Subjekt, dění, univerzum [1969]

Dějiny moderní filosofie lze pojmout jako dějiny objevení subjektu. Toto objevování dosud není ukončeno; avšak od počátku bylo provázeno souběžným vytvářením obrazu světa, v němž subjekt ztrácel svou funkci, a dokonce i své místo. Zejména moderní věda se vyznačuje tendencí ke krajnímu „objektivismu“, tj. přístupem ke světu jakožto pouhé objektivitě, pouhé předmětnosti. Jak ono objevování subjektu, tak tyto tendence chápat realitu jako objektivitu mají nejenom rozmanité peripetie, ale zvláště také rekurence a reprízy. V uplynulých letech došlo k podobné diferenciaci také uvnitř naší marxistické filosofie; lze jen litovat, že se protagonisté obou linií nepokusili navázat na domácí tradice, ale že se téměř výhradně orientovali buď na novém pozitivismu, nebo na filosofii existence. V zásadě oprávněná kritika ze strany tzv. filosofie člověka, vytýkající pozitivizujícímu objektivismu moderní vědy ztrátu smyslu pro člověka, nebyla dovedena do konce, ale omezila se na kritiku obrazu světa, jak nám jej podávají společenské vědy. Oblast přírody zůstala naprosto stranou; nejvýznamnější systematický příspěvek k této kritice, Kosíkova *Dialektika konkrétního*, vyčleňuje v závěru z lidského světa přírodu jako absolutní totalitu, která uprostřed veškeré proměnlivosti lidských postojů k přírodě, ve veškerém pokroku lidského ovládnutí a poznání přírodních procesů trvá nezávisle nejen na vědomí člověka, ale i na jeho existenci: „absolutní existence přírody není podmíněna ničím a nikým“.[1]

A. N. Whitehead prohlásil v jedné své přednášce (která později pod názvem „Nesmrtelnost“ vyšla v souboru jeho esejů): „Nedorozuměním, jež strašilo po staletí ve filosofické literatuře, je pojem ‚nezávislé existence‘. Není žádného takového způsobu existence; každá entita musí být chápána výhradně v zaměření k cestám, jimiž je spojena s ostatním univerzem.“[2] Domnívám se, že toto stanovisko přesně odpovídá výsledkům vědeckého zkoumání skutečnosti; platí nepochybně o všech jednotlivinách. Aplikujeme-li je na přírodu jako celek,[3] je to rovněž legitimní. Příroda je především souborem jednotlivých přírodních jevů, z nichž žádný není nezávislý na jiných jevech, nýbrž je jimi podmíněn. Soubor podmíněných a závislých jevů nemůže být nepodmíněný a nezávislý, i když je to soubor všech jevů, který už nemůže být podmíněn ničím vnějším; celek není nezávislý na svých částech (tím méně úhrn). Na tomto místě se nemusíme blíže zabývat otázkou, zda okolnost, že části celkového souboru jsou závislé pouze na sobě navzájem, neumožňuje přece jen předpokládat na částech nezávislý a jimi nepodmíněný rámec, v němž jsou jednotlivá působení a jednotlivé vlivy uzavřeny. Kosík totiž sám předpokládá, že člověk jako součást přírody „vytváří společensko-lidskou skutečnost, přírodu přesahující“.[4] To znamená, že příroda ani jako všeobecný rámec není nezávislá na svých součástech, jmenovitě na člověku, který je schopen tento rámec překročit. Musíme si proto položit otázku: čím je způsobeno, že člověk, budující svůj svět, přírodu pře-

[1] K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1966[3], str. 172. – Pozn. vyd.

[2] Srov. A. N. Whitehead, *Nesmrtelnost*, in: týž, *Matematika a dobro a jiné eseje*, přel. F. Marek – L. Hejdánek, Praha 1970, str. 95–117, zde str. 102. – Pozn. vyd.

[3] V pozdějším upraveném přepisu: „jako na celek“. – Pozn. vyd.

[4] K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, str. 172. – Pozn. vyd.

kračuje a že nezůstává v jejím rámci? Proč nezůstávají dějiny součástí přírody? Kde se v člověku bere ta síla či mohutnost, která mu dovoluje prolomit hranice přírody a vykročit do prostoru, který je za nimi? Ať už bude odpověď znít jakkoliv, o jednom nelze pochybovat: příroda není na člověku nezávislá, ale naopak teprve v něm a jeho prostřednictvím se stává tím, čím jest, neboť právě jím a jeho výtvory je vymezována. Příroda, která je zprvu vším, stává se ve vztahu k člověku a k dějinám *pouhou* přírodou, tedy z univerza pouhou partikularitou; a partikulární existence nemůže být nezávislá ani nepodmíněná. Zvláště však se neabsolutnost přírody ukazuje v tom, že člověkem, svým výtvorem, příroda překračuje sama sebe.[5]

Omyl novověké vědy a v závislosti na ní téměř všeho novověkého myšlení spočíval a namnoze dosud spočívá v tom, že se na věci dívá jako na něco „němého a postrádajícího všeho nitra, něco zasazeného jen do vnějškových vztahů“.[6] Descartova *res cogitans* svou vyděleností ze všeho, co je rozprostraněno, umožnila, aby se v pohledu moderního člověka konstituoval soběstačný svět předmětných daností s novou, proti antice mnohem pronikavější a přesvědčivější mohutností. To mělo v následujícím vývoji dvojí důsledek, jak už bylo naznačeno. Ve sféře vědeckého zkoumání (a ve filosofii, která nechtěla být, leč reflexí vědy) byla veškerá pozornost upřena na tento „předmětný svět“, z něhož byl subjekt vyloučen za bariéru vlastní hrací plochy, takže se stal sice nezbytným, ale zapomínaným divákem. V reakci na toto zaměření se naopak filosofie čerpající z celku lidské zkušenosti pokusila právě ze subjektu učinit téma primární a z veškeré předmětné věcnosti záležitost druhotnou a odvozenou. Obě cesty se však posléze ukázaly být slepými uličkami. Dvě Descartovy substance, *res cogitans* a *res extensa*, musí být opět sjednoceny a sloučeny. Geniálním, i když bezprostředně ne zcela úspěšným pokusem o takovou jednotu byl Leibnizův model univerza monád. V Leibnizově pojetí má každá monáda vedle vnějšku, zapojeného vnějšími vztahy do celku univerza, také svůj vnitřně strukturovaný, proměnlivý svět. Vnější univerzum a vnitřní svět jednotlivé monády nejsou bez souvislosti, ale tato souvislost je prostředkována tzv. univerzální harmonií. Přímého kontaktu s vnějším světem monáda nemá: „monády nemají oken“.[7] Nezávisle na tom, zda je možno myšlenku univerzální harmonie transformovat a nově použít, nebo nikoli, myšlenka leibnizovských monád se u řady filosofů 20. století ukázala jako nosná a produktivní, ovšem za předpokladu, že je nalezena cesta i přímého kontaktu každé jednotlivé monády s vnějším světem, který ji obklopuje. Jinak řečeno se stalo filosofickým úkolem probourat monádám okna a dveře. S mimořádnou soustředěností se o to pokusili zejména dva z myslitelů, kteří jsou nyní v překladech uváděni do českého filosofického kontextu, totiž jmenovaný již A. N. Whitehead a sugestivní P. Teilhard de Chardin, oba původně a po většinu života přírodovědci. Ačkoliv jeden byl matematik a fyzik a druhý geolog a paleon-

[5] V pozdějším upraveném přepisu: „samu sebe“. – Pozn. vyd.

[6] J. Patočka, *Přehledné dějiny filosofie*, Praha 1945, str. 127. [Srv. také pozdější vydání: *Nejstarší řecká filosofie. Filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem: přednášky z antické filosofie*, Praha 1996, str. 112. – Pozn. vyd.]

[7] Cit. podle G. W. Leibniz, *Monadologie*, přel. E. Čapek, Praha 1925, str. 16 (§ 7) (srv. také pozdější vydání: *Monadologie*, in: týž, *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982, str. 156–176, zde str. 157). – Pozn. vyd.

tolog, rozpoznali shodně rozhodující význam organizace živých bytostí pro pochopení univerza jako celku.

Člověk není jediným subjektem v kosmu; otázka postavení člověka ve vesmíru proto není jinak řešitelná než na základě a v rámci otázky, jaké je ve vesmíru postavení subjektu vůbec. K tomu cíli je nezbytno pozorně promyslet pojetí subjektu, který není úběžným bodem introspekce, nýbrž reálným stavebním kamenem univerza. Mám za to, že tu jsou nezbytné dva základní kroky. Především je třeba subjekty jako ontické struktury hledat také na rovině nejnižší a přímo „základní“, tj. s Teilhardem řečeno na rovině „předživého“;[8] subjektem proto nebude v přírodní sféře jen živý organismus, ale také molekula, atom, subatomární částice, energetické kvantum. Na druhé straně je nutno důsledně chápat subjekt jako časový průběh, proces, dění, událost; základními stavebními prvky univerza nejsou zvenčí definitivně popsatelné elementární partikule, nýbrž události, jak podtrhuje Whitehead. Analýza události jako univerzální struktury všech vesmírných rovin se proto stává předpokladem a základem pojetí subjektu; v tom je pak zahrnuta veškerá problematika času, změny, dění a vposledu i dějin. To vše je dokladem toho, že filosofie člověka nemůže být prostě přidána k dosavadním výsledkům vědeckého i filosofického bádání, ale představuje ve své pravé podobě pouze nalezení odrazového můstku k přebudování celé dosavadní struktury lidského vědění, zvláště pak k přebudování celkového pojetí světa. Převratný ráz takové generální revize starých konceptů a její naprostá nezbytnost vyplývají ze situace, která se připravovala po staletí a která znamená[9] definitivní rozklad neobyčejně dlouhé epochy, jež byla ve filosofii (a vědě, což původně znamenalo totéž) zahájena a ustavena eleatismem, ale byla mocně předznamenána nedozírnými věky mimofilosofických a předfilosofických tradic starších. Po celou tu dobu se neměnnost, trvalost a klid považovaly za cosi samozřejmého a evidentního, co se bezprostředně podává našemu rozumu a poznání, zatímco změnu, pohyb, proměnlivost je třeba vyložit, resp. odvodit. Tento způsob nazírání, ať už viděl pevnost a trvalost ve věčném světě idejí, nebo v neméně věčném světě atomů, utrpěl v moderní době povážlivé trhliny. I když se usilovná snaha uchopit trvalé uprostřed změn musela postupně přesouvat do oblastí stále odtažitějších a i když v našem století nalezla poslední prostor na rovině nejabstraktnějších matematických formulí, zůstávala i tam podnikem pouze hypotetickým a nikdy nedosáhla neproblematického úspěchu. Dnes už prostě nedovedeme ukázat na nic pevného, na nic neměnného, na nic, co by bylo nehybným pozadím či základem všech změn, ba dokonce ani co by bylo nevývratnou, provždy platnou univerzální formulí těchto změn. Pohyb, proměnlivost a změna jsou všude a podrobují si vše. Obrovská nesnáz však spočívá v tom, že nejsme dostatečně teoreticky připraveni, abychom dali určitější tvar nové koncepci, abychom ji filosoficky (a vědecky) vyjádřili, formulovali. Celé naše myšlení, ba samotná řeč nám kladou nejtěžší překážky. Při každém novém pokusu se nám jako tíživé břemeno věší na nohy petrifikované myšlenkové struktury, které měly pohříchu příležitost dokonale se zaběhat na filosofické rovině v průběhu asi půl třetího tisíce let, na rovině předfilosofické a mimofilosofické v období

[8] Srv. P. Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, in: týž, *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, přel. J. Němec – J. Sokol, Praha 1993[2], str. 7–93, zde str. 19. – Pozn. vyd.

[9] V pozdějším upraveném přepisu: „která sama znamená“. – Pozn. vyd.

ještě mnohem delším. Pokusme se některé tyto obtíže blíže demonstrovat a snad také ukázat na možnosti jejich překonání.

Všimněme si nejprve vztahu mezi změnou a událostí. Změna sama znamená dvojí: něco, co tu bylo, tu není, anebo naopak tu je něco, co tu nebylo. Na jedné straně znamená tedy změna konec něčeho starého, co tu bylo dříve, na druhé straně počátek něčeho nového, co tu ještě nikterak nebylo. Zde se musíme zastavit u prvního problému: pozorujíce změnu, prohlásíme podle běžného zvyku nynější stav za nový, zatímco stav předchozí nazveme naopak starým. To nás uvádí do paradoxní situace: staré se zdá předcházet novému, konec počátku. Všichni vidíme, že mládí člověka předchází jeho stáří, jeho starobě; neznamená to, že jeho mládí je starší, minulejší než jeho stáří, a naopak že jeho stáří je mladší, přítomnější, novější než jeho mládí? Musíme proto učinit první důležitý závěr: je rozdíl mezi pohledem vnějšího pozorovatele a mezi hlediskem toho, kdo své mládí nebo stáří prožívá. Mluvíme-li proto o tom, že něco je nové nebo zase staré, musíme se ptát nejprve po subjektu, k němuž předpokládanou novost, resp. zastaralost vztahujeme. Pouze ve vztahu k času konkrétního subjektu se může určité dění jevit jako staré či nové. Jestliže jsme na počátku řekli, že změna znamená konec něčeho starého nebo začátek něčeho nového (eventuálně obojí zároveň), je zřejmé, že ono staré vztahujeme k jinému subjektu než ono nové. Ovšemže i staré, co ve změně končí, muselo někdy začít; a také ono nové, co ve změně začíná, někdy skončí. Tomu, co začne, proběhne a skončí, říkejme událost. Změna je tedy koncem jedné události nebo počátkem jiné (může být také vystřídáním událostí, jestliže znamená obojí zároveň).

Co však událost sama? Ta není změnou? A jestliže ano, nestojíme před stejnou otázkou, před níž jsme byli na počátku? Nebudeme nuceni každou událost donekonečna dělit, když i nejmenší úsek události bude vždy změnou, která znamená jednak konec, jednak počátek? Máme-li udržet pojmový rozdíl mezi změnou a událostí, musíme zřejmě položit důraz na vnitřní integritu, kterou je na rozdíl od pouhé změny charakterizována událost. Průběh události je nepochybně sérií proměn, je procesem, dějstvím; vzájemná vazba mezi předcházejícími a následnými prvky události však překračuje meze pouhé posloupnosti, neboť taková posloupnost existuje i mezi různými událostmi a vně událostí. Ne každá vazba a souvislost mezi událostmi je také dostatečným základem a garantem integrity nějaké větší, rozsáhlejší události, která by dovedla ony menší v sebe zahrnout. Moderní zdůrazňování vesmírné spleti souvislostí, které vedou odevšad a všude, nese s sebou v pozadí často závěr, že univerzum je jedním obrovským tkanivem, v němž je každá jeho součást ne-li staticky (to už dnes předpokládat nelze), přece jenom pevně a neodlučitelně zaklesnuta. Proto prý každý pokus[10] o oddělení, odloučení, osamostatnění je předem odsouzen k nezdaru, neboť musí zůstat v zakletí pouhé pojmové abstrakce pro svou naprostou nepřiměřenost skutečnému stavu věcí. Odloučení je reálně nemožné; již Anaxagorás řekl, že „[n]ejsou od sebe odloučeny věci v jednom světě ani uťaty sekyrou“.[11] Pamatujeme se všichni ještě dobře, jak tato myšlenka pronikla v

[10] V pozdějším upraveném přepisu: „Proto každý pokus…“ – Pozn. vyd.

[11] Srv. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962[2], str. 109 (zl. B 8). – Pozn. vyd.

minulých desetiletích i do zvulgarizovaně popularizujících výkladů o „souvislosti všeho se vším“.

Nelze však zapomínat na druhou, stejně důležitou věc, jako jsou souvislosti, totiž na jejich opak, nesouvislosti. Právě tak jako neexistuje všeobecná, univerzální, absolutní nesouvislost, která by oddělovala jednu věc ode všech ostatních a od celého univerza, právě tak neexistuje ani žádná univerzální, vše zahrnující a vše vyčerpávající souvislost, která by zapojovala každou věc (proces apod.) do kontextu se vším, s celkem, s univerzem a která by tak zakládala jakousi všestrannou spleť[12] vazeb na jediné úrovni, v jediné rovině. Pokud zůstává teze o všeobecné souvislosti věcí, resp. procesů, událostí, dějů v mezích správnosti, má negativní charakter: znamená jenom popření nesouvislosti[13] a nic víc. Každý pokus o vyvození jednoty světa (univerza) z této teze je překročením uvedených mezí, a tedy krokem do nesprávnosti, nepravdivosti, neboť chce pominout něco, co je daleko důležitější než jakákoli univerzální souvislost (která, pokud by vůbec existovala, by nutně byla nesmírně chudičká), totiž mnohost konkrétních jednotlivin, které s ostatními jednotlivinami různě a na různých úrovních souvisejí i nesouvisejí.[14] Zdá se dokonce, že takové nesouvislosti jsou pro jednotlivost, individuálnost věcí, procesů, událostí významnější než jejich souvislosti (rozumí se vnější souvislosti). Existuje ovšem „souvislost“, která sahá do hlubinných základů věcí a procesů, bez níž dokonce ani samy nesouvislosti nejsou možné; ta ovšem není nikterak nasnadě a nelze k ní jen tak bez okolků a snadno přistoupit. A právě na tomto místě se ukazuje nesnáz největší. V čem je založen rozdíl mezi vnějšími vztahy a souvislostmi, které nejsou schopny unést integraci nižších a menších událostí, procesů a věcí ve větší, rozlehlejší a vyšší, a mezi souvislostmi, které jsou základem takové integrace?

Rozdíl mezi oběma skupinami vztahů a souvislostí můžeme předběžně vymezit na základě toho, zda existují jako pouze vnější, zda jsou subjektně prostředkovány a zda jsou subjektně integrovány. První skupinu představují vztahy, o nichž jsme dosud neuvažovali, totiž vztahy čistě abstraktní, reálně bez jakékoli přímé efektivity; ve druhé skupině jsou reálné vztahy a souvislosti prostředkované reaktibilitou subjektu; ve třetí skupině jsou reálné vztahy a souvislosti, jimiž je propojena vnitřní a vnější stránka subjektu. Ve všech případech jde o souvislosti s nějakou vazbou na subjekt; první skupina je vázána na subjekt vysoké úrovně, schopný reflexe a abstrakce, do druhé skupiny náleží reakce subjektů, do třetí skupiny jejich akce. Subjektní (nikoli subjektivní) charakter všech souvislostí, tj. jejich vázanost na subjekty jakožto entity, v nichž je sjednocena vnitřní a vnější skutečnost tak, že je (v jistém rozsahu) učiněna vnitřní a vnější stránkou téhož subjektu, má enormní význam pro modelování univerza. Pierre Teilhard de Chardin kupříkladu mluví o přirozených jednotkách (nebo molekulách či atomech apod.), z nichž každá má svou niternost a svůj zevnějšek.[15] Pro přílišnou abstraktnost a také stručnost tohoto výkladu bude dobré uvést alespoň trochu konkrétnější příklad, na němž se

[12] V pozdějším upraveném přepisu: „síť“. – Pozn. vyd.

[13] V pozdějším upraveném přepisu: „nesouvislostí“. – Pozn. vyd.

[14] V pozdějším upraveném přepisu: „souvisí i nesouvisí“. – Pozn. vyd.

[15] Srv. P. Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, str. 15–16. – Pozn. vyd.

pokusíme demonstrovat důsledky nového modelování pro pojetí kauzality a pro otázku integrity vesmíru.

Kauzalitu můžeme chápat buď jako setrvačnost, nebo jako reagování. V prvním případě nelze mluvit o kauzalitě tam, kde se něco mění, kde dochází ke změně, nýbrž pouze tam, kde uprostřed proměn zůstává něco těmito proměnami nepostiženého; za příklad by mohl sloužit princip zachování hmoty a energie. Staré pojetí, vyjádřené formulí *causa aequat effectum*, rovněž hledá podstatu kauzality v tom, že se vlastně nic nestalo, že ve výsledku je totéž, co bylo v příčině, že nic nepřibylo ani neubylo. Takové pojetí kauzality je ovšem naprosto sterilní, nehledě k tomu, že v nové filosofické a vědecké atmosféře je stále důtklivěji voláno k objasnění[16] základu té možnosti, že ve světě ustavičných proměn může vůbec něco takového jako setrvačnost či zachování téhož existovat. V druhém případě vzniká otázka, jak může být něčím způsobeno něco jiného, odlišného, nového. Kauzální výklad se vždycky pokouší vysvětlit, že to nové vlastně novým není, ale že je možno je odvodit z něčeho, co už známe, co tu už bylo, že tedy ono nové „není nic než“ staré, z něhož kauzálně pochází. Avšak i když pomineme tento moment, který je vždy přítomen a který *de facto* spadá sub a), stojíme před dvojí obtíží. Především se nedaří nikterak prokázat, že daný kauzální řetězec není pouhým sledem, pouhou nahodilou posloupností různých dějů a událostí, nýbrž posloupností *nutnou*, o níž jako o celku bylo naprosto rozhodnuto už při prvním členu řetězu. Nedaří se to proto, že většinou nejde o jedinou a zcela dostačující příčinu, nýbrž o poslední podmínku toho, aby příslušný proces nastal (přičemž celá řada jiných podmínek už splněna byla; např. škrtnutí zápalkou není jedinou a dostačující příčinou výbuchu nebo požáru, neboť lze také škrtnout, aniž by k neštěstí došlo, zatímco výbušná směs hořlavého plynu a vzduchu musí být považována také za příčinu, pakliže k výbuchu dojde). Zkrátka řečeno, příčin (což znamená totéž jako podmínek) je vždycky mnoho; v žádné z nich není následek obsažen, žádná z nich jednotlivě bez souhry s ostatními není schopna onen následek způsobit. Co je tedy zdrojem a zárukou integrity toho, co označujeme jako následek, nemůže-li to být žádná z mnoha příčin sama o sobě a jednotlivě? Co nás vlastně vede k předpokladu, že principem této integrity musí být nějaké antecedens? Není spíše naopak řada důvodů pro opačně orientovaný pohled, který hledá počátek integrované události ve schopnosti následku příslušným způsobem zareagovat na danou situaci, v níž intervenují nejrůznější okolnosti, z nichž teprve reaktibilita následku vykrojí okruh příčin či podmínek, kdežto ostatní okolnosti do integrity následku pojaty nejsou?

Jaké jsou důsledky takto změněného pohledu? Především se ukazuje, že každá tzv. kauzální souvislost je bezprostředně závislá na reaktibilitě „následku“ – to znamená na reaktibilitě subjektu či subjektů, které onen následek za daných podmínek mohou vyprodukovat. Na tyto subjekty působí nesčíslné množství skutečností; většina takového „působení“ však zůstane bez vlivu, protože subjekt, který je v daném případě rozhodující, na ně prostě nezareaguje. Reaktibilita každého subjektu má své meze a není schopna pojmout vše, co existuje a co tedy působí. V následku je proto vždy méně, než bylo v příčinách. Na druhé straně vnitřní rozvrh subjektu významně ovlivňuje průběh akce, jíž je (eventuálně ve spolupráci s jinými

[16] V pozdějším upraveném přepisu: „po objasnění“. – Pozn. vyd.

subjekty) příslušný následek subjektem realizován. Proto je v následku vždy také víc, než bylo v příčinách. Vesmír jako celek proto nezůstává beze změny zachován, nýbrž proměňuje se mj. v závislosti na tom, do jaké míry jsou schopny přítomné subjekty reagovat, a tím navázat na jeho minulé stavy. Meze této subjektní reaktibility jsou dány především v tom, že subjekt existuje vždy *hic et nunc*, zde a nyní. Okruh dění, na něž je subjekt schopen bezprostředně reagovat, je poměrně velice omezen; subjekt může ovšem reagovat také na podněty prostředkované, ale jednak samo prostředkování podněty vždycky deformuje (tím, že z nich cosi ‚ubírá' a že k nim zároveň něco ‚přidává'), jednak také toto prostředkování má své výrazné meze, spočívající v časové omezenosti „života" subjektu a v tom, že působení prostředkované na dálku probíhá samo v čase, takže přítomnost prostředkovaného podnětu jen ve výjimečných případech koinciduje s životním průběhem subjektu, výběr takto prostředkovaných a v daném časovém rozmezí *hic et nunc* koincidujících podnětů je z hlediska subjektu zcela nahodilý (je totiž dán rozmístěním jejich zdrojů v obrovských prostorách) a slabé podněty jsou nezřídka vůbec pod prahem senzitivnosti[17] subjektu. Z toho je zřejmé, že pouze subjekty velmi vysoké úrovně jsou schopny dosahovat alespoň částečné přiměřenosti svých reakcí ve vztahu k rozsáhlejším prostorám kolem sebe, a to pouze na základě reflexe a tvorby abstraktních obrazů a myšlenkových modelů vztahů a souvislostí, reálně nedostupných ve své plnosti nejen přímo, ale ani prostředkovaně.

Ze všech těchto důvodů je třeba mít za to, že subjekty nejsou pouhými stavebními kameny vesmíru, ale že jsou také tvůrci, resp. spolutvůrci vesmíru. Vesmír totiž nelze považovat za souhrn věcí a procesů, dokud nenajdeme ten subjekt, který by takový souhrn dovedl provést, uskutečnit. Skutečné je pouze to, co působí (dosti výrazně je to zakotveno v české řeči[18] příbuzností slov skutečnost a skutek; ještě výrazněji to zní v němčině: wirklich ist, was wirkt); podstatou a základem tzv. působení však je schopnost subjektů, na něž je působeno, na působení[19] reagovat. Kde nic nereaguje, tam ani působení nic nepůsobí a také tam nic není. Vesmír existuje, pokud působí. Aby působil jako vesmír, tj. jako kosmos, jako univerzum, musí být vysoce abstraktní reflexí rekonstruován na základě inteligentně interpretovaných útržků a zlomků plurálně založených podnětů, jejichž pouhá registrace představuje obrovský zápas o vyhledání a rozlišení nenápadných a běžně unikajících jevů centrálního významu v záplavě ohlušivé[20] přesily jevů nevýznamných až banálních. Univerzum je výtvorem subjektů vysoké úrovně, schopných myslit najednou věci, které nejsou pospolu ani v čase, ani v prostoru; ve skutečnosti existuje jen nesmírná pluralita subjektů, událostí, procesů, setrvačností, věcí a agregátů věcí, které jsou schopny do jisté míry na sebe reagovat a prostředkovat tak spojitosti a vztahy někdy značně komplikované, prostorově rozlehlé a v čase dlouho trvající. Vedle této plurality k sobě navzájem vnějších věcí a procesů existuje niterný základ subjektního přesahování vlastní vnějšnosti, kterým je ono vzájemné reagování umožněno a který je zároveň zdrojem a principem formování subjektů stále vyšších úrovní, jejichž přítomnost je stá-

[17] V pozdějším upraveném přepisu: „vnímavosti". – Pozn. vyd.

[18] V pozdějším upraveném přepisu: „v českém jazyce". – Pozn. vyd.

[19] V pozdějším upraveném přepisu: „na ono působení". – Pozn. vyd.

[20] V pozdějším upraveném přepisu: „ohlušující". – Pozn. vyd.

le rozlehlejší (tj. které jsou schopny vintegrovat do své přítomnosti stále hlubší dimenze minulosti i budoucnosti). Každý subjekt má zprvu své vlastní „univerzum“, svůj vlastní integrovaný „svět“. Na určité úrovni jsou subjekty schopny propojit své světy tak, že žijí ve společném světě.[21] Ve chvíli, kdy se pokoušejí zapojit do tohoto společného světa i světy těch subjektů, které se samy zapojit nedovedou a zůstávají ve svých omezených světech[22] uzavřeny, vzniká univerzum v pravém smyslu toho slova.

Filosofie člověka proto ze zásadních důvodů nemůže skončit u člověka, ale musí vypracovat svou koncepci univerza a v jeho rámci i koncepci přírody. Příroda je onen „nižší“ svět, který se začíná formovat, jakmile si člověk uvědomil, že z něho vykročil. Toto vykročení však vůbec neznamená, že jej opustil. Člověk má proto jen dvojí možnost: buď žít stále ve dvojím světě, jednou nohou v přírodě, druhou v dějinách – anebo pozvednout přírodu na úroveň lidskou, začlenit ji do lidského světa, polidštit ji. To ovšem není možné jako pouhá změna na povrchu; sociální skutečnost musí proniknout doprostřed přírodních vztahů, lidskost musí proniknout do samotné[23] přírody. Příroda se tak sice nestane (tím méně zůstane) absolutní totalitou, ale bude zlidštěnou a stále polidšťovanou relativitou. A to nejen vnější příroda hvězd, planet, hornin a jiných přírodnin, živých i neživých, nýbrž také a především příroda a přirozenost vlastní.

[21] V pozdějším upraveném přepisu: „že žijí ve společném biotopu a nakonec na lidské úrovni ve společném světě“. – Pozn. vyd.

[22] V pozdějším upraveném přepisu: „‚světech‘“. – Pozn. vyd.

[23] V pozdějším upraveném přepisu: „samé“. – Pozn. vyd.