Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna
Tom 6 • 2017 • Numer 2 • s. 49-78 •DOI: 10.14746/fped.2017.6.2.15
www.filozofiapubliczna.amu.edu.pl • ISSN 2299-1875
© Creative Commons BY-NC-ND 4.0

Metoda normatywnej rekonstrukcji jako narzędzie krytyki społecznej

Marcin J. Byczyński

The method of normative reconstruction as a tool for social criticism

Abstract: The main objective of this article is to introduce Axel Honneth's method of normative reconstruction. The stages of its development will be shown—beginning from the intuitive reconstructions of empirically available social normativity up to the perspective of social criticism. Starting with Honneth's self-criticism towards his own early methodological assumptions, I will indicate relevant factors that influenced the change in his methodological approach. Finally, I shall explain why the criticism formulated against the current stage of Honneth's theory is mainly inadequate.

Keywords: Axel Honneth, normative reconstruction, methodology, methodology of normative reconstruction, struggle for recognition, ideology

Poniżej przedstawiam metodę normatywnej rekonstrukcji zaproponowaną przez Axela Honnetha w książce *Das Recht Der Freicheit*, jako metodologiczną podstawę formułowania krytyki społecznej. Wskazuję, że metoda normatywnej rekonstrukcji była (świadomie bądź nie) wykorzystywana przez tego autora już wcześniej, np. w *Walce o uznanie*. Śledząc metodologiczne inspiracje Honnetha z początkowego okresu kształtowania się jego teorii uznania, odszukuję idee przyświecające mu również później, tj. podczas pełnej eksplikacji metody normatywnej rekonstrukcji jako właściwego

* Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
byczyn@amu.edu.pl

narzędzia krytyki społecznej. Pozwala to uzyskać pełniejsze zrozumienie założeń stojących za stosowanie tej metody.

W pierwszej kolejności poddaję analizie te fragmenty publikacji Honnetha, w **których odnosi się on do metodologicznego zaplecza, którym się posługiwał był podczas pisania *Walki o uznanie***. Po drugie charakteryzuję metodę normatywnej rekonstrukcji jako narzędzie krytyki społecznej, wskazując jej istotne związki z *ideą postępu*, zakładaną przez teorię uznania Honnetha. Na podstawie analizy założeń przyjmowanych przez Honnetha uzasadniam, dlaczego część krytyki skierowanej wobec jego teorii jest nietrafna.

Punkt wyjścia

W przedmowie do *Walki o uznanie* Honneth streszcza podejmowane w tej pracy kroki badacze. Wskazuje, że w pierwszej kolejności dążył będzie do rekonstrukcji wyjściowej myśli Hegla, której tezy są jego zdaniem nie do utrzymania „w warunkach myślenia postmetafizycznego”[1]. Z tego względu podejmie próbę „empirycznego przeformułowania Heglowskiej idei na podstawie psychologii społecznej George'a H. Meada”[2]. Tym samym podstawą formułowanych przez niego tez normatywnych staną się „rezultaty badawczych nauk empirycznych” i „empirycznie wiarygodna analiza pojęciowa”[3].

Formułowane przez Honnetha w *Walce o uznanie* rozróżnienie na *trzy sfery uznania* i funkcjonujące w ich obrębie „wzorce uznania” są wynikiem „krytycznej rekonstrukcji i aktualizacji myśli Hegla”[4]. Oparte są one na systematycznej rekonstrukcji normatywności, której źródła znajdują się w owych „rezultatach badawczych nauk empirycznych” i takiej analityce pojęć, która jest wiarygodna z perspektywy empirii.

> Aby nie poprzestać na sytuowaniu wyżej zarysowanej hipotezy w samym tylko kontekście historii teorii, staram się w dwóch kolejnych rozdziałach, które mają charakter empirycznie osadzonych rekonstrukcji, uprawomocnić

---

[1] Axel Honneth, *Walka o uznanie, moralna gramatyka konfliktów społecznych*, przeł. Jakub Duraj, Nomos, Kraków 2012, s. 3.

[2] Ibidem, s. 3.

[3] Ibidem, s. 108.

[4] Ibidem, s. XLVII.

> rozróżnienie rozmaitych relacji uznania w oparciu o fenomeny rzeczowe: poczynione tam ustalenia pokazują, iż trzem typom uznania odpowiadają trzy typy krzywdy (*Misachtung*), których zaznanie każdorazowo może prowadzić, jako motywacja działań, do powstawania konfliktów społecznych.[5]

W powyższym fragmencie przedmowy Honneth *explicite* twierdzi, że opracowana przez niego systematyzacja trzech sfer uznania oparta jest na rekonstrukcjach odnoszących się do społecznej empirii, w której przejawiają się fenomeny stanowiące trzy postacie krzywdy, odpowiadające postulowanym przez niego w tamtym okresie sferom uznania. Normatywność zawarta we *wzorcach uznania* tych trzech sfer stanowi więc – w tym początkowym okresie twórczości Honnetha – normatywną rekonstrukcję opartą o badania empiryczne.

Ponadto istotnych informacji o kluczowych ideach przyświecających filozofii uznania Honnetha dostarcza posłowie do polskiego wydania *Walki o uznanie*, które jest tłumaczeniem wydanego w 2002 roku artykułu „Podstawa uznania. Odpowiedź na pytania krytyczne"[6].

> Carl-Goran Heidegren czyni słusznie, gdy w swej próbie odtworzenia genezy przyjętego przeze mnie modelu uznania na podstawie współgrających ze sobą elementów, na jakie składają się antropologia, teoria społeczna i polityka, pewien prymat przyznaje pierwszemu z nich, a zatem perspektywie antropologii filozoficznej. W rzeczy samej, od samego początku decydujące było dla mnie metodyczne nastawienie tej tradycji, która ugruntowana została w Niemczech trzeciej dekady XX wieku dzięki Maxowi Schelerowi, Helmuthowi Plessnerowi oraz Arnoldowi Gehlenowi. Niezależnie od wszelkich tendencji konserwatywnych, jakie można wytknąć założeniom tej szkoły myślowej, do dziś uważam, że jej wielką zasługą – w odróżnieniu od Heideggera – było to, iż w ramach refleksyjnej analizy struktur naszego świata życia dopuściła możliwość postępowania zgodnego z procedurą empiryczną, a zatem przy systematycznym uwzględnieniu rezultatów badawczych poszczególnych dyscyplin humanistycznych (Honneth i Joas 1980: rozdz. 2).[7]

---

[5] Ibidem, s. 3.

[6] Axel Honneth, „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", *Inquiry*, Vol. 45, No 4 (2002), ss. 499-519.

[7] Axel Honneth, *Walka o uznanie*..., op.cit., s. 180; posłowie na podstawie artykułu z 2002 roku.

W powyższym fragmencie Honneth nie tylko potwierdza, że u podstaw (wydanej dziesięć lat wcześniej wobec artykułu, stanowiącego posłowie) *Walki o uznanie* leżały założenia Antropologii Filozoficznej[8], ale również wskazuje w jaki sposób zmieniło się jego postrzeganie empirycznej podstawy, z której wyprowadza normatywne tezy swojej teorii. Podczas gdy w 1993 roku dla „empirycznie osadzonych rekonstrukcji" wiążące były głównie (acz niewyłącznie) wyniki badań Meada, umożliwiające przeprowadzenie krytyki, korekty i aktualizacji myśli Hegla, to już w 2002 roku, w odpowiedzi na krytykę zaproponowanej przez siebie teorii, Honneth odwołuje się do paradygmatu Antropologii Filozoficznej. Oznacza to, że poszerza on rozumienie bazy empirycznej teorii uznania, gdyż na gruncie przywoływanego paradygmatu Antropologii Filozoficznej starano się zintegrować wyniki badań nauk socjologicznych, historycznych i biologicznych.

Ponadto w dalszym toku argumentacji Honneth zwiększa wpływ, jaki na tworzoną przez niego teorię mają empirycznie dostępne fenomeny i wyniki badawcze nauk szczegółowych:

> Jeśli dodatkowo uwzględnimy jeszcze prace napisane w ostatnich latach przez Charlesa Taylora oraz Harryego Frankfurta, możemy, jak się zdaje, powiedzieć, że egzystencjalne struktury drugiej natury ludzkiej bada się obecnie na powrót w nastawieniu – obeznanej z analizą językową – fenomenologii, dla której nie bez znaczenia są rezultaty badawcze nauk szczegółowych.[9]

---

[8] Przyjmuję stanowisko zaprezentowane przez Joachima Fischera w Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munchen 2008, wedle którego Antropologia Filozoficzna tworzona przez wymienionych przez Honnetha autorów stanowi oddzielną dziedzinę od antropologii filozoficznej jako subdyscypliny filozofii. W swojej pracy wykazuje specyficzny rdzeń metodologiczny łączący autorów piszących w paradygmacie Antropologii Filozoficznej. Z między innymi tego względu należy wedle Fischera pisać o Antropologii Filozoficznej, jako oddzielnym paradygmacie badawczym z dużej litery, w przeciwieństwie do antropologii filozoficznej jako subdyscypliny filozofii. (Źródło: wykłady prof. Mario Marino w ramach seminarium „Anthropology and Controversy", Zakład Etyki IF UAM, 16-19 lipiec 2016).

[9] Axel Honneth, *Walka o uznanie*…, op.cit., s. 180; posłowie na podstawie artykułu z 2002 roku.

Innymi słowy „druga natura ludzka" – czyli kultura – badana ma być na podstawie fenomenologii, uwzględniającej wyniki badań nad dostępną nam empirią, a nie na podstawie spekulatywnej filozofii świadomości. Swoją metodologię i podejście stosowane w okresie *Walki o uznanie* Honneth dość krytycznie przedstawia w dalszych analizach.

Frankfurcki filozof wskazuje, że jego początkowy cel, czyli „zastosowanie modelu uznania młodego Hegla jako klucza do charakterystyki uniwersalnych warunków kształtowania się ludzkiej tożsamości"[10], był metodycznie nieprzemyślany. Przyznaje również, że jego „lekko naciągana reinterpretacja młodego Hegla"[11] doprowadziła go do sformułowanego w *Walce o uznanie* „trójpodziału modi uznania"[12], zaś podstawą wprowadzonych rozróżnień była „empirycznie doinformowana fenomenologia"[13].

Twierdzę, że owe niedostatki wskazane przez Honneth w odniesieniu do *Walki o uznanie* są skutkiem *jeszcze intuicyjnego* posługiwania się przez niego metodą normatywnej rekonstrukcji. Dopiero gdy w pełni uświadomił on sobie metodologiczne zaplecze, którym posługiwał był się już wcześniej, jednakże intuicyjnie, to dokonał korekty swojej teorii. Podstawą dla dalszego rozwoju jego myśli i tejże korekty jest moim zdaniem właśnie *metoda normatywnej rekonstrukcji*. Metoda ta za empiryczno-normatywną podstawę dokonywanych rekonstrukcji nie bierze już tylko wyróżnionej teorii (np. psychologii społecznej Mead'a), mającej stanowić źródło danych empiryczno-normatywnych relewantnych dla rekonstruowanej rzeczywistości społecznej, ani określonego zakresu dziedzin badawczych, lecz za przedmiot normatywnej rekonstrukcji obiera rzeczywistość zachodnich społeczeństw demokratycznych.

Zapowiedź zmiany

Zapowiedzią zmiany stanowiska metodologicznego, któremu Honneth dał pełen wyraz w *Das Recht Der Freiheit* z 2011 roku, jest jego esej zawarty w książce *Pathologies*

[10] Ibidem, s. 180.
[11] Ibidem, s. 181.
[12] Ibidem, s. 181.
[13] Ibidem, ss. 180-181.

of Reason. W tymże eseju pt. „Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso – On the Idea of 'Critique' in the Frankfurt School", wydanym po raz pierwszy w 2007 roku w języku niemieckim, dokonuje rekonstrukcji metodologii stojącej za działalnością Szkoły Frankfurckiej, krytykując zarazem niektóre z jej wariantów. Wyartykułowane tutaj rozróżnienia stają się moim zdaniem podstawą dla późniejszego sformułowania przez niego metodologii normatywnej rekonstrukcji, a co za tym idzie, pozwalają lepiej zrozumieć intuicje z nią powiązane.

> Jakakolwiek normatywna krytyka porządku instytucjonalnego albo poszczególnej społecznej praktyki, wedle przesłanek obydwu stron, zawsze wcześniej zakłada pewną afirmację wiodącej kultury moralnej w rozważanym społeczeństwie. Bez takiego utożsamiania się z takim istniejącym wcześniej horyzontem wartości, krytyka nie byłaby w stanie zająć stanowiska, które identyfikuje taki społeczny defekt, coś co może również potencjalnie być postrzegane jako błędne przez innych członków społeczeństwa. Alternatywnie, forma społecznej krytyki, która próbuje ująć albo transcendować zwyczajowy lokalny horyzont wartości przez odwoływanie się do zewnętrznych, uniwersalistycznych pryncypiów moralnych z konieczności przyjmuje zbyt zdystansowaną perspektywę by być zrozumiałą dla swoich adresatów. Dlatego zawsze popada w ryzyko, zakładania elitystycznej specjalistycznej wiedzy, która może być nadużywana w manipulacyjnych celach. Konkluzja jaką należy wyprowadzić z tej linii myślenia, odpowiednio, jest taka, że tylko „słaba" związana z kontekstem forma społecznego krytycyzmu reprezentuje politycznie i filozoficznie legitymizowalne przedsięwzięcie, podczas gdy wszelka „silna", transcendująca kontekst forma społecznego krytycyzmu z konieczności pociąga za sobą ryzyko paternalizmu albo despotyzmu.[14]

W powyższej analizie Honneth wskazuje, że krytyka społeczna, zakładająca kryteria uniwersalistyczne, mające „transcendować" wszelkie lokalne uwarunkowania społeczne, rozmija się z normatywnymi oczekiwaniami członków wspólnot, do

[14] Axel Honneth, „Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso – On the Idea of „Critique" in the Frankfurt School", w: *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*, transl. James Ingram, Columbia University Press, New York 2009, s. 44.

których się odnosi. Krytyka ta jest zbyt oderwana od ich światów życia i przez to staje się niezrozumiała i chybiona z perspektywy wizji dobrego życia oraz sposobów samorealizacji osób, których ma dotyczyć. Ponadto według Honnetha, tego typu krytyka wsparta jest o specjalistyczną wiedzę, co (i) uniemożliwia większości społeczeństwa jej zrozumienie, a tym samym (ii) wyklucza większość społeczeństwa z możliwości dokonania świadomej i aprobowanej transformacji tegoż społeczeństwa w oparciu o postulaty krytyczne, (iii) co czyni tę krytykę potencjalnym elitarystycznym narzędziem manipulacji. Z konieczności więc, na gruncie analiz Honnetha, nieskontekstualizowane teorie krytyczne mają charakter ekspercki, elitarystyczny, paternalistyczny i ekskluzywny.

W opozycji do takich „silnych" uniwersalistycznych (a więc nieskontekstualizowanych) teorii krytycznych sytuuje się teoria uznania Honnetha wraz z jej metodą normatywnej rekonstrukcji. Ma ona być formą „słabej", czyli silnie powiązanej z kontekstem aplikacji, teorii krytycznej. Według Honnetha teoria taka (i) poprzez odniesienie do już uznanych w społeczeństwie wartości i (ii) uzasadnianie swoich tez w nawiązaniu do zrozumiałych dla członków społeczeństwa sensotwórczych praktyk, posiadać będzie legitymizację społeczną. To oznacza, że postulowane przez nią tezy normatywne będą zrozumiałe dla ich odbiorów, umożliwiając im zaangażowanie się w procesy transformacji otaczającego ich świata. Owe tezy normatywne będą formą skatalizowanej (dzięki krytyce i refleksji opartej o już uznane wartości) i *explicite* wyrażonej normatywności (dzięki ich artykulacji w ramach procedury metody normatywnej rekonstrukcji), która już zawczasu *implicite* zawarta była w społecznej praktyce.

Teorie „silne"	Teorie „słabe"
Absolutne (nieuwarunkowane kontekstem ich aplikacji)	Względne (powiązane z kontekstem ich aplikacji)
Uniwersalistyczne	Skontekstualizowane
Paternalistyczne	Egalitarystyczne
„Despotyczne"	„Demokratyczne"
Elitarystyczne	Partycypacyjne
Specjalistyczne i niezrozumiałe	„Zdroworozsądkowe" i zrozumiałe

Negują/ignorują zastany horyzont wartości	Zakładają i afirmują zastany horyzont wartości
Uprawiane „teoretycznie”	Zaangażowane społecznie
Oparte na określonej metodologii, teorii, badaniach – o ograniczonej „percepcji” społecznej	Otwarte metodologicznie i teoretycznie – otwarte na percepcję nowych zjawisk społecznych i nowe sposoby ich opisu
Krytyka „Totalna” – całościowa ze względu na przyjętą normatywność	Krytyka „Lokalna” – odnosząca się do określonego wycinka rzeczywistości społecznej i przeprowadzana ze względu na rządzącą nim normatywność
Potencjał rewolucyjny	Potencjał ewolucyjny
Krytyka zewnętrzna	Krytyka wewnętrzna
Normatywnym punktem odniesienia jest „moralność”	Normatywnym punktem odniesienia jest „etyczność” jako warunek moralnego rozwoju i realizacji partycypujących w niej jednostek.
Totalizujące ideologie	Racjonalne filozofie

Tabela opracowana na podstawie przywołanych analiz Honnetha[15].

Honneth uważa, że pierwotne podejście szkoły frankfurckiej, poprzez przyjmowanie dystansu wobec zastanego porządku instytucjonalnego, było oderwane od społecznej rzeczywistości i „normatywnych punktów odniesienia” członków danego społeczeństwa, narażając się na zarzut popadnięcia w „totalizującą ideologię”[16]. Aby lepiej zrozumieć argumentację Honnetha, należy sięgnąć do książki *The I in We*, w której wskazuje on kryteria demarkacyjne pomiędzy ideologią w ogóle i ideologicznymi formami uznania, a uznaniem jako wyrazem społecznej racjonalności. Honneth stawia w tej książce tezę, że ideologia i ideologiczne formy uznania zawsze zawierają pewien deficyt racjonalności.

> Dlatego nie możemy podążać standardową ścieżką obieraną przez każdą krytykę ideologii, która składa się z demonstrowania irracjonalności systemu przekonań postrzeganego jako ideologiczny, albowiem przynajmniej w sensie ewaluatywnym nowa forma uznania musi być

[15] Ibidem.
[16] Ibidem, s. 44.

> wystarczająco racjonalna, aby być „wiarygodną" w oczach pracowników, umożliwiając im odnoszenie jej do ich własnej sytuacji. [17]

Jest to istota zarzutu sformułowanego przez Honnetha względem „totalizujących", negujących zastany porządek instytucjonalny form krytyki społecznej, reprezentowanych przez początkowych przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Koncepcje te, całkowicie bądź gruntownie negując funkcjonujący w społeczeństwie porządek, system wartości, instytucje, prezentują się uczestnikom kultur, którzy są ich adresatami, jako irracjonalne, niewiarygodne i nieprzekonywujące. Są one dla nich tak abstrakcyjne i tak bardzo przeczące doświadczanej przez nich rzeczywistości, że dla adresatów niemożliwym się staje zaaplikowanie ich tez normatywnych gwoli zmiany tej rzeczywistości. Teorie te nie są bowiem w stanie pobudzić struktur motywacyjnych członków społeczeństwa do przeprowadzenia rewolucyjnych, totalnych zmian, które proponują. Tego typu teorie stają się ideologiami, które z perspektywy „przeciętnego człowieka" mają znaczenie jedynie dla „bujających w obłokach" intelektualistów – nie korelują one z *implicite* zawartą w rzeczywistości społecznej już uznaną normatywnością, czyli normatywnymi oczekiwaniami społeczeństwa. W tym kontekście racjonalność teorii (skontrastowana z jej irracjonalnością) odnosi się do jej zrozumiałości, siły przekonywania i motywowania członków społeczeństwa, którzy są jej adresatami.

Aby zrozumieć, dlaczego dla Honnetha tak ważne jest powiązanie swojej teorii z kontekstem społecznym poprzez wykorzystanie metody normatywnej rekonstrukcji, należy się jednak odwołać do innego z wielu przywołanych w *The I In We* kryteriów demarkacyjnych. Tym kryterium jest materialna realizacja – teorie i ich postulaty ograniczające się jedynie do racjonalności na poziomie ich symbolicznej artykulacji, bez elementu materialnego spełnienia ich normatywnych obietnic, pozostają jedynie racjonalnymi (bądź nieracjonalnymi) normatywnymi ideologiami. Ideologie wyrażają uznanie deklaratywnie, ale nie są w stanie doprowadzić do spełnienia swoich normatywnych postulatów w praktyce.

---

[17] Axel Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge 2012, s. 92.

Honneth przyjmuje materialną realizację postulatów normatywnych za podstawowe kryterium demarkacji ideologicznych (racjonalnych i nieracjonalnych) form uznania od rzeczywistego uznania, zaś brak materialnego spełnienia określa mianem „deficytu racjonalności drugiego rzędu”[18]. Innymi słowy, ideologiczna forma uznania wyrażana pod postacią jakiejś teorii krytycznej mogłaby normatywnie być wiarygodna i przekonywująca (spełniając wymogi racjonalności pierwszego rzędu), jednak wciąż napotykałaby problemy aplikacyjne, „problematyczne względy techniczne” w jej aplikacji (nie spełniałaby więc wymogu racjonalności drugiego rzędu) – w efekcie nie prowadziłaby do pożądanej zmiany. Jest to podstawą do uznania takiej teorii za ideologię.

Honneth silnie więc podkreśla, że dla niego możliwość transformacji rzeczywistości ma kluczowe znaczenie. Przez pożądaną formę transformacji bynajmniej nie rozumie on gwałtownych rewolucyjnych zmian, ale transformację zakładającą społeczne, kulturowe uczenie się w wymiarze refleksyjno-dyskursywnym realizowanym na poziomie symbolicznym, jak i w wymiarze empirycznym opartym na społecznym doświadczeniu i praktyce działania.

Punkt wyjścia

Gwoli prawidłowego przedstawienia krytycznej procedury zawartej w metodzie normatywnej rekonstrukcji, przedstawię poniżej zmodyfikowane przez Honnetha trzy typy społecznego krytycyzmu opisanego przez Michaela Walzera[19].

Honneth odrzuca jako społecznie nieistotny typ krytyki społecznej określany przez Walzera mianem „objawienia/objawionego” (*revelation*), a przez Frankfurtczyka mianem „platonizmu”. Krytyka społeczna w tym wariancie odbywa się z normatywnej perspektywy mistycznie albo religijnie „objawionych” prawd, stanowiąc formę autorytatywnej ideologii i despotyzmu[20].

---

[18] Ibidem, s. 93.

[19] Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

[20] Por. Axel Honneth, *Reconstructive Social Criticism*…, op.cit, ss. 46 i 48.

Moim jednak zdaniem ten typ krytyki społecznej jest dla zrozumienia myśli Honnetha istotny o tyle, o ile wpisuje się w to, co Honnetha w *Freedom's Right*[21] określa mianem „moralizmu" i „terroryzmu moralnego" (albo o tyle, o ile „moralizm" i „terroryzm moralny" wpisują się w ten właśnie typ objawionej krytyki społecznej, będącej, wedle przywołanych kryteriów Honnetha, formą ideologii). Moralizm spełnia kryterium ideologiczności ponieważ nie opiera się na intersubiektywnie zrozumiałych i uznanych roszczeniach normatywnych, i zarazem nie posiada dość legitymizacji, aby zmienić materialnie rzeczywistość społeczną. Natomiast, co ciekawe, terroryzm moralny (mogący być formą materialnej realizacji takiego „moralizmu"), polegający się na podejmowaniu działań motywowanych ideologią, jest w stanie zmienić społeczną rzeczywistość (np. strachem wywołując zmiany w zachowaniach ludzi czy inicjując zmiany prawne itd.). Jednakże jest on zarazem pozbawiony siły przekonywania i legitymizacji, aby być uznanym za działanie racjonalne (czy kompleks takich działań). Tym samym terroryzm motywowany ideologicznie może być narzędziem zmiany społecznej, jakkolwiek zmiana ta nie będzie realizowała jego własnych postulatów normatywnych, a jedynie będzie katalizowała i inicjowała artykulację i ochronę dotychczas *implicite* zawartych w rzeczywistości społecznej norm i wartości.

Pierwszym istotnym z perspektywy założonego w tej pracy celu modelem krytyki społecznej, na który powołuje się Honneth, jest w nomenklaturze Walzera „invention" (*„wynalezienie"*). Honneth natomiast określa ten typ krytyki społecznej mianem „construction" (*„konstrukcja"*), ponieważ polega na konstrukcji pryncypiów, na podstawie których można uzasadniać krytykę zastanego porządku społecznego.

> W podejściu konstrukcyjnym (…) jest to tylko kwestia użycia procedury uzasadniania zdolnej do wytworzenia ogólnej zgody, aby uzyskać normatywne pryncypia, w świetle których instytucjonalny porządek społeczeństwa może być krytykowany w uzasadniony sposób.[22]

---

[21] Por. Axel Honneth, *Freedom's Right, The Social Foundations of Democratic Life*, transl. Joseph Ganahl, Polity Press, Cambridge, 2014, ss. 114-120; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit – Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, ss. 207-218.

[22] Axel Honneth, *Reconstructive Social Criticism*…, op.cit, s. 48.

Jak pokazuje powyższa analiza, owe pryncypia, stanowiące podstawę krytyki społecznej, są zapośredniczone przez intersubiektywnie uzasadnialną procedurę. Pryncypia te są więc zapośredniczone względem społecznej rzeczywistości, w której mają funkcjonować, przez konstruującą je procedurę. Możliwa do przeprowadzenia dzięki nim krytyka jest więc „zewnętrzna" (zapośredniczona w specjalistycznej wiedzy, dziedzinach badawczych i metodologii uzasadniającej procedurę konstruującą pryncypia) względem rzeczywistości społecznej, której dotyczy.

Drugim przywoływanym przez Honnetha istotnym modelem krytyki skonceptualizowanym przez Walzera jest interpretacja, określana przez Honnetha jednak jako rekonstrukcja. W tym ujęciu „pryncypia", stanowiące podstawę krytyki, są wynikiem rekonstrukcji normatywności, która już jest *implicite* obecna w społecznej rzeczywistości. Model ten stanowi formę wewnętrznej krytyki społecznej – normatywne źródło tej krytyki znajduje się w samej *praxis* życia codziennego[23].

Trzecim przywołanym modelem krytyki, który Honneth wywodzi od Nietzschego, jest model genealogiczny. Frankfurtczyk rekonstruuje go w sposób następujący:

> W końcu można powiedzieć o podejściach genealogicznych, że za ich pomocą społeczna rzeczywistość jest krytykowana poprzez zademonstrowanie niezbędnej zmiany ideałów normatywnych w odniesieniu do praktyki stabilizującej dominację.[24]

Model ten ma więc na celu krytykę społeczną, która nie tyle wyznacza jakiś normatywny standard, pryncypia stanowiące podstawę krytyki, a jedynie ujawnia normatywną fasadowość rzeczywistości społecznej, ujawniając jej brak normatywnej legitymizacji. Sposób, w jaki to ma się dokonywać wymaga dodatkowego wyjaśnienia.

> Tutaj nie znajdziemy krytyki konfrontacji ideologicznej idei i rzeczywistości, ale raczej ujawnienie społeczności

---

[23] Model ten definiowany jest przez Honnetha w sposób następujący: „W rekonstrukcyjnych podejściach dla odmiany podejmowana jest próba ujawnienia normatywnych ideałów instytucji i praktyk samej społecznej rzeczywistości, które mogą być odpowiednie dla krytyki istniejącej rzeczywistości"; ibidem, s. 48.

[24] Ibidem, s. 48.

> jako społecznego spektaklu, który już od dawna został pozbawiony jakiegokolwiek normatywnego uzasadnienia przez wiarygodne ideały. Wydaje mi się, że sensowne będzie potraktowanie tej procedury jako trzeciego modelu społecznego krytycyzmu i nazywanie go „genealogią" – w odniesieniu do Nietzschego. Poprzez ten model rozumiem próbę krytyki porządku społecznego przez demonstrowanie historycznego zakresu, w jakim definiujące ten porządek idee i normy już służą do legitymizacji dyscyplinujących i represyjnych praktyk. Oczywiście, to ostatnie sformułowanie pokazuje jasno, że ten rodzaj procedury genealogicznego ujawnienia zawsze wymaga dodatkowego kroku by przede wszystkim normatywnie uzasadnić, dlaczego społeczna dyscyplina albo polityczna represja musi reprezentować moralne zło. W tym sensie genealogia jest w pewnym sensie pasożytniczą procedurą krytyczną, ponieważ żyje, zakładając normatywne uzasadnienie, którego sama nie dostarcza.[25]

Ten genealogiczny model krytyki społecznej ma więc poprzez odwołanie do historii *pokazać*, a więc *ujawnić*, w jaki sposób dane praktyki społeczne stanowiły i stanowią narzędzie manipulacji społecznej[26]. Pasożytniczość tego modelu polega w mojej opinii na tym, że jego normatywność opiera się na normatywności już *implicite* zawartej w społecznej rzeczywistości, która pozwala zidentyfikować „moralne zło" poprzez retrospektywne spojrzenie na elementy rzeczywistości społecznej i cel, który realizowały na przestrzeni dziejów. Dzięki temu zabiegowi możliwe staje się do uchwycenia to, czego nie widać będąc „zatopionym" w „prozie życia codziennego". Honneth zaś twierdzi, że konieczny jest drugi krok, który będzie

---

[25] Ibidem, s. 48.

[26] Wydaje mi się, że wbrew temu co pisze Honneth, nie jest konieczne normatywne uzasadnianie „moralnego zła" tego, co się ujawniło. Jeżeli moralne zło jakiejś praktyki zostało ujawnione przez zademonstrowanie jego działania w historii, to nie wymaga dalszego uzasadniania, dlaczego to zło jest złem. Każdy przedstawiciel odnośnej kultury, któremu został przedstawiony historyczny kontekst jakiegoś działania, powinien sam uznać, że jest ono owym złem, jeżeli faktycznie nim jest. Doświadczenie, które przeżywa jest bowiem w swej istocie zderzeniem historycznej faktyczności nadającej znaczenia rzeczywistości społecznej, z jej własną normatywnością *implicite* zawartą w świadomości członków danego społeczeństwa, która dzięki temu zderzeniu może się ujawnić i dojść do głosu.

stanowił uzasadnienie normatywności, na podstawie którego owo „moralne zło" zawarte w społecznej faktyczności i historii jest w istocie złem.

Metodologiczna rewolucja

Te trzy modele społecznej krytyki zostały przeze mnie przywołane celem wykazania, że z jednej strony Honneth inkorporował je do metody normatywnej rekonstrukcji, zaś z drugiej strony teoria jego pozostaje teorią „słabą" i wrażliwą na kontekst. Na gruncie Honnethowej metody normatywnej rekonstrukcji nie formułuje się radykalnej krytyki, gdyż nie posiada ona normatywnie rewolucyjnego potencjału, źródłowo charakterystycznego dla teorii krytycznej szkoły frankfurckiej[27]. Ponadto twierdzę, że nawet jeżeli potraktuje się metodę normatywnej rekonstrukcji jako kolejną formę krytyki społecznej, wpisującą się w model „rekonstrukcji", to i tak stanowi ona rozwinięcie konceptualizacji Walzera.

Aby przybliżyć metodę normatywnej rekonstrukcji, przedstawię jej opis sformułowany przez Honnetha już na samym wstępie *Das Recht der Freiheit*:

> Aby oszczędzić sobie wyliczania skomplikowanych dyskusji, będę używał pojęcia „normatywnej rekonstrukcji" w odniesieniu do tej notorycznie nierozumianej strategii. Ta procedura implementuje normatywne cele teorii sprawiedliwości do społecznej analizy, biorąc immanentnie uzasadniane wartości jako kryterium do przetwarzania i porządkowania empirycznego materiału. Dane instytucje i praktyki będą analizowane w kontekście ich normatywnych osiągnięć i uszeregowane wedle ich znaczenia dla społecznego ucieleśnienia i realizacji społecznie legitymizowanych

[27] Na taką jej istotową charakterystykę wskazuje i czyni z tego zarzut Honnethowi Jörg Schaub w swoim bardzo ciekawym i wartościowym, w kontekście rozważanych przeze mnie kwestii, artykule *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*. (Por. Jörg Schaub, „Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory", *Critical Horizons*, Vol. 16 No. 2 (May 2015), ss. 107–130. Ta krytyka filozofii Honnetha nie jest moim zdaniem do końca zasadna, co postaram się wykazać.

> wartości. W kontekście tej procedury, „rekonstrukcja" znaczy, że z całości społecznych praktyk i instytucji wybieramy tylko te, które są niezbędne dla społecznej reprodukcji. A ponieważ cele społecznej reprodukcji są w istocie ustalane przez akceptowane wartości, to „normatywna" rekonstrukcja znaczy kategoryzowanie i porządkowanie tych praktyk i instytucji wedle wpływu ich indywidualnego wkładu w stabilizację i implementację tych wartości.[28]

Poniżej odnoszę się do poszczególnych kroków procedury aplikacji metody normatywnej rekonstrukcji. Moja rekonstrukcja nie będzie przebiegać w kolejności argumentacji przedstawionej w powyższym cytacie, aby całość procedury uczynić maksymalnie klarowną.

Jak wskazuje Honneth, metoda ta ma implementować normatywne cele teorii sprawiedliwości poprzez analizę praktyk społecznych, a więc empirii (życia społecznego). Konieczne jest dokonanie preselekcji praktyk, na podstawie których eksplikuje się normatywną podstawę analizy społecznej w ramach tej metody. Choć w przywołanym cytacie Honneth zwraca na ten fakt uwagę na samym końcu, to jednak uważam, że ta czynność jest kluczowa (decydująca) z perspektywy realizowania idei sprawiedliwości społecznej.

Metoda normatywnej rekonstrukcji jest metodą wewnętrznego doskonalenia praktyk społecznych. Szczególnie istotne jest to, aby doskonalić te praktyki, które przysługują się realizacji sprawiedliwości społecznej, a więc w ujęciu Honnetha, powiększają zakres indywidualnej wolności wszystkich członków społeczeństwa. Jeżeliby poddawać tej procedurze praktyki, które stanowią formy ideologicznych praktyk społecznych generujących patologie społeczne, to wynik zastosowania tej procedury mógłby być moim zdaniem zgoła odwrotny – tzn. zwiększałby skuteczność ograniczania wolności członków społeczeństwa[29].

---

[28] Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit…,* op.cit., s. 23.

[29] Metoda ta jest o tyle wiarygodna, że w swojej wyjściowej postaci nie jest uwarunkowana normatywnie ani ideologicznie. To badacz w kroku pierwszym dokonuje świadomego wyboru kryteriów rekonstrukcji wyjściowej bazy krytycznej, nasycając tym samym metodę tą treścią normatywną w której sam jest osadzony i którą na drodze socjalizacji przyswoił. W tekście tym posługuję się Honnethowym ujęciem tej procedury postępowania.

Ze względu na powyższe, postuluję by ten **wybór normatywnej bazy krytycznej** uznać za pierwszy krok procedury normatywnej rekonstrukcji.

1) Jako kryterium wyboru przedmiotu normatywnej podstawy krytycznej Honneth podaje „te instytucje, które są niezbędne dla społecznej reprodukcji". Czyni tak, gdyż właśnie te praktyki instytucjonalne są określane przez wartości, co do których można podejrzewać, że panuje powszechna zgoda odnośnie do ich powszechnego uznania za ważne. W zakres ten wchodzą zarówno wartości powszechnie deklarowane za uznane w obrębie instytucji (jako te, które są *explicite* uznane), jak i faktycznie przez te instytucje realizowane (jako te, które są rzeczywiście powszechnie uznawane). Uwzględniając szersze rozważania Honnetha uważam, że krok ten ma na celu nie tyle wskazanie praktyk, które będą poddawane krytyce, ile raczej zidentyfikowanie tych wartości, które są relewantne dla realizacji indywidualnej wolności wszystkich członków społeczeństwa[30]. Powszechne uznanie wartości (wyrażane deklaratywnie, bądź wyrażane poprzez działanie), które będą stanowić normatywną podstawę krytyki w kolejnych krokach, jest ważne, ponieważ to one dostarczają normatywnej siły przekonywania i społecznej legitymizacji przyszłej krytyce, warunkując możliwość wywołania zmiany w normatywnym porządku społeczeństwa.

---

[30] „The aim of constructing a theory of justice as social analysis depends entirely on the first premise that social reproduction hinges on a certain set of shared fundamental ideals and values. Such ethical norms not only determine 'from above', in the form of 'ultimate values' (Parsons), which social measures or developments are conceivable, but they also determine 'from below', in the form of more or less institutionalized objectives, the guidelines that each individual's life path should follow." Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 3; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., s. 18.

Powyższa analiza wskazuje, że wartości stanowiące podstawę społecznej reprodukcji, zdaniem Honnetha wyznaczają zakres indywidualnej wolności każdego członka społeczeństwa, ponieważ stanowią "wytyczne, co do tego jak powinno przebiegać życie każdego indywiduum". Nie powinno więc dziwić, że inflacyjne zwiększanie się liczby uznanych wartości na drodze postępu społecznego powiększa zakres wolności indywidualnej każdego z członków społeczeństwa. Wraz z ilością takich powszechnie uznawanych wartości zwiększa się również normatywna baza dla krytyki społecznej z wykorzystaniem metody normatywnej rekonstrukcji.

Za dodatkowe kryterium w tym pierwszym kroku można przyjąć *racjonalność* praktyk, instytucji i wartości:

> Podczas dokonywania normatywnej rekonstrukcji, kryterium „racjonalności" (*vernünft*, *rationality*) aplikowane do tych elementów społecznej rzeczywistości, które swój wkład do implementacji uniwersalnych wartości, utwierdza się nie tylko przez ujawnienie już istniejących praktyk, ale również przez krytykę istniejących praktyk albo antycypowanie innych ścieżek rozwoju, które dotąd nie zostały wykorzystane.[31]

To kryterium czy kryteria (społecznej) racjonalności[32] należy 1) traktować najpierw jako kryterium wyboru praktyk oraz instytucji do rekonstrukcji normatywnej podstawy krytycznej, 2) a następnie jako narzędzie identyfikacji oraz krytyki wybranych instytucji oraz ich „ścieżek rozwoju. Dokonana dzięki tej metodzie krytyka będzie prowadziła po pierwsze do większego urzeczywistniania wartości zidentyfikowanych jako powszechnie uznane, po drugie do zwiększenia społecznej racjonalności tychże krytykowanych praktyk i instytucji.

Trzecim kryterium jest już wspominana „genealogiczna" metoda krytyczna:

> W przeciwieństwie do tych teorii, powinniśmy podążać za Heglem w powstrzymywaniu się od prezentowania, konstruktywnych uzasadnień norm sprawiedliwości zanim dokonamy immanentnej analizy; takie dodatkowe uzasadnienie staje się zbędne, gdy możemy udowodnić, że dominujące społeczne wartości są normatywnie lepsze niż historycznie wcześniejszych społecznych ideałów, albo 'wartości ostatecznych'. Oczywiście, taka immanentna procedura ostatecznie zawiera element historyczno-teleologicznego myślenia, lecz ostatecznie jest to nieuniknione – tak jak nieuniknione jest dla teorii sprawiedliwości zakładać zgodność pomiędzy rozumem praktycznym a istniejącymi społecznymi relacjami.[33]

---

[31] Ibidem, s. 27.

[32] Honneth doprecyzowuje kolejne kryteria społecznej racjonalności uznania, gdy wskazuje kolejne kryteria demarkacyjne pomiędzy uznaniem we właściwym tego słowa znaczeniu a ideologią i ideologicznymi formami uznania – zob. Axel Honneth, *The I in We*…, op. cit., ss. 75 – 97.

[33] Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit, ss. 21-22.

Honneth wskazuje na wyższość i konieczność metody rekonstrukcyjnej opierającej się na społecznie dominujących (*prevailing*) wartościach, które wyparły minione ideały społeczne (i wartości, które nieskutecznie realizowały teleologiczną wartość indywidualnej wolności). Zarazem jednak znajduje się tutaj również nakaz każdorazowego dowodzenia (*prove*) wyższości owych wartości. Założona jest więc konieczność genealogicznego przebadania tego, czy faktycznie można mówić w ich wypadku o „zgodności pomiędzy rozumem praktycznym a istniejącymi relacjami społecznymi".

Za czwarte i jak mi się wydaje najważniejsze kryterium opisywanej preselekcji bazy normatywnej należy uznać *wartość indywidualnej wolności*, którą Honneth wskazuje jako naczelną i fundamentalną wartość społeczeństw demokratycznych, a zarazem jako wartość teleologiczną (w tym sensie, że właśnie do jej maksymalnej realizacji społeczeństwa te dążą). Wskazuje on, że wśród kluczowych badaczy panuje zgoda co do fundamentalnego znaczenia tej wartości w społeczeństwach demokratycznych:

> Tylko jeżeli jasno rozumiemy ostateczny cel etyczny naszych powszechnych działań, posiadać będziemy kryterium dla określenia niezbędnych standardów sprawiedliwego działania. Jeżeli chodzi o współczesne społeczeństwa, zakładamy wraz z pewną liczbą innych autorów, takich jak Hegel, Durkheim, Habermas i Rawls, że jest tylko jedna wartość stanowiąca podstawę dla legitymizacji porządków społecznych. Ucieleśnioną w różnych systemach działania wewnątrz współczesnego społeczeństwa jest idea, że wszystkie podmioty muszą cieszyć się równym wsparciem w ich dążeniu do indywidualnej wolności.[34]

Z uwagi na powyższe uważam, że można tę wartość przyjąć jako kryterium selekcji normatywnej podstawy dla kolejnych kroków aplikacji metody normatywnej rekonstrukcji. Wszak wszystkie obecne w rzeczywistości społecznej wartości, mające służyć za podstawę krytyki społecznej, powinny wzmacniać i sprzyjać realizacji tej naczelnej wartości. Przyjęcie tej wartości za kryterium preselekcji bazy krytycznej pozwala obalić ewentualne zarzuty „błędu naturalistycznego" – pomimo dokonywania rekonstrukcji na podstawie

[34] Ibidem, ss. 121-122.

empirycznie dostępnej faktyczności, rekonstruowane są jedynie te wartości, które sprawiają, że urzeczywistniany może być normatywny ideał wolności każdego z osobna. Innymi słowy baza normatywna musi być w pełni legitymizowana przez wartość indywidualnej wolności, zaś wartość ta legitymizuje normatywną ważność wartości oraz norm *implicite* zawartych w rekonstruowanych praktykach społecznych.

Aplikacja tych kryteriów do rzeczywistości społecznej nie tylko pozwala stworzyć normatywną bazę dla *konstruktywnej krytyki* społecznej praktyk i instytucji, które służyć mogą za „silniki napędowe" postępu, ale również pozwala zidentyfikować praktyki i instytucje, które zaprzeczają powszechnie uznanym wartościom, wymogom społecznej racjonalności oraz ujęte w kontekście historycznym jawią się w dzisiejszych czasach jako pozbawione społecznego sensu lub po prostu „złe moralnie". W tym drugim ujęciu ten pierwszy krok tej metody może służyć za podstawę *radykalnej krytyki* tych patologicznych, niesprawiedliwych praktyk i instytucji, dostarczając argumentów opartych o wspomniane normatywne kryteria[35].

2) W kolejnym kroku dokonywać się ma normatywna analiza społecznej rzeczywistości. Analiza, do której dochodzi podczas aplikowania metody normatywnej rekonstrukcji, ma na celu **wybór praktyk i instytucji, które mają być poddawane krytyce** w ramach metody normatywnej rekonstrukcji. Na taką kolej rzeczy wskazuje poniższa analiza:

> Na przykład, jeżeli jakiś przypadek etycznego życia jest tym, co reprezentuje wartości uniwersalne albo ideały pod postacią wiązki zinstytucjonalizowanych praktyk, to wtedy możemy również odwoływać się do tych samych wartości, aby skrytykować dane praktyki jako niedopasowane do reprezentowania tego, co oczekuje się, że będą reprezentować. W kontekście takiego „rekonstrukcyjnego krytycyzmu" nie tyle zaledwie konfrontujemy dane instytucje i praktyki z zewnętrznymi kryteriami, ale raczej te same standardy, wedle których te instytucje i praktyki są wybrane z chaosu społecznej rzeczywistości, a następnie użyte do przeprowadzenia krytyki

[35] Nie jest więc tak, że wszelka społecznie uznana wartość, instytucja, bądź praktyka może stanowić normatywną podstawę dla tej metody, gdyby tak było metoda ta pogłębiałaby jedynie te patologie.

> niewystarczających, wciąż niedoskonałych ucieleśnień powszechnie akceptowanych wartości.[36]

Moim zdaniem Honneth czyni tutaj niejako mimochodem bardzo ważną uwagę. Otóż wskazuje, że instytucje i praktyki społeczne, stanowiące przedmiot krytyki w wykorzystywanej przez niego metodzie, są *wybierane* z „chaosu społecznej rzeczywistości" na podstawie uniwersalnie akceptowanych w danym społeczeństwie wartości, których rekonstrukcji należy dokonać w kroku 1).

Dopiero z tych wyselekcjonowanych z perspektywy powszechnie uznanych wartości praktyk i instytucji dokonuje się kolejnej już rekonstrukcji. Rekonstrukcja ta zakłada, że należy eksplikować, to znaczy artykułować na drodze rekonstrukcji w intersubiektywnie dostępnym medium języka, *implicite* zawarte w badanej praktyce społecznej wartości. Wartości te są już w ramach tej praktyki uzasadnione[37], albowiem są uznane i legitymizowane przez zaangażowane w ich realizację działania jednostek. Dzięki temu zabiegowi możliwe jest zidentyfikowanie praktyk, które powinny stanowić przedmiot krytyki z perspektywy wyróżnionych w kroku 1) wartości i kryteriów społecznej racjonalności.

3) Dopiero na trzecim etapie dojść może do **krytyki**. Ta zaś musi bazować po pierwsze na rekonstrukcji powszechnie uznanych wartości, a po drugie na kryteriach społecznej racjonalności oraz ocenie dokonanej z perspektywy realizacji wartości indywidualnej wolności. Możliwe jest porównanie zrekonstruowanych powszechnie uznanych wartości (spełniających kryteria z punktu 1), czyli tych, które powinny być realizowane w rozpatrywanych kompleksach instytucji społecznych i w praktykach z nimi związanych (z perspektywy urzeczywistniania wartości indywidualnej wartości) – z faktycznie realizowanymi w tych instytucjach i praktykach

---

[36] Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 9; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., s. 28.

[37] Wartości te są uzasadnione jednak niekoniecznie z uwagi na powszechnie uznane wartości rekonstruowane w kroku 1) – na przykład praktyka działalności jakiejś instytucji może być podyktowana indywidualnymi przekonaniami lokalnego kierownika, a nie powszechnie akceptowalnymi wartościami. Ponadto mogą nie spełniać wymogów społecznej racjonalności – tak jak wartości realizowane w działaniu opartym o intersubiektywny konsensus.

wartościami. Poprzez to możliwe staje się również sprawdzenie czy te instytucje i praktyki nie naruszają standardów społecznej racjonalności[38]. Ponownie jest również możliwe, w odniesieniu do badanej instytucji, genealogiczne sprawdzenie czy w jej wypadki nie doszło do historycznego *błędnego rozwoju* (*missdevelopement*), tzn. czy przypadkiem dana instytucja i jej normy nie zatraciły swojego społecznego celu, który w przeszłości np. przy innej jej organizacji nie spełniała lepiej.

	Działanie	**Moment normatywny**	**Moment faktyczny**	**Cel**
Krok 1	Rekonstrukcja uznawanej w społeczeństwie bazy krytycznej (deklaratywnej i faktycznej).	Kryteria preselekcji bazy krytycznej.	Uznawane i praktycznie realizowane w społeczeństwie wartości.	Zapośredniczenie uniwersalistycznej normatywności w normatywności, społecznie uznanej, skontekstualizowanej
Krok 2	Skontekstualizowana rekonstrukcja normatywności analizowanych praktyk społecznych.	Wartości i normy faktycznie rządzące analizowanym kontekstem społecznym (np. instytucjom czy daną praktyką społeczną)	Skontekstualizowane praktyki społeczne.	Zidentyfikowanie praktyk relewantnych dla realizacji założonej normatywności.

[38] Np. pozytywna ekspresja wartości podmiotu lub grup społecznych; wiarygodność; tworzenie nowej wartości umożliwiające pluralizację życia społecznego; materialną realizację deklarowanych wartości, działań itd. Kryteria te należy traktować łącznie, ponieważ pozbawione możliwości materialnej realizacji determinują jedynie ideologiczne formy uznania. Por. Axel Honneth, *The I in We*…, op.cit., ss. 75–97.

Zaaplikowanie konieczności możliwości materialnej realizacji do wartości, których realizacja jest przypisywana badanej instytucji stanowi kolejny element filozofii Honnetha wskazujący na to, że jego teoria jest nastawiona na praktyczne działanie i możliwość dokonania realnej zmiany w rzeczywistości społecznej.

Krok 3	Krytyka danej praktyki społecznej z perspektywy uznawanych norm i wartości społecznych spełniających kryteria z kroku 1 (racjonalnych i urzeczywistniających wartość indywidualnej wolności).	Autorefleksja społeczna, wewnętrzna krytyka. – odniesienie uznawanej społecznie normatywności do praktyk społecznych.	Ujawnienie fasadowości wybranych praktyk społecznych, ich niedoskonałości, sformułowanie zaleceń zwiększających ich racjonalność, realizację obranych celówipowiększających indywidualną wolność.	Rozwinięcie, wzmocnienie, zwiększenie skuteczności funkcjonowania analizowanych praktyk – reinterpretacja tych praktyk z perspektywy przyjętej normatywności.

Na podstawie przeprowadzonej przeze mnie powyżej analizy procedury metody normatywnej rekonstrukcji, która wybiega poza jej ramy przedstawione w *Freedom's Right*, uwzględniając również normatywne tezy Honnetha pochodzące z *The I in We*, nie można powiedzieć za Jörgem Schaub'em, że:

a) rekonstruktywistyczna krytyka społeczna Honnetha poprzez bazowanie na zrekonstruowanych normach nie jest w stanie przemóc społecznego *status quo* i krytykować „fundamentalnie niespójnych albo wadliwych instytucji"[39].

Ten zarzut nie jest trafny, ponieważ Honneth twierdzi, że społeczne *status quo* można próbować skutecznie *zmienić* właśnie przez taką formę wewnętrznej, powiązanej z kontekstem krytyki. Odwołanie do faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie norm wydaje się zabiegiem mającym właśnie legitymizować zmianę społecznego *status quo*, a co za tym idzie skutecznie tę zmianę umożliwić. Sama wstępna selekcja normatywnego zaplecza krytyki, na którą wskazałem, ma na celu upewnienie się, że owo normatywne zaplecze będzie służyło urzeczywistnianiu teleologicznej

[39] Jörg Schaub, „Misdevelopments, Pathologies…", op.cit., s. 111.

wartości indywidualnej wolności[40] – co gwarantuje normatywne ukierunkowanie postępu wynikłego z tej formy krytyki społecznej[41].

b) Nie można również powiedzieć, że rekonstrukcyjna metodologia Honnetha jest „zamknięta na rekonstrukcyjnie relewantne instytucje, które nie są zdolne realizować norm, które (rzekomo) w nich funkcjonują"[42].

W 1) kroku, który jak wskazałem jest konieczny do podjęcia podczas wykorzystywania metody normatywnej rekonstrukcji, dojść musi do wskazania i odrzucenia, jako normatywnej bazy krytycznej instytucji i praktyk, które co najmniej: negują indywidualną wolność, nie są racjonalne

---

[40] „Similar to the intersubjectivist Hegel, whom Gehlen does not permit to speak, freedom is predicated on participation in institutionally organized practices. Here as well, institutions are not viewed as external conditions or supplements, but as an internal medium of individual freedom. (…) Hegel thus cannot include just any institution in his concept of freedom, rather he must limit himself to institutional structures with established relationships of recognition that enable the lasting possibility of mutually realizing individual aims. (…)"; Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 53; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., ss.100-101.

[41] „Normatywne obowiązywanie wartości, które miałyby być miarą adekwatności relacji uznania, jawiłoby się bowiem jako coś, co związane jest zawsze z określoną kulturą. (…) Jeśli chodzi o model receptywności, który przyjmuje Leitinen, powyższej trudności można by uniknąć, jak sądzę, tylko w ten sposób, że umiarkowany realizm aksjologiczny uposażyłoby się w jakąś „mocną" koncepcję postępu. W istocie oznaczałoby to, że w procesie przemian, jakim podlegają wartości charakteryzujące człowieka, należałoby doszukiwać się ukierunkowanego rozwoju, który pozwalałby na uzasadniony osąd transhistorycznej ważności każdorazowych kultur uznania." Axel Honneth, *Walka o uznanie*…, op.cit., ss. 189-190.

„It is no longer clear what it would even mean to demand a just social order without simultaneously calling for individual self-determination. Therefore, this fusion between conceptions of justice and the idea of autonomy represents an achievement of modernity that can only be reversed at the price of cognitive barbarism." Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 17; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., s. 40. Zdaniem Honnetha nie ma więc odwrotu od ścieżki poszerzania indywidualnej wolności niż powrót do „kognitywnego barbarzyństwa", tym samym zdaje się utrzymywać swoją wcześniej sformułowaną „silną" teorię postępu w mocy zakładającą kierunkowość rozwoju wszystkich kultur.

[42] Jörg Schaub, „Misdevelopments, Pathologies…", op.cit., s. 112.

społecznie i ujęte w ich kontekście historycznym w sposób oczywisty jawią się, jako „moralnie złe". Zabiegiem trywialnym i zbędnym byłoby ponowne ich krytykowanie, skoro już na wstępie jawią się, jako przykłady skrajnej patologii i błędnego rozwoju społecznego[43]. Metoda ta w pierwszej kolejności dostarcza systematycznych narzędzi, aby zidentyfikować[44] i dokonać „totalnej krytyki" praktyk i instytucji, które nie posiadają potencjału do tego, aby wprowadzać w życie uznawane wartości. W drugiej zaś kolejności dostarcza ona narzędzi ku *konstruktywnej krytyce* tych społecznych praktyk i instytucji które *mogą* służyć urzeczywistnianiu społecznie uznanych wartości bądź poszerzać ich zakres.

---

[43] Sam Honneth jednak jest ostrożny w swoich osądach i zaleca badawczą otwartość na społeczne praktyki i instytucje, które mogą ujawnić się wbrew wstępnym przypuszczeniom, jako jednak kontrybuujące do realizacji społecznie uznanych wartości i celów:

„To avoid the danger of merely applying immanently derived principles of justice to given reality, we must not assume that we have already sufficiently analysed social reality itself; instead we must throw into relief the essential features and particularities of that society by demonstrating the contribution that each respective social sphere makes to securing and realizing the values that have already been institutionalized in society." Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 7; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., ss. 24-25.

[44] Już sama Honnethowska definicja społecznej patologii odwołuje się do kryterium społecznej racjonalności które przywołałem jako jedno z kryteriów preselekcji normatywnej podstawy krytycznej podczas aplikacji metody normatywnej rekonstrukcji. Tak samo w miejscu defincji społecznej niesprawiedliwości odwołuje się do ekskluzji i ograniczenia partycypacji w procesie społecznej koperacji – zjawiska te są przez niego określane jako przejawy braku społecznej racjonalności. (Por. Axel Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge 2012, s. 86.) Wszak to właśnie inkluzja i kooperacja zindywidualizowanych członków społeczeństwa ma umożliwiać im kooperatywną samorealizację i autonomię (Por. Axel Honneth, *Freedom's Right*…, op.cit., s. 35; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., ss. 69-70): „In the context of social theory, a 'social pathology' indicates any social development that significantly impairs the ability to take part rationally in important forms of social cooperation. Unlike social injustice, which consists in an unnecessary exclusion from or restriction on opportunities to participate in social processes of cooperation (…)" Axel Honneth, *Freedom's Right*, op.cit., s. 86; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., s.157.

c) Nie można powiedzieć, że metoda normatywnej rekonstrukcji jest ograniczona tylko do „reprodukcyjnie relewantnych instytucji społecznych”[45], jak twierdzi Schaub.

Jest to jedynie założenie przyjęte przez Honnetha na potrzeby jego książki, w żaden sposób nie ogranicza jednak stosowania samej metody normatywnej rekonstrukcji. Świadczą o tym następujące słowa Honnetha, w których wyjaśnia on, że cztery przesłanki, które Schaub *błędnie* odnosi do *metody normatywnej rekonstrukcji*[46], w istocie odnoszą się do Honnethowskiego projektu rozwinięcia teorii sprawiedliwości na podstawie analizy społeczeństwa demokratycznego:

> Przez naszkicowanie tych czterech przesłanek, dostarczyłem tylko orientacyjnego szkicu bardzo ogólnych metodologicznych przesłanek obecnych badań. Próby rozwinięcia koncepcji sprawiedliwości na bazie społecznej analizy, w pierwszej przesłance zakładają, że dana forma społecznej reprodukcja w społeczeństwie jest determinowana przez podzielane uniwersalne wartości i ideały.[47]

Nie jest więc tak, że te metodologiczne przesłanki określają sposób funkcjonowania metody normatywnej rekonstrukcji. Są to metodologiczne przesłanki, które stoją za całą książką Honnetha, w której wykorzystuje on między innymi metodę normatywnej rekonstrukcji. Dodatkowo Honneth *implicite* wyraża tutaj przekonanie, że sprawiedliwość nie jest czymś danym – co można „raz a dobrze” skonceptualizować. Sprawiedliwość jest czymś, co się dzieje w społecznej rzeczywistości i dlatego, aby ją uchwycić, należy wciąż dokonywać bezustannych wysiłków analiz społecznej rzeczywistości celem takiego jej ujęcia, które będzie zgodne z wymogami czasów.

Przedstawiona powyżej interpretacja metody normatywnej rekonstrukcji jest więc próbą pokazania koncepcji normatywności stojącej za filozofią Honnetha. Metoda ta stanowi zarazem autonomiczne narzędzie badawcze pozwalające

---

[45] Jörg Schaub, „Misdevelopments, Pathologies…”, op.cit., s. 112.

[46] „What Honneth does say is that the method of normative reconstruction is comprised of four premises. Like Honneth, I will use the term „normative reconstruction” to refer to the distinct method outlined in Freedom's Right that is made up of these four premises.” Jörg Schaub, „Misdevelopments, Pathologies…”, op.cit, s. 110.

[47] Axel Honneth, *Freedom's Right*, op.cit., s. 10; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, op.cit., ss. 29-30.

dokonywać krytycznego namysłu nad rzeczywistością społeczną. Namysł ten wychodzi od uniwersalistycznej normatywności zapośredniczonej w normatywności już uznanej już w rzeczywistości społecznej – stanowi więc podatne na adaptacje narzędzie wewnętrznej krytyki społecznej.

Mogę natomiast zgodzić się z zarzutem, że metoda normatywnej rekonstrukcji „promuje stopniowy postęp" w opozycji do faworyzowanego przez Schaub'a postępu mającego na celu „normatywną rewolucję"[48]. Argumentacja, która stoi za takim stanowiskiem Honnetha, została przeze mnie

[48] Należy tutaj zwrócić uwagę, że również podejście Habermasa można interpretować jako koncepcję osadzonej w kontekście społecznym krytyki nastawionej na realizację stopniowego i osadzonego w kontekście społecznym postępu – wbrew tezom Shauba co metodologii szkoły frankfurckiej (formułowanej według niego ze zdekontekstualizowanych pozycji i dążącej do „normatywnej rewolucji"). Odwołując się do badań Karoliny M. Cern i Bartosza Wojciechowskiego:

„Teza o uzasadnialności roszczeń normatywnych jest w teorii dyskursu ściśle związana z inną tezą, a mianowicie taką, iż uzasadnioną jest ta teza, która zasługuje na powszechne uznanie ze strony wszystkich tych, których dotyczy, a więc do których jest adresowana. To podzielane wspólnie przez Apla, Habermasa i Alexy'ego przekonanie wynika z możliwości roszczenia do uniwersalnej ważności badanej normy. Uniwersalna ważność implikuje możliwość powszechnego zastosowania" Karolina M. Cern, Bartosz Wojciechowski, „O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym", Principia, LIV-LV, Uniwersytet Jagielloński 2011, s. 204.

Cern i Wojciechowski stwierdzają więc, że wszelkie normatywne roszczenia jako uzasadnialne z założenia muszą posiadać odniesienie do kontekstu społecznego. Wszak aby móc coś uzasadnić, trzeba odwołać się do tego co już znane i uznane. Innymi słowy samo pojęcie uzasadniania zawiera w sobie moment rekonstrukcji obowiązującej normatywności konieczny do stwierdzenia, czy dana norma faktycznie będzie możliwa do powszechnego zastosowania jako zasługująca na uznanie przez każdego z osobna. Rozpatrywana norma, będzie więc z konieczności osadzona w kontekście społecznym, a zarazem nie będzie wprowadzać „normatywnej rewolucji" jako a priori uznawana przez wszystkich, których ma dotyczyć. W tym kontekście warto również zapoznać się z rekonstrukcją Habermasowskiego formalnego principium uniwersalizacji (U) oraz zasady dyskursu (D) dokonaną przez Cern i Wojciechowskiego. Rekonstrukcja ta pokazuje w jaki sposób (U) i (D) wiążą refleksję moralną z normatywnym kontekstem społecznym – co jest jednym z czynników stanowiących o doniosłości teorii Habermasa (zob. Karolina M. Cern, Bartosz Wojciechowski, „O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym", op. cit. s. 206).

przedstawiona na wstępie, gdy charakteryzowałem jego rozróżnienie na „silne" i „słabe" formy krytyki społecznej. Duża część, uwag które czyni Schaub względem podejścia Honnetha, raczej podkreśla nowatorskość i innowacyjność jego filozofii krytycznej w kontekście szkoły frankfurckiej. Teoria Honnetha w ujęciu Shauba wpisuje się w *explicite* wyartykułowane przez Honnetha metodologiczne intencje, chociażby w przywołanych fragmentach dotyczących metodologii szkoły frankfurckiej. Stanowi to podstawę dla dalszego rozpoznania tejże filozofii niż stanowi argumentację, która mogłaby realnie zmienić kierunek rozwoju teorii uznania[49]. Krytyka ta przeprowadzona jest raczej ze znanych „okopanych" już pozycji zawodowych krytyków społecznych szkoły frankfurckiej i nie stanowi przekonywującej repliki na Honnethowski zwrot metodologiczny w tej tradycji.

Na wartość wypracowanej i wykorzystywanej przez Honnetha metody krytycznej, a wręcz potrzebę jej popularyzacji wskazują rozważania Krzysztofa J. Kalety:

> (…) pogłębiona refleksja nad ideą solidarności napotyka szereg trudności pojęciowych i metodologicznych. Wynikają one ze ścisłego zespolenia w obrębie fenomenu solidarności jej wymiaru normatywnego z empirycznym podłożem procesów społecznych promujących lub osłabiających więzi solidarności w społeczeństwie. Pogłębia to trudności w analitycznym rozdzieleniu praktyki społecznej, z której wyrasta solidarność, od modelującej tę praktykę normatywności wyrażonej moralną bądź prawną normą postępowania.[50]

Formułowane w artykule Kalety tezy mają istotne znaczenie dla stanowiska zajmowanego przez Honnetha i proponowanej metody krytycznej. Po pierwsze tezy te potwierdzają postulowaną przez Honnetha a *implicite* zawartą w *praxis* społecznej normatywność, która ma być wyeksplikowana za pomocą metody normatywnej rekonstrukcji. Po drugie, wskazują, że owa zawarta i realizowana praktyce społecznej niewysłowiona normatywność może posiadać zewnętrzne względem

[49] Niestety nie ma tutaj miejsca, żeby punkt po punkcie odnosić się do bardzo ciekawej i wartej zapoznania się krytyki Shauba.

[50] Krzysztof J. Kaleta, „Dialektyka solidarności a państwo prawa", *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, T. V, Nr 1 (2016), s. 38.

tejże *praxis* źródło. Owym źródłem modelującym rzeczywistość społeczną może być, jak wskazuje Kaleta, np. prawo pozytywne bądź refleksja moralna. Zarazem normatywność mająca swe źródło w tych czynnikach może być *explicite* dostępna, ponieważ norma prawna, która wpłynęła na praktykę działania społecznego, może być już nieobowiązująca, przy jednoczesnym utrzymaniu w działaniu praktyki, którą ukształtowała. Analogicznie dokonana w przeszłości refleksja moralna czy towarzysząca jej deliberacja mogły zwyczajnie ulec „zapomnieniu" i „ulecieć" ze społecznej świadomości, stając się praktycznie niedostępnymi źródłami uzasadnień regulujących daną praktykę. Takie ujęcie dodatkowo chroni wykorzystanie metody normatywnej rekonstrukcji przed zarzutem „błędu naturalistycznego" (poza ustanowieniem teleologicznej wartości indywidualnej wolności podstawowym kryterium dla wyboru normatywnej bazy krytycznej). Po trzecie rozważania Kalety wskazują wręcz na istotną potrzebę poszerzania metodologii krytycznej paradygmatu rekonstrukcyjnego i dodatkowych prac badawczych w tym zakresie.

Na zakończenie pragnę zwrócić uwagę, że krytyczne postulaty Honnetha względem metod krytyki społecznej są już uwzględniane w najnowszych badaniach filozofów publicznych. Za przykład może służyć tutaj metodologia przyjęta przez Piotra W. Juchacza w jego książce *Deliberatywna filozofia publiczna*. Oto przyjmowane założenia metodologiczne przyświecające tej pracy formułuje on następująco:

> Toteż filozof publiczny, analizując instytucję wysłuchania publicznego, nie ogranicza się do analiz pozwalających na zrozumienie sposobów jej dotychczasowego funkcjonowania, opisu jej znaczenia w polskim systemie konsultacji publicznych w procesie legislacyjnym oraz wpływu na wszystkie podmioty biorące w nim udział. Dążąc do realizacji *normatywno-praktycznego* komponentu rozważań filozof publiczny ma za zadanie wskazać konieczne reformy istniejącej instytucji, tak by wypełniała ona swoją funkcję w danym systemie demokratycznym służąc władzom i obywatelom w procesie transparentnego i inkluzywnego tworzenia prawa.[51]

[51] Piotr W. Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczpospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*,

Juchacz wskazuje, że przeprowadzając wieloaspektową analizę praktyki funkcjonowania instytucji wysłuchania publicznego (w kontekście jej *praxis*, jej legislacyjnego umocowania i w aspekcie systemowo-funkcjonalnym) zamierza sformułować jej krytykę z perspektywy normatywno-praktycznych funkcji przypisywanych tej instytucji w danym kontekście społecznym (polskiego systemu demokratycznego). Krytyka ta ma więc charakter krytyki wewnętrznej, opartej na normatywnej rekonstrukcji praktyki społecznej (wychodzącej od empirii, kontekstu społecznego i powszechnie uznawanych przekonań normatywnych dotyczących rozważanego i systemu demokratycznego) – tym samym realizuje metodologiczne postulaty Honnetha mające prowadzić do konstruktywnej krytyki społecznej.

Przykład ten pokazuje, że metoda opracowana przez Honnetha nie tylko jest potrzebna i użyteczna, jako narzędzie krytyki społecznej, ale i odpowiada intuicjom zawartym w praktyce działania Filozofów, którzy chcą by ich praca miała znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego formułujących konkretne konstruktywne odpowiedzi i propozycje dla identyfikowanych problemów wyłaniających się z praktyki funkcjonowania instytucji społecznych.

Bibliografia

Cern Karolina M., Wojciechowski Bartosz, „O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym", *Principia*, LIV-LV, Uniwersytet Jagielloński 2011, s. 204.

Fischer Joachim, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munchen 2008.

Honneth Axel, „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", *Inquiry*, Vol. 45, No. 4 (2002).

Honneth Axel, *Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso On the Idea of „Critique" in the Frankfurt School*, w: „Pathologies of Reason On the Legacy of Critical Theory", transl. James Ingram i inni, Columbia University Press, New York 2009.

Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2015, ss. 48-49.

Honneth Axel, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge 2012.
Honneth Axel, *Walka o uznanie, moralna gramatyka konfliktów społecznych*, przeł. Jakub Duraj, Nomos, Kraków 2012.
Honneth Axel, *Das Recht der Freiheit – Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011.
Honneth Axel, *Freedom's Right, The Social Foundations of Democratic Life*, transl. Joseph Ganahl, Polity Press, Cambridge 2014.
Juchacz Piotr W., *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczpospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*, Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2015.
Kaleta Krzysztof J., „Dialektyka solidarności a państwo prawa", *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, T. V, Nr 1 (2016).
Schaub Jörg, „Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory"*, w: Critical Horizons*, Vol. 16 No. 2 (May 2015).
Walzer Michael, Interpretation and Social Criticism, Harvard University Press, Cambridge 1993.