

HALINA WALENTOWICZ

Uniwersytet Warszawski

WIZERUNEK EPOKI MIESZCZAŃSKIEJ WE WCZESNEJ TWÓRCZOŚCI MAXA HORKHEIMERA

Dzieje nowożytnej racjonalności. Zachodnioeuropejski rzeczywistość społeczeństwa lat trzydziestych - formacja kapitalistyczna zdominowana przez monopol i podporządkowaną władzy totalitarnej - Horkheimer ocenia jako schyłek czy wręcz kres epoki burżuazyjnej. Faszyzm, w którym widzi „legalnego dziedzica liberalizmu”¹, niweczy dobre strony minionego okresu, zachowuje i potęguje jego niedostatki: wypiera moralność i prawo na rzecz rozkazu i posłuszeństwa; degraduje samoistne nigdy indywidualia do elementów masy równych wobec władzy, która nie respektuje żadnych różnic; zaostrza i barbaryzuje walki konkurencyjne w stosunkach wewnętrznych oraz na rynku światowym; pogłębia dysonans interesu partykularnego i potrzeb ogółu. Prócz tego, przyznając priorytet polityce, odwołując się do bezpośredniej przemocy, wzmaga przyrodzoną systemowi irracjonalność. Właśnie owo wzmożenie irracjonalnego charakteru całości społecznej - od momentu narodzin chaotycznej i lepej, gdy nie poddanej rozumnej woli - stanowi dla Horkheimera najwyróżniony symptom nieprzewidywalnego kryzysu świata kapitalistycznego, a zarazem nasuwa refleksję, że „koniec epoki okazuje się powrotem początku na wyższym poziomie”². Irracjonalizmowi stosunków społecznych towarzyszy wrogo wobec racjonalności i erupcja irracjonalności we wszelkich przejawach życia duchowego. „W tej mierze, w jakiej racjonalność zwiędza zdolności konkurencyjne panujących potęg w czasach wojny i pokoju, jest ona - właśnie w tej irracjonalnej i zniekształconej formie - aprobowana. Zarzut destrukcyjności podnosi się przeciw myśleniu wszędzie tam, gdzie przeciwdziała ono gloryfikacji władzy i jej aktualnych celów”³. Horkheimer uważa, że światopoglądem, który najlepiej odpowiada interesom klasy rządzącej u kresu epoki, jest ideologiczny melanż nacjonalizmu i chrześcijaństwa zdegradowanego, skutkiem przymierzania go do roli narzędzia władzy.

W przeciwieństwie do wczesnomieszczańskiej racjonalistycznej apologetyki indywidualizmu, ów schyłkowy światopogląd irracjonalny opiera się na wierze w konieczność poświęcenia się jednostki dla dobra całości i ma na celu budzenie skłonności indywidualistów do zanegowania siebie. Irracjona-

¹ M. Horkheimer: *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*. GS, Bd. 3, s. 227.

² M. Horkheimer *Nachtrag*. GS, Bd. 4, s. 225.

³ M. Horkheimer *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*. GS, Bd. 3, s. 180.

lizm odmawia jednostkom prawa do indywidualnego samozachowania, a sens oraz cel wszelkiej ludzkiej działalności upatruje w całości, tak jakby interes całości miał być realizowany nie poprzez zainteresowanie jednostek własnym losem i losem im podobnych, lecz przez bazwarunkowe ich ujażnienie. Wymóg po wzięcia się za całość, dla rzekomo wspólnej korzyści jest - w oczach Horkheimera - tak samo arbitralny, jak zasada korzyści własnej, jeżeli całość nie służy zaspokajaniu potrzeb jednostkowych. Dlatego ten irracjonalizm, zarówno w swej krytyce indywidualizmu - którego komentator sporu o racjonalizm w filozofii współczesnej uznaje za słuszną samą w sobie - jak i w swym ataku na myślenie, oznacza dla niego regres, krok wstecz w stosunku do stadium rozwoju, jakie osiągnęła myśl wczesnomoderna. Kryterium oceny sensowności myślenia i słusności działań stanowi według Horkheimera szczęście jednostki, ale nie ujmowane abstrakcyjnie, w oderwaniu od losu innych jednostek, w szczególności okupione nie szczęciem innych, lecz jako rezultat wspólnotowej współpracy z innymi: „Aczkolwiek rozumne myślenie w adekwatny sposób nie może zawierać - jak to czyni ideologia skrajnie liberalistyczna - do mierzenia wszystkiego miarą egoistycznych celów, to przecież każde rozumne uzasadnienie działania może odwoływać się ostatecznie tylko do ludzkiego szczęścia; rzekłoby się, że uchyłaby się od wykazywania, że jego posunięcia mają dla rzekomych ten właśnie sens, byłby czystym despotyzmem”⁴. Służący panującym za instrument sterowania masami „heroizm”, choć neguje samoistność indywidualium, w istocie nie przezwycięża egoizmu charakterystycznego dla opcji indywidualistycznej, a jedynie przemieszcza na całość państwa. „Postawa duchowa, która z pomocą współczesnego irracjonalizmu kształtuje się w efekcie przystosowania do marnych warunków egzystencji, jest swego rodzaju gotowością do ofiar. Na gruncie tego ascetycznego nastawienia ludzie są równie trwale związani z wartościami indywidualistycznymi, jak przy najbardziej bezwzględnym egoizmie, tyle że wartości te w sensie pozytywnym przenoszone są na całość, a wobec samej jednostki występują z odwróconymi znakami: miejsce osobistej potęgi zajmuje teraz posłuszeństwo, miejsce bogactwa - ubóstwo, miejsce liberyalizmu - cnotliwość”⁵.

Początki epoki nowoczesnej znamionuje wiara w rozum. Nieograniczona stosownie do rozumu była jednym z naczelnych postulatów burżuazji dążącej do władzy politycznej. Spodziewano się, że nie znajdą one przeszkód w zastosowaniu do wszystkich problemów życiowych rozumu wyzwolonego ze średniowiecznych w dziedzinach oraz suwerenne rzeczą intelektualnych sił każdej jednostki, zaowocuj bezkresnym rozwojem społeczeństwa i trwa-

⁴ Tamże, s. 203.

⁵ Tamże, s. 210.

łym wzrostem ogólnej pomy lno ci. Rozum stanowi cy trzon racjonalistycznej wiary w post p, jako sprzymierzeniec moralnego pragnienia lepszej przyszłości rodzaju ludzkiego i nadziei na nieograniczone mo liwo ci doskonalenia si człowieka, jest przenikni ty warto ciami: ide dobra, szcz cia a tak e sprawiedliwo ci i harmonii interesów, podczas gdy w pó nym kapitalizmie, zredukowany do rozs dku, staje si beztre ciwy, czysto formalny, przybiera posta logicznego narz dzia. Zdaniem Horkheimera wi e si to ci le z faktem, e w czasach rozkwitu formacji kapitalistycznej stawiano z determinacj pytania o cele, podczas gdy w schyłkowej fazie jej istnienia cele pozostaj niezmiennie, a rozwija si jedynie refleksja nad rodkami. O ile charakterystyczne dla bur uazji pretenduj cej do uczestnictwa we władzy zaufanie do własnego rozumu rodzi prze wiadczenie o jego konstruktywnej mocy i poczucie swobody kształtowania stosunków społecznych a tak e przekształcania przyrody zgodnie z wymogiem racjonalno ci, to pod panowaniem bur uazji, w liberalizmie, gdy na pierwszy plan wysuwa si tendencja empirystyczna, ów aktywizm ust puje miejsca bierno ci i kontemplatywnemu, zachowawczemu - a to znaczy bezsilnemu - nastawieniu wobec rzeczywisto ci. „Ka de jestestwo musi sta si przedmiotem percepcji. Lecz je li znamy je tylko w ten sposób, jest ono jeszcze rzecz w sobie; dopiero kiedy potrafimy je zrobi , staje si ono rzecz dla nas. Na tym polega stanowisko racjonalistyczne. W przeciwie stwie do tego dla empiryzmu alf i omeg jest dowód oparty na percepcji... Poznanie odnosi si tyko do tego, co istnieje i do jego powtórze . Nowe formy bytu, przede wszystkim takie, które wywodz si z historycznej aktywno ci człowieka, pozostaj poza zasi giem teorii empirystycznej”⁶.

Horkheimer, dostrzegaj c zale no mi dzy empirystycznym kultem faktów i konformizmem społecznym zaznacza, e skłonno ci dostosowawcze, oportunistyczne rozwijaj si stopniowo i w tym kontek cie podkre la ró nic mi dzy empiryzmem o wieceniowym a logicznym empiryzmem współczesnym. Locke, Hume czy Berkeley rozpatruj problem genezy wiedzy w powianiu z teorii człowieka i natury ludzkiej, która stanowi właściw tre dawnego empiryzmu. Dzi ki odniesieniu do poznaj cego podmiotu zagadnienia poznawcze nie s tu odrywane od zagadnie ycia. Natomiast zwolennicy empiryzmu logicznego odrzucaj poj cie podmiotu, a problem poznania i wiedzy wyizolowuj z kontekstu społecznego; rezygnuj z poszukiwania ludzkiej podstawy tego, co nieludzkie - przedmiotowe, przyczyniaj c si do fetyszyzacji przedmiotowo ci. Z tym, co dane, nauka, podobnie jak słu ebna wzgl dem niej filozofia, musi si liczy tylko w formie twierdze o tym, co dane; uczony troszczy si o wiat tylko, o ile

⁶ M. Horkheimer: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. GS, Bd. 4, s. 119 - 120.

jest on utrwalony w mowie. To, co niewyra one czy niewyra alne w mowie, nie odgrywa adnej roli dla my lenia, nie jest nawet przedmiotem wnioskowania. Porównanie empiryzmu o wieceniowego z teori jego XX-wiecznych epigonów uzasadnia konkluzj , e my lenie bur uazyjne ulega systematycznemu spłycaaniu, a samowładztwo rozumu przeobra a si stopniowo lecz niepowstrzymanie w heteronomi my li wobec pot g irracjonalnych. Empiryzm XVIII-wieczny nie jest jeszcze tak zdecydowanym antagonist rozumu, jak neopozytywistyczna wersja empiryzmu: niezdolno zrozumienia tego, co istnieje jako efektu społecznego procesu yciowego, w którym podmiot poznania sam uczestniczy, wyobcowanie produktu społecznej działalności wobec izolowanych indywiduów, które przejawia si jako hipostazowanie faktów, prowadzi do sceptycyzmu, podczas gdy dogmatyczne zaw anie działalności poznawczej do konstruowania systemu twierdzeń redukowanych do „zda protokolarnych” skłania do przymierza z zabobonem. Zdaniem Horkheimera t sam skłonno zdradza współczesna niepozytywistyczna metafizyka, która, sławi c walory poznawcze rzekomo wyszych od rozumu mocy duchowych, poni a my lenie: „Współcze nie nie sposób ju nieomal odró ni pozytywistycznej i intuicjonistycznej odmiany owej filozofii, której ostateczn konsekwencj jest okultyzm”⁷.

Tak wi c my l bur uazyjna, jak całe dzieje tej epoki, zatacza koło: ulegaj c uwsteczniению przybiera posta pierwotnie zanegowan ; odniósłszy historyczne zwyci stwo nad irracjonalizmem, racjonalno przeistacza si w swe przeciwie stwo. Tym aspektem dominacji irracjonalno ci w sferze stosunków materialnych i duchowych pó nego kapitalizmu, który budzi szczególne zainteresowanie Horkheimera z racji jego zaabsorbowania problemem genezy umacniaj cego si autorytaryzmu, jest znaczenie i rola autorytetu w yciu społecznym. Z perspektywy tego wła nie zagadnienia rozpatruje on losy mieszcza skiej formy wiadomo ci: „My lenie bur uazyjne zaczyna si jako walka z autorytetem tradycji i przeciwstawia jej rozum w ka dym indywiduum jako prawowite ródło prawa i prawdy. Ko czy si za ubóstwieniem samego autorytetu, który jest tak samo pozbawiony określonej tre ci, jak poj cie rozumu od kiedy sprawiedliwo , szcz cie i wolno s dla ludzko ci jako historyczne hasła wykluczone”⁸. W polemicznym nawizaniu do słynnej tezy Maxa Webera o racjonalizacji stosunków społecznych za spraw porz dku ustanowionego przez bur uazj , Horkheimer zauwa a, e irracjonalna skłonno ducha mieszcza skiego jest - na równi z racjonaln - nierozdzielnie zwi zana z jego histori i to od pocz tku. Nie jest bowiem tak, i by irracjonalizm stanowił efekt schyłkowej degeneracji

⁷ M. Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik. GS, Bd. 3, s. 100*

⁸ M. Horkheimer *Autorität und Familie. GS, Bd. 3, s. 362.*

racjonalno ci rodowicie homogenicznej; zarzewie irracjonalno ci tkwi w samym rdzeniu mieszcza skiej formy racjonalno ci. „To e walka z zale no ci od autorytetu w czasach nowo ytnych mo e przeobrazi si bezpo rednio w ubóstwienie autorytetu jako takiego, jest ju zawarte w jego ródlu”⁹.

Ambiwalencja wiata kapitału. Pierwotna nierozł czno przeciwstawnych tendencji nadaje formacji społecznej stworzonej przez bur uazj ambiwalentny charakter, który ujawnia si zarówno w sferze stosunków materialnych, jak i duchowych. W systemie ekonomicznym opartym na kapitale obok rysu wolno ciowego, post powego - obiecuj cego lepsz przyszło , zaznacza si nie mniej wyra nie jego przeciwie stwo: zniewolenie i rz dy przypadku, panowanie lepego losu nad istotami obdarzonymi rozumem. Podobna dwoisto daje o sobie zna w filozofii doby mieszcza skiej od najwcze niejszej fazy jej rozwoju. Kartezjusz, twórca pierwszego filozoficznego systemu nowo ytno ci, uchodzi przede wszystkim za szermierza autonomii my li; lecz neguj c prawomocno zasady autorytetu w my leniu, zwalczaj c przes d i dogmat, ów metafizyczny obrazoburca chyli zarazem czoło przed tradycj - jego filozofia stanowi reprezentatywny przykład znamienego powiazania dwóch porz dków: nauki i wiary - uniwersalnego w tpienia metodycznego z prawowiernym katolicyzmem. Wielki kontynuator dzieła Kartezjusza, Kant, równie ł czy programowy krytycyzm z mimowolnym dogmatyzmem, co Horkheimer interpretuje w ten sposób, e i królewiecki my liciel nie przewyci ył potrzeby niewzruszonego duchowego oparcia, nie zdołał do ko ca wyzwoli si od duchowego autorytaryzmu. „Oba elementy - spontaniczno rozumu i heteronomia, wolno i lepe posłusze stwo, samodzielno i uczucie bezsilności, brak respektu i bezkrytyczny podziw, nieugi to w zakresie zasad i bezradno w rzeczywisto ci, formalistyczna teoria i bezduszne sumowanie danych, zarówno w yciu publicznym całej epoki, jak i w jej ideologicznych produktach wyst puj mniej lub bardziej przypadkowo obok siebie”¹⁰.

Podwójne oblicze ukazuje tak e humanizm - sztandarowa teoria mieszcza ska. Bezpo rednim jej sensem jest uznanie wielko ci człowieka jako twórcy własnego losu. Humanizm zakłada zdolno człowieka do samostanowienia, tzn. moc przeciwstawienia si pot dze lepej przyrody zarówno w nim samym, jak i w wiecie zewn trznym, w czym upatruje ródlu ludzkiej warto ci i godno ci. Poniewa jednak stosunki społeczne, w ramach których humanizm zyskał znaczenie, warunkuj nierówno mo no ci samookre lenia, albowiem sama mo no w nie mniejszym stopniu zale y od losu - od okoliczno ci zewn trznych ni te od duchowej siły danego indy-

⁹ Tam e, s. 366.

¹⁰ Tam e, s. 381-382.

widuum, tkwi ce w zało eniach humanizmu poj cie człowieka stało si abstrakcj , za apologia jego mocy sprawczej - ideologi . Rozziew mi dzy optymistyczn teori i zadaj c jej kłam praktyk , nieprzewyci alny dla mas dystans mi dzy ideałem a rzeczywisto ci rodzi u konkretnych jedno-stek poczucie bezwarto ciowo ci oraz skłonno do samoponi enia i samopogardy. wiadomo znikomo ci indywiduum jest duchowym refleksem materialnego mechanizmu niezawinionej, przypadkowej i stale zagra aj cej wszystkim społecznj degradacji. Fakt, i sukces w oka mgnienu mo e przeobrazi si w pora k a nieszcz cie nie stanowi wyj tku, lecz norm , jest wykładnikiem ubóstwa i ograniczono ci yciowych szans w społecze -stwie sławi cym to, co ludzkie. W takim społecze stwie, w którym faktycznie tylko okoliczno ci a nie osoby zasługuj na respekt, humanistyczna ufno w ludzkie mo liwo ci jest nieuchronnie podszyta nihilistyczn pogard człowieka. Ów nihilizm starannie skrywany przez oficjaln , przyjazn człowiekowi stron wiatopogl du mieszcza skiego, znajduje jawny wyraz w enuncjacjach Reformatorów postponuj cych rozum, pi tnuj cych ludzkie roszczenie do ycia szcz liwego, pot piał cych działanie na rzecz poprawy losu: „Reformacja z jej patosem druzgoc ym ludzi moralnie, z jej nienawici wobec marno ci ziemskiego robactwa, z jej mroczn nauk o predestynacji łaski jest nie tyle przeciwniczk mieszcza skiego humanizmu, co jego drug stron , wrog człowiekowi. Reformacja jest humanizmem dla mas, humanizm Reformacj dla nielicznych uprzywilejowanych”¹¹.

Horkheimer uwa a, e nowo ytna metafizyka jako spadkobierczyni religii zachowuje wiar , e człowiek ma prawo wi cej oczekiwania od siebie i dla siebie ni mo e mu zaoferowa istniej ce społecze stwo. Jest ona wyrazem niezaspokojenia ludzkich aspiracji w epoce, która stworzyła przesłanki ich realizacji. O tym, co znaczy „człowiek” w do wiadczeniu codzienno ci, o praktycznym wymiarze kategorii człowiecze stwa, który ewokuje metafizyczne próby zado uczynienia w sferze imaginacji, autor artykułu o neopozytywistycznym ataku na metafizyk pisał tak: „Na czym polega to znaczenie, które my lenie metafizyczne usiłuje kompensowa , staje si jasne, gdy kto pozostanie bez pieni dzy, bez stosunków, bez przynale no ci do mo nych lub przynajmniej bez ich oparcia, wła nie jako człowiek po prostu, ze wszystkimi mo liwo ciami człowieka. Wówczas spostrze e, e nic nie znaczy mniej, ni powoływanie si na t warto ; jej kurs jest tak niski, e nawet nie jest notowany. ciła nauka, która mo e stosowa poj cie człowieka co najwy ej w sensie biologicznym, odzwierciedla jego los w rzeczywisto ci; człowiek w sobie jest jedynie egzemplarzem. Jako : «człowiecze -stwo» nie uzasadnia w yciu publicznym roszczenia do bytu, a nawet do

¹¹ M. Horkheimer *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 74.

pobytu. Specyficzne społeczne okoliczności, które są niezbędne dla uzasadnienia tego roszczenia, dokumentuje się przez okazanie odpowiednich papierów. Gdy te nie wystarczają lub gdy ich brak, «człowiek» jest w najlepszym razie «obcym» i do wiadomości tego, przy każdym okienku, do którego się zwróci¹².

Obco uznaje Horkheimer za istotną kategorię antropologicznej epoki, która, emancypując indywidualium, czyni je izolowanym podmiotem ekonomicznym, wstępującym w związek z innymi tylko na drodze transakcji handlowych. W pojęciach metafizyki charakterystycznej dla tego czasu, która ujmując człowieka w transcendentalnej samotności jako zamkniętą w sobie monadę, co z każdą inną monadą komunikuje się tylko dzięki mechanizmom wyłaczonym spod wpływu jej woli, przejawia się mieszczańska forma ludzkiego istnienia. Wszelka komunikacja oznacza transakcję między sferami, których struktura odpowiada założeniom solipsyzmu. Kategoria obcego jest drugą stroną mieszczańskiego interesu egoistycznego: każde indywidualium stanowi centralny punkt rzeczywistości, wobec którego wszystkie inne indywidualia są „na zewnątrz”. To samo egoistycznego podmiotu interesów jest konstytuowana poprzez przeciwieństwo względem wykluczanego innego, obcego; „Ja” określa się na zasadzie negacji „Nie-ja”. Ponieważ wiadomo szczególnie ściśle i związane z nią godność każdej jednostki bazuje na wyodrębnieniu spośród innych, a zarazem w społeczeństwie towarowym powszechnie panuje przekonanie o równości ludzi, to człowiek epoki mieszczańskiej w granicy rzeczy gardzi sobą tak samo głęboko i uparcie, jak powaga siebie i zabiega o swój interes. Każde indywidualium, pozostając w centrum swego świata jednocześnie nie wie, że w świecie społecznym jest niezbędne, w pełni wymienne. „Ta właśnie okoliczność, że w świecie tym każdy staje się konkurentem innego i nawet przy rosnącym bogactwie społecznym istnieje w coraz większej mierze nadmiar ludzi, ulega typowemu indywidualium epoki owego znamienia chłodu i obojętności, który w obliczu najpotworniejszych czynów, o ile tylko służy one jego interesowi, zadowala się najbardziej nikczemną racjonalizacją¹³. Tak oto pierwotna jedno-przeciwstawnych skłonności ducha mieszczańskiego - racjonalnej i irracjonalnej, rodzi paradoks: kultura, która człowieka i wszystko, co ludzkie, wynosi w teorii na najwyższy piedestał, w życiu kształtuje konkretnych ludzi w taki sposób, że nic w ich istocie nie sprzeciwia się uciskowi i zagładzie bliźniego.

Granice emancypacji burżuazycznej. Historyczną przyczyną tego paradoksalnego stanu rzeczy Horkheimer upatruje w „konflikcie między emancypowanym indywidualium społeczeństwa mieszczańskiego a jego losem

¹² M. Horkheimer. *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. GS, Bd. 4, s. 113.

¹³ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 71.

w nim”, inaczej mówić - w partykularnym charakterze emancypacji burżuazyjnej, tzn. pozbawiającym wiążącego społeczeństwa możliwości korzystania z dobrodziejstw nowego systemu oraz sprowadzającym wolno do gospodarczej anarchii. W czasach nowożytnych proklamowano duchowość i osobistą niezależność człowieka, lecz zabrakło społecznych przesłanek urzeczywistnienia owej autonomii, czego rezultatem stał się rozdział między teorią - wolnymi hasłami - a praktyką - zniewalającymi stosunkami. Stawiając problem, dlaczego negacja zasady autorytetu oraz suwerenności rozumu w życiu duchowym nowożytności okazuje się w znacznej mierze pozorem, Horkheimer dowodzi, że system przedkapitalistyczny, posiadający nadnaturalną sankcję, nie zastąpiła racjonalna, gwarantująca wolną organizację życia społecznego, lecz autorytarna władza sprawowana przez ludzi została wyparta na rzecz autorytaryzmu stosunków ekonomicznych - władcy przestali działać jako reprezentanci wiatowego i niebiańskiego autorytetu, stając się funkcjami autonomii ich majątków: „nie jest tak, że miejsce samowoli zajęła wolność, lecz lepszy mechanizm ekonomiczny - anonimowy Bóg, który ludzi zniewalał i na którego powołują się wszyscy ci, którzy, choć nie sprawują nad nim władzy, to jednak dzięki niemu odnoszą korzyści”¹⁴ O ile w czasach przedkapitalistycznych porządek ziemski wiązano z fatum, porządkiem przyrody czy predestynacją boską i o tyle uznawano za sensowny, to w ramach systemu kapitalistycznego wszystkie stosunki i społeczne zależności jawią się jako zwykłe fakty, które nie mają żadnego sensu, a które trzeba znosić¹⁵. Różnice klasowe nie pochodzą od Boga stało się jasne, nie rozpoznano jednak jeszcze, że wywodzi się one z procesu pracy; bogactwo i niedochochód uchodzą za okoliczności naturalne, dane przez przyrodę, niezależne od ludzkiej woli, za przymus podporządkowania posiadającym zdaje się wynikać z natury rzeczy; zróżnicowanie własności - główny wyznacznik pozycji i źródło hierarchii w życiu społecznym - jest tym faktem, którego uznanie w sposób najbardziej bezpośrednio sankcjonuje istniejące formy panowania człowieka nad człowiekiem. „Jest to zwykły fakt, że kto posiada pieniądze, władzę, stosunki, które wynoszą go ponad innych, które innych wpręgają w jego służbę”¹⁶. By scharakteryzować postawę człowieka nowożytnego wobec rzeczywistości, Horkheimer, nawiązując do Nietzschego, mówi o „bałwochwaltwie faktyczności”, które polega na upatrywaniu najwyższej racji biegu zdarzeń w tym, że „tak to już jest” i skłania do pogoni za ubóstwianym sukcesem. Bezduszny a zarazem na pozór racjonalny autorytaryzm stosun-

¹⁴ M. Horkheimer. *Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 372.

¹⁵ „Poznawając fakty znacząco uznawają je” (Tamże, s. 391).

¹⁶ Tamże, s. 383.

ków ekonomicznych, równoznaczny z wydaniem ludzkiego ycia na łup przypadku, wyra a si dobitnie w protestanckiej teorii predestynacji łaski, zgodnie z któr nikt nie wie, czy jest zbawiony czy pot piony i dlaczego.

Spóeczny sens teorii gószcej, e izolowane indywiduum samo jest sprawc swego losu, ujawnił si w okresie absolutyzmu a tak e liberalizmu w kontrastujcej z fantastycznie rosn cym bogactwem n dzy mas i gódzie, który wyzutych z własno ci zap dzał do kator niczej pracy z nie mniejsz bezwzgl dno ci ni nadzorca niewolników. „W rzeczywisto ci wyzwolenie oznaczało dla wi kszo ci nim dotkni tych przede wszystkim to, e stali si ofiarami strasznego mechanizmu wyzysku w manufakturach”¹⁷. Zgodnie z wymogiem teorii indywiduum jako istota my l ca nie powinno uznawa za wi ce adnego orzeczenia adnej ludzkiej instancji bez przyzwolenia rozumu; w praktyce jednak osobi cie wolne i tylko w sobie znajduj ce oparcie znalazło si ono w obliczu przemocy anonimowej władzy ekonomicznej konieczno ci, do której musiało si dostosowa , o ile nie chciało zgin . W pocz tkowym okresie twórczo ci Horkheimer - wbrew swym pó niejszym mniemaniom - twierdzi, e pozór filozoficznej negacji autorytetu przejawia si nie tylko w yciu proletariusza, ale i przedsi biorcy. Aczkolwiek samodzielny przedsi biorca uchodzi w gospodarce wolnorynkowej za niezale nego, to w istocie jest on tak samo zale ny od spóecznych potrzeb, jak redniowieczny rzemie lnik i w tym zakresie bynajmniej nie bardziej wolny, tyle e spóeczne uwarunkowanie działalno ci przedsi biorcy objawia si inaczej, gdy zapo redniczenie mi dzy warto ci a spóecznymi potrzebami, cho realne, ma w systemie kapitalistycznym niewymierny charakter. To, e stymulatorem działa przedsi biorcy nie jest jego swobodna, osobista inicjatywa, lecz bezduszna dynamika ekonomiczna, której mo e si on oprze tylko za cen egzystencji, okazuje si wówczas, gdy wolny rynek, na którym konkuruj drobni posiadacze, ust puje miejsca pełnej przemocy konfrontacji monopolistycznych koncernów, co prowadzi ostatecznie do ujarzmnienia mas przez gospodarcz i polityczn oligarchi . Racionalno oznacza w takiej sytuacji jedynie rezygnacj z wolno ci i podporz dkowanie irracjonalnemu biegowi rzeczy. „Mo liwie doskonałe dostosowanie podmiotu do urzeczowionego autorytetu ekonomii, jest zarazem form rozumu w rzeczywisto ci bur uazyjnej”¹⁸.

Filozoficznym wyrazem partykularyzmu emancypacji mieszcza skiej jest, zdaniem Horkheimera, abstrakcyjno kategorii indywiduum - podstawowego poj cia my li nowo ytnej. Dochodzi ona wyra nie do głosu po raz pierwszy w filozofii Leibniza jako idea absolutnie samotnej monady -

¹⁷ Tam e, s. 368.

¹⁸ Tam e, s. 372 - 373.

zamkni tego w sobie, odseparowanego od wiata zewn trznego centrum mocy. Jego dola - według Leibniza - zale y wył cznie od niego samego, jego szcz cie i nieszcz cie sprowadzaj si do amplitudy prze y , oznaczaj jedynie ró ne stany w yciu duchowym. On sam ponosi za siebie odpowiedzialno ; to, czym jest i jak mu si wiedzie, okre la wył cznie jego własna wola i wyrok boski. Poj cie wolnego indywiduum, które my lenie bur uazyjne przeciwstawia redniowieczu, jest ujmowane jako trwała metafizyczna istno , wła nie w konsekwencji owego wyizolowania indywiduum ze społecze stwa i przyrody, które jak naj ci lej wi e si z innymi dualizmami charakterystycznymi dla filozofii nowo ytnej: my lenia i bytu, istoty i zjawiska, ciała i ducha, zmysłowo ci i rozs dku. Ignorowanie zale no ci od realnych warunków egzystencji w społecze stwie umo liwia przypisywanie indywiduum suwerenno ci. Poniewa widziano je przy tym tylko jako odr bne i znajduj ce zaspokojenie w sobie, mogło si wydawa , e nieuniknione obalenie starych autorytetów zado uczyni mu w pełni, gdy jest ono panem swego losu. Stosunki zewn trzne jawi si jako co obcego wzgl dem suwerennego indywiduum i metafizycznej substancji my lenia mieszczka skiego, przeciwstawiaj si poznaj cemu i działaj cemu podmiotowi jako inna zasada. Filozofia bur uazyjna jest w swej istocie dualistyczna, nawet w wersji panteistycznej. Gdy usiłuje pokona przepa mi dzy „Ja” i wiatem w sferze my li, czyni c przyrod i histori wyrazem, uciele nieniem lub symbolem istoty człowieka czy ducha, to wła nie wtedy traktuje realno - w analogii do „Ja” -jako samoistn , bytowo autonomiczn , niezale n i niezmienn , dzi ki czemu nabiera ona znaczenia natury, zjawiska rzeczy w sobie albo „znaków szyfru” transcendencji. „Wła nie w tej filozoficznej okoliczno ci, e indywiduum jest postrzegane nie w powi zaniu ze społecze stwem i przyrod , lecz abstrakcyjnie i wynoszone do rangi czysto duchowej istoty, która ma pozna i uzna wiat jako wieczn zasad i - ewentualnie - jako wyraz swego własnego prawdziwego bytu, odzwierciedla si niedoskonało jego wolno ci: bezsilno jednostki w obliczu rzeczywisto ci anarchicznej, nieludzkiej, rozdzieranej sprzeczno ciami”¹⁹.

Poniewa głównym znamieniem ycia społecznego w całej dotychczasowej historii jest podział społecze stwa na klasy, autorytet nie mo e by traktowany jako lokalny koloryt pewnej epoki, gdy ma znaczenie powszechnodziejowe - jest „centraln kategori historyczn ”. Mimo wszelkich bowiem odmiennoci typów ludzkich w poszczególnych okresach historii, ł czy je to, e w istotnych rysach s one okre lone przez ka dorazowo dan form stosunku panowania. We wn trzu jednostki - w jej pogl dach, wyobra eniach, upodobaniach i yczeniach odzwierciedla si porz dek klaso-

¹⁹ Tam e, s. 369.

wy, w którym p dzi ona swój zewn trzny ywot. Dlatego te „wzmocnienie wiary, e zawsze musi istnie góra i dół i posłusze stwo jest konieczne, jest jedn z najwa niejszych funkcji dotychczasowej kultury”²⁰. Wymogiem trwało ci struktury klasowej społecze stwa jest jej zakorzenie w yciu duchowym jednostek i zbiorowo ci. Bo cho prawd jest, e stosunek panowania wraz z jego nieuchronn konsekwencj - istnieniem hierarchii społecznej zakłada ujarzmienie cz ci społecze stwa²¹ i dlatego ma u swych ródeł represj , czy wr cz - jak pisze Horkheimer, powołuj c si na przenikliwe spostrze enie Nietzschego - społeczna natura człowieka sprowadza si do „przypomnienia przemocy”, to przecie nie oznacza to, e jedynym mechanizmem socjalizacji jest materialny przymus. O ile w czasach przedkapitalistycznych dominuj cy instrument panowania klasowego stanowi bezpo rednia przemoc, dopełniona gro b kar doczesnych i pozagrobowych, to w epoce kapitału władza dla „oswojenia” mas postuguje si przede wszystkim wychowaniem zaprogramowanym przez religi i metafizyk ²². Zast pienie przemocy bezpo redniej, jawnej, zapo redniczcon , utajon w fałszywym idealizmie kultury afirmatywnej i asymilowan przez jednostki w toku procesu wychowawczo-edukacyjnego, wi e si z przeobra eniem formy panowania w epoce nowo ytnej. Inaczej ni w staro ytno ci i w re-dniowieczu, w czasach nowo ytnych stosunek panowania jest maskowany - ekonomicznie przez pozorn niezale no gospodaruj cych podmiotów, za filozoficznie przez idealistyczne poj cie absolutnej wolno ci człowieka - a przy tym interioryzowany. Jest tak, bowiem „historyczny proces, w którym indywiduum osi gn ło abstrakcyjn wiadomo samego siebie, zniósł wprawdzie wraz z niewolnictwem form , ale nie faktyczno społecze stwa klasowego, zatem nie tylko emancypował człowieka, lecz równocze nie wewn trznie go zniewolił”²³.

Charakter autorytarny. Ambiwalencja emancypacji bur uazyjnej sprawia, e w epoce, która pizezwyci a autorytaryzm polityczny, pojawia si za-

²⁰ M. Horkheimer: *Vorwort zu den Studien über Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 330.

²¹ „W całej dotychczasowej historii, nie wył czaj c okresów, które jawi si jako stosunkowo post powe, dano od przewa ajcej wi kszo ci nadmiernych wyrzecz ; samokontrola i ust pliwio wzajemna oraz w stosunku do panuj cych była im wpajana wszelkimi rodkami przemocy i perswazji” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 19).

²² „Utorowany przez Reformatorów post p kulturowy mas był bezpo rednio zwi zany z poddaniem indywiduów o wiele intensywniejszemu wpływowi, ni zwykł wywiera na nie stary kler. W obliczu nowych zada gospodarczych mieszcza stwo musiało wychowa swych członków tak, by przystosowa ich do zupełnie innego poziomu samodyscypliny, odpowiedzialno ci, gorliwo ci w pracy, ni w dawnych czasach ekonomii wzgl dnie niedynamicznej, przebiegaj cej według stałych reguł” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 53-54); „Obywatelskie cnoty, poszanowanie prawa, zgodliwo , miło pracy, posłusze stwo wobec zwierzchno ci, gotowo ofiar dla narodu itd., były na równi z boja ni bo wpajane ludowi z ambony” (Tam e, s. 45-46).

²³ Tam e, s. 21.

potrzebowanie na autorytarny charakter społeczny. Rygor zewnętrzny traci rację bytu, gdy społecznie po dany sposób działania jest efektem dyscypliny wewnętrznej. Główne rysy charakteru autorytarnego: brak duchowej autonomii i potrzeba posiadania przewodnika, podatność na uzależnienie i gotowość do podporządkowania, uległość, bierność, schematyzm nie są odwiecznymi dyspozycjami człowieka, lecz rozwijają się na gruncie systemu, który je proteguje i premiuje. Na pierwszym miejscu wśród instytucji społecznych kształtujących skłonność indywidualną do poszanowania autorytetu, Horkheimer sytuuje patriarchalną rodzinę, zwłaszcza protestancką - jej struktura jest w czasach nowożytnych decydującym czynnikiem przygotowania jednostki do akceptacji zasady autorytetu działającej w życiu społecznym. Kto spojrzy daleko na wiatr kapitału, dochodzi do wniosku, że, by cokolwiek tu osiągnąć, a nawet, aby zwyczajnie nie przepaść z kretesem, trzeba się dostosować i podporządkować panującym stosunkom.

Horkheimer zwraca uwagę na dwa aspekty protestanckiego wychowania w nowożytnej rodzinie patriarchalnej, które są wprawdzie wytworem zależnym od określonych funkcjonowań jednostek w szerszej, społecznej skali, lecz z punktu widzenia osobniczej drogi życiowej, na starcie antycypują dalsze jej etapy, dostarczając zarazem drogowskazu. Ustanowiona przez przyrodę fizyczna przewaga jest - w myśleniu założycieli protestantyzmu - wyrazem zgodnego z wolą boską stosunku nadrzędnoci. Fakt naturalny - siła fizyczna ojca rodziny - jawi się zarazem jako godny respektu walor moralny: „ponieważ ojciec jest silniejszy *de facto*, jest silniejszy także *de iure*”; dziecko powinno nie tylko owo przewagę ojca przyjąć do wiadomości, lecz przyjmując do wiadomości, ma ją równie poważać. W tej sytuacji rodzinnej nader znaczącej dla rozwoju dziecka, jest już dana w formie zakładowej struktura autorytetu charakterystyczna dla całego życia społecznego: istnienie zróżnicowanie warunków egzystencji, które indywidualnie zastaje w wiecie, wymaga jedynie jego akceptacji: traktując je jako *constans*, niczego nie pragnąc zmienić, ma ono odnaleźć swoją własną drogę. Ojciec posiada moralne prawo do podporządkowania innych członków rodziny swej sile, nie dlatego, że zasługuje na to, lecz - na odwrót - zasługuje na to, ponieważ jest silniejszy. Tak oto wychowanie autorytarne stawia równocześnie między poznawaniem faktów i ich uznawaniem. „Przez to, że dziecko w sile ojcowskiej respektuje wartości i w ten sposób uczy się kochać sercem to, co za pomocą rozsądku poznaje jako po prostu istniejące, otrzymuje ono pierwszą lekcję poszanowania mieszczańskiego autorytetu”²⁴.

Nie tylko bezpośrednio jedno moralnej zasługi i przyrodzonej siły sprawia, że patriarchalna rodzina mieszczańska uchodzi w oczach Horkhei-

²⁴ M. Horkheimer *Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 391.

mera za producentk autorytarnego typu charakteru; znaczenie wychowawcze z punktu widzenia narzucanej przez społecze stwo postawy konformistycznej ma bowiem tak e inna, na pozór równie naturalna cecha ojca rodziny. Sprawuje on mianowicie władz w domu, poniewa zarabia, czy przynajmniej posiada, pieni dze i decyduje o ich wydatkowaniu. Ta okoliczno , e w przeci nej rodzinie mieszcza skiej dysponentem pieni dzy jest m czyzna, czyni kobiet i dzieci tak e w czasach nowo ytnych „jego”: oddaje ich los w jego r ce i nakazuje podporz dkowanie jego dyktatowi - nie mniej bezwzgl dnie ni w ramach stosunków przedkapitalistycznych niewolnictwo i podda stwo wymuszało posłuch domowników dla pana domu. Gdy atrybutem władzy staje si pieni dz - siła ekonomiczna, nie fizyczna, akceptowanie przez klasy nieposiadaj ce stosunku panowania w yciu społecznym oraz uznanie dominacji ojca w yciu rodzinnym przez niesamodzielnych ekonomicznie członków rodziny, jest w coraz mniejszym stopniu skutkiem bezpo redniej przemocy; jej miejsce zajmuje dobrowolne - tzn. oparte na rozwadze - posłusze stwo. Autor tekstu pt. *Autorität und Familie* zaznacza, e dobrowolne posłusze stwo - które przeciwstawia posłusze stwu lepemu, bezrefleksyjnemu, motywowanemu przez wiar czy tradycj — jest form nowo ytnej racjonalno ci okre laj c stosunki społeczne i rodzinne, które dziecko poznaje, ucz c si respektu dla władzy ojcowskiej i dzi ki temu przysposabia si do ycia dorosłego. Nic innego ni roztropno i trze wa kalkulacja podpowiada, e nale y stosowa si do ycze ojca, który posiada pieni dze i, na odwrót, dostosowanie si do ycze zamonego ojca jest jedynym rozs dnym rozwi zaniem, skoro bogiem wiata stał si pieni dz. „Duchowy wiat, w który dziecko wrasta skutkiem tej zale no ci, jak równie fantazja, dzi ki której o ywia wiat rzeczywisty, jego sny i marzenia, wyobra enia i s dy s zdominowane przez my ł o władzy człowieka nad człowiekiem, przez ide góry i dołu, rozkazu i posłusze stwa. Ten schemat jest jedn z form rozs dku tej epoki, transcendentaln funkcj . Konieczno hierarchii opartej na naturalnych, przypadkowych, irracjonalnych zasadach i podziału ludzko ci, staje si dziecku tak bliska i oczywista, e tak e Ziemi i uniwersum, a nawet za wiaty, potrafi do wiadczca tylko w ten sposób; ka de nowe wra enie jest ju niejako przez to do wiadczenie preformowane”²⁵.

Korzenie terroru. Analizuj c przebieg inspirowanych d eniem do władzy powsta mieszcza skich uwie czonych Rewolucj Francusk , Horkheimer dochodzi do wniosku, e irracjonalna skłonno ducha mieszcza skiego, która w okresach stabilizacji, w mieszcza skiej codzienno ci wiata interesu, skrywa si za racjonalno ci przyjazn ludziom, bo zakładaj c

²⁵ Tam e, s. 396.

ich równo i swobod jako kontrahentów, ujawnia swój złowrogi charakter w momentach rozlu nienia społecznego ładu. Wtedy to okazuje si , e o ile istotnie wolno ciowa tendencja emancypacyjnego ruchu mieszcza skiego pozostaje w zwi zku z dezyderatami rozumu, to irracjonalizm jest korelatem niedostatku emancypacji, jej ograniczono ci, tkwi cego w samym jej j drze przeciwie stwa wolno ci, wyrazem faktu, e emancypacja mieszcza ska nie oznaczała urzeczywistnienia powszechnej wolno ci, lecz zmian formy zniewolenia. Feudalnej struktury klasowej nie zast puje bowiem społecze - stwo zjednoczone wspólnot interesu, tote wi zi irracjonalnej, która była spoiwem mas w starym systemie, nie wypiera hegemonia rozumu. „Przy całym sprzeciwie wobec panuj cych stosunków, do którego przywódca usiłował nakłoni lud, nie mógł nim kierowa zamiar wykorzenienia skłon - no ci mas do wewn trznej zale no ci, ich lepej wiary w autorytety. Z kry - tyk poszczególnych autorytetów skazanych na obalenie, propaganda przy - wódcza nie wi zała adnej tendencji do nieograniczonej rozumno ci”²⁶.

Zjawisko to ma, zdaniem Horkheimera, dwojak przyczyn . Z jednej strony, w okresie powsta wczesnomieszcza skich masy nie były jeszcze zdolne do samodzielnej polityki, gwarantuj cej realizacj ich d e , z dru - giej za - przywódcy ruchu, z tej wła nie racji, e reprezentowali interesy mieszcza stwa i dzi ki temu w konfrontacji ze starym systemem uchodzili za rewolucjonistów i nowatorów, nie byli zainteresowani maksymalizowa - niem da i forsowaniem w imi powszechnego szcz cia wszystkiego, co w danym momencie historycznie mo liwe. Brak sposobno ci do zaspoko - jenia pragnienia poprawy losu, zmiany na lepsze materialnych warunków egzystencji narzuca konieczno interoryzacji i spirytualizacji owego pra - gnienia: stłumienia d e do stworzenia zewn trznych przesłanek szcz li - wego ycia na rzecz kultywowania w yciu duchowym warto ci „heroi - cznych”: obowi zkowo ci, bogobojno ci, ofiarno ci. Proces „przemiany energii pop dowej” nie jest naturalnie u wiadamiy, jego przebieg nie ma racjonalnego charakteru, jest raczej domen magii: dokonuje si okr - n drog poprzez fetyszycj idei i obdarzanie charyzm osób. St d niez - zwykła doniosło w mieszcza skim ruchu wolno ciowym symboli, pato - su słownego²⁷ oraz roli przywódców upozowanych na wybra ców bo ych,

²⁶ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 33.

²⁷ Horkheimer podkre la znaczenie wieców i mów jako powszechnie i wiadomie stosowanych przez przywódców w toku powsta mieszcza skich narz dzi manipulowania masami, których interesy nie maj szans realizacji. Zwraca przy tym uwag na fakt, e mowy antycznych polityków - wła nie dlatego, e adresowano je nie do niewolników, lecz do ludzi wolnych - pozbawione były owej uduchowiaj cej intencji, która okre la istot retoryki nowo ytniej. Mowa przywódcy mieszcza skiego nie apeluje do racjonalnych sił wiadomo ci, lecz posługuje si wiadomo ci wyl cznie dla wywołania okre lonych reakcji, st d te nie trze wa argumentacja i budzenie refleksji w celu rozpoznania realnej sytuacji, a to, co irracjonalne, autorytarne, podniosłe, słu ce zauroczeniu stanowi jej specyfik .

jak Cola di Rienzo czy Savonarola lub otoczonych aureol ascetycznych cnót, jak Robespierre. Konieczno irracjonalnego zwi zania mas z polityk , która nie jest ich własn , gdy nie zaspokaja powszechnych potrzeb, nasila si w miar narastania rozbie no ci mi dzy poczynaniami przywódcy mieszcza skiego i oczekiwaniami uczestników ruchu: „W im mniejszym stopniu polityka przywódcy mieszcza skiego pokrywa si z bezpo rednimi interesami mas, tym wył czniej wiadomo publiczno musi wypełnia jego wielko , tym bardziej jego charakter musi urasta do rangi „osobowo ci”²⁸.

Dopóki jednak porz dek społeczny ustanowiony przez bur uazj oznacza - mimo immanentnych sprzeczno ci - cywilizacyjny post p dla całego społecze stwa, jego racjonalno , uchodz c za ogóln , zachowuje ofensywny charakter, dominuje nad elementem irracjonalnym, który stanowi dla niejako opraw ; natomiast w obliczu historycznej alternatywy, gdy pojawia si mo liwo bardziej racjonalnej organizacji ycia społecznego, dla której przeszkod okazuje si jedynie antagonizm interesów klasowych, racjonalno mieszcza ska zdradza swój partykularyzm i ulega naporowi irracjonalizmu, który z formy staje si tre ci ; „Im bardziej partykularne interesy umacniaj si i popadaj w sprzeczno z mo liw , rozumn form społeczne stwa, tym silniej wiadomo publiczna jest poddawana irracjonalnej presji, tym mniejsz rol odgrywa podnoszenie teoretycznego poziomu ogółu... Ju wczesnomieszcza skie mchy wykazuj wobec ducha i rozumu niezdecydowany stosunek a cz sto gł bok niech ; za w pó niejszej historii moment antyhumanistyczny, degraduj cy osi gni ty poziom intelektualnego rozwoju, barbaryzuj cy, uzyskuje jednoznacznie przewag ”²⁹.

Z tego samego ródła, co irracjonalizm, wypływa terror, b d cy w określonych momentach historycznych rodkiem sprawowania władzy przez bur uazj ; w takich momentach ujawnia si - na równi z irracjonalno ci - okrucie stwo wła ciwe epoce bur uazyjnej, a niewidoczne zazwyczaj dla tych, którzy go na sobie akurat nie do wiadczej . „Głównym ródłem okrucie stwa jest zw tpienie w mo liwo powszechnego szcz cia”³⁰. W odró nieniu od terroru jako or a w walce z wrogiem, znajduj cego uzasadnienie w konieczno ci odparcia zwolenników absolutyzmu, terror jako narz dzie rz dzenia pojawia si w drugiej fazie emancypacji mieszcza skiej, gdy mi dzy oponentami feudalnych stosunków dochodzi do konfliktu z racji wyłaniaj cej si sprzeczno ci interesów; rychło okazuje si bowiem, e równie na gruncie nowopowstałego porz dku, w przeciwie stwie do warstw posiadaj cych, które zdobyły wadz , szerokie rzesze ich da-

²⁸ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 26.

²⁹ Tam e, s. 27.

³⁰ M. Horkheimer: *Bemerkung zu Donald Greers «The Incidence of the Terror during the French Revolutions*. GS, Bd. 4, s. 104.

wnych nieposiadających stronników są zmuszone do podporządkowania się - odmiennemu wprawdzie, lecz nie mniej surowemu - rygorowi nakazującemu rezygnację z własnych roszczeń. Ten drugi - jawnie irracjonalny - rodzaj terroru, którego ofiarami stają się radykalne grupy opozycyjne, stanowi rekompensatę rozczarowania i wyrzeczonych narzucanych przez stosunki ekonomiczne a rekomendowanych przez idealistyczną moralność. Horkheimer zauważa, że terror jako krwawe widowisko służy nie tyle zastraszeniu przeciwnika, co zaspokojeniu byłych sojuszników zmuszanych koniecznością do ascezy, przybiera szczególnie okrutne i nikczemne formy, gdy z jednej strony podsyca resentment mas ludowych, z drugiej zaś znajduje w nim ujście mieszczański nihilizm, które łączy i dąży do negatywnego „zrównania”³¹, skryta pogarda człowieka i nienawiść do siebie. „e wszyscy są w równej mierze niczym i nie są do zera zredukowani, skoro tylko wyda im się, i znaczącej - ta brutalność wobec osobistego losu, która w wiecie mieszczańskim jest dla większości prawem, stawia gilotynę przed oczyma każdego, a masom daje ponadto błogie uczucie wszechmocy przez to, że ich własna zasada dochodzi do władzy. Gilotyna symbolizuje negatywnie również, to najgorszą demokrację, która jest identyczna z jej własnym przeciwieństwem - całkowitą pogardą dla osoby”³². O ile Horkheimer wyraża nadzieję, że w dalszym przebiegu historii zostanie urzeczywistniona emancypacja całego społeczeństwa, a nie jednej tylko klasy i dzięki temu powstanie realna, nie tylko idealna wspólnota wszystkich jednostek, spodziewa się, że zniknie najistotniejszy impuls terroru drugiego rodzaju. Albowiem uczestnicy prawdziwie powszechnego ruchu wolnościowego, nie poddani presji konieczności złozenia siebie w ofierze, realizując rzeczywiście - nie na pozór - własne cele, nie mają żadnej kompensacyjnej potrzeby psychologicznej oglądania krwi i poniżenia; nie przeciwstawiają ponadto własnego interesu interesowi innych, lecz działają zarazem solidarnie na rzecz dobra wspólnego, są pozbawieni owego chłodu i obojętności wobec cudzej niedoli, która warunkuje przyzwolenie na przemoc wymierzoną w obcych. „Im silniejsza wiara w wyzwolenie ludzkości, tym mniejsza dąży ofiar”³³.

³¹ Zrównanie ma dwa znaczenia: podwinięcie tego, co jest na dole, wiadome ustanowienie miar społeczeństwa najwyższych roszczeń do siebie albo, przeciwnie, wgnięcie w dół, przekreślenie siebie, degradacja wszystkiego do poziomu obecnej nędzy” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 77-78),

³² Tamże, s. 77.

³³ M. Horkheimer *Bemerkung zu Donald Greers «The Incidence of the Terror during the French Revolution»*. GS, Bd. 4, s. 104.