

DIMENZIE SEBAINTERPRETATÍVNOSTI

FRANTIŠEK NOVOSÁD, Filozofický ústav SAV, Bratislava

NOVOSÁD, F.: The Dimensions of Selfinterpretativeness
FILOZOFIA 51, 1996, No 1, p. 16

One among such all-pervasive motifs – even perhaps something of a dominant of contemporary philosophizing on man and culture – is an attempt at appreciating man as a self-interpreting being.

Self-interpretativeness is a complex, multi-level phenomenon embracing, on the one hand, explicit, theoretically systemized „images“ of human being as articulated by science and philosophy; on the other, implicit, spontaneous, and „gut“ self-perception as an ingredient constitutive for human existence. The stretch between the two poles is the sophisticated and densely structured sphere populated by life ideologies.

The idea of human self-interpretativeness was in classic philosophy circumscribed by the idea of the warrantor of the adequateness of meaning or the ultimate instance corrector (proof-reader) – be it God, historical regularities, or the transcendental norm.

Concurrently, however, classic philosophy comes up – I am first of all referring to G. W. F. Hegel – with the many so far but partially tapped into motifs and insights. After all, the motif of Hegel's fundamental ontology – if applicable to him – is the problem of the relationship between facticity and (historic) existence.

Súčasná filozofia je téměř neprehľadne diferencovaná. Na prvý, druhý, ba aj tretí pohľad máme do činenia s neprehľadným komplexom škôl, prúdov a smerov a dnes už aj celkom voľných aliancií ideí, ktoré patria k sebe len z rozhodnutia konkrétnych mysliteľov, nie z nevyhnutnosti systému alebo metódy. A i keď dojem chaosu do značnej miery vyvoláva to, že pseudofilozofovanie veľmi často zatieňuje skutočnú filozofiu, k tomu istému konštatovaniu by sme dospeli aj vtedy, keby sme sa dokázali dohodnúť o kritériách, ktoré budú jednoznačne oddeľovať filozofovanie od pseudofilozofovania.

Napokon, vždy to bolo tak, veď filozofi sa nikdy nedokázali „dohodnúť“, nikdy nedokázali prijať spoločnú paradigmu myslenia. Možno práve to je súčasťou podstatnej charakteristiky filozofie. L. Wittgenstein v *Zettel* (445) hovorí: „Filozof nie je občanom žiadnej obce ideí. To je práve to, čo ho robí filozofom.“

Každá doba, každé obdobie vývinu filozofického myslenia sa preto zdá byť dobou chaosu, dobou anarchie. Až ex post, v prácach historikov filozofie, potom objavujeme (a možno doň aj vnášame) v dejinnom prúde emergencie ideí poriadok, odlišujeme filozofiu od pseudofilozofie, a v tom, čo uznáme za filozofiu, už zreteľne vidíme rozdiel medzi hlavným a vedľajším, podstatným a nepodstatným. A keď sme sa už raz odvolali na Wittgensteina, použijeme jeho slová ešte raz; totiž nielen na náš jazyk, ale aj na filozofiu našej súčasnosti „sa môžeme pozerat“ ako na nejaké staré mesto. Spleť uličiek a malých námestí, starých a nových domov, domov s prístavbami z rozličných dôb, toto všetko

obklopené mnohými predmestiami s rovnými a pravidelnými ulicami a jednotnými domami“ ([10], 18).

Rozdiel medzi súčasnou filozofiou a filozofiou minulých období však zrejme je (a tento rozdiel možno nebude len záležitosťou historickej perspektívy, záležitosťou nemožnosti odstupu od nášho spôsobu myslenia) v tom, že v starších obdobiach boli zreteľne prítomné isté, aspoň potenciálne dominanty – či už v rovine princípov systematizácie poznania, alebo v rovine metód. Dnes však i vo filozofii máme do činenia s *princípom nivelizácie*, a práve preto je „čokoľvek možné“.

Dnes teda niet dominant, sú však isté spoločné motívy, ktoré prechádzajú, i keď v rozlične variovanej podobe, temer celým myšlienkovým poľom. Pri ich charakteristike si opäť dovoľíme použiť Wittgensteinove slová a povedať, že „vidíme komplikovanú sieť podobností, ktoré sa navzájom prelínajú a križujú. Podobnosti vo veľkom i v malom“ ([10], 66).

Teda predsa len istý poriadok, a nie chaos, nie myšlienková anarchia. A tento poriadok sa objavuje vtedy, keď sa pokúsime *vidieť* tie myšlienkové motívy, ktoré sa prelínajú viacerými myšlienkovými iniciatívami a určujú tak charakter ideovej formácie, v ktorej dnes myslíme a ku ktorej dnes ešte nie sme schopní zaujať dištancovaný postoj.

Jedným z takýchto motívov, a možno práve to je dominantna súčasného filozofovania o človeku a kultúre, je pochopenie človeka *ako sebainterpretujúcej sa bytosti*. Idea sebainterpretatívnosti ako základnej charakteristiky ľudskej existencie je stredom Heideggerovho myslenia, jej variácie sú však základom myšlienkového výkonu A. Gehlena, J. Deweya, M. Foucaulta. Jadro idey sebainterpretatívnosti precízne formuloval Charles Taylor, keď povedal, že „zmysel našich sebainterpretácií spočíva v tom, že nám pomáhajú utvárať náš život. Nie sú to idey len o nás, ale sú neodmysliteľnou súčasťou toho, čím sme. Niektoré formy sebaepochopenia vyrastali po stáročia a vteli sa do radu zvyklostí, do politickej alebo ekonomickej sféry, do výchovy detí alebo do rodinného života rovnako ako do vzorov sexuálnej alebo umeleckej realizácie, do verejne uznávaných noriem dôstojnosti a autority“ ([7], 93).

Sebainterpretatívnosť je teda komplexným, mnohovýstvným fenoménom a zahŕňa – na jednej strane – explicitné, teoreticky systematizované „obrazy“ človeka vo vede a filozofii a – na strane druhej – spontánne, implicitné sebachápanie vtelené do životných praktík, ktoré sa stali konštitutívnou charakteristikou ľudskej existencie. A medzi týmito dvoma pólmi sa rozprestiera zložito štruktúrovaná sféra životných a inštitucionalizovaných ideí a ideológií.

Najľahšie sa analyzujú explicitné „obrazy“ človeka – tak, ako sú sprostredkované konkrétnymi formami „objektívneho ducha“ (symbolickými formami, formami spoločenského vedomia): filozofiou, teológiou a vedou. Časť týchto „obrazov“ človeka má *diskrečný* charakter, sú výsledkom slobodných úvah teoretikov, časť sa však stáva vodičom pri konštrukcii organizácií a potom je nimi udržiavaná v existencii. Napr. vojenský výcvik je vždy usmerňovaný istými predstavami o možnostiach človeka, zároveň však existencia armády ako inštitúcie udržiava pri živote istý obraz človeka. Tak isto napr. školské systémy sú konštruované na základe istej „idey“ človeka a tá je potom týmito in-

štitúciami udržiavaná v existencii. To isté platí aj o súbore inštitúcií, v rámci ktorých sa dnes pestuje veda, resp. filozofia.

S analogickou situáciou sa stretávame i u všetkých inštitucionálne vymedzených foriem koordinácie, usmerňovania a stvárnovania ľudskej činnosti: v systémoch výchovy – jeho osou je v moderných spoločnostiach školstvo, v trestných systémoch, v inštitucionalizovanej zdravotníckej starostlivosti... atď.

Vcelku sa dá povedať, že explicitne rozpracované „obrazy“ človeka získavajú na praktickom význame do tej miery, do akej sa inštitucionálna štruktúra spoločnosti stáva výsledkom vedomej konštrukcie.

Sféra explicitných teórií človeka však nikdy nie je úplne sebestačná, vždy súvisí s dobovým povedomím alebo s tým, čo M. M. Bachtin nazýval životnou ideológiou, ktorú charakterizoval ako „živel neusporiadanej a nezafixovanej vnútornej a vonkajšej reči, v ktorej sa stanovuje zmysel každého nášho činu, konania a každého nášho 'vedomého' stavu“ ([1], 288).

Vzťah medzi systematizovanými formami vedomia a životnou ideológiou je príliš komplikovaný, než aby sa dal charakterizovať jednou všeobecnou formulou. Nakoniec aj téza o vzájomnom ovplyvňovaní môže byť zjednodušením, pokiaľ aspoň nenaznačíme jeho formy.

Východiskom úvah o ich vzájomnom vzťahu však zrejme musí byť téza o *nesebestačnosti* explicitných a systematizovaných teórií človeka. Tie sú totiž vždy *enklávami* v spontánnych alebo spontaneizovaných koncepciách človeka, ktoré sú organickou súčasťou životných ideológií. Na druhej strane však treba vidieť to, že životné ideológie sa utvárajú aj „spracovávaním“ fragmentov systematizovaných foriem vedomia.

Keď hovoríme o systematizovaných formách vedomia a o životných ideológiách, stále sa pohybujeme vo sfére intersubjektívneho: reálnym „subjektom“ obidvoch typov vedomia sú spoločenstvá a médium ich udržiavania je komunikácia.

Tvrdenie, že človek si sám seba, svoju individualitu uvedomuje primárne vo vzťahu k iným, je dnes – po Hegelovi, Meadovi a Bachtinovi – temer už samozrejmosťou. Predsa však otázka konštitúcie (sebaobjavovania a sebaotvárania) jednotlivca zostáva stále otvorená.

Jednotlivec sa naozaj stáva jednotlivcom až vo vzťahu k iným. Vzťah k iným však vždy už predpokladá (a zahŕňa) vzťahy individua k sebe samému a k ne-osobnému svetu. A práve tu – pri analýze štruktúr, na pozadí ktorých sa utvárajú explicitné podoby vzťahov k iným, k sebe samým a k predmetom – nám mnoho objasnila *existenciálna analytika*.

Koncepcie, ktoré kladú dôraz na komunikáciu ako sféru konštituovania osobnostnej identity (teda schopnosti stať sa „subjektom“), majú veľmi často sklon podčiarkovať skutočnosť, že osobná identita sa utvára „zvonku“. L. S. Vygotskij, nadväzujúc na Janeta, dokazuje, že „všetky vyššie psychické funkcie sú interiorizované vzťahy sociálneho poriadku“ ([8], 121).

Ide však o to: aby sa „obraz“ ponúkaný (alebo vnucovaný) zvonku „ujal“, aby bol akceptovaný, musia tu byť nielen isté biologické štruktúry, musia tu byť aj isté „možnosti“

správania sa k sebe, k iným a k svetu. Práve túto sféru *možností* a v nej predznačené štruktúrie (sebainterpretácie) Heidegger nazýva *existenciou*.

V Heideggerových textoch len zriedka nachádzame definície v klasickom slova zmysle: skôr ide o *opisy*, o *pokyny*, ako isté fenomény vidieť. Tento jeho postoj zrejme súvisí s fenomenológiou, s jej metódou: ide o to, aby vec ukazovala samu seba. Preto potom *existenciu* charakterizuje ako „bytie samo, ku ktorému sa pobyť vždy tak alebo onak môže správať a vždy sa nejako správa“ ([2], par. 9) a zdôrazňuje, že pobyť sám sebe rozumie „z možností, ktorými je a ktorým vo svojom bytí nejako rozumie“ ([2], par. 28).

Mohlo by sa zdať, že Heideggerova terminológia je redundantná, že tam, kde hovorí o pobyte (*Dasein*), mohol by celkom dobre používať i termín „človek“. Ved' tvrdenie „Človek sám sebe rozumie z možností, ktorými je a ktorým vo svojom bytí nejako rozumie“ je rovnako zrozumiteľné (a možno aj prijateľné) ako to predchádzajúce, kde sa nehovorilo o človeku, ale o *pobyte*.

Heidegger tu však prísne rozlišuje, a to až tak, že tvrdí: „Človek je človekom len na základe pobytu v ňom“ ([3], 230).

Zmysel tohto rozlíšenia by sme mohli dešifrovať asi takto: Človek – konkrétne individuum – môže byť charakterizovaný určitým súborom určení: od fyzických (fyziologických) až po sociálne a duchovné. Všetky tieto určenia možno vyjadriť pozitívnymi predikátmi. Pri poznávaní, pri vytváraní teórií ide o to, určiť hierarchiu týchto charakteristík, poradiť ich dôležitosť, ich vzájomný vzťah. A nakoniec, dejiny antropológie možno vidieť aj ako dejiny sporov o *primát* určitej skupiny charakteristík človeka. Tak naturalizmus zdôrazňuje význam biologických určení, psychologizmus zasa podčiarkuje význačnosť psychologických štruktúr. Iné koncepcie zasa upozorňujú, že človek ako človek sa utvára až vo sfére sociálna alebo ako duchovná, k transcendentnu sa vzťahujúca bytosť.

Heidegger zrejme neodmieta možnosti skúmania človeka zo špecifických perspektív: biológie, psychológie, sociológie alebo duchovedy. Podľa jeho názoru však ani jeden z týchto prístupov neberie do úvahy to, že nech už človeka charakterizuje ktorýmkoľvek súborom určení, predsa len to, čo vlastne človeka robí človekom, je možnosť (a zároveň nevyhnutnosť) akceptovať, uznať alebo neuznať tieto charakteristiky ako svoje.

A práve rovinu, na ktorej sa odohráva tento proces „sebauznávania“, Heidegger nazýva „pobyť“. Preto teda pobyť nemá sociálny pôvod, nevieme, či je mužom, alebo ženou, či je mladý, alebo starý, zdravý, alebo chorý.

Termínom pobyť Heidegger pomenováva tú dimenziu ľudskej existencie, kde sa vyrovnávame s konkrétnosťami svojho ľudského údely, kde „berieme na vedomie“ svoje sociálne charakteristiky, kde sa určujeme ako telo, ako psychické bytosti, ako duchovné bytosti.

Len bytosť, ktorá sa vždy nejakým spôsobom musí vyrovnávať sama so sebou, s konkrétnosťami svojho údely, je „prístupná“ procesu formovania, len taká bytosť môže potom i vzdorovať životným formám, ktoré sú jej vnucované zvonku.

Existenciálne štruktúry potom hrajú „dvojakú“ úlohu: umožňujú, aby sa „vonkajšie“ stalo „vnútorným“, teda umožňujú prenášanie sociálnych foriem chovania na seba

samého (L. S. Vygotskij). Na druhej strane však umožňujú aj „vzдор“ voči „interiorizovaným“ spôsobom správania a chápania.

Idea, že človek ako existencia je sebainterpretujúcou sa bytosťou, nie je nová a už v explicitnej podobe sa s ňou stretávame u Herdera, Kanta, Hegela a u Marxa. V klasickej filozofii sa však sebainterpretatívnosť zaradovála do pevného nadindividuálneho rámca, ktorý predznačoval možnosti a zmysel sebainterpretácie. Činnosť a trpnosť jednotlivca tak bola zaradená do svetodejinného rámca. Tak je tomu i u Marxa, kde síce „podstata“ človeka je určená ako súbor spoločenských vzťahov, priestorom jej rozvoja sú však dejiny, v ktorých sa nevyhnutnosť nevyhnutne mení na slobodu. Analogicky to bolo aj u Kanta, Herdera a Hegela.

Prvý, kto sebainterpretatívnosť človeka myslí bez objektívnych garancií, je Friedrich Nietzsche, keď zdôrazňuje, že už „niet odplatiteľa ani opravovateľa poslednej ruky – neexistuje už skrytý rozum v tom, čo sa deje“ ([6], par. 285).

Strata, resp. rozmazanie celkových, svetodejinných rámcov, ktoré by predznačovali zmysel sebainterpretačných procesov, má mnoho dôsledkov, jedným z nich je i to, že *vedomie* už nie je ústredným médiom existencie človeka. Veď jedným z motívov, ktorý sa prelína najdôležitejšími ideovými iniciatívami súčasnosti (spoločnime sa na R. Rortyho a pripusťme, že ide o L. Wittgensteina, M. Heideggera a J. Deweya), je fakt, že pri interpretácii situácie človeka vo svete sa zaobídu bez pojmu *vedomia*. Aforisticky by sme to mohli vyjadriť tak, že pre týchto mysliteľov *vedomie už nie je fenoménom, ale konštrukciou*.

Klasická filozofia bola *filozofiou vedomia*, ba práve na obrane vedomia ako osobitnej entity založila svoju existenciu. Od Descarta až po Husserla išlo o to, ukázať, že *vedomie, vedomý vzťah ku skutočnosti* nemôžeme interpretovať tými istými kategóriami ako prírodné dianie. Predsa len, čo ako sa veda nášho storočia odlišuje od vedy 18. a 19. storočia, ešte stále – a veda to zrejme ani ináč nemôže – skutočnosť vidí ako „determinovanú súvislosť pohybov“. Vzťah vedomia ku skutočnosti však nie je, a z principiálnych dôvodov ani nemôže byť, interpretovaný v kategóriách *príčiny a účinku* ani v kategóriách *funkcie*. Novoveký idealizmus sa sústreďoval na rozbor práve tých momentov našich vedomých aktivít, ktoré zreteľne presahovali kauzálnu súvislosť. Mnohí pripúšťali, že zmyslové vnímanie *možno* interpretovať kauzálnu, zdôrazňovali však, že naše poznanie sa utvára *prekračovaním* zmyslových vnemov, a práve tento akt prekračovania zmyslových vnemov poukazuje na spontaneitu myslenia, na jeho apriórnosť. Kantova filozofia je postavená na téze, že „rozum je z hľadiska princípov poznania naskrze samostatná, pre seba existujúca jednota ...“ ([4], 46).

V priebehu 19. storočia pojem vedomia strácal svoje dominantné postavenie vo filozofických rozpravách. Zdanlivo to boli dejiny vzostupu a expanzie tohto pojmu. Veď pojem vedomia sa stával komplexnejším, zviditeľnili sa jeho historické, kultúrne a sociálne dimenzie. Teória evolúcie prispela k pochopeniu jeho biologických a fyziologických predpokladov. Zároveň sa však dvíha i vlna kritiky: kritika racionalizmu filozofiou života je zároveň aj kritikou dominantného postavenia pojmu vedomia, a to do takej miery, že F. Nietzsche bude môcť povedať: „Mohli by sme totiž myslieť, cítiť, chcieť,

spomínať, mohli by sme tiež „konat“ v každom zmysle tohto slova; a predsa by nám toto všetko nemuselo „vstúpiť do vedomia“ (ako sa obrazne hovorí)“ ([6], 353).

Reprízou toho podstatného v spore o status vedomia bol spor fenomenológie s existenciálnou analytikou. Radikálna obnova idealizmu fenomenológiou bola možná zdôraznením *intencionality* ako základnej charakteristiky vedomia. Pre Heideggera však intencionalita, pokiaľ si tento pojem zachováva zmysel, je charakteristikou konania, praktického správania sa k súcnu a vedomie primárne existuje ako *netematické*. Tematickosť vedomia je záležitosťou situácií, v ktorých sa narúšajú naše spontánne väzby so skutočnosťou. Husserlova fenomenológia teda vychádzala z toho, že vedomie je primárnym fenoménom, pre existenciálnu analytiku je vedomie konštrukciou, konštituovaným, fundovaným a v tomto zmysle sekundárnym fenoménom.

Oslabenie statusu pojmu vedomia ukázalo, že sebainterpretáčne procesy nie sú intelektuálnym, resp. nie sú primárne intelektuálnym procesom, že tieto procesy prebiehajú na rovine všetkých vzťahov človeka k svetu. Toto oslabenie teda umožnilo sledovať „hlbku“ týchto procesov, umožnilo vidieť, do akej miery sme „utváraní“ spontánnymi formami koexistencie, kooperácie a konfliktov a do akej miery sa na tomto procese podieľajú vedomím sprostredkované alebo vedomo konštruované inštitúcie.

Práve oslabenie statusu pojmu vedomia potom dovolilo úplne novým spôsobom postaviť otázku *moci* ako média a formy ľudskej existencie, prejsť od analýzy makroštruktúr moci k analýze jej mikroštruktúr.

Tým sa otvoril nový pohľad i na problém intersubjektivity. Sami seba predsa vždy interpretujeme vo vzťahu k iným. Interpretujem sám seba a zároveň som interpretovaný inými. Podlieham interpretáciám iných, vnucujú sa mi, akceptujem ich alebo odmietam, veľmi často oboje zároveň.

Dnes už vieme, že každá naša sebainterpretácia, ako aj konceptualizácia tejto sebainterpretácie, je vždy aj výsledkom výberu z istej – nevieme ešte či obmedzenej – množiny alternatív. A tieto rozhodnutia pre istý spôsob konceptualizácie skutočnosti sú miestom, v ktorom konflikt nadobúda transcendentálnu, resp. kvázi transcendentálnu funkciu: rozhodujeme sa vždy v spore, vždy vedomí si toho, že iný by sa mohol rozhodnúť ináč, že i my by sme sa mohli rozhodnúť ináč. Každé rozhodnutie potrebuje oporu, zdôvodnenie, potvrdenie a toto sa vždy primárne získava „porovnávaním“ alternatív, porovnávaním, v ktorom sa usilujem získať *uznanie* i zo strany odmietnutej alternatívy. Dokazovanie je tak vždy polemikou, sublimovanou podobou konfliktu.

Výber – teda i konflikt – je však pozadím nielen našich *konceptualizácií*, ale aj nášho vnímania a cítenia.

Hovorili sme už o tom, že idea sebainterpretatívnosti človeka bola v klasickej filozofii rámcovaná ideou *garanta* zmyslu, ideou *opravovateľa* poslednej ruky, či už tento opravovateľ bol myslený ako Boh, zákonitosť dejín alebo ako transcendentálna norma.

Zároveň však klasická filozofia – a teraz myslím predovšetkým na G. W. F. Hegela – prichádza s mnohými doteraz len čiastočne využitými myšlienkovými motívmi. Napokon ústredným motívom Hegelovej fundamentálnej ontológie – ak o niečom takom možno u Hegela hovoriť – je problém vzťahu fakticity a (dejinnej) existencie. Pre Hegela „individuum je dvojím: *pohybom vedomia* a *pevným bytím* skutočnosti. Toto bytie, telo

určitej individuality, je stránka jej pôvodnosti, je tým, čo individuum nevykonalo“ ([5], 220).

Práve rozbor vzťahov medzi *pôvodným* a *vykonaným* umožnil Hegelovi vo *Fenomenológii ducha* vidieť vzťah fakticity a existencie oveľa diferencovanejšie, ako to videl napr. M. Heidegger vo svojej existenciálnej analytike. Telo napr. vystupuje vo *Fenomenológii ducha* v troch základných podobách: ako fakt, ako výraz a ako znak. Analýza každej z týchto podôb ukazuje, že vzťah fakticity a interpretatívnosti nie je homogénny, že vždy koexistuje zároveň niekoľko jeho podôb. (Hegel sám, fascinovaný ideou pokroku, temer úplne zanedbáva rozbor koexistencie rozličných podôb ducha, zaujíma ho len problém ich následnosti, pokiaľ je táto následnosť sprostredkovaná procesom dialektickej negácie.)

Druhý okruh podnetov Hegel prináša svojou analýzou vzťahov *vzájomného uznávania* ako základného aktu, v ktorom sa konštituuje človek ako sebavedomá bytosť. Model takéhoto vzťahu Hegel ponúka vo *Fenomenológii ducha*, v kapitole o rabovi a pánovi. Teraz je však dôležité (a to tiež súvisí s Hegelovou fascináciou ideou pokroku), že vzťah raba a pána Hegel predstavuje ako teleologicky orientovaný proces, ktorého výsledok je vždy už predestinovaný.

Dnes, keď idea teleologickosti dejín už stratila presvedčivosť, vidíme, že zavŕšené procesy, ktoré prechádzajú všetkými svojimi cyklami, procesy, ktoré sa plne podriaďujú svojej „vnútornej“ logike, sú skôr výnimkou než pravidlom, že teda v reálnych dejoch máme oveľa častejšie do činenia s nezavŕšenými konfliktmi, ktoré „ustrnuli“ v istých svojich fázach, stali sa chronickými, dostali sa do patovej situácie. To nám umožňuje vidieť diferencovanosť vzťahov *uznávania*. A nielen to: dnes už vieme, že niet garancie pre raba ani pre pána, že vždy znovu a znovu v rozličných podobách sa rozohráva konflikt, v ktorom ide o *uznanie*, a že tento konflikt nemá žiadnu inú logiku, ako sú konkrétne osobné rozhodnutia tých, ktorí do tohto konfliktu vstúpili, zaplietli sa do neho.

LITERATÚRA

- [1] BACHTIN, M. M. – VOLOŠINOV, V. N.: Marxizmus, freudizmus, filozofia jazyka. Bratislava 1986.
- [2] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1967.
- [3] HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman. 1993.
- [4] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [5] HEGEL, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
- [6] NIETZSCHE, F.: Radostná veda. Praha 1922.
- [7] TAYLOR, CH.: Humanismus a moderní identita. In: Člověk v moderních vědách. Praha 1992.
- [8] VYGOTSKIJ, L. S.: Vývoj vyšších psychických funkcí. Praha 1976.
- [9] WITGENSTEIN, L.: Zettel. Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1967.
- [10] WITGENSTEIN, L.: Filozofické skúmania. Bratislava 1979.

Doc. PhDr. František Novosád, CSc.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

SR