

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 *šleparna* 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 jeví 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 cartesiánský 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 *noesi* 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 bezspornosti 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 *samadhi* dosahovaného v Rádža józe). Akt – nebo spíše proces – uvědomování si něčeho není přitom 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 samozřejmě *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 me. Mohu probírat různé svoje vlastnosti a schopnosti, hlouběji svoje skryté motivy a city. Mohu tak vnitřním zrcadlením uzříť různé hloubky v sobě, nespatriím ale nikdy to, co vyjadřuji zájmenem *Já* – z prostého důvodu, že *Já* v jádře své subjektivitý *nejsem objekt*. Všechno, co se mi jeví jako předmět mého vědomí – tedy to, co si jako takové uvědomuji, je vždycky na opačné straně polaritý 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 prým.

Většina z nás zná věčný 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. Zvláště, 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 pocítujeme, 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 vši 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.