

NERIEŠITEĽNÝ PROBLÉM UNIVERZALIZMU V TUGENDHATOVEJ ANTROPOLÓGII

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

MURÁNSKY, M.: The Undecidable Problem of Universalism in Tugendhat's Anthropology
FILOZOFIA 72, 2017, No. 10, pp. 800-812

The article draws on Tugendhat's idea of the twofold character of truth resulting from the twofold structure of self-consciousness. When asking the question *Who is a person?* there is always our implicit self-evidence present. And from Kant on we also ask explicit questions, such as *How do we want to understand ourselves?* and *What is better for us?* This articulation of the problem – a product of Enlightenment – involves a rejection of the traditionally shared truth about a person. Therefore, Tugendhat's project includes the transformation of an implicitly valid universe of meaning into explicitly justified positions. Wittgenstein's arguing that when thematizing the limits of language we can not transcend these limits is used to show that Tugendhat's efforts to explicitly articulate the universal structure of understanding of the concept of a human being as a whole does have its implicitly shared cultural determinations, too.

Keywords: Language – Negatability – Understanding of being as a whole
– Propositional attitude

Vo svojom texte sa budem venovať jednému, a podľa môjho názoru aj kľúčovému, problému filozofickej antropológie Ernsta Tugendhata, otázke jej univerzalizmu. V prílohe svojej poslednej systematickej práce *Egocentrizmus a mystika* s príznačným podnázvom *O historickom a ahistorickom* si tento filozof kladie základnú otázku: „Možno o človeku hovoriť všeobecne, alebo musia byť všetky úsudky o človeku pokladané vo vzťahu k času a kultúre za relatívne“ (Tugendhat 2004, 163)? Tomu istému problému univerzalizmu sa Tugendhat venuje v zatiaľ poslednom uverejnenom súbore textov pod názvom *Antropológia namiesto metafyziky*, kde sa o ňom dokonca vyjadril ako o filozofickej „extravagancii“ a „výstrednosti“ par excellence. V tejto práci túto tému navyše vyostčuje, keď svoj koncept antropológie posúva do roviny „prvej filozofie namiesto metafyziky“ (Tugendhat 2007, 34).

Takto nastolený problém univerzálneho významu otázky človeka získava svoju špecifickú filozofickú kvalitu v celoživotnej výzve, ktorú si Tugendhat osvojil ako základnú inšpiráciu z Heideggerovej kritiky tradičnej metafyziky súcna. Podľa Heideggera tradičnému pojmu bytia v metafyzike zodpovedá ontologický predpoklad poslednej – nemennej – reality vecí osebe a jeho kognitívny korelát v podobe apriórnej – bezpredsudkovej – evidencie súcna s jej nárokom na nespochybniteľnú platnosť. Základným metodickým problémom Tugendhatovej antropológie je potom otázka: Ako tematizovať otázku bytia člo-

veka v univerzálnych termínoch, mimo tradičného horizontu objektívnej, univerzálne nemenej a navždy evidentnej pravdy o človeku? V svojej štúdií preukážem, že 1. Tugendhatov koncept filozofickej antropológie nedokáže poskytnúť univerzálny horizont pochopenia ľudského bytia; 2. Tugendhatov vlastný prínos k rozvíjaniu konceptu filozofickej antropológie spočíva napriek tejto metodologickej výhrade v jeho schopnosti vracať tradičným metafyzickým otázkam, ako je otázka bytia vcelku, metodicky kontrolovateľný zmysel a súčasne odhaliť aj pôvodný motív vzniku týchto otázok v štruktúre ľudského chápania.

I. Táto otázka tematizácie postmetafyzického univerzalizmu je v Tugendhatovej tvorbe staršia než jeho koncept antropológie. Súvisí so špecifikom a filozofickou výzvou jeho celej filozofie, ktorá stojí aj v pozadí konceptualizácie filozofickej antropológie: osvojenie si (s pokusom o kritické prekonanie) dvoch univerzalistických a vzájomne si konkurujúcich koncepcií filozofie so spoločným cieľom deštrukcie tradičnej metafyziky – analytickej filozofie jazyka a filozofickej hermeneutiky. Tugendhat na začiatku svojej kariéry sám vysúva ešte viac do popredia svoj záujem osvojiť si metodicky kontrolovateľnú filozofiu jazyka, ktorej prostriedkami chce nanovo rehabilitovať univerzálny význam Heideggerovej otázky bytia, nastolenej v diele *Bytie a čas*.

Už vo svojej Tübingenskej habilitačnej prednáške z roku 1967 formuluje Tugendhat svoj filozofický program, ktorý vidí v prepojení kritiky metafyziky zo strany analytickej filozofie s pozitívnou výzvou hermeneutiky: chce nastoliť univerzálnu otázku *pochopenia zmyslu* bytia nanovo a spôsobom, ktorý logický pozitivizmus odmietal ako dedičstvo prekonanej metafyzickej tradície (Tugendhat 1996, 21-35). Kým podľa Heideggera tradičná metafyzika stiera ontologickú diferenciu medzi „bytím“ a „súcnom“, čím prekrýva otvorenosť chápania bytia jeho evidenciou ako predmetne nevyhnutného súcna, analytická filozofia jazyka prišla s tézou primátu sémantickej, t. j. jazykovej podstaty otázky bytia. Termínu „bytie“ môžeme rozumieť len v tom význame, v akom sa používa sloveso „je“ v našom prirodzenom jazyku, a to s metodickým upozornením, že „týmto slovesom mienime rôzne jeho významy, len nie jeho obsah“ (Tugendhat 1992, 25). Inými slovami, podľa Tugendhata sa v obidvoch vzájomne sa kritizujúcich filozofických školách nájde prekvapujúca zhoda v tvrdení, podľa ktorého termín „bytie“ neznamená „reálny predikát“. Podmienka možnosti obidvoch týchto kritických stanovísk k tradične esencialistickému vymedzeniu bytia (Tugendhat odkazuje na tomto mieste na Heideggera a Russella) spočíva v tom, že „obidvaja vychádzajú z toho, čo znamená bytie v jazyku“ (Tugendhat 1992, 26). Napriek ideologickému antagonizmu medzi fundamentálno-ontologickou a analyticou filozofiou Tugendhat upozorňuje na ich spoločné východisko: univerzalizmus používania termínu „je“ nemožno hľadať v jeho obsahovo-esenciálnych charakteristikách, ale v jeho *formálnom význame*. Tugendhat v zhode s Heideggerom nachádza korene esencialistického (obsahového) vymedzenia bytia ako reálneho predikátu v gréckej filozofii, kde v dôsledku „zaujatosti obsahom“ sa problém bytia chápal ako problém súcna, ktoré je pochopené ako nemenné a večne trvajúce; za jeho opozitum sa preto stanovil jeho absolútny opak, „nulové bytie“/„holé nič“ – to, čo nie je. Tieto dve entity sú logicky neprekonateľným

protikladom. Pri vlastnej tematizácii *formálneho* významu termínu „bytie“ a jeho sémantickej štruktúry sa Tugendhat primárne inšpiruje práve Heideggerovým zásadným problémom vzťahu „bytia a nič“.¹ Heidegger vo svojom slávnom diele *Bytie a čas* vychádza z tézy že pochopenie „bytia“ nie je možné bez pochopenia „nič“. Vďaka vplyvu metafyzickej tradície v jej jednostrannej orientácii na súcno (*das Seiende*) sa tento vzťah medzi „bytím“ a „nič“ spredmetnil do absolútnych protikladov a prekryl jeho pôvodný význam. Tugendhat právom vyzdvihuje prelomovú inováciu Heideggerovho kladenia otázky zmyslu bytia, totiž že k štruktúre bytia patrí konštitutívne „nič“. Táto súvislosť „bytia“ a „nič“ však zostane neuchopiteľná, pokiaľ sa tematizuje v horizonte predmetného súcna.² Heideggerovo nominalizujúce používanie termínu „nič“ (ako aj všetkých kľúčových termínov v diele *Bytie a čas*) nabáda na takéto esencialistické čítanie. Aj z tohto dôvodu Tugendhat zásadne modifikuje tézu o spolupatričnosti „bytia“ a „nič“ do sémantickej podoby jazykového bytia: „Ak eliminujeme tendenciu hovorenia v substantívach (ktorú zdieľa Heidegger s tradíciou) a nahradíme tvrdenie o „nič“ výrazom „nie“, vyplynie z toho, že rozsah platnosti výrazu „je“ sa ohraničuje jeho negovateľnosťou (Tugendhat 1996, 27).³

Po prvé, z hľadiska tejto koncepcie má negovateľnosť významu výrazu „bytie“ intencionálnu štruktúru súhlasných a nesúhlasných postojov, ktoré zaujímame k proпозиčným obsahom („stavom vecí“). Po druhé, pod proпозиčnými obsahmi možno rozumieť prechádzajúce tvrdenia vrátane intencionálnych stanovísk k nim. Po tretie, prepojenie medzi afirmáciou a negáciou – medzi áno/nie – „spočíva v základoch chápania viet, a dokonca, ak chápanie rozšírime ďalej, nájdeme ho aj tam“ (Tugendhat 1996, 26). Túto univerzálnu – afirmujúcu – štruktúru chápania a univerzálny rozmer afirmácie sémantického bytia možno odvodiť z horizontu „negovateľnosti“ každého kognitívneho aj prakticko-proposisičného tvrdenia v jazyku. Z toho vyplýva, po štvrté, že najmenšou významnou jednotkou ľudského chápania je „tvrdenie“, a nie čistý pojem a priori. Jazyk takto predpokladá vždy už implicitne prítomný moment afirmácie ako univerzálny element chápania. Po piate, tento afirmatívny prvok vždy umožňuje kvalifikovať pokladanie „niečoho za niečo“ ako „pravdivé“ alebo „nepravdivé“ tvrdenie v teoretickej filozofii a ako „dobré“ alebo „zlé“ v praktickej filozofii.

Túto súvislosť medzi negovateľnou afirmáciou a bytím historicky po prvý raz odkryl

¹ Ako na to upozornil aj F. Zaballa vo svojej významnej práci o Tugendhatovej filozofii (Zaballa 2012, 31-37).

² Dôkazom toho je v neposlednom rade Tugendhatova kritika prvej generácie analytických filozofov, namierená proti ich téze o nezmyselnosti Heideggerovho kladenia otázky zmyslu bytia v perspektíve „nič“, ktorá sa implicitne opiera o tradičnú ontológiu súcna: „Bytie nemá vlastnosť nič“ je ontologický predpoklad, o ktorý sa podľa Tugendhata opiera aj Carnap vo svojom slávnom článku *The Elimination of Metaphysic*. Tugendhat teda pokladá konštituuujúcu súvislosť medzi „bytím“ a „nič“ v jadre za vyvrátenú (bližšie k tejto téme: Tugendhat 1992c).

³ Samozrejme, že toto napätie medzi esencializmom a jazykovou povahou fundamentálnej ontológie Tugendhat kladie do jadra svojej kritickej interpretácie otázky bytia. Túto dvojznačnosť nachádza rodák z brnenskej vily Tugendhat hneď v prvom a úvodnom citáte v diele *Bytie a čas*, v ktorom sa vyskytuje výraz „bytie“ v zátvorkách i bez zátvoriek – čiže raz ako jazykový termín, a inokedy ako entita mimo jazyka (por. Heidegger 1976, 1).

Kant svojou tézou o bytí, ktoré nie je reálnym predikátom. Slovo „nie“ uvedené namiesto substantíva „nič“ je potom ekvivalentom Kantovho pojmu bytia ako kladenia (*Position*) s jeho opisným vyjadrením afirmácie v štruktúre bytia ako momentu tvrdenia (*Behauptungsmoment*).⁴ Kopula „je“ znamená formálny element „kladenia“ alebo (po)tvrdenia platnosti propozíčného obsahu, ktorý ako taký v ničom obsahovo nerozširuje „Bytie“, teda nie je vlastnosťou pojmu, ale ako kopula „je“ formou chápaného tvrdenia o platnosti propozíčného obsahu – s pravdivostným alebo prakticky zdôvodneným národom, ktorý možno opäť opisne vyjadriť formuláciou „Je to tak“ alebo „Má to tak byť“.

II. Čo však znamená „bytie“ v sémantickej koncepcii? Už v roku 1967 nie je univerzálnou dimenziou a perspektívou tematizácie bytia v jeho negovateľnosti „dimenzia [apodikticky konštatovaného – M. M.] bytia, ale... dimenzia praxe“ (Tugendhat 1996, 34). V rámci tejto univerzálnej a v praxi sa odohrávajúcej dejinno-voluntatívnej dimenzie afirmácie a jej negovateľnosti je potom sféra apodiktických tvrdení, tradične nazývaná *teoretickou filozofiou*, síce dôležitou, ale predsa len špeciálnou oblasťou z hľadiska rozsiahlejšej a sémanticky dôležitejšej praktickej sféry konania. Tento silný heideggerovský moment výkladu bytia z hľadiska primátu praxe vedie do „najvnútornejšieho jadra ontologického problému“ (Tugendhat 1996, 35). Pojem existencie aj po strate významu metafyzickej koncepcie nečasového súcna sa konfrontuje s inou sémantickou dilemou. Očividne tu máme do činenia s významovým rozdielom medzi sémantickou povahou existencie časovo-priestorových objektov, ktoré sa dajú „konštatovať zvonku“, a časovo aj priestorovo konečnej „existencie žijúcich subjektov“ (Tugendhat 1996, 35), ktoré túto aristotelovskú uchopenú existenciu, ľudský život, navyše *uskutočňujú*, a nielen konštatujúco evidujú ako svoje *vlastné* možnosti.⁵

Podľa Tugendhata presunom dôrazu filozofickej orientácie zo statickej perspektívy objektov na dejinnú existenciu žijúcich subjektov sa zásadne modifikuje aj význam termínu „bytie“, keďže nie je danou entitou, ale istým spôsobom pochopeným a v médiu chápania udržiavaným univerzom možností konania. Tento hermeneutický rozmer problematiky bytia ako ľudskej existencie sa navyše rozvíja v dejinnom svete. Univerzálna dimenzia negovateľnej afirmácie, v ktorej žijeme chápaním spôsobom, „nie je primárne svetom predmetov, súcien alebo stavov vecí, ale svetom hovorených viet, jednotiek zmyslu“ (Tugendhat 1996, 35). No rozhodujúca pointa vzhľadom na nový štatút univerzality nespočíva v jednotlivých vetách, ale v tom, čo umožňuje rozhovor vcelku – prechod medzi jednotlivými vetami, čiže chápanie vcelku s holistickou pripomienkou, že „dimenziu chápania, v rámci ktorej prechádzame od jednej vety k druhej, očividne nepredstavuje opäť veta, a už vôbec nie súcno“ (Tugendhat 1992, 35).

Spolu s druhým Tugendhatovým ideovým inšpirátorom H. G. Gadmerom možno do-

⁴ Porovnaj (Kant 1992, 533-534) (A 598,599/B 626,627).

⁵ Peter Šajda rozpracováva tento existenciálny moment sebaevidencie z kierkegaardovskej perspektívy v štúdií (Šajda 2006, 876-890).

dať, že takéto tvrdenia a vety sú súčasťou holistického *implicitne* platného konceptu chápania, ktorého *explicitnými* časťami sú tvrdenia (vety). Tie nie sú nikdy platné osebe, pretože sú tiež len odpoveďami na predchádzajúce tvrdenia a súčasne motívmi pokračovania rozhovoru v čase a priestore.⁶ V každom prípade sú tieto parciálne tvrdenia súčasťou celostného dejinného sebaepochopenia, fenoménu, ktorý aj Tugendhat nazýva rozuméním vcelku. Akú štruktúru má však toto chápanie vcelku? Z akej perspektívy ju možno legitimizovať ako hľadajú – univerzálnu a ahistorickú – charakteristiku človeka v post-metafyzickej filozofii? Z hľadiska tematizácie univerzalistickej funkcie modelu chápania v neskoršom koncepte antropológie sa oplatí pripomenúť aj sebakritiku, ktorú Tugendhat uplatňuje – *sine ira et studio* – v súvislosti so svojou tézou o antiesencialistickej jazykovej povahe vzťahu „bytia“ a „nič“ s jeho novým univerzalistickým znakom – negovateľnosťou sémanticky uchopeného „bytia“.

Východiskom sa stala Fregeho kritika tradičnej opozície kladných a negatívnych súdov, ktoré možno nájsť aj v Kantovej tabuľke súdov. Zjednodušene povedané, podľa Tugendhatovej sebakritiky Frege totiž ukázal, že aj negácia sa vždy vzťahuje na propozičný obsah s rovnakým afirmatívnym nárokom na platnosť ako pozitívny súd o tom istom propozičnom obsahu. V tomto zmysle tradične opozičné postavenie záporných a kladných súdov, ako sa vyskytuje ešte v Kantovej tabuľke súdov, už nie je udržateľné. Inými slovami, negatívne aj pozitívne súdy sú len parciálnymi afirmáciami druhého rádu, a zakladajú sa na implicitne prítomnej afirmácii prvého rádu – horizontu rozumenia, v ktorom aktéri dorozumievania hovoria o tom istom.⁷

Aj pozitívne súhlasné tvrdenia, aj negatívne tvrdenia si nárokujú na rovnakú platnosť. Tak, ako vety predpokladajú existenciu celostného jazyka a jeho pravidiel ako funkčného

⁶ H. G. Gadamer dokonca označuje pochopenie každého tvrdenia ako odpovede na predchádzajúce tvrdenie za „hermeneutický prafenomén“, keďže „neexistuje žiadna možná výpoveď, ktorá by sa nedala pochopiť ako odpoveď na otázku – a iba takto môže byť pochopená“ (Gadamer 1986, 226). Potvrzuje tak tézu, podľa ktorej sa každý kognitívny akt odohráva v médiu nároku na platnosť, pričom tento nárok na platnosť nie je pôvodne objektívnym neosobným stanoviskom „skratkovej vedy“, ale súčasťou praktickej dimenzie rozumenia a vyjadrenia vlastných dejinných možností v rámci historicky vzniknutého spoločenstva ľudí.

⁷ Tugendhat sa na tomto mieste kriticky vyjadruje k tomu, že ho na tento omyl nik z jeho kolegov na nemeckých univerzitách neupozornil. Je však paradoxné, že sám tento problém dvoch úrovní – implicitnej a explicitnej afirmácie bytia – uvádza v habilitačnej práci z roku 1967 *O pojme pravdy u Husserla a Heideggera*, kde vychádza z toho, že už Husserl chápal bytie ako „pôvodnú formu“ (*Urform*) a jeho evidenciu ako prostú „Urdoxa“. Tento charakter významovej štruktúry bytia je pôvodne skrytý v prirodzenom mode sveta a vychádza najavo práve vďaka možnosti negácie. „Možnosť negácie vyjavuje základný charakter ‚Urdoxa‘“. A v súvislosti s problémom negácie Tugendhat doslova uvádza že „u Husserla negácia každom prípade zostáva [...] len modifikáciou ‚stanoviska‘ (orig. *Position*, bytie – M. M.) a tú nemožno stavať do jedného radu s negáciou. V jednom rade s negáciou stojí naproti tomu *afirmácia*, *podčiarkujúce ja*“ (Tugendhat 1970, 40). V tomto kontexte Tugendhat rieši vzťah „bytia“ ako predikátu a „bytia“ ako existencie odvolávaním na Kantovu tézu o bytí ako (chápaní) „stanovisku“ (*Position*), ktorú Kant tiež vymedzuje v dvoch významoch: v „absolútnom“ a v „relatívnom“. Ak to porovnáme s funkciou Fregeho argumentácie v Tugendhatovej sebakritike, ide o podobný problémový súvis (por. Tugendhat 1992, 15-23).

celku, aj Tugendhatov koncept súhlasných a nesúhlasných – parciálnych a explicitných – afirmácií sa môže uskutočňovať len v horizonte jednotného zmyslu. Aj pozitívne, aj negatívne súdy predpokladajú v hermeneutickej tradícii implicitne zdieľaný horizont jednotného afirmujúceho zmyslu, v ktorom sa niečo explicitne – súhlasne, alebo negatívne (popierajúco) – tvrdí o niečom ako *o tom istom* s rovnakým nárokom na platnosť. Ak by tvrdiaci – či už súhlasne, alebo nesúhlasne – nehovoril s počúvajúcim *o tom istom*, jeho tvrdenia (ani ich komunikácia) by nemali výpovednú hodnotu: hovoriaci a počúvajúci by nevedeli, o čom je reč – neboli by z toho istého sveta. V podobne holistickom vymedzení ide o fenomén, ktorý Gadamer označuje termínom „predsudok“ a Heidegger zas ako hermeneutický „výklad“ vo význame „predtematického rozumenia bytiu“ ako prvotného rozumenia vo vzťahu k sekundárnemu „apofantickému“ – dnes by sme povedali propozíčne založenému – vysvetleniu.

III. Svoj koncept filozofickej antropológie rozvíja Tugendhat práve z hľadiska univerzálne pochopenej otázky *Kto je človek?*, ktorá je počnúc Platónom identická s otázkou *Čím sa vyznačuje ľudské bytie?*, a to v kontraste s inými živočíšnymi druhmi. Každé potenciálne „ja“ pozná otázku *Kto som?*, lepšie povedané, rozumie jej či jej tradičnému korelátu *Kto sme?* vrátane možnosti vzdať sa tejto možnosti otvoreného „sebapochopenia“ v mystických praktikách – aj tie sú podľa Tugendhata už reakciou a odpoveďou na otázku *Kto som?*

Podobne, ako Heidegger vysvetľuje univerzálnu otázku bytia vo vzťahu k pochopeniu bytia vcelku (*Seinsverständnis*), aj Tugendhat vymedzuje zásadný problém človeka vo vzťahu k už pochopenému bytiu človeka a tento sebapochopujúci rozmer chce rozpracovať z hľadiska hermeneutickej štruktúry chápania (konečného ľudského bytia) vôbec. Kým empirické vedy o človeku skúmajú niečo, čo je ešte neznáme, filozofická antropológia musí reflektovať to, čo už o sebe ako ľudia vieme, a len na pozadí dejinne vždy už uskutočneného sebapochopenia a jeho vyjasňovania si môže postaviť kritickú otázku: *Kto sme?* Paradoxom tejto základnej otázky je dvojaká podoba vedenia v nej: po prvé, my pýtajúci sa na seba vždy už o sebe ako ľudia implicitne vieme, inak by sme nerozumeli otázke *Kto som ako človek?* Vždy sa preto pýtame na vždy už nejaké/platné vedenie o sebe. Po druhé, počnúc Kantom sa otázka *Kto som?* kladie ako otvorený problém, keďže tradične zdieľané presvedčenia stratili svoje čaro⁸ – prinajmenšom pre osvietenský rozum a jeho koncept človeka ako autonómne sa určujúcej bytosti. Osvietenský človek sa vymaňnil s puta imanentne platnej tradície a stal sa explicitne sa pýtajúcim na možnosti vlastného sebapochopenia. Po tretie, v Tugendhatovej koncepcii je otázka *Kto je človek?* primárne praktickou otázkou, pretože v nej je teoretická otázka *Čo je život?* podriadená praktickej otázke *Ako žiť?*

Generálna téza tohto konceptu filozofickej antropológie znie takto: Sebapochopenie ako *differentiu specifica* ľudského života je možné tematizovať len ako skrytú alebo otvo-

⁸ K antropológickému ukotveniu človeka ako „otvorenej otázky“ v koncepcii Helmutha Plessnera pozri štúdiu Jaroslavy Vydrovej (Vydrová 2016, 562-564).

renú odpoveď na vopred položenú otázku, čiže chápanie je možné len v jazyku, ale nie v podobe Heideggerovho „príbytku bytia“, ale v propozične pochopenom jazyku. Pre jazykovú propozičnosť je charakteristické po prvé to, že jej najmenšou významovou jednotkou sú propozičné tvrdenia (vety), pozostávajúce z generálnych a singulárnych termínov. Po druhé, tieto vety môžu byť negovateľné, to znamená, že k nim komunikační partneri môžu zaujať explicitné zdôvodnené (propozičné) postoje alebo ich zdieľať v ich implicitne skrytej podobe. Po tretie, propozičný jazyk slúži na vzájomné dorozumievanie „jazykového spoločenstva“ s centrálnou otázkou *Čo je pre nás „dobré“?* Po štvrté, tento jazyk má – na rozdiel od Habermasovho konceptu – aj mimokomunikačnú funkciu: v prípade pochybností sa môže hovoriaci stiahnuť z komunikácie a vymedziť sa vlastným rozumením jej obsahu, čiže správať sa aj nezávisle od priebehu komunikácie.

Tento aspekt autonómie je nevyhnutne spätý s pojmom „myslenia“ a „zodpovednosti“, odohrávajúcim sa vždy v prvej osobe jednotného čísla. Jeho opozitom je sila konvencie a skupinových očakávaní vo sfére vlastného myslenia – zdroj a východisko *heteronómie* moci iných nad mojím správaním a sebachápaním („ono sa“). Na tomto mieste treba zdôrazniť, že tu nejde o izolovaný vzťah človeka k sebe samému, ale o modus jeho správania v rámci spoločenstva iných ľudí a vo vzťahu k nemu samému. Ten môže byť založený na zodpovednosti, alebo na jej strate prostredníctvom jej prekrytia silou skupinovej konvencie („U nás je to tak.“).⁹ Po piate, základným znakom takto vymedzeného jazyka je to, že jeho propozičné obsahy, vyjadrené vo vete, sú predmetom možnej úvahy (*Überlegen*) s nárokom na rozhodnuteľnosť medzi lepšie alebo horšie zdôvodniteľným tvrdením. Schopnosť zvažovania sa zakladá na chápacej spôsobilosti pýtať sa na dôvody (*rationes*).¹⁰ Táto racionalita na druhej strane predpokladá vedomie voľby rôznych odpovedí, slobodu sféry praktickej úvahy. Po šieste, propozičná štruktúra má platiť „pre všetky jazyky sveta“,¹¹ čo je skôr apriórne postulovaný, než zdôvodnený predpoklad. Nakoniec po šieste, a aj to je výsostne polemický bod, aj Tugendhatov koncept jazyka má holistickú štruktúru, na ktorej označenie používa Tugendhat popri tradičnom fenomenologickom termíne „svet“ aj Russellov termín „universe of discourse“ (Tugendhat 2003, 153).¹² Inými slovami, identifikácia jednotlivého predmetu sa zakladá na jeho odlišiteľnosti od

⁹ V prospech autonómie ako východiska morálneho konania argumentuje Zuzana Palovičová vo svojej štúdií (Palovičová 2007, 169-181).

¹⁰ K úlohe praktického rozumu v diele Paula Ricœura sa najnovšie presvedčivo vyjadruje D. Smreková (Smreková 2015, 295-309).

¹¹ Jej opozitom nemôže byť iná ľudská reč, ale rodový poukaz na esenciálne odlišnosti „situačne zviazanej signálnej reči“ iných zvieracích druhov. V čerstvo uverejnenej monografii upozorňuje na tento esencialistický rozmer Tugendhatovej filozofie Reiner Timme (Timme 2016).

¹² *Locus classicus* tejto holistickej myšlienkovvej figúry možno nájsť už v Kantovej *Kritike čistého rozumu*, kde sa vo vzťahu k negovateľnosti každého tvrdenia podľa zákona o logickom protirečení uvádza: „Na každú vec sa podľa jej možnosti vzťahuje zásada všeobecne platného určenia, podľa ktorej jej zo všetkých možných predikátov vecí, pokiaľ sú porovnané so svojimi protikladmi, musí patriť jeden. To sa nezakladá len na zásade neprotirečenia. Lebo [...] mimo dvoch vzájomne sa popierajúcich predikátov sa každá vec nachádza vo vzťahu k celkovej možnosti ako súhrnu všetkých predikátov vecí – vôbec [...]; a z podielu [...] na tejto celkovej možnosti [každá vec] odvodzuje svoje vlastné možnosti“ (Kant 1992, B600/A572).

všetkých ostatných – a to predpokladá jednotný referenčný systém, „vedomie univerza, sveta predmetov“ (Tugendhat 2003, 12).¹³

IV. Tugendhatov koncept propozickej reči sa teda zakladá na empirickej existencii spoločenstva hovoriacich ľudí, pričom toto spoločenstvo vie o sebe ako o spoločenstve konajúcich a vzájomne vyjednávajúcich ľudí, a preto sa zakladá na spoločnom zjednávaní otázky *Čo je „pre nás dobré“?* (alebo na tradične udržiavanom presvedčení o dobre mimo tejto otázky). Zároveň sa toto spoločenstvo zakladá na neempirickej a každý akt hovorenia prechádzajúcej „apriórnej“ štruktúre chápania vcelku. Hermeneutickým korelátom ontologickej tézy o „vedomí univerza“ je teda deklarovaný nárok na univerzálnu štruktúru chápania: „Celé ľudské chápanie sa vyznačuje tým, že dokáže spochybníť samo seba“ (Tugendhat 2007, 40). No v tomto univerzálnom konštatovaní sa skrýva dvojznačnosť, ktorá obsahuje dva vzájomne sa popierajúce významy sebaspochybnenia v štruktúre chápania.

Pokiaľ ide o prvý z týchto významov, možno spomenúť Heideggerov koncept pravdy ako „neskrytosti“ (*Unverborgenheit*). Ním postulovaná zásadná dejinnosť „pravdy“ spočíva v otvorenosti a pripravenosti „nezablokovať sa, pokiaľ ide o možné a fakticky nevyhnutné *vzatie sa späť*... Tento k rozhodnutosti patriaci pravdivostný postoj smeruje podľa svojho zmyslu k tomu, aby sa pobyt *trvalo*, to znamená pre svoje celé Môcť-bytie (*Seinkönnen*) neblokoval“ (Heidegger 1993, 308). Takáto pripravenosť na fakticky možnú a nevyhnutnú zmenu dejinného horizontu zmyslu sa však netýka individuálne prepožičaného postoja, ale „predtematického rozumenia bytia vcelku“ („svet“) ako primárnej roviny pochopenia bytia zoči-voči sekundárnej (neautentickej) roviny výrokovej pravdy. Heidegger trvá na „nedisponovateľnosti zmyslu bytia“ a zdôrazňuje tak tematickú nedostupnosť a pôvodnosť implicitnej „vrhnutosti“ do diania zmyslu celku s metodickým nárokom na jej neprevoditeľnosť na *explicitné pochopenie* a rozhodovanie o zmysle života vcelku. Heideggerov „zmysel“ nemá predmetné vymedzenie ako korelát intencionality, pri ktorej sa všetko ako implicitne daný význam odohráva z perspektívy dodatočného jazykového spredmetnenia, ktoré vyjadrujú výrazy „ja viem, že“, „ja chcem, aby“.

V druhom význame je problém spochybňovania pochopený ako racionalistický nárok na explicitne spochybnenie/prehodnotenie všetkých tradovaných a mlčky prijímaných významov. Metodické uznanie otvorenosti otázky človeka a explicitné uznanie jej univerzálneho významu je však zásadným výkonom len jedinej epochy v dejinných ľudstva – osvietenstva. Práve Kant si postavil univerzálnu otázku *Kto je človek?* A podľa Tugendhata to urobil zásadným spôsobom, lebo otvorenosť otázky človeka chápal ako opozitum každej tradovanej a tradične-nekriticky prijímanej odpovede na túto otázku. Kritérium odpovede na otázku *Kto je človek?* z tohto istého dôvodu nemožno nájsť v „špeciálnej kultúrnej tradícii“, ale v univerzálnej autonómii človeka – v kriticky sa vymedzujúcom postoji k životu vcelku. Ak chceme rozumieť sami seba ako univerzálne rozumné bytosti,

¹³ Porovnaj inšpiratívnu kritiku tohto dôležitého aspektu Tugendhatovej filozofie u Dietricha Henricha (Henrich 2005, 174-175)

potrebujeme k tomuto sebaopisu termíny ako „racionalita“, „zodpovednosť“, ako aj „slobodu“ zdôvodneného sebaespochybnovania v prvej osobe jednotného čísla. V takto postulovanej stratégii spochybňovania vlastných i cudzích (autoritatívne) platných presvedčení sa tvorí predpoklad dialógu ako „konfrontácie racionálne sa chápaných antropológov s vlastnými aj cudzími kultúrami“ (Tugendhat 2007, 46-47). Predpokladom dialógu kultúr je teda premena implicitne zdieľaných presvedčení danej doby na explicitne obhájiteľné a zdôvodniteľné postoje človeka k človeku. V takomto dialógu, založenom na univerzálnosti ľudských práv, platia len tie postoje a nároky na normatívu platnosť, ktoré „sa nedajú pochopiť autoritatívne ani metafyzicky, ale len intersubjektívne“ (Tugendhat 2007, 51). Na tomto pozadí je v každom prípade pochopiteľná Tugendhatova na prvý pohľad záhadne znejúca téza o antropológii ako „prvej filozofii“. Zjavne sa týka dvoch základných modov chápania a postojov k pravde: autoritatívne zdieľaného presvedčenia¹⁴ s nekritizovateľným stanoviskom k otázke *Kto je človek?* a jeho opozita, osvietenského postoja racionálne sa zdôvodňujúceho, a preto otvoreného pýtania sa *Kto som/sme?* a *Ako mám/e žiť a konať?* V tomto prípade ide podľa Tugendhata o ahistoricky a univerzálne platný spôsob rozumenia otázke človeka.

V. Tugendhat si je plne vedomý svojho základného filozofického výkonu a súčasne paradigmatického problému premeny implicitne platného a mlčky zdieľaného univerza

¹⁴ Gadamer s odkazom na Hegela chápe umenie ako súčasť „grécko-pohanskej religiozity sveta“ (Gadamer 2006, 220) a kritizuje premenu „náboženstva-umenia“ na predmet estetickéj individuálnej reflexie („estetické vedomie“), moderného propozičného postoja svojho druhu. V ňom mohutná skúsenosť umenia „stráca svoju pôvodnú nespochybniteľnú autoritu“ (Gadamer 2006, 221). Umenie nestráca v tomto procese len svoju nespochybniteľnú autoritu „bezprostredne božského“, ale presadením sa „formalizmu estetickéj kultúry“ sa podľa Gadamera stráca aj väzba na „skutočné“, čiže na „život spoločnosti“. Z hľadiska Tugendhatovej požiadavky premeny implicitne platných a bezprostredne ako „my“ sa odohrávajúcich presvedčení na explicitne „moje“ a „tvoje“, čiže osobne zodpovedné postoje v rámci spoločnosti, je nasledujúca Gadamerova veta odkazom na dvojitú povahu pravdy a súčasne odmietnutím možnosti premeny implicitne pôsobiaceho chápania na svoj explicitný náprotivok: „Vedomie umenia, ‚estetické vedomie‘, je vždy sekundárnym vedomím. Sekundárne je vo vzťahu k bezprostrednému pravdivostnému nároku, ktorý vychádza z podstaty umeleckého diela“ (Gadamer 2006, 225). Vo svojej recenzii Gadamerovho 2. dielu práce *Pravda a metóda*, uverejnenej v angličtine, v ktorej sa Tugendhat pokladá ešte za kritického pokračovateľa Heideggerovho novátorského – dejinného – pochopenia pravdy, zopakuje svoju zásadnú a o štyridsať rokov neskôr znova uchopenú kritiku Heideggerovho (aj Gadamerovho) konceptu pravdy: Ak je „tento koncept zbavený esenciálneho kontrastu k tomu, čo je nesprávne [...], mení sa tým zásadne význam výrazu *pravda* tak, že problém [pravdy] *sa už nedá zmysluplne postaviť*“ (Tugendhat 1996, 450). Heidegger a Gadamer nielenže prišli o zásadnú možnosť „kritického zdôvodňovania normativity“, ale propozičný charakter ľudskej reči súčasne odvodzovali primárne z osvietenскеj vôle k moci a dominancii, zatiaľ čo sami zostali v zajatí „receptívneho postoja, ktorému sa Heidegger vydáva napospas priamo v bytí, Gadamer zasa v hlase tradícií“ (Tugendhat 1996, 451). Podľa známeho amerického fenomenológa Marka A. Wrathalla Heidegger po tejto Tugendhatovej kritike, uverejnenej v práci *Pojem pravdy u Husserla a Heideggera*, prestal používať termín „pravda“. Wrathall venoval 1. kapitolu svojej práce z roku 2012 kritike Tugendhatovej kritiky pojmu pravdy u Heideggera (por. Wrathall 2012, 11-36).

zmyslu na explicitne zdôvodnené postoje a poznanie. Pozná z prvej ruky hĺbku problému tejto otázky a sám si ju aj kladie v poslednej kapitole svojho posledného systematického diela *Egocentricita a mystika*, ktorá vzhľadom na tematické zameranie nesie provokatívny názov *O údive*. V nej Tugendhat konštatuje: „K objektivizujúcemu vedomiu „Ja-hovoriacich od samého počiatku patrí explicitná pozornosť venovaná svetu. Ako možno pochopiť túto pozornosť venovanú svetu spôsobom, ktorý zodpovedá dnešným kritériám“ (Tugendhat 2003, 150)?

Za hlavného partnera do diskusie si vyberá neskorého Wittgensteina a jeho *Prednášku o etike*. Paradoxne, ak niečo prepája kritický cieľ Tugendhatovej filozofie, čiže Heideggerovu mlčanlivú ontológiu s Wittgensteinovým dielom, tak je to ich spoločné stanovisko, podľa ktorého to najdôležitejšie vo filozofii sa nedá vyjadriť slovami či vetami. Kým podľa Heideggera je pôvod zmyslu vcelku skrytým, nepostihnuteľným, a preto neustále doliehajúcim motívom filozofovania, podľa Wittgensteina zostáva táto otázka nezmyselným tvrdením. Tugendhat nadväzuje práve na tie pasáže jeho *Prednášky o etike*, v ktorých sa Wittgenstein vyjadruje k absolútnemu nároku na platnosť v etike,¹⁵ a prirovnáva ho k jazykovo sotva postihnuteľnému „zážitku par excellence“ – k údivu nad existenciou sveta: „Najlepší spôsob, ako ten zážitok opísať, je podľa mňa povedať, že keď ho mám, žasnem nad existenciou sveta. A potom mám sklón používať frázy typu *Aké je to zvláštne, že niečo existuje!* alebo *Aké je to zvláštne, že existuje svet!*“ (Wittgenstein 2006, 76). Zoči-voči Wittgensteinovej námietke proti plauzibilite filozofického úžasu nad existenciou sveta si Tugendhat preto kladie otázku, či tvrdenie o existencii sveta „dáva pochopiteľný zmysel“ (Tugendhat 2003, 151).

Mal by dávať, pokiaľ ide o filozofický program Ernsta Tugendhata. Ved' jeho záverečná kapitola *O údive* je očividne reakciou na základnú výhradu proti fundamentálnej ontológii z roku 1967, podľa ktorej primát implicitného porozumenia bytiu ruší význam pojmu pravdy, ktorá bez kritickej, explicitne negovateľnej dimenzie – podobne ako zmysluplný výrok u Wittgensteina – nemôže fungovať ako pravda. Pre postup Tugendhatovej argumentácie v tejto kapitole je rozhodujúca odvolávka na rozdiel medzi kognitívnym a filozofickým (vo vlastnom zmysle slova) vymedzením údivu. Aj podľa Wittgensteina môžeme žasnúť nad nezvyčajnou veľkosťou psa, ktorá sa vymyká normálu, alebo zostať zaskočený výskytom domu, o ktorom som bol presvedčený, že ho zbúrali. V oboch týchto príkladoch z *Prednášky o etike* je podmienkou možnosti úžasu schopnosť pomyslieť si opak, a síce že by pes mohol byť aj menší a že dom už nemusel existovať. V prípade filozofického úžasu nad existenciou sveta však negácia možná nie je.

V ďalšom kroku sa Tugendhat pokúša ukázať, že údiv nad existenciou sveta je filozoficky legitímnou témou, lebo (a napriek Wittgensteinovmu tvrdeniu) je možné si myslieť alebo predstaviť jeho negáciu. Odvoláva sa pri tom na banálnu skúsenosť raňajšieho vstávania, v ktorej má byť implicitne zahrnutý motív explicitného úžasu: „Zakaždým, keď sa ráno zobudím, môžem sa čudovať nad tým, že sa nachádzam v skutočnom svete, a nie

¹⁵ Bližšie k tejto téme píše D. Smreková v súvislosti so zodpovednosťou prameniaccou „z vedomia zraniteľnosti“ (Smreková 2010, 883).

vo svete imaginárnom“ (Tugendhat 2003, 54). Rozdiel medzi imaginárnym a skutočným svetom – to je zásadná filozofická téma a je zrejmé, že bez implicitnej potreby rozumenia tomuto rozdielu – ako dôsledku straty istoty viery v realitu veci osebe – by nemohli nasledovať ani explicitné dôkazy existencie vonkajšieho sveta. Tugendhat v reflexii nedostatčnosti týchto dôkazov právom poukazuje na moment nevysvetliteľnosti, ktorý je s týmto momentom evidencie reality spätý. Inými slovami, tomuto rozdielu rozumieme najčastejšie bez toho, aby sme ho vedeli vysvetliť; inak by sme – napriek filozofickej skepse – nešoférovali auto.

A predsa je Tugendhatov príklad raňajšieho úžasu nad zobudením sa do reality, pri ktorom si viem jeho snový opak predstaviť, v tom podstatnom bode zavádzajúci. Wittgenstein jasne uvádza: „Mohol by som, samozrejme, žasnúť nad tým, že svet okolo mňa je taký, aký je... mohol by som žasnúť nad tým, že nebo je modré, v protiklade k tomu, keď je zamračené. Ale to nemám na mysli. Žasnem na tým, že nebo je, *nech už je akékoľvek*“ (Wittgenstein 2006, 76). Tugendhatov príklad zastiera to, že filozofický údiv sa netýka existencie stavov sveta (snový/neskutočný), ale implicitne ohraničenej existencie sveta vcelku ako súhrnu všetkých jeho možností. V závere svojej prednášky Wittgenstein ešte raz upozorňuje na tento rozdiel, keď hovorí o inom jazykovom vyjadrení úžasu nad existenciou sveta a označuje to za zázrak. „Zázrak“ je niečo, čo sa prihodí ako „zážitok par excellence“, ktorý afektívne dolieha evidenciou svojej *nepochopiteľnosti a nezdôvodniteľnosti* – no súčasne takto afektívne motivuje a núti vyrovnáť sa s touto nepochopiteľnosťou chápaním spôsobom. Údiv nad tým, že svet existuje, neznamená ani pre Tugendhata niečo „nezvyčajné, ale to najsamozrejmšie. A tu sa nemožno pýtať na dôvody“ (Tugendhat 2003, 155). Podľa Wittgensteina však zázrakom nie len údiv nad existenciou sveta vcelku, ale tiež, a to je dôležité doplnenie, údiv nad existenciou jazyka. Tým základným – hermeneutickým – paradoxom je to, že aj o hraniciach jazyka sa možno vyjadrovať len v rámci platnosti pravidiel toho istého jazyka. To však podľa Wittgensteina nie je možné zmysluplne urobiť. Aj keď sa filozoficky divíš nad existenciou jazyka (sveta), divíš sa v rámci platnej logiky jazyka a ako súčasť tohto jazykového sveta. Tieto vyjadrenia úžasu nie sú nezmyselné preto, „že som pre ne ešte nenašiel správne výrazy, ale preto, že nezmyselnosť je ich samotnou podstatou. Všetko, čo som s nimi chcel vykonať, bolo vykročiť zo sveta, a to znamená vykročiť z platného jazyka“ (Wittgenstein 2006, 77). Inými slovami, tak, ako Heideggerova otázka tematizácie konštitúcie zmyslu dejinného sveta sa môže odohrať len v horizonte už platného predtematického rozumenia („zmyslu“), aj tematizácia hraníc jazyka vcelku sa odohráva v rámci hraníc jazyka a už predpokladá platnosť gramatických pravidiel.

Tvrdenie „nemôžem si predstaviť, že svet neexistuje“ (Wittgenstein 2006, 76), znamená, že nemôžem myslieť svet (alebo jeho opak) mimo hraníc dejinného a vždy už môjho pochopenia – myslenia – sveta. Práve vďaka tejto nemožnosti negovateľnosti je podľa Wittgensteina evidencia filozofického úžasu jazykový nezmysel. Podobne je aj pocit alebo želanie absolútneho bezpečia vyjadrením nezmyselného nároku na bezpečie v *každom* stave sveta. Podľa Wittgensteina v prípade filozofického úžasu nežasnem nad dobrým alebo zlým stavom sveta (nezvyčajne veľký pes), ale nad svetom ako takým – čo je tauto-

lógia, a preto iracionálna požiadavka *vykročenia* za hranice platného jazyka, vyjadriteľná len v termínoch toho istého jazyka – s nárokom večne platného pohľadu odnikiaľ (*God's eye perspective*). Aj podľa Tugendhata motívom vyjadrenia nevyjadriteľného nie je metafyzická zvedavosť, ale *samozrejmosť* chápania vcelku v ľudskom svete, ktorého všadeprítomnosť je spolupočopená v každom parciálnom tvrdení. Opak alebo negáciu chápania vcelku neviem myslieť – podobne, ako neviem zmysluplne hovoriť o ľudskej existencii mimo štruktúr ľudského chápania.

Ak sa pri tom najsamozrejmšom nemožno pýtať na dôvody, keďže implicitná platnosť pravidiel jazyka vcelku je predpokladom fungovania jeho propozičnej štruktúry, tak je správnym druhý záver, totiž že táto implicitne platná štruktúra sa nedá spätne vcelku previesť na propozičné tvrdenia. Záverečná odpoveď na otázku, prečo funguje vo filozofii úžas, je v predposlednom odstavci kapitoly *O úžase* už rezignujúca. Tugendhat necháva za seba hovoriť často citovanú myšlienku z Augustínových *Vyznaní*: „Čo je čas? Ak sa ma nikto na to nepýta, viem to, ak sa ma niekto na to opýta a chce to vysvetliť, neviem to“ (Tugendhat 2003, 159). Univerzalizmus osvietencky kladenej otázky *Kto je človek?* s jeho nárokom na negáciu všetkého tradovaného má konzekventne svoje implicitné – kultúrne – predpoklady.¹⁶

Literatúra

- GADAMER, H. G. (1986): Universalität des hermeneutischen Problems. In: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Bd 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 219-231.
- HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HENRICH, D. (2006): Mystik ohne Subjektivität? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2), 169-188.
- KANT, I. (1992): *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp
- LUDWIG, B. (2012): Antropologie und Naturalismus. In: Pollmann, A. – Lohmann, G. (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. J. G. Metzner Verlag, 186-192.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2007): Autonomie vôle ako základ morálneho konania. *Filozofia*, 62 (2), 169-172.
- POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (Hrsg.) (2012): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. J. G. Metzner Verlag.
- SMREKOVÁ, D (2015): Ricœur o praktickom rozume. *Filozofia*, 70 (4), 295-306.
- SMREKOVÁ, D. (2010): Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. *Filozofia*, 65 (9), 893-906.
- ŠAJDA, P. (2011): The Choice of Oneself: Revisiting Guardini's Critique of Kierkegaard's Concept of Selfhood. *Filozofia*, 66 (9), 876-890.
- TIMME, R.: (2016): *Der Vergleich von Menschen und Tier bei Tugendhat und Aristoteles*. Berlin: Logos Verlag.
- TUGENDHAT, E. (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

¹⁶ Bernd Ludwig vo svojom príspevku o úlohe antropológie v agende ľudských práv preto formuluje zásadnú myšlienku: „Univerzalita, rovnosť a individuálna právna subjektivita sú normatívne výdobytky, ktoré prekračujú možnosti zdôvodnenia v antropológii. Ani sebaurčenie osoby ako človeka a občana nie je žiadnou antropológickou univerzáliou, aj keď má centrálny význam z hľadiska ľudskoprávnych hodnôt“ (Pollmann – Lohmann 2012, 193).

- TUGENDHAT, E. (1992a): The Fusion of Horizons. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 420-425
- TUGENDHAT, E. (1992b): Sprachanalytische Kritik der Ontologie. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 21-35.
- TUGENDHAT, E. (2000): Heideggers „Man“ und Tiefendimension der Gründe. In: R. Brunner – P. Kelber (Hrsg.): *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 77-99.
- TUGENDHAT, E. (2004): *Egocentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck. 2.vydanie
- TUGENDHAT, E. (2007): *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.
- VYDROVÁ, J (2016): *Přítomnost člověka. Antropologický přístup Helmutha Plessnera. Filozofia*, 71 (6), 562-571.
- WITTGENSTEIN, L. (2006): Přednáška o etice. *Organon F*, XII (1), 72-77.
- WRATHALL, M. (2012): *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language and History*. Cambridge University Press, s.11-36.
- ZABALLA, S. (2012): *The hermeneutic nature of analytic philosophy. A Study of Ernst Tugendhat*. Columbia University Press.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-15-0682

Martin Muránsky
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: martin.muransky@vlada.gov.sk