

ČLOVEK KOT EKSCENTRIK ŽIVLJENJA

Naša zemška organska narava pa je zgrajena tako, da največja neodvisnost (med velikimi kraljestvi živega) pripada rastlinam. Kot je znano, se živali ne morejo prehranjevati, če jim zelenjad iz anorganskih snovi ne pripravlja organskega hranila. Med živalmi pa je človek kot mesojedec (carnivor) najbolj izmed njih vseh odvisen od drugih živalskih bitij. Temu ustreza splošni postulat: bolj ko je neko bitje *diferencirano* in bolj ko se njegovi življenjski pogoji kažejo kot nekaj, kar se navezuje na vedno *specifičnejše* pogoje, bolj *neverjetni* se zdijo pogoji te vrste – glede na celoto narave in celoto njenega razvitja. Če rečeno apliciramo na človeka, se prav on pojavlja kot bitje, ki mu umanjka neodvisna in trajna biološka eksistenca v prav posebno veliki meri te življenjske vrednote. Iz rečenega obenem izhaja, da se postulata, po katerem človek predstavlja najvrednejše bitje narave – kolikor ta postulat svojega vzroka nima v goli antropomorfni samozaljubljenosti, temveč naj bi imel *objektiven* smisel –, s stališča bioloških vrednot nikakor *ne da* upravičiti.

Nad to biološko obsodbo človeka ne moreta dvigniti niti *sami* njegovi poglativni zmožnosti tvorbe civilizacije, zaradi katerih ga lahko imenujemo žival,

ki je zmogla iznajti gibljive znake za sporazumevanje in si ustvariti umetna orodja, kakor tudi ne njegovo delo samo – civilizacija, skupaj z vsemi njenimi »napredki«. Kot je znano, sta npr. Herbert Spencer in Friedrich Nietzsche iz svoje predpostavke, da so biološke vrednote »najvišje vrednote«, prišla do popolnoma *različnih* sklepov glede presoje *vrednosti civilizacije*. Medtem ko je Spencer menil, da se da s to predpostavko civilizacijo upravičiti in obenem pokazati, da je moč z njenim »napredkom« pozdraviti vse rane, ki jih je zadala, je Nietzsche odšel bolj v smer zanikanja vrednosti civilizacije in prispel do povečevanja tistega, kar je na koncu poimenoval »plavalasa zver«. To, da je Spencer prišel do takih rezultatov, je bila zgolj posledica njegovih *načelnih* zmot o naravi življenja. Nietzschejevi rešitvi bi zato v *tem* vprašanju – *samo v tem* – načeloma dali *bolj* prav. Oba pa sta se motila v svoji *predpostavki*, da je življenje najvišja vrednota. Dejansko pa človek in njegova civilizacija, kolikor naj ju merimo z *biološkimi* vrednotami, predstavljata neke vrste izgubo takta v redosledu korakov, ki jih je v svojem razvoju naredilo življenje na Zemlji. Če ne poznamo nobenih *višjih* vrednot od bioloških, potem moramo človeka skupaj z njegovo civilizacijo in navkljub njej označiti za »obolelo žival«, torej se tudi njegovo mišljenje dosledno temu kaže zgolj kot ena od form njegove obolelosti. S tem nisem povedal nič drugega kot tisto, kar je rekel že I. Kant: »Če bi imela narava ob bitju, ki ima um in voljo, za svoj dejanski smoter njegovo ohranitev, dobrobit (Wohlergehen), z eno besedo, njegovo srečo, potem bi se na to kaj slabo pripravila, če bi za izvrševalca svojega namena predvidela *um* tega bitja. Vsa dejanja, ki naj bi jih v tem oziru izvedlo, in nasploh celotno pravilo njegovega ravnanja bi mu namreč bilo veliko natančneje začrtano z *instinktom* in po njem bi se ta smoter ohranjal veliko bolj gotovo, kot se lahko kadarkoli s pomočjo uma ...«¹ Če na podlagi naših današnjih znanj o živi evoluciji samo preudarimo, katerih sredstev se poslužuje narava, da bi ustvarila višje organizacije, potem zavestna izbira, um itn. med njimi komajda najdejo svoje mesto. Kakorkoli si že zamišljamo vzroke za živo evolucijo, bodisi samo kot vsemogočnost naravnega križanja in izbora, bodisi še kot življenju imanentno težnjo k višjim organizacijam ali pa kot kumuliranje učinka dedovanja funkcionalno pridobljenih lastnosti, tudi v poslednjem

¹ Glej Grund. d. Metaphys. der Sitten, 1. odd. (str. 12 pri Vorländerju).

primeru »um« ne igra nikakršne vloge. Tudi tisto namreč, kar gre v fiziološkem smislu imenovati »funkcija«, nima nič opraviti z duhovnimi dejavniki. Torej na človekov »um« ne moremo gledati kot na biološko posebej dragoceno sredstvo, temveč kot na med vsemi poznanimi, npr. že v rastlinskem svetu učinkujočimi sredstvi naravne vzgoje višjih vrst, *najmanj vredno* sredstvo. Če je narava lahko dosegla »ohranitev človeškega rodu« dejansko samo z izoblikovanjem teh, v primerjavi z instinktom in avtomatizmom veliko *slabše* delujočih instrumentov – kot sta um in vest –, potem to kaže le na posebno *biološko manjvrednost* tega tipa, zaradi katere so ji pri njem šla po zlu vsa sicer uporabna in vrednejša sredstva za ohranitev in stopnjevanje življenja. K temu spada, da ima zavestni razum, naj je na področju *umetne* prilagoditve kot surogata naredil še tako veliko za ohranitev človeka, na vse življenje spodbujajoče psihofizične avtomatizme in instinkte, ki se pri človeku pojavljajo le še kot ostanek tistega, kar najdemo pri z njimi veliko bogateje obdarjenih višjih živalskih vrstah (npr. insektih), naravnost *škodljiv* učinek. Skorajda bi lahko poimenovali kot zakon dejstvo, da so avtomatične življenjske dejavnosti (tudi psihične) *motene* in bolne v tolikšni meri, kolikor jih izvajamo zavestno ter kolikor jih spremljata zavestna izbira in pozornost.

65

Najbolj nesmiselna pa je ta ocena človeka – kolikor naj bi bila več kot le izraz človekove samozaljubljenosti in naj bi ustrezala stvari sami – takrat, ko je merilo vrednosti živega sistema njegova gola zmožnost ohranjanja bivanja, npr. pri Spencerju. Potem se mora tudi človek – po pravilu ekonomičnosti – v primerjavi z vsemi enostavnejše opremljenimi bitji kazati približno tako kot izgleda nedeljski gornik v primerjavi z mladim gorjancem, ki se na goro povzpne s pomočjo preproste palice, medtem ko prvi nanjo spleza le s pomočjo zelo obsežnega in razslojenega aparata (klinov, derez, vrvi, snežnih očal). Ker pa je prvi vendarle »boljši« plezalec kot drugi, moramo – ob takem merilu – tudi na človeka gledati kot na nižje bitje, kolikor s pomočjo bolj diferenciranega živčnega sistema vendarle prav ne realizira *višjih vrednot*, kot se sicer udejanjajo brez le-tega. Torej udejanja *višje* vrednote od »ohranjanja bivanja«. Da pa bi dokazali te vrednote pri človeku kot »višje«, moramo človeško pogojene – da, vitalne vrednote nasploh, *opustiti*.

Morda bi lahko nekdo rekel: tudi po pravih vitalnih vrednotah *samih* je človek »najvišje« bitje: saj je vendar *najmogočnejše* živo bitje, živo bitje največjega in najširnejšega torišča dejavnosti in največjega miljeja! Toda vprašanje je prav to, *po čem* človeku pripada ta moč!

In tu ni dvoma, da *ni* njegova *vitalna* organizacija, temveč so njegova *umetna* orodja tista, ki mu podeljujejo to stopnjevano moč oz. zmožnost, da le-to vzpostavi. Zdaj pa sta vitalna izoblikovanost in stopnja razvitja zmožnosti za civilizacijo v naslednjem neizpodbitnem vrednostnem razmerju: 1. orodje se izplača tvoriti le, kjer *manjka* vitalna razvojna zmožnost izoblikovanja organa (za udejanjenje iste vrednote); 2. da se civilizacija in zmožnost zanjo, ki je tudi tu le ena izmed vitalnih zmožnosti med drugimi, tudi izoblikujeta le v tisti meri, v kateri neki nadaljnji *čisto* vitalni razvoj *stagnira*, s tem torej tudi v tisti meri, v kateri zadevni vrstni tip izkazuje »fiksirani« karakter. Kolikor je torej t.i. »razum« prav ta zmožnost tvorbe umetnih orodij, je razum prednost le, kolikor prav *predpostavlja pomanjkljivo* vitalno organizacijo, oziroma tisto, ki je takšnih umetnih surogatov *potrebna* (prav zato, ker je organsko *fiksirana*). Torej je načelno nepravilno gledišče, katerega posledice vodijo naravnost do sprevrnjenja vrednostnega reda (kot sem to pokazal drugje),² če v orodju vidimo podaljšek organa. Na izoblikovanje razuma v njegovem nasprotju, npr. z instinkti, sicer še lahko gledamo kot na rezultat vitalnega razvitja, tj. kot na izoblikovanje *zmožnosti* oblikovanja orodij. Ne moremo pa na orodja sama in na delovanje, ki služi njihovi proizvodnji, gledati kot na podaljševanje *vitalne* moči. Tudi izoblikovanje razuma je prej prav posledica *stagnirajočega* življenja, torej posledica vitalnega deficita. Človek je postal »razumna žival« iz istega razloga, zaradi katerega so tudi *znotraj* človeštva *šibki* predvsem nosilci »modrosti«, »preračunljivosti«, »lokavosti«, »previdnosti«, umetne racionalizacije bivanja, in zaradi katerega že v kraljestvu višje razvitih živali lokavost na mnogovrstne načine postane surogat pomanjkljivih samoobrambnih sil. Torej do izoblikovanja človekove zmožnosti za civilizacijo vodi njegova *nemoč* v *vitalnem* smislu, njegova enkratna nebogljenost in zastoj procesa diferenciacije perifernih organov, torej predvsem *fiksiranje* njegove vitalne *zmožnosti* razvitja, dejstvo, da je – kot pravi Weismann – »najbolj zafiksirana

² Glej Über Ressentiment und moralisches Werturteil (1912) a.a.O., str. 362.

živalska vrsta«. Namesto da bi tako kot celokupno življenje, ki je pripeljalo do njega, korakal *naprej* in se s svojim razvitjem *organsko* vrasel v »*bogatejši milje*«, npr. z izoblikovanjem novih čutnih funkcij in občutljivosti za nove kvalitete, je le umetno razširil svoje delovišče na *stvareh* s taistimi kvalitetami znotraj *stabilnega miljeja*, tj.: »*prilagodil* se je svojemu miljeju«, ne da bi ga »*razširil*« (v tistem smislu, kot se je ta širil med razvojem od ene vrste k višje organizirani vrsti). V prisposodbi bi lahko rekli tudi: človek se je v svoj milje zazijal. Da, velja celo naslednje: posledica zgolj s civilizacijo doseženega izoblikovanja in »*prilagoditve*« je bilo prej *nazadovanje* vitalnih zmožnosti. Tako čutilo za vonj vse bolj nazaduje, enako kot tudi spomin z razvojem pisave in tiska. Tako postane civilizacija vzrok za *več* čutnih potreb, kot pa lahko proizvede sredstev za njihovo zadovoljitev; proizvaja *več* bolezni, kot pa jih zmore pozdraviti s pomočjo napredka medicine in higiene.

Postala je vzrok upada razmnoževanja človeštva zaradi manjše plodnosti, kar je eden izmed pojavov v njenem spremstvu; in to v principiuelno večji meri kot to lahko nadoknadi z možnim podaljševanjem termina smrti, zahvaljujoč znanosti in higieni. Kot celota zapovrh fiksira šibke v odnosu do močnih in *vzdržuje* njihovo zmožnost razmnoževanja; ne izumrtju, tako kot v naravi, v *njeni* vladavini so »šibki« zapisani le *deklasiranosti*. Toda deklariranost ne vsebuje nobene pospeševalne vitalne vrednote, le-to bi vsebovala le njihova *izključitev* iz procesa razmnoževanja. Ker pa do tega ne pride, mora družba *sama* relativno pomnoževati prav šibke in dopuščati, da vse bolj in bolj *vladajo* prav *njihove* vrednote.

Če je po vsem povedanem stavek »Človek je najvrednejše živo bitje« *biološko* neupravičen, potem iz tega jasno izhaja, da ta stavek dobi objektivni smisel le, če temelji na *drugih* vrednotah kot tistih, ki so »višje« od *bioloških* vrednot. S tem smo prišli do konca naše raziskave: kjer torej vrednotimo »človeka«, faktično že *predpostavljamo* vrednote, ki so neodvisne od vitalnih vrednot: *vrednote svetega* in *duhovne vrednote*. To pomeni, da je »človek« »najvišje med bitji« toliko, kolikor je *nosilec* aktov, ki so *neodvisni* od njegove biološke organizacije, in kolikor on sam *vrednote*, ki tem aktom ustrezajo, *ugleda* in *realizira*. Le ob predpostavki od bioloških vrednot neodvisne in njemu nadrejene vrednote svetega ter duhovnih vrednot je

človek torej tudi vrednostno najvišje bitje. Tisto novo, kar izbruhne na plan v njem, oziroma na določenem mestu njegovega razvitja, je ravno – biološko merjeno – *preobilje duhovne dejavnosti*. Tako da se zdi, kot da bi se v njem in njegovi zgodovini odprla razpoka, iz katere vznikne *vsemu* življenju nadrejeni red aktov in vsebin (vrednot), obenem pa še nova *poenotujoča forma* tega reda, ki se nam kaže kot »personalno« (v nasprotju s formo jaza, organizma itn.), njeni vezi pa sta *ljubezen* in na tej slednji temelječa čista *pravičnost*. Ideja te poenotujoče forme kot poslednjega nosilca vrednote »svét« pa je *ideja boga* in kraljestvo njemu pripadajočih oseb členov (Gliederpersonen) ter njihovega reda, »božje kraljestvo«. S tem pa pridemo do nenavadnega izida! »Človeka«, motrenega kot »najvrednejše« zemsko bitje in kot nravnostno bitje, je mogoče dojeti in fenomenološko uzreti šele ob predpostavki in »v luči« ideje boga! Tako da lahko naravnost rečemo: človek je, pravilno gledano, samo gibanje, *tendenca, prehod k božjemu*. Je telesno bitje, ki intendira boga in ki je točka preboja božjega kraljestva; v njemu pripadajočih aktih se šele konstituirata bit in vrednost sveta. Kako nesmiselno je torej na idejo boga gledati kot na »antropomorfizem«, ko pa ravno nasprotno prav na *teomorfizmu* najžlahtnejših primerkov človeka temelji edina *vrednost* tudi njegove »človečnosti«! Tako človekova intenca preko sebe in preko vsega življenja tvori prav njegovo bistvo. Prav pristni pojem bistva »človeka«: je stvar, ki *transcendira sebe samega in svoje življenje in življenje sploh*. Njegovo bistveno jedro – ne glede na vso zanj značilno posebno organizacijo – je prav gibanje, duhovni akt samotranscendiranja! To pa v enaki meri zgrešita tako »humana« kot »biološka« etika.

In zopet je razvojnozgodovinska biologija tista, ki bo izpričala *enost* resnice, s tem ko bo upravičila rezultat filozofije. Vsa pozitivna raziskovanja o nastanku človeka v biološkem smislu, tako morfološka in fiziološka primerjava ras v povezavi s primerjavo podobnosti med rasami in primati, kot tudi paleontologija danes nihata med polifiletično hipotezo, tj. postulatoma, da človek *ne* predstavlja v sebi *sklenjene enosti* krvi, in monofiletičnim naukom. S tem pa je postala vprašljiva tudi definitorična enost človeka kot biološke vrste.³ Toliko manj lahko potem izhajamo iz enotne nravnostne

³ Quenstedt je ocenjeval takole: »Če bi bila črnc in Kavkazijec polža, bi ju zoologi razglasili za dve različni vrsti.«

zasnove »človeka« – ta pojem tu zapopadamo naturalistično – v *etiki*. V vsakem primeru pa ni več *stroge* bistvene meje (Wesensgrenze) med človekom in živaljo, kolikor na problem gledamo biološko. Ves problem *smisla* evolucijske teorije za filozofijo pa je zajet v tem, kakšen *sklep* lahko iz nje izvede. Naturalizem sklepa takole: torej je tudi človek le višja žival in tudi njegov duh ter njegov razvoj sta razvojni produkt živalskega razvoja. Zmota tega naziranja pa je v tem, da sploh sprejme in *predpostavi* enoten biološki pojem »človeka«, *namesto da bi poglobliten rezultat biologije videlo v biološki neopredeljivosti človeka*. Mi pa sklepamo takole: ker *ni nobenega* biološkega pojma bistva človeka, edine *meje* njegovega *bistva* in edine *vrednostne meje*, ki prihaja v poštev med zemeljskimi bitji, katera na sebi kažejo življenje, sploh ni med človekom in živaljo, saj, nasprotno, genetično in sistemsko prej predstavljata kontinuiran prehod, temveč ta meja leži med *osebo* in *organizmom*, med *duhovnim bitjem* in *živim bitjem*.

S tem smo jasno orisali vsaj problem »človekovega mesta v svetovju«, ki se mu ne more izogniti nobena etika in ki so si ga tako globokoumno zastavili že Avguštin, Malebranche in Pascal. V nasprotju z napačnimi poskusi neke določene vrste filozofije, da bi si glede človeka kot *naravne vrste* izmislila njegove specifične »klicne nastavke« za govorico, nramnost, um, da, tudi za t. i. nesmrtno duševno substanco, *mi izrecno zanikamo že sam SMISEL teh poskusov*. Zato pa trdimo, da so se v kontinuirani evoluciji od živali do človeka sem ter tja (torej ne nujno »vsepopvsod«) pojavili *akti* določenega *bitja* in *zakoni* le-teh aktov, *vrednote* nekega določenega *bitja* in *sklopi* teh vrednot, ki jih zaradi njihove bistvene vsebine lahko najpoprej zgolj nakažemo, da bi potem pokazali, da pripadajo *principlalno nadbiološkemu redu nasploh*, so pa tako številčni, da po njih domnevamo *bit* sveta vrednot, oseb, ki pač sem ter tja pobliskne v človekovo okolje, ni pa biološkega izvora.

Če se ozremo po vzroku zmote, ki je vodila do mnenja, da je »človek« tudi biološko najvrednejše bitje, potem se – najjasneje ob Spencerju – izpostavi naslednje: namesto da bi vsako vrsto in rod živih bitij utemeljil na miljeju, ki ustreza njegovi organizacijski strukturi, in potem »razmerja prilagajanja« vseh členov ene vrste presojal glede na *njihovi* organizacijski strukturi ustrezen milje, je Spencer napravil to napako, da je kot temelj *vseh* vrst vzel

milje človeka, mero razmerij njihovega prilagajanja pa presojal v odnosu do človekovega miljeja. Tako je prišel do tega, da je tudi organizacijske razlike med njimi zvedel nazaj na razlike med značilnostmi njihovega prilagajanja na *človekov milje*, in prav to je temeljna napaka njegove spoznavne teorije. Če kategorije razuma in apriorne elemente nravnosti zvede nazaj na »prilagajanje«, ki so ga dosegli predniki, individuumu pa naj bi bilo to zdaj vrojeno z dednostjo, potem kot »naravo«, na katero naj bi se prilagajalo, predpostavlja prav tisto naravo, ki je v svoji strukturi že določena prav z zgoraj omenjenimi kategorijami; tj., če naj tisto, *na kar* naj bi se prilagajalo, ni nespoznani transcendentni X, ki ga zagovarja njegov agnosticizem – na tem tudi nikakršna »prilagoditev« ne bi mogla biti preverjena –, temveč narava, kot nam je dana po naravnem svetovnem nazoru in znanosti, potem *le-ta narava*, ki jo vse one kategorije že prežemajo, ki torej že predstavlja *rezultat* »prilagoditve«, ne more obenem biti tudi *predmet* prilagoditve. Na tem mestu lahko vzdrži le dvojce: ali se moramo skupaj s Kantom odreči slehernemu nadaljnjemu biološkemu izpeljevanju form razuma⁴ in te imeti za nekaj absolutno *poslednjega*, da, za »metakozmično« podlago univerzuma – kot se je stvari primerno izrazil O. Liebmann –, ali pa jih moramo imeti za nekaj, kar se da izpeljati iz biologije, zatoorej le kot tisto, kar določa samo milje *človeške* vrste, ki mu *nasproti* stoji obilje *drugih* miljejev in analognih kategorialnih sistemov. Spencerjev nazor pa nasprotno temelji na miselnem obratu, ki ga moramo označiti kot »antropomorfizem«. Saj vendar vse vitalne organizacije že vnaprej navezuje na človeka in njegov milje ter slednjega natiem postavlja tudi za temelj vseh preostalih organizacij. To pa pomeni, da na tem mestu postopa natanko tako, kot v svojem etičnem relativizmu postopa z zgodovino človekovih vrednotenj. Kakor tam, kot sem že poudaril na nekem drugem mestu, vse vrednote navezuje na *sedanje* vrednote zahodnoevropskega človeka in ima navado na historična vrednotenja gledati kot na zgolj tehnično različne vrste udejanjenj *pričujočih* vrednot – medtem ko faktično vladajo prav razlike *vrednotenj in moral samih* –, tako tudi na tem mestu celokupni razvoj življenja potihem ute-

⁴To, kar tu imenujemo »forme razuma«, *niso* stavkom čiste logike ustrezajoči akti, temveč v nasprotju z le-temi *kontingentne* miselne naravnosti/priprave /Einrichtungen/, ki privedejo do mehanske podobe univerzuma. O tem prim.: Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

meljuje na »človeku« kot njegovem cilju in potem v tok tega razvoja vključuje tudi vse *tiste* vrednote in *tiste* forme spreminjanja, ki so faktično usmerjale oblikovanje *človeške civilizacije*. Namesto da bi si dopovedali, da razum, ki se je iz življenja izvil za eno določeno vrsto, namreč prav za človeško vrsto, nikoli ne more narediti razumljivega življenja samega – tako kot tega ne more narediti del za celoto –, temveč mu mora biti življenje nasprotno nekaj transcendentnega, nam daje Spencer *podoba* življenja in njegovega razvoja, ki samó kaže, kako bi se moralo neko možno orodje lotiti izdelovanja organizmov, če bi imelo nalogo le-te proizvajati podobne strojem. Na to zadnjo zmoto je pronicljivo opozoril tudi Henri Bergson.⁵

Če izrečem stavek, da je človek nosilec tendence, ki transcendirata vse možne življenjske vrednote in katere smer gre proti »božjemu«, ali na kratko: človek je bogoiskalec, s tem nikakor nisem izrekel nobene predikacije, katere subjekt bi bil neka že obstoječa enota človeka, ki bi se jo dalo definirati, bodisi biološke bodisi psihološke nature. Prav taka enota je tisto, kar sam izrecno zanikam. Človek je po svojem bistvu samo živi X prav tega iskanja, ki ga moramo, če ga motrimo glede na vse mogoče psihofizične organizacije, misliti kot nekaj popolnoma *variabilnega*, tako da organizacija faktičnega, tuzemskega človeka predstavlja le *eno* udejanjeno možnost med vsemi tistimi, katerim ta X pušča neskončni prostor delovanja. Če bi to tendenco kazal kak papagaj, bi nam bil le-ta »razumljivejši« kot kateri koli član kakega primitivnega ljudstva, ki bi mu to transcendiranje prek življenjske vrednote manjkalo. In ta papagaj bi si kljub svoji drugačni, od nas različni organizaciji z večjo pravico zaslužil poimenovanje »človek«, kot sleherni član nekega naravnega ljudstva *brez* te tendence, ob katerem bi sicer lahko načelno v vseh ozirih naleteli na *kontinuirane* prehode od človeka k živali, prehode, v katere bi lahko zarezali in s tem potegnili mejo le s *samovoljnim dejanjem* našega razuma.

Prevedel Samo Krušič

⁵ Glej L'Évolution Créatrice, Uvod.