

# Krzysztof Koptas

---

## Problem tożsamości w ujęciu Maxa Horkheimera

---

Sztuka i Filozofia 2, 240-250

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Koptas

## PROBLEM TOŻSAMOŚCI W UJĘCIU MAXA HORKHEIMERA

Współczesna myśl filozoficzna coraz częściej przybiera postać krytyki własnych podstaw bądź nawet stanowi próbę zerwania z całą dotychczasową tradycją. Próby owe polegają na programowym stosowaniu pojęć takich, jak "zwrot" czy "odwrócenie", gdyż całkowite przerwanie ciągłości jest na gruncie filozofii niemożliwe, o czym świadczyć może poddawane krytyce, ale wciąż aktualne, wskazanie sokratejskie na pojęciowość jako warunek konieczny wiedzy. Platońskie rozróżnienie pomiędzy światem pozorów i światem prawdziwym ugruntowało kategorię obecności (bytu), wzbudzającą dzisiaj tak wiele zastrzeżeń. Z kolei arystotelesowski powiązanie prawdy lub fałszu z sądem zaowocowało w ten sposób, że problemem stała się relacja między rzeczywistością a myślą, pojęciem i mową, współcześnie zaś rozważa się relacje między światem a sensem, wypowiedzią i językiem. Pojęcie tożsamości uzyskuje zatem dwie perspektywy: jedną jest wspomniana kategoria obecności, drugą zaś ogólnie sformułowany problem relacji: "myśl - byt". Drugą z wymienionych perspektyw przyjmował Max Horkheimer rozważając interesujący nas tutaj problem. Najpierw jednak wspomnimy o pierwszej z nich, omawiając niektóre wątki nurtu, niezbyt precyzyjnie określanego jako postmodernizm.

# Próba destrukcji metafizyki obecności

Greckie przeciwstawienie chaos-kosmos przyczyniło się do tego, że pojęcie logosu stało się ostateczną instancją zachodniej filozofii. Radykalizację owego przeciwstawienia oraz jej metafizyczne konsekwencje poddał krytyce Heidegger, głosząc konieczność powrotu do prawdy bycia, zasłoniętej przez działalność logosu występującego w roli prawodawcy. Przedsięwzięcie Heideggera nie naruszyło jednak sokratejskiej zasady wiązania logosu z pojęciem, co sprawiło, że myśliciele tacy jak Derrida czy Deleuze, zainspirowani pracami autora "Sein und Zeit", spróbowali dokonać destrukcji między innymi tej właśnie zasady, będącej konsekwencją wspomnianego przeciwstawienia. Filozofowie z interesującego nas tutaj kręgu (nazwijmy go umownie postmodernizmem) powołują się na Nietzschego, jako wielkiego krytyka myśli zachodniej, dla której kategoria tożsamości była najważniejszym punktem oparcia. Nietzscheański "wieczny powrót - pisze Deleuze - nie jest rezultatem Tożsamego, panującego nad światem, który stał się podobny; nie jest zewnętrznym porządkiem narzuconym na chaos świata, lecz - przeciwnie - wewnętrzną tożsamością świata i chaosu, Chaososem"<sup>1</sup>.

W możliwość osiągnięcia celu tradycyjnej metafizyki, tzn. w przejście od Bytu do Logosu wierzył jeszcze Hegel. Dyskurs - jego zdaniem - czyniący przedmiotem wypowiedzi Byt (Naturę) przekształca się w absolutną "logikę", zastępując ontologię. Koncepcja heglowska jest wyciągnięciem wszystkich konsekwencji z metafizyki obecności, dla której zastąpienie rzeczy pojęciem jest celem najwyższym. W tym sensie Hegel otwiera drogę dla destrukcji tej metafizyki, prowokując na przykład do postawienia pytania o identyczność zachodzącą między przedmiotem wypowiedzi i podmiotem uzewnętrznienia<sup>2</sup>. Jak mianowicie możliwe jest przejście od wypowiadania się o świecie do świata samego, od logosu do bytu, czyli inaczej: jak możliwe jest samo uzewnętrznienie?<sup>3</sup>

"Dekonstruktywistyczną" odpowiedzią na powyższe pytanie jest: Przejście takie - przy zastosowaniu kategorii tożsamości - jest niemożliwe. Należy wprowadzić pojęcie nieciągłości (Foucault), różni (Derrida), różnicy (Deleuze). Jedną z głównych

dróg wprowadzających owe pojęcia do filozofii współczesnej jest ponowne postawienie problemu czasu. Najpierw Husserl, a potem Heidegger ukazali wagę tego zagadnienia. Przeprowadzona przez Derridę krytyka husserlowskiego rozumienia czasu, zrywająca z koncepcją autonomicznej terażniejszości<sup>4</sup> (krytykę tę zainicjowali Merleau-Ponty i Lévinas) miała być jednym z ważniejszych środków użytych w walce z metafizyką obecności. Tradycyjne rozumienie terażniejszości jako identyczności - w czasie zakłada bowiem i jednocześnie umożliwia tożsamość podmiotu i tożsamość przedmiotu.

Inne ujęcie problemu czasowości proponuje Foucault, rozpatrując rozum jako problem historyczny. W tej perspektywie ważne staje się pytanie: "Jaka jest moja aktualność? Jaki ma ona sens? I co czynię, gdy mówię o niej?"<sup>5</sup> Dyskurs przynależy zawsze do swojej terażniejszości i wraz z nią się przekształca, przy czym - jak to ukazuje "Archeologia wiedzy" - zasada owych przekształceń nie jest dla rozumu uchwytana. Brak ciągłości ukazuje doniosłość problemu aktualności.

Ważnym argumentem w walce z metafizyką obecności jest - jak to określa Deleuze - "bankructwo przedstawienia". Heglowska koncepcja dialektyki nakazuje podporządkowanie tego, co jednostkowe, temu, co ogólne, jest więc "przedstawieniem" w postaci ogólnego pojęcia tego, co poszczególne. Świata nie można "przedstawić", gdyż wszelka tożsamość jest złudzeniem: pojęcia takie jak "ja", "jaźń", "podmiot", "identyczność przedmiotu" są efektem dążeń do przedstawienia, a nie ich warunkiem. Podmiot rozpoznaje siebie w przedstawieniu, czyli ostatecznie - w języku. Jeśli rolę mowy i języka sprowadza się do przedstawiania, to "zadanie nowoczesnej filozofii zostało określone: odwrócić platonizm"<sup>6</sup>. Prymat pozoru nad idealnym wzorcem oznacza bowiem przejście od przedstawienia do tego, co przedstawione, od logosu do świata, od znaczącego do znaczonego. W tym momencie jednak występuje zasadnicza trudność. Wskazuje na nią Derrida, kwestionując możliwość "znaczonego transcendentálnego", które nie odsyłałoby do żadnego znaczącego<sup>7</sup>. Każde znaczone - w koncepcji Derridiańskiej - zajmuje również pozycję znaczącego, dlatego jedyną sensowną postawą jest traktowanie całego systemu relacji

znaczące-znaczone jako tekstu, w ramach którego rozgrywa się gra sensotwórczej nietożsamości, czyli Różni. W grze tej nie występuje ani autonomiczne znaczone, spokrewnione z logosem, ani dyskurs oparty na pojęciowej tożsamości, na znaczonych idealnościach: " myśl " (...) jest to puste podniesienie do rangi rzeczownika całkowicie pochodnej idealności, efekt różni sił, iluzoryczna autonomia dyskursu czy świadomości, których hipostazę należałoby zdekonstruować, zanalizować przyczynowość etc."<sup>8</sup>.

Zadanie odwrócenia platonizmu ukazuje ważność tego, co inne, jednostkowe, nieobecne. Oznacza owo zadanie również opowiedzenie się po stronie chaosu, ciemności, popędów, cielesności, a przeciwko prawdzie, ogólności, świadomości (Nietzsche w interpretacji Klossowskiego). Różnica i powtórzenia są pierwotne w stosunku do tożsamości i przedstawienia (Deleuze), jedność jest zawsze efektem przemocy wobec wielości; psychoanaliza i lingwistyka są przykładami wprowadzania dyktatorskiej jedności do chaosu nieświadomego<sup>9</sup>. Heideggerowskie odkrycie "przemocy światła" stanowi oparcie dla krytyki metafizyki obecności, jest również rozwijane w konkretnych analizach, takich jak na przykład koncepcja związku logocentryzmu z szeroko pojętym zjawiskiem władzy.

## Horkheimera krytyka kategorii tożsamości

W filozofii transcendentальной Kanta pojęcia nie odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, lecz są analizowane z punktu widzenia warunków możliwości poznania przedmiotu-w-ogóle. Jest to zgodne z zasadniczą tezą Kanta, głoszącą nietożsamość myśli i bytu, wobec której możliwość pojęciowego określania rzeczy jest wtórna w stosunku do roli pojęcia, ujmowanej w analizie transcendentальной. Dlatego też Kant umieścił problem języka poza ową analizą, a mianowicie w "Antropologii"<sup>10</sup>. Krytyka pojęcia tożsamości wychodząca od założeń kantowskich będzie więc zasadniczo odmienna od krytyki będącej w dużej mierze destrukcją systemu Hegla. Tak właśnie jest w przypadku Horkheimera, dla którego rozziw pomiędzy myślą i bytem jest nieusuwalny.

Pisząc "Dialektykę oświecenia" Horkheimer i Adorno stawiali sobie cel podobny do tego, który później postawili sobie "dekonstruktywiści": zdemaskowanie iluzji związanych z podstawami zachodniego myślenia. Różnice dotyczą sposobu osiągnięcia tego celu. Autorzy "Dialektyki oświecenia" twierdzili, że sam rozum dokonuje w trakcie swej emancypacyjnej działalności niezamierzonej autodestrukcji i trzeba to tylko ujawnić, natomiast omawiani wyżej myśliciele francuscy uważali, że należy w sposób metodyczny przeprowadzić destrukcję tradycyjnej metafizyki. Różnice dotyczą jednak nie tylko sposobu realizacji zamierzeń, lecz również celów faktycznie osiągniętych. Rezultatem pracy Derridy, Deleuze'a czy Foucaulta jest rezygnacja z tradycyjnych wartości, takich jak podmiotowa autonomia, rozum substancjalny, związki poznania z działaniem itd. W wyniku krytycznych rozważań Horkheimera i Adorna, a później samego Horkheimera, otrzymujemy diagnozę niewystarczalności podstawowych kategorii metafizycznych dla rozwiązywania problemów stawianych zarówno przez dzieje, jak i przez sam rozum (jego podstawową skłonnością jest popadanie w szaleństwo).

Dla Hegla tożsamość myśli i bytu była warunkiem rozumności. Horkheimer przyjął tezę Kanta, głoszącą, iż nietożsamość konstytuuje warunki, w jakich "działa" rozum. Zdaniem autorów "Dialektyki oświecenia" logos i byt dzieli przepaść: "Poprzez roszczenie do ogólnej ważności pojęcia filozoficzne, za pomocą których Platon i Arystoteles przedstawiają świat, podnoszą ugruntowane przez nie stosunki (die durch sie begründeten Verhältnisse) do rangi prawdziwej rzeczywistości"<sup>11</sup>. Język - zdaniem frankfurtczyków - odzwierciedlał pierwotnie społeczne stosunki panowania. Można tu domyślać się następującego sformułowania stanowiska krytycznego: rzeczywistości, jako całości zjawisk jednostkowych, nie da się zawrzeć w pojęciach ogólnych. Oznacza to, że nie można ogłosić jedności natury i ducha. Jak zauważa Horkheimer, "samo postulowanie jedności wspiera roszczenia ducha do totalnego panowania, nawet jeśli jedność ta ustanawiana jest w imię absolutnego przeciwieństwa ducha, to znaczy natury: jako że nic nie może pozostać poza zasięgiem wszechobjmującego pojęcia"<sup>12</sup>. Panowanie jest w ogóle podstawowym celem oświecenia.

Człowiek z obawy przed światem chce się stać jego panem. To dążenie z kolei powoduje - i jest to podstawowa teza "Dialektyki oświecenia" - że oświecenie dokonuje samozniszczenia.

Przenosząc problem oświecenia na grunt życia społecznego Horkheimer i Adorno wskazują na dwa momenty: 1. Wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia; 2. Myślenie spragmatyzowane traci swój wyzwalający charakter oraz swoje odniesienie do prawdy. Można nawet mówić o lęku przed prawdą. Czasy nowożytne charakteryzuje słabość myślenia teoretycznego - dominuje kult faktu, z czym wiąże się nawrót mitu. Prawda nie jest już celem dążeń oświecających, staje się nim jasność myślenia i języka.

Od samego początku występuje uwikłanie się oświecenia w ślepe panowanie. Przy czym z jednej strony już mit jest oświeceniem, rozumianym jako dążenie do opaniwania przyrody. Z drugiej strony dialektyka oświecenia polega między innymi na tym, że popada ono w mit. W życiu społecznym dialektyka ta ujawnia się w postaci regresu oświecenia do ideologii (np. "przemysł kulturalny") oraz w formie powrotu oświeconej cywilizacji do barbarzyństwa.

Biorąc za punkt wyjścia stwierdzenie Bacona, że wiedza jest władzą, może postawić następującą tezę: istotą wiedzy jest technika, występująca jako instrument panowania. Pojęcie władzy uzyskuje tutaj znaczenie najszersze - z samym pojęciem podmiotu związane jest pojęcie władzy jako podstawowej zasady wszelkich odniesień do świata. Horkheimer i Adorno zauważają, że zasada taka określona została w greckiej religii (i mitologii) oraz w Starym Testamencie. Co oznacza istnienie takiej zasady dla procesu poznania? Otóż "oświecenie odnosi się do rzeczy jak dyktator do ludzi. Zna on ich, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy, o ile może je wykonać. W ten sposób ich « An sich » staje się « Für ihn » (dla niego - K.K.)"<sup>13</sup>. Abstrakcja, narzędzie oświecenia, odnosi się w ten sposób do przedmiotu poznania, że go likwiduje. Ogólność myśli odpowiada stosunkowi panowania w rzeczywistości. Jest to jednak panowanie pozorne, polegające na odrzuceniu tego, co nieznanne, na pozytywności poznania: "oświecenie jest pierwotną, mityczną trwogą. Czysta imma-

nencja pozytywizmu, jej ostatni wytwór jest niczym innym, jak poniekąd uniwersalnym tabu. Nie może w ogóle nic być na zewnątrz, ponieważ samo wyobrażenie zewnętrzności jest zasadniczym źródłem trwogi"<sup>14</sup>. Ograniczenie takie prowadzi do destrukcji problemu prawdy.

System pojęć oraz dedukcyjna forma nauki odzwierciedla hierarchię i przymus stosowany w społeczeństwie. Formy myślenia nie są wyrazem społecznej solidarności - jak głosi Derkheim - lecz świadectwem nieprzezwyciężalnej jedności społeczeństwa i panowania. Samo panowanie ukazuje się jednostce jako ogólność, jako rozum-w-rzeczywistości. Ogólność pojęć nadaje językowi nauki cechę neutralności (die Unparteilichkeit). Neutralność ta jest jednak "bardziej metafizyczna niż metafizyka".

Z kolei matematyzacja natury dokonana przez Galileusza, sprowadzenie poznania do problemu jednolitej, systematycznej metody jest - jak zauważył Husserl w "Kryzysie" - przyczyną poważnego ograniczenia horyzontu poznawczego. Dzisiejsze myślenie upodabnia się do automatycznego procesu. Myślenie staje się narzędziem pracującym na użytek praktyki. Oświecenie odsunęło na bok klasyczny postulat myślenia o myśleniu. Współczesna wersja oświecenia - nauka - nie uwzględnia również odkrycia dokonanego przez Kanta: "Nie ma takiego bytu w świecie, którego nauka nie mogłaby przeniknąć, ale to, co może być przeniknięte przez naukę, nie jest bytem"<sup>15</sup>.

Aktualnym efektem oświecenia jest triada: nauka-technika-gospodarka towarowa. Każdy z tych trzech elementów związany jest z panowaniem. O trzecim z nich czytamy w "Dialektyce": "Wraz z rozpowszechnieniem się mieszczańskiej gospodarki towarowej ciemny horyzont mitu zostaje rozjaśniony, przez słońce rozumu kalkulującego, w którego lodowatych promieniach dojrzewa siew nowego barbarzyństwa"<sup>16</sup>.

Wątki podjęte wraz w Adornem w "Dialektyce" kontynuuje Horkheimer - już samodzielnie - w "Krytyce instrumentalnego rozumu". Autodestrukcji dokonuje sam rozum schodząc na manowce dogmatyzmu oraz pragmatyzacji i instrumentalizacji myślenia. Problem tożsamości ukazuje frankfurcki filozof w perspektywie kontowskiej. Z jednej strony bowiem byt i myśl są od siebie oddzielone prze-



paścią, z drugiej jednak strony niepokoi Horkheimera to, że wszelkie idee i pojęcia, które miały kiedyś związek z życiem duchowym ludzkości, w epoce industrialnej sformalizowały się, utraciły swe ludzkie treści. Myślenie samo pozbawiło się swego wyzwalającego znaczenia, postrzegane jest przez pryzmat działania: "(...) współczesna skłonność do przekładania każdej myśli na działanie lub na odmowę działania jest jednym z symptomów obecnego kryzysu kultury: działanie dla samego działania nie jest lepsze od myślenia dla samego myślenia, a nawet jest gorsze"<sup>17</sup>.

Dialektykę oświecenia przekształca Horkheimer w dialektykę rozumu, w której poszczególne "momenty dialektyczne" przeciwstawiają się zasadzie tożsamości myśli i bytu wywołując napięcie porównywalne do efektu Derridiańskiej "gry sił". U Derridy destrukcję tożsamości powoduje różnica obecna w samym procesie powstawania tekstu, u Horkheimera nietożsamości ujawnia się w postaci patologicznych skutków działalności rozumu.

Podstawowym zagadnieniem jest dla autora "Krytyki instrumentalnego rozumu" związek pomiędzy subiektywnym i obiektywnym pojęciem rozumu. Związek ów można określić następująco: 1. Rozum subiektywny (czyli zdolność klasyfikowania, wnioskowania - sam mechanizm myślowy) można przeciwstawić rozumowi obiektywnemu i wtedy zauważymy przeciwieństwo dwóch poglądów. Wedle jednego z nich rozum jest wewnętrzną zasadą rzeczywistości (rozum obiektywny), wedle drugiego rozum jest subiektywną zdolnością ducha (rozum subiektywny). 2. Obydwa pojęcia rozumu można umieścić obok siebie: "Subiektywna władza myślenia była czynnikiem krytycznym, przewyciężającym zabobon. Ale denuncjując mitologię jako obiektywność fałszywą, to znaczy jako wytwór podmiotu, musiała ona zastosować pojęcia, które uznawała za adekwatne (do rzeczywistości - K.K.). W ten sposób stale rozwijała własną obiektywność. (...) Obecny kryzys rozumu wynika z faktu, że na określonym etapie myślenie albo utraciło zdolność tworzenia takiej obiektywności, albo też zaczęło wykluczać ją jako urojenie. W rezultacie żadna szczególna realność per se nie może jawić się jako rozumna; wszystkie podstawowe pojęcia pozbawione swej treści stały się tylko formalnymi łupinami. Subiektywizowany rozum ule-

ga zarazem formalizacji"<sup>18</sup>. Rozum sformalizowany (subiektywny) uniemożliwia zastosowanie myślenia do rozstrzygnięcia, czy jakiś cel sam w sobie jest rozumny. Może on tylko pomóc w doborze środków do danego celu. Coś takiego jak prawda w ogóle przestaje mieć sens, "rozum subiektywny może służyć wszystkiemu". Instrumentalizacja rozumu oznacza destrukcję podmiotu jako instancji rozstrzygającej o wartości celów. Horkheimer staje w obronie autonomii myślenia. To, co jest celem dla dekonstruktywistów francuskich, stanowi dla współtwórcy Szkoły Frankfurckiej przejaw patologii.

Całkowitej autodestrukcji rozumu przeciwdziała sama jego struktura. Z jednej strony bowiem pojęcie rozumu obiektywnego ma związek z wewnętrzną strukturą rzeczywistości, z drugiej jednak strony pojęcie to wiąże się również z podmiotem dążącym do obiektywnej rozumności. Mechanizmu tego Horkheimer bliżej nie wyjaśnia, można się tylko domyślać, że chodzi mu o zrównoważenie tezy o wewnętrznej sprzeczności podmiotu (rozum subiektywny i obiektywny) z tezą o wewnętrznej spójności rozumu.

\*

\*            \*

Warunkiem, zasadą i celem myślenia jest wolność. Współautor "Dialektyki oświecenia" ogłasza, że rezygnując z autonomii rozum stał się instrumentem, został wprzęgnięty do procesu społecznego. Myśl traci w ten sposób swój autonomiczny sens, co może się na przykład objawiać w postaci pytania o sens samego myślenia, o sens filozofii, która posługuje się pojęciem, ideami, a więc czymś, co stało się tylko instrumentem. Idea rozumu obiektywnego traktowana jest w erze kultu nauki jako dogmatyzm i zabobon. Skutek tego jest taki, że rozum oderwany od idei prawdy obiektywnej ma skłonność do popadania w szaleństwo, do tworzenia fetyszy i zabobonu, a więc do obracania się w swe własne przeciwieństwo. W życiu społecznym taka ewolucja rozumu prowadzi do pluralizmu i relatywizmu wszystkich tradycyjnych idei, co z kolei wywołuje pewien rodzaj zbiorowej schizofrenii. Całkowita formalizacja rozumu powoduje jego przekształcenie się w głupotę.

Konsekwencją takiego rozwoju oświecenia jest usankcjonowanie przez filozofów i polityków prymatu walki o byt (prymatu rzeczywistości) nad walką o prawdę. Oznacza to, że "rezygnując ze swego przywileju kształtowania rzeczywistości według obrazu prawdy, indywidualum poddaje się tyranii"<sup>19</sup>. Są to skutki całkowitego ulegania roszczeniom rozumu subiektywnego. Uleganie roszczeniom rozumu obiektywnego z kolei powoduje popadanie w dogmatyzm, w związku z czym zadaniem filozofii i myślenia w ogóle jest kierowanie się zasadą prawdy. Wobec trwałego napięcia między nie-tożsamością myśli i bytu oraz zasadniczą jednością rozumu niezbędne jest ciągle konfrontowanie roszczeń rzeczywistości z roszczeniami tegoż rozumu.

#### Przypisy:

<sup>1</sup>G. Deleuze: Różnica i powtórzenie. "Colloquia Communia", 1988 r. nr 1-3, s. 216.

<sup>2</sup>Por. V. Descombes: Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. Frankfurt am Main 1981, s. 51-60. Niemieckie odpowiedniki: wypowiedź - die Aussage, uzewnętrznienie - die AuBerung.

<sup>3</sup>Por. tamże.

<sup>4</sup>Por. R. Bernet: Wprowadzenie do: E. Husserl: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hamburg 1985, s. LXV, oraz: V. Descombes: dz. cyt., s. 169.

<sup>5</sup>M. Foucault: Kant i problem aktualności. "Pismo Literacko-Artystyczne" 1987, nr 6, s. 69.

<sup>6</sup>G. Deleuze, dz. cyt., s. 202.

<sup>7</sup>Por. J. Derrida: Pozycje. "Colloquia Communia", 1988, nr 1-3, s. 291 i 293.

<sup>8</sup>J. Derrida, dz. cyt., s. 302.

<sup>9</sup>Por. G. Deleuze, F. Guattari: Kłaczce. "Colloquia Communia" 1988, nr 1-3, s. 228 i 231.

<sup>10</sup>Por. J. Simon: Philosophie und linguistische Theorie. Berlin - New York 1971, s. 3.

<sup>11</sup>M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1974, s. 34.

<sup>12</sup>M. Horkheimer: Krytyka instrumentalnego rozumu. W: M. Horkheimer: Społeczna funkcja filozofii. Warszawa 1987, s. 397.

<sup>13</sup>M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik..., dz. cyt., s. 20.

- 14 Tamże, s. 27.
- 15 Tamże, s. 39.-
- 16 Tamże, s. 45-46.
- 17 M. Horkheimer, Krytyka..., dz. cyt., s. 245.
- 18 Tamże, s. 251.
- 19 Tamże, s. 366.