

# Dialektika vzpoury. Proměny konceptu sociálních hnutí v politické teorii Frankfurtské školy\*

JIŘÍ NAVRÁTIL\*\*

**Abstract: Dialectics of Revolt. Changes of “the Social Movement”  
Concept in the Political Theory of the Frankfurt School**

The article deals with the political theory of social movements, as formulated by several key thinkers of the Frankfurt School. The mode of their explanation of mobilization, nature, and political potential of social movements is derived from their general theories of society and societal change, associated with the decline of influence of the classic Marxist paradigm of political protest, and presented as an attribute of the increasing importance of culturally oriented collective action analysis in this tradition of political thought. The closing part highlights several crucial joint features of these approaches, thus emphasizing their existence as a distinctive, internally coherent, and analytically inspirational theoretical perspective.

*Keywords:* Critical Theory; Marxism; political theory, collective action; social movements

## 1. Úvod

Fenomén sociálních hnutí bývá v kontextu moderní politické vědy tematizován v zásadě dvojím způsobem: jednak jako otázka normativně-politické teorie, jednak jako problém empiricko-analytického výzkumu. V této perspektivě se pak přístup z pozic tzv. Frankfurtské školy<sup>1</sup> jeví jako vysoce ambiciózní výzkumný program, který se tuto dichotomií mezi normativní a empirickou dimenzí analýzy a konceptualizace sociálních hnutí opakovaně pokouší překonat, a představuje tak originální vklad do mohutného diskursu této oblasti bádání. Předkládaný text se zabývá dvěma úzce souvisejícími tématy: na jedné straně přístupem některých představitelů Frankfurtské školy k tématu kolektivní mobilizace (se zaměřením na rostoucí úlohu kulturních faktorů v těchto analýzách a na proměnu jejich normativních konotací); na

---

\* Tato stať byla zpracována v rámci výzkumného záměru Politické strany a reprezentace zájmů v soudobých evropských demokraciích (MSM 0021622407). Děkuji Ondřeji Císařovi a anonymnímu recenzentovi za pomoc při jejím vypracování.

\*\* Autor je postgraduálním studentem Katedry politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Adresa: Katedra politologie FSS MU, Joštova 10, 602 00 Brno; e-mail: jirinav@fss.muni.cz.

straně druhé vnitřním charakterem této teoretické tradice z hlediska ostatních přístupů ke studiu politické mobilizace a jejím přínosem pro tento obor.

Jako klíčoví představitelé Frankfurtské školy byli pro účely tohoto textu zvoleni H. Marcuse, J. Habermas a A. Honneth. Právě oni totiž výrazně ovlivnili sociálně-vědní diskurs kolektivní mobilizace, intenzivně rozvíjený od 70. let 20. století, a jejich vzájemný generační odstup současně poskytuje vhodný analytický nástroj pro ilustraci některých trendů ve studiu kolektivní mobilizace v rámci tzv. kritické teorie společnosti. Výkladovým východiskem textu pak bude představení teoretické pozice starší generace Frankfurtské školy a rostoucí napětí mezi jejím pojetím politické revolvy a klasickou teorií třídního boje.

## 2. Mezi třídním bojem a *Dialektikou osvícenství*

V teoretických přístupech nejstarší generace Frankfurtské školy lze nalézt dilema, které zásadním způsobem rámuje její vnímání problematiky sociálních hnutí a politického protestu. Toto dilema se týká vztahu teorie a politické praxe. Manifestovaným zájmem kritické teorie byla od jejího vzniku analýza a kritika konkrétních forem útlaku a snaha o nastínění vize jejich překonání: tato tradice politického myšlení se odvíjí „ze zájmu o společenskou proměnu, který je (...) kvůli vládnoucí nespravedlnosti nutně stále přítomen“ (Horkheimer 2001: 104, cf. týž 2003: 618). Především ve svém pozdějším období se nicméně Adorno s Horkheimerem odmítli zabývat politickým řešením společenských tenzí a upřednostnili jakousi formu estetizující transcendentní kritiky (Bottomore 2002: 19, Heydebrand a Burris 1988: 402–403). Tyto očividné rozpory mezi původně deklarovaným politickým zájmem a pozdější teoretickou činností starší generace jsou dány především dvěma faktory. Jednak kritická teorie navazovala na vzájemně konfliktní myšlenkové tradice (téma panství a revoluce u Hegela a Marxe, kritika západních hodnot a kultury u Nietzscheho a Heideggera, zpochybnění racionálního subjektu u Freuda atd.), a podstatnou roli dále hrály konkrétní historické okolnosti jejich působení (zejména politická praxe sovětského Ruska delegitimizující Marxovu vizi emancipace a samozřejmě nástup německého fašismu k moci). Tyto a další souvislosti pak nutně ovlivnily způsob, jakým se raná Frankfurtská škola vyrovnávala s tématem kolektivní mobilizace a politického protestu. Konkrétně se tyto vlivy projevují ve způsobu vyrovnání se s marxistickou teorií revoluční úlohy proletariátu a v obecné analýze sociální modernizace a možností reformy (překonání) stávajícího společenského řádu.

Marxův vliv na kritickou teorii lze vysledovat především ve snahách o *systematizaci* sociální kritiky a v analýze kapitalistické modernizace a strukturálních podmínek společenských změn – to vše ve smyslu přechodu od spekulativní a idealistické filosofie k empiričtějšímu interdisciplinárnímu sociálně-vědnímu výzkumu. Ten nicméně zůstával i nadále vnímaný jako prostředek pro systematickou sociální kritiku a nezastíral vlastní hodnotový zájem. I přes tento odklon od metafyziky však zůstával vztah Adorna, Horkheimera i dalších příslušníků starší generace k politické praxi v rovině značně abstrakce. Stejně jako Marx kritizovali sociální podmínky industriálního kapitalismu a hájili legitimitu uskutečnění masivní revolvy proti němu (cf. Bronner 1994: 3, Kavoulakos 2005: 44–45, Löwy 1988: 289–292). Zůstala rovněž zachována věrnost některým zásadním Marxovým tezím – např. předpokladu, že pro lidské jednání je stále klíčová sféra dělby práce a výrobních sil (a ne např. vůle jednotlivce).

I přesto však odmítali připisovat ekonomickým faktorům *kauzálně-deterministický* vliv při formování lidského vědomí a jednání, tj. nepokládali kolektivní revoluční činnost za *výlučnou* funkci ekonomické struktury společnosti (srov. Horkheimer 2001: 88–89). Problém revoluce tak pro ně byl především problémem prosazení protestního *vědomí*. Proletariát byl i nadále vnímán jako kapitalistickou modernizací systematicky znevýhodňovaná sociální skupina s přirozeným revolučním potenciálem, nicméně přestal být vnímán jako historicky výjimečná revoluční síla s epistemologickými výsadami, a jeho status byl relativizován. Revoluční princip tak byl oddělen od konkrétní sociální skupiny (průmyslového dělnictva) a zproštěn svých teleologických a historicko-deterministických konotací (cf. Bronner 1994: 4, Friedman 1981: 45, Sim 2000: 80). Přestože tak raná kritická teorie zčásti převzala marxistickou perspektivu třídního boje, současně problematizovala revoluční status proletariátu a konfrontovala jeho tradiční chápání s vizí moderní, individualizované a totálně řízené společnosti redukující občany na pouhé objekty ekonomiky a správy, kteří věří, že tento stav je „objektivní nutností, proti které nemohou nic dělat“ (Adorno a Horkheimer 2002: 38).

I opatrný počáteční optimismus ve vztahu k možnostem prosazení třídního vědomí nespřavedlnosti u dělnické třídy s pomocí intelektuální činnosti a vzdělávání (cf. Horkheimer 2001: 89–90) je nicméně později Adornem a Horkheimerem definitivně přetaven v post-marxistické, veskrze pesimistické východisko *Dialektiky osvícenství*. Podle ní je současný stav světa i jeho blízká budoucnost v zásadě odvozen z tradice ideálů Osvícenství, jejichž pozadí a reálný dopad – tj. ne jejich explicitní obsah samotný – interpretují Adorno s Horkheimerem (podobně jako později např. M. Foucault) nikoliv jako příslib postupné emancipace člověka, ale naopak jako regresní tendenci směřující k totální kontrole a manipulaci společnosti i přírody. Subjektivní nezvratnost tohoto procesu je přitom posilována myticko-vědeckou úctou lidí vůči stávajícímu sociálnímu a politickému řádu, jehož zdánlivá neotřesitelnost je pokládána za pozitivní fakt, a nutí tak i radikálně-revoluční imaginaci vnímat sebe samu jako utopickou. Na straně objektivních faktorů pak stojí totalitní panství instrumentální racionality, realizované prostřednictvím kapitalistické ekonomiky a kulturního průmyslu (Adorno a Horkheimer 2002: 41, 121).

Takový výklad sociální modernizace pak přirozeně paralyzuje nejen praktické protestní jednání a naděje na širokou sociální změnu, ale samozřejmě i jejich teoretickou analýzu. Revoluční tradice marxistického myšlení, která se díky své neortodoxní inovaci mohla stát nosným jádrem radikální politické teorie (jak tomu koneckonců bylo např. v případě A. Gramsciho, L. Althussera či aktuálně A. Negriho a M. Hardta /cf. Barša a Císař 2004/), tak byla postupně opuštěna, resp. definitivně transformována v estetizující obžalobu společnosti, která se vzdává jakéhokoliv zájmu o analýzu mechanismů kolektivního jednání a procesů sociální změny. Bylo však pouze otázkou času, kdy v tradici kritické teorie došlo k obratu a k obnovení snah o identifikaci reálných či potenciálních nositelů politického protestu v současných vyspělých společnostech.

### 3. Herbert Marcuse a teorie kulturní avantgardy

Přestože bývá spojení Herberta Marcuseho s problematikou kolektivní mobilizace spíše opomíjeno, došlo u něj právě skrze ni k zásadnímu pokusu o rehabilitaci původního emancipačního

programu kritické teorie a současně k ovlivnění nově se formujícího sociálně-vědního diskursu sociálních hnutí. Konkrétní Marcuseho vklad spočívá především v položení základů kritické reflexe nového typu kolektivních aktérů, kteří se formovali především od 60. let minulého století, a současně v politickém vlivu, který měly jeho koncepty na *reálné* směřování těchto hnutí.

Podobně jako dřívější i následní představitelé Frankfurtské školy vychází Marcuse ve své konceptualizaci kolektivní mobilizace z vlastní teorie společnosti a jejího vývoje, a ústředním motivem jeho zájmu jsou otázky represe a osvobození moderního individua. Opírá se přitom na jedné straně o historizující interpretaci freudovské teorie lidských pudů a marxistického výkladu vykořisťování a odcizení moderního člověka, a na straně druhé o téma panství technologické či instrumentální racionality původně zformulované již Adornem a Horkheimerem. Marcuse identifikuje moderní rozvinuté společnosti jakožto domény vsudypřítomné, byť stále více zastřené a neuvědomované represe a sofistikované sociální kontroly, jejichž jednotícím aspektem je paradox *iracionálních* důsledků jejich deklarativně *racionálního* fungování (pro jedince, ale i např. pro přírodu). Sociální řád – *panství* – je přitom reprodukován a udržován pomocí efektivní kombinace relativního materiálního blahobytu a manipulace psychologických potřeb, a vyvstává tak otázka možnosti vzniku skutečné politické opozice, která by se dokázala vymknout jednorozměrnosti aktuální sociální existence v těchto podmínkách.

Na rozdíl od Adorna a Horkheimera nicméně Marcuse svoje pojetí sociálního a politického útlaku neabstrahuje na úroveň imanentního dějinného vývoje západní civilizace, ale naopak se jej pokouší konkretizovat a diferencovat. Jeho diagnóza lidské nesvobody v moderní společnosti tak opouští abstraktní formu estetického odcizení starší generace Frankfurtské školy a na rozdíl od ortodoxního marxismu se rovněž snaží o multi-kauzální, neteleologické a politickou ekonomii méně zatížené pojetí kolektivní mobilizace. Rehabilituje tak nároky citlivější kulturologické perspektivy, a abstraktně-utopistické koncepty Marxe a Freuda situuje do sféry subjektivity, vědomí a sociální historie. Marcuseho vize lidské emancipace je vícevrstvá: nejprve je podle něj potřeba reformovat (tj. ne zcela odstranit) odcizující politické, ekonomické a organizační podmínky současných společností, a teprve poté z područí kulturně internalizované askeze (Principu reality) uvolnit Princip slasti (jehož vyjádřením jsou lidská emocionalita, senzibilita a svobodomyslnost). Na rozdíl od Adorna a Horkheimera se Marcuse nevzdává emancipačního potenciálu lidské racionality (toto téma rozvíjí později zejména Habermas), a i přes kritiku jejich instrumentálních a zvětšujících aspektů (zejména v oblasti technologií a vědy) ji považuje za účinný a potřebný korektiv v úsilí o nalezení a administraci alternativní formy lidské pospolitosti, rozlišení „pravých a falešných lidských potřeb“ (Marcuse 1991: 34–35), i zavedení skutečně svobodného hospodářského systému. Vyhýbá se tak na jedné straně pochmurné vizi totalitní technokratické budoucnosti, na straně druhé obvinění z propagace hédonisticky-anarchického politického násilí a sociálního chaosu, a nastoluje otázku identifikace sociálního aktéra, který by proces takto rozsáhlé společenské rekonstrukce uvedl do chodu.

Základní východiska Marcuseho teorie sociálních hnutí jsou do jisté míry protichůdná: modernizované společnosti jsou na jedné straně schopny potlačovat snahy o svoji zásadní proměnu, nicméně v nich současně existují síly a tendence, které ji mohou změnit a také o to usilují (Marcuse 1991: 28). Tento zdánlivý rozpor je u Marcuseho ve skutečnosti spojen se dvěma hlavními typy kolektivních aktérů – starými a novými protestními hnutími (resp. Novou

levicí). Jak již bylo řečeno, Marcuse považuje tradiční marxistický koncept sociálního hnutí pro politickou praxi za zastaralý a neodpovídající současné povaze moderních společností. Relativní použitelnost tohoto schématu spatřuje téměř výhradně u některých společností Třetího světa, kde kolektivní mobilizace stále ještě kopíruje schémata boje proti vykořisťování (Marcuse 1966: xv-xvi). V návaznosti na to Marcuse do jisté míry anticipuje současné anti-globalizační hnutí, když v těchto konfliktech spatřuje možné impulsy pro radikální opozici ve vyspělých společnostech a pro odhalení jejich skrytých mechanismů represe a vykořisťování. Nicméně vyhlídky starých dělnických hnutí na masovou proletářskou revoluci i jejich původní cíle byly revidovány – z hlediska klasického marxismu paradoxně – právě v souvislosti s rozvojem moderních ekonomik. Díky zlepšení pracovních podmínek, rostoucí individualizaci společnosti, diferenciaci výrobního procesu, rozvoji třetího sektoru a následné účinnější integraci pracujících v rámci společenského *statu quo* se potenciálně militantní dělnická třída *de-proletarizuje* a mění na širokou *třídu zaměstnanců*: Marcuse (podobně jako Horkheimer či Adorno) v zásadě pracuje s konceptem subjektivity a filosofií vědomí, které mu umožňují vysvětlit aktuální neexistenci revoluční „třídy pro sebe“, byť současně nepopírají pokračující *ontologický* rozpor mezi současnými zaměstnanci a vlastníky kapitálu (výrobních prostředků) (Marcuse 1979: 20–22, týž 1969: 54, týž 1969b: 327).

Zmíněný *subjektivní faktor* operacionalizuje Marcuse jako přítomnost radikálního opozičního vědomí, a jak již bylo řečeno, identifikuje jej u jiných kolektivních aktérů, než je tradiční průmyslová dělnická třída v marxistickém smyslu – tj. proletariát. Vhodné sociální prostředí, které se může stát základnou pro zásadní kolektivní vystoupení, se v současné době naopak nachází mezi nekonformní mladou inteligencí, obyvatelstvem městských ghett a širokou masou pracujících ve zmíněných zemích Třetího světa. I přes tuto lokalizaci potenciálně opozičního prostoru Marcuse zásadně odmítá myšlenku *nahrazení* proletariátu v jeho ideálně-typickém smyslu jakožto dějinné revoluční síly (Marcuse 1969: 51, 56), nicméně činí krok za klasickou marxistickou teorií kolektivního jednání, když ji zbavuje teleologických konotací a odmítá automatickou podmíněnost lidského jednání (myšlení) ekonomickou strukturou společnosti. Ekonomika podle něj spíše než co jiného vytváří implicitní konfliktní konfiguraci, která k dotvoření revoluční situace nicméně musí být doprovázena paralelními, *autonomními* kulturně-subjektivními faktory – tj. zpolitizovaným, revolučním vědomím. Budoucí revolta již navíc nebude vedena primárně proti ekonomickému nedostatku a chudobě (a v tom se liší od mnoha předcházejících revolucí), ale spíše proti systému falešných hodnot a potřeb, a jejich „umělému“ uspokojování, proti celkové iracionalitě, odcizení a násilí pozdního kapitalismu. Mobilizační impulsy masového hnutí pak musí přijít právě z oblasti ležící vně sociálních struktur potenciálního proletariátu, tj. ze strany tzv. *non-integrated groups* (Marcuse 1969b: 328). Právě zde se Marcuseho politická teorie kolektivní mobilizace dotýká problému nového typu politických aktérů, kteří mají být i přes svoji ideovou neortodoxnost a relativní politickou autonomii (resp. odlišnost od „staré“ levice) schopni působit ve smyslu širší sociální změny.

Je zřejmé, že předobrazem takového iniciátora bylo pro Marcuseho hnutí Nové levice (tj. předchůdce většiny pozdějších tzv. nových sociálních hnutí), které si *de facto* monopolizovalo zájem na radikální politické transformaci (kromě již zmíněných studentských a menšinových hnutí jde např. o feministické hnutí, považované Marcusem dokonce za „třetí sílu revoluce“ /Marcuse 1979a: 9, týž 1972: 75/). Marcuse nepracuje s organizační strukturou těchto

aktérů, ale soustředí se spíše na subjektivní stránku jejich mobilizačních rámců, zejména na jejich pojetí emancipace a sociální změny. Právě na nich ilustruje současný posun v mechanice kolektivní mobilizace od výhradně ekonomicky motivovaného konfliktu ke snahám o *kulturní transformaci*, subjektivně chápané jakožto proměna „současně převládající struktury potřeb a možností jejich naplňování“ (Marcuse 1979a: 3), a dovršuje tak svůj rozchod s ortodoxním marxismem. To nicméně neznamená, že kolektivní protest není *také* motivován (a nebude doprovázen) transformací objektivních společenských struktur. Proces a základní předpoklady lidské emancipace jsou však nyní chápány širěji a nejde již o nic menšího než o osvobození lidské existence v celé její totalitě – tj. ve sférách nutnosti (ekonomika, práce), lidské přirozenosti (tj. smysly, instinkty) a vědomí až po oblast vztahů mezi člověkem a přírodou.

Problém „kulturního boje“ je u Marcuseho dále diferencovaný: jednak mu jde o kulturu ve smyslu subjektivní dimenze („nadstavby“ – vzorců chování, sociálních institucí a hodnot, apod.), jednak ve smyslu užší oblasti umění, filosofie a estetiky (Marcuse 1972: 83). První z nich pro něj představuje oblast, jejíž proměna je nutná pro odstranění negativních jevů v současných moderních společnostech, a je tedy i logicky oblastí působení současných kolektivních aktérů a současně i prostorem pro aktivizaci latentně existující nespokojenosti v širší, ekonomicky závislé populaci – třídě zaměstnanců (viz výše). Kultura ve druhém smyslu je naopak samotným srdcem nových hnutí: právě v estetické zkušenosti lze totiž nalézt tolik potřebný zdroj radikální imaginace a sensitivity k potenciálu svobody inherentně přítomnému v moderní kultuře, a skrze její uplatnění (zprostředkovaně, tedy politicky) proměnit také širší, všeobecně sdílenou oblast každodenního jednání a myšlení.

Podobně jako u Adorna s Horkheimerem, také Marcuseho pojmový aparát je z velké části vystaven na expresivní, až esteticky vypjaté kritice modernity, nicméně jeho směřování je odlišné: tato kritika mu slouží pro analýzu povahy současných forem kolektivního jednání ve vyspělých společnostech, ne pro vykreslení jeho dějinného pesimismu. Na straně druhé – a na rozdíl od ortodoxních marxistů – Marcuse v moderní společnosti nehledá (ani nenachází) revoluční sílu nahrazující dělnický proletariát: naopak, současná protestní hnutí považuje spíše za „militantní minoritu, která jde v čele, a která artikuluje požadavky, které dosud zůstávaly ve společnosti nevyřčené nebo jsou v ní potlačovány“ (Marcuse 1969a: 21). V tom pak spočívá jejich síla i slabost – na jedné straně tato nová hnutí balancují na hraně romanticko-iracionálních a anti-intelektualistických sklonů, na straně druhé se snaží politicky artikulovat objektivní sociální rozpory efektivně potlačované moderními společnostmi, v nichž jsou ovšem sama do značné míry zakořeněna.

#### 4. Jürgen Habermas a obrana *Lebensweltu*

Habermas již fenomén kolektivního jednání analyzoval systematictěji a jeho výklad vzniku a vývoje (zejména nových) sociálních hnutí bývá považován za jeden z „nejjasnějších a nejrobustnějších“ (Crossley 2002: 153). Stejně jako u Marcuseho hrají v jeho analýze moderního kolektivního jednání klíčovou roli jeho politicko-teoretická východiska: *politicky* Habermas dovádí do důsledků obrat ve vztahu k emancipačnímu projektu modernity, a *metodologicky* pokus o překročení paradigmatu výroby rámujevího teorie kolektivního jednání od Marxe po

starší generaci Frankfurtské školy. Důležitá je také jeho post-metafyzická perspektiva, která jeho konceptualizaci dále vzdaluje od více spekulativního přístupu směrem k empiričtější sociálně-vědní analýze, tj. k nalézání obecných sociálních podmínek aktivizace kolektivních politických aktérů.

Klíčovým prvkem celé Habermasovy konstrukce je koncepce lidské racionality jakožto vícedimenzionální kvality, která se nevyčerpává pouze instrumentálními a dehumanizujícími tendencemi (viz Adorno a Horkheimer), ale naopak obsahuje další, „měkké“ složky, které zabraňují redukci společnosti na množinu egoistických individuí, a naopak umožňují její reprodukci a integraci skrze symbolicko-normativní struktury zprostředkovávané a obnovované v lidské komunikaci. Tuto složku pak Habermas nazývá *komunikativní racionalitou* a spojuje ji s dorozumívacími a interpretačními schopnostmi jedinců tvořících (intersubjektivně i intertemporálně) soudržné, symbolicky strukturované prostředí, které zpětně poskytuje zastřešující významy, kulturní kontexty a společné normativní rámce – tj. životní svět (*Lebenswelt*).<sup>2</sup> Struktury životního světa, spočívající na *komunikativním jednání*, pak v procesu postupné diferenciaci moderní společnosti zajišťují „kompatibilitu“ osobnosti (identity), kultury a společnosti.

Sféra životního světa je nicméně pouze jednou stránkou sociální reality, která ji nevyčerpává zcela. Existuje rovněž oblast tzv. systému. Je-li přitom životní svět prostorem symbolických, především jazykově zprostředkovaných interakcí jednotlivců rámovaných sdílenými očekáváními a orientací ke společnému horizontu sociálních norem, kulturních tradic a vzájemných závazků, pak systémová oblast zahrnuje interakce řídicí se odlišnou logikou a mající jinou povahu. Dominuje zde totiž *funkcionální* (instrumentální, strategická) složka rozumu, reprezentovaná a reprodukována skrze média peněz a moci. K integraci a koordinaci lidských aktivit tak dochází s pomocí neosobních mechanismů, které již nemusí být zdůvodňovány, ospravedlňovány či jinak kontextualizovány v rámci společného porozumění, morálky nebo kulturních tradic, a které nejsou vnitřně spojeny se žádnými nároky na platnost. Zatímco mechanismy integrace životního světa směřují k harmonizaci *orientací* jednajících, systémové integrační mechanismy se snaží propojit *důsledky* jejich jednání (Habermas 1987: 150).

Proces sociální evoluce Habermas popisuje jako diferenciaci a racionalizaci, skrze které dochází jak k de-traditionalizaci a ke zvýšení heterogenity a komplexity životního světa, tak také k postupnému vzniku, diferenciaci a osamostatňování oblasti systému, což zpětně umožňuje další nárůst komplexity moderních společností (cf. Habermas 1987: 153). Životní svět, který původně tvořil všezahrnující sociální realitu, se tak v procesu modernizace stává pouze jednou z jejích podoblastí. Vztahy životního světa a systému jsou do značné míry symbiotické: mechanismy systémové integrace jsou závislé na svém ukotvení v praxi životního světa, a naopak životní svět vyžaduje určitou míru „systémové“ racionalizace. Problém však nastává v okamžiku, kdy dominuje pouze *jednostranná* (tj. *funkcionálně orientovaná*) *racionalizace* životního světa, která pak skrze neosobní média peněz či moci na struktury životního světa působí destruktivně. Tento proces Habermas nazývá *kolonizací životního světa systémem*, a považuje jej za hlavní patologický jev současných vyspělých společností.

Náčrtnutý výklad procesu modernizace pak tvoří východisko pro konceptualizaci sociálního konfliktu a kolektivního jednání. Habermas analyzuje proměny konfliktního potenciálu ve vyspělých společnostech jakožto funkci nerovnováh/krizí v systémové oblasti (tj. zejména ekonomické), snah o jejich politickou administraci, a jejich pronikání do oblastí životního

světa. Širší revoluční vystoupení pak nepokládá nejen za nutné (na rozdíl od Marcuseho), ale ani za možné. Marxovy nezbytné podmínky pro vznik revoluční situace nejsou podle Habermase v pozdně-kapitalistických společnostech naplněny kvůli třem navzájem závislým fenoménům, které se vymykají Marxově politicko-ekonomické analýze. Těmi jsou vládní (ekonomický) intervencionismus, masově demokratické politické zřízení a moderní sociální stát.

V logice Habermasova dvojstupňového modelu proti sobě v moderní společnosti stojí oblast ekonomiky a politické administrativy (tj. systém) a životní svět (ten lze dále rozčlenit na veřejnou a soukromou sféru). Krizové tendence a nerovnováhy raného kapitalismu, které masivně ohrožovaly struktury životního světa, byly vládou, resp. administrativně-politickým subsystémem zachycovány, zčásti absorbovány a dále transformovány na krize odlišné, *sociální* povahy (např. krize legitimacy apod.). Celý tento mechanismus pak stál u zrodu, vzestupu a aktivizace starých dělnických hnutí – jejich vznik byl strukturálně podmíněn povahou kapitalistické modernizace a jejich samotný vývoj či politizace byly zase úzce spjaty s úlohou státu při regulaci a legitimizaci tržní ekonomiky. S tím úzce souvisí proces demokratizace procedur formování politické vůle (institucionalizující druhé systémové médium – moc), skrze který bylo staré dělnické hnutí integrováno do rámce kapitalistické společnosti. Přestože nebyl tento typ požadavku vždy hlavní součástí mobilizačních rámců tohoto hnutí, podle Habermase napomohl k jeho recepci fakt, že idea politické demokratizace rezonovala s étosem generovaným normativními strukturami racionalizovaného životního světa, o jehož ochranu hnutí latentně usilovalo.

Toto je klíčový moment Habermasova výkladu starých sociálních hnutí, neboť na rozdíl od ortodoxně-marxistického (ale i Marcuseho) výkladu identifikuje jejich skutečný *historický* zájem ne jako neslučitelný s liberálně-demokratickým politickým zřízením, ale pouze jako radikalizující požadavky raného buržoazně-emancipačního hnutí, se kterým jsou tato hnutí ve skutečnosti úzce svázána (Habermas 1987: 353–354). Prvotní morálně-etické cíle dělnického hnutí podle něj byly přeformulovány na ekonomicko-sociální požadavky odborů až pod vlivem instrumentalizující logiky ekonomické a státní moci. Kritika, kterou Habermas k procesu inkluze dělnického hnutí směřuje, je tedy spíše kritikou procesů faktické formalizace a neutralizace *původního* liberálního obsahu zmíněných demokratizačních procesů: tyto procesy hnutí pracujících umožnilo (urychlilo) systematickým narušováním stěžejní dichotomie soukromého a veřejného prostoru (propojených původně pouze skrze politickou deliberaci soukromých osob), čímž přispělo k překrytí institucí *státu* a *občanské veřejnosti* (cf. Fraseřová 2007: 60). Buržoazní ideál autonomní a kritické moderní veřejnosti se tak v podmínkách masové demokracie a sociálního státu proměňuje v širokou „repolitizovanou sféru sociálna“, ve které je demokratizační potenciál otevřené veřejné debaty potlačen ustavením kuloárních vazeb mezi veřejnou správou, zájmovými svazy a politickými stranami a před občany ukryt za manipulativní oponu médií a spotřební kultury (Habermas 2000: 274–276).

Výhradním obsahem politického zřízení se postupně stává moderní pečovatelský stát (*welfare state*), neboť krizové impulsy opakovaně vyvěrající z kapitalistické ekonomiky jsou na jedné straně zčásti transformovány administrativním systémem do problému politického řízení či legitimacy, a na straně druhé jsou skrze něj sociální dopady ekonomiky v oblasti životního světa přesouvány ze soukromé do veřejné sféry. Zde jsou pak přetaveny do politického požadavku na institucionalizaci kolektivního vyjednávání, která spolu s politickým reformis-

mem dále přispívá k pacifikaci třídního konfliktu (cf. Habermas 1987: 347). Konkrétními komunikačními kanály procesu pronikání systémové logiky do životního světa jsou podle Habermase standardizované sociální role – klíčové jsou především role zaměstnance a spotřebitele (reprezentují vztah ekonomický subsystém – životní svět) a role klienta sociálního státu a občana (vztah administrativní subsystém – životní svět).

Problém revolučního kolektivního subjektu a falešného vědomí tak Habermas transponuje do perspektivy utlumování ekonomických tlaků na životní svět skrze administrativu moderního sociálního státu, který neodstraňuje strukturální příčiny těchto tlaků, ale tlumí je, odděluje je od jejich dopadů na životní svět a tím téměř zcela znemožňuje jejich politizaci. Tomu ostatně napomáhá také narůstající fragmentace symbolických struktur racionalizovaného životního světa a s tím spjatá ztráta jejich schopnosti produkovat ideologické a polarizující *holistické* vize, které by tento svět reprezentovaly (cf. Habermas 1987: 354–355). I značný útlum konfliktního potenciálu třídní struktury společnosti nicméně neznamená definitivní konec politického protestu, čehož důkazem byl vznik a nástup tzv. nových sociálních hnutí v 70. a 80. letech minulého století. Habermasovo vysvětlení vzniku a vývoje těchto aktérů úzce navazuje na jeho teorii třídního konfliktu ve vyspělých společnostech: právě způsob, jakým byl tento tradiční konflikt oslaben, vytváří nový konfliktní potenciál, a tomu odpovídá také sociální topologie nových konfliktních linií. Současné sociální konflikty se tedy podle Habermase neprojevují ve specifické třídní podobě, *nicméně stále do značné míry odkazují k třídní struktuře společnosti*.

Na rozdíl od Marcuseho Habermas nečinil klíčovým referenčním prvkem své teorie sociálních hnutí studentská hnutí 60. let a Novou levicí: považoval ji sice za jeden z prvních syndromů přesunu hlavních konfliktních linií ve společnosti, nicméně ne za potenciálně revolučního či reformního politického aktéra (mimo jiné i kvůli nevhodnému sociálnímu zázemí (Habermas 1971: 13–14), příliš subjektivistickému pojetí sociální změny (Habermas 1971: 36–40) a především neschopnosti kritické reflexe vlastních sociálních podmínek). Těmito kvalitami začala podle něj stále výrazněji disponovat teprve později některá tzv. nová sociální hnutí. Ta již na rozdíl od dělnického hnutí opustila tradiční socio-ekonomická témata, a na rozdíl od studentských hnutí se kriticky a realističtěji zaměřila na aktuální dominantní patologie současných vyspělých společností. V praxi to znamenalo orientaci na tzv. *gramatiku životních forem* (např. všestranný zájem o kvalitu života, co nejpřímější politickou participaci apod.). Také sociální základna těchto hnutí byla historicky poměrně unikátní, a přispívala k tření mezi nimi a skupinami přímo participujícími na ekonomických procesech růstu a akumulace, či na kompromisu sociálního státu (tj. včetně dělnické třídy). Odrazila se také v jejich kritice ideologie vůbec a zejména ideologie permanentního hospodářského růstu: právě to je podle Habermase zřejmě nejvíce signifikantní rozdíl mezi těmito hnutími, a hnutími dělnickými a raně liberálními (buržoazními). Existují však rovněž rozdíly i mezi novými hnutími samotnými, na jejichž základě se Habermas pokouší diferencovat jejich politický potenciál: od ofenzivního, emancipačního (ten – podobně jako Marcuse – spojuje s feministickým hnutím) až po potenciál rezistence, který spojuje s „partikularismem“, „tradicionalismem“ či mírným reformismem jejich zájmů (Habermas 1987: 393–394).

Habermasův výklad současného politického protestu se tedy definitivně rozchází s radikální kritikou modernity, která zaznívala od předcházejících představitelů Frankfurtské školy, a soustředí se na konkrétní sociální mechanismy, které tento typ kolektivní mobilizace

generují. Vychází přitom ze změněných sociálních podmínek pozdně kapitalistických společností – tj. zejména funkcí a struktur sociálního státu, rostoucím ekologickým povědomím a osifikací demokratických mechanismů. *Normativní* naděje, které Habermas do nového typu kolektivních aktérů vkládá, pak úzce souvisí s jeho obhajobou radikálně demokratického projektu, který je kromě imunity vůči imperativům trhu a administrativní moci závislý rovněž na systematickém ožívování veřejné sféry životního světa (cf. Habermas 2002).

## 5. Axel Honneth a morální povaha sociálních konfliktů

Honnethův vklad do současných debat o kolektivním jednání spočívá především v zásadní reformulaci stávajících teorií sociálních konfliktů, která na jedné straně oživuje normativně-politické diskuse o povaze politických protestů a jejich aktérů, na straně druhé přináší nové podněty pro empirický výzkum a reformulaci stávajících teoretických rámců v této oblasti.

Honnethova analýza mechanismů kolektivní mobilizace se již na rozdíl od Marcuseho i Habermase *zcela* vzdává ekonomizující argumentace a definitivně tak opouští sféru klasického marxismu; namísto toho analyzuje motivační potenciál *normativních očekávání* obsažených v mezilidské interakci a důsledky jejich narušování.

Honnethova sociální teorie vychází ze základní hegelovské premisy, že jedním z hlavních hnacích momentů společenského vývoje je neustálá lidská snaha o ustavení vztahů *vzájemného uznání* jako základního předpokladu seberealizace i autonomie lidského individua, a zajištění jeho bezproblémové socializace a integrace do společnosti (cf. Honneth 1996: 92, Anderson a Honneth 2005: 128). Tento proces má podle Honnetha<sup>3</sup> tři základní formy (resp. fáze). Základní forma uznání se vytváří skrze primární sociální vztahy a umožňuje jedinci nabytí základní formu sebe-důvěry a základní víry ve své sociální okolí (*self-confidence*); další forma uznání spočívá v pochopení sebe sama a ostatních jedinců jakožto subjektů nadaných univerzálními lidskými právy a schopností samostatného morálního jednání, a umožňují jedinci nabytí respektu k sobě samému (*self-respect*); konečně třetí forma uznání je získávána skrze podílení se na činnosti konkrétního lidského společenství a přispívání ke způsobu života, které jsou příslušníky tohoto společenství pozitivně oceňovány – a zajišťují nabytí sebe-úcty (*self-esteem*) (Honneth 1996: 92–130). Základní rozdíl mezi prvním uvedeným typem uznání (tj. sebe-důvěrou) a ostatními dvěma je v jejich historické variabilitě. Zatímco první uvedený typ důvěry lze považovat za jistou antropologickou konstantu, ostatní dva (jakožto důsledky procesů modernizace a diferenciaci tradičně-eticky integrované společnosti) podléhají sociálnímu vývoji. Jejich historickými figurami jsou především právní řád a norma individuálních práv, a ustavený normativní princip ocenění jednotlivce za jeho individuální výkony.

Načrtnutý teoretický model uznání neslouží Honnethovi primárně k identifikaci takových forem celkového společenského uspořádání, které by vyhovovaly bezproblémové socializaci a integraci jedince do stávajícího sociálního řádu, ale spíše se s jeho pomocí pokouší abstrahovat sociální podmínky kolektivní mobilizace, politické participace či protestního jednání. Jeho vysvětlení vzniku a dynamiky sociálních konfliktů totiž pracuje s existencí určitých latentních normativních struktur zakládajících legitimitu politických a společenských institucí, ale i vědomí jednotlivců o oprávněnosti jejich nároků na uznání ze strany ostatních. Jinak řečeno,

v sociálních strukturách každodennosti (tj. toho, co Habermas nazývá „životním světem“) je inherentně obsažen imperativ nastolení reciprocity všech uvedených vztahů uznání i kultivace příslušných sociálních a politických podmínek tohoto nastolení. Sociální napětí či deprivace, které jsou důsledkem zneuznání normativního očekávání jedinců (tj. vycházejí ze zkušenosti *bezprávi*), jsou pak podle Honnetha „morální hnací silou vývoje moderní společnosti“ (Honneth 1992: 188). Formy zneuznání v zásadě odpovídají výše uvedené struktuře forem uznání: jedná se jednak o ztrátu fyzické či psychické (emoční) integrity, dále o odepření určité sumy individuálních práv, které jsou ve společnosti ostatním jedincům běžně zajišťovány (a jsou od nich následně očekávány), a konečně o degradaci sociálního hodnocení jedince nebo skupiny (či jejich kultury, statusu apod.) či jejich schopnosti připisovat svému jednání či schopnostem nějakou sociální hodnotu (Honneth 1996: 132–134, 192). S výjimkou narušování první, nejzákladnější formy uznání (tj. primárních sociálních vztahů), pak mohou motivační impuls *nutný* (tj. ne nutně *dostačující*) pro kolektivní mobilizaci tvořit ostatní dva typy zneuznání, ovšem za klíčové podmínky rozvinutí morálně-kognitivního momentu, tj. jejich interpretace jakožto aktů *nespravedlnosti* (Honneth 1996: 162, týž 1997: 22–23).

Honneth tak radikálně reinterpretuje primární příčiny společenské dynamiky i politických tenzí: nestojí za nimi primárně materiální nedostatek, vykořisťování, osobnostní rysy, utopické ideály nebo podvědomé psychické touhy a pudy, ale morálně interpretovaná frustrace z narušení jednání individua, jehož nárok na osobní integritu, autonomii či statusové ocenění je v rozporu s latentním normativním/morálním řádem společnosti zklamán (Honneth 1992: 196). Fenomenologická přetíženost této perspektivy je do značné míry iluzorní, neboť Honneth neupozaduje ani strukturalistickou perspektivu politického a socio-kulturního prostředí, které se podle něj rovněž významnou měrou podílí na přerůstání těchto často latentních konfliktů do jejich manifestní podoby, resp. do podoby sociálních hnutí. Hlavním motivem Honnethova výkladu je přitom snaha o usmíření převládajícího dualismu v analýzách sociálních hnutí, kterým se mj. vyznačovaly dosavadní práce Marcuseho i Habermase. Tímto dualismem míní systematické rozlišování zdánlivě nesouměřitelných „starých“ a „nových“ sociálních hnutí jakožto kolektivních projektů reflektujících materiálně-ekonomické, resp. identitně-kulturní zájmy. Honnethova teorie se naopak pokouší o *celkové konceptuální sjednocení povahy vzniku a dynamiky kolektivního jednání*.

V případě tzv. „starých“ hnutí se Honneth vzdává nejen teoretického rámce třídního boje (podobně jako Marcuse i Habermas), ale jde ještě dál: odmítá je konceptualizovat jakožto sociální funkci materiálních nerovností a vlastnických vztahů, a interpretuje je v termínech teorie uznání. Podle něj to byl paradoxně samotný Marx, kdo ve svých raných spisech prostřednictvím kategorie *sociální práce* nastínil výrobní proces především jako *sociální* interakci a dělnické hnutí popsal jako nástroj boje za lidskou důstojnost. Také koncept třídního antagonismu měl u raného Marxe silný morální rozměr, a jeho motivační zdroje byly identifikovány mj. v narušování mechanismů vzájemného uznání a mezilidských vztahů, či v sociální izolaci a odcizení (cf. Marx 1978: 57–58). Tato teoretická pozice však byla Marxem později nahrazena pojetím dělnického hnutí jakožto pouhé artikulace materiálních zájmů vyplývajících z konstelace výrobních sil. Honneth – jak už bylo řečeno – se nesnaží popírat ekonomické nerovnosti ani ignorovat postupně institucionalizovanou artikulaci materiálních požadavků ze strany dělnického hnutí, ale spíše *za nimi* zahlédnout motivační mechanismy vyplývající z pocitu nespravedlnosti v důsledků zkušenosti zneuznání. Na rozdíl od Habermase, který

historii dělnického hnutí popisuje jako přechod od radikálně-buržoazních k socio-ekonomickým motivačním vzorcům kolektivní mobilizace, Honnethův výklad nepopírá *konstantní* zájem těchto hnutí na proměnách materiálně-distribučních vzorců moderních společností, ale jejich hlubší příčinu spatřuje v rovině uznání a ocenění výkonu jedince v meritokraticky legitimizované společnosti a jeho podílu na společenské dělbě práce. Tím tedy definitivně převádí spory o (re-)distribuci ekonomických statků z oblasti výrobních vztahů na problém „kulturní definice toho, co činí jednání sociálně nezbytným a hodnotným“ (Honneth 2001: 54), tj. do kontextu bojů za uznání.

Tzv. „nová“ sociální hnutí pak pro Honnetha nemohou představovat skutečně nový vzorec kolektivní mobilizace, jako tomu bylo u Habermase i Marcuseho: i přes „teoretické maskování“ této relativně nové *formy* kolektivního jednání s pomocí konceptu *politiky identity* podle něj nejde o žádné vybočení z celkového proudu moderních sociálních konfliktů jakožto bojů za uznání. Honneth se následně pokouší definovat nejzávažnější epistemologické chyby, které podle něj stojí za ztotožněním tohoto „nového“ typu politických aktérů s širokou historickou proměnou mobilizačních vzorců kolektivního jednání. První z nich je podle něj identifikace „nových“ hnutí jakožto dostatečně reprezentativních aktérů ve vztahu k sociálním patologiím současných společností (resp. ke *všem* typům zneuznání a utrpení – viz výše); další redukce spočívá v *automatickém* ztotožnění těchto hnutí s progresivními, univerzálně emancipačními přísliby (navzdory problematické definici „politiky identity“, kterou lze často vztáhnout i na některá xenofobní či fundamentalistická hnutí); a konečně jde o již zmíněný mýtus postupného (lineárního) převládnutí „bojů o identitu“ nad konflikty o politická práva a distribuční schémata (Honneth 2004: 154–163).

Tím se Honneth poměrně zásadně rozchází s dosavadním, politicky přetížným idealistickým pojetím sociálních hnutí v tradici Frankfurtské školy, které se projevovalo opakovaným hledáním a nalézáním emancipačního potenciálu v nejrůznějších formách politického protestu, a dále idealizací těchto konfliktů jakožto „nosných“ zápasů „post-revoluční“ doby. Jeho analýza tak má varovat kritickou teorii před opakováním podobného sebeklamu, kterým byla „kauza“ revolučního proletariátu v pojetí ortodoxního marxismu.

## 6. Kritická teorie sociálních hnutí dnes

Nad uvedenými příspěvky a teoretickými pozicemi jednotlivých autorů lze i přes jejich značné meritorní odlišnosti vyslovit tezi o značné míře teoreticko-metodologické a heuristické koherence, a zformulovat tak tezi o existenci svébytné *kritické teorie sociálních hnutí*. Pro následné posouzení relevance a významu tohoto přístupu pro současný výzkum kolektivní mobilizace a politického protestu pak lze vycházet z jeho vnitřního napětí, jehož naznačení bylo jedním z cílů tohoto textu. Toto napětí je dáno dvěma vzájemně se křížícími epistemologickými konfliktními liniemi, které lze definovat jako obecnější spor mezi normativní a empirickou perspektivou zkoumání na jedné straně, a spor o primát materiální či kulturní podmíněnosti protestního jednání na straně druhé.

Co se týká *politicko-filosofického* přínosu představitelů Frankfurtské školy, jde zejména o jejich příspěvky do stále probíhajících diskusí v oblasti obecné teorie demokracie, které jsou dále doplňovány podrobnějšími teoretickými koncepcemi spravedlnosti, lidských práv

či – v kontextu tematiky kolektivního jednání – teoriemi konfliktu, politické participace či úvahami o širších souvislostech politického protestu. V textu naznačená generační proměna normativně-politického jádra v jejich přístupech dále přispívá k pochopení toho, jakým způsobem se sociální a politická teorie *obecně* vyrovnávala s filosofickým odkazem marxismu, či které prvky a vývojové trendy kontinuálně odlišovaly Frankfurtskou školu od alternativních linií radikální politické teorie.<sup>4</sup> Právě silný normativní náboj této linie analýzy kolektivního jednání ji pak asi nejzřetelněji odděluje od anglo-americké výzkumné tradice, i od ostatních představitelů tzv. evropské školy.<sup>5</sup> Naopak z hlediska více empiricky orientované sociální vědy nabízejí přístupy Frankfurtské školy interdisciplinární zpracování makro-sociálních a historických souvislostí vzniku a činnosti sociálních hnutí a jejich zasazení do rozsáhlé a podrobně rozpracovaného rámce obecné teorie společnosti, procesů její modernizace a analýzy patologií/paradoxů/dopadů tohoto procesu. Kritika tradičních materiálně-deterministických, behavioralistických nebo instrumentalizujících (tzv. *rational choice*) teoretických perspektiv je zde doplněna makro-úrovňovým výkladem kulturních (normativně-symbolických) motivačních rámců politického protestu a důrazem na vicedimenzionální, historicky variabilní rozměr lidské racionality.

Oba dva tyto rysy (resp. póly prvního epistemologického konfliktu) kritické teorie sociálních hnutí přirozeně byly a jsou předmětem kritiky ze strany alternativních výzkumných perspektiv. Nejčastěji zmiňovanými námitkami jsou údajná idealizace a ahistorické zobecňování motivů politického protestu, značná úroveň abstrakce a opomíjení empiricky založeného mikro-úrovňového bádání, či častý předpoklad absence instrumentálně-strategického rozměru kolektivního jednání a politické mobilizace.<sup>6</sup> I přes tyto výhrady nicméně kritická teorie sociálních hnutí vyplňuje v oblasti výzkumu kolektivního jednání analytický prostor, který byl dosud zřídka tak komplexně i kompaktně zpracován: i když jsou operacionalizace a empirické „pokrytí“ jejich teoretických konstruktů mnohdy komplikované, právě celistvý pohled na zkoumané sociální jevy v prostředí pozdně moderních společností přináší vítané impulsy pro pre-empirickou přípravu, formulaci výzkumných otázek či inovaci teoretických modelů v oblasti aplikovaného sociálně-vědního výzkumu.

Konkrétnější přínos pro výzkum současné protestní politiky má pak druhé epistemologické dilema kritické teorie sociálních hnutí (a následná dialektika jeho usmiřování). Způsobu, jakým se Frankfurtská škola vyrovnávala s absolutizujícím ekonomickým/materiálním determinismem klasického marxismu, a jakým se stále intenzivněji orientovala na reflexi symbolické roviny kolektivního jednání, je totiž možné produktivně využít jakožto nosného teoretického východiska při studiu jednoho z vlivných kolektivních aktérů přítomnosti – tj. alter-globalizačního hnutí (*global justice movement*). Právě aktivity tohoto typu hnutí totiž jsou na jedné straně podněcovány problémy politické ekonomie a nezastírají svoji inspiraci politickou tradicí anti-kapitalismu, na straně druhé jsou však jeho existence i mobilizační mechanismy těsně spjaty s ideologickými střety a kulturními procesy současných společností. Odkaz kritické teorie může napomoci k vysvětlení tohoto politického fenoménu tím, že upozorní na hlubší smysl jeho vzniku a projevů, na jeho podmíněnost aktuálními socio-kulturními kontexty a společenskými procesy či na imanenci jeho sepětí s historií moderních politických a sociálních bojů.

## Poznámky

1. Pro účely tohoto textu bude označení „Frankfurtská škola“ spojeno pouze s některými členy tzv. vnitřního kruhu frankfurtského Institutu pro sociální výzkum. Jde o T. W. Adorna a M. Horkheimer (nejstarší generaci); a dále o H. Marcuseho, J. Habermase a konečně A. Honnetha (současný ředitel Institutu).
2. Koncept *Lebensweltu* přejímá Habermas z filosofie E. Husserla a dále jej modifikuje. Tento termín lze nalézt také u Marcuseho, který jím označuje přirozené autonomní prostředí člověka, které vznikne po transformaci sféry nutnosti (tj. zejména práce, výrobních vztahů a institucí) a převládajících osobnostních typů (Marcuse 1969a: 24).
3. V návaznosti na přístupy G. W. F. Hegela a G. H. Meada, ze kterých Honneth vychází.
4. Viz např. G. Lukács, A. Gramsci, E. Laclau, Ch. Mouffe, S. Žižek ad.
5. Tento proud je reprezentován zejména teorií nových sociálních hnutí, a jeho specifickým znakem je především obecnější pojetí kolektivního protestu jakožto důsledku sociální nespokojenosti či křivdy (ať již objektivně existující nebo subjektivně pociťované). Mezi jeho hlavní představitelé patří např. A. Touraine nebo A. Melucci.
6. Pro komplexní pohled viz Pichardo 1997, Cohen a Arato 1995.

## Literatura

- Adorno, Theodor W. a Horkheimer, Max. 2002. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum.
- Anderson, Joel a Honneth, Axel. 2005. „Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice.“ In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. Eds. J. Christman a J. Anderson. New York: Cambridge University Press. Pp. 127–149.
- Barša, Pavel a Císař, Ondřej. 2004. *Levice v postrevoluční době: Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bottomore, Tom. 2002. *The Frankfurt School and its Critics*. London: Routledge.
- Bronner, Stephen E. 1994. *Of Critical Theory and Its Theorists*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Jean L. a Arato, Andrew. 1995. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Crossley, Nick. 2002. *Making sense of social movements*. Buckingham: Open University Press.
- Fraserová, Nancy. 2007. *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerodělování, uznání a reprezentace*. Praha: Filosofia.
- Friedman, George. 1981. *The Political Philosophy of Frankfurt School*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action, Volume II – Lifeworld and the System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia.
- Habermas, Jürgen. 2002. „Tři normativní modely demokracie.“ In: *Teorie demokracie dnes*. I. Shapiro a J. Habermas. Praha: Filosofia. Pp. 79–95.
- Heydebrand, Wolf a Burris, Beverly. 1988. „The Limits of Praxis in Critical Theory.“ In: *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. J. Marcus a Z. Tar. New Brunswick: Transaction. Pp. 401–417.
- Honneth, Axel. 1992. „Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.“ *Political Theory* 20, 187–201.
- Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, Axel. 2001. „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society.“ *Theory, Culture & Society* 18, 43–55.

- Honneth, Axel. 2004. „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ In: *Přerozdělování nebo uznání?* N. Fraserová a A. Honneth. Praha: Filosofía. Pp. 143–244.
- Horkheimer, Max. 2001. „Tradiční a kritická teorie.“ *Aluze* 10, 74–106.
- Horkheimer, Max. 2003. „Filosofie a kritická teorie.“ *Filosofický časopis* 51, 617–623.
- Kavoulakos, Konstantinos. 2005. „From Habermas to Horkheimer’s Early Work. Directions for a Materialist Reconstruction of Communicative Critical Theory.“ *Telos* 130, 39–62.
- Löwy, Michael. 1988. „Partisan Truth: Knowledge and Social Classes in Critical Theory.“ In: *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. Eds. J. Marcus a Z. Tar. New Brunswick: Transaction. Pp. 289–304.
- Marcuse, Herbert. 1966. „Political Preface to the 1966 Edition.“ In: *Eros and Civilization*. H. Marcuse. Boston: Beacon Press. Pp. xi–xxv.
- Marcuse, Herbert. 1969. *Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert. 1969a. „The Realm of Freedom and the Realm of Necessity.“ *Praxis* 5, 20–5.
- Marcuse, Herbert. 1969b. „Revolutionary Subject and Self-Government.“ *Praxis* 5, 326–329.
- Marcuse, Herbert. 1972. *Counterrevolution and Revolt*. London: Allen Lane.
- Marcuse, Herbert. 1979. „The Reification of the Proletariat.“ *Canadian Journal of Political and Social Theory* 3, 20–23.
- Marcuse, Herbert. 1979a. „The Failure of the New Left?“ *New German Critique* 18, 3–11.
- Marcuse, Herbert. 1991. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko.
- Marx, Karel. 1978. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda.
- Pichardo, Nelson A. 1997. „New Social Movements: A Critical Review.“ *Annual Review of Sociology* 23, 411–430.
- Sim, Stuart. 2000. *Post-Marxism. An Intellectual History*. Routledge: New York.