

Helmut Plessner

ČLOVEK KOT ŽIVO BITJE

(Za Adolfa Portmanna)

73

Tema mojega predavanja se glasi »Človek kot živo bitje«. Ta formulacija verjetno ne zveni prav vznemirljivo za občinstvo, ki so mu domače misli Teilharda de Chardina ali Adolfa Portmanna. Že zdavnaj nam je postala samoumevna misel, da v *genus humanum* vidimo naravni fenomen, da ne rečem: naravni produkt. Človek se rodi in umre. Ima telo, okoli njegove zgradbe, delovanja in izvora iz nekajtisočletne rodovne zgodovine se trudijo medicina, biologija in paleontologija. S temi prizadevanji se tu ne bom ukvarjal. Bilo bi sicer napak, da bi se za to neukvarjanje opravičil s tem, da ta prizadevanja nimajo prav nič opraviti s človekovim bitjem, kot da bi človeku bila zagotovljena neka od telesa neodvisna stran njegovega bitja. Vendar je dejstvo, da človek teži k takšni neodvisnosti od telesa, in to ne le zategadelj, ker so mu to dopovedovali učitelji antike in krščanstva, temveč zato, ker to izkuša in izpričuje s svojim vsakodnevnim ravnanjem. Da bi dojeli človeka kot živo bitje, moramo iti prek njegovih bioloških lastnosti, ki se manifestirajo v okviru njegovega telesa. Človek je po naravi *nenaraven*.

Najpoprej je *govoreče* bitje. Jezik se ne izčrpa zgolj v sporočanju. Tega poznamo tudi pri čebelah in mravljah, delfinih in verjetno pri vseh v sku-

pinah živečih živalih, katerih signaliziranje in način sporazumevanja so nam v glavnem nepoznani. Kako so dražljaj in izražanje, sodraženje partnerja z izražanjem in signaliziranjem medsebojno povezani, kako ena komponenta pogojuje drugo, je verjetno podvrženo veliki variabilnosti in zato tega ne smemo razlagati antropomorfno, to pomeni: po posebni strukturi jezikovnega sporočanja.

Govorjenje je najpoprej *upovedovanje*, tj. povedati *nekaj*. Zakaj živali ne govorijo? Humboldt na to odgovarja: ker nimajo česa reči. (Kar je vedel že Aristotel, ko je človeka definiral kot *zoon logon echon*.) Po izročilu logos prevajamo kot um, latinsko kot ratio. Vendar ta beseda jasno dopušča pre-sevati svojo povezanost z legein, upovedovati, govoriti. V holandščini se je na primer ta povezava tudi izrecno obdržala: beseda za um se v tem jeziku glasi »govor« /Rede/.

Samoumevno je v sposobnost upovedovanja vključena tudi zmožnost abstrahiranja, ki se izraža v tvorbi pojmov. Določene abstrakcije so sposobne tudi živali, to pomeni: lahko se odtrgajo od posameznega vtisa in dojemajo like, figure in ritme. Stara predstava, da je žival izpostavljena kaosu impresij, je z razvojem teorije vedenja popolnoma izgubila tla pod nogami.

Prav zato, ker živalim ni dana pojmovna abstrakcija, ki se naslanja na tvorbo besed, uporabljajo drugačno vrsto orientiranja, ki ne le da je človeškemu po hitrosti odzivanja, pretanjenosti voja, kompleksnosti dojemanja nadrejena, ampak ji *mora* biti nadrejena. Govorjenje se artikulira v besedah in njihovem nizanju. Na besede je treba gledati kot na kocke, ki imajo pomensko jedro, ki ni togo fiksirano in se prilega njihovemu razvrščanju, vendar ob vsej elastičnosti in razteznosti vendarle ohranja določeno togost. Besede prav nekaj *izrekajo*, tj., pomenjajo neko količino, ki jo je moč izolirati in čutno ali nečutno verificirati. Govorjenje ima torej zrnato strukturo. Posamezno zrno, beseda, je na nekaj usmerjena, na tisto, kar izreka. Na besedi je moč dojeti tisto, kar imenujemo objektiviranje, popredmetenje, postvarelost. Zaradi verbalizacije zajem menjene stvari zadobi stabilnost, z njim je moč manipulirati, kar omogoča tvorbo sintaktičnih struktur v formi nizanja. Govoreči s tem ne postane le neprimerljivo neodvisen od vselejšnje situa-

cije, v kateri se ravnokar nahaja, temveč tudi neodvisen od sleherne vrste vezanosti na situacijo, ki ji je kot telo vendarle izročen.

Tudi živali v svojem okolnem svetu poznajo karakter stabilnosti in nestabilnosti, se na »pravilen« način prepustijo medijem svojega »naravnega« okolja in se učijo v nedomačnem miljeju ustrezno ravnati z njegovimi stvarmi. To vrsto praktično-občevalne adekvatnosti stvarjem lahko obvladujejo in jo tudi morajo obvladovati. Panter se z oceno razdalje, ki ga loči od plena, odloči za skok. Ptica najde svoje gnezdo. Čebele si zapomnijo mesto, kjer je poprej stal njihov panj, ki smo ga sedaj nekoliko premaknili. Vendar to nima nič opraviti s popredmetenjem okolnosvetnih reči. To je sicer adekvatnemu obnašanju ekvivalentno – kam bi živali sicer prišle! – vendar pa mu nikakor ni *enako*. Postvarjati zna le živo bitje, ki obvladuje jezik.

Naj le mimogrede omenimo, da verbalizacija, naj je še tako v pomoč popredmetovanju in s tem človekovi emancipaciji od vse njegove situacijske zavezanosti, na človekov izraz, to pomeni, tako na njegove neposredne izjave kot tudi na njegovo mišljenje, ki ga omogoča prav jezikovno distanciranje, vpliva dvorezno.

75

Zrnata struktura verbalizacije, to pomeni, njena navezanost na besede kot nosilce pomenov, katerih raztegljivost enkrat doseže svoje meje, pritekaajočih dražljajev ne zadržuje nič manj kot tok misli, občutij in nazorov, ki se ne pustijo, kot pravilno pravimo, ujeti v besede, čeprav se gre zanje zahvaliti prav zajezujočemu/zbirajočemu mediju verbalizacije. Vznemirjene so tudi živali v strahu, grozi, sovraštvu, veselju, simpatiji, sli. Toda globina občutja, kot na primer v ljubezni in sovraštvu, se oblikuje le tam, kjer vzdraženosti izstopajo ob kontrastnem sredstvu jezika. Prav nič ni reči zoper genialnost instrumenta verbalizacije. Ta ostaja instrument, ki hlepi po uporabi, toda tudi največjega mojstra v tej umetnosti zaveže v prisilni jopič, postavlja mu pasti in meje, onkraj katerih lahko pošilja kvečjemu obnemele namige. Upovedljivo meče senco neupovedljivega. Vsaka govorica je rešetka, skozi njene palice mi, jetniki, potem zremo v iluzorični zunaj. Vsak prevod je izdaja originala: Traduction est trahison.

Raziskovanje vedenja si je zadalo največje muke, da bi vsaj pri antropoidih dokazalo neke vrste jezik. Vendar ni prišlo dlje kot do fiksiranja nekega, po svoji vrsti specifičnega glasovnega inventarja. Več raziskovalcev je ubralo eksperimentalno pot in mladiče šimpanzov vzgajalo v istem miljeju kot otroke, da bi določilo mejo možnosti vpliva človeške razvojne poti na antropoide. Pri tem se je izkazalo, da se dojenček že zelo zgodaj igra z glasovi, ki jih sam producira, medtem ko šimpanzji mladič nikoli ne blebета, prav tako nikoli ne prispe do prave tvorbe besed, ki se pri človeku začne s poldrugim letom starosti. Šimpanzji mladič se odziva na preproste besede kot na signale, vendar le v okolju, ki mu je postalo domače, tega stadija pa ne preseže. Manjka mu eholalija, resonančna zmožnost imitiranja slišanih glasov in igranja z glasovi. Antropoidu manjka notranji akustomotorični krogotok med slišanim in proizvedenim glasom, za katerega je že Herder domneval, da predstavlja izvorni moment jezika. Vendar je eholalija poznana pri nekaterih vrstah ptic (papagaji, oponašavci).

76

Popolnoma zgrešeno bi bilo, če bi v odkritju motorične valence slišane glasu videli ključ do problema izvora jezika. Toda v zvezi s tem je vendarle zelo pomenljiva razlika med začetnim bebljanjem dojenčka in izostajanjem taiste glasovne igre pri šimpanzjem mladiču. Vsekakor je jezikoslovna znanost ta problem že zdavnaj dala ad acta. Izvor verbalizacije ostaja zastrt, saj pomeni toliko kot simboliziranje, ki se dogaja povsod, kjer lahko nekaj vzamemo za nekaj drugega, kar ni ono samo, temveč to pomenja. Svarilno znamenje, vabilni klici in podobno sicer tudi nekaj nakazujejo, na primer grozečo nevarnost ali partnerjevo pripravljenost na kopulacijo, vendar ju ne »pomenijo«. Nekaj povedati pomeni *na nekaj* pomenjati (deuten), ne zgolj kazati ali nakazovati. To se da udejaniti vedno le na poseben način, tj. v besedah ali besednih skladih, ki nas priklepajo na poseben jezikovni prostor. Toda te spone so tudi način, kako človek postane svoboden.

Najpoprej, tako smo začeli, je človek govoreče bitje. Zahvaljujoč tej zmožnosti si lahko prihrani veliko telesne dejavnosti. Govorica virtualizira in v oziru, ki ga je komajda moč spregledati, nadomešča direktno telesno akcijo. Toliko lahko upravičeno govorimo o izklopu organov, ki seveda sloni na specifično stopnjevani cerebralizaciji človeka. Obenem pa je človek tisoč-

vrstno navezan na telesno akcijo, k temu pa vodi – in pri tem je bila odločilna sprostitev polja oko-roka s pokončno hojo – le neomejena zmožnost manipuliranja. Človek svoje telo razume kot instrument in iz njega zato lahko izvabi popolnoma enkratne motorične modulacijske sposobnosti. Tudi s tem človek prebija meje, postavljene živali, ki ga v mnogem, prav v zmožnostih gibanja, specifičnih za njeno vrsto, presega. Seveda je predpostavka vsakega samogibljivega organizma instrumentalno razmerje do njegovega telesa. Pri človeku pa tudi to razmerje samo spet postane sredstvo, zaradi česar lahko potem ta kot celota samega sebe dojema »od zunaj«. Tako kot jezik zapopade kot sredstvo in gleda skozenj – skozi njegovo rešetko – manipulira tudi svoje telo in se obenem razume nanj.

Morda ste se že začudili, da doslej še ni padla beseda zavest in da smo o človekovih jezikovnih in motoričnih zmožnostih govorili, ne da bi pri tem upoštevali njegovo samozavedanje. Dejansko lahko človek sebi reče jaz – po Kantu kot edino izmed zemeljskih bitij. Toda ne glede na to, kakšen efekt ima nanj kot živo bitje ta možnost notranje puntualnosti, jo pojma zavest-samozavedanje prej zakrijeta kot pa osvetlita. Svojo jazstvenost otrok odkrije sorazmerno pozno. Pozna se po svojem imenu in se najprej postopoma oddvoji od svojega človeškega in stvarnega okolja, čeprav zmore le zelo počasi razlikovati med osebami in neživim, tako da nasploh dobimo občutek, kot da se perspektiva jaza zakriva malemu egu, ki svoj okolni svet povsem samoumevno doživlja kot nekaj, kar je usrediščeno okoli njega. Torej perspektiva jaza in usrediščenost v egu, vsaj v tem stadiju, druga z drugo nimata prav nič skupnega. Prej bi lahko rekli, da odkritje jazstvenosti egocentričnosti odvzame njeno nedolžnost. Kompaktnost nanašanja-vseganase je na ta način, v pravem smislu te besede, prebita. Jaz je odprtina v »znotraj«.

Nedvomno imaginarna odprtina k nekemu brezместnemu notranjemu aspektu, ki pa nam vendarle šele dopusti razumeti besedo »tu« v vsej njeni nepreklicljivi strogosti. Kjer sem jaz, ne more biti ničesar drugega. Jaz sem točka nič, s katere gledano je vse, tudi moje telo, v bolj ali manj oddaljenem »tam«. Zaradi te skušnje »tu-ja« svoje telo doživljam kot prevleko oziroma sebe v njem kot nekakšnem tōku.

S tem do njega zavzamem distanco, ki je živali prihranjena. Enovitost, nenalomljenost živalskih odzivov – naj tu spomnim na boj mečevalca z medvedom, ki ga opisuje Kleist v svojem eseu Marionetni teater – sloni na enosti živali s svojim telesom. Žival je svoje telo in svoje telo »ima« le v trenutku posebnih motoričnih zahtev, na primer v naskoku na plen, v trenutkih nenavadne težavnosti. Na tem sloni tudi njena, na vselejšnji tovrstni čarobni krog omejena motorika. Instrumentalnost možnosti njenega gibanja se ji ne odpre niti tedaj, ko jo uporablja. Drugače pa človek. Zaradi svoje situiranosti v tók, ker tiči v lastnem telesu, mu je le-to neposredno razpoložljivo sredstvo, instrument, na katerega igra.

Z odkritjem jazstvenosti je nadalje dano tudi povratno nanašanje, ki ga je Theodor Lipps z ozirom na človeško sožitje označil kot recipročnost perspektiv. Vsak jaz ima ob sebi ali nasproti sebi drugega. Primitivni egocentrizem je prebit tudi s te smeri. V drugem človek drugega dojame kot sebe samega, »saj« je sam tudi drugi.

78

To ne pomeni nikakršne identifikacije – čeprav je res, da jo prav to omogoča –, temveč enostavno v jazstvenosti vkoreninjeno lastno vrsto sobivanja. Drug z drugim v tem smislu, kot ga zagotavlja reciprociteta perspektiv, so lahko le ljudje. Živalske skupnosti, družčine in zveze posameznih individuumov so verjetno tako drugačne po svoji trdnosti in bežnosti (ne glede na njihovo nagonsko pogojenost in mnogovrstno odvisnost od siceršnjih hormonalnih dejavnikov) prav zato, ker jim manjka posredujoče-distancirajoči element povratnega nanašanja. Povratno nanašanje omogoča odnos do sebe samega. Če ga ni, kot pri živali, tudi ni identifikacije z lastno zrcalno sliko. Poskusi z zrcalom, ki so jih izvedli na ribah, psih, pa tudi šimpanzih, so jasno pokazali ali ravnodušnost do zrcalne podobe ali pa specifično reagiranje na partnerja iste vrste. Hayesova poročila o tem, da si je v družinskem okolju vzgojeni šimpanzi mladič pred ogledalom skušal s kleščami izdreti zob, govorijo v prid živalskemu prepoznavanju lastne podobe. Vendar, kolikor vem, niso potrjena. Velika izjema so, glede na poskuse, ki jih je leta 1969 opravil Gordon Gallup, šimpanzi – vendar le v eksperimentalnih okoliščinah. Opazovanja njihovega obnašanja v naravi pa so pokazala, da te njim lastne zmožnosti nikakor ne morejo uvideti. Njihovo obnašanje je

namreč ne izrablja. Lahko bi rekli, da imajo – tako kot otroci – do sebe odnos »mene«, brez »jaza«. Seveda bo žival ustrezno situacijo opazila in jo tudi poskusila posnemati. Ali pa ji je kot pripomoček, ki jo je pripeljal k celoti situacijskega kompleksa, služila lastna podoba ali pa le površina zrcala, se iz tega naključnega opazovanja ne da razbrati. Sicer pa tudi pri človeku v primerih depersonalizacije poznamo razkroj zmožnosti samoprepoznavanja v ogledalu. Vendar s tem še ni rečeno, da ogledalo v tem primeru deluje kot stena, tako kot pri opicah, ki potem hočejo na vsak način pogledati za njo.

Povratno nanašanje in interioriteta, to pomeni biti-v-svojem-telesu, korenijo v jazstvenosti živega bitja človek. S tem ima dvojni odnos do svoje fizične eksistence: je ona in obenem jo ima. Enkrat jo preživlja – kar moramo domnevati tudi za vse živali.

Seveda pa to pri slednjih nima nič opraviti z onim »kako mi je«. Žival lastno telo preživlja, nasladno, boleče, lagodno. Toda ti modusi se pri človeku v vsakem primeru preobrnejo v specifične moduse imetja telesa, oziroma njegove razpoložljivosti. Tudi ta preobrnjenost, ki je predpogoj sleherne vrste obvladovanja lastnega telesa, je živalim domača. Vendar se pri njih ne more izviti iz vsakokratne zavezanosti čisto določenemu povodu. Le človek pa lahko s tem preobratom v imetje telesa razpolaga, razkrije se mu v njem dana instrumentalnost lastne telesnosti.

Kot instrument se telo prezentira od zunaj, to pomeni: vselejšnji motorični koordinaciji predhaja podoba gibanja kot njen zasutek. To biti-samemu-sebi-zunaj ali tudi: to vedenje, da imaš vnanjo stran, bi lahko, antropološko gledano, pomembno vplivalo na potrebo po okraševanju in oblačenju. Nastanek človeka in spoznanje lastne golote gresta skupaj. Ali, kot pravi fenomenolog religije van der Leeuw: V obleki tiči vsa antropologija. K povratnemu nanašanju in instrumentalnosti torej kot tretja značilnost človekove telesnosti spada eksterioriteta.

Vloga instrumentalnosti je odločilna za človekovo fizično eksistenco. To pomeni: človek se stalno nahaja v položaju, v katerem mora svoje telo

uporabiti kot sredstvo in se igrati z njim ter igrati nanj. Sprostitev polja očiroka to v določeni meri tudi zahteva. Gre za polje operacij par excellence. V glavnem agiramo z rokami pod »sprevidenim« nadzorom oči. Prastara orodja so bila sredstva za roko, instrumenti za metanje, tolčenje in drgnjenje. Zdi se, da vključitev nog v instrumentalni namen (na primer mlin na nožni pogon) nikoli ni bila občutena kot nekaj neobhodnega. Noge rabimo za stanje in hojo.

K instrumentalnosti naperjeno bitje, ki sebe, to pomeni svoje telo, skuša kot oblogo in orodje, mora pomisliti na izpopolnjevanje, korigiranje te situacije, na izpopolnitev, z njegovega stališča, vse večje nepopolnosti, ki je prav nehoteni izraz njegove nenavadne situiranosti v tōku telesa. Zato si človek ustvari umetna sredstva, lahko bi rekli »proteze«, dopolnila dlani, rok in nog, pa tudi samostojne nadomestne tvorbe, ki ne dajejo več niti slutiti svoje sorodnosti z zgradbo telesa. Zaradi zmožnosti popredmetovanja ta protezni Protej v kotaljenju kamna, usločenosti debela, nosilnosti vode in tisočih drugih priložnostih odkriva speče možnosti in jih tako dobi v svoje roke.

80

Na ta način izpostavljeno živo bitje je, prav zato, ker je k temu nagnjeno, potrebno poskušanja od svoje najzgodnejše mladosti. Adolfu Portmannu gre velika zasluga, da je prvi jasno biološko opredelil karakter te pripravljalne dobe. Kljub izredno dolgi nosečnosti pride človek na svet leto dni prezgodaj, sicer je sposoben živeti, vendar je, kar se tiče njegovih zmožnosti pokončne hoje in govorjenja, še nepopoln. Zatorej po rojstvu, zunaj maternice, prestaja še preostali del razvojne poti v direktnem stiku z zunanjim svetom. Med temi »zunajmaterničnimi najzgodnejšimi leti« se nauči obvladovanja instrumentalne situacije, za katero je poklican od narave: pokončne hoje in govorjenja. Obe funkciji se razvijeta le v vnanjem kontaktu s čutnimi vtisi, ki jih materino telo ne ponuja: svetlobo, zvokom, prostorskimi formami, odporom tujega, nepričakovanimi kolizijami.

Človeški organizem naj bi postal sebstvo (kar zveni zelo spiritualno in nas takoj napeljuje k globokoumnim spekulacijam, sicer prav po pravici), kar pa tu pomeni le naslednje: vrsti se mora v svojo lastno instrumentalnost. Dejstvo naravnega prezigodnjega rojstva je umetelna poteza narave, da nam-

reč takšno, živalskost preraslo živo bitje spravi na svet in mu priskrbi skromno možnost sposobnosti živetja in preživetja. Tudi pri višje razvitih vretenčarjih je doba nošenja zarodka dolga, tudi zanje velja, da mladič takoj po rojstvu ne zna vsega, kar se od njega zahteva, tako se morajo npr. ptice šele naučiti leteti. Toda izvenmaternični proces naknadnega dozorevanja centralnega živčnega sistema, izoblikovanje teka na dveh nogah in govorjenja vendarle pričajo o izjemnem mestu človeka. Storitve, ki jih opravlja zaradi pokončne drže telesa – kar je pri antropoidih zgolj občasen pojav – in zaradi govorice, ga povzdignejo na raven, ki živalim ni več dostopna. Moč, ki jo človek s tem pridobi, pa tudi vpogled v stvari, ki se stopnjuje vse do samopogleda, ga postavlja na višjo raven od živalske. Toda tudi na njej ostaja »invalid svojih višjih moči« (Herder). Njemu podeljena zmožnost vključuje tudi njegovo sposobnost, da vsepovsod naleti na meje, ki se jih da v veliko ozirih premakniti, nikoli pa popolnoma odstraniti. Človek ve, da je umrljiv, na govorici in misli, dolžnosti in nagnjenju, v vsakem odnosu do sočloveka dojame svojo šibkost, to, da odpove. Vse to: da tako zelo zaostaja za sabo in obenem od sebe toliko zahteva, prizadevnost in muka so očitno znamenja tveganja, v katerega se človek mora spustiti, ker je bil Stvarnik tako daljnoviden ali pa narava tako objestna, da sta ga ustvarila, tveganja, ki se ga z biološkega stališča ne da zagovarjati.

81

S prodorom k jazu se vsekakor uveljavi forma umeščanja, ki lahko uvideva in mora uvideti svojo lastno sredinskost in prav zato ne počiva v sebi sami. Svoje težišče ima zunaj sebe, zato sam govorim o ekscentrični formi umeščanja. Monopolno mesto človeka kot animal rationale, kot zoon logon echon je v to vpeto zato, ker so um, uvid, postvarjenje, beseda, jezik postali možni le zahvaljujoč biti-zunaj-sebe te vrste živega bitja.

Na tem mestu naj poudarim, da je naša analiza biološke eksistenčne forme človeka neodvisna od evolucionističnih konstrukcij, celo do te stopnje, da vprašljivosti vrhovnega mesta (in predhodnega dokončnega formiranja organskega sveta) človeškega lika nismo opremili z vprašajem, bodisi da bi tega pridali s teološke bodisi z evolucionistične strani. Ne pridružujemo se niti finalistom stvarjenja niti materialističnim teoretikom. Ali je človek kot bitje, ki je prišlo do sebe samega in ustvarilo ali odkrilo duhovni svet –

noosfero, če naj govorimo skupaj z Eucknom in Teilhardom de Chardinom –, že vnaprej predvideni, tajni cilj življenja, da, celotnega kozmosa, ali pa je le zgrešeni korak organskega sveta, deška norčija stopnjevanja form organizmov, ki so ga pognale v tek razvezane sile in mutacije, o tem vprašanju ne upamo od-ločati. Naša analiza nima s tem nič opraviti. Popolnoma se distanciramo od metafizične lenobnosti, ki govori o eksistenci, si pa zapira oči pred biološko ujetostjo človekove eksistence, ponavadi s slavno obrabljenimi opravičili iz od moljev razžrtega fundusa idealizma. Eno nima z drugim nič opraviti.

Naša analiza se prav tako odreka zavestnemu zniževanju ravni, značilni za behaviorizem, ki je tudi v nemški literaturi zapoznalo prišel v modo in ki (sicer po pravici prevzete) pojme iz teorije obnašanja uporablja pri raziskavah človekovega načina bivanja, da bi si ustvaril specialnoznanski, eksaktno biološki prostor in da bi lahko deloval tako, kot da je s »primera človek« enkrat za vselej odstranil vse naslage njegove filozofske težavnosti. S pojmi, kot je »pomanjkljivo bitje« (kar je gladko nesmisel spričo tako daleč prispele cerebralizacije) lahko varamo biologiste po prepričanju, ki imajo o biologiji tako malo pojma, kot so ga imeli propadli blebetači o rasi iz Tretjega rajha.

Obdelava zgodovine človekovega izvora seveda napeljuje k temu, da bi v njegovi govorici, gestiki, kretnjah, ustvarjalnih izrazih prepoznali prazgodovinske poteze. Ker v njegovo filogenezo seveda ne gre dvomiti, se kar samo od sebe ponuja, da kot pričevalca njegove preteklosti ne zapopademo le njegovega telesa, temveč isto metodo uporabimo tudi za njegova duhovna svojstva. Da pri tem zunanje podobnosti v obnašanju, vsaj antropoidov, katerih telesna zgradba in mimika sta človeški zelo blizu, zlahka napačno razlagamo kot predforme – da ne rečemo: praforme človeškega izražanja, se razume kar mimogrede. Tako smo lahko pred kratkim prebrali, da sta naš smehljaj in smeh »v osnovi« le »ritualizirana ugriza«. Morda ustrezne geste res najdemo v krdelu kot znamenje uklonitve po lestvici višjemu. Morda se šimpanzi, ko se dražijo ali ko se z njimi igramo skrivalnice, smejiijo polnih ust. Toda mar mimična podoba režečih, na ugriz pripravljenih čeljusti zado- stuje, da z njo primerjamo naš smeh, oziroma ga z njo kar identificiramo?

Hamsun bi se strinjal, da je smeh relikt opičje preteklosti. Tudi Thomas Mann ne bi ugovarjal, saj je na obličju svoje domače živali ugledal nasmeh, ko je (od ugodja) privzdignila svoje povešene ustnice. Toda tako preprosto znanstvena interpretacija vendarle ne sme postopati. Kritična teorija vedénja se varuje takih prehitrih primerjav, ki bi vse človekove možnosti najraje našle že pri živalih, čeprav seveda maskirane v kostum vselejšnje živalske vrste.

Slej ko prej so gonilne sile evolucije neznane. Nedvomno pri tem neko vlogo igrata naravni izbor in mutacija, toda oba dejavnika ne zadostujeta za pojasnitev transspecifičnih metamorfoz v zgodovini življenja. Kjer imamo konkurenčne življenjske oblike, dejavnik izbora seveda odigra svojo izločujočo in razvoj stopnjujočo vlogo. Ko enkrat odkrijemo pot cerebralizacije, si jo lahko zlahka zamišljamo kot stopnjevanje razvoja po poti izbora. Antropogeneza iz predhominidnih oblik nam je danes tako rekoč na dlani. Gonilna sila, ki stoji za njo, pa nam je skrita. In to, kar velja za relativno majhen del poti od pitekanropa do sinantropa, v neprimerno večji meri velja za neznansko obilico rodov živih bitij nasploh. Kreativna domišljija, igriva polnost oblik živega je v posmeh slehernemu poskusu utemeljevanja enolično napredujoče evolucije, ki naj bi kulminirala v človeku. To seveda nikakor ne spodkopava posebnega mesta človeka, zato pa razkriva, kako neverjetna je pobožna domneva, da je prav človek tajni osnovni namen celotnega v vse ostale organizme vloženega truda.

83

Pri tem premisleku se ne smemo sklicevati na vzdušje časa. Da sta Klages in Theodor Lessing s svojim podcenjevanjem duha in ratia ter pobožanstvenjem htonično-dionizičnih sil v bistvu izrazila človekovo sovraštvo do samega sebe, sloni na zelo prozornih socioloških razlogih in poleg tega spada k podobi nacije, ki je sprta sama s seboj. Tudi Spenglerjev tragicizem priča o taisti melanholiji.

Ne, odločilna za dvom v enoumni smisel razvoja je veličastna mnogovrstnost osnovnih organizmičnih oblik, od katerih pa je le ena zmogla nekaj, kar je razstrelilo celoten okvir in postalo nevarno za življenje samo. Če se tako kot Teilhard de Chardin odločimo, da bomo za Ariadnino nit razvoja

vzeli rodovno linijo chordat, in sicer po načelu, da se v tej liniji živčni sistem lepo razvija od ene postaje do druge, potem se v kaosu seveda prikaže ciljna smer. Enako so razmišljali vsi, ki so verjeli v razvoj, od Schellinga do Häckla, kljub zelo različnim argumentom: človek je krona stvarstva, narejen po božji podobi. Če stvarjenje v šestih dneh svoje mesto prepusti misli o nekaj milijonov let dolgem razvoju, zato še ni treba spremeniti ciljnega smisla.

Argument proti argumentu. Eno mora biti jasno: tudi če v zgodovini oblik živega ne moremo razpoznati ciljne usmeritve, to nikakor ne spremeni posebnega človekovega mesta. Dokler ne bomo zmogli množico oblik organizmičnih tipov zvesti na specifično dinamiko, dokler nam bo to ponujalo zgolj noro fantastičen pogled – kdo pa bo hotel v celotni sceneriji živega še naprej gledati zgolj preskusna gibanja, ki so na koncu proizvedla človeka! – dogodka antropogeneze ne smemo gledati kot nekaj, kar je bilo že predoblikovano v razvoju življenja. Da je antropogeneza sprožila preobrat, ki ima nepredvidljive posledice, je tipično za karakter njenega dogajanja. Človeku prav nič ne jemlje slave, če se zase lahko zahvali naključju ali slepi tendenci (na primer naraščajoči cerebralizaciji). Zakaj ne bi tudi tu bila na mestu stvarna modrost zgodovinarja, ki veličine dogodkov ne meri po malenkostnosti njihovih vzrokov?

Vsi človekovi monopoli, zmožnost besedne govorice, pokončne hoje, sprostitve polja oči-roka, instrumentalnega odnosa do svojega telesa, samopogled, so kupljeni s pomanjkljivostmi, ki ležijo v njem samem. Nobena žival ni po naravi, to je po svojem zasnutku, invalid. To je samo človek, ker mu prav zmožnosti, ki mu zagotavljajo odprtost do stvari v njihovih možnostih, teh stvari sicer ne jemljejo, zato pa nalamljajo. Za nalomljenost njegovega pogleda na svet je tradicija bremenila njegovo telo. Ta nauk se je izpeljeval iz platonističnega dualizma, po katerem ima tisto večno, zmožno zrenja idej, svoje privilegirano mesto v smrtnem človeku – nauk, ki je stopal nasproti osnovni krščanski dogmi. Toda telesni život ni edini medij, v katerem se prelamlja specifično človeško zmorenje. Človek sam je zlomljen, ker je v vsem napoten na sredstva in ker sredstvenega karakterja nikoli ne zanika. Upovedovanje ima ob strani neupovedljivo, smisel ima ob strani nesmisel.

Skozi rešetke sklada besed priklicuje paradokсно, absurdno, neizvedljivo. Samo tovrstno, prav po sredstvih, ki mu dajejo njegovo specifično zmorednje, prizadeto bitje se lahko smeje in joče. V samopogledu se nikoli ne reši distance do samega sebe, vendar jo spregleda, tako kot svoj jezik in telesno instrumentalnost.

Končnost, nujo umreti, človek deli z vsem, kar živi. Seveda zanjo ve le on. Zlomljenost, invalidnost njegovih višjih sil lahko iz tega vedenja črpa moč ali pa propade, vendar je ne gre pripisovati končnosti. Prej lahko v njej ugledamo antagonista smrtnosti življenja, upor narave zoper sebe samo.

Prevedel Samo Krušič