

# Otázka pravdy u Levinase<sup>1</sup>

Alexander Schnell —

Université Paris IV Sorbonne

Silvano Petrosino v jednom pozoruhodném textu tvrdí, že „téma pravdy není jedním z centrálních témat Levinasova myšlení“<sup>2</sup> a že pouze umožňuje „lépe uchopit *myšlenkový pohyb*“ charakteristický pro levinasovské dílo. V následujícím textu bychom chtěli ukázat, že pravda je v Levinasově myšlení „operativní koncept“, byť pouze implicitně – v tomto ohledu má S. Petrosino přece jen pravdu. Levinas je v tomto směru věrný Heideggerovi, který v *Bytí a čase* pojednává o pravdě pouze na úplném konci první části, tedy na strategickém místě zároveň zakrývajícím i zdůrazňujícím klíčový význam tohoto pojmu v onom díle z roku 1927.

Existuje již řada významných prací o pojmu pravdy u Levinase – mimo již připomenutý článek je třeba ze sekundární literatury ve francouzštině zmínit zejména dílo otce Francisca Xaviera Sáncheze Hernándezze *Vérité et justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, vydané v roce 2009 u L'Harmattana. V této studii bychom chtěli k danému tématu přistoupit zejména s ohledem na originalitu levinasovské pozice ve vztahu k otcům zakladatelům fenomenologie<sup>3</sup> (základní referencí nám zde bude *Totalita a nekonečno*). Naše úvahy se tak dělí na tři části, pojednávající postupně o otázce pravdivosti u Husserla, Heideggera a Levinase (jímž se budu pochopitelně zabývat nejdůsledněji). Ukáže se tak, že a do jaké míry je v Levinasových úvahách o pravdivosti skutečně tematizován celý jeho vztah k fenomenologii.

Problém pravdivosti je ve fenomenologii obecně, a tedy i u Levinase, pojednáván na základě tradičního určení pravdy v termínech „adekvace“ či „ko-

1 Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201).

Z francouzského originálu *La question de la vérité chez Levinas* přeložil Jacques Joseph.

2 Petrosino, S., L'idée de la vérité. In: Greisch, J., Rolland, J. (eds.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paříž, éd. Cerf 1993, s. 106.

3 Z této pozice budeme občas nuceni se poněkud vzdálit od citovaného díla.

respondence“, v odkazu na slavnou definici pravdy Tomáše Akvinského jako „*adaequatio rei et intellectus*“. Toto nadmíru slavné vymezení, kvůli kterému již bylo od středověku popsáno mnoho papíru, může být zvláště ve dvacátém století chápáno – jak víme – dvojím způsobem: buď jako „pravdivost soudu“ („*Satzwahrheit*“, „*judgment-truth*“), podle níž je nějaký soud pravdivý, když odpovídá „skutečnosti“, nebo, dalo by se říci naopak, jako „pravdivost věci či osoby“ („*Sachwahrheit*“, „*thing/person-truth*“), podle níž je nějaká věc či osoba označena jako „pravdivá“ („opravdová“), když odpovídá nějaké myšlence, totiž tomu, co se o ní soudí (například ve výrazu „Robert je ‚opravdový‘ přítel“). Originalita fenomenologického postupu v pojednávání otázky pravdivosti spočívá v tom, že se pokouší co nejdůslednějším způsobem rozpracovat spojení *mezi* „věcí“ a „duchem“, tj. že se pokouší jednou provždy vyjasnit smysl a podstatu této „adekvace“ či této „korespondence“.

## Husserl

Co je ve fenomenologii pravda? A v první řadě, co pod pojmem „pravda“ rozuměl Husserl? Mezi *Logickými zkoumánímí* a *Formální a transcendentální logikou* došlo u husserlovského pojetí tohoto pojmu k jistému *oslabení*. Zatímco *Šesté zkoumání* rozlišuje čtyři pojmy pravdivosti, Husserlova pozdní logika zachovává pouze *dva*. Připomeňme si nejprve, jaké jsou zásadní přednosti husserlovského pojetí pravdy.

Abychom pochopili, co Husserl rozumí pod „pravdou“, musíme brát v potaz zásadní výdobytky *Logických zkoumání* týkající se podstaty *intencionality*. V tomto kontextu je rozhodujících několik aspektů. Obecně vzato můžeme pravdu – chápanou (ještě a stále) jako „adekvaci věci a rozumu“ – objasnit, pouze pokud vysvětlíme, jakou povahu mají ona „věc“ a onen „rozum“, a jak přesně tedy máme pojímat onen vztah „adekvace“, o nějž zde běží. V návaznosti na Kanta se Husserl staví na rovinu „*Vorstellung* (představy/reprezentace)“, nikoli ve smyslu „obrazu“ či nějaké „mentální“ entity, ale ve smyslu „způsobu, jakým se vztahujeme k nějakému předmětu“. A je to právě tento „vztah k předmětu“, který je třeba zblízka analyzovat, neboť Kant (a nejenom on) mívá občas tendenci v pojmu „reprezentace“ zaměňovat fakt *reprezentování* (něčeho) a právě onu *reprezentovanou* věc. Základní východisko, kterým se řídí celá husserlovská koncepce pravdivosti, je, že každý vztah k předmětu předpokládá nějaký „intencionální akt“ či „intencionální prožitek“ a že tyto intencionální akty jsou *různého druhu*. Nevycházíme tedy z předmětu (předpokládaného jako předem daný), u něhož bychom uznávali nějakou různost jeho typů, nýbrž tvrdíme, že o nějaké mnohosti typů předmětů může být řeč právě proto, že existují různé druhy intencionalit. Neredukovatelnými *korelát*y těchto „prožitků“ jsou „intencionální objekty“, které nejsou

„věcmi“ mimo intencionální sféru či za ní, nýbrž to jsou objekty *tak, jak jsou míněné v intencionálních aktech*. Pojem „fenomén“ tak u Husserla označuje (držíme-li se zde pouze *imanentní sféry vědomí*) buď – noeticky – „prožitok“, nebo – noematicky – „předmět ,tak, jak se nám dává“. Úvahy o pravdě se proto u Husserla nutně budou pohybovat na rovině vztahu mezi těmito dvěma aspekty „fenoménu“. Cítíme již, v čem bude takové pojetí lepší nežli klasické korespondenční teorie pravdivosti: nepředpokládá se zde „reálná věc“ a nezůstává neurčeno, jak bychom k ní mohli mít přístup, jelikož je celá otázka možného vztahu mezi „subjektem“ a „objektem“ přesunuta na rovinu intencionality (a na rovinu různosti a proměnlivosti jejich modalit, stejně jako jejich „objektivních“ korelátů – *míněných* právě „*tak, jak se nám dávají*“). Russell též v roce 1912 stanovil, že kromě „materiální“ roviny věci předpokládá pravdivost sféru „názorů“ či „přesvědčení“, ale ty ponechávají materiální věci nedotčené v jejich předpokládanosti, zatímco Husserl bere vážně a samy o sobě tematizuje tyto *zaměřenosti*, tato *mínění*, i nutnost toho, že předměty musí být míněné tak, jak se nám dávají.

Rozhodující bod připravující husserlovskou koncepci pravdivosti spočívá v myšlence, že signifikace jsou „nevyplněné“ intence nebo též že vyplňující intence čili *intuice* „vyplňují“ signifikace. To však vyžaduje, abychom znovu a od samého základu promysleli status *intuice*.

Před Husserlem, tedy v podstatě již od Aristotela a velmi explicitně pak u Kanta, byla intuice chápána jako *bezprostřední* představa, která dává předmět jakožto jednotlivé či individuální jsoučno. Intuice se v tomto kontextu vztahuje k něčemu *jinému* než pojem (první se týká *individuí*, druhé *obecných* charakteristik). Zatímco Kant uvažoval o intuici a pojmu prostřednictvím (pokaždé *odlišného*) způsobu umožnění vztahu k předmětu, Husserl umisťuje signifikaci a intuici na rovinu *způsobů DANOSTI* – a rozhodující myšlenkou zde je, že intuice se vztahuje k *těže* věci jako prostá signifikace<sup>4</sup> a že co se mění, je ve skutečnosti *způsob, jímž jsou* (tedy signifikace na jedné straně a předmět v intuici na straně druhé) *DÁNY*. Právě tato koncepce umožňuje Husserlovi učinit z evidence nikoli pouze *kritérium* pravdy, nýbrž to, co vůbec činí možným právě onen *vztah* (korespondence či adekvace) *charakteristický pro jakoukoli pravdivost*. Pregnantně řečeno: pravda není determino-

4 Podle způsobu, jakým Husserl chápe svůj vlastní pojem pravdy, bychom tedy mohli nabýt dojmu, že nabízí plnohodnotnou alternativu vůči Kantovi. Při bližším pohledu jsme však nuceni konstatovat, že se rozvinutí myšlenky u Husserla nenachází na stejné úrovni jako u Kanta. Zjistě, Husserl sám jako by směřoval signitivní intence s pojmy a vyplňující intence s intuicemi, nicméně je i tak pravda, že u Kanta platí toto rozlišení jak pro zaměřenost, tak pro vyplnění, zatímco u Husserla jsou to spíše pojetí a obsahy pojetí, které fungují jako to, co se u Kanta označuje jako „pojem“ a „intuice“. Vztah, o němž se zde jedná, se tak u Husserla týká *pravdy*, zatímco u Kanta se týká pouze toho, co utváří „*předmětnost*“ předmětu.

vána nějakou formou (předpokládané či předem dané) „reality“ ani se k ní nevztahuje (= neobjasnitelná pravda korespondence), ani není determinována nějakou vnitřní koherencí či se k ní nevztahuje (= koherenční pravda), nýbrž se vztahuje pouze k tomu, co v sobě skýtá eventuální dosud nevyplněnou signifikaci, tedy k *možné* pravdě, která případně nemusí být (ještě) explicitně dána. Právě díky této naplňující *danosti* se předmět dává tak, jak *sám je*. Vyplnění neodpovídá na otázku po poznání, zda intence (nejprve signitivní) *odpovídá* věci, ale na otázku po poznání, co *věc je* – tedy, jak zdůraznil E. Tugendhat,<sup>5</sup> vyplnění neznamena *potvrzení*, ale spíše objasnění!

V § 39 svého *Šestého logického zkoumání* tedy Husserl rozlišuje mezi čtyřmi pojetími pravdivosti. Koncepce pravdy v inauguračním díle husserlovské fenomenologie je ještě podřízena perspektivě „deskriptivní psychologie“ – což vysvětluje rozdíl mezi „prvním“ a „druhým“ pojetím pravdy. Tím fundamentálním je *první* koncept pravdy. Viděli jsme, že otázka vztahu mezi signifikací a intuící se týká *způsobu danosti*. Jak jsme též viděli, jedná se zde o transpozici celé problematiky na rovinu intencionality, a ještě konkrétněji, záleží především na tom, že je učiněn zřejmým – v signitivním aktu *a* ve vyplňujícím aktu – způsob danosti *jednoho a téhož noematického obsahu*. Když není předmět „pouze míněn, nýbrž v nejpřísnějším slova smyslu *dán*, a to tak, jak je míněn a ve spojení s míněním“, pak je zde „evidence“, tedy „prožitek“ syntézy dokončeného vyplnění. Co však přesně podle Husserla znamená evidence?

Nejprve, a tento bod je klíčový, je třeba odlišit evidenci od jakéhokoli „pocitu“ „doprovázejícího“ pravdivost soudu nebo sloužícího za jejího „garanta“ (zde vidíme Husserlův závazek vůči leibnizovské kritice karteziánského pojetí evidence). Místo abychom uvažovali o evidenci „psychologicky“ (což by z „pravdy-vytváření“ učinilo skutečný „zázrak“, jak Husserl uvádí ve *Formální a transcendentální logice*), necháváme ji v *Šestém logickém zkoumání* podstoupit „ontologický obrat“;<sup>6</sup> takže už pravda nezávisí na psychologické motivaci (jak se domníval např. Sigwart), ale právě na samo-danosti „věci“ v aktu evidence. *Evidence zcela jednoduše spočívá v intuitivním charakteru aktu samého.*<sup>7</sup>

Pravda je tak definována jako „objektivní korelát“ evidence coby podobného „prožitku pravdy“. Plyne z toho zásadní důsledek (nejenom pro *Šesté logické zkoumání*, ale pro vše, co následuje), že pravda – jakožto korelát iden-

5 Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, W. de Gruyter 1970, s. 85.

6 Husserl, E., *Logická zkoumání II/2*. Přel. P. Urban. Praha, OIKOYMENH 2012, B 239.

7 Srv. Husserl, E., *Logická zkoumání I, Prolegomena k čisté logice*. Přel. K. S. Montagová a F. Karfík. Praha, OIKOYMENH 2009, A/B 189 n., a Husserl, E., *Idea fenomenologie*. Přel. M. Petříček. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 53.

tifikace (v níž se kryjí míněné a v intuici dané) – je *identitou: úplnou shodou mezi míněným a daným jako takovým*.

Husserl zdůrazňuje, že jakkoli je toto pojetí pravdy skutečně „objektivním“ korelátém evidence, nejedná se o „adekvátní vnímání pravdy“, neboť „uskutečňování identifikujícího krytí není ještě aktuálním vnímáním předmětové shody“ (té bude dosaženo až ve třetím pojetí pravdy, zatímco zde by to nejprve vyžadovalo *další* akt objektivujícího pojmání). Z toho plynou dva důležité důsledky: za prvé, aby mohl Husserl vymezit koncept pravdivosti, o který zde běží (protože zde skutečně jeden takový je, k čemuž se ještě vrátíme), je nucen v tomto aktuálně uskutečněném vnímání vyjmout „ideu“, „ideální vztah“, respektive v jazyce, kterého bude užívat později, „eidetický obsah“ tohoto aktu – a tím získáváme druhé pojetí pravdy, které Husserl označuje jako „ideu absolutní adekvace jako takové“. To však znamená buď to, že první pojetí pravdy není *stricto sensu* pojetím pravdy (neboť se jedná pouze o *konkrétním* způsobem uskutečňované vnímání, kterému navíc *schází* specifická evidence), nebo to s ohledem na pozdější výtoky fenomenologické metody a zejména s ohledem na *epoché* a na eidetickou variaci vede k nadbytečnému zdvojení (jelikož aplikováním těchto fenomenologických prostředků spadá první pojetí pravdy vjedno s tím druhým). Proto se v případě těchto *dvou školských hypotéz* jedná pouze o *provizorní* rozlišení, které ostatně pozdější Husserlovy texty *nebudou zachovávat*. Za druhé se pak musíme ptát, zda se tento „objektivní korelát evidence“ nevztahuje k nějaké „předmětové shodě“, tedy ke shodě týkající se *takového či takového předmětu* – jaké povahy je tato *shoda* a jaký je specifický způsob pojmání *překračující veškerou evidenci*, jenž se k ní vztahuje?<sup>8</sup>

*V Husserlově případě* – a uvidíme, že Heideggerova, stejně jako jiným způsobem i Levinasova, kritika se bude týkat právě tohoto bodu – se to hlavní v záležitosti pravdy neodehrává na rovině abstraktního vztahu mezi míněným a intuicí (či vyplněností) *obecně*, ale na rovině „ideálního“ či „eidetického“ obsahu *determinovaného* objektivního vyplnění. To vysvětluje, proč ve *Formální a transcendentální logice* zachovává Husserl pouze třetí a čtvrté pojetí pravdy ze *Šestého logického zkoumání*. Neboť místo abychom uvažovali o *vztahu* mezi signitivní intencí a intencí vyplnění, můžeme se též zaměřit na oba *termíny* tohoto vztahu. Na „objektivní“ straně tak dostáváme třetí koncept pravdy, který není nic jiného než *sám daný předmět* jakožto to, co je vůči nějaké (signitivní) intenci „pravdu-tvořící“. Jedná se zde o „(ideální) *plnost (Fülle) specifické podstaty intence* (vztahující se k poznání)“. Na straně „subjektivní“ pak dostáváme čtvrté pojetí pravdy, které je „správností (*Richtigkeit*)“ jakožto adekvací (či „adekvátností“) intence ve vztahu k předmětu.

8 Srv. níže.

S ohledem na to, jakým způsobem nakládá Husserl s pojetím pravdy ve svých pozdějších spisech, můžeme – v návaznosti na to, co bylo naznačeno výše – k této typologii přinést několik upřesnění. Čtvrté pojetí pravdy není odpovědí, ale spíše formulováním problému: rozumíme-li „pravdivost“ „správnost“ myšlenky či soudu, musíme pak stanovit, co je vůči této *Richtigkeit* vlastně pravdu-tvořící. Husserl na to odpovídá svým prvním a třetím pojetím pravdy. První se vztahuje právě k tomu, co činí pravdivým vztah mezi nějakým zaměřením a nějakou intuicí, *at' už uvažujeme o jakémkoli konkrétním příkladu*. Setkáváme se zde s „onou“ pravdou (tedy s tím, co činí pravdivým jakékoli tvrzení – tedy právě za podmínky, že je skutečně pravdivé), a nikoli s nějakou konkrétní objektivní pravdou. Jak jsme již uvedli výše, první a druhé pojetí pravdy v míře, v jaké se nutně jedná o ideální vztah, *splyvají*.

Třetí pojetí pravdy vstupuje do hry na jiné rovině – a vposled to bude právě toto pojetí, na které bude Husserl klást největší důraz. Za význačně „pravdivý“ označuje Husserl „předmět“ – plnost *daného předmětu* –, který činí tvrzení pravdivým. Tento výběr je podložen nutným odvoláním na evidenci – „princip všech principů“ – kterému zůstane Husserl věrný až do samého konce (ale jehož problematizace je implicitně obsažena již v prvních rozpravách tohoto konceptu).

Nicméně v míře, v jaké se může tato samodanost uskutečnit podle *více či méně „adekvátní“* evidence (ve skutečnosti je však plně „adekvátní“ pouze na rovině „vnitřní percepce“ a na rovině analytického a syntetického poznávání podstat), je Husserl nucen vyvodit závěr (který vyplývá již z § 143 v *Idejích I*), že pravda je přese všechno pouze „regulativní ideou“.

Tři zásadní body plynoucí z výše uvedeného – totiž pravda jako *samodanost* věci, *zpochybnění klíčové role evidence* pro pravdivost a pravda jako *regulativní idea* – jsou něčím, co znovu nalézáme – byť ve změně podobě – i v heideggerovském pojetí pravdy.

## Heidegger

Připomeňme nejprve, jaké jsou tři úrovně pravdivosti, které Heidegger rozlišuje v § 44 *Bytí a času* (velice jemně se tam již rýsuje i čtvrtá úroveň, té se však Heidegger explicitně chopí až po své „*Kehre*“).

První úroveň pravdy odhaluje prvotní, *neodvozenou* funkci výpovědi: spočívá v odhalení toho, co výpověď vypovídá (tedy právě toho, co je vypovídáno), v jeho *odkrytosti (entdeckt-sein)*. Toto pojetí pravdivého navazuje na husserlovský koncept pravdy (za podmínky, že sloučíme první a třetí koncept pravdy podle číslování *Šestého logického zkoumání* – což sám Husserl vposled nečiní), aniž by s ním však splyvalo: výpověď neklade do vztahu dvě různorodé entity („věc“/„reálné“/ a „rozum“/„ideální“/) ani dvě stejnorodá jsoucna

(např. nějaké představy či mentální obrazy mezi sebou) – Heidegger tedy nebere v potaz dva typy *intencionalit*, o které se zde jedná; tvrzení zato „odhaluje“ či „odkrývá“, v souladu s husserlovským pojetím *intuice*, jsoucno *tak, jak* samo o sobě jest (zásadní je zde struktura „so... wie...“, jak Heidegger zdůrazňuje jak v *Bytí a čase*, tak ve *Vom Wesen der Wahrheit*). První smysl pravdivého, který je smyslem „ontickým“, je tak *odkrytostí*.

„Že výpověď je *pravdivá*, znamená: odkrývá jsoucno samo o sobě. Vypovídá, ukazuje, nechává vidět' (αποφανοίς) jsoucno v jeho odkrytosti. Že výpověď je *pravdivá* (*pravdu* výpovědi), je třeba chápat tak, že je *odkrývající*.“ V této citaci nenápadně přecházíme od první k druhé úrovni pravdy podle Heideggera (tedy k „ontologickému“ smyslu pravdivého<sup>9</sup>). Jak správně podotknul E. Tugendhat, tato pasáž spočívá v tom, že osekáme vyjádření – zcela odpovídající Husserlovi –, podle něhož spočívá pravda v odkrytí či obnažení *jsoucna tak, jak je samo o sobě*, a zachováme pouze ideu pravdy jako „*být-odkrývající*“. V žádném případě se však neztotožňujeme s Tugendhatovým přísným odsouzením tohoto kroku a důsledků, které z něj plynou pro chápání statusu pravdy.

Poznamenejme nejprve, že Heidegger v *Bytí a čase* často využívá postup, v jehož rámci stanoví, že rovina charakterizovaná v pasivu (příčestím trpným) předpokládá základnější rovinu postihující aktivní aspekt fenoménu<sup>10</sup> – v tomto případě tedy, že *odkrytost* předpokládá *být-odkrývající* (*entdeckendsein*), a to přesahující jakékoli připodobnění subjektu a objektu. Heidegger zde klade důraz na „aktivní“ část implikovanou v pravdě, která nespočívá v pouhém zaznamenání nějakého předem daného jsoucna.

Následně Heidegger zdůrazňuje – explicitněji ve *Vom Wesen des Grundes* nežli v *Bytí a čase* –, že tvrzení je schopné ukázat jsoucno *tak, jak* je, pouze pokud se mu nejprve dalo *jakožto jsoucí* (tedy nikoli jakožto *Seiendes*, ale jakožto *seiend* obecně):

Odpovídání si *nexu* a jsoucna, a tedy i jeho vlastní shoda, nečiní samy o sobě, v první řadě, jsoucno přístupným. Je spíše třeba, aby bylo jsoucno již zjevné, jako „to, čeho“ je nějaká predikativní determinace možná; je tedy třeba, aby takovým bylo před touto predikací a pro ni. Aby byla predikace možná, musí mít místo v učinit-zjevným, které samo nemá predikativní charakter.<sup>11</sup>

9 Toto rozlišení mezi „ontickou pravdou“ a „ontologickou pravdou“ zavádí Heidegger ve *Vom Wesen des Grundes*.

10 Takový je též případ charakterizace „prostorovosti pobytu“. Pro více podrobností k tomuto bodu srv. 7. kapitolu našeho spisu *En voie du réel*. Paris, Hermann 2013.

11 Heidegger, M., *Wegmarken (Vom Wesen des Grundes)*. *Gesamtausgabe* Bd. 9. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1976, s. 27.



Avšak toto být-odkrývající, toto „místo“,<sup>12</sup> je „způsobem bytí“ pobytu (*Seinsweise des Daseins*): místo aby dával „subjektu“ „transcendentální schopnosti“ nebo možnost „provádět“ „konstitutivní výkony“, Heidegger spíše na *základnější úrovni* rozpoznává existenciál, který vůbec umožňuje vztah „pravdivého“ ke jsoucnu. Avšak to není žádným řešením, ale pouze označením nového problému: jaký je *fundament* (*Fundament*) tohoto odkrývání? Heideggerova teze je, že učiníme-li tento základ zřejmým, získáme tak „nejpůvodnější fenomén pravdy“. Tento základ je sama „odemčenost“ (*Erschlossenheit*) pobytu. Pobyt jakožto bytí-ve-světě je ontologicky „v pravdě“.<sup>13</sup> To umožňuje uvědomit si plný dosah teze, že pravda je být-odkrývající. Vezměme si příklad zákonů euklidovské geometrie. Byly „pravdivé“ před jejich explicitním vyslovením Euklidem? Odpověď je *záporná*. To však v žádném případě neznamená, že byly „nepravdivé“ nebo že „nebyly“ vůbec, ale že se nejprve staly pravdivými „skrze“ Euklida. Jejich prostřednictvím a „s“ nimi získal pobyt přístup k jsoucnu samému – pravda tak je v té míře, v jaké význačným způsobem otevírá světu, skutečně *existenciálem*. Takový je tedy konečný význam pravdy jako být-odkrývající: „*V odkrytosti se toto jsoucnu ukazuje právě jako to, jímž bylo již předtím. Takové odkrývání je způsob bytí, pravdy.*“

Heidegger prostřednictvím tohoto zavádí dvojí determinaci „fenoménu pravdy“: „1) Pravda v nejprůvodnější smyslu je odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoucnu. 2) Pobyt je stejně původně v pravdě i nepravdě.“

1) S otevřeností pobytu dosahujeme na „nejprůvodnější fenomén pravdy“. Toto být-odkrývající pravdy každého jsoucnu odkrývá a umožňuje každý možný vztah ke světu. Tento základní smysl „odemčenosti“ pobytu se odví-

12 „Místo“, které Heidegger ve *Vom Wesen der Wahrheit* tematizuje prostřednictvím pojmu „svo-body“.

13 Idea, že pobyt „je v pravdě“, má ještě další smysl (který se týká vztahu mezi bytím a bytím pobytu): znamená to také, že *musíme nutně „předpokládat“ pravdu*. Skutečnost, že filosofie klade zásadním způsobem otázku po smyslu bytí, je od představy, že klade otázku po smyslu pravdy *právě v míře, v jaké je pobyt v pravdě*, neodlučitelná a s ní stejně původní. A proč takto předpokládáme pravdu (otázka, která rezonuje s tou, proč při tázání se po „fundamentu“ věcí klademe otázku „podmínek možnosti...“)? Protože pobyt jakožto jsoucnu, které je vždy v předstihu před sebou (je zásadním způsobem „rozvrhem“) a kterému v jeho bytí jde o toto bytí samo, je ontologicky charakterizován prostřednictvím „sebeředpokládání“: „Poněvadž k bytí pobytu patří toto sebeředpokládání, musíme také ‚my‘ předpokládat ‚sebe‘ jako určené odemčenosti.“ Heidegger zavádí něco, co bychom mohli označit jako ontologické „jako“ zásadním a původním způsobem charakterizující vztah pobytu k sobě samému. S tímto kruhem sebeředpokládání pravdy, založeném v kruhu, který odráží ontologickou konstituci pobytu, se uzavírá kruh otevřený tázáním se po příčinách hledání podmínek možnosti. Toto hledání a sebeředpokládání odkazují navzájem jedno na druhé a uzavírají „ontologický kruh“, který je charakterizovaný oním ontologickým „jako“ stojícím v základu hermeneutického „jako“, jež pak samo umožňuje „jako“ apofantické.



jí – takový je základní obsah existenciální analytiky – od rozpoložení („již vždy“), rozumění („v předstihu před sebou“) a řeči („u“) a jejich odpovídajících časových určení. Odemčenost pobytu a odkrytost nitrosvětského jsoucna tak tvoří pár.

2) Ve *Vom Wesen der Wahrheit* píše Heidegger: „Pro vědoucího ukazuje arci toto ‚ne-‘ počátečního bytostného ne-určení pravdy jakožto ne-pravdy do dosud nezakoušené oblasti pravdy Bytí [...]“<sup>14</sup> Přesněji řečeno, „bytí v pravdě i nepravdě“ na sebe bere čtyři významné aspekty.

a) Levinas se v návaznosti na Platóna zabývá tím, že vše, co je, může práve být doprovázeno (či zdvojeno) svým *simulakrem*, „iluzorním“ a „inkonzistentním“ bytím: „[m]oc iluze není pouhé zmatení myšlení, nýbrž je to *hra v bytí samém. Má ontologický dosah*.“<sup>15</sup> Tuto myšlenku znovu nalzáme v díle M. Richira – zabývá se jí též M. Loreau (v souvislosti s Dubuffetovou tvorbou) nebo ještě (nezávisle) P. Loraux: vše, co se jeví, každý fenomén, se vždy zároveň jeví i prostřednictvím svého „pseudo-fenoménu“ (nebo právě svého „simulakra“). To znamená, že každý smyslový útvar, když se utváří, se vždy zároveň ukazuje též prostřednictvím svého zkreslení způsobeného snahou uchopit či fixovat jeho smysl v jazyce, zkreslení, které Richir (podle Merleau-Pontyho) označuje jako „distorzi“ jevu. Toto možné zdvojení je však právě založeno v „bytí v pravdě i nepravdě“, Heidegger zde upozorňuje na fenomén, který tito jeho následovníci upřesní a prohloubí a který zakládá to, co můžeme označit jako „fenomenologii ambivalence“.

b) „Odemčenost“ je „rozpoložené rozumění (befindliches Verstehen)“. Jako taková ve svém existenciálním smyslu konstituuje moci-být pobytu. V chápání se pobyt *rozvrhuje* do *smyslu* (= „existenciální fenomén, v němž je formální struktura toho, co je v rozumění odemknutelné a ve výkladu artikulovatelné, vůbec viditelná“<sup>16</sup>) a z tohoto „rozvrhu“ si pak ve „výkladu (*Auslegung*)“ může (nebo nemusí) přivlastnit právě to, co chce pochopit. Avšak takový „rozvrh“ zůstává vždy jen ve stavu „rozvrhu“. Žádné „vyplnění“ zde není možné (to navazuje na výše zmíněnou husserlovskou myšlenku, podle které je pravda pouze „regulativní ideou“). To neznámá, že by „pravda“ byla zakrytá, nepřístupná, ani že by neexistovala, ale že se nevyhnutelně wpisuje do onoho napětí mezi výkladem, který „se pohybuje“ v rozumění, a rozumě-

14 Heidegger, M., *Wegmarken (Vom Wesen der Wahrheit)*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1976, s. 97; čes. překl.: *O pravdě a bytí*. Přel. J. Němec. Praha, Mladá fronta 1993, s. 55.

15 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček a J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 215 (kurzíva A. S.).

16 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1977, § 33, s. 156; čes. překl.: *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha, OIKOYMENH 2002, s. 189.

ním, které není nikdy uchopeno lépe nežli v neustálém (a nekonečném) procesu výkladu. Každá „pravda“ je „interpretací“ – pravda odkazuje k ne-pravdě a *vice-versa*.

c) „Bytí v pravdě i nepravdě“ umožňuje Heideggerovi upřesnit status pobytu (a jeho „fakticity“) v protikladu k transcendentálnímu subjektu (zároveň kantovskému i husserlovskému). Pobyt je „stejně původně v pravdě i nepravdě“. To znamená, že oproti „fantasticky idealizovanému“ subjektu“ vyzdvihuje Heidegger do popředí pobyt přesahující rozlišení „ideální subjekt“/„faktický subjekt“. Status pravdy je tak propojen s pokusem překonat a překročit onu základní metafyzickou distinkci.

d) Výše zmíněná skutečnost, že pobyt je „bytí ve světě“, že jeho „odemčenost“ je odemčeností nejenom *světu*, ale i *světa*, se převádí do „ztracenosti“ světu a ve světě. Heidegger nehovoří o „zániku“, ale o „vykořenění“ bytí k a vůči jsoucnu („*Sein zum Seienden*“). V § 9 *Bytí a času* tvrdil Heidegger, že dva základní mody bytí „autenticita“ a „neautenticita“ byly založeny ve skutečnosti, že je pobyt determinován jako „můj“. Nyní se zdá, že toto určení je samo charakterizováno „bytím v pravdě i nepravdě“, které tím pádem představuje skutečný původ rozlišení mezi těmito dvěma mody bytí.

Pro heideggerovské pojetí pravdy po *Bytí a času* bude rozhodující toto určení „bytí v pravdě i nepravdě“. Zmiňme se ve stručnosti o „*Lichtung*“ (v tomto ohledu se budeme opírat o analýzy M. Zaradera, který již určil základní body tohoto tématu ve svém *Heidegger et les paroles de l'origine*), „klíčovým slovu“ filosofie pravdy u druhého Heideggera.

V první řadě po *Bytí a času* začíná Heidegger důraz na to, že aby „odemčenost (*Erschlossenheit*)“ pobytu učinila možnou zřejmost (*Offenbarkeit*) jsoucnu, předpokládá nějaké „Otevřené pole (*Offenes*)“<sup>17</sup> (termín vypůjčený od Hölderlina).<sup>18</sup> Toto Otevřené pole odkazuje na „odemčenost“ přesahující „odemčenost“ pobytu, *umožňující samotnému jsoucnu být odemčené*. V tomto Otevřeném poli se přitom rozehrává zásadní hra mezi zahalením či skrytostí a odhalením charakteristickým pro bytí (a pravdu bytí): „Právě proto, že bytí znamená: zjevovat se rozvíjením se, vystupovat ze skrytosti, náležejí mu bytostným způsobem skrytost a původ vycházející z ní.“<sup>19</sup> Jak máme konkrétně chápat toto nutné náležení skrytosti k odhalení nebo tuto „potřebu“<sup>20</sup> první-

17 Kromě řady dalších pasáží, viz např. *Beiträge zur Philosophie*, § 205.

18 K tomuto bodu srv. výběrnou analýzu M. Zaradera *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris, Vrin 1990, s. 54 n.

19 Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe Bd. 40*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1983, s. 87 (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 62).

20 Viz Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Bd. 7*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 2000, s. 213.

ho pro druhé (vyjadřující se skrze ono privativní „a-“ obsažené v „alétheia“)? Jak velmi přesvědčivým způsobem ukazuje M. Zarader, tato potřeba vyjadřuje (ještě) fundamentálnější myšlenku, podle které je *alétheia* „odhalováním skrytosti“.<sup>21</sup> Skutečně se zde jedná o „jistý způsob zjevení<sup>22</sup> samotného skrytého [...]. Odhalené je vytrhnuto ze skrytosti, ale v tomto vytržení se i tato skrytost sama zjevuje, tj. odhaluje, a odhaluje se jako (nezjevná) podmínka zjevení všeho odhaleného.“<sup>23</sup> Heideggerem zavedený technický termín, který vyjadřuje tento vztah a který dobře označuje způsob otevřenosti Otevřeného pole, je právě „*Lichtung* (světlina)“, k němuž se, jak M. Zarader správně připomíná, Heidegger výtečným způsobem vyjadřuje v *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964).<sup>24</sup>

Od třicátých let dále je *Lichtung* pojmem nahrazujícím „umožňování“, formu vyjádření „umožňujícího zdvojení“, kterou Heidegger v různých podobách přezkoumává v *Bytí a čas*, v *Základních problémech fenomenologie* a v *Základních konceptech metafyziky*.<sup>25</sup> „Tradičně [...] zobrazovalo světlo, připodobněné něčemu absolutně předcházejícímu, podmínku možnosti. Avšak Heidegger tím, že hledá to, co předchází světlu (nachází to v otevřeném poli), cílí na to, co umožňuje samu podmínku možnosti“; proto také „heideggerovská meditace činí krok vzad: [...] nemůže být jasnosti, a tím pádem ani viditelnosti, bez světliny.“<sup>26</sup> Vidíme tedy (touto „duplikací“,<sup>27</sup> která konstituuje myšlení o světlině), jaká zásadní kontinuita spojuje heideggerovské myšlení po *Kehre* s jeho úvahami z období *Bytí a času* a těsně po něm.

Světlina označuje – takový je smysl *zdvojení* – zároveň jasnost, v *rámc*i, a tím pádem i *díky* které se každé jsoucno může zjevovat; a také odemčenost předpokládanou touto jasností. Status tohoto *Offenes* je tentýž jako kantovského transcendentálna: Právě *Otevřené pole* se z principu neodhaluje, přitom však činí možným odhalování jsoucna. Ale na rozdíl od Kanta a v jisté podobnosti s Fichtem Heidegger *myslí* status toho, co tímto způsobem činí možným zjevování jsoucna. Toto „z principu“ tak ohlašuje jeho samotnou podstatu: zahalené *Otevřené pole* je *vnitřním* a *bytošným* způsobem charakterizováno svým stažením, skrytostí, ukrytostí. Heidegger to explicitně

21 Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 64.

22 Mějme přitom na paměti, že „stažení neodsouvá bytí: akt stažení, jakožto akt skrytí, náleží vlastním způsobem bytí [...]. Skrytost, stažení je způsobem, jakým bytí trvá jakožto bytí, jímž se vyjímá, a tedy přivádí ke shodě.“ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe Bd. 10*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1957, s. 122.

23 Tamt., s. 65.

24 Vydáno v *Zur Sache des Denkens*; český překl. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006.

25 Viz druhou část naší knihy *En voie du réel*. Paris, Hermann 2013.

26 Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 66.

27 Tamt., s. 69.

prohlašuje v *Anaximandrově výroku*: „A přece je toto skrývání bytování bytí a skrývání jeho vzcházení charakteristickým rysem, jímž se bytí počátečním způsobem rozsvětluje [...]“,<sup>28</sup> stejně jako v *Konci filosofie a úkolu myšlení*: „světlina [není] pouhou světlinou přítomnosti, nýbrž světlinou skrývajícím se přítomnosti, světlinou skrývajícím se ochranného ukrývání“.<sup>29</sup>

## Levinas

Levinasovské pojetí pravdy na to Heideggerovo především navazuje, vstupuje však vůči němu též do opozice. Musíme zde rozlišit čtyři body: 1) Levinas nejprve ukazuje, že hlubší pojednání o smyslu pravdy musí nejprve projít znovupřezkoumáním *evidence* jakožto podkladu jakékoli pravdy, přičemž toto znovupřezkoumání ústí v 2) nové připsání „místa“ pravdě. Z toho pak vyplývá 3) (aniž by to Levinas explicitně tvrdil), že pokračuje v heideggerovském projektu *zakládání* teorie pravdy-adekvace – ukazuje se tak, že pravda se odvolává na nějaké ospravedlnění, či přesněji řečeno na „ono“ ospravedlnění. Konečně pak 4) autor *Totality a nekonečna* čelně vstupuje do diskuse s tezí, že by pravda byla „pobytem“ nebo že by ji bylo třeba myslet na jakýkoli způsob „odhalování“.

V přechodu od „ontické pravdy“ k „pravdě ontologické“ vyvstala, jak jsme viděli, vůči evidenci kritická perspektiva (vracející se ostatně ke kritice „principu všech principů“ husserlovské fenomenologie). Heidegger vedl tuto kritiku ve jménu zakořenění pravdy v odemčenosti – která je vždy odemčeností *světu* jakožto ontologickému *constituens* pobytu –, čímž přesunul problém pravdy-korespondence na „existenciální“, ba „existenciální“ rovinu. Levinas Heideggera v tomto fundamentálním pohybu *následuje*, nikoli však proto, aby setrval u „ontologických kategorií“ pobytu (= „existenciálů“), ale aby pravdu umístil na rovinu „společnosti“. Co to však znamená?

Zatímco Heidegger samozřejmě situuje „místo“ pravdy nikoli ve výpovědi, ale v „odemčenosti (*Erschlossenheit*)“ pobytu, pro Levinase je to ve skutečnosti „*společnost* [která] je místem pravdy“.<sup>30</sup> Levinas jinde v *Totalitě a nekonečnu* píše: „Druhý je samým místem metafysické pravdy [...]“.<sup>31</sup> Podívejme se, jakým způsobem máme těmto tvrzením rozumět.

28 Heidegger, M., *Holzwege (Der Spruch der Anaximander)*. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1977, s. 332 (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 68; kurzíva A. S.); čes. překl.: *Anaximandrov výrok*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2012, s. 28.

29 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1969, s. 78 n. (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 69); čes. překl.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, c. d., s. 35.

30 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 85.

31 Tamt., s. 63.

Otázka pravdy vstupuje u Levinase, abychom tak řekli, do jakéhosi projektu „recentralizace subjektivity“. První podmínkou pravdy je „oddělení“: „Bez oddělení by nebylo pravdy, bylo by tu pouze bytí.“<sup>32</sup> Tento pojem, jehož význam pro status subjektivity je nám znám,<sup>33</sup> vstupuje do Levinasova celkového projektu, jímž je snaha sesadit z trůnu filosofii stejného, identity, obzvláště filosofii pobytu rozvrhujícího se *do sebe samého*, ve prospěch otevření se jinakosti, kterou v první řadě předpokládá jakýkoli možný vztah subjektu ke světu a k sobě samému. Tento „nový“ vztah se odlišuje od všech „moci-být“ pobytu a od jakéhokoli konstitutivního vztahu transcendentální subjektivity, a to jak na rovině „obsahu“, tak na rovině „formy“.

Druhý je na jednu stranu charakterizován „metafysickou asymetrií“, kterou není žádný „subjekt“ (ať už je jakékoli podstaty) schopen asimilovat či integrovat. Na druhou stranu, a tento bod s tím předcházejícím souvisí, dokonce i tam, kde se Husserl pokouší vypořádat se skutečností, „že druhý je prvním člověkem“, tj. v *Páté karteziánské meditaci*, je vztah k druhému vždy podřízen *intuici*, tedy formě *danosti ve vědomí*, která stěží napadá jeho konstitutivní schopnost. Právě tento bod bude Levinas kritizovat.

Všechny tyto nitky se splétají v usouvztažnění „pravdy“ a „spravedlnosti“. Formálně vzato je pojem spravedlnosti („justice“) *jedním* z „možných francouzských překladů německého „Richtigkeit“ (které se obvykle překládá buď jako „rectitude/správnost/“, nebo jako „correction/přesnost, korektnost/“, nebo jako „justesse/vhodnost/“), o němž jsme viděli, že konstituuje čtvrtý pojem pravdy v *Logických zkoumáních*. Ve skutečnosti se zde totiž jedná o prodloužení a problematizaci teorie pravdy-korespondence, o níž jsme ukázali, že představuje horizont (který je zajisté třeba překročit) každé fenomenologické teorie pravdy.

Jakkoli jsme tedy viděli, že může být pravda skutečně pojata jako *Richtigkeit* – „správnost“ či „vhodnost“, Levinas ji reinterpretuje – a to je jeho základní teze – jako „spravedlnost“.<sup>34</sup> Tento pojem konotuje zároveň *kritérium* a zároveň to ve vlastním slova smyslu *pravdu-tvořící*, čímž dalece překračuje husserlovské pojetí „správnosti“, které v rámci fenomenologie *evidence* neoznačovalo nic jiného než „dobrou“ zaměřenost, zaměřenost „správně“ zaměřenou.

Levinasova kritika týkající se možného založení (a legitimizace) pravdy se rozvíjí na dvou úrovních. Dotýká se zároveň Kanta na rovině gnoseologické a zároveň Sartra na rovině etické. Přesněji řečeno tyto dvě roviny neoddelu-

32 Tamt., s. 45.

33 Podrobněji k této otázce srv. naši knihu *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris, Vrin 2010.

34 Autor zde pracuje s podobností francouzských slov „justesse“ a „justice“ [pozn. překl.].

je: pro Levinase spočívá založení pravdy v nalezení podmínky podmíněného za podmíněným – *což je vpsled právě ospravedlněním spontaneity, která je svobodou*. Avšak toto založení se podle něj nevyhýbá nekonečnému regresu o nic více, než že existovat znamená být odsouzen ke svobodě. Jak vidíme, Levinas tak odhaluje spojení mezi nedostatečností touhy legitimizovat pravdu pouze na rovině Stejného a touhy pojímat svobodu jako založenou pouze v sobě samé.

Jediný způsob, jak urovnat tyto nedostatky, je pochopit, že se existující může dostat za svůj původ, že může proniknout za svou podmínku – tzn., v tomto případě, že může „ospravedlnit poznání“ – pouze díky tomu, že má skutečně možnost překročit sebe sama – protože je *stvořený!* Pro Levinase, a v kontrastu s veškerou tradicí připodobňující svobodu *autonomii*, skutečně není svoboda založena pouze v sobě samé. „Vědění, jehož podstata je kritická, není možné redukovat na objektivní poznání. Vede k Druhému.“<sup>35</sup> Levinas naléhá: „jestliže krok od této podmínky před ni popisuje status tvora, v němž se nejistota svobody splétá s jeho útekem k ospravedlnění, je-li vědění aktivitou tvora, pak toto otřesení podmínkou a toto ospravedlnění pocházejí od Druhého.“<sup>36</sup> Jak Levinas dokládá tuto tezi?

Za tímto pojetím svobody se ukazuje, že pro Levinase není možné pojednávat otázku svobody ve vlastním slova smyslu na rovině objektivního poznání. Proto odpovídá vlastně myšlenka vztahování pravdy na rovinu spravedlnosti kritice způsobu legitimizace a ospravedlnění tohoto objektivního poznání. I když toto poznání tvrdí, že se vztahuje na *fakta*, ve skutečnosti jim *odebírá* charakter faktu, jelikož fakt – jakožto něco „hotového, minulého“<sup>37</sup> – představuje překážku pro naši svobodnou aktivitu myšlení (tj. naši spontaneitu). V míře, v jaké je tato svobodná aktivita *normou*, musí platit jedna ze dvou možností: pokus ji ospravedlnit (či ji legitimizovat) končí buď *porážkou* – takové je vyústění všech pokusů o její založení –, nebo konstatováním její *nehodnosti* (a tedy její *provinilosti* či toho, co v *Jinak než být aneb za hranice esence* Levinas formálnějším způsobem označí jako „jiné ve stejném“) – a to je levinasovská alternativa.

Nejprve se však musíme zeptat, v jakém smyslu končí tento pokus porážkou v teorii poznání? Sama metafyzika konstatuje své vlastní *zhroucení* (schellingovská „*Abgründigkeit*“ je toho dostatečným dokladem). A tam, kde se v *Bytí a čase* objevuje pokus nahradit toto založení za pomoci *Daseinsentwurf* (rozvrhem pobytu), naráží tento pobyt na svou *Geworfenheit*, na svou vrženost, která vyjadřuje nemožnost si svobodně zvolit svou existenci. To-

35 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 69.

36 Tamt., s. 70.

37 Tamt., s. 66.

liko příklady ilustrující v Levinasových očích „slabost“ spontaneity, které se nedaří skutečně a důsledným způsobem zproblematizovat sebe samu.

Alternativa navržená Levinasem spočívá v ukázání, že skutečnost ospravedlnění svobodné spontaneity „neznamená dokázat ji, nýbrž dát jí oprávnění“.<sup>38</sup> Přesněji řečeno, a tento bod je klíčový, Levinas klade důraz na solidaritu mezi podřízením *faktu*, ohledem na *celek* a sublimací Já v *živlu univerzálního*. Jinak řečeno stigmatizuje spojení mezi *objektivujícím* postojem (v *univerzálním* poznání *faktů*) a přísouzením centrálního místa, které zaujímá já ve *světě*. Páka umožňující napravit toto ospravedlňování pravdy (které tedy *nekončí*) není „podřízením faktu, nýbrž Druhému, Nekonečnu“.<sup>39</sup> Jinak řečeno, a to potvrzuje, co jsme uvedli výše, Já se nerozvrhuje do světa, ale do Nekonečna, nikoli do pobytu samého, ale do Druhého. Tím pádem je to „vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu“.<sup>40</sup>

Jak tedy vidíme, v tomto všem se nejedná o jednoduché odhalení (k Druhému vztaženého) původu *ospravedlnění* (toho, co jsme výše označovali jako „kritérium“ pravdy). Levinas zde nenápadně sklouzl k něčemu, co představuje nejradikálnější kritiku heideggerovského pojetí pravdy. Viděli jsme, že v § 44 *Bytí a času* chápe Heidegger pravdu jako existenciál (tedy jako jeden ze způsobů odemčenosti pobytu světu), ba dokonce téměř jako by zcela jednoduše pravdu s pobyttem ztotožnil. Pro Levinase zde jde naopak všechno podle dobře známého schématu heideggerovské kritiky: stejně jako se já (nebo pobyt) neotevírá nejprve světu, ale Druhému, tak se také pobyt nerozvrhuje do sebe sama, ale do *jinakosti* (rozvrh, který nejprve *vůbec umožňuje* vztah ke světu), to *Druhý* je pravdou, nikoli *pobyt*.

Jaký obsah můžeme přisoudit tomuto Druhému? Jedná se o jiného jako druhého? Nebo spíše o nějakou božskou, radikální jinakost (Levinas píše: „Druhý“)? Jistým způsobem jsou obě odpovědi správné, neboť se jedná zároveň o druhého nahrazujícího sebe-rozvrh pobytu i o *Nekonečno*. Levinas zde totiž implicitně vstupuje do diskuse s Descartem i s velkými představiteli německé klasické filosofie. Hledání jistoty, založení poznání, které vyjadřuje pochybu stran toho, co je *fakticky* dáno, pro něj *předpokládá ideu dokonalosti*. V kontrastu vůči Fichtovi, nicméně s odvoláním právě na ideu nekonečna, otevírá Levinas sféru, která ruší platnost rozlišení mezi imanencí a transcencí: „Idea nekonečna není ani imanencí onoho *já myslím*, ani transcencí předmětu. *Cogito* se u Descarta opírá o Jiného, který je Bůh a který do duše vložil ideu nekonečna, který ji vyučil, a nikoli v ní pouze podněcoval rozpo-

38 Tamt., s. 67.

39 Tamt., s. 68.

40 Tamt.



mínání na to, co předtím už viděla, jak tomu bylo u platónského učitele.<sup>41</sup> Avšak zatímco pro Fichteho se otevřenost této sféry uskutečňuje – za pomoci pre-subjektivní činnosti – ve smyslu imanentizace rozpracovávající „body transcendence“, odvolává se Levinas na „paradox Nekonečna uznávajícího bytí mimo sebe, které nezahrnuje“. Levinas je tím pádem jediným Kantovým následníkem, který zůstává věrný zásadnímu aspektu jeho pojetí transcendentálna. Ostatní transcendentální filosofové totiž ve skutečnosti nectí to, co přitom představuje klíčovou myšlenku samotného transcendentalismu – jmenovitě že to, co je podmínkou zkušenosti (a tím pádem i poznání), samo nemůže být zakoušeno, a to právě v té míře, v jaké to činí poznání možným. Fichte identifikuje specifický způsob uchopení transcendentálna (který se v různých verzích *Wissenschaftslehre* označuje jako „intelektuální intuice“, „*Einsicht*“, „srozumitelnost“ atd.) a Husserl pracuje s „transcendentální zkušeností“ (abychom jmenovali jenom je). Pokaždé se tak činí ve jménu zkušenosti, která vystupuje z přísného a jasně vymezeného rámce kantovské zkušenosti *smyslové*. Zato Levinas se vrací k původní Kantově myšlence: „tematizace nemůže být základem tematizace“, nicméně když dodává, že „přítomnost Druhého není totéž, co jeho tematizace, a tedy nevyžaduje tuto naivní, sebestistou spontaneitu“,<sup>42</sup> vykonává cosi jako první krok směrem k fenomenologické metafyzice, jelikož – z přísně fenomenologického pohledu – myšlenka, že to, co vychází z onoho netematizovatelného, jež spočívá v základu vši tematizace, je *Druhý*, se rozhodně nenabízí sama od sebe. Jak však potom dokládá Levinas myšlenku, že nemožnost tematizovat Druhého v rámci gnoseologického přístupu z něj skutečně činí základ vši tematizace?

Zde totiž ve skutečnosti vstupuje do hry *etický* rozměr, „*kde se pohyb tematizace obrací*“ – a je třeba být vnímavý vůči tomuto „obratu“, této „inverzi“ směru: pravda je založena ve spravedlnosti, protože přijetí Druhého, k němuž dochází v základu tematizace, je vědomím mé nespravedlnosti vůči němu – což pro Levinase znamená, že pravda není „odhalením“, nýbrž „výrazem“.<sup>43</sup> Paralela mezi hledáním teoretického základu a etickým rozměrem je zcela důsledná: stejně jako pochyba – tj. to, co vyvolává onu touhu po založení, co nás vede k čím dál hlubšímu tázání po „podmínkách možnosti“ – předpokládá ideu dokonalého, tak i konkrétně prožívaná skutečnost nespravedlnosti, ve fenoménu *studu*, předpokládá spravedlnost. – Mimochodem řečeno zde vidíme, že Levinas dává *studu* komplexnější rozměr nežli Sartre (v *Bytí a nicotě*), protože *stud* není pouze fenoménem poskytujícím konkrétní stvr-

41 Tamt., s. 70.

42 Tamt.

43 Tamt., s. 36. Jinde Lévinas upřesňuje: „Život výrazu záleží v tom, že rozrušuje formu, v níž se jsoucno, vystavujíc se jako téma, zastírá.“ Tamt., s. 50.

zení intersubjektivitu (což ostatně ukazuje, jak si povšiml již Sartre, že není konstituován pouze v čistě teoretickém rámci), ale otevírá rozměr jinakosti u zdroje veškerého hledání teoretického založení. – Pokud tedy Levinas kritizuje ideu (heideggerovského) bytí jakožto světla osvětlujícího pouze „otevřené pole“ světa, v němž pobyt vposled potkává pouze sebe sama, činí tak ve jménu (platónského) slunce, které je zdrojem zároveň Pravdy i Dobra.

Levinas se tak staví proti veškeré „*idealistické*“ filosofické tradici, která hledala založení já v já *samotném*. Nehledá ani sókratovské „poznej sebe sama“, ani kantovské či post-kantovské „sebeuvědomění (*Selbstbewusstsein*)“ nutně „doprovázející“ jakékoli vědomí. Já je *tvorem*. Levinas definuje jeho podstatu nikoli jako produkt nějakého stvořitele, ale jako jednotu svobody a sestupu za svobodu.<sup>44</sup>

„Tvor“ je tedy (v levinasovském smyslu) transcendentálním bytím *par excellence*: obsahuje v sobě samém schopnost tázat se po vlastních podmínkách. Avšak oproti heideggerovskému pobytu, jehož ontologická struktura „moci být“ již vysvětlovala proniknutí k nejzazším možnostem<sup>45</sup> a který nevstupuje, jak jsme pochopili, do etické perspektivy, je tvor zvláštní v tom, že je *zároveň problematizací, otázkou, kterou klade Druhý*. Levinasovy úvahy ohledně pravdy se ji tak nepokoušejí pouze „založit“, ale chtějí také objasnit status jinakosti skryté v lůně transcendentálního rozměru ipseity samém.

\* \* \*

Uzavřeme tuto úvahu. Hlavní Levinasův přínos fenomenologickému přístupu k problému pravdy spočívá v ambici – a schopnosti – podržet pohromadě na jednu stranu původní fenomenologické omezení – tj. nutnost postavit se nikoli na rovinu „věci“ a „mysli“, co do svého bytí předpokládaných, mezi nimiž stanovíme jakousi korespondenci, ale na *původnější* rovinu totožnosti míněného a intuicí daného, *kteřá vůbec činí možnou pravdu-korespondenci, k níž dochází ve výpovědi* – a na stranu druhou „realistické“ omezení, které vychází ze skutečnosti, že každá pravda je nejprve pravdou transcendentní, přesahující omezený rámec všech projekcí omezujících se na sféru ipseity. Tím zvládá Levinas podržet pohromadě i dvě další věci: vydává se heideggerovskou cestou tázání se po „podstatě pravdy“ (kteřá neuvažuje pouze

44 „Tato jednotu spontánní svobody, jdoucí za svým přímo vpřed, a kritiky, v níž je svoboda schopna zproblematizovat sebe samu, a tedy předcházet sebe, se nazývá tvorem. Zázrak stvoření nezáleží pouze v tom, že je stvořením *ex nihilo*, nýbrž v tom, že vede ke tvoru, jenž je schopen přijmout zjevení, pochopit, že je stvořen a sebe sama uvést v pochybnost. Zázrak stvoření záleží v tom, že tvoří mravní bytosti.“ Tamt., s. 73.

45 Detailnější rozvedení tohoto motivu nacházíme v § 31 *Bytí a času*. K tomuto bodu srv. naši knihu *De l'existence ouverte au monde fini*. Paris, Vrin 2005, s. 75.

o jakékoli jednotlivé a konkrétní pravdě, ale táže se po tom, co vůbec v první řadě činí takovou konkrétní pravdu „pravdivou“), přitom však kritizuje existencialistický rozměr problému pravdy, jak o ní pojednává autor *Bytí a času*. S ohledem na to, že „ospravedlnění“ pravdy, které Levinas nijak neopouští, které pouze zasazuje do vážného zhodnocení role jinakosti v tomto problematickém horizontu, vytváří most mezi „pravdou“ a „spravedlností“, není možné říci, že by Levinas „zakládal“ pravdu, spíše provádí „jinak než založení“, které v *Jinak než být aneb za hranice esence* dále rozvede v jeho jak „teoretických“, tak i „etických“ modalitách.

## SUMMARY

The author attempts to explore the status of truth in the works of Levinas. This analysis first requires a preparatory study of the status of truth in the works of Husserl and Heidegger. On the basis of these deliberations, the text then elaborates the Levinasian concept of truth with a reference to *Totality and Infinity*, as well as *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

**Keywords:** Levinas – Husserl – Heidegger – Existentialism – Truth