Ambiwalencja uznania: między emancypacją a dominacją w analizie Kristiny Lepold

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje rolę uznania jako fundamentu ludzkiej podmiotowości, odwołując się do teorii Axela Honnetha. Autor wskazuje, że choć bycie widzianym i szanowanym jest niezbędne do rozwoju osobowości, proces ten niesie ze sobą inherentną ambiwalencję. Na podstawie analizy Kristin Leopold ukazano napięcie między uznaniem za (wyzwalającym) a uznaniem za (dyscyplinującym). Problem polega na tym, że pragnienie akceptacji może prowadzić do internalizacji opresyjnych norm i przyjmowania tożsamości ukształtowanych przez władzę. W efekcie uznanie nie zawsze jest aktem wolności; może stać się mechanizmem kontroli, w którym jednostka zostaje zaakceptowana tylko pod warunkiem dopasowania się do narzuconych, społecznie czytelnych ram i kategorii.

The text analyzes the role of recognition as the foundation of human subjectivity, referring to Axel Honneth's theories. The author indicates that although being seen and respected is essential for personality development, this process carries an inherent ambivalence. Based on Kristina Lepold's analysis, the tension between recognition as (liberating) and recognition as (disciplining) is shown. The problem lies in the fact that the desire for acceptance can lead to the internalization of oppressive norms and the adoption of identities shaped by power. Consequently, recognition is not always an act of freedom; it can become a mechanism of control in which the individual is accepted only on the condition of conforming to imposed, socially legible frames and categories.

Artykuł analizuje paradoksalną naturę uznania społecznego, które choć niezbędne do budowy ludzkiej podmiotowości i godności, może stać się wyrafinowanym

instrumentem kontroli. Autor wychodzi od humanistycznej teorii Axela Honnetha, w której uznanie jest fundamentem wolności, by następnie zderzyć ją z krytycznymi perspektywami Althussera, Bourdieu i Butler. Główna teza tekstu zakłada, że uznanie jest dobrem ambiwalentnym: podczas gdy brak szacunku niszczy jednostkę, samo otrzymanie go często odbywa się na warunkach narzuconych przez systemy władzy. Tekst dowodzi, że społeczeństwo nie uznaje nas w sposób neutralny, lecz nagradza nasze dopasowanie do określonych ról, kategorii klasowych czy norm płciowych. W ten sposób pragnienie bycia widzianym i akceptowanym zostaje przechwycone przez mechanizmy dominacji, które zamiast wyzwalać jednostkę, stabilizują opresyjne hierarchie, czyniąc z uznania formę „aksamitnej liny" – nagrodę za sprawne odgrywanie scenariusza napisanego przez innych.

SŁOWA KLUCZOWE

ambiwalencja uznania | Kristina Lepold | teoria uznania Axela Honnetha | przemoc symboliczna Bourdieu | podmiotowość społeczna | mechanizmy dominacji | emancypacja jednostki | kapitał symboliczny | habitus klasowy | performatywność płciowa Butler | naturalizacja hierarchii | intersubiektywność tożsamości | krytyczna teoria uznania | wykluczenie społeczne

Uznanie jako fundament podmiotowości i pułapka

Nowoczesny człowiek nie chce tylko żyć; on chce być widziany. Nie wystarcza mu biologiczne trwanie, prywatna sprawność, formalna obecność w rejestrach państwa ani miejsce przy stole, przy którym nikt nie pyta go o zdanie. Domaga się czegoś subtelnego, a zarazem kluczowego: chce, aby jego istnienie zostało potwierdzone przez innych jako sensowne, wartościowe, zrozumiałe i godne szacunku. W tym punkcie zaczyna się problem uznania. Nie jest ono zwykłą uprzejmością, dekoracją moralną ani miękkim dodatkiem do twardych struktur ekonomii, prawa i polityki. Uznanie to jeden z podstawowych mechanizmów, dzięki którym człowiek staje się kimś w świecie społecznym.

Wydaje się, że w tym stwierdzeniu nie ma nic podejrzanego. Przeciwnie: brzmi ono jak manifest humanizmu. Człowiek potrzebuje innych, aby rozwinąć własną osobowość. Potrzebuje miłości, by

nabrać zaufania do siebie. Potrzebuje praw, aby wiedzieć, że nie jest cudzym narzędziem. Potrzebuje szacunku i społecznej oceny, aby jego praca, styl życia, kompetencje, wrażliwość i odmienność nie zostały zepchnięte w niebyt. Brak uznania boli nie dlatego, że uraża próżność, lecz dlatego, że uderza w samo rusztowanie podmiotowości. Pogarda nie jest tylko niegrzecznością, upokorzenie nie jest jedynie złym tonem, a niewidzialność społeczna nie jest zwykłym nieporozumieniem komunikacyjnym. To formy moralnego i społecznego uszkadzania człowieka.

Dlatego teoria uznania Axela Honnetha zdobyła tak silną pozycję w filozofii społecznej. Dostarczyła języka dla doświadczeń, które klasyczne teorie sprawiedliwości często ujmowały zbyt wąsko. Człowiek nie cierpi wyłącznie wtedy, gdy ma za mało pieniędzy, praw albo zbyt słabą pozycję negocjacyjną. Cierpi także wtedy, gdy społeczeństwo mówi mu: twoja krzywda nie istnieje, twoja praca nie ma znaczenia, twoja tożsamość jest błędem, twoje pragnienie samorealizacji to fanaberia, a twoje miejsce jest tam, gdzie zawsze stali podobni tobie. Teoria Honnetha pozwoliła dostrzec, że walka społeczna nie jest wyłącznie starciem o zasoby, lecz także walką o moralną widzialność. Uznanie stało się jedną z wielkich obietnic nowoczesności. Obiecywało przekroczenie porządków feudalnych, patriarchalnych, klasowych, rasowych i kolonialnych. Gwarantowało, że człowiek nie będzie już więźniem urodzenia, płci, pozycji stanowej, koloru skóry, religii, nazwiska ani odziedziczonej roli społecznej. Obiecywało świat, w którym jednostka może powiedzieć: jestem kimś więcej niż funkcją przypisaną mi przez cudzą władzę. Chcę być uznany nie jako dekoracja systemu, lecz jako podmiot.

Ale właśnie tutaj pojawia się sceptycyzm. Każda wielka obietnica społeczna zasługuje bowiem na pytanie, kto pisze jej regulamin. Jeśli człowiek staje się sobą dzięki uznaniu, trzeba zapytać: przez kogo ma być uznany, na jakich warunkach, według jakich norm, w jakim języku i za jaką cenę? Czy uznanie zawsze wyzwala, czy czasem tresuje? Czy pozwala jednostce stać się sobą, czy raczej uczy ją, jak stać się społecznie akceptowalną wersją siebie? Czy otwiera przestrzeń wolności, czy tylko przesuwa człowieka z jednej klatki do drugiej, wygodniejszej, bardziej estetycznej i lepiej oświetlonej?

Kristina Lepold lokuje swoją analizę dokładnie w tym punkcie napięcia. Nie odrzuca prostodusznie znaczenia uznania. Nie twierdzi, że człowiek powinien żyć poza relacjami społecznymi, w heroicznym samozadowoleniu samotnej wyspy. Byłaby to antropologiczna bajka dla tych, którzy nigdy naprawdę nie doświadczyli społecznej pogardy.

Ambiwalencja uznania jako narzędzie emancypacji i dominacji

Lepold wskazuje na kwestię bardziej złożoną: uznanie jest dobrem etycznym, lecz ambiwalentnym. Może służyć emancypacji, ale może też reprodukować dominację. Pomaga jednostce odzyskać godność, lecz potrafi również skłonić ją do przyjęcia tożsamości uformowanej przez nierówny, opresyjny lub wykluczający porządek społeczny.

To rozpoznanie jest kluczowe, gdyż współczesny język publiczny zbyt często zamienia uznanie w hasło bez kosztorysu. Słyszymy: uznajmy różnorodność, tożsamości, doświadczenia czy grupy dotąd marginalizowane. Choć postulaty te są często moralnie uzasadnione i historycznie konieczne, sama formuła „uznajmy" bywa zbyt gładka. Nie pyta ona, czy kategorie, w których dokonuje się uznanie, nie zostały wcześniej ukształtowane przez władzę. Nie pyta, czy społeczeństwo nie mówi jednostce: uznamy cię, ale tylko wtedy, gdy będziesz cierpieć, pracować, kochać, mówić, ubierać się, awansować, buntować i przegrywać w sposób dla nas czytelny. Nie pyta, czy uznanie nie przypomina czasem bramki na lotnisku: przejdziesz dalej, jeśli twoja tożsamość zmieści się w dozwolonym wymiarze bagażu podręcznego.

Ambiwalencja uznania polega na tym, że ten sam mechanizm może przynieść przeciwstawne skutki. Z jednej strony człowiek pozbawiony uznania nie jest w stanie w pełni się rozwinąć. Z drugiej zaś pragnienie bycia uznanym może prowadzić do podporządkowania się ograniczającym normom. Potrzeba ta jest zatem wielką siłą emancypacyjną, ale i ogromną podatnością.

Kto pragnie być widziany, może zacząć patrzeć na siebie cudzymi oczami. Kto chce zostać przyjęty do świata społecznego, ryzykuje przyjęcie jego niesprawiedliwych reguł za własne. Kto chce uniknąć pogardy, może nauczyć się pragnąć tego, co system nagradza, i wstydzić się tego, co system dewaluuje. Uznanie działa więc nie tylko na poziomie moralnym, lecz także instytucjonalnym, klasowym, kulturowym i poznawczym; nie jest wyłącznie relacją między dwiema osobami.

Jest ono osadzone w szkołach, rodzinach, rynkach pracy, mediach, prawie, administracji, religii, języku eksperckim, kulturze popularnej i codziennych obyczajach. Społeczeństwo nie uznaje w próżni, lecz poprzez gotowe kategorie, które rzadko są niewinne. Są jak stare formularze administracyjne: niby służą porządkowi, ale wcześniej rozstrzygają, jakie życie mieści się w rubrykach. Dlatego w analizie Lepolda tak istotne jest rozróżnienie między etycznym a społecznym punktem widzenia. Z perspektywy etycznej pytamy, czy uznanie pomaga jednostce rozwijać tożsamość, poczucie własnej wartości i zdolność do samorealizacji. Z perspektywy społecznej pytamy natomiast, jaką funkcję pełni dane uznanie w systemie. Czy rozsadza dominację, czy ją

stabilizuje? Czy otwiera możliwość krytyki, czy zamyka ją poprzez naturalizację istniejącego porządku? Czy pozwala jednostce przekroczyć narzuconą rolę, czy jedynie nagradza ją za jej mistrzowskie odegranie?

Ambiwalencja uznania jako technika formowania podmiotów

To drugie pytanie jest niewygodne, ponieważ odbiera nam komfort moralnej prostoty. Łatwo bowiem stwierdzić, że uznanie jest dobre, a jego brak – zły. Trudniej jednak przyznać, że uznanie może być korzystne dla jednostki w krótkim planie egzystencjalnym, a jednocześnie szkodliwe w wymiarze reprodukcji społecznej. Kobieta może cieszyć się szacunkiem jako „dobra matka i gospodyni", lecz ten sam szacunek może stabilizować niesprawiedliwy podział pracy. Osoba z klasy wyższej bywa podziwiana za „naturalny gust", podczas gdy ten podziw maskuje mechanizm dziedziczenia kapitału kulturowego. Jednostka wpisująca się w normy płciowe zyskuje społeczną czytelność, ale jej uznanie wzmacnia system skazujący innych na niezrozumiałość. Tu właśnie pojawia się najważniejsze ostrze pojęcia ambiwalencji. Uznanie nie staje się automatycznie fałszywe tylko dlatego, że służy dominacji; nie musi być cyniczną manipulacją. Często działa skutecznie, ponieważ jest realnie odczuwane jako dobro. Szacunek naprawdę cieszy, akceptacja koi, a widzialność ratuje przed samotnością.

Problem polega na tym, że systemy dominacji rzadko opierają się wyłącznie na przemocy. Gdyby władza zawsze przychodziła z pałką, byłaby łatwiejsza do rozpoznania. Najskuteczniejsza władza przychodzi często z komplementem. Mówi: jesteś wspaniała, gdy poświęcasz się bez reszty; jesteś kulturalny, gdy mówisz naszym językiem; jesteś profesjonalny, gdy nie przeszkadzasz strukturze; jesteś normalny, gdy nie wymuszasz zmiany kategorii. W tym ujęciu uznanie staje się nie tylko doświadczeniem moralnym, ale i techniką formowania podmiotów. Nie chodzi o spisek, lecz o strukturę. Społeczeństwa reprodukują się, ponieważ ludzie uczą się pragnąć form życia, które są społecznie nagradzane. Dziecko chce usłyszeć: „jaki jesteś grzeczny", uczeń: „masz talent", pracownik: „jesteś odpowiedzialny". Kobieta pragnie usłyszeć: „jesteś dobra", mężczyzna: „jesteś silny", a obywatel: „jesteś rozsądny". Problem zaczyna się wtedy, gdy za tymi pochwałami stoi architektura oczekiwań wyznaczająca granice możliwego życia. Nie oznacza to jednak, że należy odrzucić uznanie jako takie – taka konkluzja byłaby efektowna, lecz fałszywa.

Człowiek nie wydostanie się z relacji społecznych za pomocą deklaracji niezależności. Nie istnieje podmiotowość poza językiem, instytucjami, cudzym spojrzeniem czy historią zbiorową. Pytanie więc nie brzmi: uznanie albo jego brak, lecz: jakie uznanie, w jakim porządku, na jakich warunkach

i z jaką możliwością krytyki własnych kategorii? Emancypacyjne uznanie nie może polegać na tym, że system łaskawie przyznaje miejsce kolejnym tożsamościom, nie zmieniając własnej logiki. Musi ono obejmować prawo do kwestionowania samego języka, w którym jednostka ma zostać rozpoznana. Właśnie dlatego zestawienie Honnetha, Althussera, Bourdieu i Butler jest tak płodne intelektualnie.

Honneth pokazuje, dlaczego bez uznania nie ma wolności. Althusser wskazuje, że podmiot często rozpoznaje siebie dopiero w wezwaniu ideologii. Bourdieu dowodzi, że społeczne uznanie gustu, stylu i kompetencji może naturalizować hierarchie klasowe. Butler zaś wykazuje, że uznanie płciowe bywa okupione podporządkowaniem się normom, które decydują o tym, kto w ogóle uchodzi za osobę zrozumiałą.

Ambiwalencja uznania jako mechanizm subtelnej dominacji

Lepold nie składa tych teorii w przypadkową mozaikę. Wydobywa z nich wspólny problem: uznanie jest przestrzenią, w której wolność i dominacja nie stoją po dwóch stronach barykady, lecz często mówią tym samym głosem. Największa trudność polega na tym, że uznanie ma twarz dobra. Nie przypomina przemocy, nie brzmi jak rozkaz i nie odczuwa się go jak kajdan. Przynosi raczej ciepło społeczne, potwierdzenie i przyjęcie do wspólnoty.

Właśnie dlatego bywa tak skuteczne. Człowiek chętniej podporządkowuje się normie, gdy ta nie mówi: „musisz", lecz: „dzięki temu będziesz kimś". Nie trzeba zamykać wszystkich drzwi, jeśli wystarczy przekonać ludzi, że tylko jedne prowadzą do szacunku. Stąd bierze się potrzeba krytycznej teorii uznania. Jej zadaniem nie jest cyniczne niszczenie ludzkiego pragnienia bycia widzianym, lecz odróżnienie uznania wzmacniającego wolność od tego, które premiuje uległość. To subtelna różnica, od której zależy jednak bardzo wiele. W pierwszym przypadku człowiek otrzymuje przestrzeń, by stać się autorem własnego życia w relacji z innymi; w drugim – uczy się pisać własną biografię cudzym charakterem pisma.

Uznanie nie zawsze jest rozwiązaniem; czasem stanowi część problemu. Dlatego nie wolno pozostawiać go w sferze moralnych sloganów, terapeutycznych banałów czy administracyjnych procedur inkluzji. Należy badać je jako mechanizm władzy, formę dystrybucji godności, narzędzie produkcji społecznej czytelności i ukryty system nagród za dopasowanie. Dopiero wtedy można zrozumieć, dlaczego ludzie tak często bronią porządków, które ich ograniczają, dlaczego nierówności potrafią wyglądać jak naturalne różnice talentu, a społeczne role jak prywatne wybory

serca. Ambiwalentne uznanie nie jest więc akademicką subtelnością dla miłośników pojęciowych szarad, lecz jedną z najważniejszych diagnoz nowoczesnego społeczeństwa.

Wskazuje ona, że człowiek może zostać podporządkowany nie tylko przez strach, biedę, przemoc czy prawo, ale także przez pragnienie szacunku. Oznacza to, że krytyka dominacji musi patrzeć nie tylko tam, gdzie jednostka jest poniżana, lecz także tam, gdzie jest chwalona. Czasem najważniejsze pytanie brzmi bowiem nie: „kto cię odrzuca?", lecz: „za co właściwie cię nagradzają?".

Jeśli chcemy zrozumieć siłę późniejszej krytyki uznania, musimy najpierw uczciwie potraktować jego wielką obronę. Nie wolno zaczynać od podejrzenia tak silnego, by z góry unieważniało ono doświadczenie krzywdy. Człowiek naprawdę może zostać zraniony przez pogardę, złamany przez niewidzialność czy uwięziony w cudzej definicji siebie. Może żyć formalnie wolny, a faktycznie zamknięty w społecznym komunikacie: „nie liczysz się", „nie jesteś jednym z nas", „twoje cierpienie nie posiada nazwy", „twoje aspiracje przekraczają przypisane ci miejsce". Właśnie to doświadczenie staje się punktem wyjścia dla Axela Honnetha. Jego teoria uznania jest próbą wykazania, że wolność nie rodzi się w samotnej głowie jednostki, lecz w relacjach społecznych potwierdzających człowieka jako osobę zdolną do miłości, prawa, działania, pracy i samorealizacji.

Honneth wyrasta z tradycji teorii krytycznej, dokonując w niej jednak istotnego przesunięcia. Dla klasycznej teorii krytycznej zasadniczym pytaniem było to, jak nowoczesne społeczeństwo produkuje dominację, alienację, instrumentalny rozum i zależność człowieka od systemów, które sam wytworzył. Horkheimer i Adorno widzieli w nowoczesności nie tylko postęp, lecz także dialektykę oświecenia: rozum, który miał wyzwalać, potrafi stać się narzędziem panowania. Habermas z kolei próbował ocalić emancypacyjny potencjał rozumu komunikacyjnego, wskazując, że ludzie mogą dochodzić do porozumienia w warunkach wolnej i niezakłóconej komunikacji.

Uznanie jako fundament budowania podmiotowości

Honneth obrał inną drogę. Pyta nie tyle o idealną procedurę komunikacji, co o moralne doświadczenie krzywdy, które poprzedza teorię. Nie zaczyna od abstrakcyjnej normy, lecz od zranienia. Społeczna krytyka nie rodzi się z kaprysu intelektualisty, ale z cierpienia ludzi, którym odmówiono uznania. To kluczowe przesunięcie akcentów.

Honneth poszukuje „przednaukowych" korzeni teorii krytycznej – tych doświadczeń społecznych, które niosą w sobie impuls emancypacyjny, zanim jeszcze zostaną opisane przez filozofa. Człowiek upokorzony nie potrzebuje doktoratu z teorii sprawiedliwości, żeby wiedzieć, że wydarzyło się coś złego. Robotnik traktowany jak narzędzie, kobieta zamknięta w roli usługowej, mniejszość

pozbawiona szacunku, dziecko lekceważone przez instytucję czy obywatel doświadczający pogardy urzędowej – oni wszyscy dysponują elementarną wiedzą moralną. Ta wiedza nie jest jeszcze systematyczną teorią, lecz stanowi paliwo dla krytyki.

Społeczeństwo rani nie tylko poprzez odebranie dóbr, ale także odmawiając człowiekowi potwierdzenia prawa do własnego życia. W centrum projektu Honnetha leży przekonanie, że tożsamość jednostki powstaje intersubiektywnie. Nie jestem najpierw gotowym, samowystarczalnym „ja", które dopiero potem wchodzi w relacje społeczne. Przeciwnie: moje „ja" kształtuje się dzięki więziom, w których inni potwierdzają mnie jako istotę wartą troski, szacunku i uznania. Człowiek potrzebuje społecznego zwierciadła nie po to, by narcystycznie podziwiać własną twarz, lecz by w ogóle uzyskać stabilny stosunek do siebie. Bez miłości trudno rozwinąć podstawowe zaufanie do własnych potrzeb. Bez praw – szacunek do siebie jako autonomicznego uczestnika wspólnoty. Bez społecznej solidarności zaś trudno uznać własne zdolności, pracę i sposób życia za wartościowe.

Uznanie jest u Honnetha warunkiem wolności. Nie stanowi nagrody po fakcie ani medalu wręczanego tym, którzy już samodzielnie zbudowali swoją podmiotowość; jest częścią samego procesu jej budowania. Jednostka staje się wolna nie przez odcięcie się od innych, lecz dzięki relacjom, które pozwalają jej odnieść się do siebie bez wstydu, lęku i wewnętrznej dezorganizacji. Wolność nie jest tu samotnym biegiem po pustej autostradzie.

Jest raczej zdolnością do życia we wspólnym świecie, w którym człowiek może powiedzieć: moje potrzeby są uprawnione, moje prawa są realne, moje kompetencje mają znaczenie, a moje życie nie jest społeczną pomyłką. Honneth wyróżnia trzy zasadnicze sfery uznania: miłość, prawo i solidarność. Każda z nich odpowiada innemu wymiarowi samoodniesienia człowieka. Miłość, rozumiana szeroko jako podstawowa relacja troski, przywiązania i emocjonalnego potwierdzenia, pozwala rozwinąć pewność siebie. Chodzi o elementarne doświadczenie, że moje potrzeby nie są natręctwem, ciało nie jest ciężarem, zależność nie jest hańbą, a kruchość nie czyni mnie niegodnym. Dziecko doświadczające troski otrzymuje coś więcej niż opiekę biologiczną – otrzymuje pierwszy komunikat ontologiczny: możesz istnieć bez przepraszania za własną zależność. Tam, gdzie tej relacji brakuje, powstaje pęknięcie w podstawowym zaufaniu do siebie i świata.

Drugą sferą jest prawo. Uznanie prawne polega na tym, że jednostka zostaje potraktowana jako osoba moralnie odpowiedzialna, zdolna do autonomii i równa innym pod względem statusu. Prawo nie jest tu jedynie technicznym systemem norm, paragrafów i sankcji, lecz instytucjonalną formą szacunku. Gdy wspólnota przyznaje człowiekowi prawa, mówi mu: jesteś kimś, kto może zgłaszać roszczenia, zawierać umowy, bronić swojej integralności i uczestniczyć w porządku publicznym, nie będąc zdanym na łaskę silniejszych. Choć prawo może być fikcyjne, selektywne lub klasowo puste,

jego uznaniowy wymiar pozostaje kluczowy. Bez niego człowiek pozostaje przedmiotem administracji, klientem patrona, poddanym struktury lub petentem losu.

Trzecią sferą jest solidarność – uznanie społecznej wartości konkretnych cech, zdolności i sposobów życia. Tu nie chodzi już tylko o bycie kochanym czy posiadanie formalnych praw, lecz o to, czy wkład jednostki w życie wspólne zostaje uznany za wartościowy. Praca opiekuńcza, kompetencje zawodowe, twórczość, odwaga obywatelska, lojalność wobec wspólnoty czy specyficzne doświadczenie życiowe – wszystko to może stać się przedmiotem uznania albo pogardy. Solidarność oznacza, że społeczeństwo nie tylko toleruje różne formy życia, ale potrafi dostrzec ich wartość. Bez tego jednostka może posiadać prawa, a mimo to czuć, że jej życie jest społecznie drugorzędne. To częsty los ludzi wykonujących prace konieczne, lecz symbolicznie zdegradowane: bez nich system nie działa, ale przy stole prestiżu podaje się im zimną herbatę.

Na tym tle brak uznania staje się czymś znacznie poważniejszym niż zwykła nieuprzejmość. Honnethowskie pojęcie disrespect, czyli braku szacunku, obejmuje różne formy naruszenia osobowej integralności. Przemoc fizyczna i upokorzenie cielesne niszczą podstawową pewność siebie, gdyż człowiek doświadcza własnego ciała jako wystawionego na cudzą arbitralność. Odebranie praw lub wykluczenie z obywatelstwa narusza szacunek do siebie jako osoby równej innym. Pogarda wobec stylu życia, pracy, pochodzenia, płci, klasy czy kultury niszczy poczucie własnej wartości. W każdym z tych przypadków cios nie trafia tylko z zewnątrz – uderza w sam środek relacji jednostki z nią samą.

Dlatego brak uznania ma tak wielką siłę polityczną. Nie jest jedynie prywatną raną, lecz może stać się początkiem walki. Człowiek doświadczający pogardy może odkryć, że jego cierpienie nie jest osobistą porażką, lecz skutkiem niesprawiedliwej struktury. W tym momencie upokorzenie zmienia się w roszczenie, a roszczenie w konflikt społeczny. Walka o uznanie nie jest więc dodatkiem do walki o interesy; jest jedną z podstawowych form walki o sprawiedliwość.

Emancypacyjny potencjał uznania i granice jego ufności

Grupy podporządkowane domagają się nie tylko redystrybucji dóbr, lecz także zmiany języka, instytucji i symbolicznych hierarchii określających, czyje życie uchodzi za pełnowartościowe. To właśnie tutaj Honneth dostrzega progresywną funkcję uznania. Społeczeństwa rozwijają się moralnie, gdy rozszerzają jego zakres – kiedy kategorie ludzi wcześniej traktowane jako zależne, gorsze, niedojrzałe czy niewidzialne zaczynają być postrzegane jako pełnoprawni uczestnicy

wspólnoty. Historia nowoczesności jawi się w tym ujęciu jako seria walk o uznanie: robotników, kobiet, mniejszości religijnych i seksualnych, osób podporządkowanych kolonialnie, osób z niepełnosprawnościami, dzieci, migrantów oraz grup zawodowych i klas społecznych, których praca była niezbędna, lecz lekceważona. Każda z tych walk obnaża ukryty deficyt moralny społeczeństwa.

W tej perspektywie teoria Honnetha posiada wyraźny ładunek emancypacyjny. Nie opisuje ona świata społecznego jako zamkniętej maszyny dominacji, w której każdy gest jest jedynie reprodukcją systemu. Przeciwnie: wskazuje na krytyczny potencjał tkwiący w samych relacjach społecznych. Ludzie cierpią z powodu braku uznania, a to cierpienie pozwala im zakwestionować porządek, który ich rani. Nie jest ono jeszcze gwarancją mądrości politycznej, lecz sygnałem, że normatywna obietnica społeczeństwa została złamana. Jeśli nowoczesne państwo deklaruje równość i wolność, a jednocześnie traktuje pewne grupy jako mniej wartościowe, konflikt o uznanie ujawnia tę hipokryzję. Często postęp zaczyna się od zdania: "nie zgadzam się być tym, za kogo mnie macie".

Teoria Honnetha jest atrakcyjna, gdyż łączy psychologię moralną, socjologię konfliktu i filozofię sprawiedliwości, pokazując, że walka o uznanie ma wymiar emocjonalny, instytucjonalny i normatywny. Emocjonalny, bo wyrasta z doświadczenia zranienia; instytucjonalny, bo domaga się zmiany prawa, obyczajów, organizacji pracy, edukacji czy struktury rodziny; normatywny zaś, bo zakłada, że pewne formy pogardy są niesprawiedliwe nie dlatego, że budzą niechęć, lecz dlatego, że uniemożliwiają rozwój pełnej podmiotowości.

Jednak właśnie w sile tej teorii kryje się jej słabość. Honneth z przenikliwością opisuje destrukcyjne skutki braku uznania, lecz jego projekt wykazuje tendencję do zbyt ufnego traktowania samej dynamiki tego procesu. Skoro brak uznania rodzi cierpienie, cierpienie budzi opór, a opór prowadzi do rozszerzenia moralnych granic wspólnoty, to uznanie jawi się jako mechanizm postępu. Owszem, może być blokowane lub zniekształcane, ale zasadniczo dąży ku emancypacji. Społeczeństwo uczy się uznawać coraz więcej ludzi w coraz pełniejszy sposób. Brzmi to pięknie – być może zbyt pięknie, niczym strategia komunikacyjna instytucji, która właśnie przeoczyła własny regulamin wykluczeń.

Lepold nie neguje etycznej intuicji Honnetha ani nie kwestionuje faktu, że brak uznania rani. Jej pytanie dotyczy czegoś innego: czy uznanie zawsze działa przeciw dominacji? Czy rzeczywiście posiada wrodzoną tendencję do demontażu opresyjnych struktur? A może bywa odwrotnie i to właśnie uznanie stabilizuje niesprawiedliwe układy, dając ludziom wystarczająco dużo godności, by nadal odgrywali przypisane im role? Czy można być uznanym w sposób, który pomaga przeżyć, a jednocześnie wzmacnia system ograniczający wolność? Czy społeczeństwo nie potrafi nagradzać jednostek za to, że dobrze znoszą własne podporządkowanie?

Pytanie to jest kluczowe, gdyż pozwala przejść od pozytywnej teorii uznania do jego ambiwalencji. Honneth twierdzi, że człowiek potrzebuje uznania, aby być wolnym. Lepold odpowiada: tak, ale należy zapytać, jakie społeczeństwo rozdziela uznanie i za jakie formy życia je przyznaje. W przeciwnym razie możemy pomylić emancypację z elegancką adaptacją; uznać za wyzwolenie sytuację, w której jednostka zostaje pochwalona za rolę, która wcześniej była jej narzucona, myląc awans symboliczny z realną zmianą struktury.

Uznanie jako nagroda za dopasowanie do systemu

Przykład „dobrej gospodyni domowej i matki", omawiany w źródłowej rekonstrukcji, jest tu szczególnie wymowny. Kobieta może otrzymywać autentyczny szacunek za poświęcenie rodzinie; być podziwiana jako moralne centrum domu, strażniczka ciepła czy osoba niezastąpiona. Ten szacunek nie musi być fałszywy w prostym sensie – jej praca i troska rzeczywiście mogą być wartościowe i podtrzymywać życie innych. Problem polega jednak na tym, że społeczne uznanie tej roli może jednocześnie utrwalać nierówny podział pracy, ekonomiczną zależność, brak czasu dla siebie czy rezygnację z kariery, maskując koszty emocjonalne i utwierdzając w przekonaniu, że kobiecość naturalnie spełnia się w służbie innym. Uznanie działa tu jak aksamitna lina: nie szarpie, ale wyznacza granicę.

Podobnie można analizować wiele innych form społecznego szacunku. Pracownik bywa uznawany za „odpowiedzialnego", gdy bierze na siebie nadmiar obowiązków. Przedsiębiorca jest chwalony za „elastyczność", gdy normalizuje ryzyko przerzucone przez system. Obywatel staje się „rozsądny", gdy rezygnuje z roszczeń wobec instytucji, a osoba z klasy podporządkowanej bywa podziwiana za „skromność", dopóki nie kwestionuje hierarchii. Mniejszość zaś docenia się za „asymilację", o ile nie domaga się zmiany reguł większości. W każdym z tych przypadków uznanie nie znika – ono działa, i właśnie dlatego jest tak skuteczne jako nagroda za dopasowanie.

Tu ujawnia się różnica między etyczną a społeczną oceną uznania. Etycznie dana osoba może rzeczywiście zyskać poczucie wartości, stabilność tożsamości i potwierdzenie swojej godności. Społecznie jednak ta sama relacja może reprodukować porządek ograniczający możliwości innych i utrwalający hierarchie. Honnethowska teoria świetnie opisuje pierwszy wymiar; Lepold domaga się, by nie pomijać drugiego. Nie wystarczy zapytać, czy jednostka czuje się uznana – trzeba zapytać, co jej uznanie robi z systemem. Czy go otwiera, czy zamyka? Czy poszerza wolność, czy jedynie czyni podporządkowanie bardziej znośnym?

Najbardziej przenikliwa krytyka pozytywnej teorii uznania nie polega więc na prostym odwróceniu znaku. Nie twierdzi, że uznanie jest złe, lecz że jest niebezpiecznie złożone. Wymaga ono analizy

konkretnego kontekstu, norm, instytucji i skutków. Gdy uznanie staje się hasłem oderwanym od analizy władzy, zaczyna przypominać polityczny odświeżacz powietrza: przez chwilę pachnie lepiej, ale instalacja dalej cieknie. Można włączać kolejne grupy do symbolicznego porządku, nie zmieniając zasad dystrybucji prestiżu, pracy, czasu czy wpływu. Można mnożyć rytuały uznania, a jednocześnie utrwalać warunki produkujące zależność.

W tym miejscu nie wolno jednak tracić sprawiedliwości wobec Honnetha. Jego teoria pozostaje konieczna, gdyż bez niej krytyka uznania łatwo zamieniłaby się w cynizm. Gdybyśmy widzieli w nim wyłącznie narzędzie dominacji, nie potrafilibyśmy zrozumieć realnej krzywdy osób poniżanych i niewidzialnych, ani wyjaśnić, dlaczego walka o szacunek bywa autentycznie emancypacyjna. Ruchy społeczne domagające się uznania nie zawsze prosiły o ładniejsze miejsce w starym porządku; często rozsadzały samą definicję osoby, obywatela, kobiety czy sprawiedliwości. Uznanie może być bronią przeciw systemowi. Ale broń, jak wiadomo, wymaga rozeznania, bo źle trzymana potrafi zranić trzymającego.

Uznanie jako warunek wolności i narzędzie podporządkowania

Honneth daje nam język godności, Lepold zaś dodaje do niego język podejrzenia. Dopiero razem tworzą teorię, która nie jest ani naiwna, ani cyniczna. Naiwność podpowiadałaby: wystarczy uznać drugiego człowieka, a świat stanie się lepszy. Cynizm twierdziłby natomiast, że każde uznanie to przemoc w białych rękawiczkach. Myślenie krytyczne musi sformułować tezę trudniejszą: uznanie jest konieczne, ale nigdy niewinne. Trzeba o nie walczyć, lecz jednocześnie badać jego warunki. Należy bronić ludzi przed pogardą, ale pytać również, czy oferowany im szacunek nie jest formą społecznego kontraktu, w którym drobnym drukiem zapisano zgodę na dalsze podporządkowanie.

Dlatego teoria Honnetha stanowi pierwszy, niezbędny stopień całej argumentacji. Bez niej nie zrozumiemy, dlaczego człowiek tak głęboko pragnie uznania i jak dotkliwie jego brak niszczy osobowość. Jednak bez Althussera, Bourdieu i Butler nie pojmiemy, dlaczego to samo pragnienie może zostać przechwycone przez ideologię, klasę czy normy płciowe. Honneth wskazuje na ranę braku szacunku.

Althusser pokaże z kolei, jak społeczeństwo wzywa nas do roli, zanim zdążymy zapytać, kto napisał scenariusz. Bourdieu ukaże, jak prestiż zamienia dziedziczone przywileje w pozór naturalnego talentu, a Butler wykaże, że pragnienie bycia zrozumiałą osobą zmusza do odgrywania płci w granicach systemu. Na razie warto zachować jedno zdanie jako punkt orientacyjny: uznanie jest

warunkiem wolności, ale nie każde uznanie wolność poszerza. To zdanie stanowi oś całego problemu. Bez pierwszej części popadamy w antyspołeczny mit samowystarczalnej jednostki; bez drugiej – w sentymentalną teorię społeczeństwa, w której każdy akt akceptacji uchodzi za postęp. Człowiek potrzebuje uznania, lecz musi też nauczyć się pytać, co społeczeństwo z nim robi, kiedy go uznaje. Bo czasem najbardziej skuteczne więzienie nie zaczyna się od zakazu, lecz od pochwały.

Po Honnethowskiej obronie uznania jako warunku wolności trzeba wykonać ruch nieprzyjemny, ale konieczny: wejść w myśl Louisa Althussera. To obszar teorii społecznej, w którym podmiot przestaje wyglądać jak suwerenny autor własnej biografii, a zaczyna przypominać kogoś, kto odpowiada na wezwania rozpisane wcześniej przez strukturę. U Honnetha człowiek domaga się uznania, ponieważ bez niego nie może zbudować zdrowej relacji do siebie. U Althussera sytuacja jest bardziej niepokojąca: człowiek rozpoznaje siebie jako podmiot właśnie wtedy, gdy odpowiada na ideologiczne wezwanie. Nie tyle najpierw istnieje jako wolna jednostka, która później wybiera role społeczne, co zostaje do tych ról przywołany, wprowadzony i nauczony – a dopiero następnie zaczyna mówić: „to jestem ja”.

Ten punkt jest kluczowy dla architektury eseju, gdyż pozwala zrozumieć, dlaczego Kristina Lepold tak ostrożnie odróżnia Althussera od Bourdieu i Butler. W obiegowych interpretacjach Althusser bywa traktowany jako negatywny teoretyk uznania, a nawet jako ktoś, kto dowiódł, że uznanie zawsze jest podporządkowaniem. Lepold komplikuje ten obraz.

Według jej rekonstrukcji Althusser nie jest sceptykiem uznania w tym samym sensie, co Bourdieu i Butler. Nie analizuje on przede wszystkim relacji międzyosobowego uznania jako dobra moralnego, które może mieć społeczne skutki uboczne. Jego pojęcie reconnaissance oznacza raczej samoidentyfikację – rozpoznanie siebie w wezwaniu. To nie drugi człowiek mówi mi po prostu: „uznaję cię”, lecz ideologia organizuje scenę, na której ja sam odpowiadam: „tak, to o mnie chodzi”. Najbardziej znany przykład Althussera jest pozornie banalny, niemal teatralnie prosty. Policjant woła na ulicy: „Hej, ty tam!”. Przechodzień odwraca się.

W tej chwili dokonuje się coś więcej niż zwykła reakcja na dźwięk. Przechodzeń rozpoznaje siebie jako adresata wezwania i uznaje, że okrzyk dotyczy właśnie jego. W tym geście zostaje ustanowiony jako podmiot wobec władzy – nie dlatego, że policjant uprzejmie potwierdził jego godność, lecz przeciwnie: ponieważ jednostka przyjęła pozycję wyznaczoną przez wezwanie. Odwrócenie głowy jest mikroskopijnym rytuałem podporządkowania. Mały ruch ciała odsłania wielką strukturę.

Ten przykład działa z taką siłą, gdyż ukazuje społeczeństwo jako przestrzeń nieustannych wezwań. Policjant jest tu tylko figurą. W rzeczywistości woła rodzina, szkoła, kościół, państwo, rynek pracy, media, prawo, język, klasa społeczna, płeć, naród, zawód, firma, formularz, mundur, reklama, a

dziś także algorytm. Każda z tych instancji mówi na swój sposób: bądź dzieckiem, uczniem, obywatelem, pracownikiem, przedsiębiorcą, kobietą, mężczyzną, specjalistą, konsumentem, patriotą, ekspertem, osobą „normalną", „odpowiedzialną", „ambitną", „elastyczną", „produktywną".

Interpelacja jako proces formowania podmiotu

Człowiek nie żyje w ciszy, która pozwoliłaby mu spokojnie zaprojektować siebie od zera. Żyje wśród wezwań poprzedzających jego samoświadomość. Althusserowska interpelacja to właśnie proces przywoływania jednostki do określonej pozycji podmiotowej. Ideologia nie operuje jedynie za pomocą fałszywych idei w ludzkich głowach; nie jest błędną teorią świata, którą można skorygować lepszym podręcznikiem. Działa poprzez praktyki, instytucje, rytuały, gesty i język codzienności. Człowiek uczy się być kimś, wykonując czynności przypisane danej roli. Klęka – staje się wierzącym. Zapisuje się do szkoły – staje się uczniem. Podpisuje umowę – staje się pracownikiem lub przedsiębiorcą. Wypełnia formularz – staje się przypadkiem administracyjnym. Przestrzega procedur – staje się odpowiedzialnym członkiem organizacji. Najpierw praktyka, potem tożsamość. Najpierw scenariusz, potem przekonanie, że to moja rola.

Althusser odwraca potoczne wyobrażenie o autonomii. Lubimy wierzyć, że nasze działania wynikają z wewnętrznych przekonań: najpierw jestem kimś, a potem postępuję zgodnie z tą naturą. Często jednak bywa odwrotnie. Najpierw wykonujemy praktyki narzucone przez instytucję, a dopiero później rozpoznajemy siebie jako kogoś, kto „z natury" lub „z przekonania" tak właśnie działa. To, co bierzemy za autentyczną ekspresję wnętrza, bywa skutkiem zewnętrznego uformowania. Człowiek nie kłamie, mówiąc: „taki jestem". Problem polega na tym, że rzadko zdaje sobie sprawę, ile społecznej historii, dyscypliny i powtórzeń włożono w to „jestem".

To rozpoznanie jest kluczowe dla teorii ambiwalentnego uznania. Pokazuje bowiem, że podmiot nie wchodzi w relacje uznania jako czysta, neutralna jednostka, lecz jako byt już ukształtowany przez interpelacje. Zna język, w którym może poprosić o szacunek; wie, jakie role są czytelne i za co grozi pogarda, a za co przyznaje się godność. Gdy domaga się uznania, często czyni to w kategoriach dostarczonych przez ten sam porządek, który go uformował. Nie oznacza to, że każde takie roszczenie jest fałszywe, lecz że nie można traktować go jako przezroczystego okna do czystej autentyczności. Czasem autentyczny głos człowieka mówi językiem instytucji, która nauczyła go, co wolno uważać za własny głos.

Althusserowskie pojęcie ideologii jest tu szczególnie przydatne, gdyż nie sprowadza jej do propagandy. Propaganda nakazuje uwierzyć w konkretne zdanie. Ideologia działa głębiej: organizuje świat tak, aby pewne twierdzenia wydawały się oczywiste, zanim zostaną

wypowiedziane. Nie musi codziennie przekonywać człowieka, że ma być pracownikiem, rodzicem czy patriotą; wystarczy, że otoczy go instytucjami czyniącymi te role naturalną formą życia. Ideologia nie tylko mówi do człowieka.

Ona urządza mu pokój, w którym człowiek uważa się za gospodarza, choć meble dawno ustawiono przed jego przyjściem.

Właśnie dlatego Althusser wprowadza pojęcie ideologicznych aparatów państwa. Nie chodzi tu o państwo w wąskim sensie – rząd, policję czy sądy – lecz o instytucje reprodukujące warunki trwania porządku społecznego: rodzinę, szkołę, religię, media, kulturę oraz rytuały codziennej normalności.

Uznanie jako mechanizm utrwalania ról społecznych

Aparat represyjny może zmusić człowieka siłą, lecz aparaty ideologiczne działają skuteczniej, ponieważ uczą go dobrowolnego uczestnictwa. Nie trzeba stale pilnować kogoś, kto pilnuje się sam. Nie trzeba codziennie wydawać rozkazów osobie, która uznaje przypisaną sobie rolę za własne powołanie. Tutaj uwidacznia się związek między interpelacją a reprodukcją stosunków produkcji. Każde społeczeństwo musi odtworzyć nie tylko budynki, narzędzia, kapitał, procedury czy formalne instytucje, ale także ludzi zdolnych do zajmowania określonych miejsc w podziale pracy. Potrzebuje tych, którzy będą zarządzać, wykonywać, nadzorować, obsługiwać, sprzedawać, uczyć, słuchać, milczeć, awansować, rezygnować i znosić. System nie przetrwa, jeśli ludzie masowo odmówią przyjęcia ról, które go podtrzymują; musi więc produkować podmioty działające „z własnej woli", zgodnie z wymogami struktury. Tu pojawia się jedna z najważniejszych intuicji Althussera: ideologia działa najlepiej wtedy, gdy człowiek nie czuje przymusu. Kiedy mówi: „sam wybrałem", „tak trzeba", „tak wygląda odpowiedzialność", „zawsze taki byłem", „to moja natura", „to mój charakter", „to mój los", „to mój zawód", „to moja kobiecość", „to moja męskość", „to moja klasa", „to moje miejsce".

Oczywiście nie każdy wybór jest iluzją. Nie należy popadać w tani determinizm, który odbiera ludziom sprawczość szybciej niż zła administracja odbiera cierpliwość. Althusser każe jednak pytać, ile w naszych wyborach jest rzeczywistej wolności, a ile uprzedniego przygotowania do tego, aby pewne opcje wydawały się jedynymi rozsądnymi. Pytanie to szczególnie mocno dotyka problemu uznania. Jeżeli społeczeństwo najpierw interpeluje jednostkę, potem nagradza ją za właściwe odegranie roli, a następnie ta rola zostaje uznana za własną istotę, uznanie może zamykać pętlę podporządkowania. Człowiek nie tylko wykonuje narzucone praktyki – zaczyna się w nich rozpoznawać. A gdy inni chwalą go za zgodność z rolą, staje się ona jeszcze bardziej „jego". Dobra

uczennica. Porządny pracownik. Prawdziwy mężczyzna. Oddana matka. Kulturalny człowiek. Odpowiedzialny obywatel. Elastyczny przedsiębiorca.

Każde z tych określeń może być niewinne, a nawet zasłużone, lecz każde może też funkcjonować jako pieczęć ideologiczna: społeczeństwo przybija ją tam, gdzie udało się osiągnąć zgodność między oczekiwaniem a samoidentyfikacją. Althusser dostarcza tym samym gruntu dla późniejszego rozumienia funkcji epistemicznej uznania.

To, co zostało wyprodukowane przez praktyki i instytucje, zaczyna wydawać się naturalne. Człowiek zapomina o historii własnego uformowania; nie widzi procesu, bo żyje jego skutkiem. Nie pamięta wszystkich małych wezwań, nagród, kar, spojrzeń, komentarzy, zawstydzeń, instrukcji i rytuałów, które nauczyły go być sobą w określony sposób. Widzi gotową tożsamość i traktuje ją jako źródło działań, choć często jest ona również ich rezultatem. To właśnie jest wielka sztuczka naturalizacji: historia wraca jako natura, a przymus jako charakter. Nie należy jednak przypisywać Althusserowi prostej tezy, że człowiek jest wyłącznie marionetką. Jego ujęcie bywa chłodne, strukturalne i mało czułe na doświadczenie jednostkowej wolności, ale nie sprowadza życia społecznego do teatralnej manipulacji. Chodzi raczej o to, że podmiotowość jest od początku uwikłana. Nie ma niewinnego miejsca startu. Nie ma „ja" sprzed języka, instytucji, rodziny, klasy, płci, prawa, ekonomii czy edukacji. Człowiek może krytykować role, ale robi to zawsze z jakiegoś miejsca, za pomocą konkretnego języka i wobec określonej historii. Nawet buntownik odpowiada na wezwania, choć czasem czyni to poprzez nieposłuszeństwo. Ten punkt pozwala uniknąć dwóch uproszczeń.

Pierwsze głosiłoby: skoro jesteśmy interpelowani, wolność jest fikcją. Drugie twierdziłoby: skoro potrafimy się buntować, interpelacja nie ma znaczenia. Oba są zbyt łatwe. Realne życie społeczne to przestrzeń napięcia. Jednostka jest formowana przez struktury, ale nie jest ich doskonałym odbiciem. Ideologia przywołuje, lecz odpowiedź może być niepełna, opóźniona, ironiczna, pęknięta, błędna lub nieposłuszna. System dąży do produkcji podmiotów przewidywalnych, lecz ludzie bywają wadliwym produktem systemu - i całe szczęście, bo inaczej historia byłaby nudnym protokołem reprodukcji. W perspektywie Lepolda Althusser jest istotny właśnie dlatego, że pokazuje uprzedniość interpelacji wobec uznania. Zanim jednostka powie „to ja", społeczeństwo już wielokrotnie powiedziało: „ty". Zanim człowiek rozpozna siebie jako pracownika, kobietę, obywatela, profesjonalistę, członka klasy, wyznawcę albo buntownika, istnieją instytucje i praktyki, które czynią te identyfikacje dostępnymi. Uznanie samego siebie nie odbywa się w próżni; jest odpowiedzią na świat, który wcześniej rozdzielił role.

To dlatego Althusser nie jest po prostu teoretykiem uznania w sensie Honnetha. Jest raczej teoretykiem sceny, na której uznanie siebie w ogóle może się wydarzyć. Jeżeli Honneth pyta: czego człowiek potrzebuje od innych, aby móc być sobą?, Althusser pyta: skąd człowiek wie, kim ma być,

kiedy mówi „sobą”? To drugie pytanie jest bardziej niepokojące, gdyż odbiera nam komfort bezpośredniego odwołania do autentyczności. W debacie publicznej często słyszymy: pozwólmy ludziom być sobą. Jest to zdanie piękne i często słuszne, ale teoria Althussera dopisuje do niego pytanie drobnym, lecz ostrym drukiem: kto nauczył ludzi, co znaczy „być sobą”? Czy „sobą” oznacza wyjście poza przymus, czy sprawne zamieszkanie w roli, która tak długo była nagradzana, że zaczęła wyglądać jak dusza?

Althusser przygotowuje tym samym grunt pod Bourdieu. Ten pokaże, jak społeczne warunki egzystencji wcielają się w habitus – trwałe dyspozycje smaku, gestu, ambicji, aspiracji, wstydu i pewności siebie. Tam, gdzie Althusser mówi o interpelacji i ideologicznych aparatach, Bourdieu ukaże subtelniejszą, bardziej socjologiczną maszynerię klasowego ucieleśnienia.

Uznanie jako nagroda za skuteczne podporządkowanie

Człowiek nie tylko odpowiada na wezwania. Zaczyna poruszać się, mówić, oceniać, lubić, gardzić i pragnąć zgodnie z pozycją, którą zajmuje w strukturze. Następnie społeczeństwo komentuje: jaki gust, jaka kultura, jaka naturalna swoboda, jaka prostota, jaki brak obycia – nagradzając lub karząc to, co samo pomogło wytworzyć. Althusser przygotowuje tym samym grunt pod Butler.

Jeśli podmiot powstaje w odpowiedzi na normatywne wezwania, płeć nie może być traktowana wyłącznie jako wewnętrzna substancja, która spokojnie wyraża się w zachowaniu. Jednostka uczy się rozpoznawać siebie jako kobietę lub mężczyznę poprzez praktyki, spojrzenia, rytuały, język, gesty, ubiór, zakazy, oczekiwania i sankcje. Zostaje przywołana do płci. A ponieważ społeczeństwo uznaje za „zrozumiałe” tylko pewne sposoby bycia płciowego, pragnienie uznania staje się mechanizmem kulturowego przetrwania. Butler pokazuje zatem, że nie chodzi jedynie o to, co człowiek czuje, lecz o to, jakie formy odczuwania siebie są społecznie czytelne.

Iluzja autonomii jest najbardziej drażliwym elementem Althusserowskiego dziedzictwa. Nowoczesność kocha opowieść o samostanowieniu. Rynek mówi: wybierasz. Państwo liberalne: jesteś obywatelem. Kultura popularna: bądź sobą. Edukacja: rozwijaj potencjał. Korporacja: zarządzaj sobą. Media społecznościowe: zbuduj markę osobistą. Wszystko to brzmi jak festiwal sprawczości.

A jednak Althusser zapytałby: jakie struktury muszą działać, aby te formy samowyboru były przewidywalne, produktywne i zgodne z logiką systemu? Gdy każdy ma „być sobą”, szybko okazuje się, że najbardziej opłaca się być sobą w wersji rynkowo użytecznej, komunikacyjnie czytelnej i instytucjonalnie bezproblemowej. Nie jest przypadkiem, że współczesne społeczeństwa tak często

zamieniają podporządkowanie w projekt osobisty. Dawniej rozkaz brzmiał: wykonuj; dziś brzmi: rozwijaj się. Dawniej mówiono: dostosuj się; dziś mówi się: bądź elastyczny. Dawniej przymus był zewnętrzny, dziś bywa przedstawiany jako kompetencja miękka. Dawniej człowiek miał miejsce w hierarchii, dziś ma profil, ścieżkę, strategię, narrację i obowiązek pozytywnej energii. To oczywiście nie jest czysty Althusser – świat się zmienił, a ideologia nauczyła się nosić sneakersy.

Mechanizm pozostaje jednak znajomy: system woła, jednostka odpowiada, a potem interpretuje tę odpowiedź jako osobisty wybór. Z tego powodu Althusser pełni w teorii uznania rolę niewygodnego kontrolera jakości. Gdy mówimy, że jednostka chce uznania, on pyta: jako kto została wcześniej przywołana? Gdy twierdzimy, że człowiek rozpoznaje własną tożsamość, on pyta: kto przygotował kategorie rozpoznania? Gdy mówimy, że ludzie działają z własnej woli, on pyta: jakie praktyki nauczyły ich pragnąć właśnie tego działania? Gdy stwierdzamy, że społeczeństwo nagradza cnoty, on pyta: czy nie nagradza przypadkiem skutecznego podporządkowania?

To pytania drażniące, ale bez nich teoria uznania traci pazur krytyczny i zaczyna przypominać uroczystą akademię ku czci dobrych intencji. Najważniejszy wniosek z Althussera dla dalszego wywodu jest taki: uznanie nie zaczyna się dopiero w chwili, gdy ktoś zostaje doceniony przez innych. Zaczyna się wcześniej, w procesach formowania podmiotu, który uczy się, za co może zostać doceniony i w jakiej postaci ma być społecznie czytelny. Uznanie jest więc zawsze spóźnione wobec interpelacji.

Przychodzi do człowieka, który już został do czegoś wezwany. Jeśli pominiemy to wcześniejsze wezwanie, będziemy analizować jedynie ostatni akt dramatu, myląc oklaski z wolnością. Nie oznacza to, że człowiek nie może odzyskać sprawczości. Może, ale nie przez udawanie, że nikt go nigdy nie formował. Krytyczna wolność zaczyna się raczej od rozpoznania własnych interpelacji. Od pytania: jakie głosy nauczyły mnie mówić „ja”? Jakie instytucje korzystają z mojej samoidentyfikacji? Jakie role przynoszą mi uznanie, a jakie skazują na niezrozumiałość? Kiedy jestem naprawdę szanowany, a kiedy tylko nagradzany za zgodność z cudzym scenariuszem?

Ambiwalencja uznania i wcielona natura habitusu

To nie są wygodne pytania. Jednak bez nich człowiek może przez całe życie iść za okrzykiem "hej, ty tam", będąc przekonanym, że podąża za własnym powołaniem. Althusser nie oferuje ciepłej teorii godności; proponuje teorię wezwania, podporządkowania i ideologicznej samooczywistości. Jest ona surowa, momentami jednostronna, ale niezbędna. Z lekcji Honnetha wiemy, że człowiek potrzebuje uznania, by nie zostać zniszczonym przez pogardę. Z lekcji Althussera wynika natomiast, że może on pragnąć uznania w formach przygotowanych przez porządek, który dąży do

własnej reprodukcji. Honneth dowodzi, że brak uznania rani; Althusser pokazuje, że uznanie samego siebie może być efektem wezwania, którego źródła nie dostrzegamy.

Obie te perspektywy są prawdziwe. Właśnie dlatego uznanie jest ambiwalentne: może prowadzić do wolności, ale może też stać się momentem, w którym podmiot z przekonaniem podpisuje cudzy scenariusz własnym imieniem. Po Althusserze wiemy już, że podmiot nie pojawia się w świecie jako suwerenny właściciel samego siebie. Zostaje przywołany, ustawiony i nauczony określonych gestów oraz słów; rozpoznaje siebie w kategoriach, które nie są jego prywatnym wynalazkiem. U Althussera mechanizm ten pozostaje jednak dość surowy, niemal sceniczny: wezwanie, odwrócenie głowy, podporządkowanie i samoidentyfikacja. Pierre Bourdieu przesuwa tę analizę w stronę znacznie subtelniejszej socjologii codzienności. Wykazuje, że społeczeństwo nie tylko woła do człowieka – ono przenika do jego ciała, smaku, sposobu siedzenia przy stole, tonu głosu czy pewności spojrzenia. Manifestuje się w wyborze książki, zakłopotaniu przed obrazem, lęku przed instytucją, swobodzie w salonie oraz poczuciu, że pewne drzwi są „dla takich jak ja", a inne nie.

Bourdieu jest dla teorii uznania myślicielem szczególnie niewygodnym, gdyż odbiera niewinność obszarom życia, które zwykliśmy uważać za najbardziej osobiste. Gust, kultura, styl życia, aspiracje, elegancja, obycie, język, wybory edukacyjne, a nawet poczucie naturalności w świecie społecznym – wszystko to sprawia wrażenie indywidualnej właściwości jednostki. Ktoś „ma klasę", „ma dobry smak" lub „umie się zachować".

Ktoś „naturalnie" odnajduje się w muzeum, na uniwersytecie, w kancelarii, w zarządzie czy przy stole negocjacyjnym. Inny jest postrzegany jako „nieokrzesany", „prosty", „niepewny" lub „nie z tej bajki" – tak, jakby społeczeństwo było prywatnym castingiem prowadzonym przez tych, którzy wcześniej odziedziczyli scenariusz, salę i jury. W tym miejscu pojawia się pojęcie habitusu. Habitus nie jest ani prostym nawykiem, ani świadomie wybraną strategią. To system trwałych dyspozycji, czyli głęboko wcielonych sposobów postrzegania, oceniania, reagowania i działania. Człowiek nie musi nieustannie kalkulować, jak zachować się zgodnie ze swoją pozycją społeczną; nosi tę pozycję w sobie jako praktyczny zmysł. Wie, co wypada, zanim sformułuje regułę. Czuje, czego pragnąć, zanim nazwie aspirację. Wstydzi się, zanim zrozumie mechanizm wstydu. Czuje się uprawniony lub nieuprawniony, zanim napotka formalny zakaz.

Uznanie jako maska dla dziedziczonego kapitału kulturowego

Habitus to historia społeczna, która stała się ciałem. Sformułowanie to stanowi jeden z najważniejszych kluczy do zrozumienia epistemicznej funkcji uznania. To, co zostało ukształtowane przez pochodzenie, edukację, rodzinę, klasę, język czy instytucje, z czasem zaczyna przypominać naturę. Dziecko wychowane w domu nasyconym kapitałem kulturowym nie „wybiera" kultury wysokiej tak, jak wybiera się produkt z półki; ono od początku oddycha powietrzem, w którym książki, muzea, studia czy swoboda interpretacji są elementami zwyczajnego świata. Później społeczeństwo spogląda na tę naturalność i nazywa ją talentem, inteligencją lub wrażliwością.

Klasa, błysk, naturalna przewaga. Bourdieu odpowiada: spokojnie, zanim zaczniemy rozdawać medale metafizyki, sprawdźmy fakturę za dziedziczenie. Kluczowe jest tutaj pojęcie kapitału kulturowego. W przeciwieństwie do kapitału ekonomicznego – widocznego w majątku i zasobach – kapitał kulturowy często maskuje się jako kompetencja osobista. Obejmuje on język, gust, sposób zachowania, dyplomy oraz obycie instytucjonalne; to zdolność rozpoznawania kodów kultury i pewność siebie w świecie zaprojektowanym przez ludzi podobnych do nas. Im bardziej społeczeństwo kreuje się na merytokratyczne, tym skuteczniej kapitał kulturowy udaje czystą zasługę. To jego elegancka sztuczka: przywilej pojawia się na balu jako osobowość.

W takim układzie uznanie przybiera formę kapitału symbolicznego. Jest nim prestiż, renoma i społeczna wiarygodność. Działa on jak zasób – otwiera drzwi, zwiększa wpływ i legitymizuje pozycję, pozwalając mówić z większą mocą. Jest jednak symboliczny, gdyż funkcjonuje tylko wtedy, gdy inni uznają go za prawomocny. Podczas gdy bogactwo może budzić zawiść, prestiż wywołuje bardziej subtelne podporządkowanie: przekonanie, że ktoś „naprawdę wie", „ma smak" lub że dane środowisko „naturalnie nadaje ton".

Kapitał symboliczny jest zatem przemocą, która przestała wyglądać jak przemoc, ponieważ została zaakceptowana jako zasłużona wyższość. Bourdieu dowodzi, że społeczeństwo klasowe nie reprodukuje się wyłącznie poprzez dziedziczenie majątku, lecz także przez dziedziczenie swobody. To słowo ma fundamentalne znaczenie.

Jednym z najbardziej niedocenianych przywilejów klasy wyższej i wyższej klasy średniej jest właśnie ta swoboda: w mówieniu, pytaniu, negocjowaniu czy byciu w instytucji bez poczucia bycia intruzem. Człowiek uprzywilejowany często nie ma świadomości swojego statusu, gdyż przybrał on postać naturalnego dopasowania do świata. Jak ryba nie prowadzi pamiętnika o wodzie, tak osoba dobrze osadzona w polu społecznym nie dostrzega medium, które ją niesie. W tym miejscu uznanie

wykonuje swoją pracę: potwierdza tę swobodę jako osobistą jakość, a nie efekt położenia społecznego. W praktyce oznacza to, że różnice klasowe zostają przetłumaczone na różnice w wartości osobistej.

Uznanie jako maska kapitału kulturowego i reprodukcji klasowej

Ten, kto zna właściwy kod, uchodzi za inteligentnego. Ten, kto go nie zna – za ograniczonego. Kto mówi językiem dominującej kultury, brzmi kompetentnie; kto posługuje się językiem innego doświadczenia, bywa postrzegany jako „zbyt prosty", „zbyt emocjonalny", „roszczeniowy" lub „nieprofesjonalny".

Kto posiada odziedziczoną pewność wobec instytucji, zostaje nazwany liderem. Kto nosi w sobie odziedziczony lęk przed nimi – biernym. Słownik ocen moralnych i estetycznych maskuje słownik pochodzenia. Nierówność wkłada garnitur zasługi i prosi, żeby mówić do niej "panie talencie". Bourdieu występuje tu jako społeczny sceptyk uznania. Nie dlatego, że uważa każdy szacunek za moralnie zły czy chce odebrać ludziom prawo do podziwu dla umiejętności, kultury i osiągnięć. Jego sceptycyzm dotyczy funkcji społecznej uznania. Co właściwie uznajemy, gdy cenimy czyjś gust, styl, język, edukację, „naturalną" elegancję lub kompetencje? Czy naprawdę dostrzegamy autonomiczne osiągnięcie jednostki, czy raczej społecznie wytworzony habitus, którego źródła zostały ukryte? Czy szacunek przyznawany osobie nie jest w istocie uznaniem dla klasy, która nauczyła ją właściwych kodów? I czy pogarda wobec innych nie stanowi kary za brak dostępu do kapitału, którego posiadacze udają, że nigdy nie otrzymali?

Mechanizm ten wiąże się z funkcją motywacyjną i epistemiczną uznania. Funkcja motywacyjna polega na tym, że pragnienie szacunku zachęca jednostki do przyjmowania dyspozycji zgodnych z ich pozycją społeczną. Dziecko szuka aprobaty; chce usłyszeć, że jest grzeczne, zdolne i dobrze wychowane. Rodzina, szkoła i otoczenie nagradzają zachowania odpowiadające określonemu miejscu w strukturze. W ten sposób jednostka nie tylko przyswaja reguły, lecz uczy się pragnąć uznania za ich przestrzeganie. Proces ten nie musi być brutalny – często bywa czuły, elegancki i pedagogiczny. „Tatusiu, popatrz na mnie" staje się pierwszym aktem w długiej historii społecznego dopasowania.

Funkcja epistemiczna działa jeszcze głębiej. Gdy habitus zostaje uformowany i społecznie uznany, sam proces jego kształtowania znika z pola widzenia. Człowiek zaczyna traktować własny gust jako osobistą esencję, a otoczenie widzi w jego stylu dowód wrodzonej jakości. Społeczeństwo dostrzega

rezultat, lecz nie warunki jego produkcji. A skoro ich nie widzi, uznaje nierówność za sprawiedliwą: ten, kto odniósł sukces, „zasłużył", a ten, kto pozostał niżej, „nie miał predyspozycji".

W tym momencie uznanie staje się epistemiczną zasłoną – nie tylko rozdziela prestiż, ale uczy społeczeństwo błędnego postrzegania jego źródeł. Przykład gustu jest tu modelowy. Wyobraźmy sobie osobę z klasy wyższej, która swobodnie rozmawia o sztuce współczesnej, czyta eseje filozoficzne i porusza się w elitarnych instytucjach, wybierając styl życia uznawany za wyrafinowany. Społeczeństwo mówi: oto kultura, inteligencja i szczególna wrażliwość. Tymczasem Bourdieu pyta, ile w tym indywidualnej zasługi, a ile wcześnie nabytego kapitału kulturowego. Czy „naturalny" gust nie jest skutkiem wychowania, stabilności materialnej i obycia z kodami kultury? Czy podziw dla niego nie naturalizuje klasowej przewagi?

Tu odsłania się mechanizm, który można nazwać klasową alchemią uznania. Społeczne warunki zostają przetopione w osobiste cnoty. Dziedziczenie zamienia się w talent, kapitał kulturowy w inteligencję, obycie w naturalną elegancję, pewność siebie w charyzmę, a znajomość kodu w merytoryczność. Po drugiej stronie brak dostępu zostaje przetopiony w osobisty deficyt: nieumiejętność, brak ambicji, prostactwo czy brak „formatu". To nie jest niewinna pomyłka poznawcza, lecz mechanizm reprodukcji hierarchii. Społeczeństwo nie musi już twierdzić, że klasa wyższa ma zachować przewagę; wystarczy powtarzać, że najlepsi naturalnie wypływają na powierzchnię. Tak, wypływają – zwłaszcza jeśli od dziecka uczono ich pływać w basenie, a innym sprzedano cegłę jako koło ratunkowe.

Merytokracja jako maska dla reprodukcji klasowej

Bourdieu w sposób szczególny podważa merytokratyczny mit szkoły, która chętnie kreuje się na neutralny mechanizm selekcji talentów. Choć w teorii każdy ma równe szanse, w praktyce instytucja edukacyjna często nagradza kompetencje, które dzieci uprzywilejowane wynoszą z domu. Styl wypowiedzi, zasób słownictwa, obycie z literaturą, znajomość „właściwych" odniesień, biegłość w abstrakcyjnej argumentacji czy spokój w kontakcie z autorytetem – wszystko to bywa oceniane jako indywidualna zdolność, podczas gdy często jest efektem przygotowania rodzinnego i klasowego. Szkoła deklaruje: mierzymy talent. Bourdieu odpowiada: często mierzycie odległość domu rodzinnego od kodu instytucji.

Nie oznacza to oczywiście, że zdolności nie istnieją, praca nie ma znaczenia, a każdy sukces jest fikcją wynikającą wyłącznie z dziedziczenia. Taka teza byłaby socjologiczną karykaturą. Bourdieu nie musi zaprzeczać realnym różnicom między ludźmi, aby wykazać, że społeczeństwo ma skłonność do nadawania tym różnicom fałszywej genealogii. Problemem nie jest samo uznanie

kompetencji, lecz fakt, że proces ten często pomija warunki, które umożliwiły ich powstanie, przedstawiając wynik jako czysty dowód osobistej wartości. Sprawiedliwa ocena osiągnięć wymaga pamięci o nierównych punktach startu; bez niej merytokracja staje się elegancką teologią sukcesu.

Klasowy wymiar uznania przejawia się nie tylko w edukacji i kulturze wysokiej, ale także w pracy, administracji, biznesie i polityce. Jedni wchodzą do instytucji z poczuciem, że mają prawo mówić; inni robią to z poczuciem, że muszą przepraszać za własną obecność. Jedni negocjują, bo od dzieciństwa obserwowali procesy negocjacyjne; inni proszą, gdyż nauczono ich, że instytucja jest silniejsza. Jedni nazywają własny interes strategią, inni – problemem. Jedni opisują swoją biografię jako projekt, inni jako serię przeszkód.

Różnica nie sprowadza się jedynie do pieniędzy, lecz do społecznie wyprodukowanego poczucia uprawnienia do świata. To poczucie jest jednym z najbardziej ukrytych składników kapitału symbolicznego. Człowiek, który czuje się u siebie w przestrzeni władzy, rzadko musi o tym mówić – mówi za niego ciało. Inaczej siada, inaczej zabiera głos i inaczej się myli; nawet jego błędy bywają interpretowane życzliwiej, jako przejaw odwagi, eksperymentu lub oryginalności. Gdy błąd popełnia osoba spoza kodu dominującego, natychmiast staje się on dowodem braku formatu. Oto drobna codzienna magia klasowa: jednym potknięcie dodaje ludzkiego uroku, drugim odbiera prawo do powagi.

Uznanie jako narzędzie modernizacji dominacji i naturalizacji hierarchii

W tym miejscu teoria Bourdieu łączy się z krytyką przemocy symbolicznej. Przemoc ta nie musi krzyczeć; działa najskuteczniej wtedy, gdy podporządkowani uznają kategorie dominujących za naturalne i prawomocne. Nie chodzi tu jedynie o narzucanie kryteriów przez elity, lecz o moment, w którym zaczynają być one traktowane jako obiektywne miary wartości. W rezultacie osoba zdegradowana społecznie może uznać swoją pozycję za „normalną", „zasłużoną" lub wynikającą z braku talentu. Władza osiąga wówczas najwyższy stopień skuteczności: nie musi stale poniżać, skoro człowiek nauczył się sam obniżać własne oczekiwania.

Właśnie dlatego uznanie w ujęciu Bourdieu jest tak ambiwalentne. Z jednej strony szacunek jest fundamentalną potrzebą każdego człowieka; z drugiej – rozdzielany według klasowych kryteriów może utrwalać system, który najpierw produkuje różnice, a potem udaje, że jedynie obiektywnie je rozpoznaje. Kapitał symboliczny to uznanie wpisane w pole władzy, do którego nie każdy ma równy dostęp. Nie każdy zna reguły gry o prestiż, nie każdy dysponuje czasem i zasobami, by w niej

uczestniczyć. Nie każdy może pozwolić sobie na dystans estetyczny, gdy życie codzienne jest logistyką przetrwania. A potem pojawia się ktoś z notatnikiem ocen i stwierdza: brak finezji.

Kluczowe jest tu Bourdieuowskie rozumienie gustu jako narzędzia klasyfikacji. Gust nie odróżnia jedynie przedmiotów – on odróżnia ludzi. Kiedy określamy coś jako wyrafinowane, prostackie, ambitne czy banalne, rzadko opisujemy samą rzecz; pośrednio opisujemy tych, którzy dokonali wyboru. Gust klasyfikuje klasyfikującego. Człowiek zdradza swoją pozycję społeczną poprzez to, co uznaje za oczywiste, piękne lub krępujące. Walka o uznanie kulturowe jest zatem walką o hierarchię społeczną: kto definiuje dobry gust, ten definiuje ludzi. Nie oznacza to, że każde rozróżnienie estetyczne jest jedynie maską dominacji – taka teza byłaby zbyt toporna i antyintelektualna. Problem polega na tym, że żadna estetyka społeczna nie jest całkowicie oderwana od warunków swojej produkcji. Można bronić wartości sztuki czy filozofii, nie udając jednocześnie, że dostęp do ich kodów jest równy.

Można mówić o jakości, lecz należy uważać, by nie nazwać nią po prostu smaku zwycięzców. Prawdziwa kultura nie boi się pytań o własne bramy wejściowe; fałszywa natychmiast wzywa ochronę, gdy ktoś pyta, kto otrzymał zaproszenie. Dla teorii uznania najważniejszy jest jednak mechanizm naturalizacji. Uznanie klasowo uprzywilejowanych form życia sprawia, że hierarchia społeczna zaczyna przypominać hierarchię natur. Jedni są „stworzeni" do przywództwa, inni do wykonywania; jedni „mają" język, inni gwarę; jedni styl, inni przesadę; jedni kompetencje, a inni doświadczenie, które trzeba dopiero oszlifować.

Społeczeństwo rzadko wypowiada tę hierarchię brutalnie – woli subtelność: spojrzenie, milczenie po wypowiedzi czy komentarz o „dopasowaniu do kultury organizacyjnej". Kultura organizacyjna bywa czasem po prostu klasą społeczną po szkoleniu z HR. Bourdieu pozwala zrozumieć, dlaczego walka o uznanie nie może ograniczać się do apelu o powszechny szacunek. Jeśli nie zmienimy kryteriów tego szacunku, uznanie nadal będzie płynąć ku tym, którzy najlepiej pasują do dominującego kodu. Można formalnie otworzyć instytucję, zachowując w niej nieformalny filtr klasowy. Można zaprosić nowych ludzi do stołu, ale oceniać ich sztućcami starego świata. Można mówić o inkluzji, wymagając jednocześnie asymilacji do stylu wytworzonego przez uprzywilejowanych. Wtedy uznanie nie znosi dominacji, lecz ją modernizuje.

Tu pojawia się szczególne niebezpieczeństwo współczesnych polityk różnorodności. Choć mogą one poszerzać dostęp i zmniejszać krzywdę, mogą też produkować nową wersję starego mechanizmu: uznajemy tych spośród podporządkowanych, którzy najsprawniej opanowali język dominujących. Awans jednostkowy staje się wtedy dowodem na sprawność systemu, a nie pytaniem o to, ile osób musiało porzucić własny kod, by zostać uznanymi. W ten sposób wyjątek legitymizuje regułę. „Skoro jej się udało, inni też mogą" – to jedno z najbardziej poręcznych zdań społeczeństwa

unikającego rozmowy o strukturze. Bourdieu nie odbiera jednostce odpowiedzialności, ale odbiera społeczeństwu alibi.

Uznanie jako narzędzie reprodukcji hierarchii społecznych

Analiza ta pokazuje, że nie można oceniać ludzi tak, jakby startowali z tej samej linii i biegli po tej samej nawierzchni, podczas gdy jedni mają buty, trenera i mapę, a inni biegną boso po schodach ruchomych jadących w dół. Uznanie osiągnięcia wymaga bowiem rozpoznania warunków jego możliwości. Bez tej świadomości uznanie staje się fałszywą sprawiedliwością: nagradza wynik, lecz ukrywa nierówny proces jego produkcji. Dlatego perspektywa Bourdieu jest kluczowa dla sporu o ambiwalencję uznania. Podczas gdy Honneth wskazał, że uznanie może być warunkiem wolności, a Althusser pokazał, że podmiot rozpoznaje siebie w odpowiedzi na ideologiczne wezwania, Bourdieu dowodzi, że społeczne uznanie jest rozdzielane przez pola władzy, które same kreują kryteria wartości. Nie wystarczy zatem pytać, czy człowiek został uznany. Należy pytać, jaki kapitał umożliwił mu uzyskanie tego uznania, jaki habitus został nagrodzony i czyje formy życia uznano za naturalnie wyższe, a czyje za wymagające korekty.

W tym punkcie wyraźnie widać działanie funkcji motywacyjnej uznania. Ludzie pragną prestiżu, więc dostosowują się do kodów, które go obiecują. Uczą się mówić, wyglądać, wybierać, śmiać się i milczeć we właściwy sposób, a także wstydzić się właściwych rzeczy. Aspiracja staje się tu mechanizmem samodyscypliny. Człowiek nie musi być zmuszany do porzucenia własnego świata, jeśli uwierzy, że tylko w ten sposób zasłuży na szacunek. To subtelny dramat awansu: czasem trzeba stać się obcym dla własnego doświadczenia, aby zostać uznanym przez cudze instytucje.

Równie czytelna jest funkcja epistemiczna. Gdy proces adaptacji powiedzie się, jego ślady zostają zatarte. Nowy styl zaczyna wyglądać jak osobista dojrzałość, nowy język jak naturalna kompetencja, a nowy gust jak wewnętrzna wyższość. Ci zaś, którzy pozostali przy innych kodach, są postrzegani jako mniej rozwinięci, ambitni czy zdolni. Społeczeństwo zapomina, że samo stworzyło hierarchię, w której jedne kody świecą jak złoto, a inne wyglądają jak rdza, by następnie wystąpić w roli rzeczoznawcy metali szlachetnych.

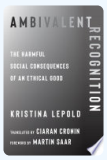
Lekcja Bourdieu jest brutalnie prosta, choć jej konsekwencje złożone: nie ufajmy bezkrytycznie temu, co społeczeństwo nazywa naturalną wartością. Nie dlatego, że wartość nie istnieje, lecz dlatego, że system ma talent do mylenia jej z przewagą. Nie każde uznanie jest kłamstwem, ale każde ma swoją socjologię. Trzeba pytać: kto uznaje, kogo, według jakich kryteriów, z jakiej pozycji

i z jakim skutkiem dla reprodukcji hierarchii? W ten sposób Bourdieu przesuwa teorię uznania z poziomu moralnego doświadczenia na poziom społecznej ekonomii prestiżu. Uznanie jest walutą emitowaną przez instytucje i klasy, którym zależy na utrzymaniu własnej wiarygodności. Kto kontroluje bank symboliczny, ten decyduje, czyje życie zachowuje wartość nominalną, a czyje podlega inflacji pogardy. To stwierdzenie brzmi ostro, ale oddaje stawkę problemu: w świecie społecznym człowiek nie tylko posiada zasoby, on sam jest nieustannie wyceniany.

Bourdieu prowadzi nas dalej, ku Butler. Jeśli klasa może udawać naturę poprzez gust, styl i kapitał symboliczny, to płeć czyni to za pomocą gestów, ciała, pragnień i społecznej czytelności. Jeśli habitus klasowy zostaje uznany za osobistą esencję, to performatywność płciowa może zostać wzięta za wewnętrzny rdzeń kobiecości lub męskości. W obu przypadkach społeczeństwo najpierw formuje, potem rozpoznaje, a na końcu stwierdza: przecież to naturalne. Bourdieu odsłania klasową maszynerię tej sztuczki; Butler pokaże jej wersję płciową – jeszcze bardziej intymną, bo zapisaną na ciele i w samym prawie do bycia zrozumiałą osobą.

> Być może najbardziej skuteczne więzienie nie jest zbudowane z zakazów i murów, lecz z pochwał i uśmiechów. Prawdziwa wolność zaczyna się zatem w momencie, gdy przestajemy pytać tylko o to, kto nas odrzuca, a zaczynamy analizować, za co właściwie jesteśmy nagradzani. Czy nasze poczucie wartości jest owocem autentycznego rozwoju, czy jedynie premią za perfekcyjne zamieszkanie w roli, która została nam przypisana?

Inspiracje

[1] 

"Ambivalent Recognition" Kristina Lepold

2026 | Columbia University Press | ISBN: 9780231217309

Kristina Lepold jest filozofką społeczną i polityczną, obecnie profesorem filozofii społecznej i teorii krytycznej na Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie. Jej praca naukowa koncentruje się głównie na polityce uznania, ontologii społecznej i teorii krytycznej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii rasy, rasizmu oraz wzajemnych powiązań tożsamości i wiedzy. Zajmowała stanowiska wizytujące na takich uczelniach jak Uniwersytet Columbia, Uniwersytet Harvarda i MIT. Lepold jest doceniana za badania nad ambiwalencją uznania, kwestionujące tradycyjny pogląd, że uznanie jest wyłącznie pozytywnym dobrem etycznym. Wniosła znaczący wkład we współczesne debaty w teorii krytycznej, w tym współpracę z Axelem Honnethem i Judith Butler, a także brała udział w różnych sieciach badawczych poświęconych krytyce społecznej i niesprawiedliwości epistemicznej.

Kristina Lepold *is a social and political philosopher currently serving as a Junior Professor of Social Philosophy and Critical Theory at Humboldt University Berlin. Her academic work focuses primarily on the politics of recognition, social ontology, and critical theory, with specific interests in the philosophy of race, racism, and the intersection of identity and knowledge. She has held visiting positions at institutions including Columbia University, Harvard University, and MIT. Lepold is recognized for her research on the ambivalence of recognition, challenging the traditional view that recognition is exclusively a positive ethical good. She has contributed extensively to contemporary debates in critical theory, including engagements with the work of Axel Honneth and Judith Butler, and has been involved in various research networks focused on social critique and epistemic injustice.*

Humboldt University Berlin

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] **"Ambivalente Anerkennung"**

Kristina Lepold

2021 | Campus Verlag | ISBN: 9783593447223

[2] **"Haslanger, Sally: Resisting Reality. Social Construction and Social Critique. New York, NY: Oxford University Press 2012. 490 Seiten. [978-0-19-989263-1]"**

Kristina Lepold

2013

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[3] **"Politiken der Arbeit"**

Axel Honneth

[4] **"The Struggle for Recognition"**

Axel Honneth

[5] **"Photography"**

Pierre Bourdieu

[6] **"Distinction"**

Pierre Bourdieu

[7] **"The Logic of Practice"**

Pierre Bourdieu

[8] **"Undoing Gender"**

Judith Butler

[9] **"Gender Trouble"**

Judith Butler

[10] **"Závažná těla: o materialitě a diskursivních mezích "pohlaví""**

Judith Butler

[11] **"Preface"**

Max Horkheimer

[12] **"Eclipse of Reason"**
Max Horkheimer

[13] **"Bemerkungen zu Jaspers' „Nietzsche“"**
Max Horkheimer

[14] **"The Divided West"**
Jürgen Habermas

[15] **"The Past as Future"**
Jürgen Habermas

[16] **"Protestbewegung und Hochschulreform"**
Jürgen Habermas

[17] **"Outraged Kurt Gray"**

[18] **"How We Think"**
Marius Ostrowski

[19] **"The Concise Mastery Robert Greene"**

[20] **"Wired for Peace"**
Jeremy Pollack

[21] **"Ten Arguments for Deleting Your Social Med Jaron Lanier"**

[22] **"cu31924032559316"**

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"**
Nancy Fraser, Axel Honneth, Joel Golb, James D. Ingram, Christiane Wilke
2003
Google Scholar

[2] **"The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts"**
Thelma McCormack, Axel Honneth
1997 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341573
Google Scholar

[3] **"The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory."**
John P. Wilson, Axel Honneth, Kenneth Baynes
1992 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2075917
Google Scholar

[4] **"Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*"**
Pierre Bourdıeu
2018 | DOI: 10.4324/9781315680347-10
Google Scholar

[5] **"Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste."**
M. Warner, Pierre Bourdıeu, Richard Nice
1985 | MLN | DOI: 10.2307/2905454
Google Scholar

[6] **"Social Space and Symbolic Power"**
Pierre Bourdıeu
1989 | Sociological Theory | DOI: 10.2307/202060
Google Scholar

[7] **"The Scientific Method and the Social Hierarchy of Objects"**
P. Bourdieu
2018 | DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199357192.013.10
Google Scholar

[8] **"Desire and Recognition in Sartre's Saint Genet and The Family Idiot, Vol. 1"**
Judith Butler
1986 | International Philosophical Quarterly | DOI: 10.5840/ipq198626433
Google Scholar

[9] **"Individual differences in word recognition latency"**
Brian Butler, Sylvia Hains
1979 | Memory & Cognition | DOI: 10.3758/bf03197587
Google Scholar

[10] **"The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950"**

Geoffrey Pearson, Martin Jay, Max Horkheimer, T. W. Adorno, John Cumming

1974 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/589964

Google Scholar

[11] **"Rethinking Human Enhancement: Social Enhancement and Emergent Technologies"**

Francesco Paolo Adorno

2018 | NanoEthics | DOI: 10.1007/s11569-018-0328-7

Google Scholar

[12] **"THE CONCEPT OF HUMAN DIGNITY AND THE REALISTIC UTOPIA OF HUMAN RIGHTS"**

Jürgen Habermas

2010 | Metaphilosophy | DOI: 10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x

Google Scholar

[13] **"A Postscript to Knowledge and Human Interests*†"**

Jürgen Habermas, Christian Lenhardt

1973 | Philosophy of the Social Sciences | DOI: 10.1177/004839317300300204

Google Scholar

[14] **"Remarks on legitimation through human rights"**

Jürgen Habermas, William Rehg

1998 | Philosophy & Social Criticism | DOI: 10.1177/019145379802400211

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[15] **"Recognition and Ambivalence"**

Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold, Titus Stahl

2021 | DOI: 10.7312/ikah17760

Google Scholar

[16] **"An ideology critique of recognition: Judith Butler in the context of the contemporary debate on recognition"**

Kristina Lepold

2018 | Constellations | DOI: 10.1111/1467-8675.12368

Google Scholar

[17] **"Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth"**

Julia Christ, Kristina Lepold, Daniel Loick, Titus Stahl

2020

Google Scholar

[18] **"Examining Honneth's Positive Theory of Recognition"**

Kristina Lepold

2019 | Critical Horizons | DOI: 10.1080/14409917.2019.1644810

Google Scholar

[19] **"Schwerpunkt: Critical Philosophy of Race"**

Kristina Lepold, Marina Martínez Mateo

2019 | Deutsche Zeitschrift für Philosophie | DOI: 10.1515/dzph-2019-0044

Google Scholar

[20] **"Die Bedingungen der Anerkennung"**

Kristina Lepold

2014 | Deutsche Zeitschrift für Philosophie | DOI: 10.1515/dzph-2014-0022

Google Scholar

[21] **"Recognition and Feminist Thought"**

Christine Bratu, Kristina Lepold

2018 | Springer Reference Geisteswissenschaften | DOI: 10.1007/978-3-658-19561-8_71-1

Google Scholar

[22] **"Sally Haslanger: Resisting Reality: Social Construction and Social Critique"**

Kristina Lepold

2013 | Zeitschrift für philosophische Literatur | DOI: 10.21827/zfphl.1.1.35304

Google Scholar

[23] **"How Should We Understand the Ambivalence of Recognition? Revisiting the Link Between Recognition and Subjection in the Works of Althusser and Butler"**

Kristina Lepold

2021

Google Scholar

[24] **"Strukturfunktionalismus: Talcott Parsons"**

Kristina Lepold, Axel Honneth

2014

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 1c43992b-ffeb-483a-84d6-0969c283c85e