

Helmuth Plessner; a Philosophical Anthropology of Biological Provenance



Ehsan Karimi Torshizi

PhD of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tebran, Iran.

Ehsankarimi44@gmail.com

Abstract

Helmuth Plessner, beside Max Scheler and Arnold Gehlen, is known as one of the great founders of new philosophical anthropology movement. From among new anthropological theories, however, perhaps none has recently come to the center of attention and begun to flourish more than Plessner's, not only in the field of philosophical anthropology, but also in science and technology. The ground for such a so-called "Plessner Renaissance" shall be immediately known in this article, once the special place Plessner's theory occupies in both the prominent contemporary explanatory paradigms, in general, and philosophical-anthropological theories, in particular, is specified. In doing so, Plessner's philosophical contribution is determined as:

- A non-reductive naturalistic explanatory paradigm as a middle ground between new Darwinism, social-cultural-historical constructivism, and naive transcendentalism.
- A phenomenological-hermeneutical account of the biological life, in general.
- A biological-based transformational philosophical anthropology, in particular.

The focus of the present article is on Plessner's contribution to the philosophy of biology as well as philosophical anthropology.

Keywords: Philosophical Anthropology, Philosophy of Biology, Philosophy of Life, Darwinism, Hermeneutical Phenomenology, Plessner, Eccentric Positionality.

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2021.5.25

Accepted date: 2021.10.19

DOI: [10.22034/jpiut.2021.46234.2843](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46234.2843)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The significance of Plessner's philosophical anthropology would be most readily grasped if it is situated within the oppositions that characterize the intellectual geography of the contemporary viewpoints on human nature.

New Darwinism attempts to provide a mechanistic and reductive naturalistic account of biological life and living organisms, including human beings. So, according to this explanatory paradigm, all anthropological determinations are explainable in terms of pure biological features of living organisms, and consequently anthropology is reduced to a branch of evolutionary biology.

Darwinism provoked reactions on the side of transcendentalists, the most extreme of which was the creationism of theistic troop. In the broadest sense, however, transcendentalism signifies all viewpoints that in their determinations of human nature gives the primacy and principality to a transcendental entity (such as pure immaterial soul or intellect). They deny the explanatory sufficiency of Darwinism as an anthropological paradigm because human reality is said to have characteristics so rich, abundant and inexhaustible in nature that any mechanistic or algorithmic model of life fails to provide an explanation for. Dualistic approaches (both Cartesian substance dualism and Scheler's more moderate version), as well as Bergson's vitalism can be subsumed under this explanatory paradigm.

Constructionism was another important reaction to Darwinism, but also to the paradigm of philosophical anthropology. The central principle of constructionism, in its most general sense, is an intrinsic order of thought or speech that, be it intellectual, symbolic, or linguistic, is not a product of physical nature. Evolutionary biology is part of a discursive bio-power, a linguistic construction on "life"; and the very distinction of nature-culture is conceivable only within the culture itself. This is true for anthropology as well, because the human nature itself is reduced to an aggregate of cultural-social-historical relations and anthropology is treated as a mere discourse-object.

Now, Plessner's philosophical anthropology may be seen as a middle ground between these extreme opposites; his philosophical anthropology

takes biology as its point of departure, yet within the framework of a non-reductive, non-mechanistic naturalistic account of life that centers on the living matter as a psycho-physical unity.

Immanuel Kant's answer is: "definitely not!" He believed that the only way in which we, the finite creatures with our limited cognitive powers, can explain life and living organisms is to understand life as if it is intrinsically teleological. Every living organism is a purposive whole and cannot be explained merely in terms of mechanistic laws of physical nature.

In his 1964 article entitled "Ein Newton des Grashalms?", Plessner states his philosophical position on the biological life again as a compromise between Cartesian mechanistic and Kantian teleological explanations; although the function and mechanism of life, and the intrinsic teleology of a living organism are possibly explainable in pure biochemical terms, the real nature of life lies beyond the grasp of any mechanistic account. The meaning of biological life is a proper subject matter of philosophy, not biology.

The problem of life, from the outset, is interwoven with the problem of self-consciousness of the living matter. Living organism is distinguished from nonliving matter in virtue of its having boundary and having a specific relation to its own boundary (double aspectivity). Then he specifies certain stages (plant, animal, human) in the continuum of life according to the levels of this self-relation. Plant is characterized as open positionality, animal as central positionality and human as eccentric positionality.

Plessner's philosophical anthropology, just like Scheler's, begins with an accurate description of biological life at its most simple level. But contrary to Scheler who eventually recurses to a metaphysical principle (Geist) in order to determine human form of life, Plessner's proceeds as a correlation-level theory (Korrelationsstufentheorie) to higher levels, leading ultimately to the level of human sphere or personal form of life as eccentric positionality. Consequently, over against Scheler's metaphysical dualism, Plessner constructs a transformational philosophical anthropology, according to which it is the life itself that is essentially transformed to the human (personal) form of life, without intervention of

an additional metaphysical determination. Finally, Plessner's philosophical anthropology is fully aware of the *conditio humana* that epistemologically restricts any anthropological theory.

Plessner's philosophical anthropology is interwoven with his philosophy of biological life in general; he begins with a hermeneutic phenomenology of living organism in its simplest form to find a priori vital categories that characterize biological life from the ground up. Based on these vital categories, he develops his correlation-levels theory of life-spheres (plants-animals-humans). Accordingly, he provides an a priori theory of living organism, a non-mechanical, non-reductive naturalistic explanation of biological life, as a middle ground between mechanistic and vitalistic approaches.

When it comes to the highest level, i.e. the human sphere, his philosophy of life turns to a philosophical anthropology centering on the concept of personality. In other words, personality is what essentially transforms biological life into human form of life. In this sense, Plessner's philosophical anthropology is a transformational theory, meaning that fundamental anthropological determinations are considered to be inherent in life itself, transforming life from within it, not as some metaphysical principle imposed externally on life, as in Scheler's metaphysical dualism..

References

- Fischer, J. (2006) "Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)", In *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann: 63–82, Akademie Verlag, Berlin.
- Plessner, H. (1975) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Dritte unveränderte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Plessner, H. (1983a) Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften 8: Conditio Humana*, hg. v. Dux, G., Marquard, O., u. Ströker, E., Frankfurt am Main,
- Plessner, H. (1983b) "Ein Newton des Grashalms?", in: *Conditio humana*, GS VIII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

خاستگاه زیست‌شناختی انسان‌شناسی فلسفی هلموت پلسنر

احسان کریمی ترشیزی

دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Ehsankarimi44@gmail.com

چکیده

استعاره‌ها در رویکرد جدید به دلیل ظرفیت‌های درونی همانند برجسته‌سازی و تنوع نگاشت‌ها از حوزه‌های منبع، امکان فهم اخلاقی و زیست اخلاقی بهتری را برای ما فراهم می‌کنند. به تعبیر برخی، استعاره‌ها نه منحصر در استعاره‌های متعارف هستند و نه صرفاً امر شناختی، بلکه ما برای تفکر عمیق و ملاحظات فرهنگی سنجیده، نیازمند استعاره‌های پیچیده و نامتعارف هستیم. از سویی دیگر، سلول‌های بنیادی ویژگی‌های فوق‌العاده‌ای برای حوزه منبع در استعاره نامتعارف و پیچیده اخلاقی دارند. از این‌رو، نگارنده، از استعاره مفهومی سلول برای اخلاق بهره برده است. پرسش اساسی این جستار این است: استعاره مفهومی سلول در اخلاق چه زوایایی از اخلاق را برای ما برجسته می‌کند؟ دستاوردهای این پژوهش به این قرار است:

- استعاره مفهومی سلول برای اخلاق، برخلاف اکثر استعاره‌های اخلاقی که استعاره‌های ساده و متداولی هستند و طبیعتاً قدرت کمتری برای زیست اخلاقی دارند، استعاره‌ای پرتوان، نامتعارف و پیچیده‌ای است که بخوبی می‌تواند از عهده تحلیل مراتب اخلاق برآید؛
- استعاره یادشده در اخلاق، پدیدارهای اخلاقی شکل گرفته و تمایز یافته در محیط دین و عرفان را به رسمیت می‌شناسد؛
- در پرتو استعاره سلولی اخلاق، تفاوت عملکرد اخلاقی در موقعیت‌ها و کنشگران اخلاقی مختلف بهتر تبیین می‌شود؛
- این استعاره، برخلاف دیگر استعاره‌ها، آیدوس اخلاق را برجسته می‌کند نه یک ویژگی یا چند ویژگی اخلاقی را.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی فلسفی، فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه حیات، داروینیسیم، پدیده‌شناسی

هرمنوتیکی، پلسنر، موضع‌داری برون مرکزی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۲۷

۱. مقدمه

از میان نظریات انسان‌شناسی فلسفی جدید - که عمده آن‌ها در اوایل قرن بیستم و پس از جنگ جهانی اول پدید آمدند- شاید هیچ یک به اندازه نظریه موضع‌داری برون‌مرکزی (exzentrische Positionalität) پلسنر در دهه‌های اخیر در مرکز توجه قرار نگرفته است، نه فقط در حیطه انسان‌شناسی فلسفی، بلکه همچنین در حوزه‌های علم و تکنولوژی، و این در حالی است که این فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی سال‌های متمادی در سایه شهرت و نفوذ دو تن از بزرگترین فیلسوفان هم‌دوره خود، مارتین هایدگر و ماکس شلر، تقریباً ناشناخته مانده بود.

هلموت پلسنر (۱۸۹۲-۱۹۸۵) را، در کنار آرنولد گلن، عموماً در زمره فیلسوفان پساشرلی تلقی می‌کنند، و البته از بنیانگذاران جریان انسان‌شناسی فلسفی در آلمان، اما دست کم در مورد پلسنر نمی‌توان چندان از یک فلسفه پسا-شرلی سخن گفت، اگر مقصودمان از پیشوند «پسا» واقعاً «پس از» باشد. زیرا شاهکار پلسنر در زمینه انسان‌شناسی فلسفی، *مراتب و مراحل^۱ موجود زنده و انسان* (Die Stufen des Organischen und der Mensch) درست در همان سالی منتشر شد که جایگاه *انسان در کیهان* (Die Stellung des Menschen im Kosmos) ماکس شلر منتشر شده بود (۱۹۲۸). در آغاز، هیچ یک از آثار پلسنر، که بیشتر آن‌ها با نثری فنی نگاشته شده بودند، موفقیت چندان برای بدست نیاورد. با این حال، در مباحث اخیر انسان‌شناسی فلسفی رهیافت پلسنر به عنوان تنها رهیافت نظام‌مند موفق و قابل اعتنا پذیرفته شده است و اقبال بدان در سال‌های اخیر رشد فزاینده‌ای یافته است، تا آنجا که گاه در مورد او از «رنسانس پلسنر» نیز سخن رفته است (De Mul, 2014a: 11). با بدست دادن طرح کلی انسان‌شناسی نظام‌مند پلسنر، دلایل این اقبال عمومی به نظریه او نیز آشکار می‌گردد. بدین منظور، و برای آنکه تصویر روشنی از جایگاه انسان‌شناسی فلسفی پلسنر در جغرافیای فکری اوایل قرن بیستم به دست بدهیم، نخست، آن را در مقابل دو گرایش افراطی برای تبیین حیات انسانی، فروکاست‌گرایی و قول به امور متعالی، خواهیم نشانید و در بستر این تنش دوقطبی، انسان‌شناسی فلسفی پلسنر را به منزله نوعی طبیعت‌انگاری نافروکاستی طرح می‌کنیم. در بخش بعد، طرحی کلی از فلسفه حیات پلسنر بدست می‌دهیم و سپس برخی مؤلفه‌های روش فلسفی پلسنر را توضیح خواهیم داد. از این راه، نشان می‌دهیم که وی چگونه انسان‌شناسی فلسفی خود را بر یک

بنیاد زیست‌شناختی استوار می‌کند، بدون آنکه سرانجام انسان‌شناسی را به زیست‌شناسی فروبکاهد. در ضمن این بحث، همچنین تفسیر خاص پلسنر از حیات زیستی همچون خودآگاهی و مساهمت ویژه او در فلسفه زیست‌شناسی معلوم خواهد شد. در نهایت، مختصات و ممیزات انسان‌شناسی پلسنر را، به‌خصوص در مقایسه با بنیانگذار جریان انسان‌شناسی فلسفی جدید، ماکس شلر، ترسیم می‌کنیم، تا از این راه، جایگاه خاص و ممتاز انسان‌شناسی فلسفی زیست-بنیاد او مشخص گردد.

۲. انسان‌شناسی فلسفی و پارادایم‌های تبیینی معاصر

برای نزدیک شدن به فهم انسان‌شناسی فلسفی پلسنر شاید بهترین راه این باشد که آن را در مرکز تقابل‌هایی بنشانیم که مختصات جغرافیای فکری قلمرو انسان‌شناسی معاصر را در مجموعیت آن و از گسترده‌ترین چشم‌انداز ترسیم می‌کنند، و آنگاه موقع ممتاز انسان‌شناسی پلسنر را در این جغرافیای فکری بر اساس این تقابل‌ها معلوم کنیم.

۲.۱. پارادایم تبیینی داروینی‌اندیشی نو:

ایده خطرناک داروین^۲ که نخستین بار در کتاب *منشأ انواع* (۱۸۵۹) انتشار یافت، و انقلابی در فهم انسان از حیات، به طور کلی، و حیات انسان، به طور خاص، پدید آورد، فشرده‌اش را می‌توان در این عبارت کوتاه ذیل دنت صورت‌بندی کرد:

«حیات بر روی زمین در طول میلیاردها سال در یک درخت شاخه‌شاخه منفرد

—درخت حیات— به مدد یک فرایند الگوریتمی پدید آمده

است» (Dennett, 1995: 51).

همه انواع ارگانیسم‌های زنده (اعم از آن‌هایی که هنوز وجود دارند و آن‌هایی که از میان رفته‌اند) از فرگشتی ناشی می‌شوند که در نهاد و طبیعت خود موجود زنده نهشته است. تنوعی که امروزه در گونه‌ها و انواع مختلف موجودات زنده مشاهده می‌کنیم، نه آفریده دست یک قدرت متعالی، که ناشی از فراشد نشوونموی است که سازوکارهای درون‌زاد و طبیعی خاصی بر آن حاکم است: تنوع و تغییرات ژنتیکی ناشی از فرایند تکثیر و توالد و تناسل، انتخاب طبیعی انواع تغییر یافته‌ای که در محیط خود موفق هستند، و در نهایت، تثبیت انواع ارگانیسم‌های موفق. بنابراین،

بر اساس سه گانه تولید مثل، تغییر، و انتخاب طبیعی، الگوریتم ساده‌ای شکل می‌گیرد که در عین سادگی‌اش می‌تواند پیچیدگی و گوناگونی حیات را به تمامی تبیین کند:

داروین به نحو قاطعی نشان داد که، بر خلاف سنت دیرینه، انواع ابدی و تغییرناپذیر نیستند؛ آن‌ها تبدل می‌یابند. وی نشان داد که منشأ انواع جدید خود نتیجه «توارث و تبار (descent) به همراه جرح و تعدیل» است. داروین، ایده‌ای هم، گرچه با قطعیتی کمتر، درباره چگونگی وقوع این فرایند تکاملی بدست داد: از راه یک فرایند — الگوریتمی — فاقد شعور و مکانیکی که بدان «انتخاب طبیعی» می‌گفت. این ایده که ثمرات تکامل را می‌توان به منزله فرآورده‌های یک فرایند الگوریتمی توضیح داد، همان ایده خطرناک داروین است (Dennett, 1995: 60).

نظریه تکامل داروین، پس از آنکه به نظریه غالب در حوزه علم زیست‌شناسی مبدل شد، به انسان‌شناسی نیز تسری پیدا کرد و نظریه‌ای انسان‌شناختی را که نهایتاً بر یک پایه زیست‌شناختی استوار بود پدید آورد. در واقع، این پارادایم جدید، افزون بر آنکه نظریه‌ای بود درباره حیات و ارگانیسم‌های زنده، از گسترده‌ترین چشم‌انداز، هم‌هنگام، نظریه‌ای بود درباره انسان در متن همان چشم‌انداز گسترده زیست‌شناختی.

داروین این نظریه اخیر را که به طور خاص درباره خاستگاه انسان بود در کتابی که حدود دوازده سال پس از منشأ انواع با عنوان *تبار/انسان* (۱۸۷۱) منتشر کرد، صراحتاً مطرح نمود (c.f. Sloan, 2019). وی بر اساس شواهد و مؤیدات تجربی فراوانی که بدست آورده بود، به مقایسه انسان با دیگر موجودات زنده پرداخت و در نهایت به این نتیجه رسید که یک تبار مشترک برای گیاهان، حیوانات و انسان‌ها وجود دارد، و خاستگاه طبیعی انسان همان خاستگاه طبیعی دیگر پستانداران نخستین پایه است. این اندراج نظام‌مند انسان در جهان موجودات زنده به طور کلی، خواه‌ناخواه، به اندراج انسان‌شناسی ذیل زیست‌شناسی انجامید. خود داروین این نظریه جدید را در تقابل با تفسیر سنتی ایده‌آلیستی انسان از خویش می‌فهمید: ذهن انسان از صورت‌های نازل‌تر شناخت، زبان از اصوات پستانداران، و عواطف اخلاقی از غرایض اجتماعی اشتقاق می‌یابند. نظریه فرگشت این امکان را فراهم می‌آورد که همه آن خصوصیات را که منحصرأ از آن انسان

دانسته می‌شوند، به منزله سازوکارهای حیات (خصلت‌های تحول یافته)، به طور کلی، بفهمیم و در پی آن همه خصلت‌ها و ویژگی‌های انسان‌شناسی را سرانجام به خصوصیات زیست‌شناختی فروبکاهیم. از این رو، می‌توان دعوی اساسی داروین در خصوص انسان‌شناسی مبتنی بر زیست‌شناسی او را در این عبارت خلاصه کرد:

«با این حال، تفاوت مورد نظر میان انسان و حیوانات عالی، هراندازه هم که بزرگ باشد، بی‌تردید تفاوتی است از حیث درجه و نه نوع» (Darwin, 1990; in: Fischer, 2014: 45).

این نظریه تمایز تدریجی و تشکیکی، در فرگشت حیات، که درست نقطه مقابل تمایز نوعی ثبات‌گرایانه قرار می‌گیرد، انگیزه‌ها و رانه‌های حیات را هم در بر می‌گیرد. تنازع بقا در ارگانیسم‌های منفرد، و بقای انواع از راه تولید مثل، مکانیسم‌های تغییر، انتخاب و تثبیت همگی در سطح حیات انسانی در کار هستند و همه پدیده‌های انسانی، از جمله همه پدیده‌های به اصطلاح اجتماعی و فرهنگی، را تبیین می‌کنند: همه الگوها و سلوک رفتاری، همه تعاملات و برهم‌کنش‌های نمادین، انواع احوال درونی و ذهنیت‌های گوناگون، همگی به منزله پدیدارهای ثانوی و فرع بر مکانیسم‌های بقا و تولید مثل، که در میان همه انواع ارگانیسم‌های زنده مشترکند، قابل تبیین هستند. بدین ترتیب، نظریه فرگشت به یک پارادایم تبیینی طبیعت‌گرایانه و مکانیستی در مورد حیات انسانی می‌انجامد، که یک نیروی زیستی را در انسان اصل و مبنا قرار می‌دهد، نیرویی زیستی که به همه ساختارها و گفتمان‌های انسانی تسری یافته و همه وجوه حیات انسانی در بر می‌گیرد. به تعبیر یواخیم فیشر، «در متن و بافت این نظریه فرگشتی، همه وجوه فرهنگی - اجتماعی حیات انسانی شأن و منزلت زیست‌شناختی (biologized) می‌یابند و با ارجاع به طبیعت توضیح داده می‌شوند» (Fischer, 2014: 45-6). بدین ترتیب، بر اساس نظریه فرگشت و انتخاب طبیعی داروین که در اواخر قرن نوزدهم پدید آمد، یک پارادایم تبیینی جدید، یک گرایش فروکاست‌گرایی افراطی با سویه‌های طبیعت‌گرایانه و مکانیستی، شکل می‌گیرد که می‌خواهد همه وجوه حیات انسانی را با ارجاع به طبیعت، آن هم طبیعتی ماشین‌وار، و بر اساس یک الگوی الگوریتمی و مکانیستی تبیین کند، گرایشی که در داروینی‌گرایی جدید به اوج خود می‌رسد؛ در دهه چهارم قرن بیستم، از آمیزش نظریه فرگشت و انتخاب طبیعی داروین، با نظریه

وراثت بر مبنای ژن‌های منفرد مندل، نظریه ژنتیکی انتخاب طبیعی پدید آمد که آن را گاه داروینی‌گرایی نو می‌نامند و بر اساس آن، مکانیسم وراثت در فرگشت یک امر کاملاً کمی و ریاضی بر پایه واحدهای ژنتیکی است.

۲.۲. پارادایم تبیینی تعالی‌انگاری:

داروینی‌اندیشی نو و فروکاست‌گرایی افراطی، واکنش‌هایی را نیز، در جهت مخالفت با آن، به ویژه از سوی گرایش‌های خداپاورانه برانگیخت (به‌خصوص آفرینش‌انگاری). اما به‌طور کلی این عنوان حاکی از هر نظرگاهی است که در تعیین انسان، اصالت را به امری از امور متعالیه و فرامادی می‌دهد، از قبیل عقل یا روح مجرد از ماده. از این نظرگاه، کفایت تبیینی داروینی‌اندیشی به‌عنوان یک پارادایم انسان‌شناختی در مظان تردید است، چرا که واقعیت حیات انسانی واجد خصوصیتی دانسته می‌شود غنی‌تر از آن که بر وفق این الگوی ماشین‌وار و الگوریتمی از حیات بتواند تبیین گردد. بنابراین، این واکنش‌های مخالف دارای دو وجه سلبی و ایجابی هستند؛ از وجه سلبی، آن‌ها کفایت تبیین‌های طبیعت‌انگارانه و ماشین‌وار داروینی از حیات انسانی را انکار می‌کنند، و در وهله بعد، از وجه ایجابی، می‌کوشند تبیین‌های بدیلی برای تبیین طبیعت‌انگاری داروینی بدست دهند. در انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر، برای نمونه، هر دو واکنش سلبی و ایجابی نسبت به فروکاست‌گرایی افراطی را می‌توان مشاهده کرد. شلر، در دوره نخست فکری خود، نظریه‌ای دوگانه‌انگارانه در باب ماهیت و سرشت آدمی پرورانده است، که مشخصه و ممیزه انسان‌شناسی فلسفی اوست: انسان به منزله بُعد خاصی از حیات و، در عین حال، موجودی دارای روح:

این اصل جدید [روح] یکسره بیرون از قلمرو آن چیزی قرار می‌گیرد که می‌توانیم در وسیع‌ترین معنا «حیات» بنامیم. آنچه که انسان بودن انسان را می‌سازد، صرفاً مرتبه جدیدی از حیات نیست [...] بلکه اصلی است به تمامی مغایر با همه [ساحت‌های] حیات به طور کلی، و حتی حیات خود آدمی، به طور خاص؛ واقعیت اصیل جدیدی که به خودی خود اصلاً نمی‌توان آن را به «تکامل طبیعی حیات» تحویل برد، بلکه اگر بنا باشد به چیزی احاله شود، آن چیز تنها می‌تواند بالاترین بنیاد و سبب خود چیزها باشد؛ همان بنیادی که «حیات» یکی از تجلیات بزرگ آن است (Scheler, 1991: 37-8).

البته، بی‌گمان، دوآلیسم شلری از نوع دوگانه‌انگاری مطلق جوهری افلاطونی و دکارتی نیست که بالمآل به نوعی شکاف میان نفس یا ذهن به کلی مجرد از احکام ماده و منفک و منفصل از بدن، از یک سو، و بدن یا مغز یکسره مکانیستی و مادی، از دیگر سو، بینجامد. دوگانه‌انگاری شلر بیشتر بر تجربه آدمی از خودش به منزله موجودی زنده استوار است، و از این راه می‌کوشد تا از پیامدها و معضلاتی که تأملات محض متافیزیکی بدان دامن می‌زند، اجتناب ورزد. انسان، در نظر شلر، علاوه بر اینکه نوعی خاص از ارگانیسم‌های زنده است، در همان حال، تجسم و تجسد روح است در جهان. بدین ترتیب، انسان‌شناسی شلر از دو راه نشو و نما می‌کند: از وجه سلبی، می‌کوشد نشان دهد که مقولات برآمده از اندیشه و تجربه طبیعت ارگانیک، برای تبیین وجوه اساسی و تعیین‌کننده وجود آدمی ناکافی هستند. از وجه ایجابی، در هیئت و کسوت یک متافیزیک نظری به منشأ و خاستگاه روح به منزله عامل مقوم وجود انسان می‌پردازد. در این متافیزیک نظری، فرایند واقعیت به مثابه یک کل، و وجود آدمی به منزله لحظه‌ای مداوم در این فرایند را باید مآلاً بر وفق برهم‌کنش و نفوذ دو اصل اساساً متمایز در یکدیگر فهمید: روح و کشش حیاتی (*Lebensdrang*). از رهگذر ظهور آدمی به منزله صورت ویژه و یکتایی از حیات، روح به منزله عاملی سازنده در جهان وارد می‌شود (Scheler, 1991: 91). همچنین، می‌توان از اصلت حیات (*vitalism*) برگسونی نام برد که، در برابر فرایند الگوریتمی و مکانیکی تکامل داروینی، از تکامل خلاق (*évolution créatrice*) حیات سخن می‌گوید و معتقد است ماده به تنهایی برای تبیین صیوروت حیات کافی نیست بلکه حیات، به منزله گرایش کنش در ماده که می‌خواهد از خود فراتر رود، به یک رانه یا نیروی حیاتی (*élan vital*) محتاج است. بدین ترتیب، حیات از حیث متافیزیکی از راه آفرینشگری مدام خود تعین می‌یابد و خودش را در لایه‌های متفاوت وجود در آفریده‌هایش متجلی می‌سازد (Delitz, 2010: 84, 91ff).

۲.۳. پارادایم تبیینی برساخته‌انگاری:

اما در برابر داروینی‌اندیشی نو، واکنش مهم دیگری هم شکل گرفت، که چندان به تقابل کلاسیک داروینی‌اندیشی با آفرینش‌گرایی — بحثی که بیشتر در حوزه عمومی مطرح می‌شد تا حوزه علم — یا هر شکلی از اصالت دادن به امور متعالی و فراطبیعی، مربوط نمی‌شد. این واکنش اخیر، که می‌توانیم، به اقتضای یوآخیم فیشر، آن را در گستردگی‌اش از وسیع‌ترین دید

برساخته‌انگاری (constructionism) بخوانیم (نک: Fischer, 2014: 46-7)، نه تنها تقابل جدیدی بود با پارادایم طبیعت‌گرایی داروینی‌گرایانه، که در برابر پارادایم انسان‌شناسی فلسفی نیز قرار می‌گرفت، و هنوز هم از جدی‌ترین منتقدان این پارادایم محسوب می‌گردد. از این رو، ترسیم ویژگی‌های اصلی آن برای شناخت بهتر و عمیق‌تر خود پارادایم انسان‌شناسی نیز سودمند خواهد بود. اصل اساسی این پارادایم تبیینی، در تقابلش با پارادایم طبیعت‌گرایی داروینی، قول به یک نوع نظام درونی برای فکر یا گفتار بود که، فارغ از اینکه آن را نظامی عقلی بدانیم یا سمبولیک یا زبانی، به هیچ روی متأثر از طبیعت نبود. این اصلی است که در طیفی وسیعی از جریان‌های مهم ضدداروینی، از برساخت‌گرایی اجتماعی گرفته تا تاریخ‌گرایی و پس‌اساختارگرایی، مشترک است. از این نظرگاه، نظریه فرگشت یا زیست‌شناسی فرگشتی بخشی است از یک نظام گفتمانی یا یک برساخت زبانی پیرامون حیات که تابع قواعد شکل‌گیری گفتمان است، یعنی باید آن را ذیل یک «قدرت مشرف بر حیات» گفتمانی، که دارای نوعی خودتنظیمی و خودمختاری درونی است، تحلیل کرد (دریفوس و رایینو، ۱۳۹۴: ۵۷، ۶۹، ۲۴۳ به بعد، ۲۹۱ به بعد). اما ادعای اصلی این رویکردها، که کار طبیعت‌گرایی داروینی‌گرایانه را یکسره می‌کند، این است که اصل تمایز میان طبیعت و فرهنگ اساساً تنها در درون خود فرهنگ ممکن است. بدین ترتیب، طبیعت‌گرایی و نظریه فرگشت، در تحلیل نهایی تنها روایت‌ها و گفتمان‌هایی استراتژیک هستند، نه بیشتر.

همین امر، در مورد انسان‌شناسی نیز صادق است. در افق اندیشه برساخت‌گرایی، نه تنها انسان‌شناسی به راه‌ها و روش‌های گوناگونی در علوم دیگر منحل می‌گردد، بلکه ذات انسان نیز به فرآورده مناسبات تاریخی-اجتماعی فروکاسته می‌گردد؛ انحلال انسان‌شناسی در علم تاریخ و، متناظر با آن، این تلقی تاریخ‌گرایانه که ذات انسان همان تاریخ است و تنها در کثرتی از داده‌ها و امور تاریخی می‌تواند تحصیل یابد^۲ و انحلال انسان‌شناسی در علوم اجتماعی—فی‌المثل، آنگونه که در خوانش کارل مارکس از انسان‌شناسی فویرباخ، که در همان حال نقدی بر دین بود، تجسم یافت—که لازمه آن فروکاستن ذات انسان به مناسبات اجتماعی است. از دیدگاه مارکس، فویرباخ در پروژه نقد دین خود نوعی فروکاست انسان‌شناختی را بکار بسته است. وی در ششمین فقره از فرضیاتی درباره فویرباخ (Thesen über Feuerbach) (۱۸۴۵) می‌نویسد:

«فویرباخ ذات دینی را در ذات انسانی منحل می‌کند. اما ذات انسانی به هیچ‌روی

امر مجرد درون‌زادی (inwohrend) برای فرد انسانی نیست. [بلکه] از حیث واقعیت و فعلیتش چیزی نیست مگر مجموع نسبت‌های اجتماعی»^۴ (Marx, 1971: 140).

ذات انسان، از این دیدگاه، همان تمامیت روابط و نسبت‌های اجتماعی است که یک‌یک افراد انسان در آن همبسته هستند. از این رو، انسان فراورده روابط و نسب اجتماعی است. تئودور آدورنو این نتیجه انسان‌شناسیک را از این دیدگاه استنتاج می‌کند که هیچ کس حق ندارد ادعا کند که خودش است. از این رو، هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که انسان چیست (c.f. Müller, 2010: 28-29). از خصوصیات انسان‌شناسی فلسفی پلسنر و از جهات اصلی امتیاز آن نسبت به دیگر رهیافت‌های فلسفی معاصر به انسان که می‌تواند یکی از علل عمده توجه گسترده به آن در میان دانشمندان نیز بشمار برود، رواداری و میانه‌روی آن است و موازنه‌ای که میان این تقابل‌ها برقرار می‌کند؛ رهیافت پلسنر به انسان نه از نوع طبیعت‌انگاری افراطی و تبیین‌ها فیزیکالیستی فروکاست‌گرایانه است و نه از نوع تعالی‌انگاری و اصالت دادن به امور متعالیه و فرامادی، و نه از نوع حذف‌گرایی و انسان‌ستیزی جریان‌های برساخت‌انگاران. موضع وی درمیان این تقابل‌ها را می‌توان یک نوع طبیعی‌گرایی نافروکاستی بشمار آورد که در آن ماده از حیات جدایی‌ناپذیر و به‌صورت یک وحدت فیزیکی-روانی شناخته می‌شود. البته از این جهت، موضع پلسنر با ماده‌زنده‌انگاری یونانیان باستان بی‌شباهت نیست. پلسنر برخلاف برساخت‌انگاران نه فقط طبیعت را به نفع امری غیرطبیعی (اعم از جامعه، فرهنگ، تاریخ و الخ.) حذف نمی‌کند، بلکه درست مانند داروینی‌اندیشان انسان‌شناسی فلسفی خود را اصلاً از مبدئی زیست‌شناختی می‌آغازد. نگاه انسان‌شناختی او از آغاز بر حیات (در معنای زیست‌شناختی آن) متمرکز است. اما تفسیر او از حیات، برخلاف داروینی‌اندیشی، به‌هیچ‌روی فیزیکالیستی و ماشین‌وارانگاران نیست. از این جهت نیز، رهیافت پلسنر درمیانه دو بدیل حدی قرار می‌گیرد: تبیین‌های ماشین‌وارانگاران در برابر تبیین‌های غایت‌مندانه از حیات و ارگانسیم‌های زنده. در بخش بعد، این مطلب را روشن خواهیم نمود.

۳. نیوتن زیست‌شناس؟

سال‌ها پیش از پلسنر، ایمانوئل کانت در *تقد قوه حکم* (۱۷۹۰) تبیین ماشین‌وارانگاران از حیات را

ناممکن دانسته، به نقد و نفی آن پرداخته بود. وی معتقد بود که اساساً تبیین‌های علمی ماشین‌وارانگارانه از توضیح غایت‌مندی ارگانیسم زنده ناتوانند، و غایت‌مندی حیات را نمی‌توان از این نظرگاه توضیح داد و بر اساس آن نوعی برداشت و تصور ماشین‌وار از حیات عرضه نمود؛ به تعبیر خود او، در سر داشتن سودای ظهور نیوتنی که بتواند پدید آمدن ساقه علفی را ماشین‌وارانگارانه تبیین کند، جز محال‌اندیشی و خیال باطل پختن نیست:

البته کاملاً مسلم است که ما نمی‌توانیم موجودات سازمند و امکان درونی‌شان را بر طبق اصول صرفاً مکانیکی طبیعت به قدر کفایت بشناسیم تا چه رسد که تبیین کنیم؛ و با جرأت می‌توان گفت که همان قدر نیز مُسَلَّم است که برای انسان‌ها محال است چنین سودایی بپروراند یا امیدوار باشند روزی نیوتن دیگری پیدا شود که تولید برگ علفی را بر طبق قوانین طبیعی که هیچ قصدی آن‌ها را سامان نداده است قابل فهم کند (کانت: ۱۳۸۸: ۳۶۷).

در واقع کانت معتقد بود که عقل آدمی فقط به واسطه مفهوم قصد یا غایت‌مندی است که می‌تواند حیات را بفهمد؛ هرچند این فهم غایت‌شناختی سرانجام از محدودیت قوای شناختی خود ما برمی‌خیزد، با این همه، هر ارگانیسم زنده خصلتی ناماشین‌وار دارد—همچون توانایی رشد و تولید مثل—که از نظرگاه ماشین‌وارانگارانه تبیین‌ناپذیر است، و ما را وامی‌دارد تا همچون ارسطو نوعی غایت‌مندی درونی و طبیعی در آن فرض کنیم (c.f. Allen & Neal, 2020). ارگانیسم در نظر کانت یک کل است، کلی که بر اجزای سازنده‌اش تقدم دارد، یعنی ماهیت آن اجزاء به واسطه روابطشان در آن کل تعیین می‌گردد. بدین معنا، غایت مورد بحث، اصلی است که این اجزاء مطابق آن برای تحقق آن ارگانیسم سامان یافته‌اند. این تبیین غایت‌شناسانه البته با تبیین ماشین‌وار، که در آن عنصر غایت‌مندی (به خاطر چیزی یا برای چیزی بودن) و همچنین مقدم دانستن کل بر اجزاء خود نقشی ایفا نمی‌کنند، از اساس متفاوت است.

در واقع، در مورد رابطه فهم علمی از طبیعت—یعنی، قول به ماشین‌وارگی طبیعت—و تبیین غایت‌شناختی از ارگانیسم زنده دو راه پیش روی ماست: یا باید تبیین غایت‌شناختی را از اساس باطل بدانیم و آن را به نفع تصور ماشین‌وارگی طبیعت کنار بگذاریم، و یا اینکه به نظریه‌ای درباره طبیعت دست یابیم که در عین غایت‌شناختی بودن آن را به شیوه علمی و درست مثل یک

نظریه ماشین‌وارانگاران صورت‌بندی کرد. از آنجا که کانت هر دو شق را ناممکن می‌داند، مفهوم غایت‌شناختی ارگانیسم زنده در چارچوب برداشت علمی از طبیعت باقی به صورت مسئله‌ای لاینحل می‌ماند. از این رو، این سخن که هرگز نیوتن دیگری که بتواند یک ساقه علف را در نظریه علمی خود توضیح دهد پیدا نخواهد شد، در نهایت، به معنای تنافی و تباین ذاتی مفهوم غایت‌شناختی حیات و برداشت ماشین‌وارانگاران از طبیعت است.

باری، پلسنر در مقاله‌ای در سال ۱۹۶۴ با عنوان «نیوتنی برای ساقه علف؟» (*Ein Newton des Grashalms?*)، در مقام مخالفت با کانت، این عقیده را ابراز می‌دارد که پدیده غایت‌مندی درونی ارگانیسم می‌تواند موضوع تحلیل‌های زیستی‌شناختی-شیمیایی قرار بگیرد، اما، هم‌هنگام، و هم‌نظر با کانت، تفسیر و تعبیر ماشین‌وارانگاران از ماهیت حیات را انکار می‌کند. به اعتقاد او، ممکن است تحلیل‌های زیستی‌شناختی-شیمیایی چگونگی تحقق کردوکارهای حیاتی و روانی ارگانیسم‌های زنده و کردوکار ظهور پدیده‌های حیاتی را بر حسب مقولات علمی بتوانند تبیین کنند، اما هیچ‌گاه نخواهند توانست چپستی حیات را در بروزات و تجلیات گوناگونش توضیح دهند:

«در اینجا است که ما محدودیت‌های نیوتن ساقه علف را می‌بایم، نه در پدیده غایت‌مندی، آن‌گونه که کانت گمان می‌برد»
(Plessner, 1983b:262; DeMul2014b:459).

به سخن دیگر، پلسنر معتقد است که نه تنها غایت‌مندی حیات را می‌توان از یک چشم‌انداز ماشین‌وارانگاران توضیح داد، بلکه حتی (تا حدی پیشگویانه) از یک زیست‌شناسی سنتتیک سخن می‌گوید که ممکن است روزی بتواند حیات را عملاً به نحوی ماشین‌وار بازسازی کند. اما آنچه در نظر پلسنر ناممکن است توضیح چپستی و ماهیت حیات از این نظرگاه است. بدین ترتیب، پلسنر منکر رویکرد ماشین‌وار به حیات نیست و آن را یکسره طرد و نفی نمی‌کند، اما آن را به یک قلمرو تبیینی خاص محدود می‌سازد. تعیین ماهیت حیات از حوزه وظایف فلسفه است و هیچ رویکرد ماشین‌وارانگاران‌ای نمی‌تواند آن را توضیح دهد.

۴. پدیدارشناسی هرمنوتیکی حیات زیست‌شناختی

پرسشی که در همین ابتدا پیش‌روی ما قرار می‌گیرد این است که این فلسفه که به اعتقاد پلسنر

غایت و وظیفه‌اش توضیح چیستی و ماهیت حیات به طور کلی، و در ضمن آن، حیات انسانی به طور خاص است چگونه می‌تواند به این غایت دست یابد؟ به دیگر سخن، روش این فلسفه حیات چگونه که پلسنر می‌انگارد چیست؟ مشخصات و ممیزات روش‌شناسانه این فلسفه کدامند؟ فلسفه‌ای که می‌خواهد ماهیت حیات را بیان کند، خود چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟

از دید پلسنر، نقطه عزیمت فلسفه باید یافته‌های علمی درباره انواع حیات باشد، و وظیفه فلسفه این است که با آغاز کردن از این فهم علمی، یک «نظریه پیشینی درباره خصوصیات ذاتی (Wesensmerkmale) موجود ارگانیک» بدست بدهد (Plessner, 1975: 105-107). در وهله نخست، این فلسفه حیات سروکارش با ماده زنده است، اما وجه خاصی از ماده زنده. در واقع، بنیادی‌ترین خصیصه ماده زنده این است که در نوعی رابطه خاص با خودش قرار دارد. ماده زنده، ماده‌ای است که در نوعی رابطه بازتابی با خودش قرار دارد، و این رابطه را به هیچ‌روی نمی‌توان از نظرگاه ماشین‌وارانگاران توضیح داد، بلکه توضیح آن از وظایف خاص فلسفه است. این رابطه بازتابی، یک امر پیشینی یا به تعبیر خود پلسنر یک خصوصیت ذاتی ارگانسیم زنده است. تعبیر پلسنر از این رابطه بازتابی به عنوان امر پیشینی آشکارا یادآور فلسفه استعلایی کانت است و از این حیث می‌توانیم انسان‌شناسی فلسفی پلسنر را به نوعی در امتداد فلسفه استعلایی کانت و همراستای با آن تلقی کرد. اما باید توجه داشت که امر پیشینی، مثلاً به منزله صورت شهود یا مفهوم محض فاهمه، نزد کانت امری است که به ساختار شناختی انسان تعلق می‌گیرد، از آن جهت که در هر یک از معانی چهارگانه‌اش که لحاظ گردد، امری است که در کل تجربه مفروض گرفته می‌شود و بالمآل مساهمت ذهن است در قوام‌بخشیدن به تجربه به طور کلی (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۱). در مقابل این نوع پیشینی ذهنی و شناختی، پلسنر از پیشینی مادی یا انضمامی، یا به تعبیر دقیق‌تر، از «خصلت‌های پیشینی مادی (materialapriorischen)» حیات سخن می‌گوید (Plessner, 1975: 119)، از این حیث که این نوع خصلت‌های پیشینی نه به ذهن و ساختار آن، بلکه به ارگانسیم زنده به طور کلی تعلق دارند. و از این جهت که این پیشینی دلالت دارد بر همه آن خصوصیات که ماده زنده به طور کلی را مشخص و معین می‌کنند و آن را از ماده غیرزنده متمایز می‌سازند، پلسنر آن‌ها را، در مقابل مقولات ذهنی کانت، «مقولات حیاتی» (Vital kategorien) یا «مقولات اگزیستنس» (Existenzkategorien) می‌نامد که به منزله صورت‌های پیشینی مقدم بر آگاهی (vorbewußte) به زیرلایه‌های عمیق‌تر وجود

ارگانسیم‌ها به منزله حامل‌های حیات یا سوژه‌های زنده تعلق دارند (Plessner, 1975: 66). اکنون پلسنر معتقد است که برای یافتن این مقولات حیاتی باید از نوعی پدیدارشناسی هرمنوتیکی، به منزله روشی برای مطالعه پدیدار حیات بر حسب معنای آن، استفاده کنیم؛ پدیدارشناسی، از آن رو که باید به توصیف پدیدار حیات و ارگانسیم زنده به طور کلی بپردازیم، و هرمنوتیک از آن جهت که این ارگانسیم زنده را نه به مدد یک محتوای مابعدالطبیعی، که تنها از راه چگونگی ظهور و بروز آن در بافتار محیطی‌اش و تفسیر نحوه نسبت گرفتن آن با پیرامون خود می‌توان فهمید^۵. بدین ترتیب، مقولات حیاتی که برای فهم معنای حیات به طور کلی، و مرلتب و اشکال گوناگون آن به طور خاص، بکار می‌آیند از راه تفسیر رفتارهای ارگانسیم زنده در قبال خود و دیگر ارگانسیم‌ها و جهان پیرامونی‌اش بدست آمده، تماماً ناظر به همین روابط هستند و در نهایت، مقولاتی اضافی و نسبی‌اند (Chrobak, 2015: 68-9). مقولات حیاتی، نه مقولات استعلایی کانت هستند که به ساختار شناختاری ما مربوط باشند، و نه مقولات زیست‌شناختی که ناظر به توصیف ویژگی‌های فیزیکی ارگانسیم‌های زنده‌اند؛ آن‌ها مقولاتی هستند که نحوه ظهور ارگانسیم‌های زنده را در قلمرو پدیداری توصیف می‌کنند. بدین ترتیب، پلسنر با توسل به مقولات حیاتی خود، در عین حال، بر این نکته پای می‌فشارد که ویژگی‌های پدیداری حیات را نمی‌توان به ویژگی‌های تجربی-فیزیکی ارگانسیم زنده فروکاست. «حیات»، نزد پلسنر، دلالت دارد بر همین پدیدار پیچیده روابط و مناسبات ارگانسیم زنده با جهان پیرامونی‌اش.

واضح است که این نحوه تلقی و شیوه تقرّب به حیات، پروژه انسان‌شناسی فلسفی پلسنر را به پروژه وجودشناسی بنیادی هایدگر در وجود و زمان از حیث روش بسیار نزدیک می‌سازد. هایدگر نیز روش وجودشناسی بنیادی خود را که «تحلیل اگزیتنسالیته اگزیتنس» است برای رسیدن به فهمی از وجود، پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌نامد:

فلسفه، وجودشناسی پدیدارشناختی عام و جهان‌روایی است مبتنی بر هرمنوتیک دازاین و آغازکننده از آن، که به منزله تحلیل اگزیتنس، انتهای سرنخ همه پرسش‌های فلسفی را به همان جایی می‌بندد، که از آن سرچشمه می‌گیرد و به آن بازمی‌گردد (Heidegger, GA 2: 51).

به هر تقدیر، مقولات حیاتی که پلسنر از رهگذار این پدیدارشناسی هرمنوتیکی بدست می‌آورد

مرز، وجه‌داری مضاعف، و موضع‌داری هستند، که سنگ‌بناهای یک فلسفه حیات، به طور کلی، را فراهم می‌آورند و با افزوده شدن موضع‌داری برون‌مرکزی، به منزله مهمترین مقوله وجود انسانی، هسته مرکزی نظریه انسان‌شناسی فلسفی پلسنر را تشکیل می‌دهند، و ما در ادامه می‌کوشیم آن‌ها را به نحوی تفصیلی مورد بررسی قرار دهیم، و از این طریق طرح کلی انسان‌شناسی نظام‌مند او را مشخص نماییم.

۵. مراحل حیات و مراتب خودآگاهی

مسئله حیات، اینکه «حیات چیست؟» و «ماده چگونه ممکن است زنده باشد؟»، برای پلسنر، از همان ابتدا با مسئله خودآگاهی ماده زنده در هم‌تنیده است (c.f. Weber, 2018). پلسنر نظریه حیات خود را از اینجا آغاز می‌کند که میان طبیعت جاندار و طبیعت غیرجاندار از وسیع‌ترین دید و چشم‌انداز فرق بگذارد، و موجود زنده را از غیرزنده در بنیادی‌ترین مرتبه‌اش متمایز نماید. اولین و اساسی‌ترین ویژگی که حیات را از غیر آن متمایز می‌کند این است که موجود غیر جاندار اختصاصاً با نوعی نمای کرانی یا محیط مرئی مشخص می‌شود که به مثابه خطوط فاصل حد قلمرو گسترش آن موجود را به طور دقیق تعیین کرده، آن را از غیر خودش جدا می‌سازند. در مقابل، ارگانیسم زنده، حتی در بدوی‌ترین و ابتدایی‌ترین صورت خود، با نوعی مرز (Grenze) مشخص و ممتاز می‌گردد، و این مرز داشتن بلافاصله با نوعی دادوستد و تبادل مرزی یا عبور مرزی (Grenzverkehr یا Grenzübergang) تلازم و پیوند می‌یابد. افزون بر این، موجود زنده نسبت خاصی با مرز خود برقرار می‌کند که پلسنر از آن به وجه‌داری مضاعف (Doppelaspektivität) تعبیر می‌کند؛ هر موجود زنده با هر دو سوی مرز خود مرتبط است، و بر این اساس دوگانه درون-بیرون و دادوستد میان آن دو برایش ممکن می‌گردد (Plessner, 1975: 103ff; 106). بدین ترتیب، انسان‌شناسی فلسفی پلسنر از ابتدا در مقابل دوگانه‌انگاری دکارتی شیء ممتد (res extensa) و شیء اندیشنده (res cogitans) به منزله دو قطب وجودشناختی مستقل از یکدیگر قرار می‌گیرد. در مقابل، حیات برای پلسنر یک وحدت فیزیکی-روانی است و بسته به اینکه از کدام وجه آشکار گردد به صورت ذهن یا بدن پدیدار می‌گردد (De Mul, 2014a: 15-16).

این ویژگی مرز داشتن را با همه لوازمش می‌توان در ساده‌ترین اشکال حیات مشاهده کرد و

خود شرط امکانی است برای پایه‌ای‌ترین ویژگی‌های زیست‌شناختی ارگانیسم‌های زنده: متابولیسم، تولید مثل و خودسازمان‌بخشی. در واقع، هیچ‌یک از این ممیزات اساسی حیات در سطح بسیط‌ترین و ابتدایی‌ترین ارگانیسم‌های زنده، بدون خصوصیت پیشینی مرزداشتن و تبادل مرزی اساساً قابل تحقق نبودند، و از این لحاظ است که این ویژگی اخیر را باید نوعی پیشینی مادی به عنوان شرط امکان هر نوع حیات و مهم‌ترین وجه ماده زنده محسوب کنیم.

در قدم بعدی، پلسنر برخی از سطوح و درجات متفاوت حیات را مشخص می‌کند و به توصیف ویژگی‌های معرف آن‌ها می‌پردازد. این انواع حیات، در حقیقت، حاصل مشاهدات تجربی نیستند، زیرا در متن واقعیت تجربی ما تنها با یک پیوستار حیات، با نوعی نشو و نمو تدریجی مواجهیم، اما به عنوان یک فیلسوف می‌توانیم بعضی انواع مشخص و معین را در این پیوستار تشخیص داده، از یکدیگر متمایز کنیم:

سطح نباتی حیات نخستین نوعی است که پلسنر در مورد آن به بحث می‌پردازد. خصوصیت و مشخصه اصلی حیات نباتی را پلسنر موضع‌داری باز می‌نامد. موضع‌داری به طور کلی حاکی از رابطه‌ای است که یک ارگانیسم با مرز خودش داراست، و این رابطه در گیاه باز است، زیرا هیچ مرکز کنترلی وجود ندارد و گیاه یک سیستم توزیع شده است که در تمام بخش‌هایش همه نوع تبادل‌های مرزی دارد، بدون وجود ارگان خاصی که بر این تبادل‌ها و دادوستدهای مرزی نظارت کند و آن را تنظیم و تنسيق نماید.

نوع دوم در پیوستار حیات، سطح حیوانی حیات است که با خصوصیت موضع‌داری مرکزی مشخص و ممتاز می‌گردد. این خصوصیت از منظر زیست‌شناختی متناظر است با ظهور مغز و سیستم عصبی، ارگانی که در این صورت پیشرفته‌تر حیات نقش مهمی در تبادل مرزی و رابطه ارگانیسم با محیط پیرامونی ایفا می‌کند. مثلاً، استفاده از اندام‌های حسی برای دریافت وضعیت خود در محیط، یا استفاده از دستگاه عصبی برای حرکت دادن اعضای خود. این خصوصیت در بعد روانی به صورت آگاهی از محیط بروز می‌کند و، بدین ترتیب، این صورت حیات به یک سیستم واکنشی و بازخوردی بدل می‌گردد که از یکطرف پیرامونش را حس می‌کند و از سوی دیگر با استفاده از بدن خود روی آن تأثیر می‌گذارد. از این رو، حیوان نه تنها بدن دارد، بلکه در بدن خود هست. این نوع از موضع‌داری، مرکزدار است، زیرا این تبادل و رفت و آمد میان درون و بیرون از جانب یک مرکز، کنترل و تنظیم می‌گردد.

ویژگی مشخص‌کننده حیات در مرتبه انسانی، موضع‌داری برون‌مرکزی است. در اینجا ما نه تنها تنظیم و کنترل از جانب یک مرکز را داریم، بلکه همچنین نوعی رابطه خاص با این مرکز برقرار می‌کنیم، و بدین معنا می‌توانیم بیرون از این مرکز هم قرار بگیریم: ما از مرکز تجربه خودمان آگاهییم و درست به همین دلیل برون‌مرکزی هستیم، یعنی، می‌توانیم درباره خودمان ژرف‌اندیشی کنیم، می‌توانیم خودمان را عینیت ببخشیم و در مقام متعلق قرار بگیریم (objektivieren)؛ انسان نه فقط می‌زید (lebt) (گیاه) و تجربه می‌کند (erlebt) (حیوان) بلکه تجربه زیستن خود را نیز تجربه می‌کند (انسان) (Plessner, 1975: 292). این تجربه مضاعف ممیزه سطح انسانی حیات است.

بنابراین، پلسنر انواع زیست‌شناختی نبات، حیوان و انسان را در پیوستار حیات و به منزله سطوح و درجات مختلف آن، نهایتاً بر اساس انواع موضع‌داری (باز، مرکز، برون‌مرکزی) تفسیر می‌کند. نبات، که موضع‌داری باز است، با بدن خود این‌همان است و در مورد آن تنها می‌توان از وصف زنده استفاده کرد. حیوان، که موضع‌داری مرکزی و بسته است، علاوه بر این‌همان بودن با بدن، بدن داشتن خود را تجربه هم می‌کند و می‌تواند آن را مانند ابزاری برای تأثیر گذاشتن بر محیط بکار بگیرد. از این رو، حیوان مواجهه‌ای دوگانه با بدن خود دارد: نخست، به عنوان مرکز ادراکی‌اش، و دوم به منزله ابزاری که در اختیار دارد و می‌تواند آن را به کار ببرد. انسان، به منزله موضع‌داری برون‌مرکزی، افزون بر این، می‌تواند بیرون بدن خود نیز باشد و بدن خود را از بیرون به منزله ابژه‌ای در میان سایر ابژه‌ها — در نوعی رابطه بازتابی با خود — مشاهده کند (Plessner, 1975: 292-3). به این معنا، انسان نه تنها از خودش، بدنش و پیرامونش تجربه دارد، بلکه این تجربه‌هایش را نیز تجربه می‌کند و آن‌ها را در یک فرایند فرا-بازتابی مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۶. مختصات انسان‌شناسی فلسفی پلسنر

اکنون در موقعیتی هستیم که بتوانیم در انسان‌شناسی فلسفی پلسنر از دیدگاه فلسفه حیات وی بنگریم و خصوصیات و ممیزات آن را نسبت به سایر نظریات انسان‌شناختی معلوم کنیم. این امر به‌خصوص در مقایسه انسان‌شناسی فلسفی پلسنر با انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر به بهترین وجه نمودار می‌گردد. همانطور که دیدیم — و البته از همان عنوان کتاب پلسنر، مراتب و مراحل

موجود زنده و انسان، هم خود پیدا بود— نقطه عزیمت انسان‌شناسی پلسنر درست همان جایی است که ماکس شلر، در کتاب جایگاه/انسان در کیهان، انسان‌شناسی فلسفی‌اش را از آن آغاز کرده بود، و از این حیث، درست در همان مسیری گام برمی‌دارد که یواخیم فیشر از آن به «هسته هویتی» انسان‌شناسی فلسفی تعبیر می‌کند:

هر بار، بر پایه روح و اندیشه (Geist) آدمی، لکن با ابتداء کردن از مشاهده متمرکز بر جسم زنده، در گذار مقایسه‌ای از میانه انواع موجودات زنده—دست‌کم، در تقابل با حیوان—در مرتبه سازمان تن آدمی گسستی در موجودات زنده نمودار می‌گردد، [زیرا] که تنها در آن پدیدارهای روح به منزله عاملیت‌ها و وساطت‌های جدید چرخه زندگی در کار می‌آیند (Fischer, 2006: 75).

اختلافاتی که در سطح نظریات انسان‌شناسی جریان دارد را می‌توان، در تحلیل نهایی، به تفاسیر و تعبیر گوناگونی که از این گسست حیاتی به دست داده می‌شود، بازگرداند. برای نمونه، نزد ماکس شلر، این گسست در ایده گشودگی به جهان و توانایی نه گفتن نمودار می‌گردد، و نزد پلسنر در ایده موضع‌داری برون‌مرکزی.

پلسنر نیز همانند شلر برای رسیدن به مفهوم خاص حیات انسانی، از حیات به طور کلی آغاز می‌کند و از رهگذر ساختار صورت‌های نباتی، حیوانی حیات، به سطح و مرتبه انسانی حیات راه می‌جوید. البته پلسنر آن سویه روح‌گرایانه انسان‌شناسی فلسفی شلر را که می‌کوشید از راه وارد کردن مفهوم روح، مبنایی مابعدالطبیعی برای جایگاه ویژه انسان در کیهان دست‌وپا کند، به کلی کنار گذاشت. در عوض، از راه آنچه خود «نظریه سطوح تناظری» (Korrelationsstufentheorie) می‌نامید، کوشید صورت حیات انسانی را به نحوی نظام‌مند و اصولی به صورت‌های حیات نباتی و حیوانی نزدیک‌تر گرداند. هسته مرکزی این نظریه را، چنانکه دیدیم، می‌توان اینطور ترسیم نمود: هر صورت حیاتی به سپهر معینی از حیات اختصاص دارد. سه نتیجه، بلافاصله از این نظر استنباط می‌گردد:

- اول، تبیین انسان‌شناختی نمی‌تواند یکسره از طبیعت منقطع باشد، و ذات و حقیقت انسان را در اموری همچون فرهنگ، جامعه یا تاریخ مستهلک کند. برخلاف نظرگاه برساخته‌نگاری، انسان‌شناسی شعبه‌ای از جامعه‌شناسی، تاریخ یا مطالعات فرهنگی

نیست.

- دوم، انسان، به منزله صورت ممتازی از حیات نمی‌تواند به صورت‌های پایین‌تر حیات فروکاسته گردد، و مثلاً متعلق علم زیست‌شناسی قرار بگیرد. برخلاف نظرگاه داروینی‌اندیشی، انسان‌شناسی شعبه‌ای از زیست‌شناسی نیست.

این دو نکته البته موقعیت خاص انسان‌شناسی فلسفی را در میانه بنیادی‌ترین تقابل‌های فکری جهان معاصر مشخص می‌کنند، اما اختصاصی به انسان‌شناسی فلسفی پلسنر ندارند. آنچه انسان‌شناسی خاص پلسنر را در میان دیدگاه‌های جدید انسان‌شناختی ممتاز می‌گرداند، در مقایسه نظرگاه او با ماکس شلر نمایان می‌گردد:

- سوم، آنچه انسان را به منزله یک صورت خاص حیات در تحلیل نهایی متعین می‌سازد، یعنی آن را به انسان از آن‌روی که انسان است مبدل می‌کند، امری بیرونی و متعالی از حیات نیست که به یک معنای عام از حیات (مثل حیوانیت) منضم گردد و در نتیجه این انضمام، سپهر انسانی حیات تعیین پیدا کند. برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌انگازانه، چه از نوع متافیزیکی-جوهری آن، و چه از نوع تعدیل یافته شلری‌اش، سپهر انسانی حیات حاصل تبدیل درونی خود آن است.

تعیین‌های بنیادی انسان‌شناختی را طوری باید فهمید که حیات از بن و بنیاد به آن‌ها آمیخته باشد، چندان که حامل و معروض آن‌ها برخوردار از شیوه تبدیل یافته‌ای از حیات، یکسره متفاوت و دگرسان نسبت به سایر جانداران غیرانسانی شمرده شود (c.f. Wunsch, 2018: 482-5)؛ تعیین‌های بنیادی انسان‌شناختی، حیوان یا جاندار را به انسان مبدل می‌کنند، به نحوی که بر اثر آن، نحوه و شیوه جاندار بودن انسان از اساس دستخوش دگردیسی گردد. انسان‌شناسی فلسفی پلسنر، درست مانند کانت، بر گرد مفهوم شخص‌بودگی انسان شکل می‌گیرد، و مقصودش بدست دادن نظریه‌ای است برای توضیح فلسفی انسان از آن جهت که «شخص» است. تبدیل حیات در این‌جا طوری تصور شده که معروض آن نه فرد جاندار، بلکه ساختمان مقولی یا ساختار ذات انسانی است. سه عنصر مقولی در این ساختار ملحوظ است، که در کتاب *مراتب و مراحل موجود زنده و انسان* بر سرهم در مفهوم «موضع‌داری برون‌مرکزی» گنجیده می‌شوند: «جاندار جسم است، در جسم است (به منزله حیات درونی یا نفس) و بیرون از جسم، به منزله دیدگاهی (Blickpunkt) که از آن دیدگاه هر دو این‌هاست. آن موجودی که در یک چنین شیوه

سه‌گانه‌ای مشخص می‌گردد، شخص نامیده می‌شود» (Plessner, 1975: 293). این‌ها سه مؤلفه مقولی ساختار برون‌مرکزی وجود انسانی هستند، به اعتبار شخص‌بودگی آن. بنابراین، این مفهوم در انسان‌شناسی پلسنر، برخلاف کاربرد آن در انسان‌شناسی اخلاقی کانت، به معنای یک تعیین بنیادی اخلاقی که انسان را به یک فاعل خودقانون‌گذار آزاد از قانون‌مندی طبیعت مبدل نماید نیست (مق. دیرکس، ۱۳۹۱: ۱۳۲، ۱۴۰-۱۴۴)، بلکه به سبب خصلت دوگانه توصیفی-هنجاری‌اش هر دو ساحت نظر و عمل را دربرمی‌گیرد. در عین حال، این «ناحیه شخصی» (personale Zone) کل گستره سپهر انسانی حیات، یا به اصطلاح پلسنر، «صورت زندگی برون‌مرکزی» (exzentrische Lebensform) را متعین می‌سازد، و در واقع انسان بودن انسان را به‌جای توانایی‌های شناختی و رفتاری خاص انسان همچون عقلانیت یا خوداندگیختگی، دایر مدار مفهوم شخص‌بودگی می‌سازد (Plessner, 1983a: 125). و سرانجام، عمق فلسفی نظریه انسان‌شناختی تا حد زیادی برآمده از درک عمیق آن است از محدودیت معرفت‌شناختی هر انسان‌شناسی فلسفی؛ آغاز و انجام انسان، از کجایی و به کجایی او اموری هستند که همواره پوشیده می‌مانند و هرگز بر انسان مکشوف نمی‌گردند. این موضوع برای پلسنر چندان حائز اهمیت است که خود آن را اساسی برای انسان‌شناسی‌اش قرار می‌دهد:

آیا می‌توانیم درباره موجودی که تکاملش از صورت‌های حیاتی پیش‌انسانی همانقدر محرز و مسلم است که امکانات گشوده‌اش به سوی آینده، موجودی که مبدأ و منتهایش نزد ما یکسره تاریک و مبهم است، حکم قطعی و نهایی صادر کنیم و تعریفی قاطع از او به دست دهیم؟ (Plessner, 2007: 411; in: Müller, 2010: 41)

تنها در درون این محدودیت اساسی معرفت است که می‌توان کوشید از نتایج علمی تفسیری فلسفی بدست داد. پلسنر، از این محدودیت معرفتی اصلی و معیاری کلی برای هر گونه رویکرد فلسفی درباره انسان استخراج می‌کند: هر انسان‌شناسی فلسفی گشودگی این وضع و حال بشری (condition humana) را به منزله مؤلفه‌ای ناگزیر باید در خود بگنجاند.

۷. نتیجه

انسان‌شناسی فلسفی پلسنر با فلسفه حیات زیست‌شناختی او پیوندی تنگاتنگ و ناگسستنی دارد.

پلسنر با پدیده‌شناسی هرمنوتیکی موجود زنده در ساده‌ترین شکل آن آغاز می‌کند تا از این راه بتواند به مقولات حیاتی یا مقولات اگزیستنسی دست بیابد که حیات زیست‌شناختی را سراسر تعیین می‌بخشند. بر پایه این مقولات حیات — مرز، عبور مرزی، وجه‌داری مضاعف، و موضع‌داری — وی نظریه سطوح تناظری‌اش را درباره سپهرهای سه‌گانه حیات — گیاه به‌عنوان موضع‌داری باز، حیوان به‌عنوان موضع‌داری مرکزی، انسان به‌عنوان موضع‌داری برون‌مرکزی — شکل می‌دهد. بدین‌سان، او نظریه‌ای پیشینی درباره خصوصیات ذاتی ارگانیسم زنده، و تبیینی طبیعت‌انگارانه از حیات زیست‌شناختی بدست می‌دهد که در میانه تبیین‌های ماشین‌وارانگارانه و تعالی‌انگارانه قرار داد. بالاترین سطح حیات، سپهر انسانی، جایی است که فلسفه حیات زیست‌شناختی پلسنر به یک انسان‌شناسی فلسفی مبدل می‌گردد که دایر مدار مفهوم شخص‌بودگی است. به سخن دیگر، شخص‌بودگی سپهر انسانی یا صورت انسانی حیات را از درون خود آن و از بن‌و‌بنیاد شکل می‌دهد و تعیین می‌بخشد. به سبب این تبدیل ساختار مقولی حیات در هریک از سپهرها، به‌خصوص در سپهر انسانی، انسان‌شناسی فلسفی پلسنر را باید یک نظریه تبدیلی دانست، چرا که برخلاف انسان‌شناسی دوگانه‌انگارانه ماکس شلر که در آن سپهر انسانی حیات بر اثر دخالت اصل متافیزیکی روح در سطح طبیعت شکل می‌گیرد و پدید می‌آید، در انسان‌شناسی پلسنر تعیین‌های بنیادی انسان‌شناختی از درون خود حیات آن را دگرگون کرده به صورت حیات انسانی متبدل می‌سازند. در عین حال، انسان‌شناسی پلسنر نسبت به وضع‌وحال بشر و محدودیت معرفت‌شناختی هر نظریه انسان‌شناختی عمیقاً آگاه است. این امر اخیر، نمایان‌گر عمق فلسفی انسان‌شناسی پلسنر و دلیل دیگری است برای جایگاه ممتاز آن در میان سایر نظریات انسان‌شناختی معاصر است.

پی‌نوشت‌ها

^۱ واژه Stufen هم بر «مراحل» یک فرایند زمانی دلالت دارد و هم بر «مراتب» یک واقعیت ایستا و ذومراتب، و از این نظر می‌توان آن را هم به «مراتب» ترجمه کرد و هم به «مراحل». از آنجا که انسان‌شناسی پلسنر بیشتر پیرامون نوعی گونه‌شناسی حیات دور می‌زند و بر ارتباط لایه‌ها و سطوح مختلف حیات متمرکز است، شاید ترجمه Stufen به «مراتب» با آن سازگارتر باشد. با این حال، چون حیات می‌تواند، مثلاً، از نظرگاه نظریه تکامل به عنوان یک فرایند زمانی و پیشرونده قلمداد گردد که از «مراحل» گوناگون عبور می‌نماید تا به مرحله انسانی برسد، ما «مراتب و مراحل» را در برابر Stufen نهادیم.

^۲ عنوان کتابی است که دنیل دنت، فیلسوف معاصر آمریکایی، در سال ۱۹۹۵ منتشر نمود و در آن ایده بنیادین داروین در کتاب *منشأ انواع* را بهترین ایده‌ای می‌داند که در عالم اندیشه تاکنون به ذهن بشری خطور کرده است، و در مقام قضاوت، آن را از اندیشه‌های نبوغ‌آمیز نیوتن و اینشتین نیز برتر می‌نشانند (Dennett, 1995: 21).

^۳ البته این دیدگاه تاریخی، از حیث روشی، دارای یک ادعای تجربی روشن نیز هست؛ تقیید تاریخی انسان‌ها مستلزم این است که هر ادعای کلی راجع به ذات انسان را می‌توان با مثال نقضی که از دل مطالعه دقیق و تفصیلی تاریخ و وقایع تاریخی برمی‌آید، نقض کرد. بنابراین، هر حکم کلی ناظر به یک ویژگی ذاتی انسان، منبعث از فقدان تحلیل تاریخی بسنده در آن ویژگی خاص است.

4. Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

^۵ همچنین از آن جهت که برای دسترسی به این مقولات حیاتی باید، در وهله اول، دست به تفسیر تجربه خودمان به عنوان یک ارگانیسم زنده بزنییم، زیرا اصلاً دسترسی ما به این مقولات حیاتی به واسطه مساهمت خودمان است در حیات به عنوان یک ارگانیسم زنده، و بر اساس همین مساهمت است که می‌توانیم مقولات حیاتی را در سطوح مختلف حیات و صورت‌های گوناگون آن در دیگر موجودات زنده تشخیص بدهیم. باز، به سخن دیگر، از آن‌جا که ما تجربه زیستن، تجربه یک ارگانیسم زنده بودن را همواره از پیش داریم، کافی است برای دست‌یافتن به مقولات حیاتی دست به تفسیر همین تجربه‌های خودمان از حیات بزنییم.

6. Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen) (2006). In *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert* (pp. 63–82).

References

- Allen, Colin and Jacob Neal (2020 Ed.) "Teleological Notions in Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/teleology-biology/>>.
- Chrobak, K. (2015) "Helmuth Plessner's Philosophy of Life" *Teoria. Rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati*. XXXIV/2014. 65-82.
- Darwin, Ch. (1990) *The Descent of Man and the Relation to Sex*. Chicago and London: Encyclopedia Britannica.
- Darwin, Ch. (2001) *The Origin of Species*. Trans. by Noor-al-din Farhikhteh. Tehran: Zarrin. (in Persian)
- De Mul, J. D. (2014a) "Artificial by Nature: An Introduction to

- Plessner's Philosophical Anthropology", in *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, edit. Joes de Mul: 11-40, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- De Mul, J. D. (2014b) "Philosophical Anthropology 2.0. Reading Plessner in the Age of Converging Technologies", in *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, edit. Joes de Mul: 457-476, Amsterdam: Amsterdam University Press.
 - Delitz, H. (2014) "'True' and 'False' Evolutionism. Bergson's Critique of Spencer, Darwin & Co. and Its Relevance for Plessner (and Us)", in *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, edited by Joes de Mul: 79-98, Amsterdam: Amsterdam University Press.
 - Dennett, D. (1995) *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books.
 - Dierkes, H. (2012) *Philosophische Anthropologie*. Trans. by Mohammadreza Beheshti. Tehran: Hermes. (in Persian)
 - Dreyfus, H.; Rabinow, P. (2015) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Trans. Hossein Bashiriyeh. Tehran: Ney. (in Persian)
 - Ewing, A. C. (2009) *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Trans. Esmaeal Saadati Khamseh, Tehran: Hermes. (in Persian)
 - Fischer, J. (2006) "Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)", In *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann, 63–82, Akademie Verlag, Berlin.
 - Fischer, J. (2014) "Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism" in *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, edit. Joes de Mul, 41-56, Amsterdam University Press, Amsterdam.
 - Heidegger, M. (1977) *Sein und Zeit*, GA 2, Herausgegeben von F. W. Von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - Kant, E. (2014) *Kritik der Urteilskraft*. Trans. Abd-al-karim Rashidian. Tehran: Ney (in Persian)
 - Marx, K. Thesen über Feuerbach. In: DERS./ENGELS, Friedrich: Studienausgabe. Hg. v. Iring Fetscher. Bd. I: Philosophie. Frankfurt a.M.
 - Müller, K. (2010) *Glauben Fragen Denken*, Band III, Aschendorff, Münster.
 - Plessner, H. (1975) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in*

die philosophische Anthropologie, Dritte unveränderte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

- Plessner, H. (1983a) Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften 8: Conditio Humana*, hg. v. Dux, G., Marquard, O., u. Ströker, E., Frankfurt am Main,
- Plessner, H. (1983b) “Ein Newton des Grashalms?”, in: *Conditio humana*, GS VIII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, H. (2007) “Philosophische Anthropologie”. In: *Religion in Geschichte Und Gegenwart: Handwörterbuch Fur Theologie Und Religionswissenschaft*. Bande 1. Germany: Mohr Siebeck GmbH KG.
- Scheler, M. (1991) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 12. Auflage, Bouvier Verlag, Bonn.
- Sloan, Phillip (2019 ed.) "Darwin: From *Origin of Species* to *Descent of Man*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/origin-descent/>
- Weber, Bruce (2018 ed.) "Life", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/life/>
- Wunsch, M. (2018) “Vier Modelle des Menschseins”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 66, Heft 4. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.