

Hányféleképp lehetünk szabadok?

Axel Honneth és az individuális szabadság
társadalmi rekonstrukciója*

Tanulmányomban Axel Honneth-nek azt a gondolatmenetét rekonstruálom, amellyel a szabadság két típusa – a *negatív* és *pozitív szabadság* – mellett egy harmadik típus, a *szociális szabadság* bevezetésének szükségessége mellett érvel. Feltételezésem szerint Honneth érvrendszerének rekonstrukciója akkor sikeres, ha a klasszikus politikai filozófiai érvelés kontextusába helyezzük. Honneth igazolása ugyanis – társadalmi realista intenciói ellenére – igen sok szállal kapcsolódik igen eltérő klasszikus szerzők (főleg Kant, Hegel és a 20. századból Isaiah Berlin) azon elképzeléséhez, hogy az individuális autonómiához vezető cselekvés archetípusa filozófiai érvelés során rekonstruálható. A szociális szabadság fogalma többek között e filozófusokkal folytatott vitában születik meg, és Honneth rendkívül innovatív módon gondolja tovább az érveiket elméletük korlátainak bemutatására és saját szabadságkonceptiójának alátámasztására.¹ Kérdés azonban, hogy a klasszikus filozófiai érvelésnek is tág teret engedő szabadságmélet kidolgozása mennyiben mond ellent Honneth ama törekvésének, hogy a kritikai elméletet egy „normatív társadalmi rekonstrukció” keretein belül szorosan a társadalmelemzéshez kapcsolja (Honneth 2011. 20–21). Mennyiben békíthető össze azzal az elképzeléssel, hogy a társadalomkritika alapját képező normák egy a társadalomtól független utópistának vagy „szobafilozófusnak” sohasem állnak rendelkezésére, és hogy a kritikát mindig a konkrét társadalmi-történeti szituációban vagy éppen a mindennapi cselekvésben meghatározó normákhoz kell kötnünk? Elemzésem első részében több oldalról támasztom alá Honneth szabadságról szóló filozófiai érvelését. A dolgozat végén azonban – elsősorban Honneth jogfogalmát szem előtt tartva – szkeptikusabban vizsgálom azt a kérdést, hogy releváns társadalomkritika alkotható-e az így kifejtett szociális szabadság fogalmának nézőpontjából.

* A tanulmány az MTA Posztdoktori Kutatói Program támogatásával készült.

¹ Tanulmányom döntően három forrásra támaszkodik: Honneth 2011-es *Das Recht der Freiheit* című művére, a 2014-ben és 2015-ben tartott szabadságról szóló előadásaira, kisebb részben pedig a három hegelianus szabadságfogalmat megkülönböztető 2001-es *Leiden an Unbestimmtheit* című művére.

I. A POLITIKAI FILOZÓFIA FUNKCIÓJA

Honneth *Das Recht der Freiheit* című művének módszertani bevezetője a kortárs politikai filozófia legsúlyosabb hiányosságaként azt rója fel, hogy függetleníti magát a fennálló történelmi-társadalmi viszonyoktól, és tisztán normatív szempontokat érvényesít. A kantianus alapokon nyugvó hagyománnyal szemben egy olyan normatív elmélet megalapozását tekinti feladatának, amely a társadalomkritika alapjául szolgáló normákat nem a társadalomtól független perspektívában jelöli ki, hanem az adott társadalmak tagjai számára konstitutív értékekhez köti. A kirajzolódó gondolatmenet szerint a társadalmi intézmények újratermelődése elképzelhetetlen a társadalom tagjai által osztott értékek nélkül – amelyek nézőpontjából a fennálló intézmények azonosulásra méltónak tűnnek. Ha viszont a társadalmi konfliktusok ellenére is azonosíthatók hallgatólagosan elfogadott, közös értékek és idealizációk, a társadalomkritikát nem érdemes utópikus elképzelésekhez kötni (Honneth 2011. 19). A kritikusnak inkább azoknak a közös elvárásoknak a feltérképezésére kell szorítkozniuk, amelyeket a társadalom tagjai saját magukkal vagy intézményeikkel szemben támasztanak. A „normatív társadalmi rekonstrukción” nyugvó program így a kritikához szükséges racionális normák feltárására irányuló filozófiai szándékot elvászthatatlannak látja a cselekvés során hallgatólagosan elfogadott értékorientációk és a létező társadalmi intézményekben testet öltő normák társadalomtudományos vizsgálatától.

E módszertani útmutató után azt várnánk, hogy Honneth „realista” igazolási stratégiát fog követni. Azt várjuk például, hogy a „normatív társadalmi rekonstrukció” keretein belül feltárja a történelmi-társadalmi összefüggéseket, amelyek kontextusában a mai értelemben vett, individuális autonómiájának megvalósítására törekvő szubjektum megszületett; vagy, hogy felvázolja a demokráciáról és az emberi jogokról szóló ismert elméletek eddig kevésbé ismert intézménytörténelmi háttérfeltételeit, rámutat az intézményi háttér ellentmondásaira, patológikus vonásaira. Honneth azonban szakít a normatív társadalmi rekonstrukció módszerének szociológiai és történelmi értelmezésével, és szabadságról szóló álláspontját filozófiatörténelmi kontextusban domborítja ki.

Christoph Möllers német jogfilozófus a *Das Recht der Freiheit* filozófiatörténelmi részét pusztán izgalmasan megírt történelmi bevezetőként olvassa, amely lényegében kívül esik a műben kirajzolódó érvelésen (Möllers 2011). Én viszont a honneth-i mű legfontosabb részének éppen ezeket az elméleti és történelmi fejtegetéseket tartom, mert Honneth döntően filozófiatörténelmi kontextusban dolgozza ki szabadságtipológiáját, és e kontextusban nyújt érveket a szociális szabadság elsőbbsége mellett. Úgy gondolom azonban, hogy a klasszikus és modern filozófusokkal folytatott vitájának a normatív társadalmi rekonstrukció módszere felől olvasva különleges jelentősége van. Honneth továbbra is úgy gondolja, hogy a bennünket vezérlő normatív elvek érvényessége nem független attól a társadalmi és kulturális háttértől, amelyben kifejlődtek. A politikai filozófiai műve-

ket azonban a „modern társadalmak normatív kultúrájának” feltérképezésére szolgáló egy-egy kísérletként értelmezi. A társadalomfilozófus feladata ebből a perspektívából nézve nem abban áll, hogy logikailag koherens eljárás során univerzális érvényességi igényű elveket következtessen ki; ezt úgy is értelmezhetjük, hogy lehetetlen vállalkozás a habermasi értelemben vett kontextusfüggetlen, univerzális morális diskurzusok lefolytatása (Habermas 2001. 221; 1992. 200). A filozófus valójában mindig önértelmezési diskurzusokhoz kapcsolódik. E diskurzusokban a rendelkezésre álló értelmezési kísérletekből kiválasztja és újraértelmezi azokat, amelyek a legadekvátabb kifejeződései a modern ember normatív önképének, és amelynek alapelveire a valós társadalmi-történeti feltételek között a lehető legnagyobb szabadságot és igazságosságot teremtő társadalmi praxis építhető.

Honneth kiindulópontja, hogy az önmagát szabadságra méltónak tekintő modern ember önképe a szabadság két egymásnak ellentmondó felfogására épül. A modernitás normatív kultúráját az a felfogás dominálja, hogy a szabadság kulcsa egy a külső beavatkozástól mentes élettér szavatolása, amelyben az egyénnek a lehető legnagyobb mértékben lehetősége nyílik a saját céljai és hajlamai szerinti cselekvésre. Ennek ellentmondani látszik, hogy rendszerint azért tekinthetünk magunkra méltósággal rendelkező személyként, mert cselekvésünk során általunk helyesnek vélt alapokra támaszkodunk: vagy a saját magunk által meghatározott elvek szerint cselekszünk, vagy rendelkezésünkre állnak olyan kollektív módon tételezett értékek vagy normák, amelyeket követve autentikus életet folytathatunk (Honneth 2015 141). Ez magyarázza, hogy Honneth a szabadság adekvát fogalmának meghatározásánál Isaiah Berlin munkásságához fordul, aki a legalaposabban dolgozta ki a szabadság e két kirajzolódó típusát: a *negatív* és a *pozitív szabadság* fogalmát.

Berlin a negatív szabadságot „valamitől” való szabadságként jellemezte, ez Honneth értelmezése szerint az egyén minden külső beavatkozástól mentes cselekvését jelenti, radikálisabb olvasatban pedig az egyéni célok feletti lehető legtöbb kontrollmechanizmus kiiktatását. A pozitív, a „valamire való” szabadság változatos formáiban a cselekvő személyek egyéni vagy kollektív, reflexív eljárásban tisztázzák és határozzák meg cselekvésük mozgatórugóit. Mint ismeretes, Berlin liberális érvmenete a negatív szabadság eszménye szerint berendezett társadalmat igyekszik megóvni a totalitarizmus, a nacionalizmus, a kommunizmus és a nem liberális értelemben felfogott demokrácia veszélyeitől (Okochi 2012. 13). Diagnózisa szerint a veszély fő forrása a pozitív szabadság, legalábbis annak eltorzult értelmezése, amelynek ürügyén a hatalom behatol a privát szférába, és a társadalom tagjait eredendő céljaiktól eltérő, destruktív cselekvésre kényszeríti. A probléma gyökere Berlin szerint a modern individuum mesterséges „metafizikai kettéhasítása” egy irracionális, hajlamai szerint cselekvő, fizikai létezőre és egy, állítólag a „valós érdekeit” és „racionális megfontolásait” követő magasabb rendű éltre (Berlin 1990. 432). Berlin szerint ez a lépés teszi lehetővé

a hatalom birtokosainak, hogy az individuumot eltérítsék eredeti szándékaitól: azáltal, hogy bizonyos cselekvésmódok egyedül „autentikusként” vagy „ésszerűként” mutathatók fel, megnyílik az út az eredetileg plurális értékek, az egyéni cselekvések összehangolása és totális kontrollja előtt.

Feltevésem szerint Honneth Berlin koncepcióját két szinten bírálja: az elemzés analitikus szintjén azt mutatja be, hogy a szabadság kettős, pozitív/negatív felosztása csak tökéletlen módon fejezi ki a kortárs társadalmakban megélhető szabadság típusait. Az elemzés mélyebb rétegében pedig arra igyekszik rámutatni, hogy a negatív szabadság gyakorlásán alapuló társadalmi praxis szabadsághiányos állapothoz vezet. Honneth a társadalmi interakciók olyan típusait mutatja fel, amelyeket össztársadalmi szempontból konstitutívnek tarthatunk.² Egyik példája a „szeretetteljes kapcsolatban” való részvétel: a kiegyensúlyozott, kölcsönös megelégedésre szolgáló baráti, szerelmi és családi kapcsolatokat tartja szem előtt. Másik – politikai filozófiai szempontból jobban értelmezhető – példája a demokratikus akaratképzésben: vitában, társadalmi akcióban, tiltakozásban stb. való részvétel (Honneth 2015. 144). Ezekről a cselekvési típusokról azt mutatja be, hogy a szabadság gyakorlásaként értelmezhetőek, amelyek azonban nem írhatóak le sem a negatív, sem a pozitív szabadság gyakorlásaként.

II. AZ INTIM KAPCSOLATOK ÉS A DEMOKRÁCIA

A klasszikus politikai filozófia oldaláról első pillanatra érdekesnek tűnik az intim kapcsolatok példáinak a szabadság fogalmához közelítése. A szeretetteljes kapcsolatokra vonatkozó példák azonban Honneth-nek a korábban már körvonalazódó álláspontjába illeszkednek, hogy a szabadság (vagy az individuális autonómia) megvalósulása nem feltétlenül az államhoz vagy általában a politika szférájához fűződő viszonyunkban artikulálódik. A szabadságról és az autonómia kiteljesedéséről beszélhetünk akkor is, ha a politika szférájától függetlenül az individuum kiteljesedik, identitása vagy önismerete teljesebbé válik (Honneth 2010. 65). Honneth jól látja, hogy ha a szeretetteljes kapcsolatokat valóban a szabadság megnyilvánulásának tartjuk, a pozitív és negatív megkülönböztetésére épülő hagyományos szabadságkoncepciónk felülvizsgálatra szorul. A szeretetteljes kapcsolatokat ápoló egyén jellegzetessége, hogy mások céljait legalább olyan mértékben szem előtt tartja, mint a sajátjait, szándékait pedig ki sem tudja nyilvánítani mások kívánságaira és igényeire való hivatkozás nélkül. A szeretetviszonyokban, családi, baráti, szerelmi viszonyokban élő egyén más személye-

² Ezt az igazolási stratégiát követi Honneth a *Three, Not Two Concepts of Liberty* című, eredetileg a Chicagói Egyetemen 2014. november 12-én elhangzott előadásában. Az előadás kisebb módosításokkal elhangzott a budapesti Goethe Intézetben 2015. május 14-én. A továbbiakban az utóbbi előadás szerkesztett szövegét fogom alapul venni.

ket enged saját cselekvési szférájába, azonban a másokkal való interakciót nem saját maga korlátozásaként, hanem ellenkezőleg: önmaga és a szeretett személy kiteljesedéseként éli meg. Az így jellemzett szabadságélmény tehát olyan sajátos emberi kapcsolatokon alapul, amelyek a nyilvános-politikai világ felől nézve a privát viszonyainkat érintik, amelyek fenntartásánál azonban az egyén nem zárkózik el attól, hogy a szeretett személy érdekei és céljai szerint cselekedjen. A szeretetteljes kapcsolatait ápoló személy szabadsága tehát valamilyen intim módon megélt szabadság, mégsem jellemezhető az önmaga céljait követő, mások „beavatkozásától” elzárkózó személy negatív szabadságaként.

Csak látszólag van könnyebb dolgunk, ha Honneth másik példáját, a demokratikus akaratképzésben való részvételt akarjuk a berlini szabadságfogalmak perspektívájából jellemezni. Ahhoz a szabadsághoz, amelyet például egy demokratikus vitában való véleménynyilvánítás, egy tüntetésen való részvétel vagy egy közös szórólapozás nyújt, szorosan hozzátartozik az állami beavatkozástól való mentesség és e tevékenységek önkéntessége. Mégsem foghatjuk fel őket a negatív szabadság gyakorlásaként, mert ezeknek a tevékenységeknek a végrehajtása során nem privát céljainkat követjük. Ráadásul e cselekvések végrehajtása nem attól szabad, hogy senki nem keveredik bele önkényesen „a mi dolgunkba”, e szabadságélményünk alapja éppen a kollektív célok kényszerektől mentes végrehajtása.

Honneth értelmezése szerint a demokratikus folyamatokban való részvétel a kollektív önértelmezési folyamatba történő bekapcsolódást jelent. E gondolatával szemben azonban felhozható, hogy a demokrácia kiküszöbölhetetlen elemét képezik individuális megnyilvánulások is: például az egyéni véleménynek egy vitában történő kinyilvánítása vagy a szavazat titkos leadása. Így tehát jogos a felvetés: nem lehet-e a demokratikus részvételünk egyes konstitutív elemeit mégis a negatív szabadság megnyilvánulásaként – például privát vélemény kinyilvánításaként – értelmezni. Honneth azonban úgy látja, hogy a demokratikus processzus résztvevőjeként véleményt nyilvánító személyek alapvetően kollektív szempontokat tartanak szem előtt, amelyből visszatekintve kontrollálják és korrekciónak vetik alá saját álláspontjukat. Ebből a szempontból a véleménynyilvánítása vagy a titkos szavazatok leadása átfogó, interszubjektív akaratképzési processzus egy-egy eleme, melynek során a politikai társadalom tagjai arra törekszenek, hogy a polarizált véleményeiket valamilyen módon „egységes közakarattá” gyűrjék össze.

A kollektív cselekvés e típusát persze nem kell feltétlenül idealisztikusan értelmezni és a „közjó” idealisztikus fogalmához kötni: működő demokráciákban a szembenálló felek között rendszerint nincs megegyezés arról, hogyan definiálják a közjót. Kézenfekvő azonban azt gondolni, hogy egy demokratikus processzus részeként mindig annak tudatában cselekszenek, hogy eltérő véleményeikből valahogyan egységes döntésnek kell kerekednie, amely legalább közvetve nyilvános racionalitásstandardok szerint igazolható. Ráadásul a viták-

ban megjelenő egyéni vélemény kialakítását sem foghatjuk fel monologikus folyamatként. Az akaratképzési folyamatokban megjelenő álláspontok ugyanis nem egyéni haszonkalkuláció eredményeképpen, hanem komplex interszubjektív folyamatokban keletkeznek. Ezek során a felek megtanulják átvenni a másik perspektíváját, kipróbálják a másik álláspontját, és saját véleményüket mindig más vélemények (gyakran a gyökeresen ellentétes vélemény) tükrében alkotják meg. Összességében úgy tűnik tehát, hogy a demokratikus döntéshozatal mint a kortárs demokratikus struktúrák lényegi része még részleteiben sem modellezhető a magáncéljaikat követő, negatív szabadságra törekvő személyek eljárásaként.

III. A POZITÍV SZABADSÁG FOGALMÁNAK ELÉGTELENSÉGE

Honneth ezután amellettt érvel, hogy a szabadság két említett példája akkor is csak tökéletlenül érthető meg, ha a „pozitív szabadság” fogalma felől interpretáljuk. Berlin szöveg helyeire támaszkodva kiemeli: a pozitív szabadság eszményének megszületéséhez az a gondolat járult hozzá, hogy a negatív szabadság szférájának biztosítása önmagában nem vezet el autentikusan megélhető szabadsághoz. Az érvelés egy későbbi fázisában fontos jelentősége lesz azoknak az érveknek, amelyek a pozitív koncepciónak nyújtanak elsőbbséget a negatív szabadsággal szemben, így dolgozatomban ezekre még visszatérek. Az elemzésnek ezen az analitikus szintjén a pozitív szabadság egészen eltérő koncepcióit érdemes ahhoz a feltételhez kötni, hogy a cselekvést ember voltunkhoz méltó normákhoz igazodva kell végrehajtani. Honneth emellettt azt is kiemeli, hogy a pozitív szabadság kapcsán felmerülő példák rendszerint arról szólnak, hogy a szabadság individuális készségek gyakorlása által valósítható meg: ha az egyén képessé válik a normákhoz történő alkalmazkodásra, vagy autentikus igényeinek megfogalmazására. A cselekvés kollektív végrehajtása így nem lényegi, csupán akcidentális jellegzetessége a pozitív szabadságnak, amely sok esetben individuálisan is megvalósítható.

A szabadság e típusa így első közelítésre csak kevésbé rokonítható a példákban szereplő, a demokratikus akaratképzésben való részvételben és a szeretetteljes viszonyok kialakításában megnyilvánuló szabadsággal. Ezeknek az esetekben ugyanis kevésbé a racionalitás vagy az autenticitás szempontjából reflektált célkitűzések, hanem éppen a kollektív végrehajtás kiküszöbölhetetlen mozzanata, az együtt cselekvés felemelő tapasztalata különbözteti meg a szabad cselekvést a nem szabadtól. Az azonban, hogy az egyik esetben a „szabad” cselekvés típusának beazonosítása során a cselekvés végcélján („racionális”, „reflektált” célokra vagy egyéb „ideálokra”) van a hangsúly, a másik esetben a cselekvés végrehajtóinak azonosításán (tehát, hogy nem egyén, hanem kollektívum hajtja végre), még igen kevésnek tűnik ahhoz, hogy felülírjuk Berlin elterjedt pozitív/

negatív megkülönböztetését. Az elemzésnek ezen a pontján még érvelni lehet azzal, hogy a pozitív szabadságot – ahogyan azt Berlin is hangsúlyozza – individuális és kollektív módon is gyakorolhatjuk, így a demokratikus akaratképzésben való részvétel, vagy a szeretet-kapcsolatok esetében azt mondhatnánk, hogy a kollektív módon végrehajtott pozitív szabadság eseteivel van dolgunk (Honneth 2015. 146).

Honneth megkülönböztetésének alapja Berlinnek arra a gondolatmenetére támaszkodva mutatható be, amely szerint a kollektív pozitív szabadság az individuális cselekvés mintájára modellezhető. A kollektív-pozitív szabadság e képe szerint a szabadság abban áll, hogy a közösség tagjai ugyanazokat az erőnyeket és képességeket mozgósítva, homogén közösségként küzdenek egy korábbi reflexív folyamatban igazolt célkitűzésért. A pozitív szabadságban rejlő veszély így éppen azáltal igazolható, hogy a közösség tagjaitól elidegenített célkitűzésre hivatkozva a közösség vagy a társadalom tagjai mások céljainak alárendelt, homogén közösségbe rendeződnek. Honneth ezzel szemben gyümölcösözőnek tartja megkülönböztetni a szabadság olyan kollektív fogalmát, amely szerint a közösség tagjai nem egységesen rendelik alá magukat egy magasabb rendű célnak, amely szerint a célokat és a célkitűzéshez fontos szerepelvárásokat a kollektíva tagjai kényszerektől mentes cselekvés során újra és újra definiálják (Honneth 2015. 146).

E különbségtétel első közelítésre nehezen érthető, de a demokrácia különböző felfogásaira rámutatva talán megvilágítható. Demokráciaelméleti szinten a kollektív-pozitív szabadságfelfogás leginkább a Rousseau-féle *általános akarat* követésének feleltethető meg: egy politikai közösség tagjai privát szabadságukat feladva alávetik magukat egy magasabb szinten észszerűnek bizonyuló célkitűzésnek, melynek értelmére egyénileg többé nem kérdezhetnek rá. A Honneth-nél körvonalazódó szabadságfelfogás – Honneth erőteljes Habermas-kritikái ellenére (Honneth 2011. 81) – demokráciaelméleti szempontból a diszkurzív demokráciának felel meg. Ebben a közösség tagjai nem uniformizált módon járnak el, kölcsönösen elismerik egymást, és egymás perspektívájának kölcsönös átvételével újra és újra definiálják saját céljaikat, és a célok eléréséhez szükséges feladatokat. E példa kapcsán látható, hogy Honneth ugyan mindvégig szembefordult Berlin negatív szabadságeszményével, de saját nézőpontjából elfogadja Berlinnek azt a tézisé, hogy a céloknak a kollektívaktól való elidegenítése szabadsághiányhoz vezethet. Míg azonban Berlin a negatív szabadságban, vagy annak megfelelően értelmezett formájában látja meg az önmegvalósítás lehetőségét, addig Honneth a kollektív cselekvés azon formáiban, amelyben a felek kényszer nélkül egymásért cselekszenek. Amelyekben tehát a másik fél igényei nem a cselekvés korlátaiként, hanem céljaiként jelennek meg. Berlin elméletével szemben azonban egy hármas struktúra bontakozik ki. A negatív szabadság mellett érdemes megkülönböztetni a *reflexív szabadság* típusát, ahol az egyén vagy a közösség aláveti magát egy előzetesen jól megfontolt célkitűzés-

nek, és a *szociális szabadság* típusát, amelyben az egyéni célokra való állandó rákérdezéssel, az egyéni szerepek folyamatos újradefiniálásával jön létre jól integrált közösség.

IV. INDIVIDUÁLIS AUTONÓMIA ÉS SZOCIÁLIS SZABADSÁG

Honneth elemzésének egy mélyebb, normatív szintjén bemutatja, hogy a szabadság szociális típusa nyújtja a szabadság adekvát felfogását. Ehhez felhasználja azokat a jól ismert érveket, amelyeket a reflexív szabadság hívei alkalmaznak a negatív szabadság elképzelésével szemben. Az érvek újrafarmálásával azonban a reflexív szabadság tökéletlenségeit is bemutatja. A negatív szabadság politikai koncepciójának elemzéséhez leginkább Hobbes és Nozick filozófiája képezi a kiindulópontot, így Honneth a bírálóknak alávett negatív koncepciót a társadalmi szerződés elméletének hagyománya felől értelmezi. Interpretációja szerint a negatív szabadság képviselői a polgárok számára konstitutív morális értékeket kivonják az egymással szerződő felek döntési kompetenciájából, és a természeti állapotban élő személyek megváltoztathatatlan antropológiai tulajdonságaiként mutatják be. A polgárok döntési kompetenciáját ezáltal azonban jelentősen beszűkítik: a szerződő felek rendszerint csak racionális haszonkalkulációt végeznek, és politikai szempontból pusztán egyéni játékterük növelésében érdekeltek. Ez a koncepció azonban jelentősen megrövidíti a polgárok szabadságát. Mivel a negatív koncepció szerint a polgárok nem rendelkeznek szabadon morális motivációik felett, a rendelkezésükre álló egoista perspektíva nézőpontjából nem tudják érdemben befolyásolni azt a jogi és politikai keretrendszert, amelyben életük zajlik. Így csak jogoknak alávett személyek maradnak, de nem válnak a jog szerzőivé: csorbul tehát politikai autonómiájuk, és végeredményben nem válhatnak saját életük kormányzóivá (Honneth 2011. 54–55).

Egy másik ellenvetés szerint a negatív koncepció a szabadság megvalósítását pusztán a külső korlátok távollétéhez köti, és nem fordít figyelmet a szándékokra és motívumokra, amelyek szerint a cselekvést végrehajtják. Így azt is szabadnak kell tekintenie, aki a cselekvését minden racionális- és értékmegfontolástól függetlenül, szeszélyei vagy irracionális szenvedélyei szerint hajtja végre. Ebben az esetben szabadnak tekinthetjük az alkoholistát, a játékfüggőt, a televízió vagy a számítógépes játék megszállottját és bárkit, aki életét vagy szellemét pusztító cselekvést gyakorol, ha nem sérti más jogát a saját motivációk szerinti cselekvésre. A negatív szabadság ellenfelei ezért úgy gondolják, hogy a megzabolázhatatlan szenvedélyek vagy múltó hóbortok rabjaként cselekvő személy sem szabadabb a külső erőktől befolyásolt embernél (Honneth 2011. 60).

Ezt a problémát Honneth szerint Rousseau állította a modern szabadságelmélet középpontjába, amikor élesen megkülönböztette az akarattal összhangban álló szabad cselekvést a természeti hatalmaknak engedelmesskedő cselekvésektől. Az

autonóm cselekvéssel szembeállított *heteronóm* körülmények közé egyaránt besorolta a külső korlátokat, az egoizmust, az irracionális érzelmeket, szenvedélyeket, szeszélyeket. Ennek az ellentétnek a kidomborításával Rousseau a szabad cselekvés észszerűségi feltételeit, és az autentikus cselekvéshez szükséges önismeret dimenzióját egyaránt kidomborította. Így végül két, egymásnak sok szempontból ellentmondó társadalomfilozófiai hagyomány kiindulópontjává vált.

A reflexív szabadság egyik változatának jelentős képviselője Herder, aki szerint a szubjektum szabadságának kulcsa, hogy a hagyományok és a nyelv médiumán keresztül felismerje az autentikus életvitel megvalósításához szükséges normákat. Honneth érvelésének szempontjából talán fontosabb az autonóm szubjektum meghatározásának másik, kantiánus hagyománya. Kant mellett érvel, hogy az individuum akkor tehet szert az autentikus cselekvésének alapul szolgáló elvekre, ha univerzalizációs folyamat során teszi próbára cselekvésének motivációit. Ha a motívumokból olyan elvek születnek, amelyeket más személyek is észszerűen akarhatnak, az egyén azonosítani tudja az autonóm cselekvés elveit. Az autonóm személy az eljárása során a másik személyre mint „magában való célra” tekint, és az általa megfogalmazott célokat úgy mérlegeli, mintha azok saját céljai volnának (Honneth 2011. 64–65; Claassen 2014. 68–69).

Honneth szerint a szabadság e koncepcióinak erőssége abban áll, hogy a reflexív eljárások bemutatásával igazolni tudják a negatív szabadság tökéletlenségét: meggyőzően mutatják be, hogy az önmegvalósításra törekvő individuumnak nem csak külső, de belső akadályokat is le kell győznie autonómiájának gyakorlásához. Azt a kritikát azonban, amelyet a reflexív szabadság teoretikusai alkalmaznak a negatív szabadság koncepciójával szemben, újabb perspektívából, a „szociális élet” nézőpontjából újradefiniálja, és így mutat rá a reflexív koncepció tökéletlenségére (Claassen 2014. 69–70). Úgy látja, hogy a reflexív szabadság hívei az „univerzalizációs folyamatban” tökéletesen figyelmen kívül hagyják a cselekvés szociális realizálhatóságának szempontjait. Azt feltételezik, hogy az autonóm cselekvés végrehajtása során csak a „külső és belső akadályokkal” kell leszámolni, és szem elől tévesztik a korlátok sajátos formáit, amelyek a kedvezőtlen társadalmi környezetből adódnak. Eljárásuknak nem része a társadalmi gyakorlatok és intézményi feltételek számbavétele, amelyek nélkül lehetetlen sikeres cselekvést kivitelezni. E „teljesebb reflexió” nélkül az egyén talán ki tudja vonni magát bizonyos hatalmi meghatározottság és az érzelmeinek hatása alól, de a cselekvés végrehajtása ugyanúgy nem lesz produktív, mint a pusztán hajlamok által befolyásolt cselekvés (Honneth 2011. 79). Honneth ezért úgy gondolja, hogy a morális célok szociális és intézményi feltételeinek, a társadalomban rendelkezésre álló javaknak a feltérképezése is elengedhetetlen feltétele az önmeghatározás folyamatának, és az autonóm cselekvés kivitelezésének. A kantiánus szabadságkonceptió így jelentős korrekcióra szorul: csak akkor tekinthetjük magunkat szabadnak és autonómnak, ha az önmagunk által meghatározott célokat a társadalmi valóságban is észszerűen akarhatjuk (Honneth 2015. 147).

V. AZ „ERŐS” HEGELIÁNUS ELMÉLET

Honneth erőfeszítései (mint látjuk) arra irányulnak, hogy a szabadság egyre tökéletesebb formáit mutassa fel. Az igazolásnak ezen a pontján azonban nagyobb-nak tűnik a különbség a szabadság negatív és reflexív, mint reflexív és szociális típusa között. Ez újra felveti a reflexív és a szociális szabadság elválaszthatóságára vonatkozó problémát. Egyrészt felmerül, hogy a szociális szabadság gondolatát nem kell-e a reflexív szabadság pusztán korrigált változatának gondolnunk, mely szerint a cselekvés racionális akarattal való összehangolását az intézményi háttérfeltételek vizsgálatával kell kiegészítenünk. Az is felvethető, hogy a társadalmi valóság feltérképezése biztosan az autonómia konstitutív részét képezi-e. A kantiánus modell szellemében azt mondhatnánk, hogy az autonómiából semmit nem von le, ha az észszerű cselekvés zátonyra fut a társadalmi valóságon. Lehet, hogy a cselekvés nem fog együtt járni a cselekvő szabadságélményével, viszont a szabad döntés lehetőségén nyugvó méltóság sem fog csorbát szenvedni csak azért, mert a cselekvés nem jól bejáratott társadalmi mechanizmusokat követett. Leginkább egy eltökélt forradalmár képe lebeghet a szemünk előtt, aki jól megfontolt elveinek vagy jogainak tudatában cselekszik, de forradalmi tette elbukik egy nem demokratikus mechanizmusokon nyugvó társadalomban. A végkimenetel ugyan tragikus, a személy mégis autonóm módon, méltóságával összhangban hajtotta végre cselekvését, amely zátonyra futott a nem demokratikus elvek szerint felépített társadalmon.

Honneth azonban amellettt érvel, hogy az autonómia csak a szociális szabadság megteremtésével realizálható, és elveti, hogy a társadalmi szempont bevonása pusztán esetlegesen járul hozzá a szabadságról szóló reflexióhoz. Érvelésének kiindulópontja ismét a reflexív szabadság teoretikusainak az a gondolata, mely szerint a negatív szabadság koncepciója csak akkor haladható meg, ha az egyén kiküszöböli a cselekvését meghatározó heteronóm tényezőket. A szabadság e reflexív modellje a társadalmi környezetet egyértelműen az autonóm cselekvést gátló, heteronóm tényezőként értelmezi. Így viszont rejtve marad, hogy a társadalmi valóság a cselekvés végrehajtásának szükségszerű előfeltétele, és hogy a szabadság megéléséhez az együttes cselekvés módozatait is meg kell alapozni. Honneth szerint viszont kézenfekvő azt gondolni, hogy a reflexión nyugvó autonómia akkor vezet kényszermentes cselekvéshez és valóban megélhető szabadsághoz, ha a külső realitást is felszabadítjuk a heteronómia és a kényszer uralma alól, és alávétjük a szabadság „belső, autonóm törvényszerűségeinek” (Honneth 2011. 84; Claassen 2014. 69–70).

A szabadságnak ez a megközelítése már nem egy konzervatív, a fennálló helyzetet affirmáló elméletet juttat eszünkbe. Felidézhető az a radikális marxista nézet is, amely szerint az egyén mindaddig csalódnai fog autonóm cselekvésének végrehajtása során, amíg a társadalmat vagy az objektív realitás egészét nem tekinti az emberi akarat eredményének, és az észszerű cselekvésnek totálisan

alávethetőnek.³ Honneth azonban nem ilyen radikális: az autonómia lehetőségét olyan társadalomhoz köti, melyben a cselekvők egymás céljait követendőként ismerik el, és közös erőfeszítéseket tesznek megvalósításuk érdekében. Úgy gondolja tehát, hogy kölcsönös elismerésen nyugvó cselekvéseinkben mások megerősítése által ismerjük fel céljaink értékességét, így a társadalom mint az autonóm cselekvés kiküszöbölhetetlen mozzanata definiálható.

A kölcsönös elismerés, mint a társadalomban realizálható szabadság alapfeltétele azonban még igen tágra szabja a releváns szabadságkonceptiók körét. Honneth nézete leginkább Robert Brandom álláspontjával szemben domborítható ki, amelyet Honneth a hegeli szabadságelmélet egyik „gyengébb olvasataként” azonosít, és amelyet szembeállít a saját, radikálisabb Hegel-olvasatra épülő „erős” felfogással. Brandom lényegében minden fontos premisszát elfogad, amely a szabadság eddig kirajzolódó szociális koncepciójához elvezet. A hegeli társadalomfilozófia fényében megfogalmazza: az individuális szabadság lehetőségének alapfeltétele, hogy a cselekvő a társadalom szintjén artikulálódó normák kontextusában hajtsa végre cselekvését. Az a normatív háttér, amely cselekvéseinknek értelmet ad, két szempontból is az elismerés folyamatához kötött: az egyén akkor tudja végrehajtani cselekvését, ha a cselekvés alapjául szolgáló értékek és egyéni képességek mások által elismertek, de a társadalom és az intézmények, mint a cselekvés keretrendszerei is annak köszönhetik a fennállásukat, hogy a tagok cselekvésük során elismernek bizonyos társadalmi autoritásokat (Brandom 2013. 72–77; Honneth 2015. 147). Brandom számára ebből a szabadság (berlini értelemben vett) pozitív képe rajzolódik ki: a szabadságra vágyó egyén reflexív módon értelmezi a társadalmi normákat és olyan szimbolikus cselekvést hajt végre, amelynek szempontjából a cselekvés kontextusát képező „kulturális keretrendszer” újraértelmezhetővé válik, és amely által individuális mozgásterre is növekszik.

A Brandom által körvonalazott szabadság annyiban felel meg Honneth szociális szabadságkonceptiójának, amennyiben a cselekvés végrehajtását ahhoz köti, hogy az individuum saját cselekvését egy „mi”-perspektívából értékelje, és felmérje tetteinek társadalmi és kulturális jelentőségét. Honneth azonban azt a kritikát fogalmazza meg Brandommal szemben, hogy a szabadságot továbbra is olyan cselekvés eredményének tekinti, amely individuálisan kezdeményezhető, és hogy az egyén „expresszív aktusai által” egyoldalúan is befolyásolhatja a társadalmat. Honneth szerint ezáltal elvész a hegeli szabadságfogalom legfontosabb feltétele, az, hogy az individuálisan megélhető szabadságot kooperatív társadalmi gyakorlat eredményének fogjuk fel. Az „erős” hegelianus koncepció szerint a szociális szabadság erősebb interszubjektív előfeltételekhez kötött: a cselekvőnek a „mi” perspektívájának elfogadásakor úgy kell felismerni

³ Ez a gondolat fogalmazódik meg például a kritikai elmélet eredeti, horkheimeri programjában (Horkheimer 1976. 65).

a másik cselekvőt, mint aki komplementer módon működik közre a cselekvés végrehajtásában. Szabad cselekvés akkor jöhet létre, ha a közös perspektíva átvételével már kezdettől fogva követendőként ismerjük el a másik célját, és egyúttal tudatában vagyunk annak, hogy a másik személy a mi szándékainkkal, szükségleteinkkel egybehangzóan fog cselekedni (Honneth 2015. 148). E „kettős interszubjektivitás” Honneth szerint a kényszermentesség valódi garanciája, hiszen saját céljainkban csak így érezhetjük megerősítve magunkat, és csak így vagyunk képesek olyan cselekvés végrehajtására, melyben mások feltétlen támogatását élvezhetjük (Honneth 2015. 150; 2011. 91). Ebből a szempontból visszamenőleg is magyarázó erejű, hogy miért tekinthetjük a szeretetteljes kapcsolatokat a szabad cselekvés meghatározó típusainak. Hegel szerint a szeretetkapcsolatokban, a szenvedélyes szerelmi kapcsolatokban éljük meg intenzíven, hogy „saját magunknál vagyunk a másokban”; tehát hogy a mások ránk irányuló cselekedetei saját céljaink megvalósulásának előfeltételei (Honneth 2015. 149; 2011. 87; Hegel 1983. 41, a mű 7. §-a).

De mennyiben terjeszthetjük ki az individuumok közötti „megbékélésén” alapuló cselekvési módot a társadalom egészére? Honneth elképzelése szerint a modern társadalom az individuális szabadságtörekvések arénája: a társadalomban lévő szabadsághiány zátonyra futott vagy rosszul értelmezett szabadságtörekvések eredménye. Ilyen társadalomban az individuálisan megélhető szabadság rendszerint nem sikeres egoista törekvés, de nem is reflektált elvek szerinti cselekvés eredménye. A társadalom tagjainak szabadságát sokkal inkább a szocializációs folyamat teszi lehetővé, melynek során az egyének megtanulják összehangolni cselekvéseiket, felismerhetik a mások céljainak értékességét. A szocializáció és a cselekvéseket összehangoló intézmények szerepének kiemelése azonban számos kérdést felvet. Kérdés például, hogy mennyiben hajolhatnak meg a társadalom tagjai a közös szocializációban formálódó normák előtt, hogy cselekedetüket még szabadnak tekinthessük (Claassen 2014. 70). Nem kell Berlin negatív szabadságfogalmához visszatérnünk, hogy Honneth-en számon kérjük az individuális kezdeményezőkézség lehetőségét. A Brandommal való összehasonlítás fényében például nyitva marad a kérdés, hogy a szabadságnak e szoros kooperáción és szabadelvű szocializáción alapuló modellje milyen mozgásteret nyújt az individuumnak, hogy egyéni, expresszív akciók segítségével tudatosan alakítsa a társadalom normatív keretrendszerét.

VI. A SZOCIÁLIS SZABADSÁG ELMÉLETÉNEK ELSŐDLEGESSÉGE

Honneth érvelése azonban nem csak arra szolgál, hogy a szociális szabadsághoz vezető gyakorlatokat, mint a szabadság adekvát formájának megvalósítását mutassa be. A kritikai elmélet új perspektíváját kívánja felvázolni, ezért azt is be akarja mutatni, hogy a szociális szabadság fogalmára olyan igazságosságelmélet

építhető, amely elsőbbséget élvez a szabadság más fogalmaira épülő elméletekkel szemben. Honneth úgy gondolja, hogy a szabadság egyes típusairól szóló eszmetörténeti elemzéseket egyúttal az individuális szabadság szociálonológiai előfeltételeiről szóló elemzéseként is olvashatjuk. A negatív szabadság eszméjének képviselői ezek szerint a szubjektumok szabad döntését garantáló jogszabályi környezetet tartják a szabad cselekvés számára megkövetelt társadalmi kontextusnak. A reflexív szabadság képviselői szerint azonban az individuálisan szabad cselekvés a motivációk felülvizsgálatát követeli meg, így a morálisan kompetens és intellektuálisan felkészült személyek közötti dialógusok függvényének tekintik (Claassen 2014. 123). A szociális szabadság eszményének képviselői azonban az individuálisan szabad cselekvés akadálytalan végrehajtásának lehetőségét a mások általi elismerés különböző formáinak kialakulásától teszik függővé. Ezáltal a szabad cselekvés társadalmi kontextusáról sokkal komplexebb képet adnak: feltevésük szerint az individuálisan szabad cselekvés olyan intézményi környezet fenntartására, „karbantartására” van utalva, amelyben a tagok egymást értékesként, egymás céljait követendőként ismerhetik el. A társadalmi elismerést lehetővé tevő intézményi környezet kialakulása egyúttal elengedhetetlen feltétele azoknak a speciálisabb háttérfeltételeknek, amelyet a szabadság másik két típusának hívei tartanak szem előtt: mind a privát szabadságot lehetővé tevő jogrend kialakulása, mind a reflexióhoz szükséges kompetenciák létrejötte, és a dialógusok lehetősége a kölcsönös elismerést lehetővé tevő intézményi háttérrel előfeltételez. Honneth ezáltal a szociális szabadságot az individuális szabadság általánosabb, szélesebb körben alkalmazható eszméjeként mutatja be, és a negatív vagy a morális reflexión alapuló szabadság eszményt csak meghatározott társadalmi környezetben követhető ideálként azonosítja.

Más oldalról közelítve: a megelőző gondolatmenet alapján mind a negatív szabadság, mind a reflexív szabadság eszméje érvényes lehet meghatározott társadalmi és történeti feltételek között, a társadalom meghatározott szegmenseiben. Ha például a társadalom egy tagja saját tulajdonát veszélyben látja a káros társadalmi tendenciákkal szemben, akkor megfelelő szabályokra és a társadalom jogérzékére hivatkozva, jogi procedúrában megőrizheti tulajdona biztonságát és egyúttal önmagának mint jogi személynek a sérthetetlenségét. Ha úgy látjuk, hogy a körülöttünk tapasztalható társadalmi folyamatok veszélyeztetik a számunkra identitásképző, vagy morális meggyőződésünknek megfelelő értékeket, akkor monologikus formában, reflexív eljárásban felülvizsgálhatjuk értékeinket, egyúttal megvizsgálhatjuk, hogyan lehet megállítani a destruktív folyamatokat. Ebből a szempontból a negatív szabadságot garantáló jogrendszer és az önvizsgálat morális szférája is a szabadság tereit nyújtja számunkra, ahová visszavonulhatunk a szociális partnereinkkel vívott küzdelmeink során (Okochi 2012. 15).

Egyes patológikus jelenségek viszont arra hívhatják fel a figyelmünket, hogy össztársadalmi szinten súlyos válságokhoz, a személyiség szintjén torzuláshoz

vezethet a két (a negatív és a reflexív) szabadság normatív elvárásainak a társadalom egészére történő kiterjesztése. Honneth a hegeli jogfilozófia diagnózisához kapcsolódik, és azoknak a patológikus jelenségeknek az azonosításához, amelyek az „absztrakt jog” és a „moralitás” logikájának túlfeszítéséből adódnak: Hegel saját korának „betegségeit” leginkább a meghatározatlanság (*Unbestimmtheit*; Honneth 2001. 52), a magány (*Einsamkeit*; Hegel 1983. 153; a mű 136. §-a), az üresség/tartalmatlanság (*Leerheit*; Hegel 1983. 175; a mű 141. §-a) vagy a nyomottság (*Gedrückttheit*; Hegel 1983. 180; a mű 149. §-a) fogalmával írja le. S e patológikus jelenségeket a nem adekvát észszerűség-koncepciók térhódításának eredményeként mutatja be. Ezzel összhangban Honneth úgy gondolja: patológiákról akkor beszélhetünk, ha a társadalom tagjai beszűkült perspektívából értékelik a valóságot, és nincsenek többé abban a helyzetben, hogy felfogják a társadalom fenntartásához szükséges gyakorlatok és normák jelentőségét. Ez a torzulás egyrészt az egyén szintjén jelenik meg, aki nem tud önmagáról mint cselekvőről reális képet alkotni, és akinek cselekvési tervei folyamatosan elbuknak a valósággal való konfrontálódás során. Másrészt a társadalom szintjén, ahol tartósan megmerevedhetnek azok a viszonyok, amelyek a társadalom tagjainak tartósan rossz közérzetéért, orientációnélküliségért felelősek (Honneth 2011. 157–158).

Honneth könyvében azoknak a torzulásoknak a feltárására törekszik, amelyek a jog és a moralitás szempontrendszerének kiterjesztéséről árulkodnak. Gondolatmenete szerint az egyéni perspektívák beszűküléséhez vezet, ha a cselekvők privát szférájukba húzódva visszariadnak konfliktusaik kommunikatív feloldásától. Össztársadalmi szinten pedig a társadalom és a politika plurális értékrendszerének felszámolásával, az emberi viszonyok totális „eljogiasodásával” (*Verrechtlichung*) jár együtt, ha társadalom tagjai döntően nem a kommunikáció, hanem a jog eszköztét veszik igénybe problémáik rendezésénél (Honneth 2011. 162). A személyiség szintjén az is realitásvesztéshez vezet, ha az egyén rugalmatlanul hisz a számára meghatározó morális elvekben; ha magára mint mások által fel nem hatalmazott „morális törvényhozóra” tekint, figyelmen kívül hagyva az értékek létrejöttének plurális folyamatait. A rugalmatlan „moralisták” egyes látványos esetekben, fundamentalista vagy akár terrorista csoportokba tömörülve intézhetnek támadást a fennálló plurális társadalmakkal szemben (Honneth 2011. 207). A jogelveken és a morális elveken alapuló szabadság gyakorlása tehát a megfelelő társadalmi kontextust elhagyva súlyosan szabadsághiányos állapot előidézéséhez vezethet.

Szabadságról azonban csak akkor van értelme beszélni, ha ezek a korlátok és a belőlük fakadó társadalmi problémák átfogóbb koncepció mentén kiküszöbölhetőek. Honneth szerint ez a szociális szabadság koncepciója, amely nem partikuláris elvek keresztülvitelén, hanem az elismerés társadalmi feltételeinek feltérképezésén, a társadalmi kooperáció összehangolásán nyugszik. A szociális szabadságon nyugvó elképzelés e gondolatmenet szerint a szabadság legátfo-

góbb koncepciója, amely kulcsot ad kezünkbe a szabadság többi, korlátozott formáinak értelmezéséhez, a patológikus tendenciák kiküszöböléséhez. Honneth szerint a szociális szabadság elmélete ezzel válik a normatív társadalmi rekonstrukción nyugvó kritikai társadalomelmélet legrelevánsabb formájává, amely a szabadság feltételeit a társadalomban uralkodó elismerési viszonyokhoz köti.

VII. A JOGOK ÉS AZ EMANCIPÁCIÓ LEHETŐSÉGE

Honneth szembeállítja egymással a formális jogokat, a moralitást és a szociális kapcsolatok szféráit, és a valós szabadság lehetőségét az utóbbi szférához köti. Sokunk intuíciója viszont azt sugallja, hogy a jogrendszer és az a kommunikatív szféra, amelyben önmagunkat morális döntéshozóként tudjuk feltüntetni, a legfőbb ellenállási lehetőséget nyújtja az új autokratikus törekvések megjelenésével szemben. Egy további feltevés szerint a modern nyugati polgárok identitásának integráns részét képezi, hogy jogi személynek, másokkal egyelőnek és morálisan kompetens döntéshozónak tudják magukat. E gondolat szerint a jogrendszeren esett sérelmek vagy a kompetencia megvonása a megvetés tipikus tapasztalataival, hosszabb távon pedig a társadalom működési zavaaraival járhat együtt (Douzinas 2002. 380; Williams 1991. 165). Honneth gondolatmenetét bemutatva azonban komolyan felmerül a kérdés: megalapozott-e az az ebből adódó elképzelésünk, hogy az emberi jogokon alapuló különböző koncepciók az emancipatorikus folyamatok motorjai lehetnek?

Egyik oldalról fontos kiemelni, hogy Honneth úgy gondolja: ha az egyes ember nem képes erőfeszítéseket tenni olyan csatornák és intézmények működtetésére, amelyben társadalmi státuszukat és szerepeiket értékesnek tudja felmutatni, és ezáltal nem tud önmaga értékeivel szembesülni, sohasem tudhatja magát szabadnak. Honneth ezért a szabadság kivívását olyan szociális gyakorlatok rendszeres műveléséhez, kikristályosodásához köti, amelyben az egyes ember nem csak formális státuszban (például jogi személyként) van elismerve, amelyben az elismerés közös tevékenységben formálódik (Claassen 2014. 70–71). Így tesz nála különös jelentőségre a demokratikus akaratképzésben, a szeretetviszonyokban és a piaci tevékenységben való részvétel. E szociális gyakorlatok nélkül a jogok vagy a morális kompetencia megerősítését szolgáló intézmények csak formális szabályrendszerként, megmerevedett struktúráként fognak szemben állni az önbecsülésüktől megfosztott, atomizált individuumokkal.

Így Honneth perspektívájából az emberi jogi doktrína korlátai is megvilágíthatók. Az emberi jogi eszmény és a rá épülő intézmények védőernyőt képezhetnek a számkivetetteknek, a perifériára szorultaknak. Ugyanakkor felvethető a napjainkban igen aktuális kérdés, hogy mennyiben járulhatnak hozzá a korábban idegennek tekintett egyének, menekültek vagy marginalizált csoportok tényleges társadalmi inklúziójához. Egy tisztán a jog logikájára épülő társadalmi

szerveződés mechanikussá és formálissá teheti az ember és ember közötti közlekedést: gátját képezheti a társadalom tagjai közötti kommunikáció kialakulásának, a társadalmon belüli konfliktusok kihordásának, a kulturális különbségek felmutatásának és a saját identitás kialakulásának. A jogoknak ez az interpretációja tehát rávilágíthat bizonyos kortárs problémák gyökerére, például, ha működő jogállamokban rossz közérzet vagy a társadalom kereteit szétfeszítő szolidaritáshiány mutatkozik.

Ugyanakkor sok szempontból szűknek is érezhetjük Honneth jogfogalmát. A jogot – legyen szó a pozitív jogról vagy a deklarációkban kinyilvánított jogokról – alapvetően formálisként jellemzi: a negatív szabadság eszményéhez kapcsolja, és a tulajdonhoz való jogból eredezteti (Honneth 2011. 133–134). A legtöbb szöveghelyen Honneth a jogai szerint eljáró egyént defenzívába vonuló, a társadalmi kapcsolatoknak és a kommunikációnak hátat fordító személyként jellemzi (Honneth 2011. 149). A formális jogok fogalma pedig teljesen leválik a morális döntéshozatalról, amely a reflexív szabadság fogalmához társul: emiatt úgy tűnik, mintha a jognak nem lenne morális tartalma. Tanácsstalanok lehetünk abban az ügyben is, hogy az olyan erőteljes szabadságtörekvések, amelyek az emberi méltóság megőrzésén alapulnak, vajon a jog vagy a morális reflexió szempontjából interpretálhatók-e adekvát módon. Összességében nagyon nehéz megmagyarázni, hogy a jogok miért bírnak bizonyos társadalmi körülmények között expresszív erővel, és hogyan vezethet rendszereket összeroppantó tömegmozgalmakhoz a jogsérelem tapasztalata. Azt is nehéz értelmezni, hogy a jog eszméje és a belőle táplálkozó szerződéses felfogás, túllépve a szűk értelemben vett magánjogi szférát, hogyan válhat a demokrácia regenerációjának eszközévé. Diktatórikus rendszerek ellenzékének tipikus tapasztalata, hogy hatékony ellenállási stratégia úgy tenni a hatalommal szemben, mintha működne a jogállam, és mintha a diktátoron számon kérhetnénk szerződésben vállalt kötelezettségeit. Ebben az esetben egy a jogok világából megörökölt szemlélet és cselekvésmód járulhat hozzá a demokratikus politika (tehát a plurális szociális világ) felfrissítéséhez és a polgárok szabadságélményéhez.

VIII. SZOCIÁLIS SZABADSÁG ÉS KRITIKAI ELMÉLET

Ezen a ponton általánosabb probléma is felmerül: hol jelölhető ki a szociális szabadság kifejtett fogalmán nyugvó társadalomkritika normatív alapja? Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ben elutasította annak lehetőségét, hogy a kritikai teoretikus egy a társadalomban újratermelődő normáktól független nézőpontot foglaljon el. Elképzelése szerint csak akkor magyarázható meg a társadalmi intézmények, szférák és alrendszerek legitimitációja és önfenntartása, ha feltételezzük az összes szférát átható, közösen elfogadott etikai normarendszer létezését. Ha a társadalomkritikus az empirikus kutatások, a rendszerelmélet és a filozófiai ref-

lexió módszereit ötvözve ennek az átfogó normarendszernek a feltérképezésére törekszik, és e normarendszer nézőpontjából szembeesíti a társadalom tagjait az intézmények destruktív működésével.

Egy ilyen módszer szisztematikus végig vitele lehetővé tette volna a kritikai elmélet programjának bemutatását, amely a kritikus pozícióját nem egy döntően filozófiai eszközökkel rekonstruált szabadságeszményhez kapcsolja; amelyben a társadalomban megélt szenvedések tipikus formáinak feltárása filozófiai igényű elemzéssel találkozik (összhangban a *Kampf um Anerkennung* programjával). Problémát jelent azonban – ahogyan Honneth egy kritikusa kifejti (Okochi 2012. 17–18) –, hogy Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ben a társadalmi patológia fogalmát gyakorlatilag anélkül vezeti be, hogy azt összekapcsolná a társadalmi szenvedés fogalmával. A patológia oka eszerint az, hogy a társadalom tagjai nem a szabadság adekvát elképzelése szerint cselekszenek, és így a racionális szempontot nélkülöző, szabadsághiányos helyzetbe lavírozzák magukat. E koncepció szerint azonban a szabadság adekvát felfogását kereső teoretikus az egyedüli illetékes a diagnózis felállításában. Háttérbe szorulnak tehát azok a dialogikus módszerek, amelyek azt célozzák, hogy a perifériára szorult társadalmi szereplők és a teoretikus dialógusában, közös erőfeszítéssel tárják fel a súlyos társadalmi problémák okait.

Problémát jelent az is, hogy Honneth filozófiai igényű igazolásában a „szociális” fogalma a formális (jogi vagy morális) szabályok által uralt világgal szembeállítva szinte differenciálatlanul a szabadság szférájaként jelenik meg (Möllers 2011). Ebből a nézőpontból a társadalmi patológiák kizárólag a jogok vagy a morál logikájának „túlfeszítéseként” azonosíthatók. Ha ez így van, akkor vajon hogyan azonosíthatók magának a „szociálisnak” a patológiái? Hogyan különíthetők el a szolidaritás valós esetei a kényszer nélküli együtt cselekvés destruktív formáitól? Korunk társadalmi bővelkednek olyan mozgalmakban, amelyek képviselői látszólag aszerint járnak el, amit Honneth a szociális szabadság gyakorlótól megkíván, amelyek azonban hosszabb távon a szolidaritást és a jogokat is sértő praxishoz vezetnek. Az Európában terjedő antiiszlamista mozgalmak (például a németországi Pegida) képviselői szubjektív módon olyan „szabadságot” élnek meg, amelynek a kollektív és kényszer nélküli együtt cselekvés az alapja: a tagok a hivatalos állami struktúrától függetlenül cselekszenek, cselekvésük nem előzetesen rögzített racionalitás standard szerint történik. Közös cselekvésük során átveszik egymás perspektíváját, egymás céljait és tulajdonságait elismerésre méltóként ismerik el, visszajelzést kapnak identitásképző tulajdonságaik értékességéről; közös erőfeszítésben definiálják céljaikat, feladataikat. E mozgalmak azonban jogokat és a méltóságot veszélyeztető társadalmi praxishoz vezetnek. De Honneth nézőpontjából feltárható-e az olyan szociális patológiák természete, amelyek nem a formális jogok vagy a morál természetének félreértéséből, hanem az elismerés torz formáiból fakadnak? Felismerhetők-e az elismerésen nyugvó együttműködések irracionális változatai, ha a legitim normák körét nem

a racionális diskurzus vagy a morális reflexió jelöli ki (ahogyan például Habermasnál), hanem pusztán a kényszermentes együttműködés feltételéhez kötjük?

Honneth az elemzett művekben igen meggyőzően mutatta be a *szociális szabadság* fogalmának és eszményének létjogosultságát, és jelentősen hozzájárult a szabadság fogalmáról szóló filozófiai gondolkodáshoz. A „normatív társadalmi rekonstrukción” nyugvó programmal azonban feszültségbe kerül az az érvelés, amely a szabadság adekvát fogalmát monologikus eljárásban, Hegel filozófiája felől definiálta. Honneth kétségkívül új szempontokat hozott be az ismert szabadság- és igazságosságelméletek korlátainak felmutatásához: és a szociális szabadság elmélete felől modellezhetővé váltak bizonyos társadalmi cselekvések, melyek során az eredetileg reflektált, racionális cselekvések szabadsághiányos állapot eredőjévé válnak a társadalmi valóságban. A szociális szabadság elméletének nézőpontjából azonban igen nehéz lenne rávilágítani a kényszermentes együttműködések torz formáira.

IRODALOM

- Berlin, Isaiah 1990. A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, Európa.
- Brandom, Robert 2013. *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London – Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Claassen, Rutger 2014. Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit. *Constellations*. 21/1. 67–82.
- Douzinas, Costas 2002. Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us about Human Rights? *Journal of Law and Society*. 29/3. 379–405.
- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 2001. A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum. 218–229.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Honneth, Axel 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Philipp Reclam.
- Honneth, Axel 2010. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In Axel Honneth *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, Suhrkamp, 51–77.
- Honneth, Axel 2011. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2015. A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez. *Replika*. 4–5. 141–154.
- Horkheimer, Max 1976. Hagymányos és kritikai elmélet. In Papp Zsolt (szerk.) *Tény, érték, ideológia*. Budapest, Gondolat. 43–116.

- Möllers, Christoph 2011. Frei macht, was ohnehin geschieht. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 2011. 08. 23.
- Okochi, Taiju 2012. Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre” in A. Honneth’s “Das Recht der Freiheit”. *Hitotsubashi Journal of Social Studies*. 44/1. 9–19.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Williams, Patricia 1991. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge/MA, Harvard University Press.