

A Concepção de Filosofia de E. Tugendhat

Fernando Rodrigues¹

Ao se tentar dar uma caracterização geral da filosofia de E. Tugendhat, parece à primeira vista não problemático designá-la como filosofia analítica da linguagem. Os textos *Preleções para Introdução à Filosofia Analítica da Linguagem, Autoconsciência e Autodeterminação* e as « Três preleções sobre Ética » publicadas em *Problemas da Ética* apontam, com efeito, para um comprometimento explícito de Tugendhat com a filosofia analítica da linguagem. Pode-se dizer corretamente que nestas três obras o conceito básico analisado é a *compreensão* de determinados tipos de frases lingüísticas.² A primeira obra elucidaria em que consiste a compreensão de frases assertóricas sobre objetos do mundo externo; a primeira parte da segunda, em que consiste a compreensão de frases em que o falante se refere a si mesmo, aplicando ao eu um predicado que denota um estado de consciência; e a terceira, em que consiste a compreensão e justificação de juízos morais. Apesar desse claro vínculo das análises de Tugendhat com a filosofia analítica da linguagem, eu gostaria, no entanto, de mostrar no que se segue que, para ser bem compreendida, sua concepção de filosofia deve ser vista também como tributária de uma idéia de filosofia que direcionou as análises tanto de Husserl quanto de Heidegger, ainda que tenha sido concretizada de modo diferenciado por cada um desses dois filósofos. A aproximação de Tugendhat dos filósofos analíticos da linguagem — em especial do segundo Wittgenstein — deve ser vista como uma tentativa de concretizar de modo mais adequado esta mesma idéia de filosofia. Sendo assim, tanto a fenomenologia de Husserl,

¹ Departamento de Filosofia da UFRJ.

² O termo « frase » é aqui usado para designar não uma mera estrutura sintática, mas sim estas estruturas exercendo uma determinada função, seja no uso intersubjetivo, seja no pensamento discursivo.

quanto a hermenêutica de Heidegger e a filosofia da linguagem de Tugendhat devem ser vistas como três concretizações distintas, diga-se, inconciliáveis de uma mesma idéia de filosofia.

Para mostrar isso, serão aqui percorridos os seguintes passos : (I) será inicialmente indicado em que consiste essa idéia geral de filosofia comum aos três filósofos; (II) em seguida será apresentada a tentativa de concretização dessa idéia por Husserl e as insuficiências dessa concretização; (III) em terceiro lugar será indicada a concretização da mesma idéia por Heidegger e apontadas as críticas de Tugendhat a essa concretização; (IV) será, então, mencionada a concretização da mesma idéia de filosofia por parte de Tugendhat, concluindo-se com a questão sobre se a posição deste filósofo não poderia, ela mesma, ser problematizada. É importante ressaltar que não se trata aqui de fazer uma exposição, ainda que esquemática, da filosofia dos três autores; trata-se apenas de apontar para aqueles pontos das filosofias dos mesmos que permitam tornar manifesta a referida relação.

I

No parágrafo 50 de *Idéias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, Husserl opõe, nos seguintes termos, à atitude natural a atitude fenomenológica :

Na atitude natural *realizamos* simplesmente todos os atos através dos quais o mundo está aí para nós. Nós vivemos ingenuamente no perceber e experimentar, nesses atos téticos nos quais objetos formando unidades aparecem a nós, e não apenas aparecem, mas estão dados com o caráter de 'existentes' (*vorhanden*), de 'reais' (...). Na atitude fenomenológica *vedamo-nos* (...) a *realização* de todas essas teses cognitivas (...), ao invés de viver nelas, de realizá-las, realizamos atos de *reflexão* direcionados a elas, apreendemo-las elas mesmas como o ser *absoluto* que são (1913, 94 s.).

Se nessa passagem se abstrai de certos aspectos peculiares à fenomenologia de Husserl e se tenta caracterizar de modo bem geral a distinção entre a atitude natural e a atitude fenomenológica, isto é filosófica, pode-se obter uma idéia geral de filosofia que não se aplica mais apenas à análise intencional de Husserl. Procedendo desse modo, pode-se caracterizar a atitude natural como designando nossa posição nas várias situações em que interagimos com ou, de modo meramente constatativo, consideramos o mundo externo, o próprio eu ou as outras pessoas, sendo que, nesses casos, não atentamos para a estrutura que preside a essa interação ou, conforme o caso, constatação. Ao percebermos uma paisagem, ao lermos um romance, ao interagirmos com outras pessoas ou manusearmos uma ferramenta estaríamos, em cada um desses casos, numa situação da atitude

natural.³ O próprio fazer ciência deve ser considerado como uma situação em que nos encontramos numa posição semelhante à atitude natural, já que também aí lidamos com um certo objeto sem considerar a estrutura que governa essa nossa atividade. Tanto na atitude cotidiana quanto na atitude científica são pressupostas de modo não tematizado certas estruturas que, em cada caso, guiam nossa atividade aí realizada. Ao contrário de tais atitudes, a atitude filosófica (ou, no dizer de Husserl, fenomenológica) visa elucidar justamente esses pressupostos. É nesse sentido que a filosofia é entendida como uma reflexão.⁴ Nas palavras do próprio Husserl, devemos, na análise fenomenológica, « orientar nosso interesse teórico não para esses objetos <sc. os objetos com que lidamos na atitude natural>, não devemos pô-los como realidades, tal como eles aparecem ou são considerados na atenção daqueles atos <sc. dos atos da atitude natural>, mas sim, ao contrário, aqueles atos justamente os quais até agora não eram objetuais <sc. não eram considerados como objetos> devem agora tornar-se objetos da apreensão e da posição teórica » (1901, II, 9). Uma tal idéia de filosofia caracteriza esta última não conteudisticamente pelo fato de ela lidar com um determinado objeto, mas sim pelo fato de ela se posicionar a partir de uma certa perspectiva face à atitude natural, visando elucidar o que nesta última está pressuposto.

A essa característica da filosofia como uma elucidação do que é sempre já pressuposto na atitude natural se liga uma outra. Trata-se do fato de a filosofia dever descrever esses pressupostos sem se servir de procedimentos construtivos. Na Introdução ao segundo volume das *Investigações Lógicas*, diz Husserl : « Nós queremos voltar às 'coisas mesmas.' Queremos trazê-las à evidência em intuições totalmente realizadas (...) » (*ibid.*, 6). No contexto em que essas afirmações se encontram, elas se referem à análise de certos conceitos lógicos e « voltar às coisas mesmas » significa, por um lado, não se limitar às « meras palavras » (*ibid.*, 7), a uma mera elucidação verbal dos conceitos em questão; por outro lado, e é esse o ponto que aqui nos interessa,

- 3 Este modo de compreender a atitude natural torna mais amplo o âmbito daquilo que em Husserl é designado por atitude natural, já que este só considera os atos em que o sujeito constata de modo contemplativo, objetivamente, aquilo que por eles é visado, não levando em conta atividades e ação no mundo. Mesmo quando Husserl considera atos da esfera da avaliação e da vontade, estes se mostram como fundados em atos objetivantes (*cf.* Husserl, E. : 1901, II, 494; 1913, 197 s.; *cf.* também Tugendhat, E. : 1967, 40 s.).
- 4 Poder-se-ia objetar que uma idéia de filosofia segundo a qual esta consiste na elucidação do que nós, quando de nosso acesso ao mundo, sempre já pressupomos, sem contudo tematizar, já se encontra talvez presente em filósofos anteriores a Husserl, não devendo eu atribuí-la apenas a Husserl e a Heidegger. É verdade que talvez se possa, retrospectivamente, aplicar a p. ex. Kant e Hegel uma tal concepção de filosofia. Tenho contudo dúvidas de se estes filósofos subscreveriam a uma tal concepção. No caso de Kant, p. ex., quando se diz que ele, em sua filosofia teórica, pretendia elucidar as condições de possibilidade da experiência, não me parece que se esteja sendo fiel ao modo como o próprio Kant entendia a tarefa de uma crítica da razão pura ou a tarefa da filosofia transcendental.

« voltar às *coisas mesmas* » significa também descrever o que se dá a quem se põe na atitude filosófica sem que se façam hipóteses que vão para além do que é dado, sem que procedamos como na ciência, onde, para explicar algo, se faz uma construção de certo modo meramente hipotética.

Esse aspecto não construtivo poderia parecer já estar presente na concepção de filosofia como elucidação de pressupostos. Destaquei-o, entretanto, desta última porque, enquanto esta caracteriza sobretudo o âmbito de que a filosofia deve se ocupar, aquele diz respeito, antes, ao método de que a filosofia deve se servir, devendo este consistir de uma mera descrição daquilo que se dá ao filósofo.

Uma tal idéia de filosofia como uma elucidação não construtiva do que nós sempre-já pressupomos nas várias maneiras em que estamos no mundo subjaz não apenas às investigações de Husserl, mas também às de Heidegger e às de Tugendhat.

O compromisso com esta idéia é bastante evidente em *Ser e Tempo*. Caracterizando sua filosofia como fenomenologia, Heidegger entende por fenômeno « aquilo que inicialmente e na maioria das vezes *não* se mostra, o que, diante do que se mostra inicialmente e na maioria das vezes está *ocultado*, mas é, ao mesmo tempo, algo que pertence àquilo que se mostra inicialmente e na maioria das vezes, e pertence de tal modo que constitui seu sentido e seu fundamento » (1927, 35). Pelo menos no que diz respeito à análise do *Dasein*, essa noção de fenômeno vai corresponder às estruturas que presidem aos vários modos de estarmos no mundo. Uma tal idéia de filosofia incide « não <sobre> o quê contitudístico (*das sachhaltige Was*) dos objetos da investigação filosófica, mas sim <sobre> o *como* (*Wie*) dos mesmos » (*ibid.*, 27). Uma análise do *como* é exatamente o que caracteriza a atitude filosófica se a entendemos, como o fez Husserl, por um atentar para os atos e sua estrutura, ao invés de realizarmos estes atos como na atitude natural. Por outro lado, também como Husserl, Heidegger se opõe a quaisquer construções: o termo 'fenomenologia' expressa uma máxima que pode ser formulada assim: « 'às coisas mesmas!' contra todas as construções que pairam livremente (*freischwebend*) (...) » (*ibid.*, 27 s.). E isso significa que tudo o que é dito sobre o fenômeno « tem que ser tratado em um mostrar (*Aufweisung*) e um justificar (*Ausweisung*) diretos » (*ibid.*, 35).

Tugendhat, seguindo a tradição filosófica, concebe a filosofia como tendo uma temática *a priori*. E comprometer-se com algo *a priori* significa, para ele, comprometer-se com o fato de « em toda nossa compreensão estarem contidas pressuposições prévias para as quais nós normalmente não atentamos, as quais, contudo, se delas nos tornamos cientes, aparecem como algo que sabemos, pois não podemos imaginar que fosse de outra maneira » (1976, 19). À filosofia cabe trazer à luz essas pressuposições através de uma reflexão. « A filosofia quer apenas tornar explícito o que nós previamente já compreendemos » (*ibid.*, 199). Isso significa que a filosofia, ao contrário das ciências, não

possui, como já foi dito acima, um âmbito de objetos que lhe sejam próprios, objetos que só se diferenciariam dos da ciência ou daqueles com que lidamos no dia-a-dia, na medida em que os objetos filosóficos seriam mais eminentes. A posição filosófica « não <está> em uma tematização direta dos objetos a cada vez tratados, mas sim na reflexão simultânea de *como* esses objetos podem estar dados, *como* eles se nos tornam acessíveis » (*ibid.*, 16, grifo meu). Essa concepção de filosofia vale, segundo Tugendhat, tanto para a filosofia moderna clássica (*i.e.*, a filosofia da consciência), quanto para a filosofia da linguagem, na qual ele se enquadra. A outra característica a que nos referimos acima como presente nas posições de Husserl e de Heidegger, o aspecto não construtivo, também é visível em Tugendhat. Para evitar que, na elucidação do significado de expressões lingüísticas, se hipostasie a noção de sentido, interpretando-se os sentidos de expressões lingüísticas como objetualidades, ele se serve do moto de Wittgenstein segundo o qual « o significado da palavra é o que a explicação do significado explica » (*ibid.*, 197). Se se segue essa máxima, não se postula, para além daquilo que é mostrado ao se explicar o significado de uma palavra, nenhuma entidade, não se procedendo portanto a nenhuma construção, mas limitando-se àquilo que é mostrado. Sob esse aspecto, a função dessa máxima adotada por Tugendhat é análoga à da máxima de Husserl e Heidegger segundo a qual se deve voltar às coisas mesmas.⁵

Dessa maneira, pode-se afirmar serem comuns aos três filósofos tanto uma mesma idéia geral daquilo em que consiste a filosofia quanto um mesmo compromisso em se abrir mão, nas investigações filosóficas, de recursos construtivos. Contudo, apesar desse ponto inicial comum, o modo como cada um dos três concebe aquilo que é pressuposto na atitude natural e deve ser trazido à luz pela filosofia assim como o método efetivo de elucidação, isto é, o procedimento pelo qual chegamos a esse pressuposto, serão diferentes em cada caso.

II

A fenomenologia de Husserl visa elucidar a estrutura da consciência intencional.⁶ Todos os modos de o eu estar no mundo na atitude natural são

- 5 É essa máxima de Wittgenstein que permitirá que se compreenda o significado de expressões lingüísticas como regras e ação, regras de uso dessas expressões. Compreender o significado desse modo não é um pressuposto assumido como ponto de partida, sendo que seria a partir do compromisso com esse pressuposto que resultaria a adoção da máxima; o que acontece é justamente o contrário : é a adoção da máxima que nos força a admitir consistir o significado nas regras de uso.
- 6 Husserl compreende a fenomenologia como uma análise de vivências (*cf.* p. ex. 1901, II, 2 e 1913, 141). Para ele, contudo, nem toda vivência é intencional, *i.e.* nem toda vivência consiste de uma consciência intencional (*cf.* p. ex. 1901, II, 369 e 1913, 65). Apesar disso pode-se

caracterizados como tipos de consciência intencional, cabendo à fenomenologia por à luz a estrutura da consciência intencional em geral como também a dos vários tipos específicos de consciência intencional (como p.ex. a imaginação, a compreensão da linguagem, a percepção, etc.).

Não vou proceder aqui a uma descrição das características essenciais da consciência intencional⁷, limitando-me a notar que a consciência intencional se caracteriza por apreender um dado (que, no nível mais elementar consistiria de dados sensíveis) de tal modo que, através dele, se vise um determinado objeto. Toda consciência intencional visa, deste modo, um *objeto*. Visar um objeto significa colocar-se *constatativamente* diante de algo considerado como independente do eu, como reidentificável, algo que pode ou não estar dado intuitivamente à consciência, mas que é interpretado como podendo ser trazido ao dar-se intuitivo. A consciência (e, portanto, também a atitude natural em que realizamos os atos intencionais) seria basicamente teórica e não prática, consistiria de um constatar e não de um agir. Por isso a forma básica de consciência é chamada por Husserl nas *Investigações Lógicas* (II, 481) de ato objetivante e caracterizada em *Idéias* (214 ss.) como vivências de qualidades dóxicas. Husserl admite, é verdade, modificações da qualidade dóxica originária onde o objeto é visado como existente. Estas modificações vão tanto no sentido de modalizações de existência (visa-se algo não como meramente existente, mas como possível, duvidoso, provável, etc.) (cf. Husserl, E. : 1913, 214) como no sentido da neutralização da posição (cf. *ibid.*, 222 ss.). Mas estas seriam apenas modificações da qualidade originária. Com respeito a vivências não-objetivantes ou não-dóxicas, como é o caso de sentimentos como alegria e tristeza, de avaliações estéticas, de desejos, do próprio agir, Husserl afirma na 5ª *Investigação Lógica* que elas « devem sua intencionalidade apenas ao fato de estarem fundadas nas primeiras <sc. nos atos objetivantes> » (494).

manter que a fenomenologia consiste na análise da consciência intencional, já que as vivências não-intencionais (i.e. as sensações) só são tematizadas nas análises de Husserl na medida em que podem ser parte de uma vivência intencional.

- 7 A estrutura da consciência intencional deixa-se analisar, em linhas muito gerais, em uma qualidade e uma matéria. Esta última é responsável por « emprestar a ele <sc. ao ato> a referência a algo objetual » (Husserl, E. : 1901, II, 415), de tal modo que « pela matéria está determinado firmemente não apenas o algo objetual em geral que o ato visa, mas também o modo no qual ele o visa » (*ibid.*, 415); a primeira determina se o objeto « está presente intencionalmente como algo desejado, algo sobre o que se pergunta, algo posto justificativamente, etc. » (*ibid.*, 415). Na linguagem de *Idéias* a qualidade é chamada de momento tético e a matéria, de sentido (*id.* : 1913, 274), notando-se ainda que nesta obra são claramente distinguidos entre aspectos noéticos e aspectos noemáticos desses dois componentes. (Quem não tem familiaridade com os textos e Husserl pode tornar mais clara para si a distinção entre qualidade e matéria se aproximar a primeira do que em filosofia da linguagem é comumente chamado de força e a segunda do conteúdo proposicional, ressaltando-se que esta distinção em Husserl não se aplica apenas a visadas lingüísticas, mas também, p. ex. à percepção, imaginação, etc., e que a matéria não necessariamente é estruturada proposicionalmente, podendo ser nominal.)

A consciência intencional originária de que as demais seriam meras modificações ou, conforme o caso, em que as demais estariam fundadas é a dóxica ou objetivante. Um objeto é aí constatativamente visado e posto como existente. E pô-lo como existente significa pô-lo ou bem como dado intuitivamente no momento da efetivação do ato, ou bem como podendo ser trazido a este dar-se intuitivo. A consciência intencional de algo, se já não estiver preenchida pela presença intuitiva deste algo, aponta para a possibilidade deste preenchimento. Para que haja um ato intencional dóxico em que o objeto visado é posto como existente não é preciso que o eu o intua como tal no momento da efetivação do ato. Posso julgar « o castelo de Heidelberg é vermelho », realizando portanto um ato dóxico, sem que contudo o castelo esteja presente diante de mim e mesmo sem que me represente o mesmo em minha imaginação. O que importa é que ergo a pretensão de que a objetualidade que julgo (no caso, o fato de o castelo ser vermelho) possa ser trazida ao dar-se intuitivo tal qual ela é visada. No caso das visadas intencionais com pretensão cognitiva, não basta, entretanto, que eu realize atos intencionais meramente antecipando seu preenchimento intuitivo; é necessário que as visadas sejam de fato preenchidas intuitivamente, pois só aqui elas resgatam a pretensão cognitiva que erguem. « O que quer que se profira sobre os objetos falando-se racionalmente-, então o que é aí visado e enunciado tem que se deixar *'fundamentar'*, *'justificar'*, *'ver'* diretamente ou *'discernir'* *mediatamente* » (1913, 282).

Do que foi até aqui dito sobre a posição de Husserl podem-se extrair conseqüências sobre o tipo de estatuto ontológico das estruturas sempre-já pressupostas nas vivências intencionais e sobre o modo de acesso às mesmas, *i.e.* sobre o método da filosofia. Antes, porém, gostaria de observar que o ponto de partida de Husserl a saber : o fato de toda consciência ter por base um visar objetos de modo constatativo, sendo as consciências intencionais não objetivantes fundadas (e portanto dependentes) da objetivante parece ir de encontro ao modo como nós efetivamente vivemos no mundo. Nossa atitude natural não é primariamente teórica, mas sim prática. O ponto de partida de Husserl parece ser, nesse sentido, equivocado.

No que concerne à filosofia, uma vez que *toda* consciência é intencional, a própria atitude do filósofo vai ser caracterizada como um tipo de consciência que visa um objeto e o que é descrito pela filosofia isto é, as características essenciais dos atos de conscienciavão ser entendidas de modo objetual : na atitude fenomenológica « devemos (...) *'refletir'*, isto é, tornar esses atos mesmos <sc. os atos da atitude natural> e seu conteúdo imanente *objetos* » (*id.* : 1901, II, 9, grifo meu). Não se quer dizer com isso que as estruturas da consciência intencional sejam objetos à maneira dos objetos concretos do mundo. Longe disso. O que se quer dizer é que elas são entendidas a partir da noção de presença, *i.e.* entendidas como objetualidades visadas de modo objetualizante como podendo ser trazidas a algum tipo de ver intuitivo, de

preenchimento intuitivo. Além disso, como a filosofia ergue pretensões cognitivas, não basta que ela meramente vise algo como podendo ser intuído; é preciso que o que é visado seja intuído tal qual visado. Isso significa que o filósofo deve dispor de um método que traga as características essenciais da consciência intencional a um ver intuitivo. O método de análise intencional consiste, na verdade, de dois momentos. Num primeiro momento teríamos um abandono da atitude natural no sentido de que o filósofo não se comprometa com as posições com que a atitude natural se compromete para, então, elucidar os pressupostos dessa atitude. Esse passo já foi indicado no item I acima como comum aos três filósofos de que tratamos aqui.⁸ Num segundo passo, o método deve permitir que se descrevam as características essenciais dos atos intencionais trazendo-as a um ver intuitivo. Para tanto, Husserl lança mão do procedimento de intuição de essências. Apesar de Husserl se referir em vários textos à intuição de essências e tentar elucidar este método no parágrafo 87 de *Experiência e Juízo*, este procedimento parece consistir em um mero artifício por parte de Husserl para tentar salvar sua tese de que as estruturas dos atos intencionais são entendidas a partir da noção de presença e devem poder ser trazidas a um « ver » intuitivo.

A fenomenologia de Husserl parece oferecer uma caracterização precisa tanto das características essenciais dos atos intencionais quanto do método de intuição dessas essências. Contudo essa precisão é meramente aparente e se deve a duas analogias equivocadas : a analogia a partir da qual se concebem aquelas características essenciais como objetualidades entendidas pela noção de presença e a analogia entre a pretensa intuição de essências e a visão.

III

A concepção de que todos os modos de estar no mundo são dóxicos ou dependentes de modos dóxicos é de pronto rejeitada por Heidegger. Enfatizando a importância do aspecto prático, ele concebe o homem

8 Poder-se-ia aqui fazer a seguinte objeção : (a) este primeiro passo consiste no que Husserl chama de redução transcendental (ou *epoché*); (b) este passo decorre da idéia geral de filosofia comum a Husserl, Heidegger e Tugendhat; (c) Heidegger expressamente não realiza a redução transcendental. Se (a) e (c) são corretos, (b) (*i.e.* o ponto de onde parti) deveria estar equivocado. Na verdade, o que é incorreto é a afirmação (a). A redução transcendental em Husserl não significa meramente o afastar-se da atitude natural para que se possa então tematizá-la; significa também tanto o alcançar, por parte do filósofo, um ponto de vista sem pressupostos e, portanto, não-histórico, como permitir a descrição das estruturas de um eu puro, não embutido em uma prática e uma história de que ele estaria dependente. É esse ponto que Heidegger rejeita. Nem mesmo nos textos da fenomenologia genética, onde se lançam os conceitos de mundo-da-vida e de horizonte, Husserl consegue se livrar dessa posição. (Cf. sobre isso Tugendhat, E. : 1967, 262 ss..)

primariamente como um ente cujas atitudes básicas seriam não teórico-constatativas, mas sim atitudes que se encontram em contextos de ação. O homem se caracteriza por, a cada momento, ter que se decidir em ser (agir) de tal ou qual maneira. « (...) A tematização de Husserl como dar-se (*des Wie des Gegebenseins*) permanece orientada pelo objetual. Face a um tal como diferencia-se <sc. para Heidegger> o como da própria vida (*das Wie des lebens selbst*) como mais fundamental » (Tugendhat, S. : 1967, 265). Essa mudança face a Husserl faz com que Heidegger chame o objeto de análise não mais de consciência intencional, já que este termo está comprometido com o fato de os modos de acesso ao mundo serem dóxicos, objetivantes. O objeto de análise será agora o que Heidegger chama de abertura (*Erschlossenheit*), cabendo à filosofia analisar as estruturas que presidem a cada tipo de abertura e mostrar como esses tipos estão articulados entre si. Do mesmo modo, o conceito de eu (sujeito) será substituído pelo de *Dasein*, já que o eu em Husserl era entendido a partir da noção de intencionalidade. Se a intencionalidade caracteriza o eu de Husserl, sendo os vários modos de acesso ao mundo (perceber, pensar discursivamente, imaginar, etc.) modos da consciência intencional, o *Dasein* de Heidegger terá como estrutura básica de suas aberturas o estar-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Essa estrutura aponta para dois aspectos que se opõem à posição de Husserl. Em primeiro lugar, é enfatizado o ato de o *Dasein* se relacionar com o mundo estando sempre em um contexto de ação; o *Dasein* age no mundo e não o considera de modo meramente constatativo. Em segundo lugar, já que mundo significa não o somatório dos objetos que estariam em torno do *Dasein*, mas sim a totalidade dos entes com que o *Dasein* se depara, incluindo-se nessa totalidade as práticas e a historicidade no interior de que ele se encontra, não se tem mais em Heidegger a concepção de um eu puro (cf. nota 7 acima); o *Dasein* está sempre no interior de práticas que o precedem.⁹ Há vários modos de o *Dasein* estar-em, como, p. ex., o manusear algo, o produzir algo, o cuidar de algo, etc.¹⁰.

Os modos dóxicos, como o considerar algo constatativamente, o conhecer algo, o predicar de algo, o perceber algo, etc., também estariam entre eles, só que não seriam os mais elementares, sendo, antes, fundados em modos não-dóxicos. Ao tomar esse ponto de partida, Heidegger não fica exposto ao problema com o qual Husserl se deparava : o fato de a filosofia reduzir todos os nossos acessos ao mundo a um visar objetos e, com isso, comprometer-se com um único sentido de ser : o ser como presença (*Anwesenheit*) ou constatado-como-dado (*Vorhandenheit*). Ao contrário dessa redução, na análise de

9 Um outro aspecto importante do estar-no-mundo diz respeito ao fato de essa estrutura apontar para o ser do *Dasein* como cura (Heidegger, M. : 1927, 57). Não tematizarei este ponto aqui, já que isso me afastaria dos objetivos de meu texto.

10 Para uma enumeração não-exaustiva, cf. Heidegger, M. : 1927, 56 s.

Heidegger nem tudo aquilo a que acedemos deve ser entendido como objeto, nem todo ente é um objeto.¹¹ Esse ponto de partida de Heidegger considerando a estrutura básica do *Dasein* como estar-no-mundo marca, como se pode ver, um afastamento considerável do modo como Husserl concebia o eu.¹²

Apesar dessa posição oposta a Husserl, a idéia geral de filosofia não o afasta tanto deste, conforme já indiquei no item I. Heidegger, além de diferenciar entre diversos tipos de entes, diferencia também entre ente e ser, ou melhor, sentido de ser.¹³ O sentido de ser é o que está sempre já compreendido quando de nosso acesso aos entes e o que governa esse acesso. É o modo pelo qual compreendemos os entes a que acedemos como entes de um ou outro tipo, embora esse sentido de ser esteja no mais das vezes não tematizado. Na pergunta pelo ser « se pergunta (...) pela possibilidade de se conceber aquilo que nós, como homens, sempre e constantemente compreendemos » (Heidegger, M. : 1929, 219). É justamente na elucidação do ser, *i.e.* do sentido de ser, que consiste a tarefa da filosofia.

Mas o que Heidegger entende exatamente por sentido de ser ? Em certas passagens de *Ser e Tempo*, Heidegger parece se referir ao sentido da palavra

- 11 Tanto o acesso do *Dasein* a si mesmo quanto o acesso ao outro (*Mitsein*) e a entes do tipo *ente-com-que-se-lida* (*Zuhandensein*) são acesso a algo que não pode ser entendido a partir da noção de presença. Não se trata em nenhum desses casos de um acesso em que se *constata* um objeto. O tipo de abertura em que acedemos a algo do tipo *ente-com-que-se-lida* é entendido como uma circunspeção (*Umsicht*) (Heidegger, M. : 1927, 69); a abertura em que acedemos ao outro, como consideração (*Rücksicht*) e indulgência (*Nachsicht*) (*ibid.*, 123). É importante notar que o *Dasein* não acede a cada ente separadamente; o que ocorre é, antes, ao ver e Heidegger, a existência *Dasein*, no acesso a um *ente-com-que-se-lida* ou *ente-constatado-como-dado* (*Vorhandensein*) ou a um outro, de algum acesso ao próprio *Dasein*.
- 12 Com respeito à análise do que está implicado na estrutura estar-no-mundo talvez seja ainda interessante notar o seguinte. Heidegger mostra, por um lado, como já foi visto, que o *Dasein* acede a entes do mundo, a outro e a si mesmo, tanto indicando não ser uma posição teórica a originária nesses acessos, quanto enfatizando não serem estes separados uns dos outros de tal modo que a existência de um eliminaria a do outro. Por outro lado, mantém que à estrutura de todo estar-no-mundo e, portanto, a esses diversos acessos, pertencem « dois modos constitutivos e igualmente originários de o *Da sein* » (Heidegger, M. : 1927, 133), a saber : o encontrar-se em um estado (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*), modos estes que constituem os dois tipos fundamentais de abertura. A todo momento o *Dasein* encontra-se em um estado afetivo (*Stimmung*); a compreensão, por sua vez, indica a maneira como o ente a que o *Dasein* acede é interpretado. O encontrar-se em um estado afetivo permite que o *Dasein* aceda a si mesmo como tendo a característica da *Geworfenheit* (*i.e.* do fato de estar jogado na existência que lhe é dada) (*ibid.*, 135); a compreensão permite que o *Dasein* aceda a si mesmo como tendo a característica do *Entwurf* (projeto) (*i.e.* do fato de ele se encontrar em um âmbito de possibilidades) (*ibid.*, 143). Um certo acesso do *Dasein* a si mesmo, ainda que seja um acesso inautêntico, está sempre implicado no acesso ao mundo e ao outro.
- 13 Compreender a questão central da filosofia como a questão não acerca do ser, mas sim acerca do sentido de ser corresponde à « virada especificamente 'transcendental' pela qual Heidegger se diferencia da ontologia tradicional objetivista » (Tugendhat, E. : 1979, 169). Essa questão pode ser, então, entendida como a questão pelos modos de acesso pelos quais acedemos aos diversos entes.

ser (cf. p. ex., 1927, 4, item III; contudo não parece ser o sentido da palavra o que Heidegger tem em mente no mais das vezes. Como já se disse acima, perguntar pelo sentido do ser significa perguntar pelos vários modos pelos quais acedemos aos entes, pelos quais nos abrimos. Se só tivéssemos a ver com aberturas que consistissem na compreensão de frases e se toda frase possuísse algum uso da palavra « é », poderíamos dizer que o que Heidegger tem em vista por sentido de ser seria a função, o sentido da palavra « é » nessas frases, sentido este que seria pressuposto de modo não tematizado em todas as aberturas. O que a filosofia buscaria seria então a elucidação do sentido de uma palavra. Isto contudo não é o caso. Em primeiro lugar, Heidegger admite dois tipos de aberturas básicas (cf. aqui nota 11) : o encontrar-se em um estado (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*). Com respeito ao primeiro é imediatamente claro não se tratar aí de uma abertura estruturada lingüisticamente; com relação ao segundo, apesar do que o termo « compreensão » possa sugerir, a compreensão para Heidegger, embora se dê numa estrutura do tipo « algo como algo », não é estruturada lingüisticamente, predicativamente. A compreensão lingüística, predicativa, não é originária, mas sim fundada em uma compreensão não-predicativa. Tugendhat mostra em *Autoconsciência e Autodeterminação* (168 s.) que Heidegger, ao perguntar pela questão do sentido, tem em vista a questão sobre o sentido do ser do homem. O termo sentido se aplica não apenas a palavras, mas também a ações e a resultados de ações.

A vida de um homem é o conjunto de seu agir. Daí perguntamos também no caso da vida de um homem, sobretudo no caso da própria vida, (...) pelo seu sentido : há algo que se visa com ela ? ou, conforme o caso, o que é que eu mesmo quero com ela ? (*ibid.*, 168).

Dizer que a pergunta pelo sentido de ser equivale à pergunta pelo sentido da vida significa dizer que essa pergunta concerne a cada uma de nossas estruturas (isto é, às estruturas dos vários tipos de abertura) e, além disso, concerne à relação que essas estruturas mantêm entre si de modo a formar um todo, de modo a ligar as várias aberturas em um todo.

Heidegger parece, ao ver de Tugendhat, não ter distinguido claramente entre os dois usos do termo « sentido », entre o sentido de palavras e o sentido de ações. Isso fez com que a própria questão sobre o sentido do ser não ficasse totalmente clara. Mas, mesmo que se esclareça o sentido de ser à maneira como foi feito, com base em Tugendhat, no parágrafo anterior, esse esclarecimento só seria suficiente se disséssemos como é possível tematizar o sentido de ser entendido como a estrutura de cada abertura ou como a estrutura do todo das aberturas. Para tanto é necessário que se disponha de um modo de acesso a essas estruturas, de um método. A única coisa que se sabe até aqui é que, devido à distinção entre vários tipos de entes, sendo os entes

entendidos como presença apenas um desses tipos, e sobretudo devido à veemente distinção entre ente e ser ou sentido de ser, não se pode compreender o sentido de ser como um ente e muito menos como um ente entendido como presença. Nesse sentido os problemas a que a posição de Husserl estava exposta não atingirão as análises de Heidegger. Nem o que deve ser descrito pela filosofia é da ordem da presença, nem o método da filosofia consiste numa intuição de essências.

Mas como entender positivamente o método utilizado por Heidegger e, assim, precisar o que deve ser compreendido por sentido de ser? Heidegger se refere ao método da filosofia no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*. À primeira vista poder-se-ia pensar que se trata aí do mesmo procedimento de que se serve Husserl, já que Heidegger o chama de método fenomenológico. Contudo, ao contrário do de Husserl, o procedimento aqui não leva a um ver; trata-se, antes, de uma hermenêutica. Em que consiste exatamente essa hermenêutica deveria ficar claro, se não neste parágrafo 7 pertencente à Introdução de *Ser e Tempo*, pelo menos ao longo de sua aplicação nas duas seções da obra. No entanto nem no parágrafo 7 nem no corpo do livro se chega a uma clareza sobre como Heidegger procede em suas análises e quais os critérios que permitem distinguir entre uma elucidação correta e uma elucidação equivocada do sentido de ser. É então aqui, sobretudo, que incide a crítica de Tugendhat a Heidegger: « Já que seu <sc. de Heidegger> método descritivo permanece sem critérios de justificação, seus pensamentos (...) permaneceram teses intuitivas e não justificadas » (Tugendhat, E. : 1979, 164). E mais adiante acrescenta Tugendhat: « Efetivamente seu procedimento permaneceu estreitamente orientado pela concepção de Husserl de um generalizar intuitivo, de uma intuição de essências » (*ibid.*, 165).

Se então não se tem uma clareza sobre o método, o próprio sentido de ser, objeto da análise, não fica totalmente esclarecido.

Heidegger, comparado com Husserl, marca um avanço ao levar em conta que nem todos os tipos de consciência ou, conforme o caso, de abertura, são visadas dóxicas de objetos e ao mostrar que, mesmo nos tipos de abertura teórica, esta deve ser entendida como fundada em aberturas não teóricas. Correlativamente, nem tudo aquilo a que acedemos deve ser compreendido a partir do sentido de presença. Esse parece ser um ganho essencial para a filosofia. Isso leva a um outro aspecto positivo: o próprio objeto da análise filosófica, o sentido de ser, não é algo que possamos nos representar através de uma intuição, de um ver. O sentido de ser não é uma objetualidade. Embora tenhamos aqui uma determinação meramente negativa, trata-se também de um avanço face a Husserl. Foi preciso que Heidegger lançasse mão então de um outro método, diferente do de Husserl. É aqui que aquilo que em Husserl possuía, pelo menos em aparência, uma certa precisão a saber: o procedimento de que a filosofia deve se servir e portanto o resultado da aplicação desse procedimento, isto é, a descrição do objeto da filosofia —

precisão essa, contudo, meramente verbal, já que o método de Husserl parece não passar de uma invenção, se torna em Heidegger vago. Num primeiro momento essa vagueza se deve a um passo positivo de Heidegger face a Husserl : ao fato de ele abrir mão de um método e, correlativamente, de uma concepção do modo como o objeto da filosofia se nos dá que seriam equivocados; por outro lado, contudo, a vagueza advém do fato de Heidegger não dispor de critérios de justificação que pudessem dar precisão e validade aos enunciados filosóficos.

É nesse ponto que surge a proposta de Tugendhat. Este vem sugerir um novo procedimento para a filosofia e uma nova concepção do que é sempre pressuposto em nossa atitude natural e deve ser elucidado pelo filósofo. A filosofia de Tugendhat pode ser vista, desse modo, como uma terceira alternativa para se concretizar a idéia geral de filosofia tal qual apresentada acima no item I.

IV

Se em Husserl a filosofia visava elucidar a estrutura da consciência intencional e em Heidegger a estrutura da abertura, o que a filosofia de Tugendhat tem por alvo é a análise da estrutura da compreensão. A princípio poder-se-ia pensar que o que Tugendhat entende por compreensão coincide com o que Heidegger entende pelo mesmo termo. Compreensão para este último é, como foi visto, um tipo de abertura em que se acede a *algo* interpretado *como algo*. Apesar de tanto um quanto o outro filósofo usarem o termo « compreensão », cada um dá ao termo um sentido próprio, já que, enquanto para Heidegger a compreensão não é originariamente baseada em estruturas lingüísticas, em Tugendhat trata-se exclusivamente da compreensão de frases. Cabe à filosofia, então, elucidar o que nós sempre já compreendemos de modo não-temático quando compreendemos uma determinada frase, quando ouvimos ou proferimos frases ou quando pensamos discursivamente.

Ao centrar sua análise na compreensão de frases, Tugendhat parece pretender eliminar duas insuficiências que estariam presentes em Heidegger. Em primeiro lugar, ele parece poder dispor de um método preciso para analisar os pressupostos da compreensão; o segundo aspecto decorre do primeiro : se se obtém um método, um modo de acesso, adequado para a elucidação dos pressupostos, atingiremos uma maior clareza sobre estes próprios pressupostos. Por outro lado, Tugendhat tampouco parece incorrer nos problemas de Husserl, pois nem a clareza sobre o método nem a conseqüente precisão com respeito àquilo em que exatamente consistem os pressupostos elucidados se devem a analogias equivocadas, como parece ser o caso em Husserl. Além disso, a noção de compreensão lingüística também

não leva necessariamente à tese de que o modo básico de se aceder ao mundo seja o dóxico, objetivante. Começarei por este ponto.

Frases podem ser usadas para desempenhar vários tipos de funções, nem todas servem para que apenas se considere algo de modo meramente constativo. É verdade que Tugendhat nas *Preleções* analisa basicamente a asserção, isto é, as estruturas lingüísticas que erguem uma pretensão de verdade. Na compreensão desse tipo de frase o falante parece, à primeira vista, tomar uma atitude constativa diante do asserido. Também na primeira parte do livro *Autoconsciência e Autodeterminação* é analisado o significado que exprime uma autoconsciência epistêmica, portanto uma atitude teórica por parte do falante. Trata-se de frases em que o termo singular é o dêitico « eu » e cujos predicados denotam estados mentais. Na segunda parte do mesmo livro, contudo, é analisado o acesso prático do eu a si mesmo. Não se trata aí de uma análise de um tipo determinado de frase. Trata-se, antes, da análise dos fenômenos do comportar-se com relação a si mesmo (*Sichzuzichverhalten*) e da autodeterminação. Ao contrário da autoconsciência epistêmica, há aqui uma relação prática do eu consigo mesmo, concernindo, em última instância, a uma reflexão e uma decisão sobre quem se quer ser, sobre o tipo de vida que se quer viver. Um acesso a si mesmo visando responder perguntas desse tipo só é possível se se tem a consciência de se estar em um âmbito de possibilidades e se se pode deliberar. E esses dois fatores são dependentes da linguagem. É nesse sentido que a análise do comportar-se com relação a si mesmo remete à análise de um certo tipo de compreensão de estruturas lingüísticas. No que toca, enfim, as « Três preleções sobre Ética », sendo aí investigados juízos morais e sua justificação, fica claro estar aí envolvido um tipo de compreensão na qual o falante não toma uma atitude constativa diante do mundo.¹⁴

Com respeito ao método de Tugendhat, já indicamos no item I que ele se guia pela máxima de Wittgenstein : « O significado da palavra é o que a explicação do significado explica » (Tugendhat, E. : 1976, 197). O modo de acesso que se tem à compreensão que tem um falante das expressões lingüísticas está em se atentar para o que esse falante exhibe quando explica a uma outra pessoa o que ele entende pelas expressões. Exibir o que ele entende a um outro significa, por sua vez, mostrar a este como a palavra é usada, significa dar a este através de exemplos e contra-exemplos os critérios que distinguem o uso correto do uso incorreto de uma dada

14 Pelo que será dito a seguir, compreender qualquer expressão lingüística deve consistir em saber usá-la, sendo que tal uso consiste na realização de uma certa ação. Sendo assim, a compreensão de uma asserção deve também consistir em saber usá-la para realizar uma certa função ou, dito de outro modo, em saber que função está sendo realizada quando alguém a usa. Desse modo, então, compreender uma asserção não significa contemplar algo constativamente, mas saber realizar uma ação. Cf. Tugendhat, E. : 1976, 254, onde a asserção é caracterizada como um lance inicial de um jogo.

expressão.¹⁵ Se o filósofo, ao descrever o que alguém compreende por uma expressão, atenta para o uso que dela se faz, ele disporá de um critério seguro que permita distinguir entre uma descrição correta e uma descrição equivocada daquilo em que consiste a compreensão do falante. Eram justamente esses critérios de orientação do procedimento filosófico que pareciam estar faltando em Heidegger.

Poder-se-ia pensar que, seguindo-se a máxima de Wittgenstein, a filosofia deveria consistir em uma descrição empírica do uso de expressões. Uma tal interpretação seria, contudo, totalmente falsa. É comum, com efeito, se ouvir que o significado de uma expressão coincide com seu uso. Se assim fosse, descrever o significado consistiria em descrever o uso da expressão. A seguinte observação mostra que uso e significado são categoricamente diferentes: o uso de uma expressão (pelo menos se se deixa de lado o uso feito no pensamento discursivo) é uma ocorrência no mundo espaço-temporal, é uma ação, tendo, como toda ação, uma determinada função; o significado da expressão, ao contrário, consiste nas regras que, se seguidas, realizam tal ação. Ao atentar para o uso efetivo de uma expressão, o filósofo visa, na verdade, descrever não o uso, mas estas regras. Essa é uma distinção para a qual o próprio Tugendhat talvez não chame suficientemente atenção. Ao se dizer que o significado não se confunde com o uso não se quer dizer que ele seja alguma objetualidade, algum objeto abstrato (um uso enquanto universal de que os usos efetivos seriam instâncias). Regras não são objetos, não são algo que possa ser compreendido a partir da categoria de presença.

A compreensão de uma expressão por parte de um falante significa, por sua vez, o domínio por parte deste das regras segundo as quais a expressão é usada, *i.e.* segundo as quais ações são realizadas ao se proferir a expressão.

Não há regras sem que haja um falante que as domine, que as compreenda. E não há compreensão sem que o falante as aplique corretamente em certas situações.

Tugendhat não traça tão explicitamente as distinções a que acabo de me referir. Creio, contudo, não ser infiel a seu pensamento ao traçá-las da maneira acima.

Um outro aspecto importante para o método está no fato de, para a filosofia, não ser relevante a elucidação do significado de expressões conteudísticas determinadas, mas sim, antes, a elucidação de certas formas semânticas que, é verdade, são parte do significado das expressões conteudísticas

15 Esse procedimento poderia ser considerado arbitrário, já que parece se comprometer, de antemão, com o fato de o significado da expressão consistir no uso da mesma, ou melhor, nas regras de uso da mesma. Essa crítica não é contudo correta. Não vou no entanto discutir este ponto aqui. Limito-me a indicar que Tugendhat mostra nas *Preleções*, de modo, a meu ver, convincente, ser esse procedimento um ponto de partida para a análise do significado que qualquer filósofo tem que aceitar, não havendo, *de antemão*, o compromisso com uma determinada teoria do significado. Cf. 1976, 197 s.

determinadas, mas que, por outro lado, são recorrentes em proferimentos com diferentes expressões conteudísticas e designam um tipo de atitude do falante quando este usa uma expressão conteudística determinada submetida àquela forma. Cabe então à filosofia elucidar não o significado da asserção conteudística determinada « Pedro está correndo », mas, antes, a forma geral da asserção. Para que se chegue a essas formas semânticas, Tugendhat mantém que a filosofia da linguagem deve usar, além da máxima de Wittgenstein, um processo de formalização. O processo de formalização é tomado de Husserl e consiste, em linhas gerais, em se partir de proferimentos conteudísticos determinados e se substituírem as expressões conteudísticas aí ocorrentes por variáveis, atentando-se, então, para a função que terá uma expressão conteudística qualquer que possa ocorrer no lugar dessa variável.¹⁶ Partindo-se, então, do significado conteudístico das expressões tal qual obtido pela aplicação da máxima de Wittgenstein, aplica-se, num segundo momento, um processo de formalização a fim de se obterem formas semânticas.

Essas formas semânticas correspondem ao *a priori* que, em qualquer compreensão de uma determinada expressão conteudística, é sempre-já pressuposto sem ser explicitamente tematizado. Considerar a compreensão sob esse aspecto é considerar não o que ela diz conteudisticamente, mas sim considerá-la em seu *como*. As formas semânticas mostram, por um lado, a articulação semântica que palavras conteudísticas de um mesmo proferimento mantêm entre si de modo a formarem um todo significativo. Por outro lado, deixa clara a atitude do falante (isto é, sua atitude proposicional) ao realizar o proferimento.

A filosofia da linguagem, entendida deste modo, permite a Tugendhat concretizar aquela idéia geral de filosofia que teria guiado as investigações de Husserl e de Heidegger. A concretização por Tugendhat parece, além disso, não incorrer nos problemas a que as investigações de Husserl e Heidegger estavam expostas. Tugendhat parece ter obtido um método seguro de modo a obter uma descrição adequada daquilo que a filosofia pretende elucidar. Trata-se, no caso de sua filosofia da linguagem, das formas semânticas ou da parte formal do significado das expressões lingüísticas. E significado (seja ele conteudístico ou formal) é entendido em termos de regras. Gostaria, a título de conclusão, de levantar, deixando-as em aberto, duas questões que, pelo menos à primeira vista, poderiam causar algum embaraço à posição de Tugendhat.

O primeiro ponto diz respeito ao fato de Tugendhat concentrar suas

16 Para uma descrição detalhada do processo de formalização, cf. Tugendhat, E. : 1976, 39 ss. O processo de formalização é seguido por Tugendhat sobretudo nas *Preleções*. Nos textos *Autoconsciência e Autodeterminação* e « Três Preleções sobre Ética » ele não é explicitamente tematizado.

análises na compreensão de expressões lingüísticas. A filosofia, ao ver do próprio Tugendhat, ergue uma pretensão de universalidade. Para tanto ela deve elucidar todos os modos como acedemos ao mundo. Se é assim, ou bem todos os nossos acessos (todas as nossas aberturas) são estruturadas lingüisticamente, não havendo experiências pré-predicativas, ou bem a filosofia de Tugendhat deve abrir mão da pretensão à universalidade. O que Heidegger chama de circunspecção (*Umsicht*) parece ser justamente um tipo de acesso que, embora guiado por regras, não seria lingüístico, mas sim pré-predicativo. Mas se a descrição de Heidegger do que ele chama de circunspecção for correta, a pretensão de universalidade não é resgatada por Tugendhat.

O segundo ponto diz respeito ao conceito de regra. Compreender o significado como sendo uma regra parece dar inteligibilidade à noção de significado. O termo « regra » não possui certamente a mesma conotação misteriosa que parece envolver o termo « ser » em Heidegger. Apesar disso, e apesar das investigações que tanto Wittgenstein quando seus seguidores conferem a esta noção, pergunto-me se não se trata aí de uma espécie de ponto cego que a filosofia da linguagem tem que pressupor sem poder esclarecer. O fato de haver ações guiadas por regras sem serem, pelo menos à primeira vista, lingüísticas parece indicar que o conceito de regra talvez só possa ser elucidado no quadro de uma filosofia da ação, sendo que a palavra « ação », agora, não designa apenas ações lingüísticas. Para uma tal filosofia, o conceito de compreensão lingüística deveria dar lugar ao conceito de ação entendido neste sentido amplo.

Bibliografia

- Heidegger, M. (1927) : *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986;
(1929) : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973;
- Husserl, E. (1901) : *Logische Untersuchungen*, II, Tübingen, 1980;
(1913) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, 1980;
(1939) : *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1985;
- Tugendhat, E. (1967) : *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970;
(1976) : *Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1979;
(1979) : *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1981;
(1984) : *Probleme der Ethik*, Stuttgart.