

Čtyři eseje o vědomí

- 1. Introspekce**
- 2. Uvědomění**
- 3. Vědomí a nevědomí**
- 4. Paradox zrcadla (vědomí a samovztažnost)**

Introspekce

Jak praví jeden soudobý filosof v souhlasu s mnoha svými předchůdci, naskýtá se při zkoumání naší mysli jeden vážný problém. Zatímco vnější svět mohu nejenom pozorovat, ale také si s jinými lidmi porovnat své nálezy, takže obecná shoda s nimi vede k objektivitě, analogický pohled *do sebe*, tedy do stavů nebo výkonů mé mysli, sám o sobě nesnadný, nemá takový samozřejmý korektiv: jednak vzájemně do sebe *nevidíme*, jednak analogické závěry, které o funkci své mysli uděláme v komunitě k tomu trénovaných jedinců, mohou být poznamenány předsudky metody, kterou jsme se naučili používat. Celé filosofické (a také v trochu jiné souvislosti i psychologické) školy proto *introspekci* příliš nevěří a odmítají na ní stavět své závěry. Jiné, mezi nimi prominentně *fenomenologie* (a zvláště její Husserlem založená radikální, podle jeho výměru *transcendentální* podoba), naopak vycházejí z reflektovaných primárních prožitků či výkonů mysli a z nich teprve sekundárně vyvozují zdůvodnění různých soudů, včetně těch o vnějším světě. Zdá se, že nemůžeme současně zastávat oba tyto kontrastní postoje – ale než se pokusíme mezi nimi rozhodnout (nebo případně zkusit třetí, který by jejich rozpor překročil), měli bychom se trochu vyznat v tom, čeho se týkají.

Co vlastně míníme tím *pohledem do sebe*, čili *introspekci*, na rozdíl od *pohledu do světa* či *vnější skutečnosti*? To vyjádření samozřejmě předpokládá, že jsou tady pro nás dvě odlišné, vzájemně oddělené oblasti zkušenosti: na jedné straně naše *nitro*, jinými výrazy naše *mysl* nebo v širším smyslu *vědomí*, na druhé straně *vnější svět* nebo v širším záběru *skutečnost*. Dále to implikuje, že podobně, jako pro zkoumání vnějšího světa máme smysly, mezi nimi nejostřejší, nejvíce rozlišující *vnější zrak*, máme – nebo můžeme si vytrénovat – analogický *vnitřní zrak*, kterým si lze své nitro prohlížet analogicky, jak si prohlížíme svoje okolí. Samozřejmost obou předpokladů tady není odjakživa, ať obecně v naší kultuře, tak v osobní zkušenosti každého z nás. Není úplně snadné, vypravit se tak říkajíc *do dětství* (ať toho osobního nebo naší kultury), kdy rozlišení, které za nimi stojí, právě samozřejmě nebylo. Pokusme se přesto aspoň v náčrtu o takovou výpravu, alespoň ve své vlastní zkušenosti.

Doba, kdy teprve docházelo k rozlišení mezi mnou a okolními předměty či tvory, je samozřejmě pro mou paměť zahalena temnotou; lze ji však rekonstruovat v aspoň přibližné analogii při pohledu na své potomky nebo děti svých přátel. Od tohoto rozlišení až po první sebeuvědomění, při němž (nebo nedlouho před nímž) i lidé kolem, různí jiní tvorové a předměty získají pro mne první zkusmou identitu, uplyne doba dvou tří let, během níž se ke mně – právě jako *ke mně* – blízcí lidé obracejí a přitom mi často bezděčně sdělují (nebo řekneme pojmenovávají) mé pocity: říkají mi s empatií, že tohle mě bolí, ono mi chutná, tohle se mi líbí, onoho se bojím a tak podobně. Že jsou ty pocity *mé* a odlišné od znaků okolního světa, to objevit je dlouhý proces, který v jistém smyslu nikdy zcela neskončí, ale i v tom základním rozlišení trvá léta: zjistit, že předmět, o nějž jsem se spálil nebo zranil, není *sám o sobě* zlý a že můj strach před ním je důsledek *mého* zážitku, který lze překonat, to všechno může trvat dlouho. Často potřebuje pomoc dospělého, který se už dávno *naučil*, že je rozdíl mezi vlastnostmi *vnějších* objektů a *vnitřními* pocity, které v nás vyvolávají.

Pro to, že tento proces rozlišení mezi *vnějšími* vlastnostmi objektů světa a *vnitřními* pocity, které vyvolávají, nemusí nikdy zcela skončit během života, mohou příkladem být prožitky, které jsou spojeny s nějakým hodnocením (a je otázka, zda v běžném prožívání máme jiné). Tak je docela přirozené říct, že nějaké jídlo je chutné nebo určitá žena je krásná, i když *objektivněji* bych měl spíš prohlásit, že to jídlo mi chutná nebo ta žena se mi líbí (i když jinému nutně nemusí). Později u některých z nás – alespoň jak nás poučují někteří fenomenologové – vlastní pozornost k takovému *zvnitřněnému* prožitku je zdrojem estetické recepce. To je právě jeden z *pohledů do nitra*, o nichž tu vedeme své úvahy. Nicméně nepředbíhejme.

Hned po pocitech přicházejí *představy*. V raném stádiu vývoje se obraz prožitků nebo stavu okolního světa, které bychom si přáli nebo kterých se bojíme, nijak výrazně neliší od toho, co skutečně prožíváme. Dítě má živou fantazii, řekne dospělý a naučí je rozlišovat mezi tím, co si jen představuje, a tím, co skutečně prožívá nebo co se kolem něho děje. Ani tento proces rozlišení během dalšího života vlastně nikdy neskončí, jen naše představy, které *promítáme* do světa (jak lze jen s jistým oprávněním říct), nabývají poněkud jiných podob co do obsahu i kvality.

Současně s vývojem, který jsme právě načrtli, se dítě ovšem učí mluvit (a také ovšem řeči rozumět): pojmenovávat osoby a věci kolem sebe, také svá přání a různé pocity a tak dále. Jak přesně se učí, vlastně nevíme, ale jisté je, že je to nápodobou a že tedy obraz světa, vtisknutý kulturou do struktury řeči (její gramatiky, slovníku), do značné míry přijímá. Tak se naučí – ovšem prakticky a spíše polovědomě, že nástroje řeči slouží sdílení a sdělování toho, na co nelze přímo ukázat. Kromě toho za nějakou dobu zjistí, že jsou výpovědi, které je lépe nahlas neříkat: tím vznikají *němá slova*, zprvu jen potlačená, čím dál tím více ale pouze myšlená. Zhruba tak patrně vznikají primitivní pojmy a na jejich základě – ovšem za mnohých podnětů okolí – *myšlení*, které ovšem kromě pojmů operuje s pocity a představami a má v sobě zprvu jen velmi málo abstrakce.

S různou mírou určitosti (podle založení, zkušenosti, výchovy) se tak dítě učí rozlišovat ve své zkušenosti mezi *vlastním* a *nevlastním*, resp. *vnitřním* a *vnějším*. To rozlišení nemůže být ani v dospělosti, natož v dětství příliš ostré (je toho přece tolik, co je ve zkušenosti samozřejmě sdíleno), nicméně postupně se prohlubuje: dítě zjišťuje, že nemá vždy přístup k tomu, co si dospělí nebo i kamarádi myslí, o čem vědí, co případně pociťují – a naopak, že ono samo vládne hájemstvím, kam nikdo jiný nemá samozřejmý přístup. Dospělí je třeba občas ujišťují, že *do něho vidí*, ale ono se poměrně záhy přesvědčí, že tomu tak docela není: některé myšlenky, představy, pocity se naučí skrývat, o některých se pod tlakem okolností třeba naučí i lhát. *Vidí* ono samo *do sebe*? To je otázka, kterou si tu klademe, ovšem zatím jenom přípravně.

Dítě, o němž v této chvíli mluvíme, má už rozvinuté *vědomí* – třeba ne ještě tak diferencované a po všech stránkách určité, jako to bude u dospělého, ale dostatečně jasné, aby pro ně platilo, co vůbec o vědomí platí: totiž, že je *samo sobě zjevné* – jistě ne ve svém úhrnu (to není nikdy, alespoň v téže určitosti), ale ve svých *obsazích a dějích*. Dítě se nemusí *do sebe dívat* k tomu, aby mu jeho pocity, představy a myšlenky byly *zjevné*: to je totiž princip právě *uvědomění*.

Jak ale zjevné jsou? Jistě ne jako výkony vlastní mysli, které by si dětský subjekt prohlížel, ale spíš jako vnitřní stavy, které dítě nereflektovaně cítí, nebo jako *možné* prožitky, které jsou téměř skutečné: rozlišení pouhé představy a skutečného prožitku, jak jsme už řekli, je věcí dalšího, ne vždy bezkonfliktního vývoje; tady je pro nás důležité, že je zjevnost představy v této fázi *přímá*, tedy nijak zprostředkovaná.

Nemusí ovšem tyto svoje sobě-zjevné pocity, představy apod. vždy umět *pojmenovat*, ani to nepotřebuje, pokud je nechce *sdělovat* a prostřednictvím sdělování *sdílet* s jinými. Na to je ovšem dosti velký tlak, jednak podněty zvenčí, od dospělých či jinak vrstevníků okolo, jednak z potřeby *sebevyjádření* a *sebepotvrzení* ve své stále vědomější existenci. Prostředky této komunikace nemusí mít nutně formu řeči a nemusí být plně pojmové – vzpomeňme na obrázky, které děti rády malují; ostatně právě jejich kresby ukazují, že je věc složitější: i když nám dítě přinese obrázek ukázat, není zřejmě jeho původní motiv hlavně v této sebe-prezentaci. Proč tedy maluje? Zajisté, můžeme se jenom dohadovat, ale nebude daleko od pravdy, když řekneme, že tím v jistém smyslu *uskutečňuje* svou představu, vlastně ji tou *externalizací* trochu jinak, určitěji *vidí* (není v tom patrně tak zcela vzdáleno motivům dospělého umělce, i když u toho jistě přistupují ještě jiné, složitější motivy). Ale cožpak jsme neřekli, že své představy *vidí* prostě tím, že si je uvědomuje? Musíme zřejmě připustit, že je to všechno trochu složitější. Způsobů, jak si nejen dospělý, ale už dítě něco uvědomuje, je mnoho: jsou tu vizuální představy, které mohou být na chvíli v ohnisku uvědomění, nebo nejasně čekat na okraji nebo v pozadí, až se zas aktuálně vybaví; jsou tu různé pocity a jednoduchá hodnocení, která se vážou k představě; jsou tu zajisté i jednoduché pojmy atd. To všechno se v kresbě nějak obrazí – a kromě toho, že jí dítě něco *tvorí* a aktivně tím ovlivňuje svět, nastavuje vznikající výtvar jeho představám v určitém smyslu *zrcadlo*.

Ano, *zrcadlo* – ať doslovně nebo později přeneseně – představuje jistou fascinaci v určitém věku nejen jedince, ale i celé kultury (v případě naší kultury to bylo poprvé koncem renesance, v době tak zvaného manýrismu). V případě dítěte a zejména adolescenta *zrcadlová* plocha skýtá zaujetí vlastní podobou, která je tu vnějším vyjádřením jeho stále ještě vratké identity a jejího vyrovnávání se s domnělými nebo skutečnými požadavky okolí. Zdá se povrchní a hodné výchovného zásahu, když se mladý člověk příliš zhlíží ve svém zjevu, když se případně různě pitvoří a se svou podobou experimentuje, ale v jádře je v tom přinejmenším zčásti určité vyrovnávání se mezi vnitřní představou a jejím vnějším obrazem – dvěma póly, mezi nimiž bude už stále (více či méně zjevně) vypjata jeho zkušenost.

Zrcadlo – ať už skutečné nebo to pomyslné, o němž bude ještě řeč – se zdá velmi soukromou záležitostí, vždyť se v něm člověk konfrontuje zjevně jen sám se sebou. Jenomže obraz, který skýtá, nikdy neobsahuje jen mne: jsou tam vždy přítomny jiné objekty z mého okolí, mohou se tam mihnout jiné osoby, ať doslovně a třeba náhodně, nebo nenázorně, tak říkajíc v pozadí: ať už si to živě uvědomuji či ne, obraz v zrcadle je scénou, na níž vystupuji nejen pro sebe, ale také pro ty druhé, kteří tvoří obecnost ve ztemnělém hledišti. Ano, v jistém smyslu je to pravda obecně, každé moje chování, zejména veřejné, je takovou scénou, v níž jsem vnímán, posuzován, hodnocen jinými, dokonce s větší aktualitou, ale tam jsem často plně zaujat akcí a sám přitom vnímám, posuzuji jiné. Obraz v zrcadle je zkušenostní chvíle, kdy se scéna zastaví, plně se soustředí na ústředního herce, který tu stojí před sebou a přitom před světem, který je v pozadí.

Proč tu mluvím tolik o zrcadle? Už jsem naznačil, že není jen to skutečné, vyrobené ze skla a lesklého kovu, ale je jeho pomyslná analogie, která čím dál tím více teď přichází zkušenostně ke slovu. V jemnějším smyslu, ale stále ještě vnějšně, takovým zrcadlem je moje lidské okolí: chování lidí ke mně, zvláště těch, na kterých mi záleží, jejich slova, ale často jenom výraz, mne – domněle či správně – zpravují o tom, jaký v jejich očích jsem, nejenom vnějškově, ale i vnitřně. Je to pohled těch druhých, který mladý člověk zvnitřňuje, když se čím dál více obírá sám sebou? Myslím, že ne tak zcela, i když mu to třeba někdy radí jeho vychovatelé: spíš je to *možnost* takového pohledu, která v něm vyvolá poněkud jiný modus vědomého prožívání, v kterém se střídá přímý prožitek s jeho vnitřním zrcadlením, zkusmým hodnocením, přeznačováním, odsudkem a zase obranou.

Jistě tu není naším úkolem, probírat se složitostmi vnitřního života typického adolescenta – to je spíš téma pro psychologa nebo možná ještě spíše nějakého citlivého umělce. Co nás tu musí zajímat, jsou změny způsobu uvědomování, které předznačují další vývoj k dospělému jedinci. Řekli jsme, že mladý člověk objevuje tak říkajíc *vnitřní zrcadlo* a je jím do určité míry fascinován – zajisté ne vždy a každý stejně, v tom se jako ve všem projevuje lidská individualita. Jak k tomu dochází? Člověk má například nějaký pocit a ví o tom, že jej má; ano, to věděl přece taky dřív, i když míra toho uvědomění se s léty měnila – teď ale s jistým uzavíráním se lidské psychiky nebo řekněme s jejím postupujícím zvnitřňováním se kromě původního pocitu objevuje jeho druhotný obraz a s ním trochu matoucí *pocit z pocitu*, ne zcela totožný s tím původním. Podobně se děje s představami nebo s názory, které si mladý člověk zkouší jako různé šaty, poněkud zmaten jejich mnohostí a vnitřním zrcadlením. Zatím tu není *silný* subjekt (ačkoliv nějaký tu vždycky je), který by toto vnitřní dění ustálil a tak říkajíc podřídil své vládě; mladý člověk se pokouší jej emulovat, tedy velmi silně tvrdí jednou to, jednou ono, aby pak v slabé chvíli připustil, že si to vlastně tak docela nemyslí nebo to tak silně necítí. Někteří psychologové mluví o *krizi identity*, která se opakuje několikrát v životě, je ale zvláště silná v této době adolescence, kdy mladý člověk objeví svá *vnitřní zrcadla*.

Musíme ovšem připustit, že pokud tu mluvíme o *zrcadlení* nebo *vnitřních zrcadlech*, používáme metafory, jako ostatně ve všech výpovědích o svém vlastním nebo cizím vědomí. Důvod je prostý: jazyk, který používáme, se za dlouhé věky vyvinul převážně k tomu, aby v komunikaci mezi lidmi popisoval nebo vyjadřoval vnější svět. Není tomu tak výhradně – máme pojmenování pro své pocity, hodnocení, city resp. postoje, dokonce některé operace naší mysli: to všechno je v soužití, sdílení a sdělování důležité, proto pro takové věci kultura vyvinula jazykové nástroje. Není však nezbytné a ani běžné, bavit se o jemnostech svého vědomí, proto si musíme vypomáhat vypůjčenými slovy, s přenesenými významy – pokud si nechceme vymýšlet umělé výrazy, kterým by nikdo nerozuměl.

Vraťme se však k onomu vnitřnímu zrcadlení, které – jakkoliv nejasné a někdy zmatené – je vzdáleným předchůdcem později možné *filosofické reflexe*. Jak k němu vlastně může docházet? Je tady uvědomovaný pocit, emoce, představa či jiný obsah a *zároveň* jeho vnitřní obraz, doprovázený třeba zase jinými pocity a podobně? Snaha se v tom vyznat nás nutí k výpovědi o *podstatě uvědomění*, což je jak známo jedna z nejtěžších filosofických otázek, na kterou tady ještě nejsme připraveni. Řekněme zatím jen, že *zjevnost* uvědoměného (tedy uvědomění) je vždy jeho polárním vztahem vůči nějakému pólu zkušenosti, který je od

něho odlišný a přitom uvědomujícím vždy vlastní (tedy ideálně identický) a který podle okolností nazýváme *subjektem* či *Já*. Když se s tím zatím spokojíme, musíme se tedy nutně ptát, jak je to tedy s oním vnitřním zrcadlením: jsou tu ve hře dva různé subjekty, nebo se může subjekt jaksi rozdvajit (a přitom si zachovat svou identitu, což se zdá být rozporné), nebo dochází k jakýmsi oscilacím mezi původním uvědoměním a jeho reflexí? Čtenáře asi neuspokojím, když přiznám, že mezi těmi možnostmi neumím striktně rozhodnout. Na obranu je možno uvést, že pevná identita subjektu je věcí vývoje a že uvědomění nebývá příliš jasné nebo řekněme diferencované právě v těchto stavech vnitřní reflexe, v nichž zpravidla hrají velkou roli pocity a emoce. Nejspíš by se takový stav dal přirovnat k jakémusi přelévání, v kterém se identita chvílemi aktualizuje a pak zas rozplývá, nebo je nestálá a zmatená.

Než tuto nejistou půdu opustíme, musíme si nezbytně položit otázku: může mladý člověk skutečně spatřit sama sebe ve svém *vnitřním zrcadle*? I když se mu tak třeba zdá, je to v jistém smyslu vždycky klam: co se mu v tom sebe-zrcadlení jeví, jsou různé personifikace vlastností, které buď skutečně má, nebo se tak domnívá; často jsou to zvnitřnělé představy o tom, jak ho vidí druzí, někdy je to i obraz mýtu, který si pěstuje sám o sobě. Někdy už v této fázi vývoje v reflexi narazí na otázku po vlastním *Já*. Není to jistě běžné, ale pokud se skutečně bude snažit spatřit to své *Já*, nic tam nenajde, což někdy může způsobit určitý otřes identity, přes nějž se ale mladý člověk brzo dostane. Jeho neúspěch není dán nějakou nedostatečností jeho mysli, i když v introspekci jistě není trénován. Je snad už zde namísto připomenout, že *Já* či *subjekt* ze své vlastní povahy *není objektem* (jakkoliv o něm díky nedokonalosti jazyka někdy tak mluvíme): jeho zvrtné sebe-vědomí je komplementární k tomu, jak si obecně uvědomujeme objekty, ať skutečné či jenom myšlené.

Pokročíme ve vývoji ale ještě trochu dále. Dospělost skoro vždy přináší značnou restrukturalizaci psychiky. Aktivní zájem o svět a jeho praktické stránky, potřeba rozhodování a konání, to všechno nese s sebou upevnění subjektu a větší orientaci mysli k vnějšímu světu. Reflexe není tolik na pořadu dne: člověk si vytváří poměrně ustálenou představu o sobě, o svých vlastnostech a schopnostech, kterou nabízí světu kolem sebe a reflexivně také sobě samému. Pokud sebe přece jen zkoumá, je to většinou ve chvílích nějaké krize: neúspěch osobních plánů, které si vytyčil, konflikty s lidmi ve svém okolí, zhroucení nebo odmítnutí vztahu, do něhož investoval svoje city. Reflexe většinou nejde moc hluboko a požadavky praktického prožívání brzo obrazejí jeho pohled zase *ven*, do světa, v kterém žije. Ten konečně přináší také mnoho i nepraktických, ale zajímavých podnětů, které jsou schopny jeho mysl zaměstnat.

Jsou ale lidé, které jisté filosofické nadání a odtud i zájem nutí klást si otázky, které ostatní často nenapadnou: otázky po povaze světa a jejích obrazů, které poskytuje běžná zkušenost, ale také věda nebo umění, otázky po jejich jistotě a tedy hlubším založení, nezbytně tedy také po tom, jak vlastně pro nás vyvstávají a jakým způsobem je chápeme. Je myslím nemožné, klást radikální otázky po povaze světa nebo skutečnosti, aniž bychom se stejně radikálně tázali, jak vlastně o ní víme, jak si ji uvědomujeme. To vyžaduje stejně vážné tázání se po povaze naší mysli respektive vědomí. Kromě toho je tu kardinální objekt naší zkušenosti, ve kterém se prolínají obě její stránky, vnější a vnitřní, tedy *my sami* a naše existence, která nám klade mnohé otázky. To vše nás vede k jisté introspekci, ať už ji vezmeme za základ našeho hodnocení zkušenosti nebo ne.

Má vážná introspekce – na rozdíl od nejasných sebezpytování nezralého mladíka – nějakou závaznou metodu? Když ponecháme stranou heroický počín Husserla a jeho *transcendentální fenomenologie*, který by si vyžádal zvláštní rozbor, překračující rozměr této úvahy, nemáme v tomto směru téměř žádný vzor – máme ve filosofii jen příklady některých velkých myslitelů, kteří introspekci různě užívali ve svých vývodech. Jejich přístup se v mnohém lišil a vůči všem z nich lze vznést různě vážnou kritiku, nicméně všechny z nich spojoval jeden společný rys, totiž snaha vidět jasně a nezaujatě akty své mysli – a to způsobem, který by je zbavil náhodné subjektivity a umožňoval jejich zobecnění. To je jistě předpoklad každého poznání, zakládá to ale jistý problém. Každá poctivá introspekce totiž musí začínat u *primární evidence* našich vnitřních dojmů, pocitů, emocí, hnutí, myšlenek a tak podobně. Ty jsou, jak jsme už dříve řekli, *zjevné* samy sebou, jakožto součásti vědomí, a tuto jejich zjevnost nelze zpochybnit – to se však týká faktu nebo řekněme aktu, kterým vystoupily, méně už jejich obsahu: některé dojmy mohou být například prchavé, některé třeba klamně, většina z nich je dílem okamžiku nebo vázaná ke kontingentním vlastnostem či okolnostem života mé osoby; pro mne mohou být zajímavé, ale sotva je mohu nějak zobecnit. Nezbytně tedy v introspekci přistupuje jiný pohled, který primární dojmy *reflektuje*, posuzuje a mezi nimi vybírá.

Pokud jsme právě řekli, že s tím vyvstává jistý problém, musíme teď připustit, že těch problémů je vlastně několik. Především je tu ten, s kterým jsme se už setkali – totiž problém *zdvojení* pohledu: je reflexe současná s primárním uvědoměním, nebo nastává bezprostředně po něm, nebo dochází k jakýmsi oscilacím mezi oběma mody uvědomění? Kloním se k třetí možnosti, nejsem si ale jist, že je jediná. Pokud připustím první možnost, měl bych tu současně dva subjekty – jeden primárního uvědomění a druhý jako nazírající pól reflexe; to se zdá být v rozporu s tím, že je subjekt ve vědomí pólem identity. Pokud naopak uvážím druhou a třetí možnost, zdá se nezbytné, že ten sekundární, reflexivní pohled nazírá nikoliv původní uvědomění v její přirozené, živé podobě, ale jeho *stopu* v paměti; to v sobě skrývá jisté nebezpečí proměny toho, co nazírá. To je ještě zesíleno nezbytně jinou povahou subjektu reflexivního pohledu: má-li mít filosofická introspekce nějaký zobecňující a tedy poznávací smysl, musí i subjekt její reflexe překonat vázanost na určitou osobu, její vlastnosti, preference, okamžité citové nebo existenciální stavy: musí přijmout nadosobní modus, vyjádřený nejspíše slovy *my všichni*. Odstup, z něhož předmět své reflexe nutně nazírá, nemůže než mít vliv na to, jak se mu nazírané jeví. Introspekce tak poskytuje něco, co je možné zobecnit a sdílet, ale co může být vzdálené primárnímu uvědomění.

Jako příklad snad může sloužit introspekce nějakého pocitu, řekněme bolesti. V nějaké podobě a intenzitě bolest známe všichni, ale mody jejího uvědomování není snadné sdílet. Jak vlastně pociťuji bolest? Je nezbytné, že vědomě, jinak by to nebyla bolest, jak dokazují účinky narkózy. Jenomže zvláště silná bolest překračuje subjekt-objektové schéma, které často připisujeme uvědomění, dokonce primárně to není ani jev, jak by snad chtěla fenomenologie. Ano, v bolesti jsem samozřejmě já, který jí trpím, ale od určité intenzity od ní nemám žádný odstup: bolest mě zaplavuje, hrozí můj subjekt zcela pohltnit; když poněkud poleví, jsem už schopen vnímat ji jako něco, co mě postihlo a co mi brání přemýšlet (tedy jako jev), případně ji lokalizovat (bolí mě třeba zub), charakterizovat (je to patrně zánět), uvažovat o možném boji proti ní – tedy ji už pojímat jako svého druhu objekt. V této podobě

je už přístupná reflexi (v které už budu schopen rozlišovat její různé mody, například cítím bolest, bolí mě zub, tamten zub bolí a tak podobně) a případně filosofické výpovědi o fenoménu bolesti, která bude obsahovat obecné rysy, jistě svým způsobem pravdivé, ale zbavené subjektivních prožitků, které jsou existenciálně vlastně nejdůležitější.

Lze jistě namítnout, že čistě subjektivní obsahy uvědomování jsou už z principu nepřístupné sdílení, i když máme (individuálně různě rozvinutou) schopnost empatie, která umožňuje prožívat alespoň jejich blízké analogie. Ostatně pocity, elementární emoce a náhodné, situačně podmíněné představy obvykle nebývají předmětem introspekce filosofa, alespoň pokud svoji mysl soustřeďuje v modu filosofování, tedy s cílem dobrat se obecně platných závěrů. To je jistě pochopitelné, nicméně vede to nejen k výběru vnitřních stavů, které podrobuje reflexi, ale i k jejich ovlivnění: je přinejmenším možné, že jeho primární akty vědomí budou probíhat vstřícně vůči způsobu jeho vnitřního dotazování. Je ovšem třeba už dopředu říct, že velmi podobně je tomu s každým empirickým zkoumáním, i tím, které je zaměřeno *do světa* a ve své intenci je plně objektivní: jelikož skutečnost je krajně složitá a proměnlivá, jsme ve svém poznávání nuceni vybírat a vůbec *vidět* fakta, která mají vztah k našemu nabytému poznání a směru jeho pokroku.

Vraťme se ale k introspekci, teď ale způsobem, který má hledat mosty mezi ní a *vnějším*, kolektivně-empirickým poznáním. Jsou myslím tři kardinální témata, která vedou filosofa k určité introspekci aspoň v jedné fázi jeho úsilí: jsou to otázky *bytí* resp. *platnosti*; problém *významu*; konečně otázka *smyslu*. Lze je tady jenom načrtnout, i když by každé z nich vydalo na mnohem delší úvahu, nejspíš na celé knihy.

Začneme bytím resp. platností. Jak vím, že něco *je* resp. nějaký existenční výrok *platí*? Jsou v podstatě tři zkušenostní perspektivy, v nichž se platnost nějakého určitého bytí zakládá. *Prvotní* běžně je – pokud je vůbec možná – *vnější empirie*, v níž dané jsoucno na mé smysly nebo jiné mody zkušenosti naléhá svými odlišnostmi od svého okolí a současně manifestní celistvostí, nemluvě o dalších nárocích. Takový empirický existenční nárok může vyvstat nejen v tak zvaném materiálním světě, ale také specificky třeba v pomyslném světě ideálních (logických a matematických) objektů nebo v mezi oběma těmi regiony zkušenosti tkvícím světě modelů, jimiž teoreticky popisujeme objektivní svět. *Druhotná* stejně často bývá komunikační fáze, v níž svou zkušenost jsoucna a jeho bytí poměřujeme se zkušeností dalších lidí, často nějaké sourodé komunity, a v níž nalezená shoda potvrdí bytí jsoucna. Nicméně filosoficky nezbytná je *finální* fáze, kdy to bytí nebo platnost jsoucna musím doopravdy přijmout, to jest stvrdit svým subjektem. Tady nastává fáze nutné introspekce, kdy se sám sebe tak říkajíc ptám, zda v dané jsoucno doopravdy věřím, a kdy je v kladném případě znovu konstituji sebe-investováním svého subjektu (což lze jinými slovy říct, že mu přisoudím nepochybnou identitu). Tyto fáze se mohou někdy opakovat, různě převracet ve svém pořadí, ale vždy platí, že hloubka mé vnější zkušenosti má svůj zrcadlový obraz ve mně, v mém vnitřním postoji a přesvědčení.

Význam je cosi, co vychází z bytí jsoucna, ale není s ním a jeho bytím totožné: je to stránka jeho zkušenostního bytí, která poukazuje mimo ně, k jiným jsoucnům, dost často nejen k nim, ale k jejich spojitosti, povaze či hodnotě. Význam se nejčastěji uskutečňuje v komunikaci, ať skutečné či potenciální, i když na ni není zcela omezen. Je tedy spojen se znaky různého druhu. Někdo mi něco sděluje; používá přitom slova nebo jiné symboly,

jejichž význam (jednotlivě a zejména kolektivně, v kontextu) se větví: jednak poukazuje k nějakým jsoucnům (jejich vzájemnému vztahu, ději a tak podobně) nebo jiným konfiguračním znakům; jednak míří ke mně, nárokuje si mou pozornost. Tento *komunikační* význam mohu chápat v různé hloubce. Když se třeba budu chystat přejít ulici a můj společník najednou vykřikne „Stůj!“, zastavím se téměř reflexivně – význam je zřejmý, nevyžaduje žádnou interpretaci. Když mi naopak bude vykládat nějakou teorii nebo hlubokou myšlenku, která je pro mne nová, budu se nad ní zamýšlet. To nutně znamená, že její význam zkusmo přijmu za svůj, tedy fakticky rekonstruuji a znovu vystavím z pojmů, které jsou mi blízké. Ať už přitom dojde ke skutečnému pochopení původního významu nebo stvořím význam trochu jiný, tento proces se neobejde bez aktivity mého myslícího subjektu a reflexe, kterou ji sleduji, tedy jisté introspekce. Ta se ale zvláště uplatňuje ještě v jiném druhu významu. Dejme tomu, že se v mé zkušenosti vynoří nějaký pro mne nový jev, například objekt, kvalita, souvztažnost dějů a tak podobně. Je-li pro mne nějak závažný, ať pro svou existenciální naléhavost nebo pro možnou roli v mém poznání, vyvstane otázka jeho *významu* (což je nejspíše soubor vztahů k jiným zkušenostním vzorcům, jejichž změnu třeba vyvolal), případně *významnosti* (což je asi míra vlivu na mou nebo sdílenou zkušenost). Obojí mohu zkoumat s pohledem obráceným tak říkajíc *do světa* (jde dejme tomu o nějaký objev v přírodě a já se tážu, jak a do jaké míry ovlivňuje dosud přijaté představy), směrem k poznání, které je jak jen možno objektivní; nicméně má snaha tomu významu doopravdy *porozumět* znamená jej *v sobě rekonstruovat*, včlenit jej bezesporně do svého systému pojmů, což se neobejde bez jistého druhu introspekce.

Patrně nejzřejmějším příkladem nezbytného ponoru do svého nitra jsou otázky *smyslu*, které si pokládáme v souvislosti s nějakými činnostmi, jejich produkty a nezřídka i celou naší existencí. Smysl je hodnota, která je v naší zkušenosti obvykle nadřazena pouhé *účelnosti*, nebo také *významu*, jakkoliv je jim příbuzná. Smysl má to, co nějak poukazuje mimo sebe, směrem k vyšší jednotě a určitosti zkušenosti, čímž ji zároveň v jejím celku nějak stvrzuje. Jako každé hodnocení, ani výměr smyslu se neobejde bez účasti subjektu. Protože ale jiná hodnocení v sobě sceluje a má vždy účinnost pro velké zkušenostní celky nebo celou zkušenost, vyžaduje výměr smyslu zvláštní angažovanost mého *Já*. Mohu sice připustit, že nějaká věc (činnost, uspořádání, instituce) může mít smysl pro druhé, zatímco já jej nesdílím, ale i v takovém případě se zkusmo vžívám do jejich postoje či zkušenosti. Cítím však, že taková relativizace výměr smyslu oslabuje. Ve skutečnosti smysl vpravdě má jen to, co má smysl pro *mne i ostatní* v okruhu mé zkušenosti. Smysl je existenciální hodnota, jejíž přítomnost nebo absence má velký vliv na prožívání sama sebe. Proto jeho zkoumání překračuje *vnější* zkušenost a vyžaduje *reflexivní ponor*: smysl má to, s čím se mohu ztotožnit a v čem současně zrcadlově nacházím své potvrzení; z tohoto základu pak mohu smysl zobecnit.

Tyto tři příklady snad ilustrují, že dělení na *vnitřní* a *vnější*, jakkoliv smysluplné pro svrchnější vrstvy zkušenosti, není vševládne: kdykoli sestupuji tak říkajíc do hloubky a vážně se ptám po povaze bytí, jeho významu a zvláště smyslu, není vlastně mezi těmi směry rozdíl – je jenom jedna hloubka zkušenosti, kterou odkrývám v takovém ponoru.

Uvědomění

Řeknu například: „Uvědomil jsem si, že už delší chvíli slyším znepokojivý zvuk“; „Pak jsem si uvědomil, že jsou to sirény, co slyším“; „Potom jsem si uvědomil, že je první středa v měsíci, kdy se v poledne vždy sirény zkoušejí“. A tak by řada uvědomění mohla pokračovat dál, už jako různé myšlenky, například zjištění, že pro mne jako pamětníka války a leteckých náletů už vždycky zvuk sirén bude znepokojující, nebo úvahy nad tím, zda by při té praxi někdo na sirény vůbec reagoval, kdyby byla potřeba – a tak podobně, podle různých asociací, které by mě vedly dále od prvního tématu.

Vraťme se ale k těm třem úvodním větám. Je zřejmé, že o čem vypovídají, není zcela souřadné: první uvědomění se týká sluchového počítka a jeho afektivní kvality; druhé charakterizuje původ toho vjemu; třetí odkrývá důvod celého jevu, který mě zaujal. Uvědomění tedy postupně zahrnují větší okřesek zkušenosti, v jistém smyslu jsou vzájemně sobě nadřazena co do obsahu; také postupně reflektují ta předešlá a jsou v různých rovinách zkušenosti: primární vjem, potom svět objektů, potom rovina situací a důvodných vztahů. To všechno poukazuje k různé rozloze a vrstevnatosti možného uvědomění.

Připusťme ale ještě jeden návrat k samému začátku. Uvědomil jsem si, že nějakou dobu slyším jistý zvuk. Je možné něco slyšet a přitom si to neuvědomovat? Nemluvíme tu o podprahových vjemech, které pro jejich krátkost, slabost nebo jiné důvody nejsou zjevné mému vědomí, i když je můj nervový systém registruje a ovlivní pak moje citění či chování. Snažíme se postihnout tu část zkušenosti, kdy jsem ten zvuk slyšel, tedy zvuk v jistém smyslu v mém vědomí *byl* (dokonce, jak dodatečně zjistím, mě už znepokojoval), ale nevěnoval jsem mu zprvu pozornost. Pak jsem si jej *plně uvědomil*: vjem vystoupil *do popředí*, stal se tedy skutečně vjemem. Čím předtím byl? Na to není snadná odpověď.

Když ve snaze se toho dopátrat se vrátím trochu zpátky ve své paměti, zjišťuji, že jsem něco psal, tedy jsem si uvědomoval obsah toho, nač jsem právě *myslel*, současně ale vnímal klávesnici, na níž jsem vybíral vhodné klávesy, a ovšem obrazovku, na níž slova vyvstávala. Mezitím jsem občas pohlédl z okna, viděl známé budovy a stromy před nimi, které mírně měnily tvar svých korun, jak jimi lehký vítr povíval. Při tom všem jsem slyšel onen zvuk, ale současně jsem cítil dotek křesla, nějaký tlak v mém žaludku a k tomu zcela na pozadí pocit svého dechu, který se trochu změnil, jakmile po něm přejela má pozornost. Jistě to nebude všechno, co mi bylo v těch chvílích přítomno, ale stačí to pro naše účely.

To všechno, co jsem právě popsal, bylo nějak v mém vědomí, tedy mi bylo tak či onak *zjevné*, tedy *mi přítomné*, komplementárně k *mojí vlastní existenciální přítomnosti*, kterou si třeba ne vždy výslovně uvědomuji, ale která je předpokladem oné zjevnosti. Ta zjevnost není stejného druhu (je jistě rozdíl třeba mezi pocitem, zrakovým vjemem a obsahem myšlenky), ale je zřejmě součástí nezdůrazněného celku, jednoty mého vědomí: nikde mezi těmi zjevnostmi nebyl žádný přeryv, nějaká hranice, na níž by jedno ostře končilo a druhé začínalo. Nicméně stejně zjevné to všechno najednou nebylo, nejenom co do kvality, ale i aktuality a odpovídající intenzity.

Když pozorně sleduji své vědomí, což je poměrně obtížný úkol plný nástrah možných klamů, zjistím, že vždycky jedna jeho část je zjevnější, obvykle určitější, zatímco

spolupřítomný, ale méně výrazný zbytek tvoří svého druhu *pozadí*. Nazvěme onen výraznější výsek *dominantou vědomí*: to je to, co je mi bezprostředně přítomné, co stojí tak říkajíc přede mnou (i když ta metafora může trochu zavádět), jako figura proti pozadí – o kterém víceméně také vím a které patří k obrazu, ale v té chvíli je mimo pozornost.

Co míním tím, že si *něco uvědomuji*? Je to jistě otázka jazyka, ale je-li mi dovoleno slovům dávat specifický význam, navrhuji tuto předběžnou interpretaci: určitá stránka primární zjevnosti, která vplula do *dominanty vědomí*, je v ní tak říkajíc vyzdvížena k větší určitosti, dostává se do *ohniska vědomí*. To má několik důsledků: především *pozadí dominanty* je pro tu chvíli více „rozostřeno“ nebo „ve stínu“ (pro popis mám tu jenom metafory); přítomnost *subjektu* je zvýrazněna, neboť uvědomění je svého druhu *akt* a také to, co si uvědomuji, se stává svého druhu *objektem*, vyvstalým proti subjektu; akt soustředění v ohnisku vyvolá téměř nutně *reflexi*, v níž uvědomění je stvrzeno tím, že je samo znovu uvědoměno (nejenom *vím*, ale *vím, že vím*). Ano, ohrožuje nás tu rozdvojení subjektu, což by zakládalo protimluv, neboť subjekt je přece pólem identity; to jsme však jinde vyřešili s výsledkem, že ta reflexe musí následovat sice vzápětí, nicméně posunuta v čase: je to určitý převrat, změna úhlu pohledu. Mění se přitom postoj subjektu a nezbytně i jeho objekt ve své kvalitě.

To všechno se dá ilustrovat na našem prvním příkladě. V zkrácené parafrázi, uvědomil jsem si, že už chvíli slyším zvuk. Vjem zvuku tedy už nějakou chvíli byl patrně ve vědomí jako součást jeho pozadí, načež vstoupil do jeho dominanty resp. do jejího ohniska (uvědomil jsem si *ten zvuk*), v kterém byl okamžitě reflektován (uvědomil jsem si, že *slyším zvuk*).

V tomto pojetí je tedy uvědomění jak řečeno *aktem subjektu*, jehož spontaneita je poněkud jiná, než u samovolných *vědomých průběhů* (pocitů, počitků, afektů či „v jiném patře“ třeba bezděčných vzpomínek a myšlenek apod.), jimiž vědomí *žije* pod vlivem vnitřních či hlavně vnějších podnětů, ale které nejsou v jeho dominantě – ty běží víceméně samy sebou, jak řečeno v pozadí. Mohu se však *rozhodnout*, že si *něco uvědomím*? To je složitá otázka. V té podobě, v jaké jsme je zatím představili, je uvědomění *primárním aktem*, ve kterém nevyvstává zjevná vůle subjektu – ta předpokládá reflexi, explicitní obrácení k sobě (typicky, když pátrám po nějaké vzpomínce nebo po významu, který jsem chápal, ale teď mi uniká). Primární uvědomění je tedy víceméně automatické, i když je v něm zvýšená aktivita subjektu.

Jistá primární vůle tu nicméně je, a sice v přesunutí *dominanty vědomí* – ta sice těká také samovolně, ale v některých případech, jako ten náš, může být vědomě přesunuta k tomu, co mě zaujme. To, *co* mě zaujalo a *že* mě to zaujalo, jsou jevy vnější subjektu; jeho vůle se projeví jen v tom, že přijme výzvu podnětu, přemístí k tomu dominantu vědomí a v jejím ohnisku si tedy podnět uvědomí jako jev, nejprve přímo, potom v reflexi. Tyto úvahy se mohou zdát být zbytečnými okolky, jsou ale důležité z následujícího důvodu. Dosud nejlepší, rozhodně nejsystematičtější filosofický popis funkcí vědomí, jak jej podává Husserlova fenomenologie, pojímá uvědomění nějakého jevu v podstatě vždy jako suverénní *akt* subjektu, jakkoliv při genezi jeho významu se připouštějí vedle aktivních i pasivní syntézy. To je však sekundární fáze, která probíhá v reflexi. V přítomné *empirii* uvědomění jsem nucen dojít k závěru, že subjekt, jakkoliv je vždycky přítomný, není zcela jeho pánem: je zkušeností do určité míry *přinucen* (nebo alespoň přiveden) k tomu, aby se chopil podnětu, který tu přichází

z *vnějšího světa*. To je důležité si uvědomit, abychom nepropadli klamu, že veškerá zkušenost je jakousi emanací subjektu či jeho tvorbou (jak myslím nesprávně, ale dost často bývají vykládány nálezy Husserlovy fenomenologie).

Reflexe uvědomění zvuku už sama sebou vyžaduje pochopení jeho *významu*. Zde je nutné se krátce zastavit. Při rozborech vnímání (hlavně zrakového nebo sluchového) bývá správně tvrzeno, že s čím vědomí pracuje, nejsou nějaká syrová smyslová data; druhá část téhož tvrzení, totiž že vjem má vždy nějaký význam, jinak k němu ani nedojde, však ve své obecnosti nemá zkušenostní oporu. Zajisté mnoho vjemů, které si zkouším ve své pracovně, takový význam inherentně má: vidím třeba svůj stůl právě už jako *stůl* (a nikoliv hromadu dat o nějakém hnědém, rozložitém, hranatém objektu) nebo slyším kroky právě jako *kroky* třeba svojí ženy na předsíni (a nikoliv periodické údery a šramoty či co). Je nepochybně také pravda, že mé vnímání má sklon vybírat ve zkušenosti preferenčně vjemy, v nichž lze nacházet smysluplné vzorce, které jsou nositeli významu. Nicméně zkušenost by byla velmi chudá nebo plochá, kdyby se omezovala jen na ně.

Jsou vjemy relativně nebo zcela nové nebo nějak nezvyklé, které samozřejmý význam nemají. Nicméně nepochybně pravda je, že si reflexe jejich uvědomění *žádá* alespoň zkusmé uchopení jejich povahy a významu. To se v našem příkladu děje, když si následně uvědomím, že jde o zvuk sirén. Je možné (nejsem si tím zcela jist), že před tím určením mi zkusmo proběhlo několik jiných možných významů (zvuk nějakého motoru, vodovodního kohoutku a podobně), které jsem zavrhl tím, že v mém uvědomění vyvstal ten pravý význam: slyším sirény. Zvuk, který slyším a který si uvědomuji, tím významem získal poněkud jinou, určitější podobu. Na tom by ta sekvence mohla skončit, kdyby zvuk sirén byl v mé zkušenosti něco běžného (kdybych například žil v místě, kde je zvykem sirénami ohlašovat poledne). Tak tomu však v daném případě není: nejen, že sirény neslyším každý den, ale hluboko v mé paměti sirény znamenají nejen výstražný signál (jak by konečně tomu mělo být), ale něco děsivého. To mé vědomí pohne k dalšímu kroku.

Jak řečeno, uvědomím si, že je první středa v měsíci, kdy je už dlouho zvykem zkoušet sirény. K tomu jsem musel podstoupit řadu drobných převratů, které se slily v jednom uvědomovacím aktu: uchopit zvuk sirén, který mě znepokojoval, jako pojem, schopný vstoupit do kauzálních vztahů; rozšířit existenciální *ted'* také na pojmové časové určení; aktivovat věcnou paměť, která mi připomněla periodické opakování daného jevu; všechno to spojit do jednoho celku, kterým jsem jev znovu vědomě uchopil a tím i v jistém smyslu zneškodnil, zbavil jeho znepokojivosti. Takové akty *asimilace*, v nichž jev, ohrožující svou novostí nebo potenciálním nebezpečím, přeznačím tvorbou známého významu, jsou celkem časté v mé vědomé zkušenosti: jsou stejně důležité, jako nalézání nového.

Zkusme se teď trochu více rozhlédnout po terénu, v němž se svými úvahami pohybujeme. Co vše právě řečené obsahuje a spojuje, je moje *zkušenost*. Jediný smysluplný způsob, jak ji pojímat, je podle mého chápání vzájemná komplementarita jejich dvou stránek: na jedné straně stránka jejich různě zjevných prožívaných *obsahů*, kterou v zobecnění mohu nazvat *zkušenostním světem* nebo *zjevnou skutečností*, na druhé straně stránka právě jejich *zjevnosti* nebo spíš *aktivního jevení se*, kterou nazvu *myslí* nebo obecněji *vědomím*. Zjevnost není jediným rysem jedné nebo druhé stránky, vyzdvihují ji zde hlavně pro názornost typu jejich komplementarity.

Abych se vyhnul možným nedorozuměním, musím k tomu hned říct, že každá z obou stránek má své perspektivní extenze, které je překračují. Tak můj zkušenostní svět má v sobě vždy perspektivu *světa vůbec*, tedy světa sdíleného resp. objektivního, do něhož (vždy jeho části) má zkušenost může vstoupit, i když je jí aktuálně z větší části skryt. Podobně moje vědomí má perspektivu skrytých stránek nebo mechanismů uvědomování (a dalších stránek, jako třeba paměti apod.), které případně mohu odhalovat introspekci. Zda se obě zjevně divergentní perspektivy někde stýkají, na to je zatím těžké odpovědět (možnost, že je to v objektivní funkci mého nervového systému, se sice nabízí, ale máme o ní zatím příliš málo znalostí, aby se to dalo určitěji říct).

Zvláštností vnitřní komplementarity zkušenosti je, že jedna její stránka, vědomí, je do určité míry sama sobě zjevná (jak už bylo vícekrát řečeno): jestliže si *něco* uvědomuji, je tedy zjevné nejen *co* si uvědomuji (což je součástí předmětné stránky zkušenosti), ale také, *že* a *jakým způsobem* si to uvědomuji; toto *že* a *jak* je primárně rysem samotného vědomí (a v předmětném obsahu zkušenosti se projevuje jenom jako součást jeho kvality), ale jakmile to v reflexi zpředmětním, stává se to též obsahem zkušenosti, částí její předmětné stránky. Ta jinak v zkušenosti běžně převládá, prožívám prostě to, co mi zkušenost přináší, aniž bych nutně reflektoval fakt, že a jak si to jako zakoušené uvědomuji. K reflexi nejčastěji dochází, když si tím zakoušeným nejsem jist nebo když mě nějak překvapí.

To bylo v našich uvedených příkladech, z důvodů, jež jsme uvedli. Vraťme se ještě znovu k nim. Řeknu: „uvědomil jsem si zvuk“; „uvědomil jsem si, že jsou to sirény“; „uvědomil jsem si, že je první středa v měsíci“. To znamená, že obsahem mé zkušenosti nebyly jenom „zvuk“, „sirény“, „první středa v měsíci“ (jakkoliv ty jí dominovaly), ale také fakt, že tyto jevy vyvstaly v mém vědomí, nebo přesněji, že jsem si je uvědomil. Akt uvědomění – ať už toho primárního nebo spíše toho, které povstane v následující reflexi – tak překonal komplementaritu, stal se předmětem zkušenosti. To umožňuje, že nejen sám sebe zakouším v uvědomovacích aktech svého vědomí, ale mohu ty akty – prostřednictvím sdělování poté, co jsem je převedl na pojmy – sdílet s druhými.

Co je jim všem společné, je nastolení *vyšší určitosti*, což se v komplementaritě zkušenosti týká jednak *způsobu*, jakým daný jev (smyslový, situační, myšlenkový) ve vědomí vyvstává, jednak *kvality*, kterou tím v předmětné stránce zkušenosti nabývá. O první z obou komplementárních stránek téhož jsme už něco řekli nahoře. Určitost uvědomění je dosažena ohniskovým soustředěním dominanty vědomí, tedy přechodným vydělením jevu z jeho zjevného *okolí*, jinak řečeno zaměřením pozornosti na něj. Ale to ještě nestačí: uvědomění je dokonavý akt, ve kterém subjekt to zaměřené *uchopí jako svůj objekt*, to znamená (řečeno metaforicky) od něho poodstoupí a zároveň se k němu vztáhne, udělí mu identitu a s ní elementární význam, který mu v předmětné stránce zkušenosti dodá právě určitost. Tak se stane, že v mé zkušenosti vyvstane právě *zvuk* (a ne jenom neurčitý pocit jakéhosi počítku) a v dalším uvědomění *zvuk právě sirén*.

To druhé uvědomění ovšem předpokládá jistý pohyb vědomí. Pouhý význam *zvuk* pro určitost zkušenosti nestačí. Proto se musí rozšířit dominanta vědomí, otevřít se paměti, v které se porovnají různé zvuky a výsledkem je zúžení a vyostření významu, které přináší právě uvedený obsah zkušenosti, tedy *zvuk sirén*. Ten je, jak už jsme řekli, znepokojivý, což vede nyní k mnohem složitějšímu obratu: uvědoměný zvuk sirén je ze smyslové aktuality převeden

na pojmovou formu: je to na chvíli příznak možných situací, kdy se ozývají sirény, hledáček myslí probírá, kdy se tak děje; to všechno proběhne téměř ve skrytu, na pozadí vědomí, až paměť vydá poznání, uchopené opět v dominantě, že je právě první středa atd., což dodá zvuku sirén v předmětné stránce zkušenosti další, uklidňující význam, ale celé zakoušené situaci další určitost.

Co dosud chybí v tomto stručném rozboru, je okolnost, že jsem si původní vjem uvědomil jako *skutečný* zvuk. Mohl bych jistě zaváhat, zda nejde o nějaký chybný projev mého sluchového ústrojí nebo o sluchovou halucinaci, kterou by mi z těch či oněch příčin můj nervový systém podsouval. Ale to se nestalo, mé uvědomění mi zkušenostně zjevilo ten jev jako zvuk *tam venku*, za hranicemi mého těla, za okny mého bytu, prostě *ve světě*. Nejde tu tolik o to, zda a proč jsem si tím byl tak jist (kdybych byl o tom pochyboval, mohl jsem se zeptat někoho, zda jej také slyší, a docíleným sdílením svůj dojem *reálnosti* posílit), ale o obecný fakt, že moje zkušenost značný díl uvědoměných jevů prožívá jako *skutečné*. Co všechno to znamená, o tom by byla možná další dlouhá úvaha. Řekněme jen, že tomu, co *zkušenostně* беру jako skutečné, přiznávám zvláště *stvrzenou* a přitom v jistém smyslu *samostatnou* existenci, která má perspektivu za obzorem mého vědomí a kterou mohu sdílet s jinými.

Snaha po souvislosti nebo radikálně jednotě, inherentní potřebě určitosti, vede k souhrnu všech uvědomění reálných jevů do intence celku *skutečného světa*, který většinu mé zkušenosti v sobě obsahuje, ale současně ji přesahuje jako *obzor* další možné zkušenosti. Tento reálný svět je ve své podstatě sdílený, ale osobně mi navíc poskytuje cosi jako zrcadlo, které mi umožňuje uvědomovat si i sama sebe jako *skutečnou bytost*, žijící spolu s ostatními ve světě. Zkušenost světa a komplementární sebe-zkušenost tím získávají hlubší rozměr reálného bytí. Jsem-li to *Já*, můj *subjekt*, který svým uvědoměním skutečnému světu dává určitost a tím i ontologickou váhu, je to konversně tento *svět* ve své určitosti, který mě existenciálně zpětně potvrzuje.

Vědomí a nevědomí

Pojem lidského *vědomí* je – pod tím nebo jiným označením – odedávna předmětem zájmu filosofie, nověji ale také psychologie a stále více také neurofyziologie a dalších vědních oborů. Ty tak či onak zápolí s jeho zvláštní povahou, která je na první pohled zcela zřejmá, ale vzápětí při bližším pohledu nám uniká a nabízí nám řadu paradoxů. Co je to vlastně *vědomí* a jaký vztah má ke *skutečnosti*, na které zřejmě závisí, ale kterou současně nejen odráží, ale i různě ovlivňuje a zprostředkovaně přetváří? A co je ve vztahu k němu *nevědomí*, které je zřejmě také částí lidské psychiky? To jsou nesnadné otázky, do nichž se zde chci alespoň krátce ponořit. Text obsahuje několik paragrafů mé Filosofie určitosti, které jsem mírně obměnil a místy snad i vylepšil, ale zvláště v posledních dvou oddílech i nové úvahy.

I: Předběžný průzkum kategorie vědomí

Potřebujeme *vědomí* jako zvláštní kategorii? Máme přece pojem *zkušenosti* a něco jako *nevědomá zkušenost* je téměř rozpor v pojmu, jestliže za zkušenost pokládáme vše, co se jakkoliv *jeví*, i samo ono *jevení se*. Nicméně sotva můžeme připustit, že by pojmy *zkušenost* a *vědomí* byly opravdu totožné. Přinejmenším se liší akcent toho, co vyjadřují – to lze cítit intuitivně, ale potřebná jistota vyžaduje alespoň zběžný rozbor. Pojem vědomí je totiž nejen potřebný, ale i krajně unikavý. Musíme se tu proto věnovat alespoň zběžnému zkoumání znaků, které s pojmem *vědomí* obvykle spojujeme. Jsou to zřejmě tyto:

- a) *bdělost*
- b) *presence (zpřítomnění)*
- c) *kontinuita a paměť*
- d) *diferencovanost a jednota*
- e) *intencionalita (vědomí něčeho)*
- f) *subjektivita (něčí vědomí)*
- g) *samovztažnost (vědomí sama sebe, vědomí identity)*
- h) *paralelita a vrstevnatost*
- i) *přesah a projekce*
- j) *spontaneita a ovladatelnost*
- k) *bezprostřednost a symbolismus*
- l) *sdílení komunikací*

m) sebezáchovná a sebetvorná tendence

I když lze patrně najít ještě další znaky, tyto jsou zřejmě ty hlavní. Naznačené dělení není úplně vyvážené, některé znaky spolu vzájemně těsně souvisí a mohly by být staženy do jednoho znaku. Jsou ale kriteria, podle nichž se liší a je snad účelné, diskutovat je zvlášť, byť ve vzájemném vztahu. Především je však třeba mít stále na paměti, že v naprosté většině se jedná o znaky *závazné jednotlivě i vcelku*: žádný z nich nemůže být ani vyňat ani sám o sobě založit vědomí.

a) Bdělost: Jako většinu dalších znaků, není snadné bdělost definovat. Intuitivně ji spojujeme s jasnem, v protikladu k temnotě; jinak s pohotovostí, v protikladu s pasivitou. To jsou ovšem pouhé obrazy. V minimálním popisu bychom byli v pokušení jí přisoudit prostě hodnotu základního existenčního faktoru, tedy téměř ji ztotožnit s existencí vědomí jako takového – ale tím bychom vyřadili další znaky, s nimiž tento úzce souvisí. Tak např. lidové vyjádření absence bdělosti, podle něhož dotyčný *neví o sobě*, poukazuje ke znaku *g*; jiné, že *je nepřítomný*, ke znaku *b*; opět jiné, že *nereaguje*, ke znakům *i* a *l*. To jenom prokazuje vzájemnou provázanost jednotlivých znaků. Prohlašme tedy *bdělost* prozatím za primitivní pojem (ve smyslu Whiteheada a Russella) s intuitivními charakteristikami *jasu a pohotovosti*.

b) Presence: Existuje zdrojová přítomnost, která předchází časovou, prostorovou nebo jakoukoliv jinou odvozenou přítomnost a která se vztahuje k subjektu i objektu vědomí, ještě před jejich rozlišením. Tato *zde-přítomnost* spolu s *bdělostí* je patrně prvním znakem rozbřesku vědomí např. při probuzení z hlubokého spánku nebo z narkózy. *Zde-přítomnost* (v německé filosofii *Dasein*) je základním rysem subjektu (viz také znak *g*): primární *zde a nyní* je tam a tehdy, kde a kdy jsem vědomě Já.

c) Kontinuita a paměť: Vědomí se samozřejmě přerušuje spánkem, mdlobou apod., kromě toho v jakýchsi nepatrných přeryvech jeho dominantní obsah může „přeskakovat“ mezi různými tématy. Pozoruhodnou vlastností vědomí však je jeho neustálá schopnost takové přeryvy přemostovat a představovat se samo sobě jako spojité (tento znak bezprostředně souvisí s následujícím, totiž jednotou): uvědomuji si sice, že jsem např. řadu hodin spal a převážnou část té doby nebyl v pravém smyslu vědomý, ale tento přeryv nepanuje (alespoň normálně) v mém vědomí jako nějaká *díra* a mé vědomí před spánkem není *jiné* vědomí, ale navazuje na to přítomné.

S kontinuitou přirozeně souvisí paměť. Ačkoliv je tento znak na první pohled nejpřehlednější, skrývá také řadu problémů. Zaznamenejme zde jen to, že paměť je jednak

rámcová (zajišťující právě kontinuitu vědomí a jeho identitu), jednak *specifická*, schopná uchovat a znovu vybavit určitá uvědomění.

Ta druhá je jednak *samovolná* (spontánní vzpomínky), jednak – do jisté míry – *volní* (je přitom pozoruhodné, že se přitom můžeme rozhodnout k *pohotovosti* k danému aktu paměti, nikoliv k samotné vzpomínce). A obě poslední zajišťují záznamy jednak *doslovné* (ikonické, fotograficky názorné), jednak *symbolické abstrakty*: např. nějakou událost si zapamatují prostě tak, jak se ve své době obrazila v mém vědomí, nebo mi paměť – nepřímou, v symbolické zkratce – uchová vědomí, že se stala, s několika výraznými charakteristikami. Oba módy nejsou od sebe zcela odděleny: existuje možnost, že i *ikonické* paměťové obrazy jsou do jisté míry *rekonstrukce z abstraktů*, na druhé straně opakované vybavení a zejména sdělování prvního má sklon převádět je na druhé. *Ikonické* paměťové obrazy jsou zpravidla spojeny s mnohem větší jistotou, která se však v některých případech může ukázat jako klamná.

d) Diferencovaná jednota: O tom, že vědomí je *diferencované* a že tato schopnost rozlišení je základním rysem vědomí, bylo v novějších letech mnoho napsáno. Pod vlivem strukturalismu a z něho odvozených směrů však ustupuje do pozadí znak přinejmenším stejně důležitý, totiž inherentní *jednota* vědomí. Ta se projevuje nejen vzhledem k aktuálně uvědomovaným, diferencovaným obsahům, ale i vzhledem k minulosti, projektivní budoucnosti, stejně jako mezi obsahy, uvědomovanými jako skutečné, a těmi, jež jsou pouze možné, fantazijní, symbolické apod. Míra, s jakou je vědomí *současně* diferencované a jednotné, určuje jeho *určitost*; vědomí nemůže být zcela neurčité (to by nebylo vědomím), ale míra jeho určitosti může být v různých jeho stavech různá.

e) Intencionalita: Nález, že vědomí je vždy intencionální, tedy že je vědomím *něčeho*, se stal centrální pro Brentanovu psychologii a pak, v prohloubené formě, pro Husserlovu transcendentální fenomenologii. Podle mého soudu by k tomu výroku mělo být dodáváno „převážně“ či „v dominantě“. Uvedené případy těsně po „rozbřesku“ (probuzení) a samozřejmě „vyprázdněné vědomí“ jogické meditace a podobných technik se mu ostře vymykají. Normálně je ovšem vědomí „naplněné“, má „nějaký obsah“, který je mu *zjevně* přítomný. Jeho *intencionalitu* je však třeba jemně diferencovat, což bylo Husserlem převážně provedeno. I při zběžném náčrtu je třeba rozlišit módy vědomí s klesající mírou zaměřenosti:

- dominantní, případně úmyslně zaměřené
 - spolupřítomné (pozadí dominanty)
 - okrajové
 - potenciální (konotační, vzpomínkové apod.)
- ale také, z hlediska fokusace
- ohniskové
 - globální.

Je přitom třeba zdůraznit jednak, že toto dělení je vždy relativní a připouštějící řadu dalších odstínů, jednak a zejména, že *všechny* uvedené módy jsou (zajisté v různých proporcích) ve vědomí přítomny *vždy*. Globální aspekt vědomí je důležitý, jelikož v něm se odráží *jednota* jeho diferencovaných obsahů. Součástí globální stránky vědomí je jeho *sebezrcadlení*, jak probereme dále. Globalita a samovztažnost poukazují k jistým problémům všeobecného výměru intencionality, neboť lze těžko v tomto případě říci, že jde o vědomí *něčeho*. Že vědomí *o sobě ví*, že je si *samo sebe* (nereflexivně) *vědomo*, uniklo – jak se zdá – řadě badatelů v tomto oboru.

V souvislosti s právě uvedenými znaky vyvstává problém obsahu pojmu *mysli*. Často se s pojmem *vědomí* prostě zaměňuje (čímž je jeden z nich zbytečný), nebo se míní pojem mírně podřazený: *myslí* pak míníme *modus* vědomí, který je více podřízen vědomé vůli, zpravidla diferencovanější a zaměřenější na symbolické obsahy.

f) *Subjektivita (něčí vědomí)*: Přinejmenším do té míry, do jaké je vědomí právě intencionální, tedy vědomím *něčeho*, je také *subjektivní*, tedy vědomím *někoho*. Bylo by však chybou z toho vyvozovat, že to implikuje nevyhnutelnou přítomnost *individuálního* nebo dokonce *osobního Já*. To, co je ve filosofii poněkud nešťastně nazýváno *subjektem*, tedy ve skutečnosti *polarita* (souběžná s *jednotou*), v níž se vědomé obsahy vyjevují, zajisté může být *nadosobním* či dokonce *transcendentálním* pólem. Existuje *modus*, v němž ohniskově zaměřený objekt uvědomění, vlastně na mezi krajní polarity, zcela vyplní vědomí a polarita se tím zruší v jakémsi absolutním zření. To je ovšem vysloveně výjimečný stav.

Poměrně obtížná v této souvislosti je však otázka *soukromí* vědomí. Pokud pomineme zatím zcela nedostatečně až pochybně prokázané případy *telepatie*, stejně jako problematické případy *sdíleného* vědomí, údajně se vyskytující u přírodních národů a ve výjimečných případech též u identických dvojčat v dětství, je vědomí a uvědomování druhé bytosti pro mne přístupné jen nepřímo, např. komunikací, znaky a příznaky. Bude o tom řeč dále.

g) *Samovztažnost či autoreflexivita (vědomí sama sebe)*. Je příznačné, že tento rys vědomí unikl pozornosti až do druhé poloviny 20. století, ačkoliv spekulativní introspekce a reflexe byly hlavními nástroji filosofických myslitelů od nepaměti. To, že si něco uvědomuji, neznamená jen, že *je mi to zjevně přítomno* resp. že *já jsem přítomen jemu*, ale též, že *jsem svědkem této přítomnosti*, aniž bych přitom byl přítomen dvakrát, ve dvou různých rolích.

Jen jako příměr (zatím jenom velmi částečně potvrzený neurofyziologickými výzkumy), usnadňující pochopení, mohli bychom např. vědomé vnímání přiblížit takto: jestliže z receptorů, přijímajících vnější podněty, vystupují nějaké signály do další části mozku, které je registrují a vyhodnocují tak, že zase vysílají nějaké další signály do dalších, výkonných částí, pak část signálů této registrace a vyhodnocení by musela být zavedena zpět,

jako vstupní signál. Jak řečeno, jde jen o průměr: až a pokud bude neurofyziologie schopna podat nějaký plausibilní model lidského vnímání, bude ten jistě mnohem složitější.

Samovztažnost vědomí může mít řadu stupňů, od víceméně implicitně-spontánního sebezrcadlení až po intencionální pozornost k sobě samému. Druhá krajnost se týká spíše *myšlení*, první je však přítomna vždy.

h) Paralelita a vrstevnatost: Ačkoliv se to nezdá být znakem závazným, probíhá podle mé zkušenosti uvědomování vždy v řadě paralelních obsahů. Jak už bylo naznačeno v souvislosti s *intencionalitou*, je tu vždy vztah *dominanty* resp. *ohniska* a *okolí* uvědomění, typicky vyjádřený např. vztahem *figury a pozadí*, ale také *centra a okrajů*, přičemž je vztah obou modalit do značné míry překlopný a vzájemně se prolínající: vidím třeba strom v krajině s okolím dalších stromů, trávy, vrchu, na němž strom roste, vln terénu a s obzorem, nad nímž je obloha s mraky atd., současně ale také větve stromu až do krajkové jednotlivých větvíček: detaily nebo naopak globálnější pohledy vystupují do popředí nebo zas ustupují, aniž by tam byl zřejmý přerýv či vyhasnutí. *Paralelně* s těmito znaky si např. mohu uvědomovat významné skutečnosti o dané krajině, obrazy, jež v ní někdo namaloval, ale právě tak třeba, opět v jiném modu, svou vlastní současnou situaci, své tělesné pocity atd.

Zdůraznění *paralelních* obsahů však nemá zakrýt jejich vrstevnatost. Zde nejde jenom o *prioritu* daného uvědomovacího výkonu v mé pozornosti (to je pokryto paralelitou a existencí dominanty), ale spíše o *zjevnost* a *míru diferenciaci*. Introspekce stejně jako výsledky psychologie od počátku 21. století naznačují, že uvědomování neprobíhá pouze v jedné souřadné vrstvě, ale že *diferencované a detailní* obsahy vědomí jsou jakýmsi posledním rozvětvením hlubších a postupně stále více celostních a kondensovaných obsahů – podobně jako již vzpomenuté větvíčky stromu mají své pokračování ve větších větvích a postupně až ve společném kmeni. Jelikož *míra zjevnosti je přímo spjata s mírou diferenciaci*, jsou spolu-přítomné hlubší obsahy vědomí *nejasnější a temnější* úměrně své *kondensaci a hloubce*. Obvykle nejsou přístupné introspekci, přinejmenším ne bez jisté průpravy. Staré mýty, lidová tvořivost, díla vrcholného umění, ale také některé významnější *sny* a *intuitivní dojmy* nás přesvědčují o jejich stále přítomnosti.

i) Přesah a projekce: Okolnost, že je vědomí samovztažné, tedy reflektující spolu se svými obsahy i jejich jevení se (jinak řečeno zrcadlí sama sebe), nutně neznamená, že by se hlavně vztahovalo k sobě jakožto k vědomí. K tomu dochází tak říkajíc mimoděk a k tomu, aby vědomí samo sebe *zjevně* reflektovalo *jakožto vědomí*, je třeba jisté průpravy a rozhodně zvláštního úsilí. Daleko spíše dochází k tomu, co nazývám *přesahem a projekcí*: jeho intencionální obsahy se jeví jako uskutečňující se *o sobě, samy sebou*. Např. nějakou událost si primárně neuvědomuji jako akt svého uvědomění, ale jako vnější událost, která se právě děje ve světě.

Věc názorněji vysvětlí pozorování neurofyziologů, které zde ovšem slouží jenom jako přírůstek: elektrickým drážděním určitých center v mozku lze např. v subjektu vyvolat velmi živou halucinaci nějakého počitku či dokonce komplexního vjemu nějakého zdánlivého děje; subjekt přitom jev nevnímá jako nějaký vnitřní mozkový děj, ale jako skutečnou událost, která se udává *venku*; podobně ve většině případů nepojímám svá uvědomění jako interní události vědomí, ale jako to, co představuje jejich *obsah*: jako nezávislé objekty, děje, kvality apod.

j) Spontaneita a ovladatelnost: Vědomí je ve svém základním výkonu typicky spontánní, samovolné: máme jenom velmi omezené možnosti je „zapínat“ a „vypínat“ svou vůlí (příklady „omdlení na povel“, údajně ovládaného dámami z „lepších kruhů“ v dobách minulých, jsou spíše legendou či komedií). Jedním z důvodů je patrně paradoxní postavení subjektu v takových pokusech, které si můžeme ověřit na velmi běžném příkladě usínání: mohu si sice přikázat, abych usnul, ale týká se to jenom nastavení jistého vnitřního stavu, v kterém dříve či později *bezděčně* usnu; nemohu si však přikázat usnout *nyne*, jelikož bych měl vědomě navodit nevědomí (lze si vyzkoušet oscilace, jimiž přitom vědomí prochází, s pravděpodobným důsledkem poruchy spánku). Nicméně relativní neovladatelnost se z důvodu uvedeného paradoxu týče hlavně přítomnosti či nepřítomnosti vědomí (subjekt vůle patří k vědomí, nemůže je tedy zrušit za své přítomnosti a na druhé straně vyvolat za své nepřítomnosti). Svě existující vědomí však do jisté míry ovládat mohu: např. přimět se k přesunu ohniska vědomí, k vyvolání či potlačení nějaké vzpomínky a podobně. Výrazné a diferencované výkony v tomto směru spadají převážně do kategorie *myšlení*; zde jenom ještě připojme, že *autoregulační ovladatelnost* vědomí je vlastně jedním z dalších projevů jeho *samovztažnosti*.

k) Bezprostřednost a symbolismus: V tomto dalším ze znaků, představujících varietu možností mezi dvěma extrémami (týká se to *i* až *k*), nastává jistá obtíž pojetí, pokud vědomí uchopíme v celé jeho šíři a nikoliv jako něčí výkon, reflektovaný v objektivaci. Nicméně můžeme bez velkých logických skoků konstatovat, že právě díky *paralelitě* a *vrstevnatosti* (znak *h*) mohou ve vědomí koexistovat (a také se tak běžně děje) obsahy jak *bezprostřední* průběžného aktuálního prožívání, tak více či méně *symbolické*, které se mohou vztahovat právě k nim, nebo obrážet nějakou více méně nezávislou linii *myšlení*. Okolnost, že právě tyto *symbolické* obsahy koexistují, je jedním z důvodů, proč vědomí nemůžeme prostě ztotožnit se zkušeností.

l) Sdílení komunikací: Vědomé obsahy jsou nejen dalekosáhle přístupné sdělení, tedy sdělení prostřednictvím komunikace, ale – přes svou inherentní *soukromost* – jsou přímo tvořeny intencí *sdílení a sdělování*. Tím nemá být ani naznačeno že by uvědomování bylo doslova formou sdělení (sám sobě nebo zvnitřněnému *Druhému*) – vztah je zde subtilnější a jeho nesnadné prozkoumání je předmětem dalšího oddílu.

Vyjmenovali jsme a poněkud rozvedli téměř všechny závazné znaky vědomí. Tím jsme zajisté ještě neřekli, *co vědomí je* – a budiž dopředu předesláno, že k takovému pokusu zde ani nedojde, jelikož vědomí *nelze důsledně objektivovat* z celkem evidentních důvodů. Jaký smysl tedy mělo vyjmenování a rozvedení jeho znaků? Myslím, že především ten, že zvýšilo *určitost* naší reflexe vědomí – a tím i *určitost vědomí samotného*. Tím se dostáváme ke znaku poslednímu, jehož platnost nutno připustit jako poněkud ambivalentní.

m) Sebezáchovná a sebetvorná tendence: Sebezáchovnou tendenci našli mnozí přede mnou jako základní lidský (a nejen lidský) pud. Bývá tím zpravidla míněna spontánní, ba živelná snaha lidského jedince uchovat jednak sebe sama, jednak svůj rod, případně lidský druh; míní se však téměř bez rozdílu snaha o zachování tzv. *fyzické* existence. Zdá se, že mnoha autorům uniklo, že tatáž snaha se do značné míry týká i *vědomí*, dokonce v užším významu toho slova: jak ví každý, o koho se pokoušely mdloby, existuje silný vnitřní odpor proti *nedobrovolné* ztrátě vědomí. Nelze ovšem popřít výjimky z této tendence: vědomí se celkem ochotně vzdáváme např. při útěku před přílišným utrpením nebo prostě při usínání – jenomže právě v tom druhém případě, o němž jsme už shora mluvili, ztrácíme plné vědomí jakýmsi *trikem*, který nás naučila sama příroda: nelze usnout *vědomě*, jelikož vědomí (jak ví každý, kdo má problémy s usínáním) se úporně brání vlastní demisi.

Ještě nejistější, nicméně reálná je tendence, kterou jsem zkusmo nazval *sebetvornou* a kterou je míněna spontánní snaha vědomí k ještě zřetelnějšímu uvědomování – ať svých obsahů či výkonů. Tato tendence může být v individuálním případě slabá, lze ji však celkem zřetelně vystopovat v lidském vývoji. Je to úsilí vědomí o *vlastní určitost*. To platí obecně, i když to – jako už vůbec v dialektice života – nevyklučuje opačné tendence, kdy někteří lidé z různých důvodů vědomí zatemňují třeba různými drogami. Určitost vědomí je nejen vítězstvím nad temnými silami nevědomí, ale též jistá existenciální zátěž, jíž se někdy lidé vzdávají.

II: Potencialita sdílení a sdělování

Mezi základními znaky vědomí, které jsme zběžně probrali v minulém oddílu, víceméně nenápadně vyvstal znak, který dost často zcela uniká pozornosti: prvek sdílení a komunikace. Ačkoliv má prvořadý význam v samé konstituci vědomí, je kupodivu těžko uchopitelný. Snad proto bývá některými autory buď pomíjen nebo naopak přehnan až do absurdity. Pokusíme se tu vyhnout oběma krajnostem.

Vraťme se znovu k celkem triviálnímu konstatování, že uvědomování je krajně soukromé, alespoň v běžné zkušenosti a v naší kulturní oblasti: že si někdo jiný *něco* (nějaký fakt, jev, děj apod.) *uvědomil*, o tom se dozvím buď z vnějších znaků jeho chování, výrazu jeho tváře, případně jeho výslovného sdělení. Nemám však *přímý přístup* do procesu jeho uvědomování, už pro ten prostý fakt, že je to uvědomování *jeho vlastní*, nikoliv mé. Pokud sdílíme velmi podobnou zkušenost a máme podobné povahy i zájmy, mohu se značnou měrou oprávněně předpokládat, že možný *průmět* jeho uvědomování, který by např. ve formě obrazů, příběhů a podobných forem v zásadě mohl být přenosný, by byl z jeho vědomí v dané chvíli analogický, jako z vědomí mého – a skutečně se často komunikací s ním o tom mohu přesvědčit. Řeknu třeba: „Vidíš tam na obzoru ten podivný tvar, vypadá jako postava s rozpaženýma rukama, ale je to zřejmě strom, že. Je zelený, ale v takové zvláštním odstínu. Zřejmě kvete, jde sem k nám taková slabá vůně, připomínající lípu...“ A on přisvědčí, vidí objekt, připomínající postavu, uvědomuje si podivný odstín zelené, vůně mu také připomíná buď lípu nebo něco jiného, na co zas přisvědčím já. Tato shoda, kterou jsme tu pro názornost položili do elementární roviny vnímání, ale která se může týkat daleko odtažitějších stránek vědomé zkušenosti, nás nepřekvapuje – naopak nás jaksi instinktivně znepokojí nesoulad našich uvědomění, kdy – v daném příkladě – ten druhý daný objekt nevidí či připadá mu jiný, se znaky a dojmy, které v našem vlastním uvědomování chybí. Podle míry své dominance či submise a také ovšem třeba sebevědomí či úzkosti pak případně budeme komunikativně naléhat na toho druhého, abychom jej získali pro náš způsob uvědomění nebo mu jej vnutili, nebo naopak se budeme snažit otevřít své vlastní uvědomění těm jeho možnostem. To všechno jsou krajně zajímavé akty, k jejichž průzkumu se vrátíme později. Zde ale zaznamenejme, že případná spontánní *shoda* našich uvědomění, o níž jsme zpravováni verbálními i jinými prostředky komunikace, naprosto neznamená jejich *identitu*, ba ani jejich *primární sdělení*, pokud jsme právě různé bytosti s vlastními a tím nutně různými subjekty.

Uvědomění je, jak jsme už konstatovali, z vlastní povahy *subjektivní* a tedy ve svém celku nepřenosné: jakkoliv je ten rys nenápadný v běžné komunikaci (z dobrých důvodů obsahující právě stránky, jež lze sdělit), podstatnou stránkou uvědomění je právě fakt, že je to *mé uvědomění*, že se tedy vztahuje ke svému pólu identity, tedy *subjektu*. Jako např. v této chvíli nemohu obzírát krajinu z místa, kde právě stojí ten druhý, nemohu *být jím*, jsem-li *sebou samým* a mé uvědomění tedy nemůže být totožné s tím jeho uvědoměním.

Nejde jen o gramatické rozlišení (ostatně toto *jen* je sotva oprávněné – vždyť pokud nějaké gramatické rozlišení existuje, má to jistě dobrý důvod): jde o věc zásadní, ale těžko uchopitelnou. Důvod je nasnadě: *subjekt* a vše, co k němu patří, *nemůže být objektem*, alespoň v přímém smyslu; platí to nejen pro *ten můj*, ale i pro *kterýkoliv jiný* – za možnost o něm mluvit vděčíme abstraktnímu symbolu, který nám umožňuje myšlení a komunikaci o něm, ale neustále hrozí nás svést na scesti našeho uvažování. Odtud také vše, co na téma odlišnosti subjektivních uvědomění dále řekneme, nezbytně balancuje na hranici paradoxu nebo absurdity.

Uvedme alespoň příklad. V novodobé filosofické literatuře získala poměrnou popularitu otázka, zda vidíme *stejně tutéž* barvu, dejme tomu určitý odstín zelené. Návrhy,

snesené v této debatě, se příznačně týkaly otázky, zda a případně jak se lze o této stejnosti přesvědčit. Uveďme jenom některé. Jeden byl prostý: předložme dvěma subjektům vzorky barev, nejprve různých (červené, modré, žluté atd.), pak různých odstínů zelené v různé jemně odstupňované škále: pokud se vždy shodnou na tom, že toto je zelená, toto je tyrkysová zeleň, toto je modřejší odstín tyrkysu atd., vidí zřejmě barvy stejně. Jenomže toto kritérium nepostihuje ani objektivní stránku věci: poukazuje jenom k shodné schopnosti rozlišení. Totéž se týká rafinovanějšího testu, kdy je subjekt požádán, aby doplnil chybějící odstín: prokazuje se tu syntetičtější stránka jeho barevného rozlišování, nikoliv však *kvalita jeho subjektivního uvědomění* barvy. Podobně návrhy zkoumat polohu, sílu či frekvenci elektrických vzruchů v mozku porovnávaných osob při vnímání „těchže“ barev zase jen vedou k případné korelaci určitých objektivovaných znaků a od naší otázky spíš odvádějí, než že by ji skutečně řešily.

Výsledkem těchto obtíží jsou pak dvě krajní stanoviska, která příznačně tvrdí totéž, byť z různých, ba protikladných důvodů – totiž, že naše otázka je pseudo-problémem. Podle jednoho je zbytečné otázku pokládat, neboť je předem zodpovězena kladně: zajisté vidíme barvy *různě*, naše uvědomění jsou *různá*, neboť *jsme různí*, neporovnatelní ve své subjektivitě. Pokud na tuto krajnost přistoupíme, lze těžko pochopit, jak tedy se můžeme na něčem shodnout, o něčem komunikovat, něco společného vytvářet; odpověď, že jde jen o konvence, abychom komunikovat atd. právě *mohli*, jen posouvá problém o logický krůček dál: jak jsme tedy s to dohodnout se na oné konvenci? Druhá krajnost problém odmítá buď neudržitelným tvrzením, že jsme – až na nepodstatné detaily – z *objektivního* hlediska *stejní* či alespoň *obdobní*, resp. že problém odlišnosti není důležitý, jelikož se právě ve všem důležitém dokážeme dohodnout. K tomu je třeba namítnout, že řada důležitých určitostí naší zkušenosti je nezbytně *subjektivně* zakotvena, přitom však má – úměrně hloubce tohoto zakotvení – *absolutní*, tím nezbytně též *sdílený* nárok.

I když ve filosofii obvykle imponují právě krajní, s arogantním nadhledem pronášená stanoviska, nemůžeme zde podlehnout jejich svodu: nejde nám přece o to, dělat dojem, ale věci pochopit.

Jak je to tedy s otázkou sdílení v našem nezbytně subjektivním vědomí? Připomeňme především některá zjištění, která nám přináší předběžná analýza zkušenosti. Nezbytné složky, z nichž povstává elementární určitost zkušenosti malého dítěte – ať už její subjekt, ať její objekty v nejširším smyslu toho slova – krystalizují z *prostoru vztahů*, tedy z nezbytně sdíleného terénu. *Subjekt sám* nemůže sice být těmi vzájemně se protínajícími vztahy doslova stvořen, ale povstává v odpovědi na ně (v nezbytném *osamění*, jeho samota je však především v jeho *nezástupné* povaze). Víme už od Husserla, že intenci svých objektů subjekt tvoří a že touto tvorbou posiluje a vlastně dotváří jistotu o sobě, tedy svou identitu; nedopustíme se však jistě té chyby, abychom naznačovali, že tu jde o tvorbu z *ničeho*. S kardinální filosofickou otázkou, jaký je vztah mezi touto subjektivní tvorbou a *vnějším světem* resp. *skutečností*, se ještě budeme muset utkat. Zde nás však zajímá především okolnost, že *vztahový prostor*, v kterém vědomá zkušenost primárně povstává, není nikterak abstraktní a nesestává jen ze samých oslovení lidskými bytostmi: ten prostor je právě plný dějů, kvalit, vztahů, objektů, které právě ty okolní bytosti jako děje, vztahy atd. *pojímají a nabízejí* rodící se zkušenosti.

Stůl jako právě *ten* stůl si rodící se subjekt musí sám konstituovat, ale od toho aktu nelze odloučit, že se to primárně děje v souvislosti, v níž jej *ti druzí* pojmají jednak jako vůbec *něco*, jednak právě jako *stůl*. Řečeno obrazně, forma, do něhož nový subjekt svůj stůl odlije, je už připravena; odlišit je na něm samém, ale možnost odlitek vyklopit jako hotový už zase potřebuje protějšek: právě niterné gesto, kterým objekt tak říkajíc nabízíme k sdílení, umožňuje odpoutání od něho v poslední fázi jeho konstituce. Úplné dokonání konstituce ale opět závisí na subjektu: objekt objektem a komplementárně subjekt subjektem se stane vpravdě *akcí*, jejíž účel, význam a smysl však zase významně závisí *na druhých*, tedy na *sdílení* s nimi.

Vidíme tedy, jak je povstávání vědomé zkušenosti v elementárních konstitutivních aktech propletením *soukromých* aktů subjektu a *sdílení*. To by se mohlo zdát mírně paradoxní, kdybychom nevzali v úvahu, že jedno a druhé se odehrává *v komplementaritě*: v onom základním rozlišení zkušenosti, které současně umožňuje jednotu či přinejmenším souvislost.

Nabízí se přitom dodat, že toto primordiální *sdílení*, které je neodlučitelnou součástí vědomí, je ovšem *potenciální*, zatím co jeho *aktualizaci* brání výhradní soukromí uvědomovacích aktů: lze je právě uskutečnit jen nedokonale a v transformaci, prostřednictvím *komunikace*. To lze jistě připustit, ale jen s důležitou výhradou: *potencialita*, o níž tu je řeč, přesahuje horizont jakéhokoliv aktuálního uvědomění. Sdílíme víc, než je obsahem našich aktů komunikace.

Intenci *sdělování*, kterou jsme zatím odsunuli do pozadí, vědomí také má – a nejen jako předpoklad aktuální *vnější komunikace*. Zaznamenali jsme už v minulém oddílu, že vědomí má vrstevnatou, skrytě hierarchickou strukturu. Měli jsme tím na mysli oblasti vědomí, které se většinou vyjevují pouze nejasně, případně nepřímou, prostřednictvím *svrchnějších* či *zjevnějších* uvědomění. Je ale třeba připustit, že i v té *svrchní* či *zjevné* vrstvě uvědomování jsou možné módy různé zřetelnosti, jasů či naléhavosti. Část této možnosti se představila v modu *dominanty* uvědomění, k níž samozřejmě komplementárně patří módy uvědomovacího *pozadí*, nebo zas v poněkud jiné perspektivě komplementarita *ohniskových* a *okrajových* uvědomění.

Tento výčet je však třeba doplnit ještě značně odlišnou perspektivou. Je věcí prosté empirie, že z různých důvodů – třeba vnitřního stavu, mobilizační kvalitou zkušenosti, nebo také vůlí – uvědomování může být *vcelku* někdy *intenzivnější* než jindy. Právě v těchto stavech vědomí se v náznacích projevuje něco, co patrně bylo i jindy přítomno, jen méně zřetelně: totiž sklon uvědomování nabývat formy *sdělení*. Sotva lze souhlasit s názorem, že takové je veškeré uvědomování, nebo že je to jeho vůdčí znak. Pokud řekneme, že *uvědomění je forma sdělení*, můžeme to myslet leda přeneseně, jako příměr, který se občas přiblíží k realitě.

Pokud však tento příměr přijmeme, *komu* je takové sdělení určeno? Kterákoliv z možností, které se nabízejí, je z nějakého hlediska inherentně paradoxní. Jde-li o sdělení *sobě samému*, jak celkem běžně řekneme (např. řekl jsem si, že to není postava, ale strom), ohrožuje tato formulace intenci *celistvosti* a *identity* subjektu. Tento rozpor ještě prohlubuje

výrok, že je sdělení určeno *jiné části sebe sama* (jsou-li možné takto různé části mne sama, jak vím, že jsem to pořád *Já?*). Ne příliš lépe se nám vede, pokud řekneme, že svým uvědoměním něco sdělujeme *zvnitřnělému Druhému* nebo *vnitřní reprezentaci Ostatních*: viděli jsme přece, že komunikace nejen propojuje, ale i odděluje, akcentuje své póly; není tedy možností takového *vnitřního sdělení* ohrožena sama jednota vědomí?

Takovou možnost jistě nelze vyloučit. Starost o *konsistenci* našich úvah však nesmí ohrozit jejich *adekvátnost* vůči prosté zkušenosti. Jak budeme vzápětí mít možnost znovu reflektovat, komplementární dynamika *diferenciace a integrace* je základním rysem určitosti vědomí. Inherentní spolupřítomnost potenciálního *Druhého* i zvnitřnělého vztahu *My* s neutrálním modem *Ostatní* ve vědomí je myslím prostým empirickým faktem. Ani v nejhlubším osamění, ani na krajní existenciální výspě nějaké mezní situace vědomí není s to se vzdát těchto složek, které jsou pro ně *konstitutivní*: ať bychom byli sebevíce sami, odehráváme své existenciální akty vždy před vnitřním publikem *Druhých*, všudypřítomným buď v pozitivní potencialitě či alespoň negativně, v popření.

Nicméně zabarvení uvědomění jako vnitřního *sdělení* většinou (jsou zde jistě snadno představitelné výjimky) zřejmě není určeno *nikomu určitému*: daleko spíše je to druh vnitřního gesta, pohybu odněkud někam, jehož *jedna stránka* nabývá formu sdělení prostě proto, že prostor *sdílení a sdělování* je – jak už několikrát řečeno – pro vědomí *konstitutivní*.

III: Spojitost vědomí a jeho strukturace. Dynamika uvědomování.

Hned na počátku tohoto oddílu se setkáváme s vážnou obtíží, hraničící opět se zjevným paradoxem. V předešlých úvahách se dosti často mluvilo o *tom či onom uvědomění*, jako by šlo o něco odlišitelného v zřetelných obrysech. Stačí však trochu pozornější pohled, abychom spatřili obtíže, spojené s tímto vyjádřením. Vědomí – viděno *zvnitř*, bezprostředně – nemá hranice ani v synchronní (okamžité, napříč časem), ani v diachronní (postupné, podél času) perspektivě. Řeknu-li, že jsem si tehdy a tehdy *uvědomil A* (*A* budiž symbol, který *něco* zastupuje), míním tím nejčastěji buď a) uvědomil jsem si, že *A* (např. že někdo rámusí na chodbě), nebo b) uvědomil jsem si *A* (např. rámus na chodbě). První případ je symbolický, jde zřetelně o reflexivní průmět, docela jistě zúžený; je téměř jistě pojmový, pravděpodobně převedený do slov. Jde tedy zřejmě o poukaz k *reflexi* uvědomění, nikoliv přímo k němu samému v jeho bezprostřednosti. Zdánlivě přímější je druhý případ b). Jestliže ale zbystříme pozornost k jakémukoliv uvědomování, které právě probíhá, dojdeme k závěru, že ani tady nelze mluvit o poukazu k *celému uvědomování* v dané chvíli, neboť i v pouhé rovině vnímání a pocitů je obsah vědomí tak komplexní a nepřeborně bohatý, že prostě není uchopitelný v žádném vyjádření. *Uvědomil jsem si A* patrně znamená dominantu uvědomění, která v dané chvíli vystoupila, byla vzápětí uchopena reflexí a pojmově zpracována.

Nalézáme tedy, že kdykoliv se odkazujeme na to či ono uvědomění, poukazujeme vždy k nějakému jeho výseku, omezujícímu průmětu, nejspíše ani pak skutečně bezprostředně, ale v nějaké symbolické reprezentaci. Nemožnost skutečně poukázat k aktuální totalitě vědomí např. v nějakém minulém okamžiku zřetelně plyne přinejmenším ze spojitosti vědomí, tedy z jeho subjektivní synchronní i diachronní, vnitřní i vnější neohraničenosti. To je třeba poněkud blíže vysvětlit. Vezměme nejprve vnitřní a vnější neohraničenost. Absencí *vnitřní* hranice míním, že – řečeno lapidárně – vědomí *nemá díry*. V příoměru lze též říci, že *obraz*, který vědomí podává (řečeno s připomínkou, že vědomí je samo sobě obrazem), je všude spojitý – a má-li nějakou zrnitost, nejsou ta zrna patrná. Další uvědomování sice může odhalit, že mu např. předtím unikl nějaký detail, ale to je jen právě další spojitá vlna vědomí. Podobně není nikdy nějak zřetelná *vnější* hranice uvědomování: v reflexi sice můžeme konstatovat *meze* svého uvědomování, mluvit o *okrajovém* uvědomění či o jeho *horizontu*, v aktuálním a průběžném životě vědomí je však spíše zjevná jistá *gradace* jeho určitosti vzhledem k jeho ohnisku či dominantě, sotva však nějaký *přerýv*, za kterým by vědomí už nepokračovalo. Také *horizont* uvědomění je *uzávěrem* vědomí spíše ve smyslu jeho *dosahu* a demonstrováné *jednoty* než hranicí, za kterou zjevně je už nevědomá prázdnota.

V souvislosti s *horizontem* uvědomění (používám zde tohoto termínu v přímějším smyslu, než Husserl ve své fenomenologii) však vyvstávají dvě matoucí okolnosti. Jednak – na rozdíl od krajiny – nepředstavuje nějakou nejuvzdálenější linii, ale je přítomen vlastně *všude*, tedy téměř v intimní blízkosti čehokoliv, co vědomí vyjevuje. Jednak – a to je komplementární stránka téhož – uvědomění je v něm uzavřeno, ale současně se kolem něho jako by ovíjí. Jak v poněkud jiné souvislosti, ale ve velmi příbuzném smyslu poznamenal Martin Heidegger, je horizont subjektu nejen nejvíce vzdálen, ale současně v jiném smyslu také nejbližší: horizont je mez, k níž se subjekt nejpříměji vztahuje, promítá se do ní. Sjednující role horizontu je tak jen jinou manifestací subjektu.

Tyto bizardní rysy jsou však jenom krajním projevem mnohem obecnější obtíže. Základním rysem vědomí, s nímž jsme se tu už vícekrát setkali, je jeho souvislost, ba jednota, která většinou není nějak zdůrazněna, ale je tu implicitně přítomna jako základní podmínka života vědomí. *Obsahy*, které jím probíhají, jsou nejspíše cosi jako vzájemně se prolínající vlny, které nikde zřetelně nezačínají a nekončí. Proč tedy mluvíme o *uvědomování* jako o sérii jednotlivých aktů, resp. o jednotlivém *uvědomění* jako o něčem zvláštním, vyděleném? Jak v tomto *uvědomění* mohou vyvstávat *jednotlivé obsahy*, k nimž se vztahují naše vzpomínky a zvláště *myšlenky*? Bylo by nejsnazší, prohlásit všechny tyto obraty prostě za klam, ale pak by všechny naše úvahy, stejně jako většina našeho prožívání, byly jen sérií klamů. Ostatně mohlo by vědomí mít vůbec nějaký obsah, mohlo by vůbec *být*, kdyby v něm komplementárně k jednotě nedocházelo k žádnému rozlišení? Všechny naše nálezy o *určitosti* mluví proti této možnosti. V čem je tedy vlastně problém?

Právě uvedená podmínka určitosti platí na obě strany: pokud má být zachována určitost, nemůže být souvislosti bez rozlišení, ale ani rozlišení bez souvislosti. Proto objekty vyvstávají vždy v nějakých situacích a v nějakém prostředí, figury vyvstávají na pozadí, události se dějí ve vztahu k jiným událostem, ale také na pozadí relativní stálosti. Podobně

uvědomění, ať už jím míníme nějakou přechodnou dominantu nebo prostě časový úsek procesu vědomí, vyvstává zase jenom v souvislosti širšího uvědomování. Nicméně můžeme říci: uvědomil jsem si to a to; v mém vědomí vyvstalo to a to. Jak jinak by povstávaly symbolické objekty a hlavně pojmy, s nimiž pracuje myšlení a komunikace?

K poslední otázce musíme ihned říci, že rozhodně nejde o nějaký jednoduchý, jednosměrný proces, jaký její úmyslně naivní formulace implikuje: jak nutně vyvstane, pokud přemýšlíme o procesu myšlení, symbolizace a zejména pojmová uchopení docela jistě probíhají zpětnovazebně a vždy s účastí rozlehlého systému už existujících pojmů, interakcí různých vrstev vědomí. Vztahy však jsou tu tak složité, že si snad na tomto místě můžeme dovolit vědomé zjednodušení. V naivní rovině, kterou jsme pro tuto chvíli zvolili, načrtneme scénář toho, co se děje, když si uvědomíme *něco jednotlivého*.

Jak jsme vícekrát řekli, aby vědomí mělo *nějaký obsah*, aby tedy *vůbec bylo*, musí být nejen souvislé až k jednotě, ale i diferencované v celém svém poli až k nejasnému horizontu aktuálního uvědomování i vědomí vůbec. Hledím-li z okna před sebou (zrakové vnímání je tu zas jen příklad), je zrakové pole silně diferencované: aniž bych na ně zaměřoval pozornost, vidím před sebou četné stromy, domy, ulice, auta, oblaka, ale též různá osvětlení, odstíny barev a nespočet dalších detailů. Je krajně obtížné vědět jistě, zda *si uvědomuji*, že onen strom vlevo, k němuž právě nezaměřuji svou pozornost, je právě *strom*: ještě dřív, než si tuto otázku položím, je už právě ten strom – a přirozeně jako *strom* – v ohnisku mého uvědomění a jenom postupně klouže po vlně jeho dominanty, když pozornost zaměřím jinam. Tak se děje s čímkoliv víceméně známým v mém zorném poli. Jako v mnoha jiných případech, i zde přinese jistý vhled vyvstání relativně *nového*. V zorném poli mě upoutá *něco* relativně nového – buď vneseného časovou změnou, nebo dosud skrytého mému uvědomění. Co se děje, když si právě *to* uvědomím? Přirozeně, stane se to přechodně dominantou mého uvědomění, případně je to přechodně v jejím ohnisku. Ale to nestačí: soustředěná pozornost vnese do mého uvědomování tak výrazné odlišení proti zbytku, že to narušuje jeho jednotu; proto se přechodně *horizont uvědomění* stáhne až k samému objektu (který se právě stal objektem zaměřením mé pozornosti). V některých fenomenologických textech (ať samého Husserla či některého z jeho následovníků) je tento akt předveden jako svého druhu *převrat*, v němž se horizont přechodně s objektem *ztotožní*. Nelze to jistě vyloučit, popis je zřejmě blízký estetické recepci, obecnějším nálezem však zřejmě je *oscilace horizontu*: kolísání od krajnosti, v níž je objekt svým vlastním horizontem – a v níž se mému uvědomění vyjevuje jeho *vlastní struktura* (což míníme ve všech možných rozměrech, nejen v tom nejobvyklejším prostorově-hmotném), do jiné (obecně proměnlivé) krajnosti, kdy horizont do sebe pojímá nejrůznější souvislosti uvědoměné jednotlivosti. Popsaný děj se obvykle v různých obměnách opakuje, prokládán širším uvědoměním, v němž daný objekt není dominantou. Je k tomu ještě třeba dodat, že jsme zde nepopisovali proces myšlení (jakkoliv obdobnou strukturu ten může mít), ale *základního uvědomování*. Vše, co tu bylo naznačeno, probíhá samovolně, až na zaměření pozornosti, které je přinejmenším částečně podřízeno vědomé vůli.

V *synchronní* perspektivě tedy podle našich nálezů není souvislost, ba ani jednota uvědomění nikdy narušena: určité mody nebo části uvědomění mohou být více nebo méně

dominantní, mohou být v ohnisku okamžité určitosti nebo víceméně nejasné, *nic* uvědomovaného však není z totality uvědomění *vyňato a prezentováno zvlášť*. Jak je to ale v *diachronii*? Jak může být zachována jednota vědomí, pokud dochází k naznačeným *kontrakcím, expanzím a oscilacím* horizontu uvědomění? Odpověď na tuto otázku je dvojitá. Z bezprostředního hlediska je jednota uvědomění dána prostě jeho horizontem, podobně jako lze třeba nafukovat a smršťovat gumový balónek, aniž bychom jej přitom porušili. Z širšího, typicky retrospektivního hlediska určuje každé uvědomění svůj horizont tak, aby jednota zůstala zachována: dílčí uvědomění v něm může vyvstat jako jeho část, jako svého druhu zvláštní objekt, vstupující podle okolnosti do dominanty nebo z ní naopak odplouvající. Konflikt identity, který by mohl vyplývat z nesouměřitelnosti odpovídajících horizontů, nenastane prostě proto, že si zpravidla zpětně nevybavujeme *celé uvědomění*, ale jeho *obsahy*: tedy dominantu toho, *co* jsme si uvědomili. Vybavit si právě *uvědomění* v jeho *celku* je krajně obtížné a je zdrojem pravděpodobných klamů: těžko určíme jeho synchronní a diachronní hranice, těžko si vybavíme další spolu-přítomné obsahy. Pokud se nám to přesto alespoň náznakově podaří, stane se minulé uvědomění součástí toho přítomného, v tom smyslu, jak jsme právě naznačili.

Zvláštní obtíž nastane, pokoušíme-li se *uvědomit si přítomné uvědomění* – nikoliv ve smyslu automatické a implicitní *samovztažnosti*, díky níž je uvědomování samo sobě zjevné nezdůrazněně, ale *intencionálně*: tedy přítomné uvědomění jako objekt sebe sama. Není snadné takový stav vůbec navodit: i velmi soustředěné reflexe jsou typicky časově mírně posunuté směrem k právě minulému uvědomění. Pokud se snažíme překonat tento automatismus, narážíme na obtíž povrchně analogickou se známými dvojznačnými kresbami, kde ve zjevně náhodných přeskočích vidíme buď jeden nebo druhý význam, těžko však oba najednou; rozdíl v našem případě je jen v tom, že se snažíme současně vidět totéž, avšak ze dvou různých perspektiv. Je možno ověřit si celkem snadno, že u dvojznačné kresby existuje ještě třetí možnost – totiž snahou vidět oba významy současně uvést své vnímání do zvláštního stuporu, v němž význam vymizí a případně vystoupí kvality kresby jako takové. Vzdáleně analogického stavu můžeme – jen podstatně obtížněji, po jistém cvičení – docílit, když se snažíme v plné konkrétnosti explicitně uvědomit přítomné uvědomění. V zvláštním ustrnutí, které nastane, se vyprázdní běžné významy uvědomovaného a vystoupí kvalita samotného uvědomování.

Některé duchovní školy – např. jóga, védanta, některé středověké mystické směry – se v experimentech tohoto druhu domnívají nacházet stopy nějakého vyššího poznání. Nic takového zde nechceme naznačovat. I relativní ustrnutí, jehož tak jsme schopni dosáhnout, je v podstatě klamné: v dílčích pohledech i v celku je vědomí a uvědomování *procesem*, cestou *odněkud někam*. Změna, kterou procesuální pojetí vědomí předpokládá, je druhem *rozlišení v souvislosti*, potřebného k základní určitosti uvědomění. Cokoliv ve vědomí znehybníme, začne se samovolně rozvíjet a nakonec vymizí, jak je dobře známo z meditativních praktik. *Uklidnit hladinu vědomí*, jak se to vyjadřuje v pojmosloví *rádža jógy*, znamená vědomí v běžném smyslu *zrušit*. Že nicméně vědomí nezmezí, ale naplní se zrcadlením subjektu v jakémisi vystupňovaném *sebe-zření*, je empirický fakt, jehož hodnocení je sporné. Jelikož

nejde o zkušenost obecně dosažitelnou a přístupnou sdělení, nebudeme se jí v tomto textu dále zabývat.

IV: Vztažnost a samovztažnost; vědomí a skutečnost

Vraťme se nyní ještě jednou k otázce, *co je vědomí*. Pravda, zabývali jsme se – implicitně i explicitně – touto otázkou už ve třech oddílech a měli bychom si tedy být jisti odpovědí. Nicméně není tomu natolik, abychom s dostatečnou jistotou mohli učinit další krok v postupném nastolení *vyšší určitosti* v naší zkušenosti, které je ústředním motivem našeho přítomného zkoumání.

Pokusili jsme se napřed vědomí uchopit vyjmenováním a krátkou exploračí jeho závazných znaků. Tento přístup – ať už více či méně výstižný v jednotlivých bodech – pojímá vědomí nejspíše jako *vlastnost* či druh *schopnosti* bytosti, která je jeho nositelem: takovým způsobem by mohlo postupovat zkoumání, zda např. bytost před námi (člověk, živočich, robot, mimozemšťan) *má vědomí* nebo *je vědomý*. Ačkoliv všechny z vyjmenovaných znaků (a pravděpodobně ještě řada dalších) jsou pro danou otázku relevantní, dva z nich jsou zřejmě klíčové. Jako tak často, obecný jazyk tady vyjadřuje celkem přesnou intuici, když o někom, kdo *ztratil vědomí* (je tedy v mdlobách), řekne, že *neví o světě* nebo ještě častěji *neví o sobě*. Skutečně, vědomí přináší zřejmě schopnost *bdělého, aktivního vztahu* ke zkušenostnímu světu za předpokladu *zvrtné bdělosti k tomuto vztahu* a jeho aktivním projevům. Zvířata nebo kybernetičtí roboti jsou často schopni podstatně pohotovější a jemněji diferencované reakce na požadavky okolí, zpravidla ale jim chybí schopnost reflektovat *smysl* této reakce: budou např. nějakou činnost stejně usilovně opakovat bez ohledu na její výsledky resp. na absurditu celkových souvislostí. Je třeba připustit, že ve skutečnosti nejde o zcela spolehlivé kritérium, má-li být přítomnost vědomí jako vlastnosti či schopnosti posuzována zvenčí.

Vezměme populární příklad, který se vyskytuje v mnoha textech. Úkol vzájemně vydělit dvě čísla dnes hravě provádí každá kalkulačka, natož nějaký dokonalý počítač. Jak se však často uvádí, pokud dělení vede k periodicky se opakující sekvenci čísel, počítač je schopen v dělení pokračovat libovolně dlouho, aniž by si této okolnosti „povšiml“; naproti tomu člověk, provádějící tentýž úkon mnohem pomaleji, ale vědomě, si okolnosti periodického opakování brzy povšimne a tedy úkon ukončí. Jenomže si lze snadno představit, že bychom do programu počítače zabudovali pojistku, která by zabránila v nesmyslném opakování (aniž by takové jednoduché rozšíření programu znamenalo nastolení vědomí), zatímco nepřilíživě chytrý, ale příčinnivý žák, o jehož vědomí nás jinak nenapadne pochybovat, případně bude v dělení pokračovat dosti dlouho, dokud nepropadne frustraci. Lze jistě najít mnohé složitější varianty téhož pokusu a dojít na jejich základě k poznání, že ve skutečnosti

neexistuje naprosto spolehlivý universální test, pomocí něhož by bylo možno *zvenčí* poznat, zda náš protějšek vědomí *má* či je pouze *simuluje* svým chováním.

Vědomí, jak znovu zjišťujeme, je povýtce *subjektivní*, nelze je tedy jako takové důsledně objektivovat a tedy ani adekvátně zkoumat *zvenčí* (což nijak nevylučuje smysl takových dílčích pokusů). Nemožnost vědomí důsledně objektivovat ovšem zpochybňuje smysl otázky, *co* vědomí skutečně *je*; na druhé straně je však sotva možné se jí vyhnout: už dosavadní vývoj úvah naznačuje, že jde o jeden z klíčových pojmů. Pokusme se tedy nejprve alespoň zběžně porozumět, nač se vlastně tážeme.

Když se tážeme, *co* je nějaký jev, tážeme se po jeho *původu* a *podstatě*, *povaze* a *vztazích*. Spojky *a* tu sdružují hlediska, která spolu – přinejmenším v našem běžném uvažování – úžeji souvisí až ke splnutí. Obě dvojice přitom různým způsobem poukazují *vně* zkoumaného jevu. *Původ* směřuje k něčemu *před* (v časovém či logickém smyslu) zkoumaným jevem, jehož je tedy jev buď novou částí, projevem či důsledkem. Pokud je původ chápán spíše v logickém, než časovém smyslu, víceméně splývá s *podstatou*: tou zpravidla míníme něco *základnějšího*, tedy zpravidla také trvalejšího a více jednotícího, čeho je jev *projevem*. Pojem *projevu* však implikuje existenci někoho či něčeho, komu či čemu se jev ve své podobě *jeví* a komu či čemu také – v jiném smyslu – přiznáváme logickou prioritu vůči jevu. Jenomže vědomí se, jak jsme viděli, *jeví* především *samo sobě* a teprve druhotně a neúplně *vně sebe sama*. Jak je to tedy s *původem*?

Jinde jsem probral zkušenostní události, v nichž v dětství vztahy s jinými, především rodiči a širší rodinou, a jim odpovídající akty spolupůsobily k povstání individuálního subjektu a jeho vědomí; nikdy jsem však nemohl tvrdit, že by ti *druzí* povstávající vědomí skutečně *vytvořili*. Ostatně kdybych něco takového chtěl tvrdit, řítil bych se tím do nekonečné regrese: ty tvůrčí akty druhých by musely být zase akty *jejich* vědomí a tím by se jen problém posunul.

Podobně se mi povede, pokud se pokusím hledat *podstatu* vědomí mimo ně samé. Neurofyziologové nepochybně s jistým oprávněním mluví o vědomí jako emergentním jevu neuroendokrinní funkce mozku: i prostá zkušenost nám dává dostatek příkladů toho, jak i nepatrným selháním nějaké fyziologické funkce, nedokrvením či naopak překrvením nějaké části mozku může vědomí prostě *zhasnout*, přechodně či navždy přestat existovat. Je také dnes už k dispozici nesčetně poznatků o možnostech různými fyzikálními, chemickými či třeba psychologickými prostředky vědomí ovlivnit. Také se nabízejí úvahy o nutném počtu vzájemně propojených neuronů, v podstatě nutné velikosti a integrované složitosti mozku, v kterém může povstat vědomí. To vše jsou ale jenom data o *podmínkách* bytí a života vědomí, nikoliv o jeho *podstatě*. Tu, jak se nám *jeví*, nelze určit *zvenčí*, prostřednictvím jevů, které k vědomí nepatří.

Zkusme to ještě znovu, jinak. Neurofyziolog právem poukáže na to, že to jediné, co může v živém mozku pozorovat, jsou elektrochemické a biochemické procesy, zajisté velmi složité (probíhají ve vzájemně různě propojených miliardách různých neuronů) a do vysoké míry integrované. Některé z těchto procesů mají indikační, regulační nebo výkonné funkce

vzhledem k ostatnímu tělu, některé slouží jako základ vnímání nebo ukládání paměťových stop atd., značná část těch ostatních, komplexně propojených, patrně kolektivně vytváří mysl nebo šíře vědomí. I když v jejich poznání zůstává pořád ještě hodně bílých míst, nemáme důvod nevěřit, že tyto děje jsou ve svém dynamickém celku *základem*, z kterého vědomí povstává. Nelze však vážně tvrdit, že tyto procesy – byť ve svém celku – *jsou* vědomím. Problém je zřejmě v tom, že tyto komplexní děje, jak o nich uvažujeme, jsou projektivní obrazy objektivujícího poznání, zatímco vědomí, které se k nim vztahuje, je subjektivní jev. Rozdíl je přinejmenším téhož řádu jako mezi modrou barvou, kterou vidím, a světlem jisté vlnové délky, které modrý objekt, na který hledím, propouští či odráží.

Druhý směr vymezení, který byl o něco výše naznačen, se týká *povahy* (tedy podstatných znaků) a *vztahů*. Oba druhy určení spolu opět úzce souvisí, neboť typické vztahy jevu vyplývají z jeho povahy a naopak jeho povaha je dána jeho vztahy – např. tak, že kterýkoliv typický znak koneckonců nelze vyjádřit jinak, než relačně. Co se typických *znaků* vědomí týče, probrali jsme je nedávno. Ty z nich, které se jeví jako konstitutivní, tvoří jakési *hnízdo*, tj. mohou být nazírány jako rozvětvení znaku zásadního. To se dá docela jistě říct o *presenci, zjevnosti, subjektivitě, paměti a kontinuitě* resp. *jednotě* a zprostředkovaně o *samovztažnosti*. Všechny se vztahují k existenci pólu stálosti a soudržnosti, tedy *subjektu*. Jak ale dosavadní vývoj našich úvah stále znovu utvrzuje, takový pól sotva může existovat osamoceně (nebyl by pak pólem): proto je, v komplementaritě k těmto znakům, typickým znakem vědomí jeho *vztažnost*: vědomí je hlavně *vědomím něčeho*, převážně právě něčeho, co je od vědomí *odlišné*.

S vědomím všech rizik, která jsou s tím označením spojena, nazvu tento druhý pól, k němuž se vědomí *převážně* vztahuje, *skutečností*. *Rozlišení* tady přispívá k určitosti předmětu naší otázky: *vědomí* se převážně vztahuje k tomu, *co jím není*, tedy ke *skutečnosti*. Určitost si ovšem hned žádá jednotu: *skutečnost si uvědomujeme*, tedy je – jako jeho objekt – *součástí vědomí*, jak se nám ihned nabídne. Jenomže to by okamžitě zničilo její statut protipólu; nalézáme tedy, že *skutečnost uvědomění přesahuje*: připouštíme celkem snadno, že skutečnost obsahuje mnohé, co vědomí aktuálně nebo vůbec neobráží. Tak je tomu ale nezbytně i komplementárně: také *vědomí přesahuje skutečnost*: je tu vždy evidentní možnost, že vědomí obsahuje alternativy (možnou skutečnost, fantazie, symbolické reprezentace), které nejsou aktuálně, případně ani potenciálně přítomny ve skutečnosti. Oba přesahy zajišťují svým pólům vlastní status: *skutečnost je* – alespoň v intenci – *uvědomována* (jinak by zkušenostně nebyla) a komplementárně je *vědomí skutečné* (i když je nelze objektivovat). Avšak tyto výměry nejsou pro oba póly vyčerpávající.

Rozlišení mezi *vědomím* a *skutečností* přispívá ke konstituci obou pólů: rozdíl mezi tím, *co se vědomě jeví*, a tím, *co skutečně je*, vyvstává záhy ve zkušenosti. Je to ovšem jen jeden z konstitutivních aktů, jak pro vědomí, tak pro skutečnost. V druhém případě je významné, že perspektiva skutečnosti, kterou tento pól otevírá, je dalekosáhle *sdílena*; to je významná okolnost pro stabilitu tohoto pólu. Není však sdílena *neomezeně* – to už vyžaduje zvláštní kvalifikaci skutečnosti, její *objektivaci*, což je už za hranicemi této úvahy.

Okolnost, že vědomí a skutečnost tvoří *polaritu* s částečnými přesahy, přirozeně dráždí nezjevností jejich *jednoty*. Tato absence je zvláště alarmující, pokud se dopustíme té chyby, že na místo *komplementarity* pólů dosadíme jejich *protiklad*. Tak se to běžně dělo v klasické metafyzice; jelikož k principu protikladu resp. negace se váže princip identity, nabízely klasické metafyzické systémy různá řešení, jejichž společnou strukturu jsem jinde nazval *magickým trojúhelníkem*: zkušenost – nebo její část – je rozlišena až do protikladů, načež je jeden z nich prohlášen za část, projev nebo důsledek druhého (a tím fakticky zrušen). Zpravidla tomu předchází konstituce *podstat* obou pólů: tak podstatou *vědomí* může být (zúženě) prohlášena *mysl*, podstatou *skutečnosti* (přinejmenším stejně zúženě) *substance* či *hmota*. K uzavření trojúhelníku pak dojde, když prohlásíme *vědomou mysl* za *projev hmoty*, nebo naopak *hmotnou skutečnost* za *pouhý produkt myšlení*. Jedno i druhé je nejen zkušenostně absurdní, ale především filosoficky neproduktivní.

Zavržení filosoficky levných řešení nám ovšem nesmí zakrýt *napětí*, které přirozeně v polaritě vědomí a skutečnosti panuje. Snaha o *sjednocení* obou se projevuje úsilím o *zvědomění skutečnosti* prostřednictvím *poznání* a komplementárně o *sebe-uskutečnění vědomí* prostřednictvím *tvorby*. Zkušenost ukazuje, že aktivní poznání vždy vyžaduje tvorbu a naopak skutečná tvorba přináší i předpokládá poznání. Jednota obou komplementů – vědomí a skutečnosti – nastoluje *určitost*, která dává obsah každému z nich.

Jen na okraj zde poznamenejme, že kulturní svět, ve kterém převážně žijeme, je sebe-uskutečněním nebo jiným slovem objektivací sdíleného vědomí; a naše vědomí se z větší části týká právě této stvořené skutečnosti. Tím je ustavena jistá jednota obou pólů a to, co v širším smyslu nazýváme kulturou, je její určitost.

V: Vědomí a nevědomí

Vědomí kromě zjevnosti bezprostřední zkušenosti (v oné diferenciaci, souběžnosti a vrstevnatosti, o níž jsme dříve mluvili) obsahuje řadu modů, jako představy, přání, hodnotící postoje, úmysly a rozhodnutí k akci – jen abychom uvedli některé příklady. Většina z nich má prvek spontánnosti, ale i volní komponentu, která je umožňuje manipulovat; kromě toho má buďto názorný (řekněme ikonický) nebo různě symbolický ráz: například nějaká událost, po níž toužím nebo která se podle mé vůle má stát, může v mé fantazii vyvstat s názorností téměř živého *obrazu* nebo se může zjevit prostřednictvím symbolů, například pojmů, případně až vyjádřených slovy nebo jinými znakovými symboly. Takové manipulace aktuální nebo možné zkušenosti, které mají volní komponentu a mají obvykle více či méně symbolickou formu, nazýváme obvykle *myšlením*. Tento pojem by sám vyžadoval stejně dlouhou studii, ale spokojme se tady s jeho intuitivním významem.

Naivní nazírání vidí v myšlení beze zbytku přímý nástroj vědomého subjektu. Karteziánská jistota bytí z aktu myšlení je tu jako by zpětně převrácena: jsem, tedy myslím a

moje myšlení je beze zbytku podřízeno mé vědomé vůli, opřené o vědomé zkušenosti, postoje a názory. Představa *nevědomé mysli*, která by odněkud ze tmy ovlivňovala moje pocity, postoje či rozhodnutí, se jeví jako rozpor v pojmu. Do jisté míry tomu tak skutečně je, přesto je záhodno být zdrženlivý v jejím odmítnutí.

Zůstaňme zprvu zcela v oblasti běžného vědomého myšlení. Například píšu tento text a vím v podstatě jasně, o čem při tom psaní přemýšlím a jakým směrem chci vést svoji úvahu. Mohu však říct, že mám ten proces tak říkajíc *v rukou*? I v aktivním myšlení je přece mnoho pasivního: například čekám, až mě napadne vhodné slovo (proces, který byl v mladším věku rychlejší, nikdy však okamžitý), nebo až se zformuluje myšlenka; mám jistou představu, kam chci úvahu dovést, ale text dopředu nevidím, stejně jako mám jen rámcovou představu o tom, co už jsem napsal – a musím spoléhat na nejasný dojem, že se pohybuji v smysluplném kontextu. To, co se při myšlení vynořuje, reflektuji jen zčásti: kdybych měl do hloubky zkoumat každý pojem, který mě napadne, nebo sledovat všechny asociace, o něž se opírá má myšlenka, sotva bych se pohnul z místa. Tak by se dalo pokračovat v rozboru, který by vedl vždy k témuž obrazu, že i při čistě racionálním, soustředěném myšlení je jenom malý úsek jeho procesu tak říkajíc v plném světle vědomí a je přitom plně ovládán subjektem. *Kde se odehrávají* ony ostatní mody nebo části, zda je to v oněch hlubších vrstvách vědomí nebo v *předvědomí*, případně zcela mimo vědomí, to nevíme – až na to, že teritoriální metafora, vyjádřená zájmenem *kde*, je nepochybně nesprávná.

Proti představě racionální vědomé mysli, všeobecně přijímané jako samozřejmý výkon dospělého subjektu, postavil na přelomu 20. století Sigmund Freud svůj koncept *nevědomí*. Jak za další dvě nebo tři desetiletí přešlo do obecného povědomí, Freud ve své teorii, nazývané později *psychoanalýzou* nebo také *dynamickou psychologií*, vytvořil trojjediný model lidské psychiky, v němž vystupovaly tři instance: střední a racionální *ego*, obývající vědomí, nad ním bdící zvnitřnělý pozůstatek výchovy a dalších represivních nebo regulačních vlivů *superego*, a pod ním, ve tmě *nevědomí*, primitivní *ono* čili *id*.

Nevědomí pro Freuda bylo hájemstvím primitivních pudů, zejména sexuálního (který kultura v jeho době a společenské vrstvě nejvíce popírala); pudů nejenom jako takových, ale vyjádřených ve formě skrytých přání své realizace. Fantazie uspokojení takových přání, zejména pokud narážely na nějaká společenská tabu (z nichž nejsilnější bylo to incestní), byly podle Freuda *vytěsněny* do nevědomí, kde zůstávaly skryté vědomí, ale nepřímou ovlivňovaly lidskou psychiku například různými patologickými příznaky. Jakási psychická instance, kterou Freud v některých spisech nazýval *cenzorem*, připouštěla *prosakování* takových nevědomých obsahů jen v různých symbolických formách, které se vyjevovaly především ve snech nebo bezděčných chybných úkonech či slovních projevech. Konflikt mezi vědomou vůlí a nevědomým puzením či představami, který byl podle Freuda zdrojem většiny neuróz, byl řešitelný jenom tak, že nevědomé obsahy byly vyvlečeny na světlo vědomí a tam zpracovány. To se mohlo udát jen nenápadným ošálením *cenzora*, například technikou volných asociací, v nichž bezděčně – zpravidla po dlouhé době – *závadný* nevědomý obsah vyplul na povrch.

Freudova nauka – především zdůrazněním dětské sexuality a spekulacemi o jejích incestních sklonech a z nich pramenících konfliktech – zprvu narazila na rozhořčený odpor nejen laické veřejnosti; pak – v jednom z oněch ironických převratů – vytvořila celou subkulturu a rozšířila se (ve značně primitivní podobě) do obecného povědomí. Kromě ortodoxní Freudovy psychoanalýzy vznikly více či méně odvozené školy, mezi nimi zejména Jungova a Adlerova, které rozšířily nebo pozměnily některé Freudovy představy; pozdější vývoj zrodil řadu dalších škol, které se od původní psychoanalýzy ještě více vzdálily. Víceméně všechny ale nějak pracovaly s konceptem *nevědomí*.

Nejzávažnější námitkou proti tomuto konceptu, jak je užíván řadou z těchto škol, je rozpor, který v sobě obsahuje. *Nevědomí* je totiž pojímáno víceméně jako *vědomí* (mluví se o nevědomých představách, fantaziích, přáních, úmyslech), které je však definičně *skryté* vědomému subjektu – jenomže právě *zjevnost* je, jak jsme viděli, jedním ze základních rysů, kterými je možno definovat *vědomí*. Když tento rys prostě škrtneme, stává se pojem *vědomí* neurčitým a tím je také neurčitá jeho negace: je absurdní, mluvit o představách, fantaziích, přáních, úmyslech, které subjekt *má*, ale *neví o tom* – představami, fantaziemi atd. se stávají teprve, když se stanou zjevnými jeho vědomí.

Tato striktní námitka, jakkoliv je logická, však zcela neobstojí, když přísně sledujeme vlastní vědomí. Dříve jsme *vědomí* charakterizovali jako *přítomnou zkušenostní zjevnost*, vyznačenou jistým stupněm *určitosti*. Přitom jsme připustili *hierarchickou stratifikaci* vědomí z hlediska jednak jeho *diferenciace* resp. *kondensace* (*svrchní a hlubinné* vědomí), jednak *fokusace* (*dominantní a okrajové* vědomí) a konečně *aktuality* (*aktuální a potenciální*, tj. *paměťové* vědomí). Žádná z těchto relativních komplementarit není vzájemně exklusivní: kondensovaný obsah může být (například symbolicky) diferencován, okrajové uvědomění uvedeno do ohniska či dominanty, obsah ponořený za obzor může zas vyplout do jasné záře vědomí. Méně evidentní je, jak tyto *nezjevné* mody vědomí (což už samo hrozí být rozparem v pojmu) ovlivňují naši vědomou zkušenost. Zdá se, že sled našich dosavadních úvah vede k závěru, že celý *úhrn* dosavadní – tak či onak vědomé – zkušenosti má vliv na způsob přítomného uvědomování, především díky *asimilaci* nového a komplementárnímu (částečnému) *přehodnocování* zapamatovaného. Kromě tohoto úhrnu zřejmě spolupůsobí i *diferencované* jednotlivé obsahy, bez ohledu na případnou jejich vědomou aktualizaci: bohatost *kontextu* a *konotací* nejen symbolů, ale i bezprostředních zážitků je toho dokladem. *Přirozenost* takového ovlivnění je založena na možnosti, v zásadě neomezené (i když často jenom iluzorní), *aktualizovat* minulý nebo jinak méně zjevný vědomý obsah, tj. převést jej do oblasti dominanty přítomného uvědomění.

To nepochybně platí také pro *vzpomínky*, které jsou také nezjevné aktuálnímu vědomí, dokud nejsou spontánně či úmyslně aktualizovány ať přímo nebo rekonstrukcí z paměťových stop. Mnohé ve zkušenosti naznačuje, že naše paměť, jakkoliv je z velké většiny aktuálně nezjevná, ovlivňuje některé rysy přítomného uvědomování.

Musíme tedy připustit, že existují *potenciálně zjevné* mody vědomí, které *mohou, ale nemusí* být v danou chvíli nebo vůbec ve vědomí aktualizovány v plné určitosti: víme o nich

buďto přímo, tím že vplují do dominanty případně vlastního ohniska uvědomění, nebo nepřímou, pomocí různých příznaků a pocitů, které k nim poukazují, aniž by je vyjevily v plné zjevnosti.

Tím se dostáváme k *polovědomým* a *podvědomým* modům naší mysli. Je prokazatelné nejenom důmyslnými psychologickými experimenty, ale občas i prostou zkušeností, že v našem pocíťování, postojích i aktuálním rozhodování hrají značnou roli *automatismy* od prostých reflexivních reakcí, částečně vrozených nebo upevněných opakováním, až po složité dovednosti (vzpomeňme jenom hru na hudební nástroj, zejména klavír nebo varhany). K nim patří také *předsudečné hodnocení*, ať na základě různých kulturou předávaných stereotypů nebo vlastní, ale aktuálně neuvědomované zkušenosti – například nepříjemný pocit z někoho fyzicky podobného osobě, která nám v minulosti ublížila, nebo naopak kladný zájem o osoby, podobné rodičům či jiným blízkým lidem. Patří sem ale také *intuitivní* hodnocení nebo rozhodování, zpravidla rychlejší a často také přesnější, než plně vědomé přemýšlení o dané věci, které se zřejmě opírá o *podvědomé* zhodnocení rozsáhlé oblasti zkušenosti. A můžeme sem jistě zahrnout i *bezděčnou imitaci* způsobů chování, řeči a gest, které se ve společnosti často dopouštíme, třeba proti vlastní vůli.

To vše – a mnohé jiné – náleží k *spodním patřím* nebo *suterénu* vědomí, do kterých zpravidla nevidíme a která také nemůžeme plně nebo vůbec ovládat – ne nutně proto, že by nějaký *cenzor* jejich *vytěsnění* hlídal, ale často prostě proto, že principiálně nemají zjevnou povahu. Snad bychom na jistých úrovních neměli mluvit už o vědomí, ale o *psychice*, která bez nějaké ostré hranice přechází do *neurálních funkcí*. Karteziánský rozštěp mysli a těla je už nepochybně nutno ponechat historii. Věda dnes má pozorovací metody (například funkční magnetickou rezonanci), kterými prokazuje, že nejen kognitivní nebo rozhodovací stavy mysli mají svůj přímý obraz v aktivaci jistých nervových center v mozku, ale v některých případech lze takovou aktivaci pozorovat o několik vteřin *dřív*, než se člověk k akci vědomě rozhodne. Když k tomu připočítáme, že příslušné skupiny neuronů jsou propojeny s kaskádami dalších, které už zcela bez účasti vědomí ovládají periferní nervstvo a jím orgány těla, vidíme, že mezi psychikou a tělem není žádná ostrá hranice.

Co ovšem přetrvává, je nesourodost samotného vědomí a jeho fyzického neurálního nositele, tedy mozku, resp. jeho funkcí: tak jako fyzikální metody neurofyziologie jsou schopny zobrazit jen stavy neuronů, ale ne představu či myšlenku, je vědomí schopno si uvědomit neurony a jejich stavy jako vnější objekt, ale ne se do nich vžít, vidět je tak říkajíc zevnitř v jejich vlastní aktualitě. To vede ke kategoriálnímu odlišení obou a vztahu pouhé korespondence, což se zdá obnovovat Descartovu dualitu. Příklady polovědomých a nevědomých funkcí psychiky však naznačují, že to zjevné *prázdné* mezi vědomím a kolektivní funkcí jeho fyzického nositele může být více vyplněné, než se na první pohled zdá.

Nicméně toto není hlavní odpověď na naši otázku. Vztah vědomí – alespoň toho, které známe na současném stupni svého vývoje – k *jakékoliv* skutečnosti včetně reality mozku (i toho vlastního) je *nutně* vztahem různých kategorií v tom smyslu, jak jsme naznačili v předchozím oddílu. Filosofický zmatek vzniká tím, když vědomí či mysl prohlásíme za druh

skutečnosti či objektu, případně dokonce za věc – *res cogitans*, věc myslící, jak to učinil Descartes (i když zajisté tady věcí myslel něco duchovního). Vědomí *není objekt*, má ve své vlastní podstatě *subjektivní povahu* a nelze je tedy jako takové objektivovat – jakkoliv dokážeme na základě jeho reflexe symbolicky vyjadřovat jeho různé znaky nebo funkce, jak jsme v tomto textu činili. Je vůči *realitě*, jejím různým formám, možnostem a symbolickým vyjádřením *komplementární* a jenom v tomto smyslu můžeme mluvit o *dualitě* jejich vztahu.

Vědomí je jediný způsob, jak o skutečnosti víme a jak ji – v některých jejích modech – bereme za skutečnou. Komplementární vztah ze strany skutečnosti nemůžeme vyjádřit přímo; ale prostřednictvím symbolických prostředků naší mysli můžeme předpokládat, že objektivní schopnost, kterou *zvenčí* charakterizujeme jako projevy vědomí, je *emergentním* jevem, který povstává nad vysoce integrovanou funkcí extrémně složitého nervového systému. Jen takto lze brát vědomí za skutečné v obdobném smyslu jako jiné jevy skutečnosti.

Nevědomí – ať už ono, které v různých formách předpokládají rozličné školy psychoanalýzy, nebo to, tvořené přirozeně na pomezí psychiky a samovolných neurálních funkcí – do žádné z těchto duálních kategorií zjevně nezapadá. Tvoří snad třetí kategorii, která přemostňuje komplementaritu prvních dvou a tím ji vlastně ruší? Nevíme o něm zatím dost, abychom na tu otázku mohli odpovědět. Není však vyloučeno, že náš poznání právě v této oblasti přinutí přehodnotit naše dosavadní pohledy na vědomí i skutečnost.

= = =

Paradox zrcadla

Jednoho dne, v době už velmi vzdálené, pronesl Epimenides Krétský krátkou větu, která se pro myšlení ukázala jako pravá Pandořina skříňka. Jak nás zpravuje Aristoteles, ta věta zněla: „Všichni Kréťané jsou lháři.“ Epimenides byl Kréťan, tedy podle oné věty také lhář. Jenomže pokud lhal, nebyli tedy všichni lháři; pokud nelhal, nebyl sám dokonalý lhář. Tento hravý paradox (čili protismysl: $\pi\alpha\rho\alpha$ = proti, $\delta\omicron\zeta\alpha$ = smysl) se ukázal být bolestivým místem evropského myšlení, v kterém se později objevil v mnoha různých podobách. Jedna z nich, zvláště populární, je tzv. paradox holiče: „Holič holí ve vesnici všechny muže, kteří se neholí sami.“ Holič se jistě holí sám, ale podle věty se nemůže holit, jelikož holí ty, kteří se sami neholí. Nad těmito paradoxy se počátkem 20. století zamýšlel filosof Bertrand Russell. Jelikož v té době se – zásluhou Cantora a dalších – právě formovala teorie množin, vyjádřil ve své analýze podstatu všech podobných paradoxů tak, že v něm vždy vystupuje množina, ve které jako jeden z jejích prvků vystupuje ona sama. Navrhl tedy jako řešení připustit v myšlení jen množiny, které nazýval *normálními* a které sama sebe jako svůj prvek neobsahují. Jenomže potom si položil otázku, jaká je množina všech normálních množin a

zjistil s ustrnutím, že to nelze říct: pokud je totiž normální, měla by obsahovat sama sebe (protože jde o *všechny* normální množiny), ale tím by byla nenormální; pokud je nenormální, tedy obsahuje sama sebe, musí být ergo normální (protože jde o množinu normálních množin). Paradox, který se Russell snažil odstranit, se mu tak vrátil ve zvlášť jedovaté podobě. Že způsobil krizi teorie množin, nás tu snad nemusí tak zajímat, ačkoliv řešení, na němž se později matematici shodli, se může hodit v našich úvahách: zavedli totiž vedle pojmu množiny poněkud jiný pojem třídy, která podobně jako množina může obsahovat množiny jako své prvky, ale sama nemůže být množinou. Jsme tedy podle této verze teorie oprávněni mluvit o třídě všech normálních množin, ale s vědomím, že právě sama není množinou.

Když se podíváme trochu zpět, zjistíme, že je to slůvko *všechno* (a jeho modality), které je v jádře paradoxu přesně ve smyslu Russellovy analýzy: „*všichni* Kréťané...“, „holič holí *všechny* muže...“, „množina *všech* normálních množin“. *Všechno* je mezní pojem, jemuž neodolá nic, pokud jej výslovně neomezíme a tím vlastně nepopřeme. Kdyby Epimenides řekl „*Všichni* Kréťané *kromě* mne jsou lháři“, mohla by to být pravda nebo ne, ale nevznikl by žádný paradox. Podobně „*Holič kromě sebe* holí všechny muže...“ také nedává paradox. S „množinou všech normálních množin *kromě* sebe sama“ by byl ovšem problém v exaktním myšlení (neboť právě nevíme, zda je mezní množina normální) a tak se ono vynětí provede shora uvedeným způsobem.

Úplně spokojeni se svou analýzou ale ještě nemůžeme být. Je sice pravda, že mezní pojmy jako *všechno* často plodí paradoxní výroky, v našem případě se to však děje zcela specifickým způsobem. Řekli jsme právě, že v onom Epimenidově pověstném výroku je možné vyhnout se paradoxu vynětím toho, kdo vypovídá, z množiny *všech* Kréťanů (a analogicky i ve všech dalších modalitách toho paradoxu). Když to neučiníme, slovo *všichni* zahrne Epimenida samotného, čili Epimenides *kromě* druhých vypovídá *sám o sobě* a je to právě tato *autoreference* (v anglické literatuře *selfreference*, česky *samovztažnost* nebo více slovy *poukaz k sobě samému*), která je za určitých okolností zdrojem paradoxu. V daném případě se to děje obzvlášť účinně, totiž tím, že ona autoreference obsahuje sebepopření: slavný paradox se dá přece zhustit do věty „*Já lžu*“ (jestliže opravdu lžu, mluvím pravdu o tom, že lžu; jestliže mluvím pravdu o tom, že lžu, tedy lžu – a pořád dokola). Kdyby však šlo jen o ten případ, byla by to zajímavá hříčka nebo taková *slepá skvrnka* myšlení. Ve skutečnosti ale *samovztažnost* provází celé naše myšlení, ba vůbec vědomí – a to je dostatečný důvod se jí zabývat. Ne všichni to však vždycky uznávali.

Když Edmund Husserl se počátkem 20. století podjal nesnadné rekonstrukce evropské filosofie, která byla v té době v dosti desolátním stavu vlivem post-hegelovské libovůle, obrátil pozornost k lidskému vědomí, které se jevilo jako jediné přístupné bezprostřední zkušenosti. Stanovil jako jeho určující vlastnost *intencionalitu*, tedy zjevně nepochybný fakt, že je *vědomím něčeho*, míněno nějakého obsahu, k němuž se vztahuje a jenž je od vědomí *odlišný* (jakkoliv se mu jeví jeho prostředky). Později ve své analýze zaujal důsledně cartesianský postoj, když od sebe ostře oddělil *noesi* (Descartovo *cogito*, tedy sám akt myšlení či uvědomování si) a *noema* (Descartovo *cogitatum*, tedy předmět myšlení či uvědomování). Husserl byl ovšem velký filosof, jemuž byla vzdálená všechna dogmata či levná schémata.

Tedy si byl vědom toho, že o té *noesi* nějak víme, ostatně právě jí se týkaly jeho pronikavé analýzy – v jeho pojetí ovšem o ní víme tak, že se *noese* stává *noematem* jiné *noese*, kterou nazýval občas *reflexí*. Takových reflexí je možná celá hierarchická řada, tedy *reflexe* původní *reflexe* a *reflexe* té další atd. Subjekt či *ego* takových zrcadlení v řadě stále ustupuje, až se přiblíží *absolutnímu subjektu*, jehož *noesí* je *eidetické zření*, tedy zření věci v její vlastní myslitelné podstatě (k tomu jsou u Husserla nutné ještě další podmínky, ale to není tady naším námětem).

Husserl usiloval o *apodiktické*, tedy především bezesporné myšlení. Lze tedy pochopit, že spíše než z Hegelova dědictví vycházel z cartesiánské resp. kantovské tradice, aby se vyhnul paradoxům, plynoucím ze ztotožnění aktu myšlení s jeho obsahem, tedy – v jeho termínech – *noese s noematem*. Jak jsme už řekli, *noese* se pro něho stává zjevnou prostřednictvím *reflexe*, která je druhotným a tedy jiným noetickým aktem. Je těžké posoudit, do jaké míry věci opravdu tak viděl, nebo je v zájmu logické bezespornosti tak určoval (čili zda v jeho očích jeho fenomenologie byla čirou deskripcí nebo do jisté míry normativním aktem). Říct, že se v této věci mýlil, by bylo příliš zkratkovité – řekněme raději, že je na vědomí možný jiný pohled, patrně realističtější, který však v sobě nese nebezpečí paradoxů, jimiž jsme uvedli tuto úvahu.

Moje vědomí je jistě běžně vyplněno vztahem ke svým obsahům, i když jsou známy stavy vyprázdněného bdělého vědomí (extrémně třeba jako *samadhí* dosahovaného v Rádža józe). Akt – nebo spíše proces – uvědomování si něčeho není přítom nikdy jednoduchý: má své proměnlivé ohnisko či dominantu, vedle toho méně ostré okraje či pozadí a ještě relativně skryté vrstvy téměř vědomého nebo nevědomého. To vše by bylo třeba rozvést, ale v přítomné úvaze to není tolik důležité. Vážnější je, že *zjevnost*, jíž se vyznačuje uvědomování, je vždy dvojího druhu: je zjevné jednak to, co si aktuálně uvědomuji, a jednak *samo jevení se* v tomto uvědomování. *Vědomí o sobě ví*, byť to není většinou nějak explicitní; běžně – zejména u prostších lidí – toto *vědomí o sobě* nemusí příliš přesahovat aktuální uvědomování. Tato *samovztažnost*, která doprovází jeho *intencionalitu*, je myslím určujícím znakem skutečného vědomí, kterým se lišíme od jiných tvorů (jinak náznaky vztažného vědomí můžeme pozorovat u některých vyšších primátů, v jisté míře i jiných tvorů, s kterými sdílíme svět).

Reflexe samozřejmě existuje, ale to je explicitní akt, v němž se uvědomování výslovně obrací samo k sobě, většinou k právě proběhlým nebo i starším obsahům. Je to o něco méně paradoxní forma *samovztažnosti*, v níž – úměrně její určitosti – je pak už jistě platné pojetí, které přijal Husserl.

Proč mluvíme o paradoxu v souvislosti s vědomím? Věc je právě v té *samovztažnosti*, o které právě byla řeč. Vědomí v dané chvíli uchopuje své obsahy – tedy množinu objektů, kvalit, pocitů, motivů k akci a tak podobě – jako něco sobě vnějšího, k čemu se vztahuje; a současně nejenom tyto obsahy, ale i jejich jevení se samo v sobě *zrcadlí*, tedy je všechny spolu s jejich úhrnem a jejich zjevností obsahuje. Připomíná to – ve formálním jazyku – množinu, která jako jeden ze svých prvků obsahuje samu sebe.

Věc je možno postavit ještě trochu jinak. K uvědomění nějakého objektu (čímž jistě nemyslíme jenom věc, ale cokoliv, co ve vědomí určitěji vyvstane) dochází vždycky v polaritě – v tom je možno souhlasit s Husserlem a jeho pojmem *intencionality*. Nazvěme póly toho vztahu v souhlasu se starší tradicí *subjektem* a *objektem*. Bližší podrobnosti toho uvědomovacího aktu byly už jinde rozebrány, tedy jen znovu řekněme, že *subjekt* je v tom aktu pólem stálosti a identity, zatímco *objekt* (ono primárně uvědoměné) je tím novým, co svou identitu získává příslušným aktem *subjektu*.

Jakkoliv různé mohou uvědomovací akty být, *subjekt* jakožto pól identity je nutně jenom jeden, jinak by se identita sama popírala. Vědomý výraz toho mnohočinného, přesto však jednotného subjektu prožíváme jako *Já*. Já jsem ten, kterému se ve vědomí všechno jeví, kdo uvědomované vědomě hodnotí, kdo vědomě rozhoduje o svých aktech v uvědoměném světě. Já jsem ale současně ten, *který si sama sebe uvědomuje*. Paradox samovztažnosti vědomí, jemuž se jeví všechny jeho obsahy a současně i ono samo, tedy ten paradox, který běžně tak ostře nevnímáme, zde nabývá daleko názornější podoby: *Já*, který jsem aktérem, v jistém smyslu majitelem veškerého uvědomování, jsem zároveň obsahem vědomí. Tento závrtný a zároveň nejběžnější jev – záleží na tom, do jaké hloubky jej promýšlíme – je v samém jádru vědomí.

Jsou možné různé strategie, jak s ním nakládá mé myšlení. Ta nejběžnější i ve vrcholné filosofii je *reflexivní objektivace*, čímž nemíníme, že by subjekt vědomí byl prohlášen za *objektivně reálný* – to, jak hned uvidíme, není ani dobře možné. Jádrem tohoto obratu je *reflexe*, v níž myšlení svůj subjekt spolu s jeho výkony učiní svým objektem. Je to mnohem určitější akt, než ono samozřejmé *sobě-jevení se*, o kterém jsme výše mluvili. Je ale zřejmé, že se přitom subjekt rozděluje na ten, který je takto objektivován, a na ten, který objektivuje a nazírá. To je ovšem opět paradoxní, když uvážíme, že je subjekt sídlem identity: jak může být sám se sebou identický a přitom vystupovat v dvojí podobě? Obsahem reflexe je proto *protipohyb*, ne nepodobný tomu, jak už subjekt nakládá s jinými, pravými svými objekty: v jedné fázi se subjekt *vzdálí* svému obrazu, který podrží v symbolické objektivaci; v druhé se – po náhledu svého aktu – s ním zpětně identifikuje. Obě fáze téměř nejsou posunuté v čase, což jim dodává jistou tajemnost.

Reflexe je téměř nevyhnutelná, když o těch aktech takto přemýšlíme. Nicméně její paradoxní povaha, která se vynořuje a zas zaniká, naznačuje jistou nepravost, která je s ní spojena. Není přece žádné „*to Já*“, které bychom mohli nahlédnout, tím méně které bychom mohli jinému předložit k prozkoumání. Ano, mohu o sobě přemýšlet jako o osobě, kterou mohu spatřit v zrcadle a kterou znají lidé kolem mne. Mohu probírat různé svoje vlastnosti a schopnosti, hlouběji svoje skryté motivy a city. Mohu tak vnitřním zrcadlením užít různé hloubky v sobě, nespátřím ale nikdy to, co vyjadřuji zájmenem *Já* – z prostého důvodu, že *Já* v jádře své subjektivity *nejsem objekt*. Všechno, co se mi jeví jako předmět mého vědomí – tedy to, co si jako takové uvědomuji, je vždycky na opačné straně polarity uvědomování, v primární svěžesti jako můj protějšek, který v přímém vztahu oslovuji *Ty*, jak hezky řekl Martin Buber.

Já – čistě subjektivně – o sobě jistě vím, ale tak, jak o sobě ví vůbec moje vědomí. Toto vědomí sebe sama se dá prohlubovat, jsou na to různé postupy, známé staroindickému nebo i západnímu mysticismu – neústí ale do žádného obrazu. Ano, existuje ovšem zrcadlo – jednak to doslovné a hmotné, jednak to nehmotné naší mysli, o němž byla shora trochu řeč. Začněme nejprve tím prvním.

Většina z nás zná věcný pohled do zrcadla, který nám vrací naši vnější podobu. Ani v tom není zcela dokonalý, známe se víceméně povrchně, v určitých úhlech, také ve výrazu své tváře. Kultura nás – zejména muže mezi námi – naučila, že je nějak špatné dlouhé zhlížení se v zrcadle, všichni jsme ale asi zažili tu zvláštní fascinaci vlastním obrazem, kterou jsme kdysi objevili v dětství. Znají ji primitivní národy a jistě není náhoda, že se stala předmětem archaického řeckého mýtu: podle něho krásný Narcis, když spatřil svůj vlastní obraz ve vodní hladině, skláněl se k němu pod vlivem nepřekonatelné přitažlivosti, až nakonec do vody spadnul a utonul. Byla to doopravdy láska sama k sobě, co ho stáhlo do hlubin? Nebo je v té fascinaci vlastním obrazem přinejmenším *ještě* něco jiného?

Je možné zopakovat ten mýtický příběh a podívat se – ne ve vodní hladině, ale v zrcadle, jež každý jistě doma má – sám sobě do tváře. Ne *na* svou tvář, jak běžně činíme, abychom se přesvědčili o svém účesu či s úzkostí či uspokojením o tom, jak času odolává naše vnější podoba, ale právě *do* tváře, jak při setkání s někým blízkým činíme. Ta jistá fascinace, s kterou sami sebe rozpoznáváme, není prosta úleku, protože ten, jehož tam vidíme, jsme my a zároveň i někdo jiný. Zvlášť, když se podíváme sami sobě do očí, můžeme prožít cosi jako závrať z hlubin, které se otevírají před námi: tam, v hloubi pohledu, s nímž se v zrcadle setkáváme, jako by nikdo není a přitom – jaksi současně – jsme tam my.

Je jistý paradox v tom sebezrcadlení: na jedné straně potvrzuje naši identitu a zároveň jako by nad ní stavěl otázku: jsem to a přitom jaksi nejsem já, kdo tu přede mnou stojí. Podobný zážitek se nabízí nad skupinovou fotografií – není to nutně projev naší ješitnosti, když bezděčně nad ní hledáme napřed sama sebe a najdeme se s jistým údivem, že jsme to doopravdy my, blízcí sobě a přitom vždycky trochu cizí.

Podobně paradoxní je i vnitřní reflexe, kdy sama sebe pozorujeme, jak třeba něco pociťujeme, rozhodujeme se a nebo myslíme. Přísně vzato, reflektujeme tak především vlastní stavy nebo myšlenkové výkony, kterým pak přisoudíme symbolický subjekt, s kterým se identifikujeme. Někdy se ale rozdvojení nepodaří překonat a jsme případně dovedeni k tomu, že se sami vnitřně oslovujeme, jako bychom se obraceli k někomu jinému: „Nemysli na to“, říkáme si, nebo „To musíš“ nebo „Tak se rozhodni“ a podobně. Kdo je ten, kdo tu pobízí, a ten, kdo je naopak pobízen – kdo jsem z nich Já? Ostatně jsou možné i složitější reflexe – mohu například se smutkem či ironií pozorovat vnitřní konflikt, v kterém se ve mně sváří protikladné tendence. Ve všech takových reflexích, ke kterým máme podle svého založení různě silný sklon, sama sebe objektivujeme a vstupujeme tak do paradoxu.

Jediná situace, kdy jsem zcela za hranicí paradoxu, je přímý vztah, kdy pro moje vědomí vyvstává nějaký výhradní protějšek, kterého svým vědomým vztahem bezprostředně oslovuji: v duchovním zdvihu lásky, ale také v prostém zážitku krásy nebo dobra, dokonce

kdykoliv, kdy zažívám něco nového v jeho neotřelé svěžesti. Ten protějšek vždycky nenazývám Ty, ale má pro mne tu hodnotu; a já jsem v tomto vztahu nekomplikovaně Já, na chvíli zcela zbaven paradoxu. Jsou to často chvíle štěstí, i když ne vždy – někdy jsem celý v hněvu, v úzkosti či prostě v činu. Téměř se v těchto přímých vztazích zapomínám: to je cena za tu prostotu.

Za reflexi platíme zase paradoxem samovztažnosti, o němž jsme tady mluvili. Ne vždy si jej však uvědomujeme. Spíše je asi běžnější, že ponoření do sebe nejsme tak pohotoví k činu a naše vztahy k našim protějškům jsou zdrženlivější. Proto myslitelé jako Søren Kierkegaard a v jisté míře taky třeba Martin Buber odsuzovali reflexi. Při vší úctě k jejich názoru jsem ale přesvědčen, že sebezrcadlení a třeba paradoxní vhléd do sama sebe jsou neodlučitelným znakem rozvitého vědomí.

Co je konečně paradox? Na jedné úrovni šikovní past, kterou si myšlení schystalo samo sobě. Projevuje se v něm skrytá slabina bipolárního myšlení, jinak tak úspěšného, které je zřejmě bezbranné vůči různým druhům samovztažnosti. Na jiné úrovni je to ale stálá otázka, kterou nám klade naše existence, obdařená vědomím, jemuž se – přímo nebo nepřímo – jeví celý svět a v něm člověk sám se svým vědomím. Je možné zrušit tento paradox redefinováním vědomí nebo jinými přehradami, které vynajde náš intelekt. Otázka ale nezmizí, když od ní odvrátíme pohled.