

1. ZASTAVITEV PROBLEMA

K navedeni temi je mogoče pristopiti iz različnih vidikov zaradi njene večplastnosti in interdisciplinarnosti.¹ S stališča filozofske antropologije 20. stol. bomo proučevali, ali in kako je možna človekova svoboda v sodobnem svetu. Zanimalo nas bo tudi vprašanje, ali antropologija pripravlja novo paradigmo znanosti in življenja, kolikor ji gre za kritiko homo fabera in homo duplexa.

V zgodovini zasledimo različne koncepte človekove svobode. Za stare Grke je bila svoboda (*eleutheria*) meščana polis v odločanju o političnih zadevah. V srednjem veku se odpre problem primata volje ali spoznanja. Novoveški človek utemeljuje svobodo v suverenosti in neodvisnosti. Petrović razdeli različne teorije svobode na tri skupine: 1. odsotnost zunanjih ovir (npr. T. Hobbes, J. Sommerville), 2. spoznana nujnost (v antiki, novoveški racionalizem, Hegel, Engels), 3. človekova avtodeterminacija in avtonomija. Tako Petrović kot Krings kritizirata svobodo kot možnost izbire in kot korespondenco umu. "Svoboda kot spoznana nujnost je le drugo ime za prostovoljno suženjstvo. Svoboda ni le v podrejanju in prilagajanju zunanji ali notranji nujnosti. Spoznanje nujnosti je spoznanje meja svobode. Gre tudi obratno: spoznanje meja nujnosti je pozitiven pogoj svobode.

Svoboda ni v brezobzirni eksploataciji narave, ampak v sposobnosti njenega humaniziranja. Svoboda ni isto kot odgovornost, neodvisnost, ljubezen, resnica, prostost, osamljenost itd., čeprav se s temi pojmi često povezuje. Govorimo tudi o svobodi volje, vesti in vere. Po A. Pražiču analiza besede 'svoboda' kaže, da je "njen pomen neodvisen od katerekoli deterministične ali indeterministične teorije".²

Bistvo svobode je določeno z bistvom človeka. Človeka pa lahko opredelimo na več načinov. Človek je specifičen po razvijanju svojih sposobnosti, kar pomeni, da je svoboda njegova bistvena sposobnost. Tako Petrović meni, da svoboda "ni v obvladovanju danega, ampak v ustvarjanju novega, v razvijanju človekovih kreativnih moči, v razpiranju in bogatenju človečnosti".³

¹ Stane Južnič. Obravnava različne vrste antropologij, npr. antropologija dela, športa, vojne, osebnosti, kakor tudi fizična, biološka, rasna, medicinska, ekonomska, ekološka, lingvistična, v delu *Antropologija*. DZS, Ljubljana, 1987, str. 35-70.

² Pražič, A. Reč o slobodi. NIRO Mladost, Beograd, str. 31.

³ Petrović, G. *Filozofija i marksizam*. Naprijed, Zagreb, 1976, str. 117.

Pogosta napaka pri opredeljevanju svobode je, da se avtorji poslužujemo enostavnih opozicij afirmacije in negacije in tako opredeljujejo samo svobodo za ali svobodo od nečesa. Svoboda za nekaj vedno integrira vase svobodo od nečesa, kar v vzgojnem procesu pomeni, da ni permissivne vzgoje brez momentov represije. Človek je vedno v relativnem smislu nesvoboden in šele na poti k osvoboditvi. Robinzonska svoboda meščanskega posameznika kot 'izolirane monade' še ni svoboda posameznika v dejanski skupnosti. V tem je sistemska meja meščanske svobode. Znano je tudi stališče, po katerem je svoboda posameznika omejena samo s svobodo drugih. Moje možnosti so omejene z možnostmi drugih. Makarović opredeljuje v tem smislu "človekovo srečo v polnosti njegovih možnosti, v njegovi svobodi".⁴ Drugi (so)ustvarja klimo moje (ne)sreče in (ne)svobode, kar pomeni, da ni samo zapreka⁵ oz. ovira zanju, ampak tudi pogoj. V tem pa je osnovna alternativa in tveganje.

Za Kringsa "obstaja bistvena nevarnost svobode v njej sami v ontološkem smislu. Človek ne more izbrati ne-nevarnosti v smislu gotovosti. Napetost bistva in eksistence je temelj nevarnosti. Če hoče nevarnost ukiniti, ji zapade. Nevarnost (izgube-op. B.N.) svobode je temeljna in nepresežna. Človek je svoboden v izvirmi eksistenci, v samobitnosti".⁶ Eksistencialni kriterij svobode je negativen, nežadosten in neizogiben. Svoboda se povezuje s tveganjem in z nihanjem med anarhijo in avtokracijo.

Formalni kriterij svobode kot delovanja zaradi volje do delovanja in možnosti izbire zaradi izbire ni ustrezen. Krings se zavzema za smiselno mišljenje nasproti neodvisnemu in za polnost življenja. V meščanski družbi je deklarirana formalna svoboda vseh postala sredstvo za prikrivanje ne-svobode. Za zatiran razred je bila to spoznana nujnost, za vladajoči pa samovolja oz. volja do moči, ki je volja do izbire vedno večje moči. Na teh dveh enostransko-napačnih razumevanjih svobode sloni kriza moderne civilizacije. Nihilizem vladajoče vrste je v monopolnem interesu vladajočega razreda. Namesto samoupravljanja kot izvirme možnosti odločanja vseh na osnovi dela obstaja privilegij tistih, ki odločajo v imenu človeške vrste, ki ne bo prenehala biti biološka vrsta, dokler bo obstajala, četudi v dejanski skupnosti (aluzija na Sartra), kar pomeni, da bo morala upoštevati naravne zakone. Človek je samemu sebi blizu in daleč, kot spoznavni predmet, ker lahko razmišlja o sebi. Tako tudi A. Schaff izhaja iz teze, da ima pojem generičnega človeka pri Marxu več pomenov: 1. pripadnost posameznika vrsti, 2. človek ima o sebi model, s katerim si določa, kakšen naj bi bil kot človek in kaj pomeni biti človek. Ta model je izraz avtorefleksije in hkrati samoodločanja.⁷ V drugi točki je izraženo Marxovo stališče, po katerem "lahko ljudi razločujemo od živali po čemerkoli hočemo. Sami pa so se začeli razlikovati od živali, ko so začeli producirati svoja življenjska sredstva".⁸ Nima smisla naštevati vseh oznak, po katerih so antropologi spoznali identiteto človeka. Realna predpostavka dela kot pogoja človekove (svobodne)

M. Gourinat analizira opredelitve svobode pri novoveških mislecih racionalistih in nemških klasičnih filozofih v delu "De la philosophie, 2. Tome, Hacnette, Paris, 1969, str. 373-391. Problem svobode kot praktično-politično vprašanje analizira Weizsäcker, C.F. v delu "Der Garten des Menschen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, C. Hanser Verlag, München, 1977, str. 35-47.. Svobodo kot filozofsko in pravno vprašanje analizira Posthast, U. v delu: Die Unzulänglichkeit der Freirechtsbeweise, Zu einer Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, stw. Frankfurt am Main, 1967.

⁴ Makarović, J.: Kritika krščanske ljubezni, Založba Obzorja, Maribor, 1988, str. 60.

⁵ Makarović, J.: ibidem, str. 17.

⁶ Krings, H.: Fragen und Aufgaben der Ontologie, Max Niemeyer, Verlag, Tübingen, 1954, str. 114-115.

⁷ Južnič, S.: Antropologija, DZS, Ljubljana 1987, str. 93.

⁸ Marx, K. Engels, F.: Nemška ideologija v Izbrana dela v petih zvezkih, 2. zvezek, CZ v Ljubljani, 1971, str. 18

eksistence pa še ne pomeni zanikanja biološkega evoliucijskega procesa. Če bi pojem človeka omejevali samo na naravno ali samo na družbeno-zgodovinsko bitje, bi dialektiko človekovega razvoja reducirali na dialektiko narave ali na dialektiko zgodovine. Divinizacija dela pomeni pri človekovem distanciranju od narave ali pa pri njegovi ekscentričnosti absolutizacijo njegove avtokreacije. Z delom človek hkrati prekinja neposredni (živalski) stik z naravo in ga na nov način vzpostavlja kot posredovano neposrednost (Hegel). Prav zato, ker nekateri antropologi ne vidijo zveze med človekom in naravo, opredeljujejo človeka enodimenzionalno.

Aristotel je opredeljeval človeka kot živo bitje, prebivalec polis, bitje besede, racionalno bitje in kot 'zoon oikonomikon', bitje, ki sodi v oikos in 'zoon koinonikom', bitje, ki sodi v skupnost, občestvo.⁹ Pri Franklinu postane človek 'tool making animal' izdelovalec orodij, kar ustreza Aristotelovi opredelitvi instrumentalnega dela, ki nima smotra v samem sebi. Prav zaradi ločitve del, ki imajo cilj v samim sebi, od tistih, ki ga nimajo, odpira Aristotel v "Politiki dialektiko gospodarja in sužnja, ki jo je razvil Hegel za druge zgodovinske okoliščine".¹⁰ Zato je Sergejev že v Aristotelu našel predhodnika teorije alienacije.

Pomembno je ugotoviti, da se tematizacija človekove svobode ne omejuje nujno na vprašanje gospostva in hlapčevstva. Tako svoboda kot (ne)umno gospostvo sta pogojena s človekovo (ne)plastičnostjo in (ne)učljivostjo. Ne vemo, ali je človek danes kot 'vladajoča vrsta' (Južnič) bolj ali manj učljiv kot v primitivni družbi, ker ne vemo, kakšne ovire je mogel prvotni človek premagati, da je preživel. Verjetno je, da je današnji človek na nekaterih področjih učljivejši in vzgojlivejši kot prvotni, na nekaterih pa ne. Verjetno je, da je postal človek z zgodovinskim razvojem bolj kulturno plastičen. V plastičnosti in vzgojlivosti je vsebovan pojem svobode kot transcendence. Ne vemo, ali je človek danes bolj ali manj svoboden kot v praskupnosti. Ne vemo tudi, če je to vprašanje pravilno zastavljeno. Za Hegla je, ker je človekova zgodovina logika osvobajanja duha. Očitno pa je, da je pojem svobode danes bolj kompleksen, diferenciran in bolj ambivalenten kot nekoč, ker živimo v času negotovosti.

Antropologija je veda o 'drugačni človeškosti' (Južnič) ali človeški drugačnosti, ki je v odprtosti v svet in v delni ločenosti in neodvisnosti od narave. Človekova samorefleksija pomeni tedaj, kadar absolutizira ločenost, tudi samozaslepljevanje, ustvarjanje niča ali vsemogočnosti. V radicionalni dilemi: ali je človek določen apriori, ker mu je vse 'zapisano v genih' ali pa je določen aposteriori in ga vsaka kulturna sredina oblikuje po svoje kot 'tabulo raso' (Locke), 'vosek' (Descartes), gnetljivo testo itd., je prisotna absolutizacija determinizma (zapis v genih, nativistična teorija) ali indeterminizma. Skupni imenovalec v tej napačni dilemi je človekova razpoložljivost, ki jo izkorišča z manipulacijo, indoktrinacijo, 'pranjem možgan; ne-svobodo. Pojem svobode je tedaj relevanten glede na pojem ne-svobode. Če je človeku svoboda cilj, tedaj je zanj vredno poskusiti spopad z mejami. V novem veku je svoboda v človekovem eksperimentu s svetom.

Za stare religije je človek slabotni trs. Šele v novem veku hoče delovati človek avtonomno po lastnih zakonih in meri. V kapitalističnem proizvodnem načinu postane človek navidez 'merilo vseh stvari'. Znano je, da je bil starogrški sofist Protagoras, avtor

⁹ Sergejev, D.: Otudženi čovjek, Teorija alienacije u tradiciji i suvremenoj misli. Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 9.

¹⁰ Finley, I.M.: Antična ekonomija. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987, str. 148.

stavka 'Vseh stvari je mera človek: tistih, ki so, da so, tistih pa, ki niso, da niso'. Kot opozarja J. Makarovič, grški izraz metron ne pomeni samo merila, ampak tudi dopolnilo, cilj ali konec. Ne nanaša se samo na količino merjenega, ampak tudi na točko, kjer se meritev dopolni ali sklene. Ne označuje le merskih intervalov, ampak tudi meje med temi intervali, npr. cvet mladosti. Človek ni samo mera stvari, ampak je tudi njihov cilj.¹¹ Če Protagorov mit o Prometeju govori o tehničnem vzponu človeka, pa po G. Andersnu 'Prometejev padec' govori o človekovi nedoraslosti tehničnim izumom. Tudi Sofoklejeva 'Pesem o človeku' kaže na programsko zasnovano zahodne civilizacije in kulture. Začetek pesmi je takšen kot Protagorov stavek "Veliko silnega krije svet, a nič ni tako silno kakor človek". Sovretov prevod izraza "deinos" kot "silen" je po mnenju J. Makaroviča nekje na sredi med ekstremoma "spreten" in "grozen".¹²

'Zvijačnost uma' v Odisejevi ali Faustovi izvedbi ima čedalje bolj negativne posledice za človeka samega. Pojemovna para: mera - cilj in spretnost - groza je potrebno misliti na transznanstveni način v njuni negativiteti, ker izsiljujeta čedalje več vprašanj, ki niso rešljiva na klasično znanstveno-tehnološki način.

Kriterij človeka je v tem, kar je zapisano v bibliji, knjigah, v njem samem in v tem, kar še ni zapisano. Po vizualnih simbolih je človek to, kar ni, in ni to, kar je (Sartre). To ne velja samo za vizualne simbole, ampak tudi za akustične. Tradicionalno je vzgojenost v poslušnosti in ubogljivosti za monokulturni način življenja. Človek je bil to, kar je, po svoji identiteti. Z razliko med vidnim in slišnim svetom je nastal dualizem novoveškega človeka. S 'podaljški človekovih čutil' je nastal poleg naravnega sveta še drug umeten svet in ga je skušal nadomestiti. Človek je sprva prisilil delati svoje telo v smislu smotrnega izkoriščanja lastne energije za predelavo prirodne energije in surovin. Kasneje je prisilil delati stroje. Delo je vmesni, posredni člen med človekom in naravo. Obenem je delo človekov samorazlikovalni znak, po katerem spoznava identiteto sebe in sveta in se postavlja kot cilj. V tem je morfogeneza človekovega usposabljanja. Po mnenju J. Makaroviča je "človek moral samega sebe napraviti za sredstvo dela, preden je zunanjo naravo napravil za sredstvo".¹³ Človek se šele danes zaveda večdimenzionalnosti tega 'zla'. Merjenje produktivnosti v smislu prihranka napora, časa in denarja ni že samo po sebi vrednota, ker ni vseeno, ali živimo zato, da delamo, ali delamo zato, da živimo. Prav tako ideološka parola 'več znaš, več veljaš' ne more razjasniti, ali gre za veljavo človeka v celoti ali pa samo za strokovnjaka v ožjem smislu besede.

Navidezna dilema amorfnosti narave (njena razsežnost in razpoložljivost) ali amorfnosti človeka (izražena v metaforah 'gnetljivo testo' in 'tabula rasa') daje legitimacijo desktruktivnosti, ker ne priznava zakonitosti narave in človeka, ki bi omejevale človekovo samovoljo. Teorije o slepih nagonih, 'slepi volji' ali 'slepih čutil' reducirajo človekovo bistvo na nepoznavno stvar po sebi in vodijo v nihilizem. Te teorije predpostavljajo določeno kontrolno instanco nad človekom, npr. norme za kontrolo izvajanja nasilja, kar lahko pomeni maščevanje zatiranega nad zatiralcem po principu 'zob za zob'. Srednjeveški nazor o grešnosti človekove narave in novoveški nazor o 'razpoložljivosti zunanje narave' sta takšni enostranski predpostavki 'vladajoče vrste'. Človekova hipostazirana avtonomija sloni na osnovi nemoči nekoga ali nečesa

¹¹ Makarovič, J.: *ibidem*, str. 85.

¹² Makarovič, J.: *ibidem*, str. 85; Senc, S.: *Grško-srbohrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1988, str. 183.

¹³ Makarovič, J.: *ibidem*, str. 92.

drugega. Zakon naravne artificialnosti (izvedeništva, umetnosti, izumetničenosti) pomeni 'samozavedajoče, posredno življenje'.¹⁴

Spor o naravi človekovega dela je spor o človekovi naravi. V delu je človek videl: idejo, zamisel, razum, pravičnost, mero, svobodo, silo, energijo, moč, oblast, itd. Dokler je človek z delom zadovoljeval samo svoje naravne potrebe, lahko govorimo o dominaciji in logosa v naravnih dužbah. V novem veku pa človek razvije iracionalno težnjo in pravo demonsko strast za podreitev zemlje in osvajanje kozmosa. Brezmejnost v napredovanju prometejske tendence dela je dvopomenski znak, ki priča o moči in nemoči človeka. Tako E. Fink opozarja na dvojno vlogo dela: povratni vpliv na potrebe in na dinamični značaj dela. Ne vemo, do katere meje bo humana ali nehumana moč dela še rasla, kot ne vemo, od kot je začela rasti. Za S. Južniča "je bil avtokreacionizem možen tako, da je človek svoje telo prisilil k delu".¹⁵ Človekovo humano in nehumano obvladovanje narave je odvisno od humane in nehumane strani dela.

Identitetno-statistična pozicija človeka je bila v antiki identitetna pozicija dela. Zato je Marcuse lahko našel identiteto uma in dela pri Aristotelu. Človek z delom samo odkriva naravo, ne da bi organiziral menjalni proces kot v novem veku. Delo je bilo sredstvo vsklajevanja z naravo, ne pa sredstvo nasprotovanja in negacije, kar je značilno za odtujeno delo po logosu dominacije. Nemoč moči, iracionalna oz. blodeča racionalnost, razum brez uma, kakor bi označili položaj vladajoče vrste v današnjem svetu, kaže na že opisan dvojni in dvoumni značaj dela".¹⁶

Zanimivo je, da tako Južnič kot G. Petrović tudi etimološko razmišljata o človeku na primeru romanskih, germanskih in slovanskih terminoloških oznak. Etimologija izraza 'človek' kaže na spornost pojma človek, ki je nastala že pred teoretično spornostjo. "Iz latinskega izraza 'homo' so nastale romanske izvedenke: uomo (it.), ombre (šp.), l'homme (fr.). Beseda ima svoj izvor v indoevropskem 'khem', ki ima pomensko območje vezano na zemljo. Zemlja je v lat. j. humus. V romanskih jezikih je vsebovana ideja o človeku kot zemeljskem bitju. Človek se s tem zoperstavlja bogovom".¹⁷ Ta sklep pa za Južniča ni nujen, ker naj bi bil "zemeljski človek v nasprotju z nadnaravnimi bitji, za katera je primitivni človek verjel, da bivajo (kohabitirajo) skupaj s človekom".¹⁸ V tem primeru ima prav Južnič, ker je potrebno motriti nasprotje med zemeljskim in nebeškim zgodovinsko s stališča enotnosti kohabitacije.

Germanski jeziki kažejo na drug pomen izraza človek. Nemška beseda Mann, Mensch, angleška beseda mind ter švedska beseda 'man' izhajajo iz indoevropskega korena 'men', ki pomeni gibanje duha, mišljenje. Lahko bi sklepali, da je beseda nastala tako, da se je z njo poimenovalo bitje, ki misli, v nasprotju z živaljo, ki ne misli.¹⁹ Slovenski izrazi za človeka izhajajo iz praslovanskega "čelovek", ki je sestavljenka iz 'čel' in 'vjek'. Vek se često povezuje z litavsko 'vaikas', kar pomeni otrok, deček, mladenič. Petroviću se zdi verjetneje, da je vjek to, kar je v besedah 'vijek', 'vjekovati' in

¹⁴ Južnič, S.: Antropologija, str. 82.

¹⁵ Južnič, S.: ibidem, str. 82.

¹⁶ Fink, E.: Osnovni fenomeni ljudskog postojanja. Nolit, Beograd, 1984, str. 186.

¹⁷ Petrović, G.: Filozofija i marksizam, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 67. O problemu kako naj človek doseže enotnost z naravo, če je humana misel vedno usmerjena proti obstoječemu, glej Bodrogvari, F.: Negacija i humanitet. Radnički univerzitet "Veljko Vlahović", Subotica, 1977, str. 101-111, poglavje "Brezup večnega upanja".

¹⁸ Južnič, S.: ibidem, str. 92. etimologijo romanskih, nemških in slovanskih izrazov povzema po Dictionaire des Racine des Langues Europeenes, Larousse, Pariz, 1948.

¹⁹ Južnič, S.: ibidem, str. 92.

'vječnost', ki vsebuje idejo časa. Po D. Daničiču pride 'čel' v besedi čelovek in 'čeljad' iz indoevropskega korena 'skar', ki da danes običajno pišemo 'quel' ali 'kvel', pomeni vrteti, vrteti se, skakati, mahati, udariti, delati itd. Človek je tisti, ki časi svoj čas z delom, vrti se okrog česa, zgoreva.²⁰ Južnič je iz tega korena quel izdvojil naslednje pomene: 1. vrteti se, obračati se, 2. ukvarjati se, prebivati, obdelovati, naseljevati, 3. čelo na lobanji. Praslovanski pomen besede ima širok obseg in daje različne možnosti interpretacije. Verjetno je, da je besedo človek najbolj smiselno vezati na pojmovanje človeka kot bitja, ki se giblje v pomenu dela.²¹

Petrović piše, da je danes razširjeno mnenje, da 'čel' izhaja iz tistega smisla 'quel', ki pomeni čredo, rod, roj, pleme, skupino, skupnost. Po tej konceptiji 'čelovjek' ne bi bil prvotno tisti, ki dela, ampak tisti, ki preživi svoj čas v skupnosti, rodu, čredi itd.²² Na podlagi te konceptije se lahko vprašamo, ali je človek delovno bitje zato, ker je družbeno bitje, ali obratno? Morda to vprašanje, ki se ob etimološki analizi termina 'človek' ponuja, kaže na dejstvo, ki se ga zavedamo šele od Marxa naprej, da človek hkrati z reprodukcijo stvari reproducira tudi samega sebe.

Beseda 'ljudje' izhaja iz indoevropskega korena 'leudh', ki pomeni dvigniti se, zrasti. Iz tega korena izhaja grška beseda 'éleútheros' in latinska beseda 'liber'. Obe označujeta svobodo. V etimologiji naše besede človek se nahaja tudi ideja svobode.²³

Južnič meni, da je v mnogih družbah in kulturah človek le tisti posameznik, ki ima ustrezne biološke, psihološke in moralne kvalitete (značaj) in je kot izvor vreden posnemanja. Kot primer bomo vzeli besedo 'mensch' v jeziku jidiš, ki ga govori židovska skupnost Aškenazi in sloni na germanskem izvoru. S to besedo označujemo le dobro človeško bitje v skladu z vrednotnim sistemom Aškenazov, kar pomeni, da je prijetno, plemenito, dostojno bitje, ki je premočrtno v svojem vedenju.²⁴

V našem antropološkem diskurzu, oprtem na etimološko analizo, smo skušali ugotoviti, katere so tiste lastnosti človeka, ki jih je vredno privzgojiti. V nadaljevanju bomo videli, kako antropologija 20. stol. problematizira položaj človeka.²⁵

2. ANTROPOLOŠKI KONCEPTI MEŠČANSKIH TEORETIKOV

Njihovo skupno izhodišče je v tezi, da človekova samobitnost doslej še ni bila nikoli tako negotova in problematična. Napredek prve znanstveno-tehnične revolucije ni enoznačen, ker ni samo pozitiven. Različni avtorji dajejo na vprašanje ambivalentnosti napredka različne odgovore. Večina teoretikov vidi napredek v tem, da človek ni tako neposredno vezan na okolje, kot žival, ampak je odprt v svet.

²⁰ Petrović, G.: *ibidem*, str. 68.

²¹ Južnič, S.: *ibidem*, str. 92.

²² Petrović, G.: *ibidem*, str. 68.

²³ Petrović, G.: *ibidem*, str. 68.

²⁴ Južnič, S.: *ibidem*, str. 91.

²⁵ Južnič, S.: *ibidem*, str. 89-90.

2.1. MAX SCHELER

Za Schelerja je narava človekovega duha predmetna, ker se zoperstavlja svetu²⁶ in sebi. V evropski civilizaciji po njegovem mnenju prevladuje znanje obvladovanja (Herrschaftswissen) zunanjega sveta brez tehnike notranjega življenja (Witaltechnik)²⁷, s pomočjo katere bi človek obvladoval samega sebe, kar je bila že starogrška vrlina. Scheler razvija nasproti enostranosti evropske civilizacije idejo o kozmopolitski sintezi različnih kultur, zlasti evropske in azijske. Ta sinteza ni izvedljiva brez tematizacije metafizike. V dobi moderne vidi Scheler prevladovanje pragmatične filozofije, racionalizacije, scientizacije, instrumentalizacije in mehanizacij dela in spoznanja. Meni, da "znanost zveja naravo na možnost prototipa formalnega mehanizma, ne zato, ker bi bila to narava sama po sebi, ampak zato, ker je samo kot mehanizem praktično obvladljiva."²⁸ Homo faber išče v njej "načrt za vse možne stroje"²⁹. V njej vidi stroj, ker je mehanski svetovni nazor apriori praktičnega intelekta vsakega možnega izkustva.³⁰ To je reinterpetacija Kanta znotraj mehanicistične paradigme znanosti. Nekateri so iskali oporne točke v določanju človekovega bistva, v njegovi možnosti napredka k boljšemu, popolnejšemu bitju. Problematiko so delili tako, da so govorili o bitju, ki ga sestavljata 'hominitas' in 'humanitas' kot tisto, kar naredi ali dela človeka želene kakovosti-človečnost. V takem spoznavnem okviru avtokreacije pa je človek negotovost, nedovršenost in nevarnost zanj samega in za človeštvo v celoti. Humanitas kot tisto, kar je v človeku kot takem (človeškost) ni dovolj, da bi vrsta preživela, ker se je tako ločila od naravnega v svojem vedenju, da ji je humanitas nujno potrebna za preživetje. Vsebinska humanitas so moralne in etične norme, s katerimi človek uravnava smotre, cilje, motivacije, medsebojne odnose.

M. Scheler ugotavlja, da je človek v 20. stol. postal sam sebi popolnoma in dokončno problematičen, ker po eni strani ne ve več, kaj je, in po drugi strani ve, da nič ne ve.³¹ Takšno diagnozo je sprejel tudi Heidegger, ki še dodaja, da v enem obdobju človek ni mogel tako hitro pridobiti znanja o sebi.³²

Podobno je Sokrat nasproti navideznemu represivnemu napredku polimatije in enciklopedizma tehničnega znanja zoperstavil svoj antropološki kreda "vem, da nič ne vem". Razlika med Schelerjem in Heideggrom na eni strani in Sokratom na drugi strani je v nesorazmerno večji količini tehnološkega znanja danes. Izhodišče in namen pa sta enaka: človek zaradi svoje prerezane popkovine z naravo inaugurira filozofijo za nove avtentične vrednote. Povratek človeka k sebi pomeni povratek k začetku svoje misli. Za Heideggro je to bit, za Schelerja pa struktura človeka, iz katere izhajajo produkti kot so vest, jezik, ideja, pravičnost, država, upravljanje, umetnost, vera, znanost, družbenosti.³³ Scheler ugotavlja v tradiciji filozofske antropologije, da 'negativne' teorije od Budhe do Freuda ne pojasnjujejo, zakaj je človekov duh usmerjen proti življenju. Duhu pripisujejo izvorno moč oz. sposobnost delovanja. Scheler je v delu videl izvor mehanicizma,

²⁶ Trstenjak, A.: Oris sodobne psihologije, I. Teoretična psihologija, Obzorja Maribor, 1969, str. 585-587.

²⁷ Milić, V.: Sociologija znanja, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986, str. 184.

²⁸ Scheler, M.: Erkenntnis und Arbeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, str. 68.

²⁹ Scheler, M.: ibidem, str. 68.

³⁰ Scheler, M.: ibidem, str. 92.

³¹ Scheler, M.: Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960, str. 78.

³² Heidegger, M.: Kant i problem metafizike. Mladost, Beograd 1979.

³³ Scheler, M.: ibidem, str. 9.

pragmatizma in determinizma, ne pa tudi človekove osvoboditve. Pri zasnovi človekove avtonomije se naslanja na Kantovo tezo o kriteriju človeštva v vsaki osebnosti.

Z mehanizacijo novoveškega izkustva je postala prvotna človekova domišljija precej omejena. Pozitivna stran pragmatistične usmerjenosti človeka je v tem, da "je delo in ne kontemplacija bistven izvor vse pozitivne znanosti, indukcije in eksperimenta".³⁴ Napačno pa je, da sta potisnjeni v ozadje filozofija in vera. Kot vemo, je Comte menil nasprotno. Nihi buržoazija nihi proletariat ne ustvarjata nove religije. V človeku sta duh in nagon v funkcionalni enotnosti, če ni, kot v industrijski civilizaciji, postal vprašljiv njegov 'habitus' zaradi odtujitve dela. Hiperbolacija mehanske danosti izhaja iz meščanske ideologije, filozofije, politične ekonomije. Schelerjeva antropologija je prva ozaveščena antropologija 'realnega' zgodovinskega sveta in loma mehanicistične paradigme. Po eni strani skuša premagati tradicionalni dualizem telesa in duše, po drugi strani pa še vedno ostaja v njem. Za antropologijo 20. stol. (vključno s Schelerjevo) je značilno, da odkriva večstransko pogojenost človekove eksistence. Po mnenju L. Landgrebeja Scheler ni oblikoval konkretne znanosti o človeku, ampak je v metafizične temelje prevzel empirična spoznanja o človeku. V 19. stol. se pojem življenja ni mogel oblikovati drugače kot v nasprotju z duhom.³⁵ Scheler je razvil tudi psihološki koncept človekove odtujitve, ki ga je apliciral na kapitalistični tip človeka, oz. na 'kapitalistični duh' in s tem anticipiral totalno, eksistencialistično pojmovanje odtujitve.

2.3. ARNOLD GEHLEN

Gehlen želi pojasniti strukturo človekovega ponašanja. Schelerjevo koncepcijo človeka v smislu dvojnosti telesa in duha hoče nadomestiti z enotno teorijo. Človek je pomanjkljivo bitje, ki je odprto v svet. Zato je istočasno dejavno in vzgojno bitje. Misel o tem, da se človek razlikuje od živali po umskih sposobnostih in ročnih spretnostih, je zelo stara. Najdemo jo pri Aristotelu, T. Akvinskem, Herderju, Kantu itd. Gehlenova novost je v tem, da zavrača Schelerjevo razumevanje stopnjevitosti človekovih sposobnosti od najnižjih nagonskih do višjih sposobnosti inteligence. "Človek je enotnost strukturalnih zakonov, ki obsegajo vse človekove funkcije od telesnih do duhovnih".³⁶ Ta princip so potrdili likovni psihologi (Koffka, Köhler, Wertheimer).

Človek je dejavne v odnosu do okolja v horizontalnem in v odnosu do sebe v vertikalnem smislu. Nesposobnost, da vzdrži v naravnih pogojih eksistence, ga sili k izumljanju vedno novih sredstev, s katerimi se ne zoperstavlja naravi, ampak jo dopolnjuje. Nesposobnosti v živalskem smislu mu omogočajo nastanek specifično človeških sposobnosti. Zelo težko pa je pojasniti ta 'dialektični skok' od živali k človeku. Na osnovi Schelerjeve teze o presežku nezadovoljstva nagonov nad njihovim zadovoljstvom je Alfred Seydel uvedel pojem 'presežka nagonov, ki naj bi prevladala v socializmu. Človek lahko črpa smiselnost svojega obstoja iz te specifično človeške presežnosti. Človek nima samo več energije kot žival, ampak jo tudi drugače usmerja. Gehlen sprejema Carrelov zakon nujnega napora v smislu nenehne dejavnosti in potrebe

³⁴ Scheler, M.: *ibiden*, str. 235.

³⁵ Landgrebe, L.: *Suvremena filozofija*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 38.

³⁶ Landgrebe, L.: *Suvremena filozofija*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 38.

po porabi človekove rezervne energije. Človek mora vzdržati kronični pritisk zunanjih in notranjih nalog. Človekov napor je usmerjen v oblikovanje nečesa, kar je različno od njegove zamisli. Za Gehlena je človek homo faber, njegova kultura je v izdelovanju orodja (Franklin) in ne v simbolni komunikaciji (Cassirer). Dosežke kulture ne moremo reducirati na ohranitev vrste. V takšni kulturi je nevarnost in nepredvidljivost, ker je nagonski presežek iracionalen in usmerjen včasih proti sebi.³⁷ Vzgoja in delo sta utemeljena v biološki naravi nagonov, v nujnosti usmerjanja energije navznoter izdelovanja produktov. Pri človeku postane "physis naloga oblikovanja".³⁸

Tu se Gehlen navezuje tematizacijo volje. Že Platon in Aristotel sta videla v razumu moč vodenja (hegemonikon) strasti. Tudi Kant je videl 'kulturo vzgoje' (disciplino) v popuščanju, skrajševanju ali podaljševanju koncev nagonov v volji.³⁹ Človek šele na osnovi predstav o prihodnosti oblikuje sedanost po volji, ki kroji razpoložljive nagone. Gehlenova 'prisilna kreativnost' se konča v nesvobodi zaradi tradicije, ki daje institucijam njihovo trdnost. Supek očita Gehlenu antiroussejevstvo, ker je narava in ne civilizacija kriva deformacije.

Civilizacija ga pred tem lahko reši, ker ima avtoritarne tradicionalne institucije, ki mu dajejo zunanjo oporo, stabilnost in gotovost",⁴⁰ Gehlen nasproti anarhični svobodi zagovarja moč institucij. Nagonski presežek in pretirano plastičnost človeka izvaja iz njegove nespecializiranosti. Človek je nagnjen k omahljivosti, vodljivosti, izkrivljanju, zavračanju in kaosu. Tako je človek že fizično predisponiran in discipliniranje, trening, zahteve od zgoraj, ki izhajajo iz nujnosti dela. V tej točki Gehlen naleti na vprašanje napačne vzgoje in napačne politike dela, ki ga pa ne razrešuje. Ne vidi, da vodi njegovo izhodišče za interpretacijo amorfnega človeka v diktaturo dela, lastnine, institucij. Z biološkega (in ne samo z biološkega) vidika pomeni človekova nespecializiranost določeno obremenitev. Človek mora svoje pomanjkljive pogoje šele "samovoljno predelati v priložnost svoje ohranitve".⁴¹ Kulturo definira Gehlen kot "celoto naravnih pogojev, ki jih je človek dejavno obvladal in izkoristil, tako da je vključil pogojno razbremenjeno pripravljenost in spretnost".⁴² Popolnost in raznolikost življenja prinaša še nepričakovane izkušnje. Človek je v tem veliko bolj gibljiv kot žival. Delo 'po meri vsake vrste' je zanj tudi nevarno. Zato Nietzsche opredeljuje človeka kot 'bolno, nefiksirano žival'. Volja do moči izraža to, kar meni Gehlen s 'presežnim nagonom'. Za Schelerja je 'človek napaka življenja', kar pomeni, da je življenje nerazumno, življenjski nagon se v prekipevajočem življenju obrača zoper življenje samo. Za Schelerja duh reče življenju 'ne'. V težnji po čim intenzivnejšem življenju naleti človek na svoje meje. Zato se vsak antropolog sreča s samozanikanjem življenja. (Samo)afirmacija se prevesi v (samo)negacijo. Teza o človekovi odprtosti v svet ni samoumevna. Implicira svojo temno stran zapiranja človeka vase, kar smo videli pri tematizaciji zaprtih kultur in ideologiji. Univerzialni dinamizem najintenzivnejšega in najpestrejšega načina življenja sloni na naturalistično-biologističnih kriterijih. Pri Nietzscheju in Guyauju opazimo, da se človekovo intenzivno iskanje smisla in reda življenja sprevrača v svoje nasprotje. Za M. Guyauja človekov občutek za izpolnjevanje zakona ni povezan z njegovo obliko,

³⁷ Gehlen, A.: *ibidem*, str. 365.

³⁸ Gehlen, A.: *ibidem*, str. 370.

³⁹ Gehlen, A.: *ibidem*, str. 371.

⁴⁰ Supek, R.: Pogovor v knjigi Gehlen, A.: *Čovek*, str. 449.

⁴¹ Gehlen, A.: *ibidem*, str. 35.

⁴² Gehlen, A.: *ibidem*, str. 37.

ampak s čutno-materialno vsebino. Upoštevanje zakona zaradi zakona je po njegovem podobno zapornikovim obračanjem ročke v angleških zaporih zato, da bi se obračala.

Človek svojo presežnost uveljavlja kot konkurent življenja na zemlji in samemu sebi. Antropologi opredeljujejo človeka tudi kot vprašanje in ne le kot odgovor, ker je s stališča drugih živih bitij nedoločen, s svojega lastnega vidika je pa popolni stroj oz. avtoreglativno določen. Mesto človeka v kozmosu je vprašljivo, kar označuje Plessner z ekscentričnostjo. Tudi za Gehlena človek spoznava stvari tako, da jim nasprotuje, kar je izaz njegove pred-metnosti (Gegen-stand). Zato razbremenitev (Entlastung) od instinktivne določenosti nima predvsem pozitivnih posledic, ker 'pokončnosti človekove hoje' ne išče v njem samem, ampak negativne v institucijah, ki oblikujejo v človeku navade in trdnost značaja. Cil odprtosti ni 'biti v svetu', ampak omejevanje odprtosti bivanja v svetu. Človekova plastičnost postane upogljivo prilagajanje za 'represivno civilizacijo' (Marcuse) in odklonitev avtentične možnosti, da bi živel zase in odgovarjal za svoje odločitve.

Avtoriteta in hierarhija sta bili za Comta sredstvi za brezpogojni primat družbe nad posameznikom, kar pomeni sociokratijo kot nadomestek srednjeveške teokracije. Značilnosti konservativnega tehnokratizma najdemo pri A. Gehlenu, H. Schelskem, J. Ellulu. Po Gehlenu je človek vedno bolj nesvoboden, kolikor bolj sledi idealom samoopredelitve in samopotrditve. Trajnost institucij je vrednota po sebi nasproti posamezniku. Institucije imajo avtonomno zakonitost, ker predpostavljajo pripravljenost posameznikov na dolžnost in žrtve. Doba prosvetljenstva je končana, prišli smo v posthistoire-postprosvetljenstvo (Counotov izraz). Gehlenov nauk o 'prisili stvari' je podoben Schelskyjevi zakonitosti stvari. Kriza družbe naj se razreši s stabilnostjo družbe s pomočjo znanosti in tehnike. Tehnična država naj po Gehlenu izključi vsako ideologijo in naj teži k temu, da postane nevtralna moč, ki ji je vzor moderno gospodarsko podjetje, v katerem je izvedena popolna integracija s pomočjo delovne discipline.

2.3. HELMUTH PLESSNER

Na začetku prvega poglavja 'Stopnje organskega in človeka' opiše Plessner svoj čas takole: "Vsaka doba ima svoje geslo.

Terminologija 18. stol. kulminira v pojmu 'uma', 19. stol. v pojmu 'razvoja' in sedanja doba v pojmu življenja. Vsaka doba s tem označuje nekaj drugega. Um izraža brezčasno in splošno veljavno, 'razvoj' je to, kar je v vzponu, 'življenje' pa je podzavestno ustvarjalno, čeprav vsaka doba želi razumeti isto. Prava vsebina besede jim postane samo sredstvo, kako bi postala vidna tista globina stvari, ki omogoča, če se jo zavedamo, smisel in globino vsakega človeškega dejanja".⁴³ Odrešilno deluje določena beseda tedaj, če opravičuje dobo, ki jo reflektira v sebi.

Racionalizem ni žel nikoli toliko navdušenja kot tedaj, ko se je zoperstavljal fevdalizmu. Evolucijski razvojni nauk je bil najplodnejši v boju zoper patriarhalno ureditev. Podoba napredka pa je začela bledeti zaradi "utrujenosti od civilizacije z dvomom v ustvarjalni smisel socializma".⁴⁴

⁴³ Plessner, H.: Stupnjevi organskog i čovjek, Uvod u filozofsku antropologiju, Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 32.

⁴⁴ Plessner, H.: ibidem, str. 32.

Življenje, je onkraj dobrega in zla, onkraj boga, države, narave in zgodovine. Človek živi hkrati kot subjekt in objekt. Tudi Plessener skuša definirati življenje onkraj kartezijanskega dualizma. Človek nima središča v naravi, ampak si ga mora umetno ustvariti z delom in mišljenjem. Plessnerjev namen je v rehabilitaciji "bioloških pogojev življenja" in v "vključitvi zgodovine v biološko preteklost".⁴⁵ Ekscentričnost je "dvojni aspekt človekovega eksistence kot fizičnega telesa".⁴⁶ To pomeni osnovo za razumevanje "končnosti, zgodovinskosti in odprtosti resničnega časovno-prostorskega bistva človeka".⁴⁷ Ekscentričnost omogoča 'realnost skupnega sveta'. Plastičnost je 'nestalnost stalnega', 'pravilna nepravilnost', iracionalnost in spontanost, tj. ekropičnost, pozicionalnost, ki je v "imanenci in transcendenci telesa, procesualnosti, dokončevanju nedokončanosti, asimilaciji in disimilaciji itd".⁴⁸ Specifičnost človekove ekstenze je v njeni konfliktnosti. "Ravnina, na katero se mora človek z napor in žrtvami vzpenjati, ravnina duhovnega delovanja, ustvarjalnega dela, triumfa in porazov, se križa na ravni njegove telesne ekstenze."⁴⁹

V tem vidimo univerzalno bipolarnost človekovega življenja, ki je izražena v Heglovem jeziku kot 'posredovana neposrednost', iz splošnih značilnosti zvaža Plessner specifične značilnosti človekovega življenja. Človek mora iz sebe napraviti "kot ekscentrično bitje v ravnotežju, je brez mesta, časa, stoji v ničju, konstituiran je brez doma in mora v sebi najti to ravnotežje. Rezultati dejavnosti se morajo oddvojiti od procesa dejavnosti. Smisel vzpostavljanja ravnotežja je v tem, da je ekstenza istočasno v drugi naravi".⁵⁰ Podobno kot Gehlen, trdi tudi Plessener, da človek živi le tako, da upravlja oz. vodi svoje življenje. To pomeni, da življenje ni golo trajanje. Za Plessnerja se človek želi znebiti neznosne ekscentričnosti in kompenzirati polovično formo svojega bivanja s stvarmi, ki so težke, da odtehtajo težo ekstenze".⁵¹ Smisel človekovega iskanja je v identiteti njegove pozicionalne forme in strukture realnosti. V tem je identiteta bistva in bivanja ali srečanje človeka s stvarmi kot tudi antropološki zakon posredovanja neposrednosti, ki dopolnjuje zakon naravne artificialnosti. Odnos med subjektom in doseženim objektom je izpolnitev, ki lahko tudi izostane. Vprašanje pa je, ali s tem ne izostane tudi smisel, identiteta in zakonitost.

Plessnerjev namen je, da se razvoj človekovih duhovnih sposobnosti in razvoj zgodovine vključi časovno in prostorsko v biološko preteklost. Pri tem skuša preiti okvire Dilthejeve in Husserlove filozofije. Človekova zgodovina je kontinuirana diskontinuiteta ekspresivnosti, tj. izraznosti človeka v njegovih delih, ki ni niti popolna izpolnitev niti Sizifovo delo. Svoje mesto človek postavlja in odpravlja in zato ne ve, katera dejanskost odgovarja njegovi ekscentričnosti. Podobno kot Scheler, tudi Plessner meri, da religija človeku da utcho, ki mu je ne moreta dati niti zgodovina niti narava.

Plessner s stališča pluralizma kultur kritizira Heideggrovo apriorno antropologijo. Obstajajo tudi drugačne oblike izkustva, kot je zahodnoevropsko. Vprašanje je, kako je možno vzajemno določiti skupno formo bivanja različnih kultur. V tem je problem

⁴⁵ Plessner, H.: *ibidem*, str. 57.

⁴⁶ Plessner, H.: *ibidem*, str. 360.

⁴⁷ Starčević, A.: Plessnerova filozofska antropologija. Ekscentrična pozicionalnost človeka, pogovor za delo: Plessner, H.: *ibidem*, str. 495..

⁴⁸ Glej poglavje 'načini opetavanja životnosti' v delu Plessner, H.: *ibidem*, str. 168-236.

⁴⁹ Plessner, H.: *ibidem*, str. 379.

⁵⁰ Plessner, H.: *ibidem*, str. 379.

⁵¹ Plessner, H.: *ibidem*, str. 392.

odgovornosti, ki jo človek občuti pri relativiranju lastne izkušnje sveta. Marxovi antropologiji očita 'eshatologijo', ki izhaja iz teorije odtujitve dela. Zato Plessner polemizira proti tej teoriji. Meni, da delo za strojem ne napravi človeka na nujen način za stroj. Če bi človek de facto postal stroj, odkod naj bi izhajal njegov protest. Plessnerjeva kritika teorije odtujitve pa ni prepričljiva, ker prizna razliko med opredmetenjem in odtujitvijo hkrati s tezo, da mehanizacija dela pomeni deformacijo. Plessner pa upravičeno zavrača dogmatski marksizem, ko meni, da je razvoj industrije pokazal, da ni konca zgodovine. V delu 'Homo absconditus' trdi, da "eshatologija dialektičnega materializma ne more danes več najti zaslonbe v odmiranju kapitalizma, primarni teoriji akumulacije in teorije o osiromašenju".⁵² Zanimiva je Plessnerjeva trditev, po kateri se socialna prisila dela še pogloblja, ker je delo izgubilo obremenjujoč značaj. Zato se "od podružabljanja sredstev za proizvodnjo ne more pričakovati odločujočega prodora k svobodi".⁵³ M. Muhović ocenjuje Plessnerjev argument proti Marxovi teoriji alienacije, ki je v tezi, da se "jaz posvarim, če se odrečem lastništva ali razpolaganja s svojo osebnostjo, kot nemerodajno in nekorektno stališče".⁵⁴

Povratak iz odtujitve je za Plessnerja iluzorična, ker človek zaradi svoje ekscentričnosti nima doma. Marksizem se po njegovem ne more odreči ideje o možnosti zgodovine, če ne želi zapustiti svoje interpretacije delitve dela. Plessner navaja kot argument proti odtujitvi, da človek ni nikoli zapustil sebe. Nobena vrsta dela ga ni oropala njegovih možnosti".⁵⁵ (Samo)odtujitev je le fikcija. Človek je ireduktibilno bitje. Ne smemo ga reducirati niti na namensko delovanje. Danes ne ve več, za kaj je sposoben. Vsak redukcijonizem za bit jezika in na delovno bitje nosi v sebi slepilo za njegovo odprtost. Namesto koncepta odtujitve ponuja Plessner koncept absolutno odprtega, odsotnega in skritega človeka. Ekscentričnost je samo prirojena shema, ki jo človek skuša realizirati z različnimi delitvami dela ali glede na spremembe v naravi dela. Človekov glavni cilj je iskanje ravnotežja. V tem je njegova najtežja življenjska naloga. Kultura ne nastaja zaradi hipertrofije nagnostkega življenja ali tendence po vzponu življenja v smislu volje do moči, da bi bili več in nad, ampak zaradi zahtev in vrednot, da nekaj postane in se z nečim identificira. Kultura zanj ni nadkompenzacija, sublimacija na osnovi podačitve, kot je za Nietzscheja, Simmela, Adlerja in Gehlena. Plessnerjeva antropologija je aktualna po tem, da poudarja enotnost človeka v svetu. Ekscentričnost je dvoje v enem: obrnjenost človeka navznoter in navzven v smislu preseganja empirizma in idealizma.

Za Plessnerja imata delo in vzgoja artifično (umetno) podlago. Po nedoločnem izhodišču je človek za Plessnerja podobno kot pri eksistencialističnem bitju, pri katerem je eksistenca pred esenco. Bistvo je brez posebnega smotra in šele nastaja. Svoboda od nečesa še ni svoboda za nekaj. Pri Plessnerju prevladuje prva, ki pa ne more utemeljiti smotrnosti organiziranega vzgojnega procesa, ki predpostavlja ponovljivost in neponovljivost izborov za nekaj ali nekoga. Za Plessnerja je človek atopično bitje, ki je "brez mesta, brez časa, postavljen v nič". Odtujitev dela ni v tem, da se človek docela ne

⁵² Plessner, J.: *Homo absconditus*, cit. po Pogovoru Sarčevića v delu Plessnerja, H.: *ibidem*, str. 467.

⁵³ Plessner, H.: *ibidem*, str. 467.

⁵⁴ Muhović, M.: *Marksizem i antropologija, Marxova antropologija i savremena filozofska antropologija*, Svjetlost, Sarajevo, 1987, str. 112-113.

⁵⁵ Plessner, H.: *ibidem*, str. 466.

spozna ali da ne izkoristi vseh svojih možnosti. Odtujitev je v tem, da človek ne obvlada pogojev svoje eksistence v humanističnem smislu.

Kaj je prej - ekscentričnost ali delo? Ekscentričnost sama nima zgodovine, kar pomeni, da nakazuje nepresežnost človekove bipolarnosti in ireduktibilnosti kategorij življenja druge na drugo. Ni jasno, v čem je pozitivni smisel zakona artifičnosti. S človekovim (ob)delovanjem stvari postajajo artefakti. Človek je kljub temu in prav zato sam zase polivalenten, hkrati pa tudi skrit. Plessner zanika človeka kot teleološko bitje. Današnja instrumentalizacija ciljev sicer problematizira človeka kot teleološko bitje, zato pa ni vprašanje postavljanja ciljev nič manj pomembno kot v preteklosti, kot bomo videli pri Blochu, je pa bolj občutljivo. Negirati človekovo teleološkost za ceno absolutne svobode je absurdno, ker takšna svoboda vodi zlahka v teror. Za Plessnerja vsak zgodovinski cilj pomeni ostanek Heglovega idealizma tudi v marksizmu. S tem si pa Plessner zapre pot do ustvarjanja nove ideologije kot sinteze vzhodne in zahodne kulture, kar pa je zgodovinski cilj. Ta sinteza ni možna brez človekove osvoboditve od odtujenih pogojev dela.

ERNST BLOCH

Medtem ko je Scheler skušal najti izhod iz krize civilizacije v idealizmu duha, pa E. Bloch definira "novi materializem kot tisti (materializem-op. NB), ki se ne razume v odnosu do človeka le kot vprašanje in svet kot iskan odgovor".⁵⁶

Bloch je metaforo pokončne hoje človeka prevzel od Kanta in jo je drugače tematiziral. Pomeni mu ne le etično dostojanstvo, ampak tudi upanje, ki ga človek neomajno izvojuje nasproti tendencam brezupa. Pokončna hoja mu pomeni odpiranje možnosti svobode, apel za solidarno skupno življenje in za "možnost socialistične človečnosti",⁵⁷ za tak cilj se mora mišljenje preusmeriti iz preteklosti - kritike anamneze v prihodnost. Logika predikativnega računa v simbolnem zapisu $S=P$ se preusmeri na S še ni P , ki ustreza še nezavednemu in še nebivajočemu. Za Blocha je človek najkasneje nastalo bitje na zemlji, vendar nedovršeno. Gehlen in Bloch se strinjata v tem, da je človek pomanjkljivo, instiktivno šibko bitje, ki kompenzira svojo šibkost z nadomestki, tako da predeluje zunanjo naravo v notranjo. Človekova narava se razvija kot kultura. V nasprotju z Gehlenom Bloch trdi, da zgodovina prinaša humanizem (podobno kot Herder). Bloch vidi v nenehnem prekoračevanju meja samorealizacijo človekove narave.

Za Blocha pa je rešitev problemov današnje civilizacije možno, ni pa gotovo. Meni, da človekov obraz še ni viden, zato človek išče odgovore pri vzorih. (Experimentum mundi) Bloch ne opredeljuje svobodo kot odsotnost ovir-prostost, ampak kot premagovanje ovir, ki jih njegovi predhodniki označujejo kot meje ali nujnost. Ortopedija pokončne hoje je v tehničnih pripomočkih, nadomestkih v mišljenju, delu in jeziku, vendar predpostavlja pot do originala kot telosa tega, kar je na poti pridobljeno (Er-fahren), izkušeno. Pokončna hoja ni naravno dana. "Zelena vsebina ni sreča, ampak

⁵⁶ Cit. po referatu W. Schmied-Kovaržika: Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi, Filozofska istraživanja 21. god. 7, Zagreb, 1987, str. 367.

⁵⁷ Gehlen, Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln-Zeitschrift für kulturphilosophie I. 1935, cit. po. Filozofska istraživanja 87/21, str. 404.

pokončna hoja, dostojanstvo, ortopedija pokončne hoje, ne pa upogibanje hrbta pred kraljevskimi prestoli".⁵⁸

Koch je osvetlil pomen pokončne hoje za pedagoško mišljenje kot spodbudo za razvoj in podaljševanje (izpopolnjevanje) človekovih sposobnosti. Pri naravnem pravu razlikuje Bloch med 'normo agendi' in 'facultas agendi', ki je pravica do koalicije, do stavke, do revolucije. Norma agendi vsebuje le to, kar ni prepovedano kot pravo, in tega je zelo malo".⁵⁹ Razvoj sposobnosti je potreben za podružabljanje prava in nastop proti vsemogočnosti agentov objektivnosti. Pedagogika bi se zavzemala za svobodo in za novo kvaliteto medsebojnih odnosov. Vzgoja bi bila usmerjena na zgodovinsko namestitve človeka. Često najdemo pri Blochu in Brechtu izraz: "Model se preizkuša, s postopki se dokonča, prej pa se eksperimentira z alternativami: tako ne gre, morda gre tako, tako je bolje".⁶⁰

Po Kochovi izhajajo iz Blochove filozofije naslednje metode in oblike pedagoškega dela: trenirati, prikazati, konstruirati realne modele, omogočiti plastičnost novih, izvesti vaje in eksperimente najbolj različnih vrst, laboratorijsko delo, rekonstruirati, kombinirati, potovati, montirati, potovati, odkrivati, dešifrirati, razumeti mišljenje v imanenci kot v transcendenci itd.⁶¹

Takšen kreativen pristop k pedagoškemu delu je podoben eksperimentom v gledališču, modelom samovzgoje posameznikov ali kolektivov, kar je G. Jungk imenoval 'delavnica prihodnosti'. Blochov cilj je v tem, da v sedanjosti dešifriramo možnosti, ki so v njej. Dom zanj ni zemljepisna točka, ampak proces napredovanja, ki na vsaki doseženi stopnji doseže nove pobude delovanja. Bloch in Brecht menita, da je zvižčnost znanje o tem, kako s prikritimi sredstvi doseči cilj. V tem je skrita prekoračitev danega.

Metafora pokončne hoje ni zastarela s stališča še nerealizirane možnosti. Je oznaka za upanje v presežnost dosedanjih slabosti in negativnih posledic industrijske civilizacije, ki z masko svobode prikriva različne oblike izkoriščevanja. 'Homo absconditus' je za Blocha skrivnost 'deus absconditus', zgodovinskih opredelitev samotranscendiranja človeka. Ta absolut upanja, možnosti terja po svoji odsotnosti pokončno hojo.

Za Blocha človek še ni dovršeno bitje, ampak je bitje odprtih možnosti, kar pomeni še nenastalo in nazavedno. Subjekt še ni predikat. Negacija je procesualna in spreminjajo utopijo v realno stanje, v stanje nedokončnosti.⁶² Svet ima lastnost eksperimenta kot laboratorij možnosti. Dialektika je lok med utopijo in materijo. Pojem človeško-humanega je za Blocha povezan s pojmom konkretne utopije in 'vzravnane hoje'. Sintagma še ne-bit izhaja iz Heglove določene negacije. "Da bi funkcioniral dialektično, nič ne sme biti prepuščen samemu sebi, mora biti dojet s tendenciozno protipotezo".⁶³ Hudič je sam zase enolična figura kot neznosno, nesmiselno trpljenje (Tantal-nič), ki vodi v pogubo. Hudič simbolično uniči seme, ki ne vzklije, npr. izid 30-letne vojne. Dionizično veselje volje do življenja prehaja temne sence nacističnih taborišč. Blochovo spoznanje je, da se učimo upati na domišljije, ki načrtuje bistveno novo v prihodnosti za

⁵⁸ Veljak: Zastarjalost ispravnog hoda, ibidem, str. 439 (J.von Kemsko).

⁵⁹ Koch, G.: Zabilježke uz pokušaj eksperimentalne pedagogije ispravnog hoda, ibidem, str. 481.

⁶⁰ Koch, G.: ibidem, str. 487.

⁶¹ Koch, G.: ibidem, str. 487.

⁶² Bloch, E.: Temeljna filozofska pitanja, uz ontologiju još nebitka, predavanje i dvije rasprave, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 16.

⁶³ Bloch, E.: Ibidem, str. 53, 54.

razliko od ponavljanja istega v bodočnosti. V tem je razlika med abstraktno in konkretno utopijo. V konkretni utopiji ni mesta za shematiziranje, birokratiziranje in izkrivljanje, kar je sicer predmet negativnih utopij. Bližnji cilji vodijo samo v pozitivizem, analiziranje in empirizem in zato ne pomenijo nič brez daljnih ciljev. Bloch se zavzema za integracijo bližnjih in daljnih ciljev. Daljni cilji preprečujejo, da bi doseženo stanje razvoja motrili kot dokončno. Bloch meni v knjigi 'Slovo od utopije?', da za doseganje človeka vrednega življenja ni bilo nikoli dovolj konkretnih utopij. Iz zgodovine utopij se lahko naučimo, kako se postavljajo daljni cilji. Koliko naporov je bilo potrebnih, da se ohrani človeški rod, je razvidno iz daljnih ciljev. Negacija utopije je negacija upanja. Upanje je racionalno jedro utopije. Blochova diagnoza je, da človek še ne hodi pokončno, ker je v njem precej nezavednega in nenastalega. Brez produktivne domišljije ne moremo biti uspešni v bojih za daljne cilje. Šele pričakovanje realizacije daljnih ciljev mobilizira energijo zanje. Brez tega se ne moremo iztrgati dominaciji anamneze (predstavnik teorije anamneze: Platon, Hegel). Kapitalistični način proizvodnje abstraktno zanika preteklost, s tem pa človeka (ne)hote oropa množnosti, da bi iskal prihodnost v preteklosti. Atomska bomba predstavlja simbol uničenja vsake tradicije. Kako ustvariti sintezo spomina in anticipacije? Bloch to poskuša v svojih delih. Potrebno je gojiti procesno domišljijo, ki vzpostavlja povratno zvezo s tradicijo, ne da bi jo shematiziral. Zaradi pomanjkanja zveze s tradicijo spreminjamo naravo v sredstvo in s tem v puščavo. Naloga umetnosti je, da napravi naravo spet domačo, zato da ji vrne kvaliteto in vsebino. Ni res, da bi narava govorila v jeziku matematike. Njen specifični jezik, ki ji daje smoniklost, je poetičen. Umetnost omogoča človeku ponovno najdenje in spoznanje samega sebe v smislu nastanka tega, kar še ni bilo, a je bilo mišljeno, planirano. Vsi elementi za boljši svet so že dani, potrebno se jih je le zavedati, da bomo imeli dejansko.

Če nas po Blochovi tezi nuja uči misliti⁶⁴, nastane vprašanje, katera nujnost vodi k ozaveščenju človekovih kreativnih možnosti. Kot Hegel, tudi Bloch meni, da je svoboda v premagovanju nujnosti v smislu odstranitve določenih ovir, ki so v nevednosti, pomanjkanju, potrebi. Ne gre samo za sprejemanje in prilagajanje nujnosti, ampak za njeno transformacijo. Kako Bloch presega koncepcijo svobode kot obvladovanja narave, ki je znotraj relacije gospodarja in hlapca? Človek je Mangelwesen - pomanjkljivo bitje, svet pa je nedovršen. Hkrati s samoohranjevanjem se dogaja tudi samorazširjanje človeka - kar pomeni, da se z zadovoljitvijo starih pojavljajo nove potrebe. Človek je anticipacijsko in utopično bitje možnosti, ker teži k nečemu, kar še nima. V teleologiji delovnega procesa niso postavljene meje z eksperimentirajočimi anticipacijami in formirajočimi modeli. V svetu človek išče korelat svojim težnjam. Bloch zastopa konkretno-utopijo tehnike, v kateri je narava subjekt, ki se ji do določene meje podreja človek kot subjekt. Konkretna utopija nastane takrat, ko izgine iz zgodovine usoda, nujnost. Še-ne označuje tendenco sveta v smislu naturalizma-humanizma. Samo utopično pozitivna zavest se povezuje z objektivno možnim. Nenajdeno in nerazrešeno je utopična entelehija. Cilj je potrebno najti v "horizontu tradicije in ne v njenih katakombah".⁶⁵ Ustvarjanje sveta izhaja iz 'ens imperfectissimuma'. Odtod izhaja Blochova teza, da začetka še ni, da je alfa viden šele iz zvestobe cilju kot novuma.⁶⁶

⁶⁴ Bloch, E.: Tübingenski uvod u filozofiju, Nolit, Beograd, 1966, str. 34-36.

⁶⁵ Bloch, E.: Temeljna filozofska pitanja, str. 82.

⁶⁶ Bloch, E.: ibidem, str. 82.

Rezultat človekove svobode pri Blochu niso institucije kot pri Gehlenu, ampak je nekaj, kar je potrebno šele najti v horizontu tradicije na nepozitivistični in antitehokratski način. Svoboda ni le v izbiri, ampak v svobodi za drugega in za drugo svobodo. Svoboda je v človekovi odprtosti in v tem je njen komunikacijski smisel. Zato družba izrazi svoj odnos do prihodnosti s postavljanjem ciljev. Za nas je E. Bloch poučen v tem, ko pravi, da naj bi se človek šele naučil postavljati daljnoročne cilje in ohranjati sintezo oz. ravnotežje med daljnoročnimi in kratkoročnimi cilji. Za postavljanje in realizacijo daljnoročnih ciljev pa je potrebna produktivna domišljija in ne neproduktivna in ne nazadnje etika ustvarjalnega dela.

LITERATURA

1. Bloch, E.; Temeljna filozofska pitanja. Veselin Masleša, Sarajevo 1978.
2. Bloch, E.; Tübingenski uvod u filozofiju. Nolit, Beograd, 1966.
3. Bodrogrvari, G.; Negacija i humanitet. Radnički univerzitet Veljko Vlahović, Subotica, 1977.
4. Fink, E.; Osnovni fenomeni ljudskog postojanja. Nolit, Beograd, 1984.
5. Finley, I.M.; Antična ekonomija. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987.
6. Gehlen, A.; Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu sa pogovorom Rudija Supeka, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
7. Gehlen, A.; Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln-Zeitschrift für Kulturphilosophie, 1. 1935, cit. po Filozofska istraživanja, Zagreb, 87/21.
8. Gourinat, M.; De la philosophie, 2. Tome, Hackette, Paris, 1969.
9. Heidegger, M.; Kant i problem metafizike. Mladost, Beograd, 1979.
10. Južnič, S.; Antropologija, DZS, Ljubljana, 1987.
11. Koch, G.; Zabilješke uz pokušaj eksperimentalne pedagogije ispravnog hoda. Filozofska istraživanja, Zagreb 87/21.
12. Krings, H.; Fragen und Aufgaben der Ontologie. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.
13. Landgrebe, L.; Suvremena filozofija. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981.
14. Makarovič, J.; Kritika kršćanske ljubezni. Založba Obzorja, Maribor, 1988.
15. Marx, K., Engels, F.; Nemška ideologija v Izbrana dela v petih zvezkih. 2. zvezek, CZ v Ljubljani, 1971.
16. Milić, V.; Sociologija znanja. Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
17. Muhović, M.; Marksizam i antropologija. Marksova antropologija i savremena filozofska antropologija. Svjetlost, Sarajevo, 1987.
18. Plessner, J.; Stupnjevi organsko i čovjek, uvod u filozofsku antropologiju. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981.
19. Petrović, G.; Filozofija i marksizam. Naprijed, Zagreb, 1976.
20. Posthast, U.; Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einer Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, stw. Frankfurt am Main, 1987.
21. Požarnik, H.; Alternative. Univerzitetna konferenca ZSMS, Ljubljana, 1985.
22. Pražič, A.; Reč o slobodi. NIRO Mladost, Beograd, 1978.
23. Scheler, M.; Erkenntnis und Arbeit, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977.
24. Scheler, M.; Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.
25. Schmied-Kovarzik, W.; Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi. Filozofska istraživanja 21. god. 7, Zagreb, 1987.
26. Senc, S.; Grčko-srbohrvatski rječnik za škole. ITRO Naprijed, OOUR Izdavačka djelatnost, Zagreb, 1988.
27. Sergejev, D.; Otudženi čovjek. Teorija alienacije u tradiciji i suvremenoj misli. Školska knjiga, Zagreb, 1988.
28. Trstenjak, A.; Oris sodobne psihologije, I. Teoretična psihologija, Obzorja Maribor, 1969.
29. Veljak; Zastarjelost ispravnog hoda. Filozofska istraživanja (J. von Kemsko). Filozofska istraživanja, Zagreb, 1987/21.
30. Weisäckjer, C.F.; Der Garten des Menschen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. C. Hanse Verlag, München, 1977.