

Plessnerjeva izpeljava filozofske antropologije iz temeljev organskega sveta

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V pričujočem članku predstavljamo osnovne poteze Plessnerjeve filozofske antropologije. Šele s Helmutom Plessnerjem je filozofska antropologija zapustila tradicionalni metafizični okvir ter postala samostojna znanstvena disciplina, katere bistvena naloga je bila prav v preseganju disciplin in njihovem osredinjanju okrog pojma človeka. Fenomen človeka Plessner ne utemeljuje v njem samem, niti ne v kateri od transcendentno-metafizičnih form, temveč v najformalnejših kategorijah organskega sveta, pri čemer pa se spretno izogne nevarnosti, da bi človeka ponižal na avtomatizem razvojne teorije. Po eni strani Plessner tako opravičuje fenomenološko resničnost dualizma med človekom in naravo, po drugi strani pa pokaže kako je ta dualizem vsebovan že v najelementarnejši kategoriji vsega bivajočega, t.j. v pozicionalnem telesu kot njegova dvojna aspektivnost; s tem pa dualizem izgubi svojo ontološko osnovo.

ABSTRACT

PLESSNER'S DERIVATION OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY FROM THE BASIS OF THE ORGANIC WORLD

The article presents the basic features of Plessner's philosophical anthropology. Only with Helmut Plessner did philosophical anthropology abandon the traditional metaphysical framework and become an independent scientific discipline. Its main task was to transcend individual disciplines and centre them around the concept of man. Plessner does not find the phenomenon of man in man himself nor in any transcendental-metaphysical forms, but in the most formal categories of the organic world, whereby he skilfully avoids the danger of reducing man to the automatism of developmental theory. In this way he vindicates the phenomenological reality of the dualism between man and nature, showing how this is contained in the most elementary category of all being, that is, in the positional body as its double aspect. However, as a result dualism loses its ontological basis.

Plessner v svojem osrednjem antropološkem delu "Stopnje organskega in človek" (Die Stufen des Organischen und der Mensch), s podnaslovom "Uvod v filozofsko antropologijo", na podlagi "filozofske biologije", oz. specifične filozofije narave in njenih osnovnih form, izpeljuje formalni kategorialni aparat, s pomočjo katerega zasnjuje teorijo človeka. Čeprav je zasnova na videz enaka kot pri Schelerju (Položaj človeka v kozmosu), pa se od nje bistveno razlikuje v tem, da Scheler svojo stopnjevito shemo bivajočega predstavlja in interpretira s pomočjo apriornih pojmov, ki sami niso izpeljani iz njegove filozofije (gon, čustveni gon, instinkt, asociativni spomin, praktična inteligenca, duh). Vse to so iz tradicije prevzeti pojmi, ki v njegovi metantropologiji - antropološko zasnovani metafiziki - ne najdejo ustrezne izpeljave in tematizacije. V tem smislu bi lahko tudi za odnos med Schelerjem in Plessnerjem dejali, da slednji prvega z glave obrne na noge.

Plessner v Stopnjah demonstrira svojo transcendentalno-empirično metodo in skuša priti do neke najsplošnejše formalne kategorije bivajočega, ki bi dajala legitimiteto teoriji človeka in prezentirala njegov specifični položaj v celoti bivajočega. Izraz temeljitosti tega projekta je mogoče razbrati v dejstvu, da o človeku prvič spregovori šele na strani 289, od skupno 346-ih, kolikor jih ima knjiga.

Svojo teorijo posredovanj najosnovnejših organskih kategorij pričinja Plessner s pojmom živega telesa. Da bi podal teorijo živih teles, pa mora najprej vzpostaviti razliko med njimi in neživimi telesi in se tako zoperstaviti tisti romantični poziciji, ki želi krog reči, pri katerih je aspekt znotraj/zunaj (izhodiščni aspekt vsega živega) bistven, razširiti na vse forme, tako organske kot anorganske, in tudi slednjim pripisati dušo, zavest in duha.

"Tej nekritični razširitvi dvojne aspektivnosti na tako rekoč vse reči sveta se mora filozofija zoperstaviti že zato, ker je njena dolžnost, da fenomen dvojne aspektivnosti najprej preizkusi glede na njen fundamentalni karakter. Kar pa je spet mogoče samo na nevtralnih tleh."¹

Ta nevtralna tla, na katerih se mora pojem dvojne aspektivnosti (znotraj/zunaj) najprej potrditi pa predstavlja prav razlika med živimi in neživimi telesi. Izhodiščna značilnost neživega telesa je predvsem ta, da ni v odnosu do okolnega sveta, da je od njega odrezan in neodvisen. Anorgansko telo tako ni hkrati znotraj in zunaj samega sebe, ni določeno še drugič iz pozicije zunaj samega sebe, torej iz okolnega sveta.

"Skozi specifični način 'biti zunaj njega' in 'proti njemu', se tako telo dvigne nad samega sebe in se s tem postavi v razmerje do samega sebe, strožje rečeno: telo je zunaj in znotraj samega sebe. Neživo telo je brez te komplikacije. Je, dokler seže. Kjer in ko se konča, preneha tudi njegova bit. Se odlomi."²

Neživo telo je tisto, ki ni sposobno samoposredovanja prek medija okolnega sveta, prek medija zunaj-samega-sebe-bit. Vse živo postane to, kar je, šele v odnosu do drugega samega sebe. V tem smislu se življenje odvija v življenjskem krogu med individuom in njegovim okoljem. Medtem ko se nežive reči pojavljajo zgolj s pomočjo dvojne aspektivnosti - kolikor mi, ki se nam pojavljajo, razlikujemo med znotraj in zunaj - pa zaznavamo žive reči v njihovem dvojnem aspektu znotraj/zunaj, to pomeni, da nastopa dvojni aspekt na živih rečeh kot njihova lastnost.

Če se zdaj osredotočimo na žive reči in njihovo dvojno aspektivnost znotraj/zunaj, potem je tudi ta mogoča samo s pomočjo nečesa tretjega, nekega posredujočega pojma, ki lahko to razliko sploh konstituira; ta posredujoča instanca nastopi kot pojem meje.

¹ Plessner Helmut, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Walter de Gruyter, Berlin 1965, str. 71.

² Plessner, Stufen, str. 129.

Razlikovanje znotraj/zunaj je mogoče samo, kolikor je na živem telesu določeno neko nevtralno območje, ki samo ni niti znotraj niti zunaj.

"Meja reči je njen rob, s katerim zadeva ob nekaj drugega, kot je ona sama. Hkrati to določa njen začetek ali konec, obliko reči ali njeno konturo, katere potek lahko zasledujemo s čuti. V konturah znotraj svojih robov je telo reči (Dingkoerper) sklenjeno in kot tako določeno." "Toda linija ne ustreza nobeni entiteti. Ona s pomočjo čutov obdrži to - kar je po svojem bistvu zgolj prehajanje od telesa reči k mediju, ki ga obdaja - samo tako, da iz okolice prevzame omejeno prostorsko območje."³

Ali z drugimi besedami: meja ne pomeni prepreke, ni ločnica, ki deli znotraj od zunaj, temveč je bistveno prehod. V primeru živega telesa meja ne leži med telesom in obdajajočim medijem (kot pri anorganskih telesih), temveč pripada enemu od obeh, in sicer živemu telesu, skozi katerega ta prehaja v svoj okolni svet in nazaj. V tem smislu pojem meje pri živih telesih vrši funkcijo združevanja čutno-prostorskih kontur z nečutno-zrenjskimi aspekti meje.

"Meja je virtualno medstanje (das Zwischen) telesa z mediji, ki se je dotikajo, je to, v čemer se začne (preneha), vtem ko nekaj drugega v njej preneha (se začne)." "Ona je čisti prehod od enega k drugemu, od drugega k enemu". "Meja realno pripada telesu, ki s tem, ko nekaj omejuje v svoje konture, ne izvršuje samo prehoda k medijem, s katerimi se dotika, temveč v svoji omejenosti izvršuje in hkrati tudi je ta prehod sam."⁴

Če neživo telo izvršuje prehod k medijem samo v očeh opazovalca pa ga živa telesa izvršijo sama. Živo telo kot nosilec meje, oz. medstanja in premostitve, ločuje tuje območje od lastnega območja, da bi ju v tej ločitvi združil. Meja se tako določa kot formalni pojem možnosti dvojne aspektivnosti živega telesa in ne sme biti razumljena kot fundament, temveč kot fenomen; kolikor bi seveda fundamentalizacija te razlike implicirala nek substancialni prelom, o katerem tukaj ne sme biti govora, če se želimo izogniti hipostaziranemu dualizmu.

Dvojno aspektivnost, samoposredovano v pojmu meje, pa Plessner še poenostavi in precizira v temeljno formalno kategorijo bivajočega: v pozicionalnost. Pozicionalnost ni nič drugega kot samoposredovana dvojna aspektivnost živega telesa skozi njegov pojem meje. Tako tematiziran fenomen živega telesa imenuje Plessner tudi "celovitost" (Ganzheit). To celovitost pa omogoča dejstvo, da se živo telo ne končuje na mejah svojega telesa, temveč, kolikor je ta prehod, v njegovi okolici, ki pa je spet vpotegnjena nazaj v tisto znotraj živega telesa. Ta posredujoča krožna celovitost tvori karakter pozicionalnega telesa. Toda tam, kjer je celota, morajo biti tudi njeni deli. Način razmerja med celoto in deli tvori organizacijo telesa.

"S pojmom organizacije se označuje samoposredujoča enotnost živega telesa z njegovimi deli. Enotnost je tako celovitost, posamezna reč pa individuum. Nekaj celega ni samo več od celote njegovih delov, ...temveč je kot eno v vsakem delu, je kot eno zunaj enotnosti njegove raznovrstnosti. Če torej nek zaprt sistem elementov tvori celovitost, potem je ta sistem kot tak združujoča vez za raznovrstnost vseh elementov in hkrati enotnost poleg te enotne raznovrstnosti." "Organ reprezentira celoto in je hkrati del celote; celoto posreduje v celoto, oz. je sredstvo za to posredovanje, od katerega je celota odvisna, tako da brez sredstev ne more biti živa."⁵

Kot pri Heglu, je tudi pri Plessnerju celovitost posredovana enotnost (Ganzheit ist vermittelte Einheit, str. 187). Kot ugotavlja Hammer, s tem Plessner doseže jedro svoje

³ Plessner, Stufen, str. 150.

⁴ Plessner, Stufen, str. 154.

⁵ Plessner, Stufen, str. 185.

apriorne metode, kolikor seveda kategorije meje in pozicionalnosti niso dokazljivi izkustveni stavki.⁶ Tudi Plessner sam na več mestih poudarja, da ideja celovitosti z zakonitostjo njene meje in pozicionalnosti ni nobena predstavljava prostorska entiteta, temveč zgolj neka prostorska vsebina, ki jo je mogoče zazreti.⁷ Veljavnost teh kategorij pa se mora najprej potrditi skozi njihovo uporabo na najrazličnejših lastnostih življenja. "V tem pa Plessnerjeva apriorna teorija nezmotljivo spominja na Kantovo transcendentno dedukcijo",⁸ le da je pri Plessnerju upravičenost dedukcije potrjena na koncu raziskave, pri Kantu pa nikjer.

Živo telo se torej od neživega razlikuje skozi kategorijo pozicionalnosti, ki nek "organizem v njegovi biti naredi kot postavljenega" (zu einem gesetzten machen).⁹ Kategorija pozicionalnosti označuje sposobnost nekega organizma, da samega sebe "postavi" (pozicionirati = postaviti). Ta postavitev pa ne pomeni nič drugega kot neko relativno samostojnost organizma, da v aktu samoposredovanja med znotraj/zunaj uravnava svojo dvojno aspektivnost. Živo telo oz. organizem je tako nek "samoregulirajoči sistem"¹⁰, skratka sistem, ki uravnava samega sebe, ki lahko samega sebe stabilizira. Toda v tej celovitosti samega sebe organizem vendarle ni cel.

"V svojem samoposredovanju k enosti se živo telo odreka svoji neposredni centralnosti, (ono) je samo še s pomočjo svojih organov. Odreka se svoji absolutni moči, ker brez organov ne more več živeti. Izgubi svojo samostojnost, ker mu organi, kakor ga posredujejo v enotnost njega samega, to enotnost omogočajo samo skozi kontakt s tem, kar (ono) samo ni: s poljem njegove pozicije. Kot cel, je tako organizem samo polovica svojega življenja. Organizem, ki je postal absolutno potreben, zahteva dopolnitev, brez katere bi propadel."¹¹

Organi tako prvotno razmerje do organizma obrnejo. V tem aspektu se zdaj le-ti kažejo kot tisti, od katerih je odvisna celota. Toda tako kot pri Heglu, je tudi tukaj to le en aspekt problema in sicer tisti, na podlagi katerega Plessner nakaže svojo biološko utemeljitev transcendence. Ne-celost organizma zahteva dopolnitev, brez katere bi propadla. Ta biološki pojem transcendence (Plessner tega pojma ne uporablja) je najširša osnova preseganja živega telesa, njegovega dopolnjevanja v drugem, v njegovem življenjskem mediju. To je tudi osnova, na kateri se ne utemeljuje samo fenomen človekovega delovanja, temveč tudi sleherni gibanje znotraj življenja.

"Življenje je gibanje, brez gibanja ne more obstajati."

"Neka reč, ki ima pozicionalni karakter, je lahko le, kolikor postaja (indem es wird); proces je način njene biti."¹²

Organizem je tako v svojem procesu samopostavljanja postavljen v enotno gibanje življenja; kot njegov del je nosilec njegovega gibanja. Tako kot je sleherni posamezni organizem samoposredovan skozi svoje organe, tako je življenje oz. narava samoposredovana skozi organizme, ki tvorijo njeno celoto. V tem Plessner naveže na pomen grške besede *fysis*,¹³ kot na tisto samouravnavaajočo celoto, ki se daje iz same sebe.

⁶ Hammer Felix, *Die exzentrische Position des Menschen*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1967, str. 116.

⁷ Plessner, *Stufen*, str. 119-121.

⁸ Hammer, *Position*, str. 116.

⁹ Plessner, *Stufen*, str. 129.

¹⁰ Limbach Hans G., *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position*, Disertation, Saarbruecken 1992, str. 99.

¹¹ Plessner, *Stufen*, str. 193-194.

¹² Plessner, *Stufen*, str. 132.

¹³ Limbach, *Symbolische*, str. 113.

a) Rastlina in žival

K pozicionalnemu karakterju sodi, da "je reč hkrati čez samo sebe in noter v samo sebe" (ueber ihm hinaus, in ihm hinein ist).¹⁴ V tem se kaže nek radikalni konflikt med zaprtostjo kot fizičnega telesa in odprtostjo kot organizma. Načini, kako organizmi, ki pripadajo različnim stopnjam, rešujejo ta konflikt, se med seboj razlikujejo.

"Rešitev konflikta najde živa reč v svoji formi, katere izraz je čutno dostopen v vsakokratni podobi njenega tipa, ne da bi se hkrati kazala kot pojav."¹⁵

Rešitev tega konflikta je možna na dva načina: v odprti in zaprti formi. Pojem odprte forme uporablja Plessner kot formalno-strukturni izraz za rastlino, medtem ko zaprta forma pomeni enako, le da za žival. (Pojma odprte in zaprte forme je Plessner prevzel od Driescha.) V tej postavitvi se kaže strogost ločitve med rastlino in živaljo, toda ta ločitev je zgolj ideelna, saj Plessner poudarja, da je v posameznih lastnostih razlika med rastlinami in živalmi samo stopenjska, v nekaterih pa lahko celo sovpadata.¹⁶

"Odprta je tista forma, ki organizem v vseh njegovih življenjskih izražanjih neposredno vključuje v njegovo okolico in ga tako naredi za nesamostojni del življenjskega kroga, ki mu ustreza."¹⁷

Razlog odprte forme pri rastlini leži v dejstvu pomanjkanja njenih centralnih organov, skozi katere bi se lahko reprezentiralo njeno celotno telo, skozi katero bi se lahko zoperstavljalo svoji okolici. Individualnost zato ne more biti konstitutivna lastnost rastlin. V svoji odprtosti je rastlina absolutna predanost in samoizguba v funkcijskem omrežju njene vrste.

Pri živalih pa imamo že opraviti z vso kompleksnostjo njene dvojne aspektivnosti oz. pozicionalnosti.

"Zaprta je tista forma, ki organizem v vseh njegovih življenjskih izražanjih posredno vključuje v njegovo okolico in ga tako naredi za samostojni del življenjskega kroga, ki mu ustreza."¹⁸

Glede na definicijo odprte forme se definicija zaprte forme razlikuje samo v dveh, toda odločilnih besedah: neposrednost-nesamostojnost in posrednost-samostojnost.

Neposredna vključenost rastline v okolico jo naredi nesamostojno, medtem ko žival skozi svoj posredovan, distanciran odnos do okolice izkuša samo sebe v samostojnosti, oz. zaprtosti glede na življenjski prostor. Pri živali je tako ključnega pomena njena posredovanost, oz. dialektika njene telesnosti. Ta relativna samostojnost in zaprtost (odprtost in zaprtost sta ideelni formi in ne absolutizaciji), s katero se žival distancira od okolice pa mora sama v sebi biti posredovana v nekem notranjem antagonizmu, ki njeno enotnost šele konstituira in jo s tem šele naredi za (relativno) samostojni del bivajočega. Apriorni pojem pozicionalnosti se zdaj utelesi v vsej svoji dialektičnosti (pozicionalnost kot temeljna kategorija živih teles seveda velja tudi za rastline, le da pri njej še ni izražena v vsej svoji kompleksnosti).

Skozi reprezentacijo v centralnih organih dobi žival še neko drugo realnost, in sicer v telesu. S tem si je žival še drugič dana. Ta samoposredujoča igra med organi in celoto telesa jo naredi samostojno, njen odnos do okolice pa za posredovan. Telo postane "vmesna plast" med bivajočim in njegovim medijem. Prvič si je žival dana v tem,

¹⁴ Plessner, *Stufen*, str. 132.

¹⁵ Plessner, *Stufen*, str. 218.

¹⁶ "Rastlino in žival, glede na njuno bistvo, ni mogoče razlikovati na osnovi empiričnih lastnosti. Njuna diferenca je v vsej realnosti ideelna." (*Stufen*, str. 234.)

¹⁷ Plessner, *Stufen*, str. 219.

¹⁸ Plessner, *Stufen*, str. 226.

da je živo telo, drugič pa v tem, da ji to živo telo zdaj postane prezentacijsko telo (Leib).¹⁹

"Njeno telo je zdaj postalo prezentacijsko telo, tista konkretna sredina, skozi katero je življenjski subjekt povezan z okolico (Umfeld)." "Na ta način se sredina, jedro, samost, ali subjekt imetja (Subjekt des habens), pri popolni vezanosti na živo telo hkrati od njega distancira." "S tem prezentacijskim telesom eksistira živa reč kot z nekim sredstvom, ki je hkrati združujoča in ločujoča, odpirajoča in prikrivajoča, repuščajoča in varujoča vmesna plast, ki je dana v njegovi posesti."²⁰

Ali drugače: Živo telo se skozi organsko samoposredovanost konstituira kot enovitost, se prezentira kot prezentacijsko telo. V tej distanciranosti od same sebe kot živega telesa - kolikor je živo telo, ki še ni postalo prezentacijsko telo (rastlina) vselej v neposrednem odnosu s svojo okolico - je prezentacijsko telo sposobno samostojne komunikacije z njenim okoljem. Realizirana dvojna aspektivnost, oz. pozicionalnost, je bistveno dialog med prezentacijskim telesom in njegovim medijem; toda, če se izrazimo heglovski, ta dialog še ni zanjo. Odprtost njenega pozicionalnega polja ustreza zaprtosti njene forme. Konstituiranje zaprte forme pa je bistveno konstituiranje živega telesa kot prezentacijskega telesa. Prezentacijsko telo organizma je tako odtegnjeno svojemu telesu kot njegova centralno vodena enotnost. V tem smislu je pozicionalnost živali vselej centrična. Njena centričnost jo predstavlja v vlogi dvojnega imetja: imetje lastnega telesa kot prezentacijskega telesa ter imetje okolja (to imetje imenuje Plessner z izrazom "spontanost" - žival spontano agira in reagira na okolje). Vendar pa to dvojno imetje še ni za njo. Izoblikovanje možganov sicer živalim omogoča smotrno in spontano delovanje, ne da bi se žival tega zavedala.

"Pozicionalno tukaj še ne obstaja možnost posredovanja med celotnim telesom (vključujoč centralne organe) in prezentacijskim telesom (kot od centralnih organov odvisni telesni predel). Pozicionalno obstaja oboje eno poleg drugega, ne da bi bila pri tem enotnost stanja presežena. Oscilacija med obema bitnima položajema, zamenjava telesne biti v prostorsko notranost telesa, daje dvojno aspektivnost, toda ta oscilacija, ta zamenjava se v sebi ne odpravi (hebt sich nicht auf), temveč enostavno predstavlja to isto temeljno stanje."²¹

Do takšne odprave pa lahko pride šele takrat, ko si je organizem dan še tretjič ("Žival živi iz sredine ven, v sredino noter, toda ona ne živi kot sredina."²²), in sicer kot

¹⁹ Pri tem je treba opozoriti na prevajalske težave ob razlikovanju med "Leib" in "Körper". Nemški jezik premore dve besedi za pojem telesa (Leib, Körper), medtem ko imamo v slovenščini le enega. Plessner to dispozicijo nemškega jezika v svoji antropologiji tako produktivno uporabi, da je od nje celo odvisno celotno razumevanje človeka. Na razliki med "Leib" in "Körper" stoji in pade celotna Plessnerjeva filozofska antropologija. Hotimir Burger v svoji "Filozofske antropologiji" (Naprijed, Zagreb 1993) "Leib" prevaja z "živo telo", "Körper" pa kot "neživo telo". Toda ta prevod ni ustrezen, kolikor tudi Plessner uporablja delitev na živo in neživo telo in misli pri tem na organsko in anorgansko telo, pri čemer pa delitvi na "Leib" in "Körper" podleže le živo telo. Skratka "Leib" in "Körper" sta dva možna aspekta živega telesa, zato "Leib" ni mogoče še enkrat prevajati kot "živo telo". Rešitev, ki jo tukaj predlagamo in ki seveda ne more biti idealna, je naslednja: "Leib" bomo prevajali s "prezentacijsko telo", "Körper" pa kot "reprezentacijsko telo". Izraz prezentacijsko telo (Leib) je tisti, s katerim Plessner pogosto nadomesti razvito pozicionalno naravo živalskega in človeškega telesa kot njuno indiferentno psihofizično celovitost; medtem ko je reprezentacijsko telo (Körper) reflektivni pojem, je posledica vpogiba človekove zavesti v samo sebe, skozi katero se ji njena fizična zunanost kaže kot od nje ločeni predmet. Reprezentacijsko telo je pojem, ki je vezan izključno na človeka, oz. na njegovo zavest o posedovanju samega sebe kot prezentacijskega telesa, kot samouravnavačo psihofizične celovitosti. Človek je prezentacijsko telo in ima to prezentacijsko telo kot reprezentacijsko telo. Človek je in ima.

²⁰ Plessner, Stufen, str. 231.

²¹ Plessner, Stufen, str. 237.

²² Plessner, Stufen, str. 288.

reprezentacijsko telo. Šele ko organizmu njegovo dvojno imetje postane za zavest, se mu njegovo telo konstituira še v svoji zadnji in odločilni formi, kot reprezentacijsko telo, kot neko neživo, abstraktno telo, kot simbol.

b) Človek

Žival je dana sama sebi skozi prezentacijsko telo. Iz svoje pozicionalne sredine lahko vpliva na tukaj-zdaj svojega telesa. Toda živo telo na živalski stopnji še ne poseduje polne reflektivnosti. Njeno življenje iz sredine ji sicer nudi eksistenčno oporo, toda sama še ni v odnosu do nje, ker ta ni postala njen predmet.

"Kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da je neki živi reči dan center njene pozicionalnosti, izhajajoč iz katere živi in z močjo katere doživlja in učinkuje. Temeljni pogoj je očitno ta, da center pozicionalnosti, na katere distanci do lastnega prezentacijskega telesa temeljijo vse danosti, do samega sebe zavzame distanco."²³

Potem ko centričnost nekega organizma postane sama sebi predmet, si je ta organizem dan še tretjič. S tem, ko se center pozicionalnosti distancira od samega sebe, je dokončno omogočena "totalna reflektivnost" nekega življenjskega sistema. Centrično življenje organizma stopi z njim v odnos, v posredujoč odnos, s tem pa mu postane za zavest.

"(Organizem) ima samega sebe, ve zase, samemu sebi je opazen in v tem je jaz, "za seboj" ležeče zatočišče lastne notranjosti..."²⁴

Ta tretja posredovanost je zadnja posredovanost; vzpenjanje po lestvici posredovanja je s tem zaključeno, kajti živo telo je s tem prišlo za lastni hrbet. Tako kot pri živali, je sicer tudi to posredovanje bistveno vezano na tukaj-zdaj, vendar pa se je sposobno od sebe distancirati, postaviti prepad med sebe in svoja doživetja.

"Potem je tostran in onstran prepada, vezan na telo, vezan na dušo in hkrati nikjer, brez doma zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek."²⁵

Za razliko od Schelerja, Plessner ne zastopa teorije, da je prehod od živali k človeku mogoče misliti le kot radikalni prelom v strukturi bivajočega (duh), temveč dosledno zastopa teorijo stopnjevanja, znotraj katere je razlika med živaljo in človekom "zgolj" v stopnji reflektivnosti. Na ta način uspe Plessnerju ohraniti kontinuum organskega sveta, ne da bi hkrati ponižal človeka in njegove dosežke na descendenčni avtomatizem. Radikalni prelom s celoto bivajočega vzpostavi človek vzvratno, za nazaj, ta prepad sam je že delo njegove totalne reflektivnosti. Tako je mogoče trditi, da med človekom in celoto živih reči vlada prepad, ne da bi hkrati ta prepad označeval in bil imeniten celotni strukturi bivajočega. Razlike med različnimi formami bivajočega so tako primarno stopenjske, prelom znotraj njih pa je sekundaren, je delo specifičnosti človekove narave. Cel svet je enoten, pa čeprav predstavlja človek glede na njega nek drug svet.

"Če je življenje živali centrično, potem je človekovo življenje, ne da bi lahko to centričnost prelomilo, ven iz nje, ekscentrično. Ekscentričnost je za človeka specifična forma frontalne postavljenosti nasproti polju, ki ga obkroža."²⁶

Tisto, kar zagotavlja enotnost človeka z univerzumom živih reči, je njihova enotna pozicionalna narava, tisto, kar zagotavlja njegovo enotnost s svetom živali je že neka

²³ Plessner, *Stufen*, str. 289.

²⁴ Plessner, *Stufen*, str. 290.

²⁵ Plessner, *Stufen*, str. 291.

²⁶ Plessner, *Stufen*, str. 291-292.

višja forma pozicionalnosti, tj. centričnost. Ne prve, ne druge forme se človek nikoli ne osvobodí; tisto, po čemer pa se od obeh bistveno loči, ni nekaj povsem novega glede na prvi - komplementarni formi, ni neka tretja transcendirajoča entiteta - kot denimo duh pri Schelerju -, temveč je zgolj zavest o njiju, ali če se izrazimo drugače: je nek pogled, ki od zunaj zajame organskemu svetu imanentno dvojno aspektivnost oz. pozicionalnost. In prav ta nevtralni pogled, ta reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine je najbolj radikalen prelom, ki ga dopušča in omogoča organski svet, je edini pravi vzrok in nosilec vseh potencialno novih vsebin. Skozi to ekscentrično pozicijo si je pozicionalno telo dano na človeški način, dano si je kot svoj lastni predmet. Človek se zaveda svoje centričnosti zato, ker je (tudi) ekscentričen.

"Kot jaz, ki omogoča polni obrat sistema živih reči k sebi, človek ne stoji več v tukaj-zdaj, temveč "za" njim, za samim seboj, v kraju, ki ga ni (ortlos), v niču, v katerem se razblini v prostorsko-časovni ničjer-nikoli. Brez kraja in časa (ortloszeitlos) omogoča človek doživljanje samega sebe in hkrati doživljanje svoje brez-krajevnosti- in časovnosti kot stanja zunaj samega sebe..."²⁷

Človek ni zgolj ta jaz, ta pogled, ki motri pozicionalnost lastnega prezentacijskega telesa, ni samo ekscentričnost, kajti kolikor bi bil samo to, ne bi mogel realno delovati čutiti, misliti, doživljati, ne bi bil, prav tako ni zgolj to opazovano prezentacijsko telo, temveč je primarno posredovanje.

"Njemu (človeku o.p.) je postala sprememba iz biti znotraj lastnega telesa v bit zunaj telesa nepresegljiv dvojni aspekt eksistence, resnični prelom njegove narave. On živi tostran in onstran tega preloma kot duša in telo in kot psihofizična nevtralna enotnost obeh sfer. Enotnost pa vendarle ne prekrije dvojne aspektivnosti...(ona) ni neko nasprotje pomirjajoče tretje...(ona) ne tvori samostojne sfere. (Ona) je prelom, hiatus, prazni 'počez' (Hindurch) posredovanja."²⁸

Najprej kaže poudariti relativno subjektivnost in objektivnost preloma med dušo in naravo. Subjektivni karakter tega dualizma Plessner jasno nakaže s tem, da govori o njem z aspekta človekovega doživljanja ("njemu" je postala...). Skratka, ta razlika se človeku kaže kot prelom šele s pozicije nevtralnega jaza, ki s svojim posredovanjem dejansko sploh šele konstituira tisti dve polji, med katerima posreduje; naredi si ju za zavest in s tem vzpostavi razliko. Po drugi strani pa je ta prelom prav tako objektivni, kolikor tukaj ne gre za neutemeljene subjektivne predstave človeka o njegovi lastni naravi, za nekakšne njegove fantazije, ki naj bi imele svoj ideološki temelj v krščanstvu, temveč izhajajo iz objektivne strukture njegove ekscentričnosti. Subjektivnost in objektivnost tega preloma je zato mogoče misliti le relativno. Toda kot se prelom v posredovanju vzpostavlja, se hkrati v njem tudi ukinja, se kaže kot enotnost, ki pa sama ni nič drugega kot nek "prazen počez posredovanja". Kolikor je vsako posredovanje najprej neko razmerje, toliko je treba ob tem pritrditi Hammerju, ki pravi, da pomeni ekscentrična pozicionalnost primarno neko razmerje, oz. povsem formalno izraženo, "razmerje do razmerja".²⁹ Pozicionalnost namreč zagotavlja osnovno razmerje bivaajočega, skozi ekscentrično pozicijo pa se vzpostavi razmerje do razmerja.

"Pozicionalno je mogoče trojno stanje: bivaajoče je telo, je v telesu (kot notranje življenje ali duša) in zunaj telesa kot točka pogleda, iz katere je (ono) hkrati oboje. Nek individuum, ki je na ta način pozicionalno trojno okarakteriziran, se imenuje

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Hammer, Die exzentrische Position, str. 157.

oseba. Ta je subjekt svojih doživljajev, svojih zaznav, svojih akcij in iniciativ. (Ona) ve in hoče. Njena eksistenca je dejansko postavljena v nič (auf nichts gestellt)."³⁰

Za razliko od Schelerja, pojem osebe pri Plessnerju ni utemeljen na neki pozitivni vsebini (duh), temveč na strukturnem razmerju trojne posredovanosti. To trojno posredovanje je hkrati ta nič, v katerega je postavljena njena eksistenca, je popolna odsotnost vsebine, hkrati pa temeljni pogoj za sleherno vsebino.

Iz trojne pozicionalnosti nastajajo človeku njegova tri osnovna razmerja: kot telo je v razmerju z drugimi telesi - to razmerje imenuje Plessner zunanji svet (Aussenwelt), kot bitje, ki je v telesu, je v razmerju do svoje notranjosti - to razmerje konstituira njegov notranji svet (Innenwelt), in slednjič, njegova ekscentrična pozicija, njegovo stanje zunaj sebe, vzpostavlja sosvet (Mitwelt), območje, v katerem je človek v odnosu do človeka.

"V dvojni distanci do lastnega telesa se človek nahaja v svetu, ki, ustrežajoč trojni karakteristiki njegove pozicije, tvori zunanji svet, notranji svet in sosvet."³¹

Zunanji svet je njegovo okolje, ki je izpolnjeno s predmeti. S pomočjo svoje ekscentričnosti lahko tudi človek samega sebe doživlja kot enega izmed členov, reči, ki zasedajo poljubna mesta v prostoru in času in jih med seboj zamenjujejo. Človek je del prostorskega kontinuuma le kot prezentacijsko telo, medtem ko se mu kot reprezentacijsko telo odtegne. Njegova dvojna aspektivnost ni istovetna z dvojno aspektivnostjo nekega zgolj pozicionalnega telesa (zunaj/znotraj), temveč jo je treba razumeti kot razmerje do dvojne aspektivnosti pozicionalnega telesa oz. njegovega lastnega prezentacijskega telesa, ki je samo na sebi samo pozicionalno telo. Človekova dvojna aspektivnost je tako razmerje med biti-telo (prezentacijsko telo) in imeti-telo (reprezentacijsko telo), je razmerje med njegovo ekscentričnostjo in pozicionalnostjo, oz. je ekscentrična pozicionalnost.

Človekovo prezentacijsko telo je možno samo toliko, kolikor ima nek zunanji svet, oz. svoj okolni svet. V tem smislu ga je treba razumeti kot intencionalno naperjenega do okolnega sveta (Umweltintentionalität des Leibes). To razmerje pa je obojestransko: kot učinkuje prezentacijsko telo na okolni svet, tako drugi učinkuje na prvega.

Izhajajoč iz strukture ekscentrične pozicionalnosti, prezentacijsko in reprezentacijsko telo ne sovpadata, čeprav tudi ne tvorita dveh med seboj materialno ločljivih sistemov. Limbach se celo sprašuje, ali nimamo tako celo pri Plessnerju opraviti z delitvijo sveta, kolikor tudi on povsem v kartezijanski maniri obravnava človeka kot dualistično bitje, "kot bitje dveh strani, ki ima telo, tako da se zahteva subjekt imetja".³² Odgovor na to vprašanje je pravzaprav preprost; v določenem smislu je mogoče celotno Plessnerjevo filozofsko antropologijo razumeti kot en sam, precizen in sistematično izpeljan odgovor na to vprašanje. Descartesov dualizem Plessner relativira, ga teoretsko razvije - kot smo že pokazali - v relativno subjektivno in objektivno aspektivnost. Človek je namreč zmeraj hkrati prezentacijsko telo in ima to telo kot reprezentacijsko telo. Plessner potrди, da ima človek *res cogitans*, prav tako potrди, da ima telo, toda tega ne absolutizira v dve samostojni substanci.

"Oba aspekta obstajata eden poleg drugega, posredovana v točki ekscentričnosti, v objektivizacije nezmožnem jazu."³³

Drugo osnovno človekovo razmerje je njegov odnos do lastne notranjosti. Skozi distanco do samega sebe si je dan kot notranji svet. Ekscentričnost tukaj določa njegov

³⁰ Plessner, *Stufen*, str. 293.

³¹ *Ibidem*.

³² Limbach, *Symbolische*, str. 13.

³³ Plessner, *Stufen*, str. 295.

dvojni aspekt kot dušo in doživljaj, oz. konstitucijo njegove psihične realnosti. Vse duševne dispozicije in dosežki so pogojeni z doživljanjem. Doživetja so namreč tista, ki oblikujejo človeka, ga pretresajo, mu ustvarjajo nove možnosti prihodnjih doživetij, hkrati pa so omogočena in dana z lastnostmi duše. Tako kot za dvojno aspektivnost prezentacijskega in reprezentacijskega telesa, velja tudi za dušo in doživljaj, da ne sovpadata, vendar pa tudi ne tvorita dveh razlikujočih se sistemov. Duša ni nekaj, kar bi ostalo zaprto v človekovi notranjosti, temveč aktivno sodeluje na vseh ravneh človekovega ravnanja, tudi kognitivnih.

"V refleksivnem aktu, v pozornosti, opazovanju, iskanju, spominjanju izvršuje živi subjekt tudi duševno resničnost, ta pa učinkuje, kar je samo na sebi razumljivo, na resničnost, ki je postala objekt, z željo, ljubeznijo, depresijo, občutkom."³⁴

S stališča doživljajočega subjekta se lahko močno spremeni njegovo notranje življenje, vendar pa to ni nujno. V tem smislu lahko duša in doživljaj sovpadata, čeprav nista eno. Tudi znotraj misli, občutkov in volje stoji človek zunaj samega sebe; "ta dialektična struktura leži v bistvu ekscentričnosti".

"Resnični notranji svet: to je razkrojenost s samim seboj, iz katere ni nobenega izhoda in za katero ni nobene izravnave. To je radikalni dvojni aspekt med (zavestno dano ali nezavedno delujočo) dušo in izvršitvijo v doživljaju, med nujnostjo, prisilo, zakonom dogajajoče eksistence ter svobodo, spontanostjo, impulzom izvršujoče eksistence."³⁵

Človek kot notranji svet je dejstvo, ne glede na to, ali o tem ve ali ne. Dana pa mu je lahko ta notranjost samo v aktih refleksije. Plessner pri tem našteva akte spominjanja, zaznavanja, pozornosti in jih določi kot psihične akte, s čimer se jasno zoperstavi ločevanju refleksijskega in duševnega.

Tretjo in odločilno formo predstavlja pojem sosveta. Ekscentričnost, na kateri temeljita zunanji in notranji svet, določa, da mora individualna oseba na sebi razlikovati individualni in splošni jaz. Ta razlika pa ji postane prezentna šele, ko stopi v stik z drugimi osebami. Toda tudi takrat ta jaz zanj ne nastopa v abstraktni podobi, temveč konkretno kot prva, druga, tretja oseba. Človek reče samemu sebi in drugim ti, on, mi... Dejstvo, da okrog sebe ne vidi le reči, temveč čuteča bitja, ki jih ima za tovariše, sodi k predpogojem njegove eksistence. Toda ta njegova primarna potreba sama na sebi sploh ni preprosta.

"Kajti 'Drugi' je, ne glede na bistveno strukturno enakost z menoj, kot oseba individualna realnost (kot jaz), katere notranji svet mi ostaja primarno takorekoč skrit in ki ga moramo s pomočjo različnih form dojetanja šele razkriti."³⁶

Tako kot prvi dve formi, je tudi fenomen sosveta mogoče razumeti samo na temelju ekscentrične pozicionalnosti. Plessnerjeva teorija sosveta je v bistvu njegova rešitev problema intersubjektivnosti, čeprav tega pojma sam ne uporablja. Pri Plessnerju ne gre za razmerje med dvema subjektoma, temveč med dvema osebama, katerih vsebina je izpeljana iz strukturne formule ekscentrične pozicionalnosti. Intersubjektivnost je tako pri njem bistveno inter-ekscentričnost. Samo pojem ekscentričnosti je namreč tisti, ki omogoča razumevanje zapletene dialektike medčloveških odnosov, njihovo istovetnost in razliko. Kot je ekscentrična pozicionalnost na sebi zgolj nek počez posredovanja, torej čisti nič, tako je tudi medpersonalni, svetni odnos med jaz in ti bistveno zaznamovan z ekscentrično pozicionalnostjo, je tudi sam vzajemno posredovanje, le da

³⁴ Plessner, *Stufen*, str. 297.

³⁵ Plessner, *Stufen*, str. 299.

³⁶ Plessner, *Stufen*, str. 301.

je na tem nivoju ničnost njene vsebine presežena v smeri največjega pozitivnega človekovega dosežka, tj. duha.

"Sosvet ne obdaja osebe, tako kot narava. Toda prav tako je tudi ne izpolnjuje, kar v nekem neadekvatnem smislu velja za notranji svet. Sosvet nosi osebo in je hkrati od nje nošen in oblikovan. Med menoj in menoj, menoj in njim leži sfera tega sveta duha."³⁷

Duhovni karakter osebe leži v mi-formi (Wir-form) lastnega jaza, v enotni prežetosti življenjske eksistence po modusu ekscentričnosti. Ta "mi" tematizira Plessner kot tisto sfero, ki jo je edino mogoče v strogem smislu imenovati duh.

"Kajti če zadevo dojamemo čisto, potem se duh razlikuje od duše in zavesti. Duša je realna kot notranja eksistenca osebe. Zavest je aspekt, ki je pogojen z ekscentričnostjo osebne eksistence, skozi le-tega se nudi svet. Medtem ko je duh s svojevrstno pozicijsko formo ustvarjena in obstoječa sfera in v tem smislu ni nobena realnost, realizirana pa je vendarle v sosvetu, četudi obstaja ena sama oseba."³⁸

Sfera duha je sfera intersubjektivnosti, je sfera medčloveških odnosov, njegove socialnosti, toda duh lahko obstaja tudi, če eksistira ena sama oseba. Pri tem Plessner misli na človekov antropomorfní značaj, njegovo nagnjenost da ti-značaj, značaj osebe, pripisuje tudi ostalim živim pa tudi neživim rečem (mitična zavest). In tako je on čisti mi ali duh. Človek nima duha na isti način kot ima telo ali dušo. Dušo ima, ker on duša je in ker jo živi. Medtem ko je "duh sfera, s pomočjo katere živimo kot osebe, v kateri stojimo, ker jo naša pozicionalna forma vsebuje."³⁹ Duša je možna tudi tam, kjer ni zavesti o njej, (ona) je primarno pozicionalna forma; enako velja za telo kot telo. Duh pa je dejansko možen šele v intersubjektivnem posredovanju med ekscentričnimi formami, oz. med ekscentrično osebo in predmetom, ki se mu ekscentričnost pripisuje. Duh je človekova sfera in ne neka apriorna realnost, zato mu ni mogoče pripisati objektivnega značaja kot pri Heglu.

"...za duh kot sfero ni mogoče uporabljati pojmov, kot so subjektivno in objektivno."
"Neoziraje se na to, kar duh nosi, kar se kot duh izraža, je mogoče sfero duha določiti samo kot subjektivno-objektivno nevtralnó."⁴⁰

Strogo vzeto je duh le eden, sicer ključni aspekt ekscentrične pozicionalnosti, nje-ne posredujoče strukture, ki posreduje med prezentacijskim telesom in njegovo intencionalnostjo do okolnega sveta in jazom, oz. osebo. Oseba je v svetu in proti njemu, v sebi in proti sebi; to brezno, to prazno medstanje tukaj in tam ostaja realno, tudi če človek zanj ve in skozi to vednost v njem vzpostavi sfero duha. Duh ni tak kot subjektivnost ali zavest ali intelekt, temveč je mi-sfera, je predpostavka konstitucije neke resničnosti.

Ker Plessner svoje kategorije razvija na dialektično samoposredujoč način, ki zelo spominja na Hegla - s to bistveno razliko, da Hegel začenja z metafizično razliko med bitjo in ničem, medtem ko je Plessnerjevo izhodišče transcendentalno-empirična forma pozicionalnosti, ki je dobljena na podlagi normiranja empiričnih značilnosti živih teles, oz. organizmov - je mogoče trditi, da duh ni nič drugega kot ekscentričnost ali intersubjektivnost, oz. aspekt razmerja med biti-telo in imeti-telo, kolikor biti- telo (prezentacijsko telo) implicira intencionalno naperjenost k drugemu, ki se izvršuje v ravnanju, medtem ko imeti-telo kaže na sfero jaza oz. reflektivnosti. Duh je posredujoč aspekt

³⁷ Plessner, *Stufen*, str. 303.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Plessner, *Stufen*, str. 304.

⁴⁰ Plessner, *Stufen*, str. 305.

vseh kategorialnih postavitev, sam na sebi pa ni nič, je zgolj to čisto posredovanje samo.

c) Temeljni antropološki zakoni

c 1) Zakon naravne umetnosti

Na koncu Stopenj daje Plessner nekakšen rezime svoje filozofske antropologije, in sicer tako, da v povsem kantovski maniri govori o zakonih, o temeljnih potezali človekovega ravnanja in eksistiranja. Izhodiščno vprašanje prvega zakona, zakona naravne umetnosti (*Das Gesetz der natuerlichen Kuenstlichkeit*) se glasi:

"Kako je lahko človek kos svoji življenjski situaciji? Kako izvaja svojo ekscentrično pozicijo?"⁴¹

Če je bil v pojmih zunanjega sveta, notranjega sveta in sosveta človek obravnavan abstraktno, ga skuša Plessner v antropoloških zakonih zajeti v njegovi funkcionalni konkretnosti. Podobno kot Kant se sprašuje: "...kaj naj počnem, kako naj živim, kako naj pridem tej eksistenci do konca".⁴² Vsa ta vprašanja kažejo predvsem na človekovo zlomljenost, ali kar je enako, na njegovo ekscentričnost. Ideje raja, stanj nedolžnosti, zlata obdobja, brez katerih še ni živela nobena generacija, so zgovoren dokaz za to, kar človeku manjka. V tej neizpoljenosti lastne narave, v praznini posredujočega preloma gre iskati glavni razlog njegove ustvarjalne dinamičnosti in inovativnosti.

"Kot ekscentrično organizirano bitje, se mora človek takšnega, kakršen že je, šele narediti."⁴³

Človek tako živi samo, kolikor svoje življenje vodi, ga upravlja, in šele skozi to vodenje je resnično človek. Človek je to kar je šele v izvajanju, v poteku in gibanju svojega življenja. Njegova eksistenca je postavljena v nek prečni položaj, v negotovost razprtosti njegove ekscentričnosti. V tem se zanjo kaže aspekt absolutne antinomije, saj se mora takšno, kakršna je, šele narediti. Ekscentrična pozicionalnost je namreč "le" strukturna postavitev, v katero je postavljen sleherni človek, toda v tej postavitvi je človek sicer že človek, a le in potentia; šele vodenje in upravljanje življenja pa ga lahko v njegovi človeškosti izpolni. Živali živijo neposredno, ne da bi vedele o sebi in rečeh, zato se ne sramujejo svoje golote. "Nasprotno pa je človek s svojo vednostjo izgubil neposrednost, (on) vidi svojo goloto in se je sramuje, zato mora živeti po ovinkih s pomočjo umetelnih reči."⁴⁴ Človek zato potrebuje nek komplement za svojo razklano naravo, ki si ga mora sam ustvariti. V tem je že po naravi umetelen. V strukturi njegove narave je, da se mora ravnati in skozi ravnanje dopolnjevat, s pomočjo svojega uma in rok ustvarjati čep, s katerim bi zamašil odtok, skozi katerega mu uhaja lastna centričnost; umetelnost je način ustvarjanja druge domovine kot absolutnega zatočišča.

"Kot ekscentrično bitje človek ni v ravnovesju, zunaj kraja in časa stoječ v niču, je konstitutivno brez doma, zato mora 'nekaj postati' in si ustvariti ravnovesje. Le-to pa si lahko ustvari le s pomočjo nenaravnih reči, ki izvirajo iz njegovega ustvarjanja".⁴⁵

41 Plessner, *Stufen*, str. 309.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 Plessner, *Stufen*, str. 310.

45 *Ibidem*.

Zadnji smisel njegovega delovanja je vzpostavitev ravnovesja. Toda eksistenca v ustvarjeni drugi naravi ne more najti miru. Človek želi ven iz nevzdržne ekscentričnosti svojega bista, polovičnost svoje življenjske forme si prizadeva kompenzirati, le-to pa lahko stori le s pomočjo reči, ki si jih sam ustvari. Te reči so tako že same zaznamovane z ekscentrično naravo njihovih ustvarjalcev. Te reči, ki si jih človek predmetuje, so glede na naravno stanje stvari same ekscentrične, so zunaj tega stanja kot tujek v njih. Človekovo ravnovesje je lahko zato samo umetelno, nepristno, takšno, ki ga skratka ne more potešiti. Krivda pa ni samo v predmetu, temveč tudi in predvsem v njegovi ekscentričnosti, ki je v tistem trenutku, ko človek nekaj doseže, hkrati že čez to stanje, ga reflektira in s tem ustvari novo distanco, poglubi nepotešenost.

"V tem uboštvu ali goloti leži movens za celotno, specifično človeško dejavnost, ki je usmerjena na irealno in deluje z umetelnimi sredstvi, leži zadnji temelj za orodje in za tisto, čemur služi: kulturi."⁴⁶

Plessner se ob soočenju s pojmom kulture najprej loti kritike dveh njenih klasičnih teorij, spiritualistične in naturalistične. Tudi spiritualistična teorija priznava neizogibno umetelnost človekovega delovanja, vendar pa jo zveja na duha. Če je pojem duha mišljen bolj objektivno, se običajno prekriva s starim naukom, da kultura izvira od boga, če pa je opredeljen pretežno subjektivno, se kultura v glavnem pojasnjuje iz različnih momentov človekovega bista, kot so inteligenca, duša, zavest. V strogem smislu ne prva ne druga različica ničesar ne razloži, saj izhajata iz teoretsko netematiziranih, apriorno-metafizičnih pojmov.

Korak naprej naredi naturalistična teorija, kolikor si postavi za cilj, da bi človekovo duhovnost, kot specifični fundament kulturne dejavnosti, izpeljala iz naravnih plasti človekove eksistence. Pri tem je mogoče ločiti dve modifikaciji naturalistične teorije: pozitivna, ki je bolj znana (zato je tu ne bomo povzemali), je Darwinova razvojna teorija. Negativna modifikacija naturalistične teorije pa razume človeka kot bolno bitje, kot žival, ki je padla iz svojega ravnovesja. Glavni krivec za takšno stanje naj bi bilo izoblikovanje nekega parazitskega organa: možganov. Izhajajoč iz tega izhodišča, sta duh in zavest predstavljena kot veliki iluziji. Da bi se ta invalid ohranil pri življenju, potrebuje bergle, to je orodje in kulturo. Posebej je prišla ta teorija do izraza pri Freudu in njegovem nauku o potlačitvi nagonov. Tako za pozitivno kot negativno modifikacijo velja, da ne izstopijo iz empirizma bioloških ali psiholoških simptomov. Resnični izvor kulture ni hipertrofija nagonskega življenja ali samovzpenjajoča tendenca življenja v formi "volje do moči", ni neka prekomerna kompenzacija ali sublimacija; vsaka od teh je že posledica dane življenjske forme.

"Da človek s svojimi naravnimi sredstvi ne more zadovoljiti svojih nagonov... nima svojega zadnjega vzroka v nagonih, volji ali v potlačitvi, temveč v ekscentrični življenjski strukturi, v formi eksistenčnega tipa. Konstitutivno neravnovesje njegove posebne vrste pozicionalnosti je povod za kulturo - in ne motnja nekega prvotno normalnega življenjskega sistema, ki je bil harmoničen in bi to spet lahko postal."⁴⁷

Človekovo umetelnost je mogoče razumeti samo kot bistveni izraz človekove narave. Kultura je tako z ekscentričnostjo postavljen ovinek do druge domovine, v kateri si ekscentrična forma ustvari svoja tla.

"Umetelnost v delovanju, mišljenju, sanjah je notranje sredstvo, s pomočjo katerega človek kot živo naravno bitje stoji s samim seboj v sozvočju."⁴⁸

⁴⁶ Plessner, *Stufen*, str. 311.

⁴⁷ Plessner, *Stufen*, str. 316.

⁴⁸ *Ibidem*.

To je tudi način, s katerim presega naravo in stopa v sfero svobode. Svoboda se kaže v možnosti upravljanja lastnega življenja. V procesu tega upravljanja pa se mu njegova eksistenca vedno znova lomi na naravo in duha, na vezanost in svobodo, na biti in morati. "To nasprotje obstaja."⁴⁹

Toda zgolj njegovi nagoni in potrebe ne zadoščajo, da bi ostal v gibanju. Zato je potrebna neka moč v modusu najstva (Modus des Sollens), ki sama izvira neposredno iz ekscentrične strukture. Človek ni zgolj nek "je", ne živi samo tja v en dan, temveč velja nekaj in kot nekaj. Zato brez npravnosti in vezanosti na irealne norme ne more živeti.

"Tako mu postane bistveno stanje njegove pozicionalnosti takoimenovana vest, točka izvira njegove npravnosti in konkretne morale."⁵⁰

Vendar pa morala ni samo garant njegove svobode, temveč hkrati tudi cezura, oz. zapreka, ob kateri se razplamteva konflikt z njegovo "nižjo" naravo, z njegovimi nagoni in nagnjenji. Tudi morala tako ni nič večnega, od boga danega, temveč je utemeljena na človekovem najstvu, le-to pa ima svoj edino resnični temelj v njegovi ekscentrični strukturi.

Z moralnimi normami človek svoji breztemeljnosti daje nek temelj; čeprav umetelne narave, si vendarle daje oporo in zatočišče pred lastno nedoločenoostjo. Morala tako ni nikakršno zgodovinsko naključje, ni nikakršno breme, ki bi dušilo njegovo svobodo, temveč je prav nasprotno nujnost, ki izvira iz strukture človekovega bistva in ki primarni nedoločenoosti daje regulativno smotrni karakter.

Razumljivo je, da Plessner tudi pojem dela izpeljuje iz ekscentričnega karakterja človekove narave.

"Z delom si skuša človek priskrbeti le to, kar mu je ostala dolžna narava, ko mu je ponudila najvišjo organizacijsko formo."⁵¹

Človek ne dela zato, ker si želi, temveč ker mora. Tudi brezdelje je način dela, je način, za katerega človek upa, da mu bo povrnil srečo in notranje ravnovesje. Na ta način Plessner delo razume kot enega izmed aspektov kulture, ne v smislu nekega njenega partikularnega dela, temveč kot obliko njenega razumevanja.

Ker je ekscentrično živeči človek ob sleherno naravno zaprtost - v smislu živalske zaprte forme - se ne more nikoli odpočiti v nekem najdenem, doseženem ravnovesju. Človek je tako glede na svojo bistveno strukturo eksistencialno nepotešen, in sicer v dvojnem smislu: stalno v delujočem iskanju za ravnovesjem, le-tega človek ne more najti v samem sebi - saj že po svoji naravi stoji zunaj samega sebe - četudi neko stanje doseže, ga takoj razdvoji, se od njega distancira s pomočjo refleksivne narave svojega jaza. Absolutno mirujoče točke ne more najti, saj vselej ko jo doseže, hkrati ekscentrično stopi že čez njo. Toda tudi naravne reči, ki ga obkrožajo, mu ne morejo priskrbeti ravnovesja. Priskrbeti si ga mora sam tako, da ustvarjalno posega v naravo in medčloveške odnose, jih preoblikuje in jim daje pečat svojega početja.

"Samo zato, ker je človek že po naravi le polovica in ker (kar je s tem bistveno povezano) stoji čez samega sebe, tvori umetelnost neko sredstvo, da bi prispel s sabo in svetom v ravnovesje. To pa ne pomeni, da predstavlja kultura kompenzациjo za njegove manjvrednostne komplekse, temveč cilja na neko povsem predpsihološko, ontično nujnost."⁵²

Ta predpsihološka ontična nujnost je univerzalna, je skupno izhodišče ne le za posamezne evropske kulture, temveč za vse človekove kulturne dosežke v vseh pro-

⁴⁹ Plessner, Stufen, str. 317.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Plessner, Stufen, str. 320.

⁵² Plessner, Stufen, str. 321.

starih in vseh časih. Plessnerjevo zavzemanje za enakovrednost med evropskimi in zunajevropskimi kulturnimi sistemi je tako tudi globoko teoretsko utemeljeno in izpeljano iz strukture človekove narave, ne pretežno iz narave evropskega človeka (tako kot pri Schelerju), temveč iz narave univerzalnega pojma človeka, ki je fenomenološko očiščen vseh vnaprejšnjih ideoloških znamenj.

Tudi kultura je primarno posredovanje, katere smisel je v dopolnjevanju. Tako kot Trstenjak, tudi Plessner človeka v bistvu tematizira kot simbolično, ne-celo bitje, katerega življenje je eno samo dolgo iskanje manjkajoče polovice.

c 2) Zakon posredovane neposrednosti

Zdaj smo že navajeni, da so vse formulacije, s katerimi želi Plessner zajeti fenomen človeka, le različni aspekti ene in iste fundamentalne kategorije, tj. ekscentrične pozicionalnosti. Za zakon posredovane neposrednosti velja isto, saj z njim Plessner le pobleže in določneje predstavi aspekt posredovanja znotraj ekscentričnosti. Dva osnovna motiva posredovane neposrednosti, o katerih je tukaj govor, sta imanenca in ekspresivnost, oz. vednost, zavest in spoznanje na eni ter načini človekovega izražanja na drugi strani.

Ekscentričnost pozicije je mogoče označiti kot položaj, v katerem je človek v indirektno-direktnem odnosu do vsega. Direktni odnos je dan povsod tam, kjer so členi odnosa med seboj povezani brez vmesnih členov, medtem ko je indirektni odnos mogoč tam, kjer se odnos vzpostavlja s pomočjo vmesnih členov.

"Indirektna direktnost ali posredovana neposrednost torej ne predstavlja nikakršnega nesmisla, nikakršnega protislovja, ki bi preprosto v samem sebi propadlo, temveč neko protislovje, ki se samo razreši, ne da bi pri tem postalo nič, neko protislovje, ki ostaja smiselno, četudi mu analitična logika ne more slediti."⁵³

In končno neko protislovje, ki ne le da ne postane nič, temveč mu iz tega rastejo vedno nove in nove vsebine. Vse do sedaj spremljane Plessnerjeve analize so skušale pokazati, kako je in kaj se godi s pojmi posredovanja in neposrednosti znotraj organskih teles. Videli smo, da pri rastlinah še ne moremo govoriti o pozicionalno utemeljenem odnosu med življenjskim subjektom in njegovim medijem. Nek (neposredni) odnos je sicer mogoče zaznati, vendar to še ni pravi odnos, saj rastlina ni nič samostojnega. Pri živali pa je to že doseženo. Odnos med njo in okoljem je v skladu z njeno zaprto formo vselej mogoče prepoznati kot indirektni. Tam, kjer imamo opraviti s centralizacijo pozicionalne forme, je odnos med subjektom in njegovo okolico vselej posredovan. Žival je preprosto postavljena v posredovanje, toda da bi jo zaznala, bi morala hkrati stati poleg same sebe, ne da bi pri tem izgubila svojo centralnost. Prav to pa je uresničeno v ekscentrični poziciji človeka.

"...njegov odnos do drugih reči je sicer indirektni, toda doživlja ga kot direktni, neposredni odnos, tako kot žival - dokler je, tako kot žival, podvržen zakonu zaprte življenjske forme in njene pozicionalnosti. Po drugi strani pa: kolikor ve za indirektnost svojega odnosa, mu je ta dan posredno."⁵⁴

Bilo bi narobe, če bi iz tega potegnili sklep, da stoji človek kot ekscentrično bitje v dveh temeljno različnih odnosih do zunanjega sveta, po eni strani direktnem in po drugi indirektnem. Ta sklep je napačen v toliko, kolikor pozablja na odločilno premiso, namreč identiteto tistega, ki stoji v centru tega posredovanja in ki konec koncev tudi ni nič drugega kot to posredovanje samo skozi akt samozavedanja.

⁵³ Plessner, *Stufen*, str. 324.

⁵⁴ Plessner, *Stufen*, str. 325.

"Ta postavitev samega sebe konstituira življenjski subjekt kot jaz ali ekscentrično pozicionalnost."⁵⁵

Človek je tako v odnosu do zunanjih reči, pri čemer ima ta odnos karakter posredovane neposrednosti, oz. indirektno direktnosti, in ne dveh čistih, vzporedno potekajočih ločenih odnosov. Pri tem, kot poudarja Plessner, sploh ni mogoča enoznačna pozicija človeka do okolja, temveč gre vedno za osciliranje dveh nasprotij sem in tja.

"Še več: če te oscilacije, te konkurence med nasprotujočima se odnosoma življenjskega subjekta in okolja ne bi bilo, potem bi šla identiteta subjekta s samim seboj po zlu."⁵⁶

Identiteta subjekta s samim seboj, jaz, sama na sebi ni nič drugega kot to oscilirajoče posredovanje in je brez tega ne bi bilo. Človekov jaz je tako daleč od tega, da bi ga pojmovali kot center, kot izhodiščno entiteto, substanco, ki posreduje in povezuje nasprotja v človeku, nasprotno, ta jaz ni nič drugega kot to posredovanje samo, oz. je kot tak, sam na sebi nič. Ali kot pravi Plessner v svojem spisu "Človek kot živo bitje" (Der Mensch als Lebewesen):

"Jaz je neka odprtina navznoter, imaginarna odprtina k neki notranji točki, ki je ni nikjer. Jaz sem v točki nič, glede na katero je vse... blizu ali daleč."⁵⁷

Bilo bi zgrešeno, če bi zakon posredovane neposrednosti pojasnili tako, da bi posredovanje pripisali jazu, neposrednost pa prezentacijskemu telesu. Ta razlaga je napačna zato, ker jaz ni neka od telesa ločena sfera, temveč njegov aspekt, ki je omogočen z samodiferenciacijo telesa kot prezentacijskega telesa in reprezentacijskega telesa, kot biti-telo in imeti-telo. Plessner se nadalje sprašuje, kako, da v tem zakonu dominira neposrednost in direktnost, medtem ko je posredovanju pripisana zgolj funkcija predikata. Zakaj navidez pravitako upravičena formulacija neposredne posredovanosti ni pravilna?

"Zato, ker tisto, kar pozicionalno velja za žival, v analognem smislu velja tudi za človeka".⁵⁸

Prioriteta neposrednosti je tesno povezana s formo pozicionalnosti. Posredovano razmerje med živaljo in njenim medijem zanjo ne more imeti posredovanega karakterja, saj se skozi svojo centričnost v tem posredovanju izgublja in tako ostaja sama sebi skrita. Človek pa lahko stoji v ekscentrični pozicionalnosti, v stanju čez le, kolikor je primarno v živem neposrednem razmerju do svojega medija. Stopnje organskega sveta namreč jasno kažejo, da je posredovanje mogoče šele tam, kjer je že predhodno neka neposrednost.

Ker je človek v ekscentrični organiziranosti postavljen za hrbet samega sebe, lahko živi v distanci do vsega, kar je sam in kar je okrog njega. V dvojni distanciranosti od lastnega telesa, postavljen v središče svoje pozicije - in ne kot žival, ki iz tega središča preprosto živi -, človek ve za samega sebe kot dušo in telo.

"O drugih osebah, živih bitjih in rečeh pa ve posredno le kot o pojavih, oz. zavestnih vsebinah in z njenim (zavestne vsebine - op. prev.) posredovanjem o prikazujočih se realitetah (erscheinende Realitaeten)."⁵⁹

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Plessner, Stufen, str. 326.

⁵⁷ Plessner Helmut, Der Mensch als Lebewesen, v: Philosophische Anthropologie heute, Verlag C.H. Beck, Muenchen 1972, str. 55.

⁵⁸ Plessner, Stufen, str. 326.

⁵⁹ Plessner, Stufen, str. 328.

Kolikor gre za izkustveno, zaznavajoče, razumevajoče vedenje, je ta odnos vednosti vselej neposreden. V tem primeru ne more drugače, kot da zajame stvari v njihovi goli neposrednosti. "Ker je zanj, je na sebi."

"Zakaj on sam, kot subjekt, ki stoji za (čez) samim seboj, tvori posredovanje med seboj in objektom zato, da bi o njem vedel. Ali točneje: vednost o objektu je posredovanje med menoj in njim."⁶⁰

Toda njegova ekscentričnost, na temelju katere stoji za samim seboj, ne more ovirati zavesti o neposrednosti in direktnem kontaktu. Četudi njegova ekscentričnost v procesu vednosti (posredovanja) pozabi samo nase, pa to še ne pomeni, da je s tem zatrta. Z njeno pomočjo zajame vednost neposredno nekaj posredovanega: realnost v pojavu, fenomen resničnosti. Tukaj je jasno vidno, da Plessner, kljub delno neokantovskemu izhodišču, bistveno odstopa od Kantove spoznavne teorije.

"Pojav namreč ni mogoče misliti kot nek list, kot masko, izza katere tiči realno in ki jo lahko od njega odstranimo, temveč prej kot obraz, ki zastira, v tem ko odstira."⁶¹

V tem prikrivajočem razkrivanju leži specifičnost v pojavu bivajočega. Tudi vednost je tako bistveno posredovana neposrednost, skozi katero nam je neka stvar hkrati dana kot odkrita in zakrita, in ne zgolj kot kantovski pojav, izza katerega leži skrito in našemu spoznanju nedostopno bistvo, nasebje. Pozicionalnost in ekscentričnost, neposrednost in posrednost, izkustvo in teorija so garantirani nerazrešljivosti in breztemeljnosti slehernega razmerja.

"Tako on (človek o.p.) odkrije... indirektnost in posredovanost svojega neposrednega odnosa do objektov. Odkrije svojo imanenco. Vidi, da ima dejansko samo vsebine zavesti (Bewusstseinsinhalte) in da se mu njegova vednost o rečeh, kamorkoli gre in kjerkoli stoji, vriva kot nekaj med njim in rečjo."⁶²

Vednost nikoli ne more biti neposredna, temveč vselej le posredujoča neposrednost. Če bi namreč bila neposrednost in evidenca, potem bi jo imele tudi rastline. Na podlagi takšnega razumevanja vednosti je mogoče tudi lažje razumeti, odkod delitev na nauk o imanenci in nauk o transcendenci, na realizem in idealizem. Človek, ki se zaveda svojega posredujočega položaja lahko izgubi zaupanje v lastno zavest, začne dvomiti v intencionalnost, v vrednost mnenj, ki jih izpričuje zavest v svojih aktih.

"Vednost je tako bistveno žarek, ki je zapustil svoje izhodišče, je stopanje in hoja ven, čez samega sebe, je ekstaza. Zato prihaja nujno do tega videza neposrednosti, o katerega brezopornosti nas prepriča refleksija."⁶³

Evidenca intendirajoče zavesti stopi nasproti evidenci reflektirajoče zavesti. Nauk o imanenci se zoperstavi nauku o transcendenci. Idealizem zavesti stopi v boj z realizmom.

Tako eni kot drugi, idealisti in realisti, enostransko povzdignejo in absolutizirajo samo en aspekt spoznavnega procesa. Čeprav je razumljivo, da je moral ekscentrični človek priti do te negotovosti in zmede, kolikor je imanenca v njegovi zavesti, ki med rečjo in subjektom postavlja dvakrat večjo distanco, kot je tista pri živali, edino sredstvo za kontakt med rečjo in subjektom. Imanenca skratka edina zagotavlja stik z realnostjo. Samo indirektnost omogoča direktnost in samo ločitev omogoča dotik.

Kaj ima po vsem tem človekova imanenca, njegova ujetost v zavest, opraviti z ekspresivnostjo?

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Plessner, *Stufen*, str. 329.

⁶² Ibidem.

⁶³ Plessner, *Stufen*, str. 330.

"Imanenca in ekspresivnost temeljita na enem in istem stanju dvojne distance centra osebe do njegovega telesa."⁶⁴

Te povezave pa ni mogoče videti tako dolgo, dokler zavest pojmuje kot neko škatlico, katere stene hermetično ločujejo od zunanjega sveta naše življenje, vednost in hotenje, spoznanje ter delovanje. Dokler se skratka ne uvidi, da je zavest neke vrste ustvarjalna enotnost med subjektom in okolico, ki zagotavlja njegovo konkretnost, oz. imanenco. Če bi veljalo prvo, potem bi se življenjske poteze, ki izhajajo iz subjekta, predvsem njegove motorične reakcije, ki nastajajo iz nagonov, občutkov in volje, odigravale v isti notranji regiji kot predstave, ki jih imamo od znotraj s pomočjo zavesti.

"One v tem primeru sploh ne bi bile pristna gibanja izraznega karakterja, temveč bi bile takšne le videti, njihov 'smisel' bi bil kar tako."⁶⁵

Toda kot smo že videli, velja za človekova ravnanja, izražanja isto, kar velja tudi za fenomen zavesti, namreč posredovanje med biti-telo in imeti-telo, oz. za posredovanje med prezentativno in reprezentativno ravnijo, med zunanjim in notranjim. Življenjske poteze, ki jih oseba izraža v svojih dejanjih, besedah, mimiki..., kažejo na kajstvo, vsebino tistega, za kar si oseba prizadeva. Ekspresivnost je tako "uresničitev, objektiviranje duha."⁶⁶

Duh pa, kot smo videli, ni nekaj zgolj notranjega, kot tudi ni samo zunanje, temveč je sosvet, je intersubjektivna mi-forma, je polje udejanjanja človekove ekscentričnosti. Iz tega sledi, da duh ni nič drugega kot ekscentričnost, kar potrди tudi Plessner v "Smejanju in jokanju".⁶⁷ In če s tem pojmovnim izpeljevanjem še nadaljujemo, potem je ekscentričnost mogoče razumeti samo na podlagi razmerja med biti-telo in imeti-telo, oz. iskanjem ravnovesja med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom. Ta isti odnos pa je tudi temelj človekove ekspresivnosti. V "Smejanju in jokanju" (Lachen und Weinen) Plessner zapiše:

"Ekspresivnost je značilna poteza posredovane neposrednosti in ustreza, pravtako kot instrumentalnost telesa ali objektivnost vednosti, vedno na novo poravnavajoči napetosti in prepletenosti med biti-telo in imeti-telo."⁶⁸

Ekspresivnost telesa je mogoče doseči samo, kolikor je duh že od vsega začetka postavljen na isto raven s telesom. Pojem telesa, oz. natančneje prezentacijskega telesa kot enotnega živega organizma, ki stoji na mestu pojma celovitosti človeka in jo hkrati zastopa, je tukaj, vsaj kar se tiče ekspresivnosti, odločilen. Prezentacijskega telesa pa ni mogoče razumeti drugače kot ravnanje, in sicer v intencionalnem odnosu do okolnega sveta. Ker Plessner razlikuje dve ireducibilni formi ravnanja: izraz (oz. izražanje, ekspresivnost) in delovanje, je fenomen ekspresivnosti človekovega prezentacijskega telesa najučinkoviteje obravnavati, kolikor ga nadomestimo s splošnejšim pojmom ravnanja. Po drugi strani pa tudi človekovo ravnanje ni nič drugega kot oblika njegove ekspresivnosti, način izražanja tega, kar je in kako je.

V "Smejanju in jokanju" si Plessner kot izhodišče za razumevanje človeka izbere njegovo ravnanje, kolikor le-to stoji pred sleherno ločitvijo med fizičnim in psihičnim. Ravnanje je način gibanja prezentacijskega telesa, in v kolikor tega ne bi bilo, bi imeli opraviti le z nekim živim telesom. Delovanje in izraz kot modusa ravnanja se med seboj

⁶⁴ Plessner, *Stufen*, str. 333.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Plessner, *Stufen*, str. 337.

⁶⁷ Ko govori Plessner o situaciji smejanja in jokanja, zapiše, da sta ti "nepogrešljivi za duha oz. njegovo (človekovo o.p.) ekscentričnost", s čimer med obema pojmovoma postavi enačaj.

⁶⁸ Plessner Helmut, *Lachen und Weinen*, v: *Philosophische Anthropologie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1970, str. 52.

razlikujeta po tem, da je delovanje naperjeno na nek cilj, medtem ko imamo pri denimo mimičnem izrazu opraviti s spontanim razvojem, z izbruhom notranjega v zunanje. Če se pri delovanju sprašujemo: kam to pelje, pa nam izraz odgovarja na vprašanje: kaj naj bi to bilo.⁶⁹ Če delovanje posredno govori o človeku (prek cilja, ki ga zasleduje), pa nam mimično izražanje neposredno kaže njegovo naravo.

Ravnanje je dvostopenjski pojem: nekaj se ravna do nečesa. To dvostopenjskost zamejuje na eni strani prezentacijsko telo, na drugi pa okolni svet ali sosvet. Limbach pravilno ugotavlja, da je situacija ravnanja vselej dialoška.⁷⁰ To dialoškost omogoča dejstvo, da je prezentacijsko telo vselej v prehajanju, kar pomeni, da se ne konča tam, kjer se konča površina njegove kože; ali z drugimi besedami: da ga je mogoče dojeti kot intersubjektivni fenomen, v katerem so integrirani tudi drugi subjekti in objekti. Princip dialoga pa je na delu ne le takrat, ko je človek v odnosu do zunanjih objektov, temveč tudi takrat, ko je v razmerju do samega sebe, do svoje zavesti. Tudi samogovor je dialog, tudi ta je namreč mogoče samo na temelju ekscentričnosti, ki jo je tako mogoče razumeti tudi kot reflektirano razliko.

Če se zdaj spet vrnemo k razmerju med ravnanjem in imanenco (zavestjo), je zanimivo, vendar nikakor ne presenetljivo, da Plessner ravnanje celo izenači z zavestjo. V ravnanju je namreč mogoče dokazati prepletenost notranje in zunanje perspektive, kar tudi pomeni, da zavest ni lokalizirana na nekem določenem mestu.

"Dejansko je stvar prav nasprotna: Zavest ni v nas, temveč smo mi v njej, kar pomeni, da se ravnamo kot samogibljava telesa do okolja."⁷¹

Zavest ni neko mesto v nas, ni neka samostojna sfera, nasprotno, mi sami smo zavest skozi naše ravnanje. S tem smo naredili krog, na koncu katerega postane razumljivo, kako in zakaj sta imanenca in ekspresivnost (ki jo Plessner v Stopnjah razume ne samo kot izražanje, temveč zelo splošno kot ravnanje) zgolj dva - med seboj celo zamenljiva - momenta posredovane neposrednosti.

Ob koncu poglavja pa Plessner na podlagi človekove ekspresivnosti utemelji tudi pojem zgodovine. Človekovo ravnanje (beri delovanje) nikoli nima za svoj rezultat tisto, za kar si je prizadevalo, ali če se izrazimo drugače: uspeli rezultat ni nikoli tam, kjer bi moral biti. Po svoji vsebini sicer lahko gre za adekvatno realizacijo, toda kje pravzaprav je ta vsebina, se sprašuje Plessner.

"Ni je mogoče ločiti od forme, saj je v njej raztopljen, in nihče ne more reči, kje se začena vsebina in kje končuje forma."⁷²

Tisto, za čemer smo si prizadevali, se je osamosvojilo v svoji lastni formi in se nam s tem odtujilo. Rezultat, ki se nam je odtujil, postane zgolj predmet našega opazovanja.⁷³ Toda, ker naše prizadevanje s tem ne preneha, saj trajnega ravnovesja ekscentrična pozicionalnost ne more doseči, stojimo spet v izhodiščni poziciji. "Človek se mora ponovno podati v del."⁷⁴ Skozi svojo ekspresivnost je človek bitje, ki sili k vedno novim uresničitvam "in tako za seboj pušča zgodovino".⁷⁵ Dejanski motor za specifično zgodovinsko dinamiko človekovega življenja leži v njegovi ekspresivnosti. "S pomočjo svojih dejanj in del, ki bi mu naj dala ravnovesje, ob katerega ga je pri-

⁶⁹ Plessner Helmut, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, v: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Gesammelte Schriften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., str. 148.

⁷⁰ Limbach, *Symbolische*, str. 25.

⁷¹ Plessner, *Stufen*, str. 111.

⁷² Plessner, *Stufen*, str. 338.

⁷³ Plessner ne soglašja z marksistično teorijo, po kateri je stanje odtujenosti ekonomsko pogojeno, temveč jo razume kot nujni rezultat človekove ekscentrične narave.

⁷⁴ Plessner, *Stufen*, str. 338.

⁷⁵ *Ibidem*.

krajšala narava, in ki mu ga dejansko tudi dajo, je človek hkrati iz njega spet vržen ven, da bi spet na novo, a zaman, poskušal srečo."

"Zakon posredovane neposrednosti ga večno poriva iz njegovega mirujočega položaja, v katerega se bo ponovno vrnil. Iz tega temeljnega gibanja nastaja zgodovina. Njen smisel je v tem, da ponovno doseže izgubljeno z novimi sredstvi, vzpostavi ravnovesje s pomočjo prevratniške (grundstuerzende) spremembe, ohrani staro s pomočjo obrata naprej."⁷⁶

Če bi bile te misli izrečene kar tako, ne da bi bile utemeljene v ekscentrični pozicionalnosti, bi jim bilo mogoče zlahka oporekati, kolikor obstajajo, oz. so obstajale tudi takoimenovane nezgodovinske kulture, ki so se z vso silo upirale slehernim spremembam in s tem napredovanju. To so predvsem totemistične religije, delno pa tudi ciklične, ki jih bistveno opredeljuje mitična in ne logična zavest. Toda tudi njihova dejanja in prizadevanja, kakršnakoli so že bila, lahko razumemo le na ozadju tiste človekove nezadostnosti in polovičnosti, ki jo Plessner tako prepričljivo sistematizira v pojmu ekscentrične pozicionalnosti. V svoji ekscentrični postavljenosti lahko človek stoji tudi čez zgodovino, čez gibanje, saj ve, da mu to ne bo prineslo popolne odrešitve. Toda tudi takšna, ahistorična življenjska drža je neka oblika ravnanja, katerega cilj je enak pri vseh njenih formah: ta cilj je vzpostavitev ravnovesja. Toda že samo to prizadevanje za ahistoričnostjo je neko gibanje, čeprav še potlačeno, nepriznано in zaničano. Morda je bila v tej svoji naravnosti življenjsko modrejša od tistih obdobij, v katerih je bil zgodovinski duh izpuščen iz steklenice in se je kot podivjan lotil človekovega svetovnega prizorišča; morda je takratni človek bolje poznal samega sebe, kot se poznamo mi, otroci atomske dobe, in je uspešneje nastavljal pasti svoji lastni naravi (spomnimo se le tiste prigode avstralskega staroselnika, ki je ob pogledu na letalo dejal: tudi mi bi to lahko, pa nismo hoteli), toda po svoji formi je bila tudi to le ena izmed zgodovinskih drž, bila je zgodovina proti zgodovini; tudi to pa je v končni fazi mogoče samo na temelju ekscentričnosti. Četudi je proti zgodovini, je človek glede na strukturo svoje narave zgodovinsko bitje, in Plessner nam to nedvoumno pokaže, četudi človeka ne obravnava zgodovinsko in se ne loteva razlik med različnimi obdobji.

c) Zakon utopičnega stališča

Glavni temi zadnjega zakona, zakona utopičnega stališča (u-topos kot brezkravejnost, brez temeljnost) sta ničnost in transcendenca, skozi kateri Plessner poda svoj pogled na problem religije oz. religiozne zavesti.

Do pojma ničnosti pripelje človeka njegova zavest o lastni zgodovinski naravi, o tem, da je sleherni človekov cilj le bežna postaja. Njegovo konstitutivno stanje brez korenin, brez temeljnost, tvori realno podlago svetovne zgodovine, ki jo človek izkūša tudi na samem sebi.

"Ona mu daje zavest o lastni ničnosti in korelativno s tem o ničnosti sveta."⁷⁷

Tudi nihilizem tako ni nikakršna pošast, ki od zunaj ogroža človeka, temveč ima svoje globoke korenine v človekovi naravi. Na ta način se Plessner veliko učinkoviteje kot Scheler loti tega problema. Nihilizem, kot stanje ugašajočega duha, najlažje presežemo tako, da ga razumemo, in ne tako, da se na vsak način postavljamo nasproti njemu in iščemo nove, oz. obujamo stare vrednote.

⁷⁶ Plessner, *Stufen*, str. 339.

⁷⁷ Plessner, *Stufen*, str. 341.

V ničnosti vidi Plessner tudi razlog, da se človek prebudi v zavest o absolutni naključnosti vsega in s tem k ideji svetovnega temelja kot absoluta, oz. boga. Toda problem zavesti o bogu seveda ni v bogu, temveč v sami zavesti in njeni negotovosti. Ekscentričnost namreč ne prenese nikakršne enoznačne fiksacije lastnega položaja; "(ona) je stalno anuliranje lastne teze".⁷⁸ Tudi če bi bog dejansko obstajal, bi mu človek vselej, glede na lastno življenjsko formo, oporekal existenco. Ne glede na to, kako se želi človek odločiti - "mu ostane samo skok v vero".⁷⁹ Toda kljub temu religioznost sama ni nič naključnega, tudi v njej "tiči nekaj apriornega", tudi ona ima svoje nujno jedro v specifični človekovi življenjski formi. Ekscentrična forma in bog kot absolut, kot temelj sveta, stojita v bistveni korelaciji. Plessner ve, da bi odrekanje ideji boga pomenilo odreči se ideji enosti sveta.

"Ateizem je lažje reči kot storiti."⁸⁰

Religioznost je mogoče razumeti tudi in predvsem kot protiutež zgodovinskosti. Dejstvo je namreč, da religija ustvarja nek definitivum. "To, kar človeku narava in duh ne moreta dati, tisto poslednje: tako je -, mu želi dati ona." Religija človeka umešča v nek dokončni red in mu s tem daje zatočišče, kultura in duh pa ga nasprotno ženeta naprej. Zato med obema, religijo in kulturo vlada "absolutno sovraštvo".

"Kdor želi domov, v domovino, v zavetje, mora postati žrtev vere. Kdor pa se drži duha, ta se nikoli ne vrača."⁸¹

Samo za vero obstaja dobra stara krožna neskončnost, medtem ko je znamenje duha njegova "linearna brezkončna neskončnost. Njegov element je prihodnost."⁸²

Religija in kultura, religija in zgodovina, bog in ekscentričnost so tako bistveni protipoli udejanjene ekscentrične pozicionalnosti. Dejstvo, zakaj Plessner religijo podreja zgodovini, leži v tem, da je zgodovina kot gibanje duha realna in konkretna posledica ekscentrične strukture, medtem ko je religija kot mirovanje in ravnovesje vezana na človekovo željo, ki ima lahko svoj resničnosti temelj zgolj v veri; mirovanja in stalnega ravnovesja v realnem svetu namreč nič ne izpričuje in ne dokazuje. To pa seveda ne pomeni, da je religija manj pomembna, da je zgolj neka iluzija, ne. Vera je bistveni del človekove biti, izvira iz njenih najglobljih potreb, je najbrž edini fenomen, pri katerem ekscentričnost sama stopi za svoj lastni hrbet z željo da bi se ukinila; toda ekscentričnost je v polju svojega delovanja resničnost, za svojim hrbtom zgolj vera.

Z Burgerjevo tezo, da je "Plessnerjeva ideja utopičnega celo radikalnejša od Blochove"⁸³, se strinjamo tudi mi, kolikor je u-topičnost, breztemeljnost, pri Plessnerju temeljna poteza človekove bivanjske strukture; hkrati pa iz dosledno izpeljane strukture ekscentrične pozicionalnosti človek nima nobenih možnosti, da bi se vrnil domov, kar pa se pri Blochu vendarle naznanja skozi njegovo tematizacijo še-ne-biti in v napredovanju k humanumu kot "ultimumu svetovnega procesa".

Naslednji pomembni garant opore vidi Plessner v pojmih človeštva in družbe, ki sta zanj še toliko pomembnejša, kolikor človek tukaj povsem konkretno in dejavno dopolnjuje samega sebe v drugem ter s tem konstruktivno vpliva na stanje družbenega ravnovesja.

"Kot čisti jaz ali mi, stoji posamezni individuum v sosvetu. Ta ne obdaja posameznika tako kot okolni svet, ga ne izpolnjuje samo kot notranji svet, temveč stoji

⁷⁸ Plessner, *Stufen*, str. 342.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Plessner, *Stufen*, str. 346.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Burger Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb 1993, str. 105.

skozi njega počez, (on) je sosvet. (On) je človeštvo, tj. (on) kot posameznik je absolutno zamenljiv in nadomestljiv. Vsakdo drugi bi lahko stal na njegovem mestu, tako kot je le-ta z njim v breztačnosti ekscentrične pozicije združen v izvorni družbi, ki ima karakter mi.⁸⁴

Tukaj je dokončno razviden intersubjektivni karakter Plessnerjeve antropologije, ki je sistematično izpeljan iz osnov človekove forme. Človek kot nično bitje, s pre-raščanjem samega sebe k drugemu, tvori družbo kot sosvet enakovrednih, med seboj zamenljivih individuumov. V tej svoji zamenljivosti ima gotovost o naključnosti lastne biti in individualnosti. Pomen in vlogo družbe za človekovo individualno življenje ceni Plessner tako visoko, da opravičuje tudi revolucijo kot sredstvo za spreminjanje razmer, če te niso več znosne.

"Obstaja neodtujljiva človekova pravica do revolucije, vkolikor družbene forme uničujejo lastni smisel, revolucija pa se izvrši, če utopična misel pridobi moč ob dokončni uničljivosti vsega družbenega. Toda kljub temu je le-ta samo sredstvo za prenovo družbe."⁸⁵

Socialna realizacija, v kateri so vzpostavljeni jasni odnosi (Plessner ob tem odločno poudari, da ga vsebina teh odnosov ne zanima, oz. da se ob tem vzdrži), to je temeljni družbeni smoter. Če družba tega ne zagotavlja, je kot sredstvo za prenovo dovoljena tudi revolucija. Pravzaprav pojma človeštva in družbe predstavljata tudi logični zaključek njegovih Stopenj, kolikor sta oba konkretni realizaciji in izpeljavi človekove intersubjektivne narave⁸⁶, ki ima svoj temelj v ekscentrični pozicionalnosti in njenem ravnanju.

Pojem razlike, tematiziran v nepreglednem številu kontekstov, je temeljna konstanta vzdolž celotne zgodovine filozofije, je konstanta, brez katere bi bila filozofija nemogoča. Ne glede na to, ali je bila obravnavana metafizično ali dialektično (tukaj uporabljamo oba pojma v tradicionalnem smislu), je vselej predstavljala tisto strukturno ozadje, iz katerega so se izpeljevali tudi najbolj raznorodni filozofski koncepti. Nekaj pa je vsem njenim konceptualizacijam vendarle skupno: Od Anaksimandra pa vse do Schelerja (duh - življenje) je bil ta pojem izključno ontološka kategorija, mišljena v kontekstu metafizike. Prav neverjetno se zato sliši, da je bila prvič aplicirana na človeka, na njem plodno in sistematično uporabljena in razvita šele pri Plessnerju in to hkrati tako radikalno, da človek pri njem pravzaprav ni nič drugega kot reflektirana razlika oz. ekscentrična pozicionalnost. Pojem razlike Plessner sicer izpelje iz strukture bivajočega (organskega sveta) kot njegovo pozicionalnost, postavljenost v posredovanje med znotraj in zunaj; v tem smislu je do neke mere mogoče govoriti tudi o ontologiji, le da ne v njenem metafizičnem smislu, ne v kontekstu biti, temveč kot temeljno postavljenost bivajočega. Izhajajoč iz neposredno bivajočega kot organskega sveta, Plessnerju uspe na kontinuiran način priti do pojma človeka, ne da bi med prvim in zadnjim zazijal kakršenkoli metafizični prepad in ne da bi se pri tem posluževal cenenih spekulativnih trikov. Temeljni odnos razlike je njeno posredovanje, ki omogoča njen razvoj, vzpostavljanje in spreminjanje vsebin; najvišjo formo njenega posredovanja predstavlja človek, kar pa ne pomeni, da je njeno posredovanje tukaj ustavljeno. Nasprotno, s tem ko

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Plessner, *Stufen*, str. 345.

⁸⁶ V tem pogledu stoji Plessner na začetku tiste, ne tako maloštevilne skupine filozofov 20. stoletja, katerih filozofije so osredičene prav okrog pojma intersubjektivnosti.

je postalo reflektirano trojno posredovanje - kot posredovanje posredovanja oz. razmerje do razmerja - se je šele razbohotilo v vsej svoji neujemljivi kompleksnosti in breztemeljnosti; razbohotilo se je kot človek. Ker je brez dialektike posredovanja ta razvoj nemogoče razumeti, je upravičeno, če Plessnerju pripišemo zaslug, da je Heglovo metafizično dialektiko kot prvi, v vsej doslednosti, postavil na antropološki fundament.

Na prvi pogled je sicer res, da je sintagma ekscentrične pozicionalnosti zgolj prevod stare resnice, da je človek sposoben distance do samega sebe, toda zdaj je bila ta distanca prvič prikazana in sistematično izpeljana iz strukture bivajočega kot njegov notranji moment. Pa še nekaj je tej "stari resnici" manjkalo: v njej ni bil zajet ekspresivni značaj njene narave, tj., iz nje ni bila izpeljana celota človekovega delovanja in ravnanja. Razlika med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom je pri Plessnerju zastavljena tako široko, da je iz nje mogoče izpeljati vse fenomene, vse specifičnosti človekove narave.

"Ekscentrična pozicionalnost omogoča v isti sapi npr. zmožnost govorjenja in potrebo po oblačenju (torej pojmovnost in zavest o goloti); ali: pokončno držo in religiozno zavest; ali uporabo orodja in smisel za nakit. Enako prvinske so v njej telesne in duhovne 'lastnosti'..."⁸⁷

Ekscentrična pozicionalnost je formalni pogoj, ki omogoča zajetje človekovih bistvenih lastnosti in monopolov v njihovi nerazdružljivosti. V razliki med biti in imeti, med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom, med centričnostjo in ekscentričnostjo, med pasivno vztrajnostjo in nikoli mirujočo refleksijo se zarisuje polje njegove eksistence, enotno polje, znotraj katerega ostaja tudi takrat, ko ga presega. Na podlagi te razlike je mogoče človeka razumeti, ne razložiti - kolikor je karakter tega posredovanja breztemeljen in s tem glede na rezultate odprt - v vsej njegovi organski, rastlinsko-živalski pogojenosti in specifično duhovni, medčloveški odprtosti. Razumeti ga je mogoče kot mitološko, religiozno, metafizično, idealistično, materialistično, egoistično, altruistično bitje, kot bitje, ki govori, se smeji in joče, ki skozi svoje kulturno delovanje uresničuje svoje duhovne cilje, a jih hkrati tudi iz pozicije svoje ekscentričnosti podira, ovira, ki se v tem neskončnem samopreseganju razume v vsej svoji ničnosti kot nihilistično bitje; v vsem tem ga je mogoče razumeti in hkrati tudi opravičiti. Vse to je človek in hkrati nič od tega. On je zgolj to, kar iz samega sebe naredi, sam na sebi je le reflektirano samoposredovanje, je nič, je prazni počez posredovanja. Izhajajoč iz Plessnerjeve filozofske antropologije, centralni filozofski problem ne more biti več bit in nič, tudi ne bit in čas, temveč človek in nič; in šele sekundarno čas (zgodovina), ki izhaja iz osnovnega razmerja in je v njem utemeljen.

Iz ničta svoje ekscentričnosti se človek takšnega, kakršen je, mora šele narediti. Njegovo samo-ravnanje in delovanje pa je mogoče samo skozi dvojno intencionalnost: do sočloveka in okolnega organskega sveta; do sočloveka, v katerem mu je na čutno-empirični ravni kot predmet dana njegova lastna ekscentričnost, do okolnega organskega sveta, v katerem mu je kot izkustveno dostopni predmet dana njegova pozicionalnost. V tem transcendentno-imanentnem posredovanju ostaja samemu sebi nerešljiva uganka in hkrati naloga.

⁸⁷ Plessner, Lachen, str. 48.