

TUGENDHATOV PROBLÉM „PRAVDY“ V KONFRONTÁCII S HEIDEGGEROM

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

MURÁNSKY, M.: Tugendhat's Problem of "Truth" in Confrontation with Heidegger
FILOZOFIA 73, 2018, No 10, pp. 790 – 803

The aim of the study is to provide a critical commentary on the position held by E. Tugendhat in his work *Egocentricity and Mysticism* (published in 2003) in terms of his own criteria of the hermeneutic concept of truth. The article presents this concept of truth in its original negative-critical form, and explores two lines of inquiry in an attempt to explicitly grasp the implicitly understood „world as a whole“ in Wittgenstein's perspective of the impossibility of reflecting the boundaries of the language. The second, parallel theme is an attempt to investigate the „universe“ (understood as a whole) as the basis of his theory of mysticism. The first thesis of this study is that both of these levels, on the one hand the enlightenment worldview and on the other hand the existential concept of mysticism, have to be separated and thematized as a relationship between the condition of a possibility and the conditioned. The second thesis is that as a result of his theory of mysticism Tugendhat introduced the concept of „egocentricity“ in two mutually contradictory meanings. The third is that by his essentialism in the concept of „anthropology“ Tugendhat allowed the return of Heidegger's problem of the historical picture of the world to the place of universal truth, and also the return of the problem of authentic and non-authentic existence beyond the sphere of ethics.

Keywords: Egocentricity – Mysticism – Altruism – Essentialism – Picture of the world – Ernst Tugendhat

Vo svojej práci poslednej systematickej práci *Egocentrita a mystika* (2003) Tugendhat trvá na dvoch esencialisticky založených tézach o univerzálnej propozičnej štruktúre reči a univerzálnej štruktúre ľudského chápania, ktoré protirečia jeho pôvodnej negatívne kritickej „regulatívnej idey pravdy“¹, založenej na nemožnosti jej „pozitívneho vlastníctva“. Obe univerzalistické tézy o predikatívnej štruktúre jazyka a chápania vcelku v jeho *autoritatívnej* alebo *emancipujúcej* perspektíve slúžia tematicky najkontroverznejšie pôsobiacej časti o mystike náboženstva.²

¹ Táto štúdia voľne nadväzuje na štúdiu MURÁNSKY, M. (2018): Ernst Tugendhat o Heideggerovom probléme „pravdy“. *Filozofia*, 73 (8), 675 – 688.

² Recepcia Tugendhatovej filozofie náboženstva a mystiky vyvolala doslova kontroverzné reakcie. Tie siahajú od kriticky odmietavých stanovísk typu Köbelle, S. (2009) s jej výčitkou straty histo-

Cieľom tejto štúdie nie je vlastná analýza filozofie náboženstva a mystiky, ale pomocou tematizácie jej základných téz urobiť kritický komentár k Tugendhatovej neskorej pozícii z hľadiska jeho vlastných kritérií hermeneutického konceptu pravdy. 1) Predstavím tento koncept pravdy v jeho pôvodnej negatívno-kritickej podobe. 2) Budem sledovať dva leitmotívy jeho pokusu o explicitné uchopenie implicitne pochopeného „sveta vcelku“ vo Wittgensteinovej perspektíve nemožnosti reflektovania hraníc jazyka. 3) Druhým paralelným motívom je pokus o tematizáciu „univerza“ (chápania vcelku) ako východiska jeho teórie mystiky. Prvou tézou tejto štúdie je, že obe tieto roviny osvieteného obrazu sveta na jednej a existenciálneho konceptu mystiky na druhej strane treba oddeliť a tematizovať ako vzťah podmienky možnosti a podmieneného. Druhou tézou, je že Tugendhat zavádza v dôsledku teórie mystiky pojem „egocentricity“ v dvoch navzájom si protirečiacich významoch. Treťou tézou je, že svojím esencializmom v koncepte „antropológie“ umožňuje návrat Heideggerovho problému dejinného obrazu sveta na mieste univerzálnej pravdy, a tiež návrat problému autentickej a neautentickej existencie – mimo sféry etiky.³

Dva druhy pojmov. Tugendhat rozpracoval svoj hermeneutický koncept v programovom texte *Úvahy o metóde filozofie z analytického pohľadu* (1969). V jeho úvode vytyčuje dve základné, holisticky pochopené úlohy pre filozofiu. Po prvé tú, že filozofia sa musí zaoberať „celkom“ alebo „totalitou“, no nie ako tradičná metafyzika, teda „totalitou súcna“, ale „celkom nášho chápania“ (Tugendhat 1969, 261). Z tohto hermeneutického konceptu vyplýva aj druhá úloha – „vysvetľovanie pojmov“ (Tamže).

No každý pojem netreba filozoficky vysvetliť. Tie „iné“ Tugendhat nazýva „empirickými“ pojmami, ktoré sa vzťahujú na jednotlivé udalosti nášho časovo-priestorového sveta, zatiaľ čo „filozofické“ pojmy treba priradiť do „celku nášho rozumenia“. Vzťah medzi „empirickými“ a „filozofickými“ pojmami treba objasniť kantovským spôsobom, teda ako vzťah medzi skúsenosťou a apriórnu podmienkou jej možnosti. Klasickým príkladom filozofických pojmov sú potom priestor a čas: všetky skúsenosti, ktoré máme, máme a robíme pod podmienkou, že sa odohrávajú v priestore a čase. No na rozdiel od Kanta Tugendhat ďalej špecifikuje tieto skúse-

rického a Renz (2017) s jej kritikou „redukčného naturalizmu“ v Tugendhatovom koncepte mystiky, až po teologicky motivovanú kritiku, napr. Gellman (2018). No vzácné sa zhodujú na nedostatku „náboženského sluchu“ u Tugendhata. Naopak, prekladatelia tejto práce do angličtiny Alexei Procyshyn a Mario Wenning (2016) vidia v nej úplne nový koncept mystiky pre „non believerov“ v 21. storočí a v polemikách v časopise *Existence* sa ho usilujú presadzovať ako „alternatívnu mystiku, prístupnú pre všetkých ľudí“. Porov. Wenning (2018). Podobne víta tento koncept Loch (2017). K recepcii v nemeckom prostredí porov. Bonheim (2012). Najkomplexnejšiu kritickú referenciu stále predstavuje Henrich (2008).

³ Ku kritike esencializmu najnovšie Rainer Timme (2012), ktorý vo svojej obsiahlej práci tematizuje tento problém na pozadí rozlíšenia človek / zvierat. V našej štúdii ide o imanentnú kritiku s poukázaním na fakt protirečenia si vo vlastných predpokladoch.

nosti na základe ich 1) sémanticko-jazykovej povahy – „o predmetoch si vytvárame *mienky*. Rozumieme, čo to znamená, keď je mienka *pravdivá* alebo *nepravdivá*“ (Tugendhat 1969, 262). 2) Jazyk, ktorým rozprávame s inými, má samozrejme bohatšiu štruktúru. Nielenže prostredníctvom neho niečo tvrdíme, ale aj „zdôrazňujeme, pýtame sa, dúfame, prosíme a žiadame... *konáme* a *uvažujeme*“ (Tamže).

S touto prevahou praktického hovoreného jazyka nad jeho teoretickým segmentom súvisí aj druhá charakteristika vzťahu oboch druhov pojmov. Ukotvenie a podmienenie empirických vedeckých pojmov v „celku predvedeckej skúsenosti“. Pre tento celok používa Husserl označenie „životný svet“, Heidegger ho zasa charakterizuje jeho „networkovou“ povahou ako „celok odkazovania“ (*Verweisungsganzheit*). Filozofické pojmy sú konštitutívne práve pre „životný svet“ s ich implicitne vzájomne previazanou a vždy prítomnou povahou, pretože *prostredníctvom nich* rozumieme svojmu svetu v kontexte s inými vrátane seba. Takýmto pojmom, ktoré sú konštitutívne pre celok nášho prakticko-dejinného rozumenia, „pri hocijakom chápaní *vždy už* rozumieme“ (Tugendhat 1969, 261).

Iné apriori. V klasickom prevedení ide teda o pojmy, ktoré majú „apriórnu“ povahu. Keďže Tugendhat prijíma moderné analytické hľadisko, musí aj vysvetliť túto všadeprítomnú neempirickú evidenciu chápania vcelku inak ako klasická metafyzika. s týmto sémantickým vysvetlením treba zároveň vysvetliť aj špecifickú povahu tejto evidencie, ktorá sa v postmetafyzickom prevedení nedá pochopiť ako nespochybniteľné, „čisté nazeranie podstat“; platné v každom svete a nezávisle od času a priestoru. Takúto špecifickú hermeneutickú aprioritu nášho chápania vysvetľuje Tugendhat jej *nevyhnutným charakterom* ako kritériom na rozlíšenie filozofických pojmov od ostatných. Bez týchto pojmov nevieme myslieť ani chápať, už vôbec nie reflektovať naše chápanie. Takéto pojmy sú potom pre náš celok chápania „nenahraditeľné“. Všetky empirické pojmy sa potom vyznačujú charakteristickou črtou, že ich po prvé môžeme aj nepoužívať, čiže nemať ich v hlave. Inými slovami, nemusíme im rozumieť ani vedieť, čo sa konkrétnym výrazom mieni. Paradoxne ich druhou charakteristikou je, že akonáhle ich používame, vieme ich aj niekomu vysvetliť. Napríklad, že mienime túto zelenú farbu, a nijakú inú. Podobne vieme vysvetliť aj abstraktné termíny, akým je napríklad hra šachy. Problém teda nie je v protiklade empirizmus / racionalizmus na jednej a vnímanie / myslenie na druhej strane. Nakoniec celá idea modernej vedy je založená na rozdiel medzi vnímaním napríklad obrazu zlomenej paličky vo vode a skutočným vysvetlením tohto javu ako optického klamu.

Problematika filozofických pojmov sa týka inej agendy. *Locus classicus* pre charakteristiku hermeneutickej povahy *apriórnych* pojmov predstavuje filozofická dikcia slávneho výroku Sv. Augustína, ktorú spomína aj Wittgenstein v § 89 svojich *Filozofických skúmaní*. „Čo je teda čas? Ak sa ma na to nikto nepýta, viem to; ak to chcem niekomu vysvetliť, neviem to“ (Augustinus 2009, XI 14). Takto nastolený problém sa netýka porušenia princípu neprotirečenia, totiž že nemôžem súčasne vedieť a nevedieť niečo určité, ale toho, čo sa nazýva dvojaka povaha hermeneutic-

kej pravdy. Táto dvojaká povaha sa týka jej dvoch aspektov – implicitné rozumenie celku, ktoré Heidegger nazýva „neskrytosťou (*aléthea / Unverborgenheit*). Toto *implicitné* chápanie sa vyznačuje tým, že je vždy už prítomné v každom *explicitnom* vysvetlení. Vzťah implicitného a explicitného v štruktúre chápania sa dá vymedziť v nepredmetnom vymedzení ako vzťah už dejinne pochopeného sveta a jeho explicitne chápaného osvojovania, ktoré má povahu súhlasného potvrdzovania alebo odmietavého negovania toho, v čom *vždy už* ako rozprávajúci ľudia žijeme.

Dva druhy poznania. V tomto hermeneutickom význame Tugendhat upozorňuje na „dvojznačnosť“ poznania v Augustínovom citáte: poznanie v prvom zmysle znamená „rozumieť zodpovedajúcemu výrazu“, teda to, čo Wittgenstein označuje ako schopnosť správne ho *použiť*. Poznanie v druhom významne znamená schopnosť „vysvetliť“ ho. Tento primát *používania* dejinne situovaného jazyka nad schopnosťou vysvetľovania jeho obsahu má priamy dosah na koncepciu pravdivostného postoja, ktorý Tugendhat z tejto dvojakéj povahy pravdy vyvodzuje. Skôr ako sa začneme venovať tomuto dôležitému motívu, vyzdvihnime ešte jeden rozmer dvojakéj povahy pravdy: filozofické termíny *vieme používať* bez toho, aby sme *ich vedeli* presne vysvetliť. Tento fenomén sémantickej neviditeľnosti filozofických pojmov predpokladá *samozrejmosť* ich používania, vďaka ktorej sa dá na ich význam spýtať len špecificky filozofickým spôsobom ako na to, čo *už o nich* predmetne chápeme a vieme.

Tugendhat upozorňuje na dve základné možnosti pochopenia filozofickej metódy, ktoré vyplývajú z modalít „ako uchopiť to, čo je nám v našom chápaní *vždy už dané*“ (Tugendhat 1969, 264). Ak odhliadneme od deduktívneho systému transcendentálneho idealizmu, ktorý Tugendhat pokladá za dnes už nepoužiteľný, zostávajú len dve základné odpovede. Tou prvou je tradícia *bezprostredného nazerania*, ktorú založil Platón a explicitne rozpracoval Husserl. Takto pochopené apriórne filozofické pojmy sú prístupné len intuitívnemu nazeraniu podstat, ktoré sa zakladá na izolovanej subjektivite, vybavenej vnútorným zrakom, ktorý umožňuje intuitívne „vidieť“ tieto podstaty a esencie.

Podľa Tugendhata ide len o metaforu intelektuálneho nazerania, podobne ako je to u Kanta, ktorej sa nikdy nepodarilo dať metodicky kontrolovateľný význam, a napokon „aj keby niečo také existovalo, nebolo by to možné intersubjektívne sprostredkovať“ (Tugendhat 1969, 262), no keďže filozofia je „komunikatívne konanie“, prínos takejto subjektívne intuitívnej filozofie by sa aj tak rovnal nule. Na tomto mieste treba upozorniť, že práve tú hranicu intersubjektívne komunikovateľného Tugendhat vo svojej neskorej filozofii opustil a metodicky nový prístup k mystike a náboženstvu ukotvil vo svojej téze o „extrakomunikačnej“ funkcii jazyka vo vzťahu človeka k sebe samému. Takto pochopený človek nepreberá len intersubjektívnu – morálnu zodpovednosť, ale ako konečná bytosť sa musí v prvej osobe singuláru vyrovnávať s otázkou zmyslu vlastného života – čiže prevziať zodpovednosť za svoj život vcelku ako za perspektívu, v ktorej sa má chápať. No tento hei-

deggerovský moment jeho antropológie má, ako uvidíme, aj svoju negatívnu filozofickú cenu.

Druhou alternatívou ako pochopiť *vždy už* pochopené v procese chápania je Wittgensteinov prístup k analytickej filozofii, ktorý odmietol koncept vnútorného nazerania významov filozofických pojmov nahradil ho analýzou používania výrazov, ktoré im zodpovedajú v jazyku. V tomto vymedzení je znova obsiahnutá dvojaká podoba poznania: na jednej strane ako schopnosti sémanticky správne použiť zodpovedajúci jazykový výraz, na druhej ako osobitnej schopnosti vedieť jeho používanie vysvetliť niekomu inému. V oboch prípadoch „ak chceš vedieť, čo znamená slovo, hovorí Wittgenstein, neodkazujem Ťa na niečo, čo vidíš – tu sa nedá nič uvidieť –, skôr Ti ukážem, ako sa toto slovo používa. Toto trvanie na [analýze] používania jazyka nie je koncom všetkej filozofickej múdrosti, ale celkom určite je začiatkom „ (Tugendhat 1986, 39). Vysvetlenie je vtedy vysvetlením, keď iný človek sám – na základe *vlastného* použitia toho istého výrazu – dokáže identifikovať niečo mienené ako to isté tak, ako som to ako vysvetľujúci identifikoval aj ja sám.

Iný jazyk ako lingvistika. Svoj koncept „hermeneutickej povahy analytickej filozofie“ vysvetľuje Tugendhat vo vzťahu k lingvistike a rozdielnosti ich spôsobov analyzovania a používania jazykových výrazov. To „špecificky filozofické“ v reflexívnej metóde „vyjasňovania našich pojmov“ tkvie v zásadne inom vymedzení významu jazyka, s ktorým sa obe disciplíny zaoberajú. Lingvistika podľa Tugendhata predpokladá objektivizujúci postoj k jazyku v tretej osobe množného čísla a svoju otázku významu jazykových výrazov v danom tematizovanom jazyku rieši tak, že ich „prekladá“ do metajazyka „... to ale znamená, že teoretik jazyka už musí disponovať pojmom [významom, pozn. autora], ktorý má zastupovať slovo, ktorého význam treba vysvetliť“ (Tugendhat 1969, 268). Takýto objektivizujúci prístup a disponovanie metajazykom nie je možné vo filozofii, keďže jej „jazykom je hovorená reč „jazykového spoločenstva“. Tá sa odohráva primárne v prvej osobe jednotného čísla. Práve vo vzťahu k tradíciám a „predsudkom“ tohto dejinne živého spoločenstva je namierená Tugendhatova kritika Gadamerovho konceptu „splývania horizontov“. Gadamer na rozdiel od Diltheya nikdy nebol objektivizujúcim teoretikom vedy, ktorý abstrahuje od vlastného horizontu chápania. Naopak, práve proti tejto abstraktnej pozícii sa vymedzuje Gadamerova filozofia, založená na opozícii hermeneutickej pravdy a objektivizujúcej vedeckej metódy. Tugendhat si všíma práve tento kľúčový konflikt a na margo jeho racionálneho motívu zdôrazňuje, že: „to, čo bolo už pochopené, sa môže zakúšať len v tom, čo nám môže povedať [tu a teraz, pozn. autora], čím sa reaktivizujú naše vlastné horizonty rozumenia“ (Tugendhat 1977, 428).

Takáto reaktivizácia súčasne značí sebareflexiu limitov a jednostrannosti vlastnej kultúrnej tradície. Nie však pre Gadamerov koncept. Ten sa zakladá práve na rehabilitácii „predsudku“, čiže onej nekritizovateľnej sféry heideggerovského „pôvodného rozumenia bytiu“, voči ktorej je každá tematizujúca propozíčná výpoveď, v širšom zmysle kritická reflexia, odvodeným a sekundárnym fenoménom. Progre-

sívnym momentom je prítomnosť dialógu s inými kultúrami, na rozdiel od mlčanlivej, monologickej ukotvenosti Heideggerovej hermeneutiky nášho vlastného seba-pochopenia a jeho objasňovania pri sledovaní jeho stôp v „historických predpokladoch“. No krokom späť je podľa Tugendhata Gadamerovo zotrúvanie na Heideggerovom koncepte pravdy v historicky nekritizovateľnej bezprostrednosti „splývania“ horizontov kultúr, ktorý sa vďaka uznaniu nadradenosti a bezprostrednej sily vlastného kultúrneho „predsudku“ nad univerzalizujúcim úsudkom ľahko môže zmeniť na imperiálny *clash of civilisations*.

Tugendhatova dilema. Kľúčová agenda jeho koncepcie spočíva v rozlíšení propozičnej pravdy od pravdy „horizontu zmyslu“, ktorú preberá od Heideggera. „Svet“ tu nie fenomenologickou konštrukciou implicitného usporiadania objektov v rámci explicitne priehľadnej subjektivity, ale horizontom, kde sa ľudia v ich vzťahoch k sebe samým, objektom a iným už nachádzajú ako v dejinne pochopenom svete. Tugendhat zásadne, teda antiheideggerovsky, modifikuje túto ideu v prospech prioritizácie kriticko-prepožičaného postoja k vlastným a cudzím implicitne zdieľaným významom. Tugendhatova dilema znie: buď nekritický, a to znamená nekritizovateľný postoj k vlastným tradíciám a tradíciám vlastného obrazu sveta, alebo úsilie o explicitne zdôvodnené pochopenie už pochopeného v kultúre a dejinách hovoriaceho spoločenstva. Tomu zodpovedá ontologický primát „nepriehľadne“ rozumejúceho jazyka dejinného spoločenstva vcelku, vo vzťahu ku ktorému je osvietenecký postoj vysvetľovania a zdôvodnia vlastných vzorcov seba-pochopenia *možnou reakciou*. Tugendhatovým filozofickým programom stáva zdanlivo jednoduché tvrdenie „to, čo sa už chápe, urobiť vysvetliteľným, a tým pádom explicitným [vedením]“ (Tugendhat 1969, 270). Faustovská otázka tohto konceptu však znie: dá sa implicitné chápanie vcelku jazykového spoločenstva previesť na explicitné tvrdenia, postoje a pojmy? Ak nie, tak aj osvietenecký postoj je jedným z dejinných obrazov sveta, nie však jediným možným. Na tú otázku a dilemu vo vlastnej filozofickej koncepcii hermenetickej pravdy dáva Tugendhat explicitnú odpoveď o päťdesiat rokov neskôr v poslednej kapitole svojho systematického diela s príznačným názvom *o údive*. Skôr ako sa analýze tejto výnimočnej kapitoly budeme venovať, treba ešte bližšie vymedziť zmenu zmyslu pojmu pravdy, ktorú toto sémantické úsilie o premenu implicitného rozumenia vcelku na explicitné postoje so sebou prináša.

Ako tematizovať toto veritatívne úsilie v prípade už spomenutých základných filozofických pojmov, ktorými rozumieme seba, iných a svet, v ktorom už historicky žijeme? Keďže tieto pojmy sú konštitutívne pre horizont nášho chápania vcelku, ich „pravda“ nie je bezprostredne evidentná, a teda ani priamo tematizovateľná ako predmetne zameraná intencionalita. Bezprostredne evidentná je ona heideggerovská „nepriehľadnosť“ (*Undurchsichtigkeit*) zmyslu toho, o čo v živote a dejinách ide. V tejto evidencii „nepriehľadnosti“ ako explicitnému pochopeniu vymykajúceho sa celku zmyslu je zároveň ukrytý motív jej pravdivostného „odkrývania“ (*Erschliessen*). Lebo v afektívne doliehajúcej evidencii tejto nepochopiteľnosti je prítomný súčasne motív jej objasňovania. Zároveň tento kritický, explicitne chápaní vzťah

k pravde ako sebaznečisťujúcej praktike nesie v sebe záujem o jej prekryvajúce „zakrývanie“ (*Verschliessen*). Keďže v takejto podobe je hľadanie pravdy primárne zneisťovaním vlastných už sociálne, a teda skupinovo uznaných presvedčení, *prekrytie takých zneisťujúcich praktík* v neposlednom rade sebazpoznania „odľahčuje“ poskytnutím existenčnej istoty v otázke zmyslu – v podobe trvania nespochybniteľne vystupujúcej „pravdy“ dejinnej tradície, ktorá už platí pred každým úsudkom a súčasne zostáva v platnosti napriek každému úsudku o nej. Takéto „dogmatické“ uchopenie pravdy ako „odomknutosti“ predtematického rozumenia bytiu v *Bytí a čase* pokladá Tugendhat za jeho „nebezpečnú tendenciu“ (Tugendhat 1967, 369). Spája s ňou svoju tézu o výpadku „špecifického pojmu pravdy“ v tomto diele, pričom tento špecifický význam pojmu „pravda“ treba hľadať v principiálnej možnosti jej negácie.

Na každý vopred platný a vopred uznaný význam sa preto možno gadamerovsky spýtať: „čo nám dnes môže povedať“, pričom „nám“ tu neznamená tradičné „transcendentálne“ alebo „predjazykové vedomie“, ale „empiricky sa vyskytujúce spoločenstvo hovoriacich“ (Tugendhat 1969, 270). V prípade filozofických apriórnych pojmov to značí, že ich tematizáciu možno *primerane* pochopiť, no nie z hľadiska metafyzickej „nadempirickej subjektivity“, ale v horizonte rozumejúcich praktík „vlastného jazykového spoločenstva“ (Tamže). Zopakujem, že kritériom rozlíšenia filozofických pojmov od empirických je, že tie prvé patria do celku nášho chápania, zatiaľ čo druhé sú ako jeho „časti“ vždy parciálne a čiastkovo špecifickým vyjadrením chápania vcelku. Tento vzťah „celku a jeho častí“ je iným vyjadrením „hermeneutického kruhu“. Filozofické pojmy sa nedajú vysvetliť definíciou, lebo ich význam možno pochopiť len v holistickom prepojení a kontexte s inými základnými pojmami, ktoré sa, a to je zásadná veta, vzťahujú na toto konkrétne spoločenstvo. Preto sa dá na ne pýtať len v prvej osobe singuláru, nie však opisným spôsobom v tretej osobe plurálu.

Regulatívna idea pravdy. Pointou v Tugendhatovom výklade je potom idea „progresívneho derelativizovania“ našich pojmov, to znamená „to, čo sa nám predbežne zdá byť nenahraditeľné, sa môže neskôr ukázať ako iba jedna z viacerých alternatív“ (Tamže, 271). Naša nevyhnutnosť rozumieť filozofickým pojmom, ktoré sú konštitutívne pre každý parciálny akt chápania, znamená, „že tieto [pojmy, pozn. autora] *neimplikujú žiadne tvrdenia o vedomí vôbec, alebo o všetkých ľuďoch, alebo všetkých jazykoch*“ (Tamže). V roku 1969 platí: zo skutočnosti, že „naša reč je podstatne predikatívna“, nevyplýva apriórny nárok na „predikatívnosť všetkých možných jazykov“ (Tamže). Podľa Tugendhata v roku 1969 vopred nemožno vylúčiť, že „existujú alebo existovali jazyky, ktoré nemajú žiadnu predikatívnu štruktúru“ (Tugendhat 1969, 271). Keby sa také našli, neznamenalo by to holú logickú negáciu platnosti predikatívnosti. Hermeneutický koncept dejinnej pravdy sa nezakladá na platnosti jedného a zároveň negovanej platnosti všetkých ostatných. Aj v prípade zistenia nepredikatívnej reči inej kultúry by muselo ísť o rozšírenie nášho vlastného pochopenia možností ľudského chápania, podobne ako sa naše chápanie *priestoru* rozšírilo objavom neeuklidovských priestorov.

Takúto perspektívu rozširujúceho sa „my“ v rámci stretu a možnej konfrontácie s inými horizontmi rozumenia Tugendhat chápe ako proces *in infinito*, čiže v princípe ako racionálne univerzalizujúci – osvietenecský pohyb v dejinách. Tento dynamický pohyb v dejinách sa zakladá na evidencii progresívneho „derelativizovania“ našich základných pojmov a presvedčení. V tomto „negatívno-kritickom“ vymedzení sa vzťah k pravde vylučuje s dogmatickým ideálom „pozitívnej držby pravdy“ ako nečasovej a nespochybniteľnej evidencie vo sfére vlastných dejinných presvedčení: tu je husserlovská a „predmetne“ založená „evidencia“, ktorá tkvie v „dokonanej lucidite“, prekonaným ideálom: to, čo z tradičného konceptu pravdy zostáva, je „regulatívna idea pravdy“ (Tugendhat 1966, 367). Jej základom je sémantické úsilie o to, „ako urobiť hmlisto pochopené stále viac a viac zrozumiteľným“ (Tugendhat 1969, 358). Nikdy nie však raz a navždy a pre každého rovnako pochopeným svetom. „Komu záleží na pravde, nikdy neuvidí pravdu; to, čo vidí, je nepravda, otázky, zlomkovitosť obrazu o danej veci“ (Tugendhat 2000, 129).

Opak je „pravdou“. Tugendhat vo svojej práci *Egocentrita a mystika* (2003) provokatívne ohlasuje dve základné a esencialisticky založené tézy: 1) o *univerzálnej propozičnej štruktúre* reči ako produkte *evolúcie a vice versa*; 2) o *univerzálnej propozičnej štruktúre nášho „chápania vcelku“*, ktorá má ako „prvá filozofia“ zaujať miesto metafyziky. Práve pri hľadaní antropologických koreňov mystiky a náboženstva v druhej časti práce s názvom *Odstúpenie od seba* (*Zurücktreten von sich*) zohrávajú obe tézy kľúčovú ambivalentnú úlohu. Rozšírenie a prekonanie konceptu „egocentrity“ o „ja“ sféru relativizujúcej mystiky otvorením perspektívy sebaepochopenia z hľadiska univerza prináša zásadný problém. Tugendhat si musí postaviť otázku explicitnej evidencie univerza, bez ktorej jeho koncept mystiky v opozícii k egocentrite nedáva zmysel. Zároveň povýšením svojej dilemy autoritatívneho *versus* racionálne zdôvodniteľného postoja na *prvú filozofiu*, čiže nadčasovo univerzálnu pravdu „horizontu rozumenia“ predpokladá urobenie nonexplicitného chápania vcelku jeho explicitným náprotivkom. Najprv k vymedzeniu základných významov pojmov „egocentrita“, „náboženstvo“ a „mystika“.

Na základe prepožičanej reči je pudová štruktúra bezprostredných impulzov nahradená situačne nezávislým zvažovaním lepších alebo horších možností konať. Tieto situačne nezávislé možnosti lepšieho alebo ešte lepšieho konania si človek musí vytyčovať ako *vlastné* ciele. V dôsledku toho koná, rozumie si v postoji „záleží na mne“, čiže musí brať sám seba za primárne zodpovedného za dosahovanie (alebo a nedosahovanie) vlastných cieľov. Takýto postoj k životu Tugendhat nazýva „egocentrizmom“. Antropologicky jednotným motívom pre vznik náboženstva mystiky je potom *princíp kontingencie*, s ktorým je každý smrteľník konfrontovaný. Ľudia od biblických čias rozumejú skúsenosti, že nezáleží len na nich, či dosiahnu svoje ciele. alebo že zďaleka nie je v ich moci zabrániť či vyhnúť sa zlému osudu alebo fatálnej chorobe. To, s čím sa musia konfrontovať, je potom relativita ich egocentrického úsilia ako strata významu vôle dosahovať „stále viac“ a „čoraz lepšie“. Krajnou, no základnou situáciou konfrontácie človeka s jeho vôľovou bezvýznamnosťou je situ-

ácia smrti. „V nej [postoj, pozn. autor] *stále viac* vyznieva prázdne a to, čo sa prvotne javilo ako zmysel, sa môže ukázať ako nezmysel“ (Tugendhat 2007, 192).

„Odstúpenie od seba“. Tugendhatova téza je, že s touto evidenciou „nedostatkovosti“ ľudského konania v perspektíve konečnej pomínutelnosti sa nedá vyrovnáť egocentrickým spôsobom – na základe postoja „záleží na mne“. s týmto antropologickým fenoménom súvisia sebarelativizujúce praktiky náboženstva a mystiky, ktoré predpokladajú negáciu egocentrizmu v podobe možnosti postoja „odstúpenia od seba“. Ľudia sa v tomto zmysle neučia len vôľovo ovládať svoje vzťahy k iným a k sebe, ale aj prijímať (nie meniť) chápajúcou evidenciou niečo, čo sami nevedia zmeniť, ale čo ako náhoda (pre niekoho osud) celkovo mení ich životy.⁴

Pri bližšej tematizácii vzťahu mystiky a náboženstva sa kritériom ich rozlíšenia pre Tugendhata stáva jeho téza o základnej štruktúre „chápania vcelku“ v jeho 1) tradovanej, autoritatívne sprostredkovanej modalite, ktorá popiera vlastnú zodpovednosť, alebo 2) od moci iných a iného oslobodzujúcej perspektívy sebazdôvodňujúcich praktík v otvorenom význame „čo je pre nás lepšie“, ktorá predpokladá autonómnu zodpovednosť. Náboženstvo podľa neho interpretuje moc kontingencie nad ľudským životom „ako trest za hriechy“, čiže ako kauzálny dôsledok „vplyvu všemocnej nadprirodzenej bytosti“ (Tugendhat 2007, 179). Táto prítomnosť osobného vzťahu závislosti vyvoláva z ľudskej strany rozhodujúcu „animistickú“ reakciu – porozumenie fenoménu náhodného ako prejavu osobnej absolútnej moci nadprirodzenej bytosti. Od nej, a nie od ľudskej vôle, primárne závisí úspech v ľudskom živote. Tak v tejto koncepcii existuje pragmatický motív výmeny vlastnej poslušnosti za získanie priazne „vyššej“ moci. Tento vzťah prezentuje analogicky ako vzťah „slabých“ k „silným spolublížnym“ vďaka princípu, v ktorom Tugendhat vidí špecifikum náboženského postoja „Nech sa deje Tvoje vôľa“ (Tugendhat 2004, 122).

Tento animisticko-pragmatický opis religiozity potom umožňuje Tugendhatovi zaradiť náboženstvo do sféry autoritatívneho vzťahu k životu a freudovsky ho vysvetľovať ako iracionálnu projekciu vlastných želaní, ktorými sa má ovplyvniť chod tohto sveta: „To, prečo ľudia *potrebujú* práve bohov, je, že chcú ovplyvniť chod sveta v prospech vlastných želaní“ (Tugendhat 2004, 123). Tugendhat vie, že redukciou fenoménu religiozity na pragmatický vzťah závislosti v bezmocnosti obchádza ďalšie podstatné črty religiozity – fenomén numinozity, o ktorom bude ešte reč, ďalej komunitárny rozmer, v rámci ktorého je boh zakladateľom komunity, jej etiky a práva, za čo bol aj patrične kritizovaný⁵.

⁴ Tugendhat priliehavo poznamenáva, že otázkou Ako sa máš?, Wie geht es dir?, How are you doing? sa ľudia v rôznych jazykoch sveta pýtajú na váš život tu a teraz celkovo. Samozrejme, zásadným inšpirátorom na tom mieste je Heideggerov pojem „nálady“ ako afektívnej evidencie spätných nárazov úspechu a neúspechu v prvej osobe jednotného čísla vo vzťahu k vlastnej neurčitej budúcnosti.

⁵ Porov. napr. Gellman (2017) alebo Jakobi (2012).

Možno však povedať, že touto kritikou v jeho základnej filozofickej ambícii je aj nepochopený. Redukcia jeho úvah o náboženstve len na psychoanalytické „infantilné projekcie“, k čomu dáva podnet sám Tugendhatov slovník, míňa vlastnú pointu jeho výkladu. Navyše Tugendhat požíva aj termín „religióznej pravdy“, ktorý odkazuje na dejinný rozmer jeho kritiky Heideggera. Nie Freud, ale Nietzsche umožňuje adekvátne interpretovať túto prioritizáciu autoritatívne heteronómneho ako *vlastné produktívne* možnosti popierajúceho vzťahu k sebe samému a iným vo výklade náboženstva. Ako to naznačil Tugendhat, analógiou vzťahu „slabých“ k „silným spoločlivosťným“, jeho spôsob videnia problému sa týka vôle k moci, a to, čo nazýva fenoménom religiozity, interpretuje v termínoch dejinnej moci a záujmu o moc na základe a v „prospech vlastných želaní“.

V jeho hermeneutickej vízii dialógu kultúr je skutočne problémom prepojenie fundamentálne pochopenej viery so štátnou mocou na jednej a fundamentalizáciou jednej ako jedinej možnej – náboženskej – etiky na druhej strane. To, že aj podľa Nietzscheho „po smrti boha“ fundamentalizácia „vedeckej pravdy“ môže mať takto uchopený religiózny charakter v prepojení so sekulárnou mocou, je pre Tugendhata samozrejmosťou. V tomto rozmere katastrofického stretu kultúry civilizácií v 20. storočí v sekulárnej podobe a v 21. storočí opäť aj nábožensko-politickej podobe možno dobre rozumieť Tugendhatovej centrálnej téze o opozícii náboženstva a mystiky: „Cesta mystiky bude spočívať v tom, že sa váha vlastných želaní relativizuje alebo priamo popiera, teda [pôjde, pozn. autora] o *transformáciu sebaepochopenia*. Cesta náboženstva naproti tomu ja založená na tom, že želania sa nechajú tak, ako sú, a namiesto toho sa uskutoční *transformácia sveta* prostredníctvom projekcie vlastných želaní“ (Tugendhat 2004, 122). Oplatí sa pripomenúť, že vlastné želania sú želaniami svojej vlastnej tradície, ktorá sa chce presadiť na úkor nerešpektovania želaní tých iných tradícií. To je dôvod, prečo „tradícia viery už nie je žiadnou možnosťou v perspektíve prvej osoby singuláru, zatiaľ čo mystika je možnosťou, ktorá je prístupná všetkým ľuďom“ (Tamže, 115). To však neznamená, že sa pri tom svojím konceptom mystiky ako alternatívou k profánnej egocentrite nedopúšťa filozofických omylov, ktoré protirečia je vlastným kritériám filozofie.

Mystika ako altruizmus. Jeho dômyselný a mnohými významovými nuansami obohatený výklad mystiky vychádza teda zo zdôraznenia rozdielu medzi mystikou a náboženstvom. Tento v mnohom inšpiratívny výklad musím na tomto mieste zjednodušiť na jeho problémové miesta. Aj ony, hoci ako významné omyly, sú prínosom Tugendhatovej antropológie. Najprv k základnej osi filozofie mystiky. Východiskový bodom je tu zmena *perspektívy sebaepochopenia* vo svete, ktorá je daná radikálne odlišným motívom ľudskej reakcie na moc kontingencie: vedomím totality *univerza*⁶. Na označenie tohto implicitného daného a explicitne sa dejúceho postoja

⁶ V sémantickom prevedení to isté: každý „ja hovoriaci“ sa chápe a je pochopený iným na základe jednotného jazykového *sveta* – a to vo vzťahu k implicitne prítomnému celku všetkých možných o významov –, kde *identifikácia jedného* z nich znamená implicitnú *odlišiteľnosť od všetkých ostatných*. Na označenie tohto implicitného daného, a explicitne sa dejúceho sémantického celku,

v mystike, založeného na „kontraste malého a veľkého“, slúži fenomén, ktorý je vo filozofii známy pod pojmom „údiv“. No Tugendhat ide vo svojej úvahe o mystike o krok ďalej a odvoláva sa na knihu Rudolfa Otta *Das Heilige* s centrálnym pojmom numinózneho. Evidencia numinózneho je založená na konfrontácii „ja“ hovoriacich s „neporovnateľnou veľkosťou“, „neporovnateľnou mocou“, a nakoniec aj „neporovnateľnou záhadnosťou“ (Tugendhat 2004, 118). Vo vymedzení Rudolfa Otta to iste znamená „tajomné (*mysterium*)“, „úzkosť vzbudzujúce (*tremendum*)“ a zároveň „príťažujúce (*fascinans*)“. Rozhodujúcim krokom k uchopeniu mystiky po rôznorodých pokusoch o jej deontologizáciu ako splynutia s poslednou realitou je jej negatívne vymedzenie, totiž poukázanie na to, *od čoho oslobodzuje*.

Tugendhatova téza je, že mystický postoj oslobodzuje od frustrácií a sklamaní egocentrického postoja v uvedomení si „radikálnej nedostatkovosti ľudského konania“. Takéto oslobodenie od vôle a túžob znamená zmenu horizontu v novom postoji sebarelativizujúceho „odstúpenia od seba“ ako podmienky nájdenia „vnútorného pokoja“. Aj takéto „odstúpenie od seba“ sa odohráva v dvoch základných podobách: 1) ako mystika „úniku zo sveta“, v ktorej nie je problémom len vôľa, ale celý život pochopený ako utrpenie; 2) ako svetu „prítakajúca“ mystika, v ktorej rozmanitosť vecí a ľudí v čase a priestore nezmyselné, ale chápe sa z jednotnej perspektívy univerza. Pointa Tugendhatovho výkladu sa týka práve posledného prípadu. Po analýze rôznych podôb úniku z tohto sveta v budhizme si jeho výklad všima taoizmus, v ktorom „rôznorodé videné v horizonte jedného“ a „utrpenie v ňom“ nemá byť negované, ani sa nemá stratiť ako rozmanité v jednom (*unio mystica*), ale utrpenie treba integrovať do života s ním. To rozhodujúce prichádza v porovnaní taoizmu s kresťanstvom. Tugendhat tu nadväzuje na oddelenie kresťanskej idey nezištnej lásky od náboženstva desatora Starého zákona, pretože viera, ako zdôrazňovali napríklad Kant alebo Dostojevskij, „nemôže byť príkazom“.

Dva zásadné problémy. Toto oddelenie princípu nezištnej lásky ako mystického elementu od kresťanského náboženstva vyvolalo množstvo teologických, tvrdo kritických reakcií. Filozofickou témou *par excellence* je však iná súvislosť. Keď totiž Tugendhat interpretuje princíp univerzálnej lásky ako spôsob, ako sa otvoriť voči utrpeniu každého iného človeka, čiže „stanoviť si za cieľ životný zdar ostatných (altruizmus)“ (Tugendhat 2004, 134). V tomto vymedzení sa sféra profánnej egocentricity stáva opozitom k mystickej – altruistickej realite. „Na jednej strane majú *ja hovoriaci* svoje egocentrické ciele a vnímajú preto to, čo ich v tomto svete stretne, inštrumentálne – profánne. Na druhej strane stoja zoči-voči svetu vcelku ako moci, teda vlastnej evidencii univerza, ktorá nie je prístupná ich inštrumentalizácii“ (Tamže, 120).

Rozhodujúcim dôvodom neinštrumentalizovateľnosti mystického je fenomén numinózneho s jeho charakteristikou *fascinujúcej nepochopiteľnosti*. Tento mystic-

používa Tugendhat termín B. Russela *universe of discourse*. No zásadným inšpirátorom mu bol v tomto bode P. Strawson.

ký fenomén je opakom egocentrického postoja ako inštrumentalizujúceho egoizmu (I). Ako udržať v oboch modalitách leitmotív Tugendhatovej filozofie – „ideu kritickú zodpovednosť za pravdu“? Na jednej strane toto stanovisko „intelektuálnej poctivosti“ predpokladá egocentrický postoj v druhom význame ktorý je nezlučiteľný s jeho prvým: „záleží na mne“ (II), či podľa hne kolektívnej ilúzie, alebo ju nechcem vidieť. Na druhej strane fenomén numinózneho vďaka svojej fascinujúcej nepochopiteľnosti, možno byť prijatý, alebo ním byť fascinovaný, necítiť ho. Ako ním fascinovaný ho neviem kritizovať, ako necíťiaci ho nemám ako kritizovať.⁷

Navyše, redukciou egocentry, čiže postoja „záleží na mne“, na každodenný egoizmus vypadáva z Tugendhatovho konceptu celá sféra intersubjektívnej etiky, ktorá je založená práve na osobnej zodpovednosti (Pozri jeho *Prednášky o etike*). Na tomto mieste ostáva len konštatovať, že týmto krokom sa zadnými dvierkami vracia späť Heideggerov koncept vzťahu autentického a neautentického vo vzťahu k samému sebe. Veď Heideggerova neautentická každodennosť etiku nepozná a ako autentická existencia ju v horizonte prevzatia mlčky sa rozumejúcej perspektívy „osudového spoločenstva“ nepotrebuje. Podobne, hoci z iných dôvodov, ju nepotrebuje ani altruistická mystika.

Druhým omylom je jeho esencializmus. Vďaka metodologickej nutnosti vykázat evidenciu univerza alebo sveta v celku v koncepte mystiky si musí v úvode záverečnej kapitoly jeho poslednej práce o *údive* postaviť problém: „Ak sa človek v mystike svojím odstúpením od seba dostáva do vzťahu k svetu, musí namiesto implicitného poznania celku... explicitne upútať pozornosť na svet“ (Tugendhat 2004, 150). Všetko záleží od toho, ako túto evidenciu údivu urobiť pochopiteľnou.⁸ Implicitnosť poznania v tom hraničnom fenoméne je potvrdená práve nemožnosťou predstaviť si opak, čiže jej negáciu. Ako si potom explicitne všimnúť svet, keď práve explicitnosť (zdôvodnenosť) je možná vďaka jej negovateľnosti? Tento výpadok negovateľnosti je aj dôvodom, prečo Wittgenstein pokladá tento druh evidencie za nezmyselné tvrdenie (nie však problém, ktorý so sebou prináša). Ním je nutnosť konfrontovať sa s absolútnym, rozumej správne – s hranicami jazyka vlastného obrazu sveta. Je pozoruhodné, že aj Tugendhat si je vedomý tejto roviny problému. Pretože mysticko-terapeutická konfrontácia jednotlivca s frustráciami vlastnej existencie, ako ukážeme, je o inom probléme. V tejto kapitole sa znova vracia agenda premeny zmyslu otázky po najvšeobecnejších pojmoch. Pretože veta o údive nahrádza staršiu formuláciu „Čo je súcno ako súcno?“ (Tamže, 151). Po konci metafyziky nahrádza tvrdenie „údiv nad svetom“ tradičné tvrdenie o „údive nad súcnom ako súcnom“ (Tamže, 152). Analýzou vety o údive pripomína Tugendhat v tomto odstavci svoj pôvodný program z roku 1969: zaoberanie sa „chápaním vcelku“, ktoré grécka kozmologicky ukotvená metafyzika nepozná, a vysvetľovaním jeho základných pojmov.

⁷ Porov. Procyshyn, A. (2017): Wonder and Tugendhat's Mysticism. In: *Existence. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 12 (2), 1 – 9.

⁸ K analýze kapitoly *O údive* pozri aj Muránsky, M. (2018): Ernst Tugendhat o Heideggerovom probléme pravdy. *Filozofia*, 73 (8), 675 – 688.

Heideggerov problém „pravdy“ sa vracia. A presne v tomto „dejinnom“ rozmere tkvie aj Wittgensteinov základný argument, kde vetu o údive nad existenciou sveta nahrádza vetou o údive na existenciou jazyka. Hranice jazyka nemôžeme objektivizujúco poznať, lebo každá ich reflexia predpokladá používanie pravidiel toho istého jazyka. Tugendhatov záver preto znie: „Filozofický úžas sa týka toho, čo je v každom chápaní samozrejme spolupochopené, a čo – keď sa na to človek explicitne zameria – sám nechápe“ (Tamže, 161). Ako *locus classicus* uvádza v závere výrok o čase Sv. Augustína, s ktorým začínal svoju filozofickú púť. Týmto sa zadnými dvierkami vracia starý Heideggerov problém, totiž ak je v základe osvietenectva čosi ako univerzum v princípe nepochopiteľné, lebo inak by bolo egocentricky instrumentalizovateľné, tak ani téza o prvej filozofii ako univerzálnej propozičnej štruktúre chápania nemá argumentačnú oporu. Ako pristúpiť k rozumeniu „chápania vcelku“ a obrazu sveta, keď explicitná cesta propozičných tvrdení k nemu nevedie?

Paradoxne to, čo je pre Tugendhatov hermeneutický problém pravdy nenaplnenou filozofickou výzvou, je ziskom pre jeho existenciálnu mystiku. Tu sa úžas týka evidencie niečoho „vyššieho“, v perspektíve čoho sa môže meniť egocentrita každodenného ľudského pochopenia na jej altruistický – mysticky fascinujúci opak. No hlavná téza oddelenia mystiky od náboženstva je založená na predpoklade osvietenstva v spore s autoritou tradície alebo zjavenia. Takáto existenciálna interpretácia mystiky sa zakladá na platnosti osvietenieckého obrazu sveta. Otvorenou otázkou je, ako by sa dala podobne interpretovať aj v iných obrazoch sveta.

Literatúra

- AUGUSTINUS (2009): *Confesiones / Bekenntnisse*. Reclams Universal-Bibliothek
- BONHEIM, A. (2012): „Zur Rezeption von Egozentrität und Mystik“. In: *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats* Jacobi, K. (ed.). Freiburg : Verlag Karl Alber, 151 – 158.
- GELLMAN, J. L. (2017): *Egocentricity and Mysticism – An Anthropological Study*. Reading Religious. a Publication of American Academy of Religion. Claremont Graduate University. In <http://readingreligion.org/books/egocentricity-and-mysticism>
- HENRICH, D. (2006): *Mystik ohne Subjektivität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2), 169 – 188.
- JAKOBI, K. (2012): *Weichenstellungen*. In: *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats*. Jacobi, K. (ed.). Freiburg: Verlag Karl Alber, 27 – 37.
- KÖBELE, S. (2009): *Ernst Tugendhat, Egozentrität und Mystik: Eine Anthropologische Studie*, München 2003. In: Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich. Dostupné na: <https://doi.org/10.5167/uzh-94083> (Navštívené 4. 10. 2018).
- LOCH, A. (2018): *Review – Mysticism As Language Game*. In: *Religious Theory E-Supplement To The Journal For Cultural and Religious Theory*. Dostupné na: <http://jcr.org/religioustheory/2017/06/15/review-mysticism-as-language-game-adam-loch/> (Navštívené 4. 10. 2018).

- MURÁNSKY, M. (2018): Ernst Tugendhat o Heideggerovom probléme „pravdy“. *Filozofia*, 73 (8), 675 – 688.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2007): Autonómia vôle ako základ morálneho konania. *Filozofia*, 62 (2), 169 – 172.
- PROCYSHYN, A., WENNING, M. (2016): „Translator’s Introduction. In: *Egocentricity and Mysticism: An Anthropological Study*. Columbia: Columbia University Press, 7 – 2.
- PROCYSHYN, A. (2017): „Wonder and Tugendhat’s Mysticism,“ In: *Existence. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 12 (2), 1 – 9.
- SEDOVÁ, T. (2018): Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 318 – 328.
- SMREKOVÁ, D. (2010): Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. *Filozofia*, 65 (9), 893 – 906.
- TIMME, R. (2016): *Der Vergleich von Menschen und Tier bei Tugendhat und Aristoteles*. Berlin: Logos Verlag.
- TUGENDHAT, E. (2007): *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.
- TUGENDHAT, E. (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- TUGENDHAT, E. (2016) *Egocentricity and Mysticism: An Anthropological Study*. Transl. Alexei Procyshyn and Mario Wenning. Columbia: Columbia University Press.
- TUGENDHAT, E. (2003): *Egocentricität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck.
- TUGENDHAT, E. (1992): Sprachanalytische Kritik der Ontologie. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 21 – 35.
- TUGENDHAT, E. (1992): The Fusion of Horizons. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 420 – 425.
- WENNING, M. (2017): Three Modes of Recovering Mysticism Responses to Procyshyn, Erickson and Eh. In: *Existence. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 12 (2), 26 – 32.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 2/0110/18 *Genealógia svedomia, fenomenalita konania a existencia v dialógu s inými – východiská a ich problémy*.

Martin Muránsky
 Filozofický ústav SAV
 Klemensova 19
 813 64 Bratislava
 Slovenská republika
 e-mail: muransky.ma@gmail.com