

рать пари вырастает неожиданный, незапланированный результат творчества. Именно этот мотив творчества мы увидим в «Назад к Мафусаилу»: непредсказуемость, незапланированность, непредвиденность. В эпизоде же с Пигмалионом фигуры, сконструированные рассудочно, не могут принести ничего, кроме вреда, и Пигмалион первый падает их жертвой, то есть жертвой деятельности своего рассудка.

Подводя итог, отметим, что в пьесе «Пигмалион» Шоу, беря за основу античный миф, радикально переосмысливает его, отвергая мотив влюбленности и заменяя его мотивом неожиданности иррационального спонтанного творчества. Возможно, Шоу желает показать, что если бы Хиггинс руководился разумом в своем творческом процессе, не было бы конфликта между Генри и Элизой, и результат не получился бы столь прекрасным, столь неожиданным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маритен Ж. О человеческом знании // Вопросы философии. 1997. №5. С. 106 – 117.
2. Ильин И. А. Основы христианской культуры. Мюнхен, 1990. 50 с.
3. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431с.
4. Shaw G. V. Androcles and the Lion, Overruled, Pygmalion. London: Constable, 1916.
5. Овидий. Превращения. СПб., 1885. 388 с.
6. Gibbs A. M. The Art and Mind of Shaw (Essays). N. Y., 1983. 219 p.
7. Shaw G. V. Man and Superman. Penguin Books. Baltimore. Maryland, 1952. 272 p.
8. Честертон. Вечный человек. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 543 с.
9. Щербинин М. Н. Смислообразующие факторы развития: история и современность // Современная Россия: смислообразующие факторы развития. Тюмень: ТОГИРРО, 1998. С. 4–6.
10. Щербинин М. Н. Горизонты России: литература, философия и жизнь // Взаимопонимание культур. Сборник научных трудов. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 17– 24.
11. Shaw G. V. Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch. Penguin Books. Edinburgh, 1954. 315p.

Владимир Никитич ТЕЛЕГИН –
доцент кафедры философии, к. ф. н.

УДК 1(43)

М. ХОРКХАЙМЕР И ЕГО ИДЕЯ «ОТКРЫТОЙ ТОТАЛЬНОСТИ»

АННОТАЦИЯ. В статье на основе критической реконструкции ранних сочинений М. Хоркхаймера раскрывается теоретическое содержание одной из основных идей франкфуртской школы — идеи «открытой тотальности». Показывается значение этой идеи в общей структуре учения немецкого философа.

In the article on the basis of a critical reconstruction of earlier writings of M. Horkheimer the theoretical content of one of the major ideas of the «Frankfurt School» — the idea of the «open totality» — is disclosed. The significance of this idea in the whole structure of his theory is demonstrated.

М. Хоркхаймер (1895-1973) — одна из наиболее заметных фигур в философии XX века. Получив прекрасное образование в университетах Мюнхена, Фрайбурга и Франкфурта на Майне, где одновременно с изучением философии под руководством

М. Вебера, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера он занимался также социологией, политэкономией и психологией. М. Хоркхаймер стал широко известен, возглавив Институт социальных исследований при университете имени Гете во Франкфурте-на-Майне.

Уже в студенческие годы Хоркхаймер приходит к отчетливому видению задач, которые необходимо решать философии, ориентированной на человека и его нужды. В 1921 году он формулирует свое понимание задач современной философии в таком виде: «Не формальные законы познания..., а материальные суждения о нашей жизни и ее смысле должны мы искать» [1].

В 1930 году, став директором Института социальных исследований и редактором «Журнала социальных исследований», он стремится ориентировать деятельность своих сотрудников на познание общественного развития в его целостности. Сам принцип целостности мыслится им в то время как принцип единства теории и практики, а основанная на этом принципе теория получает название «критический материализм». Развивая точку зрения целостности философского знания, молодой Хоркхаймер делает в то время все-таки преимущественный акцент на теоретическом аспекте.

В то же время, стремясь максимально усилить критический импульс философии, немецкий мыслитель обращается к учению К. Маркса, которое он интерпретирует, однако, в основном как этическое учение. Так, в статье «Новое понятие идеологии?», где критически анализируется концепция идеологии К. Маннгейма, Хоркхаймер пишет о К. Марксе и его учении: «Его результатом должно было бы стать содержательное объяснение общественных изменений из обусловленных экономическим развитием классовых отношений. Не познание «тотальности» или тотальной и абсолютной истины, а изменение определенного общественного состояния было намерением его науки. В связи с этим критикуется и философия, но не устанавливается на место старой метафизики новая» [2].

Выступая сторонником радикализации критического мышления, усиления в нем негативного, динамического момента, Хоркхаймер активно борется в то время против любых попыток «амальгамирования» марксистской теории с неокантианскими, позитивистски-прагматистскими и экзистенциалистскими учениями, полагая, что это существенно снижает критический импульс социальной философии.

Намечая общие контуры концепции «критического материализма», немецкий философ, не отрицавший в то время и значения реальной борьбы за устранение социальной несправедливости, пытается найти возможность объединения позиций социал-демократов и коммунистов в самом экономическом развитии. Он стремится развить «критический материализм» в духе материалистической диалектики, которая интерпретируется им, однако, как «понятийная конструкция политико-экономической динамики нашего века» [3].

В своей попытке решить эту задачу Хоркхаймер настаивает на необходимости объединения усилий всех сторонников марксизма и в качестве момента, объединяющего различные позиции, предлагает концепцию динамической философии истории. Отправным пунктом осуществляемого немецким философом анализа философско-исторических концепций прошлого является наличие в них метафизического принципа субстанциальности.

В своей большой статье «Истоки буржуазной философии истории», опубликованной в 1930 году, он пишет: «Пантеистическая редукция истории к некой фиксированной сущности есть не что иное, как догматическая метафизика» [4]. В результате своих размышлений над историей и изучения основных концепций философии истории прошлого Хоркхаймер приходит к выводу, что истоки буржуазной философии истории лежат в точке разрыва между обществом староевропейским (обществом «статуса») и современным обществом (обществом «контракта»). И если в обществе



староевропейском (т. е. в обществе, начавшемся в период формирования греческого полиса и просуществовавшем вплоть до позднего средневековья) общий смысл теории всегда определялся тем, что она выступала средством оправдания, легитимации, а в конечном счете — апологией существующего, которое в свою очередь определялось «миром иным», представляя собой его проекцию, то буржуазная философия истории Нового времени связывает легитимацию существующего с его возможно более точным и полным описанием.

Хоркхаймер подчеркивает, что такого рода описания, отвергающие саму идею «мира иного», оказываются по-прежнему лишь секуляризованными формами «неба средневековья» [5]. Таким образом и сама действительность, подвергнутая процедуре описания в буржуазной философии Нового времени, стилизуется по мерке природных законов под всеобщее, чтобы затем, в полном соответствии с общественными потребностями, быть спроецированной на историю. При этом само проецирование осуществляется порой, как, например, у ранних утопистов, на самый конец истории, иногда оно движется в историческом становлении отделенных пространственно и во времени упорядоченных связей, а иногда, как это имело место у Гоббса, социальные изменения редуцируются к чисто внешнему механическому движению.

Именно в процедуре секуляризации и кроется, как показывает Хоркхаймер, то, что впоследствии было названо «чистым мышлением», «истинной наукой» и т. д., именно здесь и находится тот центральный пункт, отправляясь от которого точная физика противопоставляет себя всей традиции «естественной истории». При этом и сами «человеческие отношения» — точка отсчета любых исторических событий — также были отнесены в этот исторический период к статическим природным законам, чтобы затем, уже в сфере интерпретации процесса исторического развития, их в совокупности можно было редуцировать к элементам «Вечного Разума», «вместо того, чтобы познавать их как момент совокупного общественного процесса, который не просто подвергается анализу в историческом развитии, но подлежит процедуре верификации при обстоятельствах изменения» [6].

Внимательно рассмотрев различные течения социальной и философской мысли Нового времени, Хоркхаймер делает вывод, что все эти течения объединяет неисторическое понимание «исторической истины», остающейся совершенно незатронутой реальным общественным движением. Немецкий философ вполне справедливо показывает, что истина в философии этого исторического периода понимается чаще всего в качестве предмета, к которому стремятся приблизиться или от которого, наоборот, удаляются люди. Такая гипостазированная, абстрактная истина абсолютно не коррелирует с судьбами отдельных людей, и это во многом объясняет, почему вся философия Нового времени всегда выступает в форме метафизики. Именно в силу своей удаленности от конкретных социально-исторических отношений, будучи совершенно не затронутым ими, метафизическое истолкование истории с его претензией на «вечную истину» совершенно утратило связь с существующим в конкретное историческое время человеком и обществом. Между ними зияет непреодолимая пропасть. Более того, согласно самой метафизической идее истины, и человек, и общество оказываются всего лишь эпифеноменами.

Вместе с тем следует действовать, как полагает Хоркхаймер, прямо противоположным образом: выводить систематическое объяснение действительности из структуры лежащей в основании общества цели той философии истории, которая определяется самим ее названием — идеи свободы. Поскольку же в центре любых концепций философии истории, развитых в рамках культуры Нового времени, всегда стоит вопрос об отношении Разума и истории, постольку и для реализации самой идеи свободы оказываются одинаково неприемлемыми как абсолютно исчерпывающее истолкование мира, так и позиция философского априоризма, выраженные, с одной стороны, Гегелем, а с другой — Кантом.

Именно практико-теоретическое преодоление этих лежащих в основе всех философско-исторических конструкций методологических принципов и должно составить основную задачу философской критики или того, что сам Хоркхаймер предпочитает называть «критическим материализмом». Что же касается самой руководящей идеи, которой предлагает следовать немецкий философ, то ею должна стать идея «открытой тотальности».

Обращаясь к идее «открытой тотальности», молодой Хоркхаймер был еще полон сил и веры в возможность осуществления прогрессивных социальных изменений; он стремился в это время к познанию социальной динамики, будучи вполне убежден, что «дух и воля к справедливости тождественны, и в мире, каков он есть, всегда найдется такая воля в противоположность существующему» [7].

Касаясь вопроса об основаниях хоркхаймеровской веры, которой уже в юности был присущ «меланхолический скепсис», навеянный углубленным изучением философии Шопенгауэра, следует отметить, что эта вера покоится не на признании гармонической упорядоченности общественной тотальности, не на принятии телеологической предзаданности, а на представлении о том, что сам исторический процесс допускает возможность своего познания, пусть даже в его относительной, указывающей лишь на фактическое движение истории форме. И, кроме того, а это имеет решающее значение для адекватного понимания хоркхаймеровской позиции тех лет, само прогрессивное движение истории допускает, по крайней мере в возможности, соотнесение с такой целью истории, как «разумно устроенное общество». При этом важно еще раз подчеркнуть, что речь в данном случае совершенно не идет о телеологическом понимании исторического процесса; Хоркхаймер вполне осознает, что телеологическая идея всегда использовалась в качестве средства легитимации и апологетики дурного существующего. Не менее отчетливо он сознает и то, что уже само практическое использование этой идеи связывало бы изменение существующего не с изменением экономических основ общества и даже не с изменением самосознания людей, а всего лишь внушало бы им такие надежды, в которых они неминуемо должны были разочароваться перед лицом реального исторического движения.

Как раз для того, чтобы изменилась сама цель преобразования конкретной исторической ситуации, Хоркхаймер и заменяет понятие телеологии «философии истории» понятием «структуры истории», которое, однако, вовсе не представляет собой некое статическое, не подлежащее никаким трансформациям образование. Понятие «структуры истории», используемое философом, не имеет ничего общего также и с пониманием истории как некоего «единства многообразного», в котором могли бы происходить разве что мнимые, иллюзорные изменения.

Речь в данном случае может идти о такой структуре истории, в рамках которой может совершаться диалектическое, опосредованное взаимодействие субъекта и объекта, которое указывает не столько на тотальность социально-исторического процесса, сколько на отдельные составляющие ее моменты, отдельные ситуации, не забывая, однако, при этом и о самой тотальности. «Структура истории» мыслится Хоркхаймером, таким образом, как тождественная той всеобщности, в рамках которой теория и практика, субъект и объект, идея «разумного общества» как цель исторического движения и средства ее достижения одновременно предполагают друг друга, нуждаются друг в друге, взаимодействуют друг с другом.

Диалектическое познание закономерных связей социально-исторического процесса означает под таким углом зрения, прежде всего, что субъект определенной исторически конкретной эпохи, а не абстрактный индивид и не априорная эпистемологическая форма, сам включается в эту диалектику и в то же время определяется, детерминируется ею. Однако детерминации подвергается в этом процессе, по мысли немецкого философа, не единственно лишь субъект исторического процесса; в не мень-

шей мере детерминированной оказывается и сама определенная реальной исторической диалектикой ситуация как продукт или результат исторической диалектики.

Стремясь найти ключ к изменению реальной исторической ситуации, Хоркхаймер приходит уже в начале разработки своей теории к идее двойственной детерминации субъекта и объекта и вследствие этого встает на путь мышления, в буквальном смысле погруженного в стихию неустрашимых апорий.

Поставив вопрос об исторической диалектике субъекта и объекта как фундаментальный вопрос теории социального познания, немецкий философ предпринимает настойчивые попытки перевести его решение в иное, далекое от традиционного, рассмотрение. В рефлексии на историю, на общество и разум он развивает свою атаку на метафизику. В опубликованной в 1932 г. статье «Гегель и проблема метафизики» Хоркхаймер анализирует метафизическую проблему с точки зрения гносеологии. Он показывает, что познание в качестве момента общественно-исторической тотальности не может быть мыслимо как деятельность неизменного, самотождественного разума. Уже само познающее, то, что существует в его тотальности, познание, предполагает наличие субъекта и, следовательно, должно с необходимостью быть тождественно познанному, как и, наоборот, познанное, с той же самой необходимостью, определяется познающим бесконечным субъектом, чьим знанием и могло бы быть как самопознание, так и знание тотальности. Таков решающий аргумент Хоркхаймера относительно невозможности замкнутого, завершеного познания, а тем самым и в пользу невозможности существования «абсолютного Разума».

Отправляясь от него, немецкий философ ставит под сомнение попытку Гегеля «обосновать частное знание в познании тотальности», с тем чтобы «спасти требование частного знания на достижение действительности» [8]. Характеризуя гегелевскую философию как попытку «санкционирования мирового движения чистым разумом» [9], Хоркхаймер констатирует, что в основе гегелевской метафизики лежит тезис о разумности всего действительного и действительности всего разумного. Отталкиваясь далее от кантовского вопроса «о возможности метафизики», немецкий философ атакует центральный пункт гегелевской системы, показывая, что уже само гегелевское метафизическое истолкование действительности является следствием принимаемого Гегелем принципа познания — принципа тождества. Однако тождество в действительности не является и не может являться результатом какой-либо философской системы, а всего лишь ее исходным пунктом.

Критику традиционной метафизики Хоркхаймер продолжает и в других своих работах. Так, в опубликованной через год работе «Материализм и метафизика», углубляя свою критику идеалистического понятия Разума, немецкий философ делает акцент на том, что материализм как содержательное направление в философии «не отрицает мышления..., он оспаривает его автономию» [10]. Раскрывая это положение, Хоркхаймер критикует кантовский априоризм. «Это учение Канта, — пишет он, — противостоит диалектическому понятию познания как не автономного, а определенного лишь в связи с общественной динамикой процесса. Естественно, что такие понятия, как понятие теории и понятие познания должны время от времени иметь ясное значение; лишь на основе пусть даже грубых указаний или дефиниций их можно понимать и использовать. Но диалектический материализм определяет такие значения в качестве связи с образованной в современной ситуации абстракцией из материала прошлого, а не как прочные, неизменные, лежащие в основе будущего элементы» [11].

Задача, которую ставит и пытается решить в этой статье Хоркхаймер, формулируется им как задача «изменения тех определенных отношений, при которых страдают люди» [12]. В качестве необходимого условия ее решения, как подчеркивается в ста-

тье, необходимо следовать материалистической установке, которая требует «объединения философии и науки» [13]. Само это объединение предполагает не только следование принципу «структуры истории», но и предметную критику различных форм иррационализма и в особенности оккультизма, отвергающих само понятие Разума. Конкретизируя свое понимание диалектики субъекта и объекта, Хоркхаймер пишет в этой статье: «Теоретическая активность людей... продукт самоизменяющейся реальности... Субъект-объектное отношение нельзя описать посредством образа двух константных, понятийно совершенно прозрачных величин, движущихся навстречу друг другу — скорее в охарактеризованные нами (величины – В. Т.) вложены в качестве объективных субъективные факторы, а в так называемые субъективные — также объективные факторы, а именно то, что мы должны... представлять себе оба отражающимися друг в друге в качестве человеческого и внечеловеческого, индивидуального и классового, методологического и предметного моментов, не будучи в состоянии без остатка изолировать каждый из этих моментов друг от друга в их действии» [14].

Указывая на исключительную важность развития науки для совершенствования философских исследований, немецкий философ настаивает на необходимости проведения четкого различия материализма и позитивизма, смешивающего понятия сущности и явления. «В действительности, позитивизм намного родственнее метафизики интуиции, чем материализму...», [15] — замечает он. Справедливо полагая, что в борьбе против материализма оба эти направления совершенно едины, выдвигает требование критики враждебных свободе человека направлений.

В сочинениях Хоркхаймера, относящихся к началу 30-х годов, особое звучание тема критики спиритуализма и оккультизма получила в статье «К спору о рационализме» (1934). В ней он концентрирует свое внимание на таких формах современного иррационализма, которые особенно агрессивно атаковали мышление и «индивидуализм либерального периода». В своей критике противников материализма Хоркхаймер ясно сознает всю неэффективность борьбы с ними с позиций рационализма, борьбы только логическими средствами. Проанализировав основные возражения ведущих представителей «философии жизни», он отмечает, что их атаки на позитивизм и другие формы сциентизма в целом не лишены смысла, что несомненной их заслугой является уже то, что в своем подходе к проблематике теории познания «философии жизни» удалось вскрыть глубокие противоречия между буржуазным миром и его первоначальной идеей. Не может вызывать возражений, как полагает Хоркхаймер, и мысль иррационалистов о том, что «разум не универсален» [16]. Однако, в целом, как показывается в статье, критика иррационалистами недостатков и достоинств рационализма, по существу, бьет мимо цели: она упускает из виду момент напряжения между познанием и его предметом, что придает ей «характер философии тождества», остающейся «столь же неисторической, как и борющиеся с ней учения» [17].

Указав, таким образом, на методологическую неосновательность и неэффективность философской позиции тождества, немецкий философ подчеркивает, что «познание на каждом своем шагу зависит еще и от совершенно иных, нежели чисто логических предпосылок» [18]. «Только понятийное мышление, — поясняет он свою мысль, — вообще не в состоянии разрушить самое темное суеверие, если оно осуществляет в динамике стабильной до некоторой степени социальной структуры одну из важных своих функций» [19].

Как философский рационализм в его крайне абстрактной форме, так и иррационализм оказываются в равной мере несостоятельными в глазах Хоркхаймера, когда в своей полемике они демонстрируют неспособность выйти за пределы философии тождества. Поэтому, с точки зрения высших для немецкого философа общегуманистических принципов «разумного социального устройства», «истины в ее конкретной форме» и «свободной человеческой индивидуальности», оба эти направле-

ния должны быть преодолены, диалектически сняты в «критическом материализме».

Отправным пунктом хоркхаймеровской критики становится, таким образом, критика абстрактного принципа тождества. Выступив с критикой гипостазирования принципа тождества, он пишет в статье «К спору о рационализме»: «Соответствие суждений и действительного положения дел никогда не дано непосредственно; между ними нет никакого тождества» [20], что совершенно не означает, однако, необходимости принятия агностических или релятивистских выводов, поскольку «... в каждом отдельном случае существует отличие истины от лжи. Релятивистское отрицание этого различия противоречит самому себе» [21], оборачиваясь на деле догматически-аффирмативными утверждениями.

И хотя мышление, уже в силу невозможности существования чистого, автономного от мира разума, и не может до конца преодолеть предрассудки и суеверия, оно связано все-таки с высшими человеческими ценностями. А потому, продолжает Хоркхаймер, «скептическая речь о его (Разума — В. Т.) необходимом бессилии столь же ложна, как и представление о его якобы непобедимой силе» [22], что, в свою очередь, влечет за собой самое прямое и непосредственное отношение к проблеме истины, решение которой философ формулирует в этой работе следующим образом: «Истина и ложь — различающиеся свойства теоретической картины; они касаются своего отношения к предмету. Последний, правда, никоим образом не учрежден различающими людьми, но все-таки опосредован: без этого опосредования не существует никакой истины» [23].

Как можно видеть, понятие истины в «критическом материализме» Хоркхаймера оказывается тесно связано с человеческой субъективностью, что, однако, вовсе не означает ее гипостазирования. В другой своей работе «История и психология», опубликованной годом ранее статьи «К спору о позитивизме», он писал: «При всех различиях интересов субъективный момент в познании людей также не является их произволом, но частью их способности, их воспитания, их труда, короче говоря, их собственной истории, которую следует определить в связи с историей общества» [24]. Именно это обстоятельство и позволяет охарактеризовать, как полагает Хоркхаймер, все те старые и новые философские учения, гипостазирующие результаты анализа и рассматривающие продукты абстрагирующей человеческой деятельности в качестве основы или элементов бытия как односторонние и ограниченные, а, следовательно, и как весьма далекие от истины.

В своих размышлениях о борьбе иррационализма и рационализма Хоркхаймер не ограничивается лишь ситуацией XX века. Он подвергает анализу и воззрения философов прошлого. Обратившись к истокам рационализма, он констатирует, что как у Декарта, так и у его последователей вся деятельность разума сводится к чистому мышлению. « В этом исключительном признании чистого мышления, — пишет он, — кроется вера в статическую структуру мира: ее контуры должны открыться в прочной понятийной структуре. Вместе со всей идеалистической философией рационализм предполагает также и константное, независимое от человеческой практики отношение между понятием и действительностью» [25].

Поскольку философские противники рационализма не обнаружили глубины и пронизательности в выявлении коренных недостатков в учениях рационалистов в силу их общей причастности к «философии тождества», Хоркхаймер относит и то, и другое направление к направлениям, противоположным материализму. Он пишет, что «... оба направления... противостоят материализму: как философия сознания — картезианский рационализм и английский эмпиризм, так и современное иррационалистическое мировоззрение имеют идеалистический характер» [26]. И далее: «Во

всяком случае, в идеалистическом характере, который несут в себе рационализм и иррационализм как духовные направления, кроется решающее противоречие между ними и материализмом» [27].

Исходя из соображений критики «догматического понятия тотальности», из того, что любая «основанная на нем (понятии тотальности — В. Т.) тематика чужда материализму» [28], Хоркхаймер формулирует свою центральную мысль в таком виде: «Согласно материализму, ни чистое мышление, ни абстракция в смысле философии сознания, ни интуиция в смысле иррационализма не способны поставить индивида в отношении к пребывающей структуре бытия» [29]. Поэтому историческое значение того или иного философского направления, того или иного типа познания и соответствующих ему принципов и категорий зависит не столько от них самих, сколько от общественной ситуации и от общественной борьбы рассматриваемого исторического периода. «В восемнадцатом столетии требование свободомыслия и предпринимательской инициативы имело иное значение, нежели в современных условиях, когда свобода самовыражения служит, в основном, тому, чтобы ускорять свою собственную ликвидацию там, где она еще имеется. Мощь мышления в истории невозможно установить раз и навсегда, точно так же, как и определяющие ее категории и структуру», [30] — писал Хоркхаймер.

ЛИТЕРАТУРА

1. Gumnior H., Ringguth R. Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1973. S. 24.
2. Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Fr. /M.:Fischer, 1988. Bd. 2. S. 211.
3. Schmidt A. Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers. Munchen:Carl Hauser Verlag, 1974. S. 130.
4. Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Fr. /M.:Fischer, 1988. Bd. 2. S. 130.
5. Ibid., S. 245.
6. Ibid., S. 235.
7. Schmidt A. Nachwort des Herausgebers // Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Fr. / M.:Fischer, 1988. Bd. 2. S. 366.
8. Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Fr. /M.:Fischer, 1988. Bd. 2. S. 296.
9. Ibid., S. 293.
10. Ibid., S. 92.
11. Ibid., S. 90.
12. Ibid., S. 92.
13. Ibid., S. 94.
14. Ibid., S. 88-89.
15. Ibid., S. 99.
16. Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Fr. /M.:Fischer, 1988. Bd. 3. S. 171.
17. Ibid., S. 175.
18. Ibidem.
19. Ibid., S. 176.
20. Ibid., S. 193.
21. Ibidem.
22. Ibid., S. 176.
23. Ibidem.
24. Ibid., S. 69.
25. Ibid., S. 163.
26. Ibid., S. 169.
27. Ibid., S. 170.
28. Ibidem.
29. Ibidem.
30. Ibid., S. 181.