

Látal, Antonín

K typologii subjekt-objektových vztahů v procesu poznání

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1986, vol. 35, iss. B33, pp. [27]-34

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106325>

Access Date: 04. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ANTONÍN LÁTAL

K TYPOLOGII SUBJEKT-OBJEKTOVÝCH VZTAHŮ V PROCESU POZNÁNÍ

I

Poznání lze charakterizovat jako výsledek i proces teoretického osvojování skutečnosti s cílem odhalit podstatu objektivní i subjektivní reality, což je jeden z nezbytných kroků vedoucích k jejich transformaci. Obě reality — subjektivní i objektivní — ač různého statutu, přece není ani jedna z nich více či méně reálná. Rovněž jejich protiklad (platí jen v oblasti gnozeologické) není něčím absolutním, strnulým. Právě naopak — pohyb, vzájemné ovlivňování, prolinání, dialektická souvztažnost — činí z nich v jistém slova smyslu partnery, kdy jeden se vědomě uchází o druhého, který sice nevědomě (příroda), ale přesto mocně odolává jeho zásahům a poddává se jen natolik, nakolik je vědomí prvního s to odhalit podstatu prvního, ke které se však jen postupně dopracovává, aniž by jí mohl někdy vtisknout pečeť ukončenosti, završenosti.

I když poznávací činnost je druhotná, odvozená od materiálně přetvářející, tj. praktické činnosti, neztrácí tím nic na svém významu. V jistém pokusu — pokud by šlo eliminovat gnozeologickou stránku — dospěli bychom k slepé, hluché, nechápající materiální činnosti, což je stejně tak nesmyslná abstrakce, jako pokus redukovat veškerou činnost člověka jen na materiální nebo zase výlučně ideální. Všechny stránky lidského vztahu ke skutečnosti mají své nezastupitelné a nenahraditelné místo v hierarchicky uspořádaném světě. Negovat či jednostranně absolutizovat a preferovat jen jednu stránku nebo moment tohoto vztahu na úkor druhého, znamená zřít se jistého parcia této hierarchie, a tím ochudit „náš“ svět, či vůbec znemožnit, aby se stal „naším“ světem.

Poznávací činnost se jeví jako konkrétní druh činnosti vůbec, všeobecné činnosti, která není nějaké abstraktum vzniklé sjednocením společných rysů konkrétních variant zvláštních činností, nýbrž je výrazem podstaty lidského způsobu bytí. Poznávací úsilí se tak stává zvláštním projevem něčeho primárnějšího, co nestojí někde vedle, paralelně s ním, ale co tvoří základ lidského osvojování přírodní i společensko-lidské skutečnosti. Plně souhlasím s V. P. Ivanovem, který říká, že „v podstatě člověka všeobecné není abstrakce, kterou si člověk vytváří o sobě, ale jeho místo ve světě,

způsob bytí, východisko činnosti, na základě kterého potom je možné určit předměty činnosti z hlediska jejich podstaty, jakož i vytvářet různé abstrakce".¹ Jen na základě dialektického propojení všeobecného a zvláštního lze upřesnit místo nejen poznávací činnosti, ale i všech jejích ostatních forem, vytvořit představu o širším „okolí“, v kterém je lokalizována ta která činnost, jež pak jedine umožňuje zpřesnit představu odrážející podstatu konkrétního druhu aktivit.

Činnost a aktivita jako pojmy vyjadřující podstatu lidského bytí a dění stojí k sobě významově velmi blízko, proto se nezdědka používají (a ne zcela neprávem) jako synonyma. Přece však okruh působnosti pojmu aktivita a zejména tvořivost, kterou rozumím umocněnou aktivitu, se váže na společenskou skutečnost a její společenské nositele. Aktivita v tomto rámci nabývá nových kvalit, nových charakteristik odlišných od činnosti v přírodním světě s jejími přírodními nositeli.

Aktivita, která je fundamentálním vyjádřením podstaty lidského rodu, „základním substanciálním určením člověka a zároveň univerzální formou vztahu ke skutečnosti“,² se odehrává vždy v rámci jistého subjekt-objektového vztahu, který tvoří otevřený funkční systém, kolem něhož se rozprostírá svět ne již jako „pouze“ materiální, ale jako „skutečnost strukturovaná a organizovaná“.³ Subjekt-objektový vztah a aktivita v něm realizovaná představuje tak osu, která se prodlužuje jak do šířky, tak i do hloubky směrem k objektivní realitě. Poznání je pak jedním z momentů registrace něčeho mimosubjekt-objektového, je vědomou snahou o překročení a překračování vybudovaných a relativně ustálených typů subjekt-objektových vztahů vtažujících za své hranice (či je posunující kupředu), za hranice „svého“ světa nové jevy a věci, objevující v nich nové vlastnosti a potence, které lze aktualizovat až na vyšší úrovni, na úrovni organizace lidského světa, přičemž toto uspořádání není nějakou „svévolnou konstrukcí, ale utváří se přírodně-historickým způsobem v závislosti na účelnosti lidského bytí“.⁴

II

Reflexe subjekt-objektového vztahu v dějinách filozofického myšlení (a zejména gnozeologické aktivity v něm zahrnuté) je relativně pozdního data v proudu základních filozofických problémů a otázek. Filozofická reflexe s příslušným pojmovým aparátem (subjekt, objekt, subjektivní, objektivní...) se začíná konstituovat až v renesanční a poté v novověké filozofii, která vyčleňuje a potom i osamostatňuje, dokonce preferuje poznávací úroveň lidské aktivity. Změny v obsahu základních pojmů⁵ či geneze nových — při srovnání s antickou a středověkou filozofií — jsou

¹ Ivanov, V. P.: *Ľudská činnosť, poznanie, umenie*. Bratislava 1982, s. 76.

² Tamtéž, s. 262.

³ Tamtéž, s. 58.

⁴ Tamtéž, s. 239.

⁵ Obsahové modifikace pojmu subjekt a objekt zaznamenává V. A. Lektorskij v práci: *Problém subjektu a objektu v buržoáznjej filozofii*. Bratislava 1972, s. 7–9.

vyvolány kardinálními proměnami celkových filozofických konceptů, jež se pak vtiskují explicitně do jisté podoby subjekt-objektového vztahu. Obecně přispěla k vyčlenění poznávací aktivity v rámci subjekt-objektového vztahu analýza jako vládnoucí metoda a vůbec k ní se přimykající analytický způsob novověkého uvažování oproti syntetickému, i když naivnímu a živelnému antickému, kde tato stránka nebyla zvláště vyčleněna. Vyčlenění a dokonce osamostatnění gnozeologického rozměru v novověké filozofii — metodologicky jednostranné — bylo přece jen dobově oprávněné; stalo se účinnou zbraní proti středověkému scholastickému realismu.

Sledujeme-li vývoj filozofického myšlení novověké filozofie, pak lze (samozřejmě s jistým zjednodušením) vystopovat trojí typ subjekt-objektového vztahu v procesu poznání a spolu s tím i typologii gnozeologických (kognitivních) aktivit:

První je renesančně-novověký typ vedoucí přísnou césuru mezi subjektivním a objektivním. Je negací středověkého realismu s jeho formou přímého (i když omezeného) účastenství na okolní realitě. Vnímání principiální cizosti světa vede k vytváření „mimolidského a nesubjektového“⁶ pojmu světa. Svět, přesněji představa světa, jeho koncepce je vědomě zba-vována „sekundárních“ kvalit, očišťována od subjektivních nánosů, pod kterými se teprve skrývá jádro, podstata, „svět o sobě“, jenž je konečným meritem, dominantním středem zájmů, který se přenesl ze subjektu na objekt. Jednou tezí a metaforicky lze tento typ subjekt-objektového vztahu vyjádřit asi takto: „Svět se přestal otáčet kolem člověka.“ Začal mu být cizím a bylo na něm, aby onu hranici (ostatně jím vystavěnou) začal postupně ztékát a věřil, že se mu dílo podaří a že dospěje k odhalení podstaty vnější reality (Bacon, Hobbes) nebo aby poznenáhlu rezignoval na její poznání uzávorkováním „světa o sobě“ a zdůrazněním světa jako fenoménu vědomí (Locke), či vědomě prohluboval takto vzniklou propast (Berkeley) nebo dokonce skepticky opouštěl noetický rámeček subjekt-objektového vztahu (Hume). Célkově tento typ — stručně definován jako „objektově-naturalistický“⁷ — nerozprostírá příliš místa pro poznávací aktivitu. Přes určité, ale pouze reprodukcující prvky subjektivní gnozeologické aktivity zůstává nazíravým, tj. vesměs pasívním odrazem okolní skutečnosti nebo i subjektu samého, pokud se stane předmětem poznání.

Druhý „reflexivně-subjektový“⁸ typ signalizuje, že těžiště pozornosti se přenáší do subjektivní reality samotného vědomí, kde je hledána jistota, evidence. Opět metaforicky bychom mohli říci, že „svět se začíná točit kolem člověka“. Tato evidence se stává primárnější (ovšem jen gnozeologicky) než celé ostatní jsoucno, ke kterému se dobíráme vždy zprostředkovaně prostřednictvím obsahů našeho vědomí, pomocí idejí, bezprostředních předmětů myslí. Klasickým příkladem tohoto nového centrování je Descartovo Já, Spinozův rozum, Leibnitzova monáda. Svět subjektivní reality, imanence vědomí se začíná osamostatňovat, zeslabuje se vztah

⁶ Bibler, V.: *Myšlení jako tvorba*. Praha 1983, s. 161.

⁷ Srov. *Dialektika poznání*. Leningrad 1983, s. 19.

⁸ Tamtéž.

k něčemu mimosubjektovému (Descartes), rozum se ani nemůže vymanit z duchovního atributu, kterým poznává boha-přírodu (Spinoza), aby nakonec zůstal uzavřen v duchu, který je „monádou bez oken“ (Leibniz). Poznávající subjekt je sice v těchto filozofických projevech nadán jistou rozumovou aktivitou, svobodou, rozhodováním (subjekt jako „soudce“ a „rozhodčí“ jistoty bytí), ovšem tato aktivita je do subjektu vložena s jeho zrozením, vzniká jako *deux ex machina*, který řeší problémy individuální zkušenosti a zejména jejich přechodů k poznání obecného, podstatného, nutného. Tímto „filozofickým bohem“⁹ se částečně neguje omezenost individualisticky koncipovaného subjektu, ale na druhé straně se tím mystifikuje, zastírá rozměr společenského vědomí. Pravá podstata aktivity subjektu nebyla v těchto projektech poznávacího úsilí nalezena, byla pouze konstatována, ale založena mimo subjekt poznání, který tím ztrácel možnost rozvíjet aktivitu a tvořivost jako svou aktivitu a svou tvořivost. Proces poznání zůstal — podobně jako v empirismu — statický, nazíravý, pouze reprodukoval svět, ať už to byl empirický svět či svět idejí. Člověk jako poznávající subjekt stál proti světu či proti části světa jako objektu, uvědomoval si tuto distanci, ale jenom ji, ne však nutnost jejího aktivního překonání.¹⁰ Pouze svět nahlížel očima nebo duševními očima.¹¹

Třetí typ subjekt-objektových vztahů je prezentován německou klasikou filozofii, která ač nepředstavuje jednotný filozofický proud, má přece něco společného: je to dialektika, která vnesla do subjekt-objektového vztahu pohyb, zrelativizovala postavení základních členů, odhalila vnitřní pnutí, které se přenášelo dál přechody k novým stupňům, které byly negací předcházejících. I když to byla idealistická dialektika, substancializovaná subjektivní dialektika vyrůstající svými kořeny z transcendentálního jakožto předpokládaného (někdy i dodatečně zdůvodňovaného) pozadí, na kterém se odehrává hra rozumného Já s rozumnou skutečností, kteří se po kratší či delší disputaci domluví, neboť hovoří stejnou řečí a nejsou od sebe něčím diametrálně odlišným, odrážela reálný proces poznání i problémy, které s sebou přinášel.

Ačkoli — a to je také důsledek transcendentalismu — poznávací vztah v německé klasické filozofii hypertrofoval, zastínil ostatní vztahy, subsumoval je, nezbavil je tím ještě relevantnosti pro překonání doposud „neuvědoměle“ poznávané a hodnocené „vnější“ skutečnosti. „Praktické“ vztahy (chápané ovšem jen jako morální) se stávají něčím bytostným pro poznávající subjekt, ačkoliv ne rudimentárním, určujícím. V tomto bodě německá klasická filozofie prolamuje příliš úzké rámce novověkého noetismu hlásajícího jistotu vědomí pouze o sobě samém.¹² Rozšiřuje tak

⁹ Srov. Michajlov, F. T.: *Záhada lidského Já*. Bratislava 1966, s. 98.

¹⁰ M. J. Siemek nazývá tuto rovinu teoretického myšlení, jež reflektuje odtržení subjektu a objektu, vědomí a věci, poznávajícího a poznávaného, „epistemickou“. Byla typická pro všechny předkantovské gnozeologické teorie. Srov. Siemek, M. J.: *Idea transcendentalismu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977, s. 327.

¹¹ Descartes, R.: *Úvahy o první filozofii*. Praha 1970, s. 52.

¹² Srov. Sobotka, M.: *Poznání a předmětná činnost v Hegelově filozofii*. Filozofický časopis, č. 4, s. 469.

kruh, který se vytvořil kolem sebevědomého individuálního Já, vzniklého distancí od původní vázanosti na objekt, avšak stále jen rozšiřujícího nepřekonatelnou propast mezi sebou a objektem.

Německá klasická filozofie usiluje o dosažení identity (základní platforma transcendentálního to také umožňuje¹³) poznávací aktivitou a tvořivostí subjektu. Není to překonání jevové „vnějšnosti“ objektů individuálním subjektem, nýbrž nadindividuálním, společenským, který je teprve pravým nositelem suverenity myšlení a poznání. Individuální subjekt je jen momentem společenského, jen skrze něho dospívá k poznání sebe sama, svých schopností a začleněním do společenského procesu je i jemu umožněna lidská realizace. Tento nadindividuální, společenský rozměr je však německou klasikou idealisticky mystifikován, navíc vývoj poznání je chápán jako sebepoznání, jako „sestup do nitra vlastní transcendentality“, a tak „nezná německá filozofie vývoj jako proces, v němž se tvoří něco zcela nového“.¹⁴

Prostor pro aktivitu a tvořivost je sice v německé klasické filozofii daleko větší než v klasickém racionalismu nebo empirismu, ovšem i ten je oklešťován. Kant překonává formami tvořivé, poznávací aktivity danost jevového světa, vytváří kvalitativně nový svět, svět zkušenosti, který se nedá redukovat na svá východiska, který je zbaven chaosu, je v něm řád všeobecnosti, nutnosti a zákonitosti. Avšak genetickou stránku vzniku forem poznání pokládá Kant za psychologickou otázku a vyjímá ji ze svého filozofického systému, což s sebou přináší skutečnost, že tyto formy zůstávají samy o sobě neměnnými, statickými. To samo o sobě omezuje pohlízet na subjekt jako na aktivního činitele překonávajícího danost jevového materiálu, neboť statické formy poznání „statizují“, umrtvují jak subjekt, tak i objekt poznání. Fichte radikalizuje Kantův kriticismus, prohlubuje a absolutizuje aktivitu subjektu až k ontické kreativě, aby nakonec ve snaze vyhnout se solipsistickému vyústění podstatně modifikoval svůj filozofický systém směrem k objektivnímu idealismu.

Stejně Schelling hledající soulad mezi subjektivním a objektivním inklinuje svým principem absolutna, Boha, prozřetelnosti k objektivnímu idealismu, jenž je také fundamentem Hegelova systému, kde se rovněž pozitivní prvek pojí současně s negativním. Hegel odhalil reálnou podstatu subjektu poznání, jeho nadindividuální (společenský) charakter, čímž eliminoval tradiční představu o individuu jako jediném a v podstatě izolovaném nositeli poznání, ukázal jeho vázanost na společenský subjekt s jeho vytvořenými a vytvářenými produkty, díky které se sám zapojuje do produkování, tím překonává cizost a nepochopitelnost těchto společenských výtvorů, a tím se stává sám skutečným subjektem. Společenský subjekt však Hegel mystifikuje do podoby absolutního ducha, absolutního subjektu, který jako by stál v pozadí a postupně se projevoval navenek a odhaloval sebe sama ve společenském díle. Shrňme-li charakter subjekt-objektového vztahu v německé klasické filozofii do jedné teze, lze

¹³ M. J. Siemek nazývá tuto rovinu „epistemologickou“. Viz cit. práce (pozn. 10), tamtéž.

¹⁴ S o b o t k a, M.: *Člověk, práce a sebevědomí*. Praha 1969, s. 9.

řící: „Svět se točí kolem člověka, ovšem ten je nakonec jen momentem něčeho vyššího, absolutního“.

I I I

Klasici marxistické filozofie podrobili velmi zevrubné kritice předcházející filozofické systémy i jimi prezentované typy subjekt-objektových vztahů, aby současně s tím vypracovali vlastní, kardinálně nová stanoviska, z nichž se bude odvíjet i nové pojetí subjektu i vědomí subjektu a jeho vztahu k okolní realitě i sobě samému. Teoretickou produkcí subjektu chápe Marx jen jako moment materiálně-přetvářející činnosti, jako moment stále obnovovaného úsilí o pochopení praxe:¹⁵ „produkce idejí, představ, vědomí se nejprve bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života“.¹⁶ Nový rys Marxovy teorie se objevuje i v chápání podstaty člověka či přesněji lidí jako legitimních nositelů materiálně-praktické i ideálně-teoretické aktivity. „Souhrn výrobních sil, kapitálů a forem sociálních styků, které přejímá každé individuum a každá generace jako něco daného, je reálný základ toho, co si filozofové představovali jako „substancí“ a „podstatu člověka“¹⁷ nebo „lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu, ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů“.¹⁸

Odkrytí podstaty a zákonitostí společenských vztahů se stává meritem Marxova uvažování, jediným vědeckým východiskem pro pochopení podstaty subjektu, lidstva a objektu, přírody.¹⁹ Marx vkládá (myšlenkově pomocí abstrakce) mezičlánek do vztahu subjekt-objekt, diferencovanou a hierarchicky uspořádanou strukturu společenských vztahů, prostřednictvím níž je s to „analyzovat vědomí objektivně jako převrácení předmětů ve kvazipředmětné výtvoř, abstrahujíc od procesu majících původ ve vnitřním světě subjektu“.²⁰ Jedině na základě vědecké metody umožňující realizaci této abstrakce je možné vytvořit nespekulativní teorii poznání jako reálný myšlenkový pohyb subjektu odhalující reálnou strukturu, elementy a vrstvy objektu.

Marxova koncepce poznávajícího subjektu vyjadřuje tak na jedné straně kontinuitu s předcházejícím filozofickým myšlením transcendentalismu. I on chápe, že jen skrze obsahy vědomí se dostáváme k světu, vypovídáme něco o něm, zakládáme svůj vztah k němu, i on „se táže po lidském zprostředkování skutečnosti a pravdy“,²¹ aniž by chápal obsahy vědomí, tj. vědění jako pouhou přímou recepci danosti, jak to bylo prezentováno v předkantovských formulacích. Na druhé straně opouští půdu transcen-

¹⁵ Srov. Zelený, J.: *Praxe a rozum*. Praha 1968, s. 81.

¹⁶ Marx, K. — Engels, B.: *Německá ideologie*. *Spisy* 3, Praha 1962, s. 40.

¹⁷ Tamtéž, s. 52.

¹⁸ Marx, K.: *Teze o Feuerbachovi*. *Spisy* 3, Praha 1962, s. 18.

¹⁹ Srov. Marx, K.: *Úvod ke kritice politické ekonomie*. *Spisy* 13, Praha 1962, s. 661.

²⁰ Mamedašvili, M. K.: *Analiz soznanija v rabotach Marksa*. In: *Voprosy filosofii*, č. 6, 1968, s. 18.

²¹ Zelený, J.: *Praxe a rozum*. Praha 1968, s. 42.

dentalismu s jeho uzavřeností vědomí v sobě samém uznáním mimo-myšlenkové reality, která je něčím primárnějším, určujícím ve vztahu k myšlenkové realitě, dominantou, se kterou se subjektivní realita vyrovnává snažíc se dosáhnout identity, aniž by se jí to kdy totálně podařilo. A to vše se děje v novém rámci, v rámci praktického pojetí samé skutečnosti i pravdivého vědění o ní: „Otázka, zda je lidskému myšlení vlastní předmětná pravdivost, není otázkou teorie, je to praktická otázka. Člověk musí pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost (Diesseitigkeit) svého myšlení prokázat v praxi. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izolují od praxe, je čistě scholastická otázka“.²²

Garantem suverenity myšlení, tj. subjektem poznání je Marxovi lidstvo. Ne individuální subjekt, Robinsón klasické předkantovské filozofie pasivně zaznamenávající okolní svět, ani mystifikovaný transcendentální subjekt německé klasické filozofie stojící jako by za zády individuálního subjektu a tvořící s ním kruh, z kterého nelze vystoupit. Pohyb individuálního subjektu uskutečňovaný v tomto kruhu je pouhým naplňováním záměru, pouhým momentem nadindividuálního subjektu (transcendentálního subjektu u Kanta, absolutního ducha u Hegela). Teprve Marx společně s Engelsem ukazuje, že tímto nadindividuálním subjektem je lidstvo, jehož poznávací úsilí je realizováno prostřednictvím individuálních subjektů v praktické snaze o změnu stávající reality. Praxe je teprve polem, místem, kde se odhaluje vzájemná souvtažnost mezi lidstvem a jedincem, jak říká Engels: suverenita myšlení lidstva „se uskutečňuje v řadě lidí myslících krajně nesuverénně“.²³

Kdybychom měli opět vyjádřit lapidárně charakter subjekt-objektového vztahu v marxistické filozofii, pak by teze zněla asi takto: „Svět se bude natolik točit kolem člověka, nakolik ho tento bude s to měnit, ale ne již jako pán a vládce, ale jako partner“.

Socialistická skutečnost vytváří nové předpoklady i možnosti pro rozvoj poznávací aktivity, která překračuje stávající hranice tvořené doposud poznávanými objekty, čímž se uskutečňuje lidský průnik do objektivní reality, která tím stále více ztrácí na své „vnějšnosti“ a „cizosti“. Tento průnik směřující k dosažení stále větší objektivnosti, adekvátnosti našich poznatků ve vztahu k objektivnímu světu nelze však dosáhnout pouze postupnou objektivizací naší subjektivnosti. Oba dva světy, svět subjektivní i objektivní, mají své specifické zákonitosti i svou dialektiku vztahů, kterou nelze redukovat pouze na vývoj jejího jednoho pólu. Svět subjektivní reality bude schopen reflektovat, reprodukovat, ale i tvořit nový „vnější“ svět, pokud i „jeho“ svět bude dostatečně schopný, nosný, bohatý a košatý, a to nejen v oblasti vědomých racionálních, smyslových, emocionálních, ale i nevědomých a neracionálních aktů.

Lidské poznatky budou tím objektivnější, tj. budou blíž podstatě reprodukované a reprodukované skutečnosti, čím subjektivnější, tj. aktivnější bude jejich nositel.

²² Marx K.: *Teze o Feuerbachovi. Spisy 3*, Praha 1962, s. 17.

²³ Engels, B.: *Anti-Dühring*. Praha 1977, s. 143.

ZUR TYPOLOGIE DER SUBJEKT-OBJEKT-BEZIEHUNGEN IM ERKENNTNISPROZESS

Im ersten Teil seines Aufsatzes bemüht sich der Verfasser, gnoseologische Aktivität in die weitere „Umgebung“ der allgemeinen Tätigkeit, der Tätigkeit an sich einzugliedern, die das Wesen des menschlichen Seins ausdrückt, sowie auch konkret gnoseologische Aktivität im Rahmen der Subjekt—Objekt—Beziehungen zu bestimmen.

Der zweite Teil stellt den Versuch um eine historisch-philosophische Rekonstruktion von drei Typen der Subjekt—Objekt—Beziehungen in der vormarxistischen Philosophie dar.

Der dritte Teil ist der Analyse von Subjekt—Objekt—Beziehungen in der marxistischen Philosophie gewidmet, die mit ihren neuen Möglichkeiten und Perspektiven auch einen neuen Typus der Subjekt—Objekt—Beziehungen bildet.