Halbig – Michael Quante (Hg.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. LIT Verlag: 93–98.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2009): Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anerkennungstheoretisch erreichen? Überlegungen im Ausgang von Nancy Frasers und Axel Honneths philosophisch-politischer Kontroverse. In: Hans-Christoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 243–268.
- Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus. Osiris–Láthatatlan kollégium*: 124–152.
- Weiss János (2004): *Az elismerés elmélete*. Áron.
- Weiss János (2008): Az elismerés elméleti értelmezése. In: *Fordulat*, (1.): 144–150.
- Zurn, Christopher F. (2005): Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. In: *European Journal of Philosophy*, (13).1.: 89–126.