

ERNST TUGENDHAT O HEIDEGGEROVOM PROBLÉME „PRAVDY“

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

MURÁNSKY, M.: Ernst Tugendhat on Heidegger's Problem of Truth
FILOZOFIA 73, 2018, No 8, pp. 675 – 688

The paper departs from actual critical reception of Tugendhat's critique of Heidegger's notion of truth (Wrathall/Malpas), according to which the failure of Tugendhat consist in his reduction of twofold character of truth (unconcealment / proposition) on the level of propositional stance. The main thesis of the paper is that Tugendhat accepts this basic hermeneutical contribution of Heidegger, but he radically changes the relationship of both levels in the favour of propositional truth. This is possible only due to his analytical interpretation of the principle of non-contradiction – in the Heideggerian area of a relationship of yourself-to-yourself. The loss of critical dimension in the notion of truth as “unconcealment” doesn't primarily deal with the possibility of propositional truth in *Being and Time* – also as answer to Tugendhat's critique, but has to do with the loss of critical responsibility in Heidegger's concept of consciences. Tugendhat's critique remains relevant because of hermeneutical situation, in which every “understanding of being” can be uncritically “uncovered” as truth “for itself”.

Keywords: Twofold character of truth – Unconcealment – Propositional truth – Idea of critical responsibility

Úvod. Hoci Tugendhatova kritika Heideggerovho pojmu „pravdy“ v diele *Bytie a čas* (ďalej BaČ) z roku 1964 bola uverejnená neskôr v habilitačnom spise *Pojem pravdy u Husserla a Heideggera* (1967) a v koncentrovanej verzii vyšla aj ako článok *Heideggerova Idea pravdy* (1969), kvalita a precíznosť Tugendhatovej argumentácie sa postarali o to, že o význame tejto kritiky sa intenzívne diskutuje aj po päťdesiatich rokoch od jej vzniku. Podľa známeho amerického fenomenológa a (ďalšieho) prominentného kritika Tugendhatovej kritiky Marka Wrathalla „sa jedná o zrejme o najvplyvnejšiu kritiku Heideggerovho výkladu *propozičnej pravdy a ne-skrytosti* (unconcealment) vôbec“ (Wrathall 2011, 34).¹

Pre presnejšie vymedzenie problematiky štúdie treba v úvode spomenúť aj ďalšie

¹ Wrathall zakladá svoju kritiku na nerozlišovaní oboch rovín pravdy a na tendencii stotožňovať propozičnú pravdu s ontologicky odlišnou sférou pravdy ako ne-skrytosti: „Heideggerov [...] prístup sa nezakladal na rozšírení platnosti propozičnej pravdy do inej platformy, ale na objasnení prináležitosti *ne-skrytosti* ku každej črte nášho angažovania vo svete“ (Wrathall 2011, 35).

dve vplyvné kritiky Tugendhatovej kritiky Heideggera z pera Wrathallovho súčasníka J. Malpasa (2014),² a najznámejší kritický text o tejto kritike od C. F. Gethmanna (1993) v nemecky hovoriacom prostredí.³ Tieto tri kritické reakcie sa síce líšia svojím pragmatickým, topografickým a transcendentálnym východiskom, no zhodujú sa v najdôležitejšej výčitke na margo Tugendhatovho textu, podľa ktorej v ňom nerešpektuje dvojakú povahu pravdy a hermeneutickú problematiku „sveta“ ako „neskrytosti“ (Unverborgenheit), v dôsledku čoho sa Heideggerov problém pravdy v jeho interpretácii zužuje na dimenziu „propozíčnej pravdy“ (Aussagewahrheit).

Tugendhat však *expressis verbis* rozlišuje v oboch kritických textoch medzi „pravdou horizontu zmyslu“ a „pravdou výpovede“,⁴ pričom tento rozdiel chápe zároveň hermeneuticky: „Ak sa pýtame na pravdu danej výpovede, pokúšame sa jej pravdivostný nárok verifikovať; ak sa pýtame na pravdu horizontu zmyslu (Sinnhorizont), pokúšame sa ho objasniť. Nepravdivá výpoveď je nesprávna, nepravdivý zmysel je jednostranný“ (Tugendhat 1967, 358).

V predloženej štúdií nejde o zmapovanie recepcie vplyvu Tugendhatovej kritiky, ale o úsilie koncentrovať sa na analýzu základného významu jeho hĺbkového čítania a kritiky Heideggerovho pojmu pravdy. 1) Ako vlastnú tézu štúdie obhajujem názor, že napriek kritike Tugendhatovej kritiky jeho stanovisko vychádza z jej dvojakej charakteristiky pojmu pravdy, no zároveň vedome presúva ťažisko jej interpretácie na kritickú perspektívu propozíčného stanoviska k pravde, ktoré Tugendhat používa ako *vlastný koncept* pri hodnotení Heideggerovho stanoviska. 2) Ďalej poukážem na zásadnú modifikáciu veritatívnej diferencie „pravdivý / nepravdivý“ na hermeneutickú diferenciu „odkrývania“ (Entdecken) „zakrývania“ (Verdecken) v koncepte pravdy ako „neskrytosti“, ktorú Tugendhat obhajuje ako prelomovú filozofickú inováciu autora BaČ *sui generis*. 3) V závere textu stručne poukážem na základný problém v Tugendhatovom vlastnom koncepte pri vymedzovaní vzťahu oboch rovín „pravdy“.

Strata kritickej dimenzie. Tugendhatova základná metodická výčitka k Heideggerovmu výkladu pravdy ako „neskrytosti“ (*alétheia*) sa týka straty kritickej – normatívnej dimenzie tohto pojmu. Tento základný – kritický – význam pojmu „pravdy“ vychádza z každodenného používania jazyka a tkvie v možnosti kladenia

² Podľa J. Malpasa „Tugendhatova kritika má tendenciu prehliadať Heideggerovo trvanie na pochopení pravdy ako vskutku zahŕňajúcej obe je zložky – správnosť a neskrytosť. Konzekventne, ako jedna z odpovedí, ktorú možno použiť proti Tugendhatovi, je obrátenie pozornosti na dvojakú povahu pravdy“ (Malpas 2014, 7).

³ Gethmann zasa zdôrazňuje: „Tugendhat úplne prehliada, že výroková pravda (Aussagewahrheit) predpokladá ontologickú pravdu (Seinshorizont), [pričom] Heidegger plným právom hovorí o *veritas transcendentalis* (Gethmann 1993, 122).

⁴ Vo svojom článku o pravde (Tugendhat 1969) rozlišuje pojem pravdy „v špeciálnom zmysle“ od problematiky „pravdy vcelku“ (tamže, 441).

otázky, overovania a negácie našich tvrdení. Bezprostredná evidentnosť toho, že pohyb sa ocitá v „bytí-vo-svete“ túto dimenziu obchádza. Heideggerovo používanie jednotného termínu „pravdy“ ako „odkryvania“ pre pôvodnú predpredikatívnu podmienku jej možnosti (*alétheia*), ako aj odvodenú a podmienenú propozičnú pravdu (*logos apophanticos*) umožňuje eliminovať kriticko-regulatívne vedomie vo sfére poznania a dejinného konania. Tugendhat navyše konštatuje, že bez kritickej dimenzie negovateľnosti tvrdení pojem pravdy ako taký stráca zmysel. Výsledkom koncepcie pravdy v BaČ je potom obidenie problému pravdy v jej špecificky vlastnom – praktickom zmysle, a s ním aj vyradenie „idey kritickej zodpovednosti“, bez ktorej sa nedá udržať ani zmysel filozofickej reflexie (Tugendhat 1967, 404 – 405).

No napriek tejto výhrade podľa Tugendhata Heideggerov holistický koncept pôvodnej „neskrytosti“ zostáva v moduse „odkrytia“ (Entdeckent) historickým objavom práve vo zakladajúcom vzťahu k apodiktickej faktickej pravde. Súčasne sa tento objav stáva filozofickou výzvou, ktorú chce Tugendhat ďalej rozpracovať z hľadiska svojej vlastnej koncepcie.

Tugendhat teda preberá tézu o dvojakej povahe pravdy z BaČ v zmysle predtematickej – implicitne platnej dimenzie „pochopenia bytia“ (Seinsverständnis) ako pôvodnejšej sféry vo vzťahu k propozičnej pravde, pričom tento Heideggerov pojem „odomknutosti sveta“ bližšie vymedzuje svojim termínom „chápania vcelku“.⁵ No kritikom Tugendhatovej kritiky treba uznať, že svojim výkladom naozaj otáča „zmysel pravdy“ v BaČ o 360 stupňov – a mení tak Heideggerov koncept na jeho opak – v prospech propozičného stanoviska (špecifický problém pravdy). „Tým, že sa Heidegger orientoval na rozsiahlu problematiku *odomknutosti* (Erschlossenheit) [...] umožnil prinajmenšom potenciálne naozajstné rozšírenie a prehĺbenie pojmu pravdy, [pričom] pri zopakovaní rozhodujúcich krokov sa možno opýtať, čím prispievajú k špecifickému problému pravdy?“ (Tugendhat 1967, 352) Nie odvodenosť výrokovvej pravdy z pôvodnejších štruktúr chápania „bytia-vo-svete“, ale rozmer praktickej – kritickej – propozičnej pravdy má byť kritériom, vo vzťahu ku ktorému sa „najpôvodnejšia“ pravda ako „neskrytosť“ v BaČ má podľa Tugendhata ukázať ako zásadný prínos. Tento presun ťažiska a zásadná revízia zmyslu pravdy v prospech propozičnej výpovede si takisto vyžaduje vysvetlenie, pretože základná argumentácia, ktorá umožňuje pri objasňovaní zmyslu pravdy vcelku postaviť propozičné stanovisko ako prvé, a to napriek a proti Heideggerovmu pôvodnému úmyslu, imanentne nevyplýva z konceptu BaČ. Má zásadne iný filozofický pôvod.

⁵ Vo svojej programovej štúdii (Tugendhat 1992) pokladá za základnú úlohu filozofie vysvetľovať jej „základné pojmy“ a zaoberať sa „celkom“, no nie celkom ako „totalitou súcna“, ale „celkom nášho chápania“. Tento „celok chápania“ autor vymedzuje hermeneuticky ako „celok predvedeckej skúsenosti, pre ktorý Husserl zaviedol termín *životný svet*, a pojmy, ktoré konštituujú jeho pochopenie „sú tými istými pojmami, ktoré sú konštitutívne pre naše chápanie vcelku“ (Tugendhat 1992, 262).

Propozičná pravda ako východisko. Prečo a na základe čoho Tugendhat pokladá propozičnú pravdu za „minimálnu podmienku“ a „metodickú nevyhnutnosť“ skúmania „pravdy vcelku“, z ktorej „*musí*“, a nielen fakticky, vychádzať aj Heideggerov výklad? (Tugendhat 1969, 433) Aj keď Heidegger *eo ipso* žiadnu komplexnú teóriu výpovede neponúkol, pre Tugendhata je jeho odkaz na *logos apophanticos* v kombinácii s primátom hovorenej reči pred jazykom v BaČ samozrejším východiskom. Týmto odkazom sa však aj táto analógia končí, pretože prioritné postavenie propozičnej pravdy v diskusii o možnom prínose „*alétheia*“ ako „najpôvodnejšieho fenoménu pravdy“ (BaČ 1927, 419), Tugendhat čerpá už z analytickej tradície: prvotný význam pojmu pravdy vymedzuje na základe jeho používania v *prirodzenom jazyku*. Najkoncentrovanejším spôsobom tento problém rieši odkazom na svoju analýzu Aristotelovej vety o neprotirečení, ktorú Aristoteles analyzuje v súvislosti s konceptom *logos apophaanticos* – asertorického predikatívneho tvrdenia. Zásadnou inšpiráciou pre Tugendhata, ako na to sám neskôr upozorňuje, mu v tomto bode bola 1. kapitola Strawsonovho *Úvodu do logickej teórie*.⁶ V nej si Strawson kladie otázku špecifika logického hodnotenia v odlišnosti od estetického alebo morálneho konceptu. Toto špecifikum logického kritického stanoviska vidí v možnosti odhľadania „nepravdy“, teda tej možnosti negácie, ktorú Tugendhat pokladal za minimálnu podmienku pravdy.

Z hľadiska prirodzeného jazyka (nie logického súdu) to značí, že keď niekto tvrdí nepravdu, možno ho, resp. môžeme ho za to kritizovať. Kritizovať a tvrdiť nepravdu sa dá v zásade v dvoch základných formách. Po prvé, keď tvrdenie „protirečí faktom“, a po druhé, keď „tvrdenie protirečí iným tvrdeniam“ (Strawson 1952, 4), čoho prvotným prípadom je protirečenie si vo vlastných tvrdeniach. V tomto prípade už nejde o vzťah k faktom, ale o problém konzistentnosti hovoriaceho vo vzťahu k sebe a súčasne ostatným účastníkom komunikácie. „Prečo si treba robiť starosti s vyhýbaním sa inkonzistentnosti?“ pýta sa Strawson a kladie túto otázku v pôvodnejšom význame „Čo je na tom zlé, protirečiť si?“ (Strawson 1952, 3.) Problémom tu nie je morálka, ale – ako to priliehavo formuluje Tugendhat – ide o „podmienku možnosti reči“ (Tugendhat 2016, 42), teda ak človek, ktorý si protirečí, avizuje záväzky, ktoré vzápätí popiera, tak formuluje vety, ktoré nič nepovedia. Stáva sa, že niekto si zámerne protirečí, aby zmiatol iného a nepovedal nič záväzne. Ale keby bol protirečivý postoj pre každého hovoriaceho *štandardom* a v princípe každý by mal artikulovať hlásky a nepovedať nič (záväzne), ľudská reč by stratila zmysel, nedala by sa zmysluplne použiť.⁷

⁶ Porov. 3. kapitolu práce *Logicko-filozofická propedeutika* (Tugendhat, Wolf 1986, 51). Pre Tugendhatovu interpretáciu vety o neprotirečení je dôležitý aj jeho ďalší výklad v štvrtej prednáške jeho *Úvodu do analytickej filozofie* (porov. Tugendhat 2016, 40 – 57). Keďže ide o komplexný výklad Aristotelovej náuky, na jej detailnú interpretáciu tu nie je priestor.

⁷ Na túto pôvodnú súvislosť reči a prioritu pravdivostného postoja hovoriacich upozorňuje aj Malpas, a to odkazom na *princip of charity* u Donalda Davidsona (Malpas 2014, 26 – 30). Porovnanie s Tugendhatovou interpretáciou neprotirečenia samému sebe z roku 1976 a Strawso-

„**Tvrdenie**“. Tugendhat akcentuje inú súvislosť, a to primát komunikačnej praxe človeka, zakladajúci sa na fenoméne, ktorý už Aristoteles vyjadril ako schopnosť „niečo nechať vedieť“ (etwas zu verstehen geben) sám sebe alebo iným, pričom pridáva aj grécky ekvivalent *sémainein*, čím nepriamo upozorňuje na základný zdroj a komunikačnú povahu jeho vlastnej sémantickej filozofie. Povedať niečo, (opakom je nepovedať nič) potom značí dať niekomu niečo *určité* vedieť, ako *conditio sine non qua* ľudskej reči (Tugendhat 1986, 55 – 56). Najmenšou sémantickou jednotkou reči je potom podľa Tugendhata „tvrdenie“, lebo iba prostredníctvom tvrdenia sa dá nechať vedieť niečo určité niekomu alebo sám sebe. Toto nezvládnu jednotlivé slová, pojmy ani časti tvrdenia. Najmenšou sémantickou jednotkou je preto jednoduchá predikatívna veta, ktorá informuje, že niečo *určité* je tak a tak, alebo že niečo *určité* – v čase a priestore – sa stalo, deje sa, alebo sa môže diať tak a tak.

Druhým spoločným a kľúčovým stanoviskom, o ktoré sa v súvislosti s analýzou vety o neprotirečení opierajú Strawsonove a Tugendhatove analýzy, je sémantický opis podmienky možnosti vyjadrenia *niečoho ako niečoho určitého*. Strawson túto sémantickú podmienku vyjadruje svojím rozlíšením „tvrdenia“ (statement) od „vety“ (sentence). No práve tento vzťah rozlíšenia spolupatričnosti dvoch relatívne samostatných *častí* jedného *celku* má svojich autorov tak v kontinentálnej ako analytickej tradícii. V Husserlovom koncepte intencionality sa pod „vetou“ rozumie „stav vecí“, u Wittgensteina podobne „Sach-verhalt“. V angličtine sa používa výraz „proposition“ (Tugendhat 1992, 43 – 44). To, čo mení „stavy vecí“ na tvrdenia, je prítomnosť afirmujúcej evidencie, alebo „propozičného postoja“. O odlišnosti „vety“ od „tvrdenia“ sa možno dozvedieť v procese, ktorý vo fenomenologickom jazyku znamená „spredmetnenie“ a v analytickej prevedení zasa „nominalizáciu“. V tomto akte sa na zdanlivo jednoduché tvrdenie „prší“ možno *spýtať*, či je to tak, „že prší“. To, *čo* je tak a tak, alebo *čo* tak nie je, teda to, *čo* (was) sa tvrdí, na *čo* sa otázkou pýtame, *či* je (to) tak, už nie je „predmet“, ale – ako upozorňuje Tugendhat – „povedané“ (das Gesagte). O „povedanom“ sa tvrdí, *ako* je (pravdivo / nepravdivo), a to vo veritatívnom mode afirmatívneho postoja „Ako (wie) sa veci majú?“ Ak sa o „povedanom“ *mieni*, že je to tak, zároveň existuje motivácia dozvedieť sa, či to naozaj v tomto *určitom* prípade aj tak je.

Funkciou predikátu v tejto koncepcii nie je byť *vlastnosťou predmetu*, pomocou ktorého ho vieme označiť. Funkcia predikátu tkvie v tom, že predikát *odlišuje – identifikuje* predmet *od všetkých ostatných predmetov*. „... ak totiž hovoríme, akou nejaká vec je, tak ju nielenže porovnávame s inými vecami, ale ju tiež odlišujeme od ostatných vecí (to nie sú dve činnosti, ale dva aspekty jednej a tej istej činnosti)“ (Strawson 1932, 5). No aj pre proces fenomenologickej *identifikácie* platí holistické

novými tézami k tejto téme v kombinácii s ich lingvistickým holizmom sa na tomto mieste nie je možné urobiť.

– *intencionálne* – stanovisko. Explicitne identifikovať predmet ako *tento určitý predmet* znamená súčasne evidovať jeho *implicitnú rozlíšiteľnosť od všetkých ostatných*, ako to Husserl vyjadril konceptom „formálnej ontológie“ (Tugendhat 1967, 178 – 180). Z tohto dôvodu Tugendhat odlišuje pojem explicitnej „propozičnej“ pravdy od pravdy dejinného implicitného „horizontu zmyslu“, ktorý je ako celok predtematicky zahrnutý v každom tematickom vzťahu človeka k sebe samému, k iným a k predmetnosti sveta.

Heideggerova téza o sekundárnom založení propozičnej (asertorickej) pravdy v ontologicky pôvodnejšej sfére bezprostredne evidentného „narábania“ v predtematickom celku odkazovania si tu uchováva svoj „genealogický“ význam priority dejinnej praxe, ale radikálne mení svoj celkový zmysel. Nie dejinná prax *mimo sprostredkujúceho vedomia* a odohrávajúceho sa „celku obstarávania“ (Verweisungsganzheit), ale komunikačná prax založená na predpoklade, že členovia spoločenstva o sebe vedia, primárne si sami neprotirečia, je pre Tugendhata novým a zásadne odlišným praktickým východiskom ako Heideggerovo mlčky zdieľajúce „osudové spoločenstvo“. Tým sa mení aj ontologické hľadisko v oboch hermeneutických koncepciách: V Tugendhatovej kritike sa to, čo Wrathall nazýva „predlingvistickou“ pragmatickou sférou „búšenia kladivom“ v „celku odkazovania“ v BaČ (Wrathall 2011, 4) mení na lingvistickú fenomenológiu hovoriaceho a konajúceho spoločenstva.⁸ Dvojité ukotvenie pravdy ako implicitného celku a jeho explicitných častí tu zostáva v platnosti, no ťažiskom toho pochopeného „sveta“ sa stáva sprostredkujúce vedomie, čiže primárne prakticky zdôvodňujúce, resp. „tvrdiace“ svedomie.

Existenciálna rovina pravdy. Ak je princíp *neprotirečenia samému sebe* ako podmienka reči východiskovým bodom tematizácie zmyslu pravdy, tak v jej význame treba odlíšiť existenciálnu rovinu pravdy problému od prísne logického alebo faktického uchopenia problému propozičnej pravdy. Primárnym hľadiskom uchopenia pravdy nie je stanovisko vykazovania a evidencie faktov v hľadisku „predmetnosti bytia“. Pôvodným hľadiskom tematizácie pravdy je existenciálny vzťah seba-

⁸ Pozornému čitateľovi neušlo, že Tugendhat svoju interpretáciu vety o neprotirečení zverejnil neskôr, v roku 1976 vo svojom *Úvode do analytickej filozofie*, a v jeho oboch textoch o kritike nie je navyše odkaz na Strawsonov *Úvod do logickej teórie*. Faktom však zostáva, že Tugendhat v svojej knihe (nie však v článku) o pojme pravdy uvádza na s. 135 odkaz Strawsonov text *Pravda*, ktorého východiskom je tiež kľúčové rozlíšenie „tvrdenia“ od „vety“ v polemike s Austinovou korešpondenčnou teóriou pravdy v jej „predmetnom“ zameraní; ďalej tiež zahrnutie kontextu a situácie hovoriaceho „ako jej pravdivostnej podmienky“. Tu aj pri jednoduchom tvrdení o *určítom* predmete je pre počúvajúcich síce relevantná jeho identifikácia ako faktu, ale primárne už nejde u tvrdiaceho o to, čo hovorí, ale v jeho predmetne zameranom tvrdení záleží skôr na tom, „že hovoril a stále hovorí pravdu“ (Strawson 1952, 18). Takéto výpovede (zd'aleka nielen o predmetoch) možno brať na zodpovednosť, *korigovať* a *potvrďovať* (nielen raz a navždy potvrdiť) v ich platnosti.

k sebe-samému (Sich-zu sich-selbst-verhalten). Za zásadný prínos Bytia a času, „za to nové u Heideggera“, Tugendhat pokladá práve súvislosť medzi „*odomknutosťou* a pravdivostným *vzťahom človeka*“, ale predovšetkým to, že na rozdiel od iných filozofov „tento vzťah systematicky sleduje“ (Tugendhat 1967, 325). Heidegger nazýva tento fenomén „pravdou existencie“ v autentickom moduse (BaČ 1927, 221). Tugendhat preberá tento rozmer nastolovania problému a jeho kritika sa odohráva na spoločnom existenciálnom ihrisku vzťahu seba-k-sebe-samému s heideggerovským primátom dejinnej praxe vo vymedzovaní zmyslu pravdy, no v radikálne zmenenom význame. Preto môže zdôrazniť: „Zohľadňovať špecifickú povahy pravdy tu neznamena dogmaticky zotrvať na úzkom pojme pravdy a popierať vzťah predteoretickej *odomknutosti* (Erschlossenheit) voči pravde, lež tento vzťah urobiť problémom, namiesto jeho trivializácie“ (Tugendhat 1967, 353).

V prvej časti § 15 *Apofantická pravda* v práci o pojme pravdy (1967) Tugendhat formuluje svoju kľúčovú tézu už v jej názve *Strata špecifického fenoménu pravdy v interpretácii výrokovej pravdy* (Tugendhat 1967, 331 – 337). V tejto časti upresňuje kritérium toho, čo pokladá za kritický rozmer pravdy. Nadväzuje pritom na jej o výklad v § 44 BaČ, ktorý vychádza s kritiky jej tradičného uchopenia ako zhody výroku s predmetom – „*veritas est adequatio rei et intellectus*“. Heideggerova interpretácia tohto vzťahu predstavuje „len“ zopakovanie Husserlovej kritiky novej „teórie obrazu“ ako subjekt-objektového vzťahu. Primátu *cogita* v tomto vzťahu zodpovedá požiadavka „obrazu“ ako vedomiu imanentnej predstave, ktorej má korešpondovať „reálny“, „za“ obrazom či predstavou stojaci objekt či súcno. Podľa Husserlovho prelomového stanoviska zo VI. časti *Logických skúmaní* vždy už mienime bezprostredne veci ako také – nie ich sprostredkujúce, a predsa vo vedomí primárne dané obrazy alebo predstavy. Takéto ideálne dané „obrazy“ *eo ipso* logicky nemožno porovnať s ich originálmi. Nielenže mienime, vidíme „veci samotné“, ako to osobitne dokladá aj Husserlova fenomenologická deskripcia „signatívnych intencií“ a ich „intiutívneho naplnenia“,⁹ „no zároveň *pokladáme bezprostredne mienené za existujúce* nezávisle na tom, či to tak je, alebo nie. Tugendhat právom vyzdvihuje tento kritický rozmer Husserlovho poňatia intencionality. Pretože v tejto bezprostrednosti mienenia niečoho ako existujúceho je priamo avizovaný pravdivostný nárok na jeho sprostredkované dodatočné „potvrdenie“ (Bestätigung) v procese „vykazovania“ (Ausweisung). Mienená a vykazovaná vec je *jedna a tá istá vec* v rozličných spôsoboch ich danosti.

Husserlov koncept intencionality. Tugendhat ho pokladá za kritickú fóliu svojej kritiky, keďže sa zakladá na nutnosti overovania platnosti *bezprostredne* mieneného s jeho *dodatočným* vykazovaním súcna „tak, ako je samo osebe“ (so, wie es selbst ist). Samozrejme, toto „samo osebe“ už nemá kantovsky dogmatický význam.

⁹ Husserl 1984, VI. *Logische Untersuchung* I. oddiel, 2. kap. § 14, 582 – 589; porov. aj Tugendhat 1967, § 3 46 – 63; ďalej Muránsky 2010, 12 – 26.

V tejto súvislosti Tugendhat upozorňuje na dvojaky význam „bytia“, skrytý vo formulácii „to isté ako to isté“, keďže v tomto procese ide o identifikáciu *niečoho ako niečoho určitého* (etwas als etwas), čiže rozpoznanie toho istého (tauto) ako tejto a práve tejto časovo-priestorovo určitej veci (auto), ktorá nemôže byť žiadnou inou vecou v tom istom ohľade. „Osebe“ (Ansich) tu stráca kantovskú povahu mimojazykovej entity „veci osebe“. Význam „osebe“ tu získava opačnú, sémanticko-regulatívnu funkciu: predmet „osebe“ sa nekonštituuje v jednotlivom akte, ale potvrdzuje sa opakovanou identifikáciou mieneného súcna ako toho istého v rozličnom kontexte a situácii. V každom prípade platí, že súcno možno vo veritatívnom zmysle vykázať „tak, ako je osebe,“ alebo „tak, ako osebe nie je“. A tu sme pri jadre Tugendhatovej kritiky, ktorá sa týka výpadku kritickej dimenzie „tak-ako“ (so-wie) v § 44a BaČ. Podľa nej Heidegger rozlišuje hneď tri významy propozičnej pravdy v súvislosti s Husserlovou kritickou koncepciou. Po prvé, „mienené súcno sa ukazuje tak, ako je samo osebe“; po druhé, v kratšej verzii „výpoveď je *pravdivá*, znamená: odkrýva súcno v ňom samom (an ihm selbst). Až pri treťom vymedzení pravdivosti výpovede Heidegger vypúšťa kritickú dimenziu vykazovania mieneného na „veci samej“, ktorú Tugendhat pokladá za rozhodujúcu stratu: „Byť pravdivým, (pravda) výpovede musí byť pochopená ako odkrývajúca“ (porov. BaČ 1927, 218). Tugendhat nachádza dva zdroje straty „špecifického fenoménu pravdy“ (Tugendhat 1967, 335), vyplývajúce 1) z dvojznačnosti používania významu „odkrytia“ a 2) toho, čo Tugendhat nazýva „trivializáciou“ oboch rovín pravdy.

Dvojznačný význam „odkrytia“. Tugendhat naň právom upozorňuje a znamená, že pokiaľ sa výraz „odkrytie“ vzťahuje na propozičné vymedzenie, za „odkrytie“ pravdy treba pokladať „správny“, ale aj „nesprávny“ výrok – obe formy *in specie* platia ako „pravdivé“ odhalenia. Zároveň Heidegger používa význam negácie v inom, pôvodnejšom „objavnom význame“: nesprávna výpoveď v ňom nie je „odkrývaním“, ale „zakrývaním“ pravdy (Tugendhat 1967, 333). Toto neostré vymedzenie termínu „odkrytia“ *pre obe roviny skúmania pravdy* umožňuje Heideggerovi neskúmať ich vzájomný vzťah a vyhnúť sa tak problému pravdy v jej „špecifickom“ vymedzení.

To, že Heidegger v § 44 BaČ systematicky nevysvetlil vzťah medzi rovinou pravdy ako *logos apophanticos* a jej umožnením ako *alétheia*, je hlavným predmetom kritiky v Tugendhatovom článku o pravde (1969). A časť kritiky tejto Tugendhatovej kritiky sa nazdáva, že napriek tomu Heideggerova koncepcia aspoň implicitne predpokladá možnosť propozičnej pravdy a že ju možno aj textovo doložiť. Tugendhat však pokladá za zásadný problém „trivializáciu“ špecifického problému pravdy, ktorú netematizuje primárne v rovine teórie výpovede, ale v existenčnom vzťahu k sebe samému. Rozhodujúci bod Tugendhatovej kritiky sa týka výpadku propozičného postoja vo vzťahu k sebe samému, a tým aj vyradenia (Husserlovej) idey „zodpovednosti, v konečnom dôsledku len sebazodpovednosti“ (Tugendhat 1967, 190). Táto kľúčová pasáž v Tugendhatovom článku (1969), a preto aj v oboch

anglických prekladoch, chýba. Vysvetlenie „trivializácie“ sa okrem toho nenachádza ani v § 15, ktorý sa priamo vzťahuje na formuláciu Tugendhatovej kritiky, ale možno ho nájsť v samom závere § 16 s príznačným názvom *Otázka podmienky možnosti pravdy* (Tugendhat 1967, 361 – 362). Práve v otázke prevzatia zodpovednosti za „pravdu existencie“ – čiže v rozmere neprotirečenia si vo vzťahu k sebe samému, ktorý sa zároveň týka prevzatia možností autentického pochopenia „najvlastnejšej minulosti“ (eigenste Gewesenheit), niet v BaČ čo voliť, chýba „hľadisko“ (Hinsicht), na základe ktorého sa pobyť môže pochopiť. Funkčne namiesto hľadiska nahradzuje Heideggerov termín „osud“ ako paradoxná „sloboda vzdať sa primerane situácii určitého rozhodnutia“ (BaČ 1927, 391). Prevzatie autentickej perspektívy „chcieť – mať – svedomie“ sa deje ako bezprostredný „nesprostredkovaný skok“ (Tugendhat 1967, 360).¹⁰

Odpoveď na otázku kvôli čomu alebo prečo sa *má* pobyť rozhodnúť, nedáva v BaČ zmysel, na jej mieste je „vždy len rozhodnutie samo“ (BaČ 1927, 298). Pravdaže, problém tu nie je „vlastne individuálne bytie“ (Tugendhat 1967, 326), ale dejinné sebaepochopenie. To, čo Tugendhat zásadne odmieta ako dôsledok primátu „neskrytosti“ vo výklade pravdy, je historická možnosť situácie, „keď všetko chápanie, každé dejinné pochopenie sveta o sebe a pre seba [platí, pozn. autora] ako *pravda*“ (Tugendhat 1967, 359). Problémom Tugendhatovej kritiky teda nie je to, čo kritika jeho kritiky označuje za popieranie dvojakého vymedzenia pravdy. Základným problémom a výzvou tohto konceptu je to, čo Tugendhat označuje za „trivializáciu“ tohto vzťahu v BaČ. Takáto „trivializácia“ sa teda týka decizionisticky motivovaného *výpadku propozičného postoja* vo vzťahu k sebe samému ako podmienky neprotirečenia samému sebe, a tým aj zásadného vyradenia (Husserlovej) idey „zodpovednosti a napokon len sebazodpovednosti“ človeka za pravdu v BaČ (Tugendhat 1967, 190).

Heideggerov pozitívny prínos. Tým, že Heidegger vysvetľuje objektivistický rozmer apodiktického protikladu „pravdivý – nepravdivý“ zo svojho genealogicky pôvodnejšieho konceptu chápanúcej „odkrytosti“, odкрýva potencionálne nové horizonty pravdivostného vzťahu v dejinnej praxi. *Heideggerov pozitívny prínos k pochopeniu výpovede a výrokovvej pravdy* je podnadpis a tretia časť § 15. Tugendhat v nej vidí tento prínos v rozšírení neapofantickej sféry „opytovacích vetných foriem, rozkazovaní, želaní“ v koncepte „pravdy“ voči jej tradičnému východisku apodiktického – logicko-predikatívneho súdu. Konštatovanie takéhoto rozšírenia by bolo banalitou, keby sa pritom súčasne nemenil aj zmysel pojmu „pravda“. Veď už Husserlove intencionálne „stavy vecí“ možno nielen mieniť, ale si ich aj želať, rozkázat, alebo o nich len snívať, no tieto intencionálne akty sú stále tematizované v tradičnom horizonte „predmetnosti“. Otvorením novej dimenzie „odkrývania“ sa musia aj kritéria pravdivosti „pochopiť nanovo“, a to tak, že sa s nimi mení „určenie pod-

¹⁰ K existenciálnemu vymedzeniu zodpovednosti pozri (Smreková 2010, 901 – 903).

stavy výpovede“ (tamže) rozširujúcim jednotným spôsobom, ktorý je vlastný aj „neapofantickým“ vetným formám. To nové a spoločné stanovisko, ktoré rozširuje problém veritatívneho bytia, vychádza aj z určenia výpovede ako „činnosti“, podobne ako u Kanta (Tugendhat 1967, 337). To, čo sa zásadne mení, je jej „účel“. Namiesto transcendentálneho spoločenstva rozumných bytostí z iného sveta (Kantov *corpus mysticus*) sa odkrývanie pravdy deje v ľudskom dejinnom spoločenstve.

Tugendhat nachádza premenu perspektívy kladenia otázky zmyslu „pravdy“ z neba na zem v BaČ a to v § 33 v kombinácii s § 7b, v ktorých sa Heidegger zaoberá vymedzeniami „výpovede“ a nového významu fenomenológie. Reč je to znova charakterizovaná na základe *logos apophanticos* vo význame ukazovania (Aufzeigen). No oproti jeho pôvodnému aristotelovskému predmetne zameranému účelu jeho použitia je v Heideggerovej koncepcii „funkciou (hovorenej) reči“, ktorá je „existenciálnom jazyka“.¹¹ Táto funkcia nadobúda svoj zmysel v intersubjektívnej perspektíve „vzájomného bytia“ (Miteinandersein) a jej apofantickosť sa uskutočňuje poukazovaním *niekoho niekomu na niečo*, čiže sa deje ako „oznámenie“ (Mitteilung). „Vypovedané ako oznámené môže byť *zdieľané* inými spoločne s hovoriacimi“ (BaČ 1927, 155). S týmto dejinným „účelom“ pravdy sa zásadne mení predmetná perspektíva kladenia zmyslu otázky pravdy na jej hermeneutický význam. *Logos apophanticos* sa už nechápane ako anonymný, predmetne zameraný logický súd alebo intencionálny akt. Heideggerov implicitný koncept výpovede ako „odkrývania“ nezostáva stáť pri predmetnosti predmetu. Aj jednoduchý predikatívny súd ako identifikácia predmetu, sa primárne chápe ako „oznámenie“ v rámci „dejinného“ (Heidegger), „intersubjektívneho“ (Tugendhat) „horizontu zmyslu“, čiže tak alebo inak sa rozumejúceho spoločenstva, čím zo zameranosti na predmet realizuje spätný náraz „pochopenia vo vzťahu k pochopenému“ (Tugendhat 1967, 339).

Vo vzťahu k (Husserlovej) *predmetne* pochopenej intencionálnej diferencii „vec tak, ako je mienená“ a „vec tak, ako je sama osebe“ ide podľa Tugendhata o dvojnásobný prínos Heideggerovej koncepcie: 1) z hľadiska vysvetlenia „vzťahu k pravde“ vo výpovedi z pozície „pravdy existencie“; 2) z hľadiska vysvetlenia jej „pravdivostného nároku“. Ad 1) Za základný prínos Heideggerovej koncepcie „odomyknania“ s jej novým hermeneutickým pochopením „odkrývania“ možno pokladať, že práve pri apofantickej (ukazujúcej) funkcii výpovede sa predmetná evidencia veci mení na tvrdenie ako „oznámenie“ o tomto určitom predmete. Jeho negáciou nie je evidencia „veci, ako nie je osebe“, ale „zakrytie“ tohto „mylného“ vzťahu – sám pred sebou a pred iným(i) počúvajúcim(i). Z hľadiska primátu oznamujúcej reči, ak má tvrdiaci *niečo určité* povedať, nesmie si protirečiť – primárne musí oznamovaný nepravdivý význam tvrdiť ako pravdu. V Tugendhatovom jazyku to značí, že „nesprávne (falsch) je až také kladenie („Setzen“) stavu veci, ktoré niečo neexistujúce kladie ako existujúce“ (Tugendhat 1967, 341). Takéto „zakrytie veci

¹¹ „Reč je existenciálnom jazyka“ (BaČ 1927, 221).

tak, ako nie je osebe“, z hľadiska hovorenej reči je znamená, že *nepravda* ako hovorový akt sa musí *tvrdiť ako pravda*. Aj nepravdivé tvrdenie, ak má niekomu niečo povedať, sa primárne oznamuje ako pravda.

Ad 2) Rozhodujúcim krokom k hermeneutickému vymedzeniu pravdy je premena predmetne evidovaného „stavu vecí“ v jej statickom vymedzení na „povedané“ (das Gesagte), ktorého pravdivostný nárok treba overiť – ako *odpoveď* na už povedané. Nie logický kalkul, ale dialogický rozhovor – zmysel komunikácie umožňuje vysvetliť pravdivostný nárok hovoriaceho a počúvajúceho, ich vzájomne daný vzťah k pravde. Problém pravdy sa primárne deje v *dynamickom vzťahu osvojovania si, ale aj popierania už pochopeného sveta*. Zásadnou úlohou hermeneutiky nie je získavať nové, ešte neznáme poznatky a fakty, ale overovať a osvojiť si to, čo už o sebe implicitne chápeme a vieme. Podľa Tugendhata všetko záleží na tom, ako sa chápeme – v akom horizonte zmyslu. Ak tvrdiaci *o sebe vie*, že si nemá protirečiť, správa sa *zodpovedne*, pričom overuje alebo zdôvodňuje primárne vlastné tvrdenia.¹² Ak tvrdiaci zostáva bezprostredne ponorený v nekriticky prijímanom nazeraní na svet, ktoré už iní pochopili, prijali a osvojili si, *autoritatívne* blokuje seba a iných vo vlastných produktívnych možnostiach. Tugendhat si je vedomý, že s týmto konceptom premeny predmetno-intencionálnej evidencie na hermeneutický koncept sa mení aj idea pravdy a jej zmysel.

Strata apodiktickej evidencie a istoty. V pravde o dejinách je to rozmer, ktorý si Tugendhat odnáša od Heideggera ďalej so sebou. Ani človek v Tugendhatovom pochopení si už nemôže byť nikdy celkom istý svojim životným rozvrhom. Namiesto predmetnej evidencie buď „pravda“, alebo „nič“ Tugendhat prijíma a ďalej rozpracúva Heideggerov rozmer hermeneutickej diferencie „zakrývania či odkrývania“ ako ustavične sa opakujúci stret „záujmu o pravdu“ a „záujmu o nepravdu“ v štruktúre „vzťahu seba-k sebe-samému“. Vzťah k pravde (Wahrheitsbezug) nie je daný. Ako seba (a iných) zneisťujúci „záujem o pravdu“ už tak či onak pochopeného sveta ho treba nadobudnúť a *chcieť* sa vymaniť z prvotne upokojujúcej dejinnej, generačne zdieľanej pravdy o svete, v rámci ktorej a do ktorej je každý človek prvotne socializovaný.

V tomto spoločnom východisku sa filozofické cesty oboch mysliteľov definitívne rozchádzajú. Heidegger opúšťa tézu BaČ o existenciálnom mieste pravdy vo vzťahu pobytu k sebe samému. Dimenzia „odkrývania či „zakrývania“ zostáva, no ďalej sa diferencuje a mení sa jej „miesto diania“ – namiesto existencie v štruktúre „sveta“. Neskôr Heidegger prestáva používať termín „pravdy“, vystačí si „neskrytosťou“ (*a-létheia*). Že sa tak po prvý raz stalo v práci *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* dva mesiace po uverejnení Tugendhatovej kritiky v roku 1964, podnietilo Karla Otta Apella k názoru, že „Heidegger impli-

¹² V prospech autonómie ako východiska morálneho konania pozri (Palovičová 2007, 169 – 181).

citne uznal Tugendhatovu kritiku“ (Appel 1998, 189). Faktom však je, že neskorý Heidegger ponúka zásadne inakší filozofický koncept genealógie obrazov sveta, kde vzťah seba-k sebe-samému ako „pravda existencie“ nehrá úlohu. Navyše egalitarizujúca „idea kritickej zodpovednosti“ ako taká zostáva pre Heideggera súčasťou novovekého technicko-manipulatívneho „obrazu sveta“. ¹³ No Tugendhatovo aj generačne prežité varovanie, či „každé dejinné pochopenie sveta môže platiť osebe a pre seba ako pravda“, zostáva zásadným problémom tohto konceptu.

Tugendhatov obrat *ad personam*. Tugendhat vo svojej filozofii dynamizuje vzťah „odkrývania“ a „zakrývania“ pravdy, a chápe ho ako stret záujmov o pravdu a nepravdu v rámci *vzťahu človeka k samému sebe*. V tomto zmysle aj ci-tuje patričné miesto z BaČ: „Keď pobyt výnimočne odkrýva svet a približuje sa mu, keď si odomyká vlastné bytie, tak sa toto odkrytie sveta a odomknutie pobytu uskutočňuje ako odpratanie maskovaní a zahalení, ako rozbitie zablokovaní, ktorými sa pobyt voči sebe uzatvára“ (BaČ 1027, 129). Tu už nie je pobyt definitívne konfrontovaný s predmetnosťou pravdy, ale primárne s dejinne už tak alebo inak pochopenou „situáciou“ vcelku, pričom vo vzťahu k nej sa prakticky uzatvára alebo otvára možnostiam jej (zodpovedného) pochopenia.

V tom základnom dynamickom vzťahu k dejinnému životu seba a iných sa človek musí vyrovnáť s nutnosťou voľby *perspektívy* vlastného rozumenia – horizontu zmyslu: *bud'* sa bude správať a rozumieť si na základe zdedených, čiže nekriticky osvojených konceptov života a sveta, *alebo* prevezme zodpovednosť za svoj život vcelku a začne sa vyrovnávať s principiálnou „otvorenosťou otázky človeka“ na základe požiadavky kritickej zdôvodniteľnosti svojich a cudzích konceptov života a sveta. ¹⁴ Takéto otvorené „nezablokovanie“ je založené na seba-zneisťujúcich praktikách *odkrývania* limitácie vlastného obrazu sveta, ktorý je pôvodne vždy už implicitne osvojený, a preto daný v moduse „neprehľadnosti“. Keďže ide súčasne o vlastný zmysel života, v požiadavke jeho explicitne zdôvodňujúceho „odkrývania“ je prítomný aj odľahčujúci motív jej „zakrytia“ v maske skupinovo platnej pravdy ako vlastného životného konceptu.

Tugendhat vyvodzuje svoj vlastný uzáver z dvojitej povahy pravdy: v dejinnom horizonte, na rozdiel od propozíickej pravdy, je „pozitívna držba pravdy (Wahrheitsbesitz) nedosiahnuteľná...“ (Tugendhat 1967, 367). „Objasňovanie“ už pochopeného a dejinne osvojeného zmyslu predpokladá vzdať sa tradičného vymedzenia pravdy ako „jednoduchej evidencie“ a nadčasovej „čistej určitosti“. Ak je to tak, potom zmysel pravdivostného vzťahu tkvie „v negatívno-kritickom [postoji]“ (tamže, 367). Na miesto Heideggerovho konceptu pravdy ako „udalosti“ Tugendhat kladie „regulatívnu ideu pravdy“. Jej negatívno-kritický charakter je

¹³ Porov. (Malpas 2014, 35 – 38).

¹⁴ K sekulárnemu humanizmu a jeho limitov najnovšie pozri (Sedová 2018, 326 – 328).

v hľadani „nepravdy“ v tom, čo sa vo *vlastných názoroch* pokladá za pravdu.¹⁵

Toto stanovisko už predpokladá záväznosť postoja kritickej zodpovednosti. Prijatím idey dvojakeho charakteru pravdy je namieste otázka, ktorú rieši Tugendhat po päťdesiatich rokoch od zverejnenia svojej kritiky. Je toto stanovisko pravdy súčasťou „osvieteneckého obrazu sveta“, ako o tom uvažuje Heidegger? Alebo platí osebe ako univerzálne stanovisko k pravde? Je možné previesť implicitný zmysel celku sveta na jeho explicitne kritizovateľný význam, ako to chce Tugendhat?¹⁶

Záver. Tugendhatova kritika Heideggerovho pojmu „pravdy“ 1) vychádza z dvojitého uchopenia pravdy ako „neskrytosti“ a „správnosti“. Na rozdiel od súčasnej kritiky Tugendhatovej kritiky, ktorá jej vyčíta redukciu dvojitého uchopenia pravdy na rovinu „propozičnej pravdy“, sme ukázali, že 2) radikálne mení perspektívu v dvojakom ukotvení pravdy v prospech propozičného stanoviska (princíp neprotirečenia si / podmienka hovorenia), v dôsledku čoho 3) sa „predlingvistická“ dimenzia „odomknutosti“ osudového spoločenstva v BaČ stráca a mení na lingvistickú fenomenológiu hovoriacej spoločnosti – ako priamy opak zmyslu Heideggerovho konceptu. 4) Zároveň prijatím existenčnej dejinnej dimenzie vzťahu k samému sebe ako východiska pravdy sa základný rozmer Tugendhatovej kritiky týka primárne výpadku kritickej dimenzie z tohto vzťahu a *vice versa* každého pochopenia sveta ako nekritizovateľnej pravdy „pre seba a osebe“. 5) So stratou perspektívy apodiktickej istoty v pravde o dejinách sa zmysel pravdy mení a dá sa uchopiť len ako negatívna (regulatívna) idea pravdy tak, že v prevahe kolektívne zdieľaných významov už pochopeného sveta sa úlohou filozofie stáva vôľa hľadať „nepravdy“ vo vlastných tvrdeniach ako realizácia idey kritickej zodpovednosti – čo je leitmotívom Tugendhatovej kritiky pojmu „pravdy“ u Heideggera.

Literatúra

- APEL, K. O. (1998): *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*. In: Papastephanou, M. (ed.) *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, 183 – 215.
- GETHMANN, C. F. (1993): *Zum Wahrheitsbegriff*. In: *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin. Walter de Gruyter&Co.
- HUSSERL, E. (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Kluwer Academic Publishers.

¹⁵ „Komu záleží na pravde, nikdy neuvidí pravdu; to, čo vidí, je nepravda, otrasnosť, zlomkovitosť obrazu o danej veci.“ (Tugendhat 2001, 149).

¹⁶ Tugendhat sa vo svojom poslednom systematickom diele *Egozentrität und Mystik* musí pýtať „Ako možno namiesto implicitného vedenia o celkovosti (Allheit), explicitne upútať pozornosť na svet?“ (Tugendhat 2007, 150)

- MALPAS, J. (2014): The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. In: <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf>
- MURÁNSKY M. (2010): Na ceste k veciam samým. K Heideggerovej interpretácii Husserlovej fenomenológie. *Filozofia*, 65 (1), 12 – 26.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2007): Autonómia vôle ako základ morálneho konania. *Filozofia*, 62 (2), 169 – 172.
- SEDOVÁ, T. (2018): Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. In: *Filozofia*, 73 (4), 318 – 328.
- SMREKOVÁ, D. (2010): Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. *Filozofia*, 65 (9), 893 – 906.
- STRAWSON, P. F. (1950): Truth. In: <https://www.aristoteliansociety.org.uk/pdf/strawson.pdf>, 1 – 29.
- STRAWSON, P. F. (1952): *Introduction to Logical Theory*. Methuen & C. Ltd II New Fetter Lane. London. *Truth, Language and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 34 – 39.
- TUGENDHAT, E. (2003): *Egocentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck.
- TUGENDHAT, E. (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin. Walter de Gruyter&Co.
- TUGENDHAT, E. (1969): Heideggers Idee von Wahrheit. In: Pöggeler, O. (ed.): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 431 – 438. Köln and Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- TUGENDHAT, E. (1992): Überlegungen zur philosophischen Methode aus der analytischer sicht In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp 1992, 271 – 286.
- TUGENDHAT, E. (2001): *Wir sind nicht fest verdrahtet*: Heideggers „Man“ und Tiefendimension der Gründe. In: Tugendhat, E.: *Aufsätze 1992 – 2000*. Frankfurt: Suhrkamp, 138 – 162.
- TUGENDHAT, E. (2016): *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*. Translated by P. A. Gerner. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, E., WOLF, U. (1986): *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart. Reclam.
- WRATHALL, M. (2011): Appendix on Tugendhat. In: *Heidegger and Unconcealment*:

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