Ambiwalencja uznania: między emancypacją a pułapką inkluzji w świetle teorii Kristiny Lepold

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje krytycznie politykę uznania w kontekście teorii Kristin Leopold, wskazując na zjawisko tzw. pułapki inkluzji. Autor argumentuje, że samo włączenie grup marginalizowanych do istniejącego systemu często ma charakter pozorny – pozwala na widzialność podmiotu, ale nie zmienia hierarchicznych struktur władzy ani kategorii, w których następuje to uznanie. Symboliczne gesty i pochwały (np. w pracy opiekuńczej czy prekariacie) mogą służyć jako narzędzia maskujące brak realnej redystrybucji zasobów i ochrony instytucjonalnej. Prawdziwa emancypacja wymaga zatem nie tylko akceptacji, ale przede wszystkim transformacji systemowej, denaturalizacji prestiżu oraz zmiany reguł gry, a nie jedynie dopuszczenia nowych osób do „starego pokoju" na warunkach dominującej większości.

The article critically analyzes the politics of recognition within the framework of Kristin Leopold's theory, highlighting the phenomenon of the so-called inclusion trap. The author argues that the mere inclusion of marginalized groups into an existing system is often superficial—it allows for the visibility of the subject but does not alter hierarchical power structures or the categories through which this recognition occurs. Symbolic gestures and praise (e.g., in care work or the precariat) may serve as tools masking the lack of real resource redistribution and institutional protection. True emancipation, therefore, requires not only acceptance but, above all, systemic transformation, the denaturalization of prestige, and a change in the rules of the game, rather than merely admitting new people into the "old room" on the terms of the dominant majority.

Artykuł stanowi krytyczną analizę mechanizmu uznania społecznego, który autor definiuje jako narzędzie głęboko ambiwalentne. Główna teza zakłada, że choć uznanie

jest niezbędne dla ludzkiej godności i podmiotowości, w praktyce często służy jako subtelna technologia kontroli i reprodukcji władzy. Autor dowodzi, że współczesna „polityka inkluzji" bywa jedynie symbolicznym gestem, który zamiast transformować opresyjne struktury, motywuje jednostki do asymilacji i dopasowania się do narzuconych norm (tzw. uznanie adaptacyjne). Tekst demaskuje pułapkę „symbolicznego uznania bez redystrybucji", gdzie widzialność grup marginalizowanych staje się dekoracją maskującą brak realnych zmian materialnych i instytucjonalnych. Analiza rozciąga się od teorii socjologicznych (Bourdieu, Butler) aż po diagnozę współczesnej klasy politycznej, którą autor nazywa „elitą uzurpowaną". W konkluzji artykuł postuluje przejście ku uznaniu transformacyjnemu – takiemu, które nie tylko włącza nowych aktorów do istniejącego systemu, ale wymusza przebudowę samych reguł uczestnictwa i definicji prestiżu, uwalniając godność od przymusu performansu i posłuszeństwa.

SŁOWA KLUCZOWE

pułapka inkluzji | polityka uznania | teoria Kristiny Lepold | emancypacja a inkluzja | symboliczne uznanie | redystrybucja zasobów | kapitał symboliczny Bourdieu | warunki zrozumiałości Butler | denaturalizacja prestiżu | uzurpacja polityczna | asymetryczne uznanie | transformacja instytucjonalna | naturalizacja zależności | ekonomia prestiżu

Pułapka inkluzji i symboliczne uznanie bez zmiany struktur

Uznanie może działać motywacyjnie i epistemicznie, jednak polityka uznania nie może być traktowana jak prosta, moralna technologia naprawy świata. Nie wystarczy powiedzieć: „uznajmy tych, którzy dotąd byli niewidzialni". To zdanie bywa słuszne, lecz pozostaje niepełne. Prawdziwe pytanie brzmi: w jakich kategoriach ich uznajemy, kto ustanowił te kategorie, jakie warunki trzeba spełnić, by zostać uznanym i czy samo uznanie zmienia strukturę władzy, czy tylko uprzejmie wpuszcza nowych ludzi do starego pokoju?

Polityka uznania stała się jednym z centralnych języków nowoczesnych demokracji. Grupy wcześniej marginalizowane domagały się widzialności, szacunku, ochrony prawnej, reprezentacji symbolicznej, dostępu do instytucji oraz zmiany języka publicznego. Walka o uznanie miała i nadal ma charakter emancypacyjny. Pozwala nazwać krzywdę, która wcześniej uchodziła za prywatny los, naturalną różnicę albo nieistotny margines. Robotnik, kobieta, osoba z mniejszości, migrant, osoba nienormatywna, człowiek z niepełnosprawnością czy przedstawiciel grupy klasowo pogardzanej – każdy z nich może dzięki uznaniu przestać być przypadkiem, a stać się podmiotem roszczenia. Jednak właśnie tutaj zaczyna się problem: każde uznanie odbywa się w pewnym języku, a język nie jest neutralny.

Zanim społeczeństwo powie: „uznaję cię", często już wcześniej zdecydowało, jako kogo jest gotowe uznać daną osobę. Może uznać kobietę jako „dzielną matkę", ale nie jako podmiot odmawiający nieodpłatnego poświęcenia. Może uznać pracownika jako „bohatera codzienności", lecz nie jako stronę konfliktu o władzę i podział zysków. Może uznać osobę z klasy ludowej jako „przykład awansu", a nie jako nosiciela własnego, równoprawnego kodu kulturowego. Może uznać mniejszość jako „barwny element różnorodności", ale nie jako podmiot zmieniający reguły większości. To jest zasadnicza pułapka inkluzji. Inkluzja może oznaczać rzeczywiste poszerzenie wspólnoty, ale może też oznaczać subtelne przystosowanie odmienności do istniejącego porządku. System mówi wtedy: możecie wejść, ale nie przesuwajcie ścian. Możecie być widoczni, ale nie zmieniajcie oświetlenia. Możecie mówić, ale naszym językiem. Możecie zostać uznani, lecz w formie, którą potrafimy bezpiecznie obsłużyć. Niby postęp, a sztućce dalej mierzą klasę.

Kristina Lepold słusznie ostrzega, że uznanie jest potencjalnie problematyczne, ponieważ może utrwalać opresyjne układy społeczne właśnie poprzez motywację i naturalizację. W konsekwencji polityka uznania musi być oceniana nie tylko po deklarowanej intencji, ale po funkcji systemowej. Czy dana praktyka zmienia warunki życia grup podporządkowanych? Czy modyfikuje kryteria prestiżu? Czy wpływa na podział pracy, ryzyka, czasu, pieniędzy i wpływów?

Czy zmienia język, którym opisuje się normalność? Czy pozwala ludziom kwestionować formy, w których dotąd mieli być rozpoznawani? Jeśli nie, uznanie staje się symbolicznym środkiem przeciwbólowym: łagodzi objawy, ale nie leczy struktury. Widać to wyraźnie w sporze o pracę opiekuńczą. Społeczeństwa chętnie uznają moralną wartość troski; mówią o matkach, opiekunkach, pielęgniarkach czy nauczycielkach z tonem uroczystej wdzięczności. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy symboliczne uznanie zastępuje instytucjonalną zmianę. Można całować ręce kobietom i nadal organizować świat tak, aby to one wykonywały większość niewidzialnej pracy. Można mówić o „sercu domu" i nie pytać, dlaczego serce nie ma urlopu, emerytury, zabezpieczenia, czasu wolnego

i prawa do odmowy. Uznanie bez redystrybucji obowiązków staje się pochwałą dobrze zarządzanego poświęcenia.

Podobnie dzieje się w gospodarce elastycznej. Współczesny kapitalizm często uznaje ludzi za samodzielnych, przedsiębiorczych i zdolnych do adaptacji. Taki język brzmi emancypacyjnie, bo obiecuje autonomię, lecz może również maskować przerzucanie ryzyka z instytucji na jednostkę. Pracownik staje się „partnerem", samozatrudniony „mikroprzedsiębiorcą", prekariusz „wolnym strzelcem". Uznanie podmiotu za przedsiębiorczego często ukrywa fakt, że utracił on realną ochronę. Człowiek zyskuje prestiż samosterowności, ale rachunki płaci z własnego lęku. To nie wolność, tylko outsourcing niepewności z ładnym logo.

W polityce klasowej analogiczny mechanizm działa przez fetyszyzację awansu. Społeczeństwo chętnie uznaje tych, którzy „wyrwali się" z klasy podporządkowanej i opanowali kod klas dominujących. Taka historia bywa autentycznie inspirująca, dowodząc siły i talentu jednostki. Jako opowieść publiczna bywa jednak niebezpieczna, gdyż łatwo staje się alibi dla systemu. Skoro jednostce się udało, struktura zostaje rozgrzeszona. Zamiast pytać, dlaczego tak wielu ludzi musi opuszczać własny świat, aby zdobyć szacunek, celebruje się tych, którzy najlepiej nauczyli się mówić językiem zwycięzców. Awans jednostkowy jest wtedy uznaniem, ale jednocześnie dowodem przedstawianym przeciwko zbiorowej krytyce nierówności.

Pułapka inkluzji i konieczność połączenia uznania z redystrybucją

Bourdieu pozostaje tu bezlitosnym diagnostą. Szkoła, kultura i rynek mogą deklarować neutralność, a jednocześnie nagradzać kapitał kulturowy dziedziczony przez klasy uprzywilejowane. Jeśli polityka uznania nie zmienia kryteriów oceny, jedynie zwiększa liczbę osób zmuszonych do asymilacji. Osoba z klasy ludowej zostanie uznana, gdy przestanie brzmieć jak klasa ludowa. Jej doświadczenie zostanie docenione, o ile zostanie przetłumaczone na język instytucji. Jej historia zostanie przyjęta, jeśli stanie się opowieścią o indywidualnej determinacji, a nie o niesprawiedliwej architekturze społecznej. System kocha takie historie, bo kończą się morałem: pracuj nad sobą, nie nad strukturą.

W przypadku płci i seksualności polityka uznania napotyka podobną pułapkę. Uznanie osób nienormatywnych może być realnym postępem – daje ochronę, język, bezpieczeństwo, widzialność oraz prawo do relacji i istnienia bez wstydu. Może jednak narzucać wymóg czytelności według dominujących norm. Społeczeństwo często łatwiej uznaje odmienność, gdy ta przybiera stabilną,

uporządkowaną i administracyjnie zrozumiałą formę. Wtedy różnorodność zostaje oswojona jako kategoria zarządzania. Osoba ma być rozpoznawalna, policzalna i reprezentowalna; najlepiej z biografią, która wzrusza, ale nie destabilizuje. Inność staje się akceptowalna, gdy nie zmusza normy do rachunku sumienia.

Butlerowska lekcja jest tutaj kluczowa: problemem nie jest samo pragnienie uznania, lecz warunki zrozumiałości. Jeśli człowiek musi udowodnić swoją realność w języku, który od początku traktuje jego istnienie jako odstępstwo, uznanie ma charakter asymetryczny. Jedna strona nie musi się tłumaczyć; druga musi przedstawiać dokumentację ontologiczną. Jedna strona „po prostu jest"; druga „domaga się uznania". Już ten podział obnaża władzę normy. Norma jest tym, co nie musi mieć rzecznika prasowego. Odmienność często wymaga całego biura obsługi wyjaśnień.

Polityka uznania musi więc unikać esencjalizacji grup. Grupa marginalizowana potrzebuje nazwy, by móc wystąpić politycznie – bez niej krzywda rozpływa się w prywatnych historiach. Jednak nazwa może również zamykać. Może wytworzyć model „prawdziwej" kobiety, „prawdziwego" robotnika czy „prawdziwego" przedstawiciela klasy ludowej. Kto nie pasuje do tej figury, zostaje ponownie wypchnięty na margines – tym razem przez własną kategorię polityczną.

Uznanie zbiorowe jest konieczne, lecz zawsze niesie ryzyko nowej normalizacji. Stąd wynika jedna z najważniejszych zasad krytycznej polityki uznania: musi ona pozostawiać miejsce na niezgodność z kategorią, w której zostało przyznane. Jeśli kobieta zostaje uznana tylko jako opiekuńcza, uznanie ją więzi. Jeśli pracownik zostaje uznany jedynie jako rzetelny wykonawca, pomija się jego prawo do konfliktu. Jeśli osoba nienormatywna jest akceptowana tylko jako spokojna i niekłopotliwa wersja odmienności, zostaje oswojona dla większości. Jeśli obywatel jest uznawany tylko wtedy, gdy cierpliwie znosi instytucjonalne absurdy, nie mamy do czynienia z szacunkiem, lecz z tresurą w kolejce.

W tym miejscu należy wyraźnie odróżnić inkluzję od transformacji. Inkluzja pyta: kogo jeszcze możemy włączyć? Transformacja pyta: co w samym porządku wymaga zmiany, skoro tylu ludzi było dotąd wyłączonych? Inkluzja może ograniczyć się do poszerzenia listy gości; transformacja zmienia architekturę domu.

Inkluzja sugeruje, że osoby z różnych środowisk również mogą odnieść sukces w naszych instytucjach. Transformacja pyta: dlaczego nasze instytucje uznają za sukces tylko ten konkretny typ zachowania, języka i stylu życia? Inkluzja poprawia reprezentację; transformacja zmienia reguły reprezentowalności.

Nie chodzi o to, by lekceważyć inkluzję. Dla osób dotąd wykluczonych wejście do instytucji, uzyskanie praw i widzialności ma ogromne znaczenie. Cyniczne stwierdzenie, że „to tylko symbol",

bywa głęboko niesprawiedliwe, gdyż symbole kształtują życie. Problem zaczyna się jednak, gdy symbol zastępuje zmianę warunków. Uznanie może być pierwszym krokiem, ale nie powinno być ostatnim. Jeżeli po geście uznania nie zmienia się dystrybucja zasobów, czasu, bezpieczeństwa i praw, mamy do czynienia z moralną scenografią, a nie emancypacją. Ładna scenografia bywa użyteczna, lecz nie wolno mylić jej z remontem fundamentów.

Polityka uznania powinna zatem być powiązana z polityką redystrybucji. Spór o to, co ważniejsze, jest fałszywą alternatywą – w praktyce oba wymiary są splecione. Brak uznania często usprawiedliwia nierówną redystrybucję, a ta z kolei utrwala brak uznania. Jeśli praca opiekuńcza jest symbolicznie traktowana jako naturalna kobieca powinność, łatwiej jej nie wynagradzać. Jeśli klasa ludowa jest opisywana językiem deficytu, łatwiej lekceważyć jej roszczenia polityczne.

Pogarda i bieda bardzo często chodzą parami; jedna niesie parasol, druga rachunek. Dlatego polityka uznania bez ekonomii jest zbyt miękka, a ekonomia bez polityki uznania – ślepa. Sama redystrybucja nie wystarczy, jeśli ludzie nadal będą traktowani jako gorsi lub podejrzani. Samo uznanie nie wystarczy, jeśli nie zmienia realnych warunków zależności. Człowiek nie żyje samym szacunkiem, choć bez niego usycha.

Uznanie afirmatywne jako dekoracyjna zasłona dla struktur władzy

Emancypacja potrzebuje praw, zasobów, bezpieczeństwa, czasu, instytucji, języka i relacji. Wymaga całego pakietu, nie kartki z podziękowaniem. Z tej perspektywy należy krytycznie przyjrzeć się instytucjonalnym rytuałom uznania. Organizacje, państwa, uniwersytety, firmy i media opanowały już język widzialności, różnorodności i szacunku.

Samo w sobie nie jest to złe. Problem pojawia się wtedy, gdy język emancypacyjny zostaje przechwycony i zmieniony w technologię reputacyjną. Instytucja deklaruje uznanie, lecz nie zmienia procedur. Publikuje raporty, ale nie koryguje hierarchii. Organizuje debaty, lecz nie oddaje realnego wpływu. Wprowadza kodeksy, nie zmieniając codziennych praktyk. Zatrudnia „twarz różnorodności", podczas gdy centrum decyzyjne pozostaje nienaruszone. Uznanie staje się wówczas nie tyle odpowiedzią na krzywdę, co wizerunkowym ubezpieczeniem przed zarzutem o jej wyrządzenie.

W strukturach współczesnych organizacji jest to szczególnie widoczne. Kultura „doceniania" pracowników bywa używana jako substytut realnej sprawiedliwości organizacyjnej. Ludzie otrzymują pochwały, symboliczne benefity, dyplomy czy komunikaty o wyjątkowości zespołu, ale

nie zyskują wpływu na czas pracy, wynagrodzenie, obciążenia, bezpieczeństwo czy sens podejmowanych decyzji. Wtedy uznanie działa jak aromat kawy w biurze bez okien: poprawia atmosferę, ale nie dostarcza tlenu.

Nie każda pochwała jest manipulacją, jednak każda z nich, wypowiedziana w niesprawiedliwej strukturze, powinna rodzić pytanie: co ta pochwała zastępuje? Podobnie rzecz ma się z państwem. Może ono uznawać obywateli poprzez retorykę godności, patriotyzmu i wspólnoty, a jednocześnie wymagać od nich znoszenia niewydolnych instytucji. Może mówić o szacunku dla rodzin, nie budując systemu usług publicznych wspierających opiekę. Może deklarować szacunek dla przedsiębiorczości, przerzucając na jednostki chaos regulacyjny. Może głosić szacunek dla pracy, tolerując warunki czyniące ją niepewną i wyczerpującą. Może mówić o obywatelskiej podmiotowości, projektując procedury tak, jakby obywatel był przeszkodą w pracy urzędu. Wtedy uznanie staje się retoryką, a retoryka – zasłoną dymną. I to nie dymem z kadzidła, raczej z przegrzanej drukarki administracji.

Krytyczna polityka uznania wymaga zatem instytucjonalnego sprawdzianu. Czy uznanie daje ludziom realną możliwość odmowy? Czy zmniejsza koszt niezgody? Czy poszerza język opisu własnego życia? Czy zmienia kryteria oceny kompetencji, przesuwa zasoby i oddaje wpływ? Czy pozwala krytykować samą normę, która dotąd rozdzielała szacunek?

Jeżeli odpowiedź brzmi „nie”, mamy do czynienia z uznaniem słabym, dekoracyjnym lub konserwującym. Jeśli brzmi „tak” – uznanie może stać się elementem emancypacji. Należy tu odróżnić uznanie afirmatywne od transformacyjnego. Uznanie afirmatywne mówi: dostrzegamy was w istniejącym porządku. Uznanie transformacyjne głosi: wasza obecność zmienia sposób, w jaki rozumiemy ten porządek. Pierwsze może łagodzić skutki krzywdy, lecz często pozostawia strukturę nienaruszoną. Drugie jest trudniejsze, gdyż wymaga od dominujących nie tylko uprzejmości, ale i rezygnacji z części monopolu na normę.

Uznanie transformacyjne nie pyta jedynie: „czy możemy was zaakceptować?”, lecz: „co nasza wcześniejsza niezdolność do akceptacji mówi o nas samych?”. To pytanie jest wyjątkowo niewygodne, ponieważ instytucje wolą występować w roli neutralnych arbitrów. Tymczasem teoria ambiwalentnego uznania pokazuje, że instytucja rzadko jest tylko miejscem rozdziału szacunku; jest przede wszystkim producentem kategorii, według których ten szacunek staje się możliwy. Szkoła nie tylko ocenia uczniów – produkuje model ucznia. Rynek nie tylko nagradza kompetencje – produkuje model pracownika. Prawo nie tylko chroni osoby – produkuje model osoby rozpoznawalnej prawnie. Media nie tylko pokazują świat – produkują model widzialności. Rodzina nie tylko kocha – produkuje model tego, kogo łatwiej kochać bez konfliktu.

Pułapka tożsamości ofiary i przymus performansu w systemach uznania

Każda instytucja powinna mieć wbudowaną podejrzliwość wobec własnej naturalności. Niestety, zazwyczaj wolą one posiadać dział promocji. Polityka uznania musi mierzyć się także z ryzykiem konkurencji ofiar. Gdy uznanie staje się rzadkim zasobem symbolicznym, grupy mogą zacząć rywalizować o status najbardziej skrzywdzonych, autentycznych i uprawnionych do głosu. Nie jest to argument przeciwko uznawaniu krzywd, lecz ostrzeżenie przed systemem, w którym widzialność jest reglamentowana, a cierpienie staje się walutą dostępu do debaty. Jeśli instytucje uznają tylko te roszczenia, które przybierają formę akceptowalnej traumy, ludzie uczą się definiować siebie poprzez zranienie. Choć krzywda musi zostać nazwana, człowiek nie powinien musieć stale występować jako rana, aby zostać potraktowany poważnie. W tym punkcie ujawnia się kolejna ambiwalencja.

Nazwanie cierpienia często stanowi początek sprawiedliwości, jednak utrwalenie tożsamości wyłącznie wokół niego może stać się nową klatką. Grupy podporządkowane potrzebują uznania krzywdy, ale jednocześnie uznania swojej sprawczości, wiedzy, złożoności, humoru, ambicji, wewnętrznych sporów oraz prawa do niebycia wiecznym symbolem problemu. Polityka uznania, która widzi w ludziach tylko ofiary, bywa protekcjonalna; ta, która nie dostrzega ich krzywd – jest cyniczna. Trzeba przejść między tymi błędami wąską kładką - bez poręczy z banałów. Ważnym zadaniem polityki uznania jest również ochrona prawa do niejednoznaczności. Nowoczesne instytucje preferują kategorie stabilne, gdyż łatwiej nimi zarządzać.

Tymczasem ludzkie życie bywa przejściowe, mieszane, sprzeczne, częściowo opowiedziane, zmienne i niegotowe. Uznanie nie powinno wymagać od człowieka złożenia ostatecznego raportu z samego siebie. Jeśli system uznaje tylko tożsamości twarde, spójne i reprezentowalne, będzie stale wypychał na margines tych, którzy nie chcą lub nie mogą zamknąć się w jednej formule. Godność wymaga czasem nie tyle etykiety, co przestrzeni do oddychania. Prowadzi to do kwestii wolności od uznania. Brzmi to paradoksalnie, gdyż cały esej dowodzi, że człowiek uznania potrzebuje, jednak dojrzała polityka powinna zmniejszać przymus nieustannego ubiegania się o cudze potwierdzenie. Chodzi o instytucje, które nie zmuszają ludzi do ciągłego dowodzenia, że zasługują na szacunek. Godność podstawowa powinna być mniej zależna od performansu. Człowiek nie powinien musieć idealnie odgrywać roli pracownika, kobiety, mężczyzny, obywatela, członka klasy, osoby skrzywdzonej, profesjonalisty czy "dobrego przypadku", aby nie zostać wypchniętym z moralnej wspólnoty. Emancypacyjne uznanie powinno ostatecznie zmniejszać szantaż uznania.

Widzialność cyfrowa i warunki emancypacyjnego uznania

To szczególnie istotne w kulturze cyfrowej. Współczesne platformy społecznościowe przekształciły uznanie w widzialną metrykę: polubienia, reakcje, udostępnienia, obserwujących, zasięgi i komentarze. Choć nie jest to główny temat tego eseju, cyfrowe środowisko wzmacnia motywacyjną funkcję uznania do niespotykanej skali. Człowiek natychmiast dostrzega, które wersje siebie są nagradzane. Algorytm nie musi znać teorii Honnetha, Bourdieu czy Butler, by w praktyce zarządzać pragnieniem widzialności – wystarczy, że premiuje określone formaty ekspresji. Wówczas jednostka uczy się siebie poprzez reakcje innych, a naturalizacja następuje szybko: „to ja", choć często jest to „ja" zoptymalizowane pod cudzą uwagę.

Polityka uznania w epoce cyfrowej musi zatem pytać, czy widzialność nie zastępuje godności. Można być widzialnym i uprzedmiotowionym; komentowanym i nierozumianym. Można otrzymywać uwagę, która nie niesie ze sobą szacunku. Można zostać uznanym przez algorytm za angażujący obiekt, a nie przez wspólnotę za podmiot. To kolejna lekcja ambiwalencji: nie każda widzialność jest emancypacją. Czasem okazuje się być lepiej oświetloną formą zależności. Reflektor również może służyć jako narzędzie kontroli.

W świetle tej analizy widać, że polityka uznania musi spełniać cztery warunki – nie chodzi tu jednak o techniczną listę, lecz o logikę myślenia. Po pierwsze, musi być genealogiczna: pytać o źródła kategorii, w których ludzie są uznawani. Po drugie, instytucjonalna: badać procedury, prawa, normy i organizacje rozdzielające szacunek. Po trzecie, materialna: łączyć uznanie z czasem, pieniędzmi, bezpieczeństwem, pracą i wpływem. Po czwarte, samokrytyczna: pozostawiać przestrzeń na kwestionowanie własnych kategorii, by nie zamienić emancypacji w nową ortodoksję. Największym błędem byłoby uznanie samego uznania za ostateczną odpowiedź. Jest ono początkiem rozmowy o sprawiedliwości, a nie jej końcem.

Gdy ktoś zostaje uznany, należy dopiero zapytać: co teraz może zrobić, czego wcześniej nie mógł? Czy może odmówić? Mówić własnym językiem? Zmienić instytucję lub współtworzyć normy? Czy może istnieć bez ciągłego tłumaczenia się i przestać być wdzięcznym za minimum? Jeśli nie, uznanie pozostaje połowiczne. A połowiczne uznanie bywa jak drzwi uchylone na łańcuchu: widać wnętrze, ale wejść nadal trudno.

W tym miejscu powraca centralna teza: uznanie może być etycznie dobre dla jednostki i społecznie problematyczne dla systemu. Może przynosić człowiekowi ulgę, status i poczucie wartości, a

jednocześnie utrwalać kategorie wykluczające innych. Może naprawiać pojedyncze biografie, konserwując zbiorowe hierarchie.

Może być realnym dobrem, lecz dobrem źle osadzonym. Właśnie dlatego teoria Lepold jest tak cenna: nie pozwala ani na sentymentalny kult uznania, ani na cyniczne jego odrzucenie. Nakazuje badać warunki. Polityka uznania pod lupą nie traci więc moralnego sensu; przeciwnie – zyskuje powagę. Łatwo uznawać ludzi hasłami. Trudniej zbudować instytucje, w których uznanie nie wymaga podporządkowania. Łatwo powiedzieć: „szanujemy różnorodność".

Trudniej zmienić kryteria awansu, język oceny, podział pracy, normy czasu, dostęp do zasobów i definicję profesjonalizmu. Łatwo włączyć nowe twarze do starych zdjęć. Trudniej zapytać, kto dotąd trzymał aparat. Dlatego prawdziwie emancypacyjna polityka uznania musi być niewygodna. Nie może ograniczać się do miłych gestów, gdyż te są tanie.

Musi pytać o władzę, prestiż, język, kapitał, normę i instytucję. Musi sprawdzać, czy uznanie nie działa jak nagroda za dostosowanie. Musi umieć stwierdzić, że nie każda akceptacja jest wolnością, nie każda widzialność godnością, nie każda inkluzja sprawiedliwością i nie każda pochwała wyzwoleniem. Czasem system bije brawo właśnie wtedy, gdy człowiek przestał mu zagrażać.

A jednak nie wolno kończyć w tonie negacji. Uznanie pozostaje niezbędne. Człowiek bez niego cierpi, traci głos, zaufanie do siebie i miejsce w świecie. Zadaniem krytyki nie jest więc odebranie ludziom pragnienia uznania, lecz uwolnienie go od szantażu normy. Chodzi o taki porządek społeczny, w którym człowiek może być widziany bez konieczności udawania cudzej wersji siebie; może być szanowany bez obowiązku naturalizowania własnego podporządkowania; może należeć do wspólnoty bez rezygnacji z prawa do jej zmiany. Polityka uznania powinna prowadzić do godności bez ślepoty, do szacunku, który nie zasłania struktury, oraz do inkluzji niewymagającej asymilacji i widzialności, która nie zamienia ludzi w eksponaty własnej krzywdy.

Do instytucji, które nie tylko przyjmują nowych uczestników, ale pozwalają im przebudować reguły uczestnictwa. Uznanie jest wtedy nie końcem krytyki, lecz jej sprzymierzeńcem. Nie mówi: „teraz jesteś już na swoim miejscu", lecz raczej: „twoja obecność zmienia pytanie o to, czym jest wspólne miejsce".

Po przejściu tej drogi widać, że spór o uznanie nie jest akademicką grą w przesuwanie definicji. To spór o sposób, w jaki społeczeństwo produkuje człowieka, nagradza pewne formy życia, uniewidacznia inne i decyduje, kto może powiedzieć o sobie „jestem kimś" bez natychmiastowego dopisku: „ale pod pewnymi warunkami". Honneth, Althusser, Bourdieu i Butler nie tworzą tu luźnego zestawu nazwisk do ozdobienia wywodu – każdy z nich odsłania inny wymiar tego samego problemu. Honneth pokazuje, dlaczego bez uznania człowiek zostaje zraniony w samej zdolności

odnoszenia się do siebie. Althusser wskazuje, że podmiot rozpoznaje siebie w wezwaniach ideologii, zanim uzna się za suwerennego autora własnego życia.

Bourdieu dowodzi, że społeczne uznanie gustu, stylu i kompetencji może naturalizować klasowe przywileje. Butler pokazuje, że uznanie płciowe może być warunkiem społecznej zrozumiałości, ale również ceną płaconą za podporządkowanie normie. Wspólna lekcja tych teorii brzmi: człowiek potrzebuje uznania, lecz nie każde uznanie prowadzi do wolności.

Ambiwalencja uznania między emancypacją a kontrolą

Ta formuła wydaje się prosta, lecz jej konsekwencje są daleko idące. Z jednej strony nie można przyjąć cynicznego założenia, że uznanie jest zawsze narzędziem dominacji – byłoby to okrutne wobec tych, którzy naprawdę cierpią z powodu pogardy, niewidzialności czy odmowy szacunku. Z drugiej strony błędem byłoby sentymentalne przekonanie, że każde uznanie stanowi krok ku emancypacji; byłoby to ślepotą na sytuacje, w których społeczeństwo nagradza człowieka właśnie za sprawne odgrywanie przypisanej mu roli. Krytyczna teoria uznania musi zatem unikać dwóch pokus: naiwności i rozpaczy. Naiwność sugeruje, że więcej uznania rozwiąże problem; rozpacz twierdzi, że każde uznanie jest pułapką. Tymczasem rzeczywistość społeczna bywa bardziej złośliwa, jak zwykle bez konsultacji z naszym zamiłowaniem do prostych tabel.

Uznanie może być lekarstwem, ale i środkiem usypiającym; narzędziem emancypacji lub reprodukcji hierarchii. Może ocalać jednostkę przed społeczną śmiercią, a jednocześnie stabilizować kategorie, które innych skazują na niezrozumiałość. Potrafi przywracać godność, lecz może ją również reglamentować. Dlatego kluczowe pytanie nie brzmi: czy uznanie jest dobre? Brzmi raczej: jakie uznanie, przez kogo przyznawane, według jakich norm i za jaką cenę? Jaki ma skutek dla struktury społecznej i w jakim stopniu pozwala zakwestionować sam język uznania? Bez tych pytań teoria uznania zamienia się w moralną dekorację. Z nimi staje się narzędziem diagnozy władzy.

Honneth pozostaje niezbędny, gdyż przypomina, że podmiotowość jest relacyjna. Człowiek nie tworzy siebie w próżni; nie wystarczy mu formalna wolność, jeśli społeczeństwo odmawia mu szacunku. Abstrakcyjne prawo nie wystarcza, gdy codzienność komunikuje mu, że jego życie jest gorsze, praca nieważna, ciało podejrzane, język niepoważny, a krzywda niewidzialna. Brak uznania może więzić człowieka w zredukowanym sposobie istnienia, budując wewnętrzny lęk przed własnymi potrzebami i wartością. Walka o uznanie nie jest zatem kaprysem tożsamościowym, lecz walką o warunki samorealizacji.

Właśnie dlatego perspektywa Honnetha wymaga korekty. Jeśli uznanie jest tak kluczowe dla podmiotowości, społeczeństwo zyskuje ogromną władzę nad jednostką poprzez kontrolę warunków jego przyznawania. Może bowiem dyktować: będziesz szanowany, jeśli będziesz pracował bez granic; będziesz kochana, jeśli całkowicie się poświęcisz; zostaniesz uznany za kompetentnego, jeśli przejmiesz język klasy dominującej; będziesz zrozumiała, jeśli zmieścisz się w normie płci; będziesz obywatelem rozsądnym, jeśli nie będziesz zbyt natarczywie żądać sprawiedliwości. W takim układzie uznanie nie znosi dominacji, lecz ją cywilizuje, poleruje i wystawia w salonie jako cnotę społeczną. Althusser pomaga zrozumieć, że podmiot nie zgłasza się po uznanie jako gotowa, czysta jednostka.

Zanim człowiek powie „ja", słyszy wiele społecznych „ty". Rodzina, szkoła, państwo, religia, rynek czy obyczaj przywołują go do określonych pozycji. Rozpoznajemy siebie w rolach, które nie są naszym prywatnym wynalazkiem. Nie oznacza to całkowitego braku wolności, lecz brak niewinnego początku – każde „jestem sobą" ma swoją historię. Niekiedy jest to historia troski i rozwoju, innym razem nacisku i przystosowania. Najczęściej oba te wątki splatają się w sposób, który czyni ludzkie życie mniej eleganckim niż filozoficzne schematy, ale za to bardziej prawdziwym. Bourdieu dopowiada, że ta historia przyjmuje formę habitusu: społeczeństwo wpisuje się w ciało, gust, język, ambicje, wstyd i pewność siebie.

Klasa nie jest jedynie pozycją w tabeli dochodów; jest stylem bycia, praktycznym zmysłem, mapą możliwego. Kiedy uznanie nagradza określony gust, swobodę instytucjonalną czy kulturowe obycie, może wzmacniać przekonanie, że uprzywilejowani są naturalnie bardziej zdolni. Wtedy kapitał kulturowy udaje osobistą esencję, a nierówność staje się merytokracją w odświętnym ubraniu.

Ambiwalencja uznania między adaptacją a transformacją

Butler wskazuje na analogiczny mechanizm w obszarze płci. Człowiek pragnie być społecznie zrozumiały, jednak zrozumiałość ta jest przyznawana według określonych norm. Płeć nie jest tu jedynie prywatną prawdą jednostki czy prostym faktem biologicznym, lecz przestrzenią powtarzalnych praktyk, sankcji, oczekiwań i nagród. Uznanie płciowe może dawać poczucie bezpieczeństwa, ale jednocześnie utrwala binarny porządek, który decyduje o tym, kto jest czytelny jako osoba. Społeczeństwo komunikuje: rozumiemy cię, jeśli wykonasz siebie w znanym nam formacie. Butler zmusza nas do pytania, ile ludzkiego życia zostaje wyparte poza ten format.

Z tych perspektyw wyłania się teoria ambiwalentnego uznania, w centrum której leżą dwie funkcje: motywacyjna i epistemiczna. Funkcja motywacyjna sprawia, że dążymy do dopasowania, gdyż pragniemy szacunku, miłości, prestiżu, akceptacji i zrozumiałości. Z kolei funkcja epistemiczna powoduje, że to dopasowanie zostaje później odczytane jako natura. Najpierw człowiek uczy się roli, aby otrzymać uznanie; następnie uznanie potwierdza tę rolę jako jego rzekomą istotę. Najpierw system mówi: „tak trzeba", potem człowiek mówi: „taki jestem". To jeden z najcichszych i najskuteczniejszych mechanizmów władzy.

Nie należy jednak rozumieć tej tezy jako oskarżenia jednostek. Krytyka uznania nie może zamieniać się w pogardę wobec tych, którzy szukają akceptacji w dostępnych im rolach. Kobieta przyjmująca rolę opiekuńczą, pracownik dumny z własnej dyspozycyjności, osoba z klasy ludowej przyswajająca język elit czy człowiek podporządkowujący się normom płciowym dla bezpieczeństwa – nie są jedynie naiwnymi wykonawcami systemu. To ludzie żyjący w realnych warunkach zależności, ryzyka i pragnień.

Teoria krytyczna, która szydzi z ich wyborów, traci moralne prawo do krytyki. Zadaniem analizy nie jest zawstydzanie podporządkowanych, lecz ukazanie, jak porządek społeczny zmusza ich do wyboru między uznaniem a kosztem własnej wolności. To rozróżnienie jest zasadnicze. Człowiek może autentycznie kochać rolę, która została społecznie uformowana; może naprawdę cenić troskę, pracę, rodzinę, dyscyplinę, kulturę, płeć, religię, awans klasowy, profesjonalizm czy lojalność. Krytyka nie powinna zatem twierdzić, że jego życie jest nieprawdziwe, lecz pytać: jakie warunki sprawiły, że ta forma życia stała się dla ciebie drogą do szacunku?

Czy można wybrać inaczej? Czy da się z niej wyjść bez utraty godności? Czy można ją przekształcić lub odmówić? Wolność często zaczyna się nie od odrzucenia roli, lecz od możliwości dostrzeżenia jej jako roli. Właśnie dlatego krytyczna teoria uznania musi być teorią denaturalizacji. Musi dowodzić, że to, co wydaje się naturalne, jest często zinternalizowaną historią – nie po to, by wszystko unieważnić, ale by przywrócić możliwość sporu.

Kiedy twierdzimy, że kobiety „z natury" są bardziej opiekuńcze, zamykamy dyskusję o podziale pracy. Gdy uznajemy, że elity „z natury" mają lepszy smak, ucinamy debatę o dziedziczeniu kapitału kulturowego. Mówiąc, że określone formy życia są „normalne", blokujemy rozmowę o normach produkujących tę normalność. Denaturalizacja otwiera okna w pokoju, w którym ktoś długo rozpylał zapach oczywistości.

Nie oznacza to jednak, że wszystko jest dowolne; krytyka naturalizacji nie musi prowadzić do nihilizmu. To, że coś jest społecznie ukształtowane, nie czyni tego nierealnym. Język jest konstruktem społecznym, a jednak naprawdę nim mówimy. Prawo jest społecznie ukształtowane,

lecz realnie reguluje życie. Tożsamości są produktem społecznym, a jednak naprawdę bolą, gdy są poniżane. Błąd nie polega na uznaniu realności form społecznych, lecz na traktowaniu ich jako wiecznych, naturalnych i odpornych na krytykę. Historia nie jest fikcją – jest właśnie tym, co można zmieniać, jeśli przestanie udawać naturę.

Z tej perspektywy polityka uznania powinna być ostrożna wobec własnych sukcesów. Każda nowa forma uznania może przynieść ulgę i widzialność, ale może też stworzyć nową normę, nowy wzorzec poprawnej tożsamości czy model zasługiwania na szacunek. Grupa marginalizowana może zostać uznana pod warunkiem, że przedstawi siebie w formie akceptowalnej dla dominującego porządku. Klasa podporządkowana może zyskać uznanie, jeśli opowie swoją historię jako opowieść o jednostkowym awansie.

Kobiety mogą zostać uznane, jeśli potrafią jednocześnie pracować, opiekować się i zachować wdzięk, nie narzekając. Osoby nienormatywne mogą zostać zaakceptowane, jeśli ich życie zostanie oswojone jako „bezpieczna różnorodność". Wówczas uznanie jest postępem, lecz z haczykiem. Krytyczna teoria uznania musi więc odróżnić uznanie adaptacyjne od transformacyjnego. Uznanie adaptacyjne mówi: możesz wejść do naszego porządku, jeśli się dopasujesz. Uznanie transformacyjne mówi: twoja obecność zmusza nas do przemyślenia porządku. Pierwsze łagodzi wykluczenie, ale zachowuje hierarchię; drugie jest trudniejsze, bo narusza komfort tych, którzy definiowali normę. Pierwsze bywa miłe, drugie – konfliktowe. A jednak bez konfliktu uznanie łatwo staje się jedynie ceremoniałem. Społeczeństwo lubi ceremonie, gdyż pozwalają one wrócić do pracy bez zmiany grafiku.

Uznanie transformacyjne jako zmiana relacji władzy

Godność bez ślepoty wymaga instytucji zdolnych do samokrytyki. Szkoła powinna pytać, czy nie myli kapitału kulturowego z talentem; rynek pracy – czy nie utożsamia dyspozycyjności z odpowiedzialnością. Prawo powinno badać, czy jego kategorie nie zmuszają ludzi do uproszczonego przedstawiania własnego życia, a rodzina – czy miłość nie służy jako nazwa dla nierównej dystrybucji obowiązków. Media powinny pytać, czy widzialność nie zamienia jednostek w reprezentantów stereotypu, państwo – czy język szacunku nie zastępuje realnego bezpieczeństwa, a organizacje – czy kultura doceniania nie jest tanim zamiennikiem sprawiedliwości.

Kluczowe jest jednak to, aby uznanie nie stało się szantażem. Człowiek nie może otrzymywać godności dopiero po spełnieniu określonej normy. Podstawowe uznanie osoby musi poprzedzać ocenę jej użyteczności, dopasowania, czytelności, produktywności, wdzięczności czy elegancji. W przeciwnym razie społeczeństwo będzie stale mylić godność z nagrodą za dobre zachowanie. A

godność zależna od posłuszeństwa cudzym regułom nie jest godnością – jest licencją czasową, odnawianą pod warunkiem posłuszeństwa.

W tym miejscu należy powrócić do Honnetha, lecz już po lekcji podejrzliwości. Uznanie jako warunek wolności pozostaje ideą prawdziwą; człowiek potrzebuje relacji potwierdzających jego wartość – miłości, praw i solidarności. Muszą one być jednak tak zorganizowane, by nie zamykały go w jednej, społecznie użytecznej wersji siebie. Miłość nie powinna wymagać rezygnacji z autonomii, prawo – udawania prostoty tam, gdzie życie jest złożone, a solidarność nie może nagradzać wyłącznie tych cech, które system uznał za korzystne dla siebie. Uznanie ma sens emancypacyjny wtedy, gdy poszerza możliwości życia, a nie tylko potwierdza poprawne wykonanie roli.

Krytyczna teoria uznania musi także zaakceptować wartość konfliktu. W potocznym języku uznanie kojarzy się z harmonią i pojednaniem – to piękne, lecz niebezpiecznie miękkie wyobrażenie. Prawdziwe uznanie często wymaga starcia, ponieważ wiąże się z zakwestionowaniem reguł rozdzielania szacunku. Robotnicy nie uzyskają go tylko dlatego, że pracodawca nazwie ich „największym kapitałem", kobiety – przez pochwałę ich siły, a grupy marginalizowane – poprzez uroczyste zaproszenie do debaty. Uznanie staje się realne dopiero wtedy, gdy zmienia się relacja władzy, a ta rzadko ulega zmianie bez oporu.

Polityka uznania nie może zatem bać się niewygody. Jeśli wszyscy czują się zbyt komfortowo, prawdopodobnie uznanie nie dotknęło struktury. Uznanie transformacyjne wywołuje niepokój, gdyż ujawnia, że dotychczasowa normalność była czyimś przywilejem. Ktoś traci monopol na definiowanie kultury i prawo do nazywania własnego stylu neutralnym standardem; ktoś traci komfort bycia normą niewidzącą siebie jako normy. To nie katastrofa społeczna, lecz początek uczciwszej wspólnoty. Dobra wspólnota nie polega na braku dyskomfortu, lecz na tym, że nie jest on zawsze przerzucany na tych samych ludzi.

Ambiwalencja uznania nie jest argumentem przeciw polityce równości, lecz za jej pogłębieniem. Powierzchowna polityka równości postuluje dodanie brakujących grup do istniejącego porządku; ta głębsza pyta, dlaczego porządek został zbudowany tak, że te grupy zostały z niego wykluczone. Tam, gdzie powierzchowność mówi: „doceńmy różne doświadczenia", podejście głębokie pyta: które doświadczenia dotąd uchodziły za uniwersalne i dlaczego?

Uznanie transformacyjne jako krytyka instytucjonalnych kategorii

Powierzchowna analiza mówi: dajmy głos. Głębsza pyta: kto dotąd decydował, co brzmi jak głos, a co jak hałas? Krytyczna teoria uznania jest zatem również teorią instytucjonalnej pokory. Żadna instytucja nie powinna zakładać, że jej kategorie są ostateczne; kategorie to narzędzia, a narzędzia mogą ranić.

Prawu potrzebne są definicje, szkole oceny, rynkowi pracy kryteria, państwu procedury, a nauce pojęcia. Nie chodzi tu o rezygnację z kategorii, lecz o świadomość, że nie tylko porządkują one świat, ale wybierają, co zostanie uznane za uporządkowane. Dojrzała instytucja to taka, która potrafi zapytać: kogo nasze kategorie czynią niewidzialnym?

Godność bez ślepoty oznacza zatem kilka rzeczy jednocześnie. Oznacza obronę człowieka przed pogardą oraz demaskowanie uznania, które nagradza podporządkowanie. Oznacza denaturalizację tożsamości tam, gdzie historia udaje naturę. To także łączenie uznania z redystrybucją zasobów i realnym wpływem; prawo do bycia uznanym bez obowiązku idealnego dopasowania. Wreszcie oznacza zgodę na to, że wolność nie polega na ucieczce od relacji społecznych, lecz na ich przebudowie. Można tę myśl ująć ostrzej: uznanie bez krytyki jest luksusową wersją posłuszeństwa; krytyka bez uznania jest zimną teorią, która nie rozumie ludzkiego głodu godności.

Potrzebujemy obu tych perspektyw. Potrzebujemy Honnetha, by pamiętać, że pogarda niszczy, i Althussera, by wiedzieć, że podmiot bywa przywołany, zanim nazwie siebie wolnym. Potrzebujemy Bourdieu, aby dostrzec klasową historię gustu i kompetencji, oraz Butler, by pamiętać, że społeczna zrozumiałość bywa okupiona posłuszeństwem wobec normy. Potrzebujemy wreszcie Lepold, aby zobaczyć, że uznanie może być etycznym dobrem o społecznie szkodliwych konsekwencjach.

Kluczowe pytanie po tej analizie nie brzmi zatem: czy uznawać? Odpowiedź jest oczywista: tak, gdyż bez uznania człowiek zostaje zraniony w samej podstawie swojego społecznego istnienia. Pytanie brzmi: jak uznawać, aby nie zamykać? Jak szanować ludzi, nie przywiązując ich do ról wygodnych dla systemu? Jak chronić tożsamości, nie zamieniając ich w nowe klatki i dostrzegać krzywdę, nie redukując człowieka do samej krzywdy?

Jak budować instytucje, które nie wymagają od ludzi tłumaczenia własnej wartości w języku dominujących? Jak stworzyć wspólnotę, w której uznanie nie jest nagrodą za asymilację? Odpowiedź nie może sprowadzać się do jednej zasady, gdyż społeczeństwo nie jest jedną sceną. Inaczej wygląda uznanie w rodzinie i pracy, inaczej w prawie, szkole, kulturze czy polityce.

Uznanie transformacyjne jako warunek wolności i sprawczości

Istnieje jednak inna orientacja. Uznanie powinno zwiększać sprawczość jednostki, a nie jedynie potwierdzać jej przydatność. Powinno obniżać koszt odmowy, zamiast tylko nagradzać zgodność. Powinno odsłaniać warunki, w których uformowała się tożsamość, a nie naturalizować je jako przeznaczenie. Powinno dawać prawo do współtworzenia norm, a nie tylko do bycia zaakceptowanym przez te już istniejące. Taka teoria uznania jest trudniejsza niż wersja potoczna, lecz znacznie bardziej uczciwa. Nie pozwala nam wzruszać się własną otwartością bez sprawdzenia, czy zmienia ona coś poza nastrojem. Nie pozwala instytucjom chwalić ludzi za odporność w sytuacjach, gdy należałoby ograniczyć przemoc warunków. Nie pozwala kulturze mylić kapitału z talentem, rodzinie – miłości z jednostronną służbą, polityce – widzialności z wpływem, a społeczeństwu – normalności z prawdą. Można rzec, że krytyczna teoria uznania uczy podejrzliwości wobec komplementów. Nie każdego, rzecz jasna; świat bez komplementów byłby równie ponury jak urząd bez krzeseł.

Chodzi o komplementy systemowe: te płynące z góry – z instytucji, normy, klasy dominującej, tradycji, rynku czy administracji – które mówią człowiekowi, że jest wartościowy dokładnie wtedy, gdy pasuje. Warto wówczas zapytać: co musiałem oddać, aby zostać pochwalonym? Kto nie otrzymał tej pochwały i dlaczego? Jaka hierarchia śpi spokojniej po tym akcie uznania?

Wraca zatem obraz uznania jako lustra. Honneth widzi w nim warunek samowiedzy i godności: potrzebujemy spojrzenia innych, by stać się sobą. Althusser ostrzega jednak, że lustro może zostać ustawione przez ideologię, a Bourdieu dodaje, że jego rama bywa wykonana z kapitału klasowego. Butler pokazuje, iż niektóre ciała i pragnienia w ogóle nie mieszczą się w odbiciu. Lepold każe pytać, czy patrząc w to lustro, widzimy siebie, czy społeczny porządek, który nauczył nas, jak wyglądać, aby zostać rozpoznanym. Nie chodzi o rozbicie lustra – człowiek pozbawiony lustra społecznego nie staje się wolny, lecz niewidzialny. Chodzi o zmianę jego ustawienia: poszerzenie pola odbicia, ujawnienie ramy i dopuszczenie tych, których wcześniej pomijano, by mogli zapytać, dlaczego przez lata widzieli siebie tylko pod jednym kątem.

Uznanie staje się wolnościowe dopiero wtedy, gdy nie wymaga zapomnienia o własnej historii uformowania. Teza tego eseju brzmi zatem: potrzebujemy uznania, które nie naturalizuje podporządkowania; uznania, które nie kupuje spokoju kosztem prawdy; uznania, które nie każe wybierać między godnością a wolnością; uznania, które widzi w człowieku nie tylko rolę do potwierdzenia, lecz możliwość jej przekroczenia. Tak rozumiane uznanie nie jest miękką dekoracją

nowoczesnego społeczeństwa, lecz jednym z najpoważniejszych sprawdzianów jego moralnej dojrzałości.

Społeczeństwo sprawiedliwe to nie takie, które rozdaje wszystkim identyczne pochwały. To takie, w którym nikt nie musi płacić za elementarny szacunek własnym uciszeniem, klasową asymilacją, płciową tresurą, instytucjonalną pokorą czy rezygnacją z prawa do krytyki. Uznanie nie zawsze jest rozwiązaniem; bywa częścią problemu. Jednak dobrze rozpoznane, oczyszczone z naturalizujących złudzeń i powiązane z realną zmianą instytucji, może stać się częścią odpowiedzi.

Nie jako łaska silniejszych wobec słabszych, dyplom za poprawne dopasowanie czy rytuał nowoczesnej grzeczności. Lecz jako praktyka wspólnego świata, w którym człowiek może być widziany, a zarazem nieprzymuszony do bycia tylko tym, co świat dotąd umiał dostrzec. Dawne społeczeństwa wiedziały przynajmniej jedno: elita musi mieć mit. Bez mitu elita jest tylko grupą ludzi siedzących wyżej od innych i jedzących lepiej przyprawione potrawy. Arystokracja miała mit krwi, rodu, honoru, dziedziczenia obowiązku i naturalnej wyższości stanu.

Od sakralnych elit do uzurpacji politycznej

Duchowieństwo dysponowało mitem sakralnego pośrednictwa, wiedzą o rzeczach ostatecznych i rytualną czystością; posiadało kontakt z transcendencją oraz prawo do objaśniania sensu cierpienia. Obie te dawne elity opierały się na systemie uznania, który przedstawiał ich przewagę jako coś więcej niż tylko korzyść materialną. Nie chodziło wyłącznie o ziemię, tytuły, immunitety czy dostęp do edukacji i majątki kościelne, lecz o władzę nad sumieniami. Kluczowe było symboliczne uzasadnienie: oni znajdują się wyżej, ponieważ taki wymaga porządek świata.

W tym miejscu aparat pojęciowy Kristiny Lepold okazuje się wyjątkowo użyteczny. Uznanie nie jest tu jedynie miłym gestem społecznym, lecz mechanizmem produkcji prawomocności. Dawne elity nie tylko sprawowały władzę – były uznawane za jej naturalnych nosicieli. Uznanie działało motywacyjnie: ludzie podporządkowywali się hierarchii, pragnąc przetrwać w porządku nagradzającym lojalność wobec stanu, ołtarza, korony i obyczaju. Działało również epistemicznie: hierarchia zaczynała przypominać naturę, opatrzność czy ład moralny. To, co było historycznie wytworzoną dominacją, powracało jako „naturalna" różnica między namaszczonymi a całą resztą. Funkcja epistemiczna uznania polega właśnie na tym, że społecznie ukształtowane tożsamości i hierarchie zaczynają uchodzić za wrodzone i oczywiste. Subwersja tego mechanizmu polega na tym, że nowoczesność formalnie zdetronizowała dawne elity, lecz nie zlikwidowała społecznego głodu elitarności – zmieniła jedynie kanały dystrybucji prestiżu.

Arystokracja utraciła monopol na honor, a duchowieństwo na publiczną definicję sensu, jednak ich miejsce nie pozostało puste. W demokracjach masowych zajęli je politycy: nie jako elita w klasycznym sensie formacji i odpowiedzialności, lecz jako elita uzurpowana – taka, która domaga się uznania należnego dawnym stanom, choć nie posiada ich legitymizacji ani etosu. Nowoczesny polityk twierdzi, że reprezentuje lud, lecz zbyt często oznacza to jedynie przejęcie języka ludu jako wehikułu własnego wyniesienia.

To przesunięcie stanowi jeden z największych paradoksów demokracji. Miała ona znieść sakralność władzy, a tymczasem wytworzyła nowe rytuały jej uświęcania. Miała obalić stanową wyższość, lecz stworzyła zawodową klasę pośredników, którzy mówią w imieniu wszystkich i zaczynają wierzyć, że „wszyscy" istnieją dzięki ich głosowi. Zamiast rozpuścić arystokratyczny monopol reprezentacji, powołała do życia nowe dwory: partyjne, medialne, eksperckie i sondażowe. Dawniej dwór posiadał genealogów i heroldów; dziś ma spin doktorów, rzeczników i armię ludzi od przekazu dnia. Kostium się zmienił, lecz mechanizm uznania pozostał trwały. Władza polityczna potrzebuje go bardziej niż dawne elity, gdyż jest mniej stabilna symbolicznie. Arystokrata mógł wskazać herb i rodowód, duchowny – święcenia i sankcję transcendencji.

Polityk demokratyczny dysponuje jedynie mandatem okresowym, sondażem i obrazem medialnym. Jego status jest płynny, co wymaga nieustannej produkcji uznania. Dlatego współczesna polityka stała się maszyną interpelacji: codziennie woła do obywatela „hej, ty tam!" – jako wyborcy, patrioty, podatnika czy ofiary elit. Althusser pomaga zrozumieć ten mechanizm.

Interpelacja nie jest zwykłym rozkazem; polega na przywołaniu człowieka do roli, w której ma rozpoznać samego siebie. Polityk nie prosi jedynie o poparcie. Mówi: jesteś jednym z nas, jesteś zdradzony, jesteś solą tej ziemi lub obrońcą normalności. Obywatel odwraca głowę i rozpoznaje siebie w tym wezwaniu. W tym momencie polityk zyskuje uznanie jako ten, który nazwał obywatela, a kto nazywa, ten zaczyna rządzić wyobraźnią.

Podczas gdy dawne elity opierały uznanie na wertykalnym dystansie, polityk masowy buduje je na paradoksalnej bliskości. Dawna elita mówiła: jestem wyżej, bo tak stanowi porządek; populistyczny polityk twierdzi: jestem jednym z was, dlatego powinienem być wyżej. To sprytna subwersja – elitarność osiągana przez antyelitarne przedstawienie siebie. Władza ubiera się w zwykłość, by zdobyć nadzwyczajny immunitet. Polityk posługuje się językiem gniewu wobec elit, jednocześnie budując własny dwór i kastę lojalnych. Dawny herb zastępuje logo partii, a dawna genealogia rodu zostaje zastąpiona genealogią krzywdy.

Tu ujawnia się funkcja motywacyjna uznania. Obywatele pragną, aby ich życie zostało nazwane i uszanowane; chcą usłyszeć, że ich gniew nie jest głupi, a lęki są politycznie istotne. To pragnienie jest realne i nie wolno go lekceważyć.

Mechanizm uzurpacji i tworzenie arystokracji mikrofonu

Polityk uzurpowany przechwytuje te mechanizmy i zamienia je w paliwo dla własnej pozycji. Oferuje uznanie warunkowe: uznamy was jako "prawdziwy lud", jeśli uznacie nas za jedynych prawowitych rzeczników ludu. Uznanie obywatela staje się transakcją. Ty dajesz mi mandat moralny, ja daję ci poczucie, że nie jesteś nikim. Bardzo stara wymiana, tylko kasa fiskalna nowsza.

Funkcja epistemiczna działa jeszcze subtelniej. Polityk uzurpowany naturalizuje własną pozycję jako konieczną. Przestaje być jednym z rywalizujących aktorów demokracji, a zaczyna przedstawiać się jako "głos narodu", "obrońca zwykłych ludzi", "gwarant normalności", "ostatnia zapora", "jedyna racjonalna alternatywa" czy "człowiek, który rozumie". Wtedy jego partykularny interes przybiera postać oczywistości zbiorowej. To już nie lider zabiega o władzę; to "Polska", "lud", "społeczeństwo", "suweren" albo "historia" domaga się właśnie jego. Natura wraca jako sondaż, opatrzność jako wynik wyborczy, a łaska stanu jako konferencja prasowa.

W ten sposób polityk przejmuje miejsce dawnych elit, lecz bez ich jawnej sakralności. Arystokracja mówiła: dziedziczę prawo do przewodzenia. Duchowieństwo twierdziło: jestem depozytariuszem prawdy wyższej. Polityk uzurpowany mówi: nie mam przywileju, mam mandat. Problem polega na tym, że mandat demokratyczny bywa następnie przetwarzany w symboliczną wyższość całej klasy politycznej. Przed wyborami polityk klęka przed obywatelem; po wyborach oczekuje, że obywatel stanie w kolejce do jego biura. Przed wyborami mówi "słucham", po wyborach mówi "wyjaśnię państwu". Przed wyborami jest reprezentantem, po wyborach bardzo szybko odkrywa w sobie pedagoga narodu, stratega dziejów i gospodarza folwarku budżetowego.

Tu właśnie zaczyna się elita uzurpowana. Nie każda elita polityczna jest uzurpacją. Państwo potrzebuje ludzi kompetentnych, odpowiedzialnych, zdolnych do decyzji, obeznanych z prawem, gospodarką, bezpieczeństwem, dyplomacją, administracją i konfliktem społecznym. Polityka wymaga profesjonalizacji. Problem zaczyna się wtedy, gdy profesjonalizacja zamienia się w kastowość bez etosu, a mandat w roszczenie do symbolicznej wyższości. Dawna arystokracja przynajmniej musiała udawać honor, duchowieństwo świętość. Polityk uzurpowany często udaje jedynie konieczność: "bez nas chaos", "bez nas wróg", "bez nas zdrada", "bez nas państwo się rozpadnie".

To uboga metafizyka, ale w telewizji działa. Bourdieu pozwala opisać tę przemianę jako walkę o kapitał symboliczny. Politycy gromadzą nie tylko stanowiska, pieniądze publiczne, dostęp do mediów i wpływ na nominacje, lecz także prestiż reprezentacji. Bycie "wybranym" staje się kapitałem symbolicznym. Mandat wyborczy, który w teorii jest narzędziem czasowego upoważnienia, w praktyce bywa przedstawiany jako dowód osobistej jakości. Polityk zaczyna mówić tonem człowieka, który nie tylko wygrał procedurę, ale został moralnie namaszczony przez zbiorowość. Procedura demokratyczna zostaje przebrana za plebiscyt ontologicznej wyższości. To moment niebezpieczny: wybór władzy zostaje pomylony z wyborem prawdy.

Dawne elity posiadały dystynkcję rodową i rytualną; nowe elity polityczne mają dystynkcję dostępu. Wiedzą wcześniej, decydują za zamkniętymi drzwiami, uczestniczą w naradach, znają język ustaw, procedur, koalicji, poprawek, przecieków, nominacji, komisji i funduszy. Z zewnątrz demokracja wygląda jak wspólna sprawa obywateli; od środka zbyt często przypomina pole, na którym uznanie rozdziela się według bliskości do centrum decyzji. Kto jest przy liderze, ten ma znaczenie. Kto zostaje wpuszczony do przekazu, ten istnieje. Kto ma dostęp do kamery, ten posiada głos. Kto posiada głos, ten może twierdzić, że mówi w imieniu niemych. I tak powstaje osobliwa arystokracja mikrofonu.

Subwersja polega zatem na tym, że polityk przyjmuje rolę dawnego pośrednika między społeczeństwem a sensem. Duchowieństwo objaśniało cierpienie w języku zbawienia, winy, ofiary i nadziei; polityk objaśnia je w języku programu, wroga, reformy, zdrady, kryzysu i mobilizacji. Arystokracja ucieleśniała ciągłość rodu i państwa, polityk próbuje ucieleśnić ciągłość narodu, partii, transformacji albo rewolucji. W obu przypadkach społeczeństwo ma uznać, że pewna grupa nie tylko zarządza, ale także reprezentuje wyższy sens wspólnoty. Oto dawny sakrament w wersji świeckiej: zamiast oleju namaszczenia – wieczór wyborczy; zamiast kazania – konferencja; zamiast herbu – branding; zamiast katedry – studio telewizyjne.

Naturalizacja uzurpacji władzy poprzez język kompetencji

Najgroźniejsza jest jednak naturalizacja tej uzurpacji. Obywatele zaczynają wierzyć, że polityka musi być domeną osobnej klasy ludzi, którzy „znają się", „mają układy", „wiedzą, jak to działa" i są rzekomo skuteczni – choć często ta skuteczność oznacza jedynie biegłość w reprodukcji własnego środowiska. Wówczas demokracja traci swój radykalny sens. Zamiast być systemem kontroli władzy przez obywateli, staje się mechanizmem okresowego legitymizowania politycznej warstwy pośredników. Obywatel przestaje czuć się współwłaścicielem państwa, a zaczyna postrzegać siebie

jako petenta wobec tych, którzy rzekomo „są od państwa". Państwo zostaje upaństwowione przez polityków – brzmi to absurdalnie, lecz bywa codzienną praktyką.

Mechanizm ten opiera się również na języku kompetencji. Politycy chętnie przedstawiają własne decyzje jako wynik wiedzy niedostępnej zwykłym obywatelom. Oczywiście polityka wymaga specjalistycznej wiedzy, jednak problem pojawia się wtedy, gdy staje się ona zasłoną dla braku odpowiedzialności. Dawne duchowieństwo dysponowało łaciną, teologią i rytuałem; arystokracja – etykietą, genealogią i kodem honorowym. Współcześni politycy posługują się językiem procedury, bezpieczeństwa, budżetu, „realiów", „konieczności koalicyjnej", „uwarunkowań międzynarodowych" i „odpowiedzialności państwowej". Ten język może być niezbędny, ale może też pełnić funkcję muru. Kiedy obywatel pyta o sens decyzji, słyszy, że „sprawa jest bardziej złożona". Często rzeczywiście tak jest, lecz niekiedy złożoność służy jedynie jako zasłona dymna. Nie zawsze z kadzidła; czasem z grillowanego interesu.

Z perspektywy Lepolda należy zapytać: co polityczne uznanie robi z obywatelami? Czy wzmacnia ich sprawczość, czy raczej motywuje do podporządkowania się partyjnej tożsamości? Czy pozwala im krytykować reprezentantów, czy naturalizuje liderów jako jedynych obrońców wspólnoty? Czy uznaje obywatela za współautora państwa, czy jedynie za publiczność w teatrze wielkich nazwisk? Jeśli polityka oddziałuje motywacyjnie poprzez pragnienie przynależności i epistemicznie przez naturalizację przywództwa, to elity mogą reprodukować się podobnie jak dawne warstwy stanowe – choć czynią to w języku demokracji.

Najbardziej widocznym objawem tej uzurpacji jest partyjna sakralizacja lidera. W dawnych porządkach jednostka wybitna bywała przedstawiana jako nosiciel łaski rodu, misji religijnej albo przeznaczenia historycznego. W nowoczesnej polityce lider zostaje ukazany jako jedyny, który „rozumie naród", „trzyma obóz", „gwarantuje zwycięstwo" i „widzi dalej", przekonując, że nie ma alternatywy. Wtedy partia przestaje być narzędziem reprezentacji, a staje się wspólnotą uznania skupioną wokół figury przywódczej. Krytyka lidera zaczyna uchodzić za zdradę sprawy, a wewnętrzna debata zostaje zastąpiona rytuałem potwierdzeń. Dwór wraca, tylko zamiast peruk nosi słuchawki do telefonu i mówi o strategii komunikacji.

Uzurpacja polityczna jako odwrócenie relacji uznania i naturalizacja zależności

Taka polityka produkuje obywatela zależnego epistemicznie. Obywatel nie ma już samodzielnie rozumieć państwa; ma jedynie rozpoznawać, komu należy ufać. Nie analizuje struktur, lecz

identyfikuje swoich i obcych. Zamiast pytać o instytucje ograniczające samowolę władzy, ma wierzyć, że "nasi" będą z niej korzystać właściwie. W ten sposób uznanie polityczne przestaje być relacją między obywatelami a instytucjami, a staje się kwestią lojalności wobec reprezentantów.

Dawne duchowieństwo zarządzało dostępem do prawdy o zbawieniu. Polityk uzurpowany zarządza natomiast dostępem do prawdy wspólnotowej: definiuje, kto jest ludem, a kto zdrajcą; kto elitą, a kto pasożytem; kto patriotą, a kto obcym agentem czy "normalnym człowiekiem". Nie chodzi tu o prostą anty-polityczną tyradę. Politycy są konieczni. Reprezentacja i partie w złożonych demokracjach są niezbędne, choć często sprawiają wrażenie, jakby stanowiły najlepszy argument przeciwko samym sobie. Problemem nie jest istnienie klasy politycznej jako takiej, lecz jej uzurpacyjne przekształcenie w elitę uznania – grupę, która oczekuje prestiżu, immunitetu symbolicznego i monopolu interpretacyjnego, unikając jednocześnie ciężaru dawnego etosu elitarnego. Arystokracja przynajmniej musiała deklarować obowiązek służby wobec państwa i rodu; duchowieństwo – służbę wobec Boga i wspólnoty wiernych.

Polityk uzurpowany deklaruje służbę ludowi, lecz zbyt często traktuje go jak zasób odnawialny w cyklu wyborczym. Największa subwersja polega na odwróceniu relacji uznania. W demokracji to obywatel powinien udzielać reprezentantom czasowego i kontrolowanego uznania. Tymczasem praktyka polityczna prowadzi do sytuacji, w której obywatele zabiegają o uznanie polityków: o spotkanie, interwencję, rekomendację, patronat czy zwykłe zdjęcie i „zainteresowanie sprawą". Reprezentant staje się dysponentem widzialności. Obywatel, organizacja społeczna, przedsiębiorca czy samorządowiec zaczynają funkcjonować w logice dworskiej: trzeba zostać zauważonym przez tych, którzy mieli być zauważani przez nas. Demokracja zostaje odwrócona jak rękawiczka - niby ta sama, ale szwy brzydko wystają. Tu powraca Bourdieu: kapitał symboliczny polityka polega na zdolności nadawania ważności. Obecność polityka „podnosi rangę", a patronat „legitymizuje".

Wypowiedź „otwiera temat", interwencja „uruchamia ścieżkę". Może to być użyteczne, ale często ujawnia chorobę instytucji. W zdrowym państwie sprawa publiczna nie powinna zyskiwać na znaczeniu tylko dlatego, że zainteresował się nią ktoś z partyjnego centrum. Gdy tak się dzieje, uznanie polityczne zastępuje równość proceduralną.

Dawny pan dawał protekcję; nowy polityk daje „uwagę". Progres bywa więc kwestią słownika. Z perspektywy funkcji epistemicznej szczególnie groźne jest to, że ta uzurpacja zaczyna uchodzić za normę. Słyszymy: „tak działa polityka", „trzeba mieć dojścia", „liczy się, kto zna kogo". W tych zdaniach brzmi społeczna kapitulacja – moment, w którym patologia zostaje znaturalizowana jako realizm. A realizm jest ulubionym kostiumem rezygnacji. Kiedy obywatele przestają oczekiwać od instytucji bezosobowej sprawiedliwości, a zaczynają liczyć na łaskawą skuteczność polityków, elita

uzurpowana wygrywa. Nie musi już dowodzić swojej wyższości; wystarczy, że wszyscy uznają jej pośrednictwo za konieczne.

Dawne elity legitymizowały się przez ciągłość, nowe – przez kryzys. Kryzys jest ich żywiołem. Każdy konflikt może zostać przedstawiony jako dowód na potrzebę silnego obozu, doświadczonego lidera i twardego przekazu. Kryzys motywuje obywateli do poszukiwania uznania w grupowej tożsamości: poczuciu bycia po właściwej stronie i wierze, że „nasi" nas obronią. Działa on również epistemicznie, upraszczając świat do mapy przyjaciół i wrogów. W takim świecie polityk nie jest już reprezentantem podlegającym kontroli, lecz strażnikiem twierdzy. A strażników w oblężeniu pyta się rzadziej o faktury.

Denaturalizacja prestiżu jako warunek dojrzałej demokracji

Niebezpieczeństwo polega na tym, że politycy uzurpowani przejmują funkcje arystokracji i duchowieństwa w formie zubożonej. Od arystokracji zapożyczają dystynkcję, dostęp, hierarchię i dworskość. Od duchowieństwa – moralizację, rytuał winy, język zdrady i odkupienia oraz obietnicę sensu. Rzadko jednak przejmują odpowiedzialność, ascetyczny etos służby, kulturę zobowiązania czy świadomość ograniczeń własnej władzy. Otrzymujemy zatem elitę bez klasy i kapłaństwo bez transcendencji. To bardzo nowoczesne nieszczęście: ołtarz z plastiku, ale składka prawdziwa.

Jak rozbroić taką subwersję uznania? Nie poprzez pogardę wobec polityki, gdyż ta zwykle kończy się tym, że władza trafia w ręce tych, którzy pogardy się nie boją. Należy raczej odwrócić mechanizm uznania. Polityk nie powinien być postrzegany jako wyższy nosiciel sensu wspólnoty, lecz jako czasowy funkcjonariusz zaufania publicznego. Mandat nie jest sakramentem, wybory nie są namaszczeniem, a popularność nie jest prawdą. Zwycięstwo nie stanowi rozgrzeszenia, zaś reprezentacja nie jest własnością reprezentowanych. To maksymy demokracji odpornej na uzurpację.

Krytyczna polityka uznania powinna zatem denaturalizować elitę polityczną. Należy pytać, skąd bierze się jej prestiż i jakie instytucje go reprodukują; jak media wzmacniają personalizację władzy, a partie zamykają dostęp do kandydowania. Warto badać, w jaki sposób finansowanie, sieci towarzyskie, rozpoznawalność i język ekspercki tworzą nowe formy kapitału politycznego oraz jak pragnienie przynależności motywuje obywateli do lojalności. Należy analizować, jak liderzy naturalizują swoją pozycję poprzez narracje kryzysu, misji i jedyności. Dopiero wtedy widać, że elita

polityczna nie jest naturalną koniecznością demokracji, lecz historycznie i instytucjonalnie produkowanym układem uznania.

Nie chodzi o likwidację przywództwa, lecz o pozbawienie go feudalnej aury. Przywódca demokratyczny powinien być rozpoznawalny, ale nie sakralizowany; szanowany, ale kontrolowany; słuchany, ale kwestionowany; obdarzony mandatem, lecz pozbawiony prawa do utożsamiania siebie z narodem. Gdy polityk mówi: „ja jestem głosem ludu", obywatel powinien odpowiedzieć: „nie, jesteś jednym z naszych czasowych pełnomocników; proszę nie mylić mikrofonu z metafizyką". Może to brzmieć mniej podniośle niż wiecowe okrzyki, ale demokracja żyje bardziej z procedur niż z uniesień. Uniesienia są dobre na stadionie; w państwie często kończą się ustawą pisaną o trzeciej nad ranem.

Potrzebna jest także przebudowa społecznej ekonomii prestiżu. Uznanie powinno wrócić do instytucji, praktyk i obywatelskich kompetencji, zamiast koncentrować się na figurach politycznych. W zdrowej demokracji prestiż powinien należeć do nauczyciela uczącego myślenia, urzędnika rzetelnie prowadzącego sprawę, sędziego chroniącego prawo przed presją, samorządowca rozwiązującego realne problemy, organizacji społecznej pilnującej interesu publicznego, przedsiębiorcy tworzącego uczciwe miejsca pracy oraz obywatela kontrolującego władzę. Jeśli całe światło pada na polityków, reszta społeczeństwa staje się jedynie scenografią, a ta – nawet piękna – nie rządzi własnym losem. Subwersja uznania musi zatem zostać odwrócona przez demokratyczną denaturalizację prestiżu.

Nie należy pytać: który polityk jest naszym zbawcą? Należy pytać: jakie instytucje sprawiają, że potrzebujemy zbawców? Nie: który lider ma rację za nas? Lecz: jakie procedury pozwalają nam kontrolować każdego lidera? Nie: kto nada nam godność? Lecz: jak zbudować porządek, w którym godność nie zależy od łaski politycznego pośrednika? Dojrzała demokracja zaczyna się wtedy, gdy obywatel przestaje szukać pana z ludzką twarzą, a zaczyna wymagać instytucji bez pańskiej twarzy.

Aparat Lepolda pozwala sformułować najważniejszy wniosek: polityczne uznanie jest ambiwalentne. Może wzmacniać obywateli, gdy polityka uznaje ich za współautorów wspólnoty, lub podporządkowywać, gdy politycy traktują ich jedynie jako elektorat, publiczność, plemię, zasób emocji albo materiał do reprezentacji. Może denaturalizować dawne hierarchie, ale może też tworzyć nowe – obalić arystokratę i kapłana, by postawić na ich miejscu posła z immunitetem symbolicznym i lidera z własną liturgią przekazu dnia.

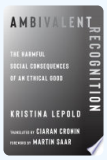
Historia lubi ironię, za którą demokracja płaci z budżetu. Subwersja uznania nie jest więc prostym awansem nowoczesności, lecz zmianą technologii legitymizacji. Dawny porządek nakazywał uznać władzę, bo była święta i odwieczna; nowy porządek politycznej uzurpacji mówi: uznaj władzę, bo

mówi twoim głosem. W obu przypadkach trzeba pytać: kto zyskuje na tym uznaniu, jakie role ono motywuje, jakie hierarchie naturalizuje i przed jaką krytyką osłania system? Najkrótsza maksyma brzmiałaby tak: nie każde obalenie dawnej elity jest końcem elitaryzmu; czasem jest tylko zmianą kostiumu przez uznanie.

Arystokrata nosił herb, duchowny sutannę, a polityk nosi mandat. Każdy z tych znaków może oznaczać służbę, ale każdy może też stać się narzędziem uzurpacji. Demokracja zaczyna się od mandatu, lecz dojrzewa dopiero w jego kontroli. Uznanie polityka bez kontroli jest świecką wersją klękania. Obywatel w demokracji nie powinien klękać – powinien patrzeć, pytać, rozliczać i pamiętać, że reprezentant nie jest właścicielem głosu, który mu powierzono.

> Ostatecznie musimy zapytać, czy nasze pragnienie bycia dostrzeżonym nie stało się najskuteczniejszą smyczą, jaką system kiedykolwiek wymyślił. Czy potrafimy wyobrazić sobie godność, która nie jest nagrodą za sprawne odgrywanie roli, lecz prawem do bycia niezrozumiałym dla władzy? Być może prawdziwa wolność zaczyna się tam, gdzie przestajemy być wdzięczni za minimum szacunku, a zaczynamy żądać świata, w którym nikt nie musi płacić za swoją widzialność uciszeniem własnej prawdy.

Inspiracje

[1] 

"Ambivalent Recognition" Kristina Lepold

2026 | Columbia University Press | ISBN: 9780231561662

Kristina Lepold jest filozofką społeczną i polityczną, obecnie pracującą jako profesor filozofii społecznej i teorii krytycznej na Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie. Jej badania naukowe koncentrują się na polityce uznania, teorii społecznej, ontologii społecznej i teorii krytycznej, ze szczególnym uwzględnieniem powiązań między tożsamością, wiedzą i rasą. Przed objęciem stanowiska na Uniwersytecie Humboldtów w 2020 roku, była adiunktem na Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie. Zajmowała stanowiska wizytujące w takich instytucjach jak Uniwersytet Columbia, Uniwersytet Harvarda i MIT. Lepold jest doceniana za pracę podważającą założenie, że uznanie jest z natury pozytywne, a zamiast tego bada jego ambiwalentną rolę w życiu społecznym i jego potencjał do uwikłania jednostek w opresyjne struktury społeczne.

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 research focuses on the politics of recognition, social theory, social ontology, and critical theory, with particular attention to the intersections of identity, knowledge, and race. Before her appointment at Humboldt University in 2020, she was a postdoctoral research associate at Goethe University Frankfurt. She has held visiting positions at institutions including Columbia University, Harvard University, and MIT. Lepold is recognized for her work challenging the assumption that recognition is inherently positive, instead exploring its ambivalent role in social life and its potential to implicate individuals in oppressive social structures.*

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] **"Photography"**

Pierre Bourdieu

[4] **"Distinction"**

Pierre Bourdieu

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

Pierre Bourdieu

[6] **"Undoing Gender"**

Judith Butler

[7] **"Gender Trouble"**

Judith Butler

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

Judith Butler

[9] **"Politiken der Arbeit"**

Axel Honneth

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

Axel Honneth

[11] **"Seeing Others How Recognition Works Michele Lamont"**

[12] **"Seeing Race Again"**

Kimberle Williams Crenshaw

[13] **"Interpreting Modernity Daniel Weinstock"**

[14] **"The Identity Trap A Story of Ideas Yascha Mounk"**

[15] **"Speaking for Others Wendy Salkin"**

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*"**

Pierre Bourdıeu

2018 | DOI: 10.4324/9781315680347-10

Google Scholar

[2] **"Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste."**

M. Warner, Pierre Bourdıeu, Richard Nice

1985 | MLN | DOI: 10.2307/2905454

Google Scholar

[3] **"Social Space and Symbolic Power"**

Pierre Bourdıeu

1989 | Sociological Theory | DOI: 10.2307/202060

Google Scholar

[4] **"The social space and the genesis of groups"**

Pierre Bourdieu

1985 | Social Science Information | DOI: 10.1177/053901885024002001

Google Scholar

[5] **"The Education for All Handicapped Children Act: Schools as Agents of Social Reform"**

Judith Singer, John Butler

1987 | Harvard Educational Review | DOI: 10.17763/haer.57.2.e3l7h5r631887v71

Google Scholar

[6] **"'Mere oblivion':The fate of the institution and the advent of 113 community care"**

Ian Butler, Mark Drakeford

2005 | Scandal, social policy and social welfare2nd, Rev. Ed | DOI: 10.1332/policypress/9781861347466.003.0006

Google Scholar

[7] **"'Mere oblivion': The fate of the institution and the advent of community care"**

Ian Butler, Mark Drakeford

2005 | Scandal, social policy and social welfare | DOI: 10.51952/9781847421326.ch006

Google Scholar

[8] **"Arendt and Aristotle on Equality, Leisure, and Solidarity"**

Samuel A. Butler

2010 | Journal of Social Philosophy | DOI: 10.1111/j.1467-9833.2010.01511.x

Google Scholar

[9] **"Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"**

Nancy Fraser, Axel Honneth, Joel Golb, James D. Ingram, Christiane Wilke

2003

Google Scholar

[10] **"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

[11] **"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

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[12] **"Recognition and Ambivalence"**

Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold, Titus Stahl

2021 | DOI: 10.7312/ikah17760

Google Scholar

[13] **"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

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

Julia Christ, Kristina Lepold, Daniel Loick, Titus Stahl

2020

Google Scholar

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

Kristina Lepold

2019 | Critical Horizons | DOI: 10.1080/14409917.2019.1644810

Google Scholar

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

Kristina Lepold, Marina Martínez Mateo

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

Google Scholar

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

Kristina Lepold

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

Google Scholar

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

Christine Bratu, Kristina Lepold

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

Google Scholar

[19] **"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

[20] **"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

[21] **"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: 50af59a3-fe5d-4215-92d1-b187e120ec4e