

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 351-364
 UDK: 172
 Prejeto: 9/2010

Janez Juhant, Vojko Strahovnik

Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje

Povzetek: Zagovarjamo stališče, da etika temelji na vzajemnosti posameznikov in na dialogu. Šele prepoznanje tega bo etiki omogočilo izhod iz krize, ki je izpostavljena na začetku. Etični delovalec je vpet v (med)osebno vzajemnost, ki se oblikuje v osebnem dialogu. Oseba je razumljena kot delujoče jedro, ki je ni možno omejiti zgolj na duhovno ali zgolj na tvarno plat človekovega življenja. Delovanje, ki vznikna iz človekovega osebnega jedra, odpira prostor sodelovanju in drugosti v pristnem dialogu, s katerim se potrjuje človeškost kot temelj etike.

Ključne besede: etika, duhovno, tvarno, oseba, drugi, govorica, dialog, človeškost, zlo, Bog

Abstract: **Genuine Action is Mutuality and Cooperation**

The paper supports the standpoint that ethics is based on mutuality of individuals and on dialogue. Only once this has been recognized, it will be possible for ethics to find a way out of the described crisis. Ethical doer lives in (inter) personal mutuality that is formed in personal dialogue. The person is understood as an acting nucleus, who cannot be limited just to the spiritual side or just to the material side of life. The action arising from the core of the human person opens space to cooperation and otherness in a genuine dialogue that confirms humanity as the basis of ethics.

Key words: ethics, the spiritual, the material, person, the other, speech, dialogue, humanity, evil, God

1. Uvod

John D. Caputo v knjigi *Radikalnejša hermenevtika* poudarja, da je treba filozofsko in posebej etično misel ponovno preveriti, zlasti spričo postmodernih skeptičnih stališč, po katerih naj bi »vse šlo« (angl. *anything goes*), in se vprašati, kaj v etiki sploh še gre. Z drugimi besedami: treba se je vprašati, ali je etika kot takšna sploh mogoča. Njegov odgovor je kritičen; meni, da je to konec etike. »Konec etike pomeni, da bi se morali z etiko ukvarjati nekoliko bolj v strahu in trepetu, kot so bili filozofi to doslej pripravljene početi. Konec etike lahko za ljudi, ki še verujejo v boga, v določeni meri pomeni smrt boga: odstranjuje malike in omogoča nastop bolj božjega boga. Konec etike pa hkrati utira pot bolj etični etiki, saj omogoča vznik etičnosti etike in obenem vztraja, da je večina vsega, kar nosi oznako

etika, pravzaprav malik. Tiste, ki še verjamejo v filozofijo, pa morda konec etike spominja na konec metafizike, saj odstranjuje spekulativno goščavje, da bi luč sonca lahko osvetlila drobne poganjke in mlado rastlinje faktičnega življenja.« (Caputo 2007, 301–302)

Kakšno vlogo lahko torej pripišemo etiki v takšnih razmerah? In če pogledamo na to z vidika osebnega, ali širše: globalnega vidika, se zdi, da imamo res opravka s koncem etike. Smo v obdobju krize in morda tudi preobrazbe etike, kakor smo jo poznali doslej, ker smo priča tudi preobrazbi človeka, kakor smo ga dojemali doslej. Predvsem smo priča krizne družbe, ki jo nekateri označujejo kar za konec človeštva oziroma njegove zgodovine (Huntington 1996). Zato je na mestu vprašanje, kaj storiti. To vprašanje od nekdanj (ustaljeno) zadeva etiko kot panogo, ki preišča človekovo življenje in delovanje.

Bolj kakor pri izdelavi smernic, po katerih naj bi se ljudje ravnali na posameznih področjih, naj bi tovrstna vprašanja uporabili za krepitev etičnega naboja osebnosti, vpletenih v te (krizne) procese. To pomeni, izdelati kriterije, ali še bolje: usposobiti osebo za presojo in odločanje v smislu človeškosti v danes vedno bolj zapletenih razmerah človekovega življenja. »Moramo se bolj radikalno osredotočiti na zahteve, pred katere nas postavlja edinstvena situacija, polna presenečenj, in ki spodkopavajo privzgojeno ali običajno modrost. Ta situacija se upira shematiziranju. Ostati moramo pozorni na posebne zahteve, ki nam jih narekuje zdajšnji trenutek in trenutni položaj – ta v nekem smislu zahteva od nas vse, samo ne zmernosti.« (Caputo 2007, 316) Če te pozive prav razumemo, je treba biti zelo radikalen oziroma korenit v iskanju novih (drugačnih?) temeljev glede na tiste, ki so v obtoku.

2. Etični delovalec in osebna vzajemnost

Caputo v luči gornjih premislekov izpostavlja vlogo dveh mehanizmov za dobro delovanje družbe, to je prava in daru. Pravo ima nalogo, da prisili ljudi k obveznemu ravnanju. »Zakoni in dolžnosti morajo biti učinkoviti, udarni, prodorni; bank ali železnic ne moremo voditi le z darovi. V nasilnem svetu, kakršen je naš, se ne moremo zanašati na darove. Ne moremo pričakovati, da bodo bankirji, delničarji ali generalni direktorji tobačnih podjetij delovali iz vzgiba ljubezni do darovanja. Potrebujemo zakonodajo in zdrav strah pred zakoni.« (2007, 321) Poleg pravne prisile potrebujemo za življenje dopolnilo, ki šele prav obogati življenje: »Potrebni smo darov onkraj zakonov in dolžnosti. Darovi so nujnost,« sklene Caputo in doda: »Daru nam ni treba dati – toda če ga ne damo, se lahko vse poruši.« (2007, 322–323)

Težko je torej etično delovati, če bi ostali samo pri pravilih. Pomislimo, kakšen bi bil na primer učitelj, ki bi izpolnjeval le zaukazano. Dar odpira prostor etike.¹ Etika je po Caputu vezana na posameznika, ki se lahko odloči – ali pa

¹ Podobno sledi tej misli Alasdair MacIntyre. Po njem vrline odvisne racionalnosti razvijemo v okvirih družbenih razmerij, razmerij dajanja in prejemanja. »Norme dajanja in prejemanja so torej v veliki meri pogojene s našimi čustvenimi vezmi in tržnimi razmerji. Če jih v družbeni praksi ločimo od te tih pred-

ne –, da bo storil več, in je zato ni mogoče zaukazati: »Gre za vztrajanje pri spoznanju o provizoričnosti etičnih pravil in o tem, da je edinstvenost še naprej nedostopna etičnim univerzalijam – etični napotki ne morejo predvideti prihodnosti, presežek daru pa prekoračuje etično vodilo zmernosti in dolžnosti. Ta razprava se napaja iz prepričanja, da se etika konča tam, kjer se začenja edinstvenost, torej eksistenca – kajti eksistirajo izključno posamezniki.« (328) Temu stališču pritrjuje tudi večina privrženecv Girardove »teorije«⁸, med njimi britanski teolog James Alison: opozarja na zapletenost in prepletenost etične eksistence, ki oblikuje svoj etični »jaz« v podleganju ali premagovanju tekmovalne nasilnosti v stiku z drugimi (Alison 1998). Zato v skladu s svojo mimetično »teorijo« girardovci opozarjajo na nenehni izziv procesa »humanizacije«, ki zahteva etično prisebnost, da človek ne zapade mehanizmom žrtvovanja drugih, kakršnih je polna zgodovina človeške kulture. Za zanesljivost o hotenosti dejev v pravnem in v etičnem redu sta odločilni umska usposobljenost in z njo povezana presoja. Ni pa lahko natančno razlikovati, ali je pri delovalcu oziroma akterju to zavestno in hoteno dejanje ali zgolj kavzalno in torej od drugih dejavnikov (oseb ali okoliščin, torej heterogeno) povzročeno in nehoteno dejanje (Dennett 2010, 197).

Zagovarjamo stališče, da etika temelji na posamezniku, vendar je za njeno uveljavitev nujna vzajemnost. Če spodbujamo dialog, sooblikujemo etično držo, potem lahko pričakujemo napredovanje v etičnem poslovanju. Odločilen je dialog v otroštvu, enako pomemben pa je dialog tudi v nadaljnjem življenju, kakor kriza sodobne družbe le potrjuje. Etična utemeljitev je odvisna od razvoja osebnega dialoga, ki krepi etičnega delovalca. Pospešujejo jo religiozni, kulturno-vzgojni in družbenopravni okviri in spodbude, skratka, živa postavno-etična izročila. Clemens Sedmak (2004, 5) pravi: »Teorije ne padejo z neba, pač pa se ustvarjajo v potu človeškega obraza ... Ljudje ustvarijo teorije – in zato, če smem moralizirajoče tako reči – naj bodo teorije za človeka in ne obratno.« Dodaja pa: odločilno je, da imajo ljudje prepričanja, ki jih tudi obvezujejo, torej zavezujejo drugim ljudem, to pa je temelj etike. Človek je kot simbolno bitje tudi bitje kulture, njegov svet se nenehno oblikuje, se kultivira v vzajemnem gojenju etičnih drž in v spoštovanju pravnega reda in demokratične kulture, obenem pa moralni teoretiki (npr. Zygmund Bauman) izpostavljajo pomen individualne odgovornosti (Žalec 2005, 20).

Praktična etika torej ni v prvi vrsti sistem navodil, po katerih naj bi se ravnali politiki, medijski delavci, gospodarstveniki ali drugi družbeni sloji in skupine, ki jih zaposlujejo etični problemi. Bolj zapletena je presoja, kako spriči etičnih zagat na omenjenih področjih etično razmišljati, iskati in se potem pri etičnih odločitvah zanesti na te smernice. Zato je – kakor nadaljuje Sedmak – teoretični okvir ubesedenje dobre prakse. Kajetan Gantar pripisuje Aristotelu (to velja tudi za vse na-

postavke, se izrodi tako dajanje kot prejemanje: po eni strani v romantično, sentimentalno precenjevanje čustvenosti kot take, po drugi strani pa v poenostavljanje človeške dejavnosti na ekonomijo.« (MacIntyre 2006, 128) Vsak od nas doseže svoje dobro le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro za svoje in nam pomagajo skozi obdobja odvisnosti in invalidnosti. Pri tem MacIntyre razkriva zmoto tradicije moralne filozofije, ki vznik moralnih zahtev vidi le kot posledico racionalne izbire, ko smo postavljeni pred drugega kot morebitnega partnerja pri kooperativnem pogajanju in doseganju dobrega.

daljnje »sistematične« etike) – drugače od njegovih predhodnikov – sistematično ureditev in utemeljitev etike na novitem izhodišču (Gantar 1994, 6). V tem smislu govorimo torej o enoviti sistematični opori posamezniku, o njegovi teoretični »oborožitvi«, ne da bi si zatiskali oči pred težavami konkretnih uspehov v smislu, koliko in kako ali če sploh se bodo delovalci odločali za etično ravnanje. Če se bodo lahko delovalci utemeljeno (prepričljivo) odločali za etično razmišljanje, bo to tudi spodbuda za njihovo etično delovanje. Etično vzgojen posameznik je temelj etično delujoče družbene skupnosti.

3. Oseba kot delujoče jedro

3.1 Oseba kot temelj vsega človeškega delovanja

»Svetu kot dani celoti stoji nasproti človek, pravilneje rečeno: jaz. Človek vsakokrat izreka nasproti svetu »jaz«. To postavljanje nasproti ne pomeni, da bi se iz celote bivajočega vzdigovalo posebno važno posamično bitje in se postavljalo nasproti drugim, temveč je temeljne, absolutne narave: človek, za katerega vsakokrat gre, stopa pred celoto. Vendar ne tako, kakor je tudi za žival njen obstoj eno in vse, temveč »odločujoče«. Človek ve, da ga sili k temu postavljanju nasproti ne le samouveljavljanje živega ali da ga za to usposablja presegajoča sila, marveč ga do tega upravičuje in k temu celo zavezuje posebna smiselna vsebina (*Sinnverhalt*). Le-ta je takšne vrste, da se človek prebije skozi vse različne danosti in situacije ter prenese vse motnje in vsa zmalichenja. Obstane, tudi če zboli, če postane nezmožen in hudoben; tudi če jo človek pozabi ali ji nasprotuje ali pa noče o njej ničesar vedeti. To smiselnostno vsebino imenujemo *oseba*.« (Guardini 1991, 68)

Tako opisuje Romano Guardini bistvo človeka kot osebe. K jedru osebnosti šteje lik, to je izoblikovanost, urejenost, smiselno celoto, ki deluje skladno. Oseba ima notranje individualno jedro, ki ga v telesu ne moremo krajevno določiti, vendar je v njem in človek iz njega deluje. Tretji vidik osebe je osebnost kot duhovna odprtost, ki temelji na zavesti, volji, duhu. »Sinteza vsega povedanega je v pojmu osebnosti, ki se je izoblikoval v novem veku. Vsebinska tega pojma je živa temeljna oblika individualnega človeškega bitja, po čemer se razlikuje od vseh drugih. Ta temeljna oblika povezuje posamezne prvine sočasnega bivanja v nazorno celoto; prav tako posamezna dejanja in dogajanja življenja v podobo (lik) razvoja in usode. Pojem postane posebno jasen ob velikem, ustvarjalnem človeku, ker so ga tudi najprej imeli nazorno pred seboj in ga razvili; je pa za novoveško gledanje za človeka norma sploh.« (Guardini 1991, 75) V tem smislu je »oseba izoblikovano, notranje, duhovno-ustvarjalno bitje, kolikor – z omejitvami ... – stoji samo v sebi in razpolaga s seboj« (76).

Razpolaganje s seboj je posebnost delujoče osebe. Glede na to se oseba razlikuje od preostalih bitij in stvari, pa tudi od vrste (preostalih ljudi). Zato je nenadomestljiva, enkratna in kot takšna vir delovanja, kajti zavezana je ohranjanju svojega jedra: »Življenja duha – in v tem je značilnost njegovega bistva – ne zagotavlja le to, kar biva, marveč dokončno to, kar je veljavno: resnica in dobrot. Če

se duh od tega odtrga, postane vprašljiv. Enovitost in neuničljivost, ki sta dva pojma, s katerima navadno opredeljujemo bistvo duha, ga pač varujeta takih poškodb, ki morejo prizadeti sestavljena telesa, ne pa tudi posledic, ki jih ima sprejemanje stališč do vrednote. Če duh odpade od resnice, zboli.« (78)

Izjemno pomembno je torej, da ima človek nadzor nad vsem, da je v sebi oziroma pri sebi. Oseba je težko opredeljiva, a je oznaka za tisto najbolj človeško.

Za praktično etiko je odločilno, da je oseba dejavno središče, »ki ima vse pod kontrolo«. Imeti vse pod kontrolo pomeni: biti v sebi, biti sam svoj in poseben, enkrat in neodtujen, pa tudi nezamenljiv in obenem skrivnosten. Oseba se, skratka, ne more in ne sme »razpustiti«. Vsak odstop od človeka kot osebe je že napad na njeno bit, na njeno etičnost osebe in na njeno integriteto: »Oseba izdaja in prodaja sebe, v uživanje, v golo delo, v nizkotnost, zlobo ... In vendar stoji tu v svoji silnosti dejstvo: 'Jaz sem jaz.' Trdno, veličastno, strašno, usodno postavlja temelj odgovornosti.« (80) Delovanje je povezano z odgovornostjo; drugače kakor pri živalih je pri človeku delovanje povezano z osebno odločitvijo in je zato – kakor je po Aristotelu prepričan Tomaž Akvinski – vsebovano v umskem hotenju (*S. Th. I-II, 9, 5*): »... saj na eni strani v razumskem delu nastopa hotenje, medtem ko na drugi strani na neumskem delu nastopata nagon in strast« (Aristotel 2002, 229; 432b). Vse, česar se torej dotakne zavestni človek, je umno in je moralno dejanje; nosi pečat njegove osebe, ima osebno naravnost. »Vse dobi na podlagi dejstva osebe svojo pristno človeško naravo. Če potem za to naravo vemo, jo hočemo, jo živimo in se v njej vadimo, dobijo vse te povezave tudi realno obvladovanje, ki zajema vase vse, kar pomeni osebno izobrazbo in zorenje.« (Guardini 1991, 81)

Oseba osredotoča zunanje in notranje dejavnike, ki tvorijo celotni svet človeka kot zavestnega bitja. Zato je oseba nosilec te zavesti, v katero je položen ves svet. Niso zaman poudarjali fenomenologi, da je svet svet človekove zavesti. France Veber (1921, 97–98) je imenoval to zavest predmetno, saj se v njej zrcali ves svet, ki ga je sprejel in oblikoval človek po liku svoje osebe. To je tudi temeljno izhodišče človekovega delovanja. Po Vebru je tako etika logika vrednostnega čustvovanja in prizadevanja, torej logika človekovega vrednostnega nagonskega doživljanja. Svet se mora ravnati po človekovih osebnih kriterijih, ne pa narobe. To v Kantovem (1956, 25; B XVI) smislu ne pomeni le, da lahko »svet« spoznavamo samo po meri subjekta, ampak da lahko človek deluje le po načinu svoje osebe. Vsako odstopanje od tega vnaša nered v človekovo delovanje in ima posledice zanj in za preostali del sveta.

3.2 Razvrednotenje osebe

Človek je osebno bitje in skrivnost osebe, njena človeškost, je temelj nehanja in dejanja, iz nje človek osebno oblikuje svojo in preostalo naravo po svojem osebno uvidu, skratka, po meri človeka. Vsako delovanje, ki iztira, ki ni vpeto v osebno celoto, je ogrožanje, napad ali popačenje osebnojnega jedra človeka in pomeni rušenje pravičnostnih razmerij v jedru osebe same in med ljudmi. Plasti osebe niso enake, vpete so druga v drugo; človek svoje življenje živi dobro takrat, ko je vse upoštevano, vendar ne more biti niti vse enako, še manj med seboj pomešano, ampak mora biti ustrezno vpeto v jedro celostne osebnosti (Juhant 2003,

121). Človek je bitje ubranosti in harmonije, največja ubranost osebe v njej sami in v odnosu do vsega preostalega življenja pa je ljubezen.

V ljubezni kot najintimnejšem jedru osebe so vse prvine osebnosti združene v povezovalni enotnosti. Medicinac in psihoterapevt Joachim Bauer (2008, 122 ss) ugotavlja in ima za pomembno, da že sam v sebi organizem sodeluje, k sodelovanju smo »naravnani po našem najglobljem biološkem bitju« (173). V to sodelovanje so po njegovem naravnani tudi človekovi geni (v nasprotju s tezo o »sebičnem genu«). Organizem sam se upre, če v njem ni sodelovanja. Po Bauerju moramo gojiti sodelovanje, katerega rezultat – če je prvo uspešno – pa je nato človeškost. Človek je torej bitje istovetnosti, ljubezni, sodelovanja in harmonije. Če se iz tega iztrga, ne živi več v resnici, saj s tem uničuje temelje svojega človeškega bivanja. Kakor za človekovo notranjost velja to tudi za njegovo odprtost v svet.

Ker je temelj človeka duh, se človek ne more in ne sme odtrgati od njega, ampak mora duh urejevati življenje. Zdrs iz osebe se zgodi, če človek zapusti svojo svobodo, jo izgubi, jo (poceni) preda ali proda za kakršnokoli ujetost. Podobno se zgodi tudi, če človek odprtost v svobodo, ki se osebno lahko uresničuje le v ljubezni, v odprtosti za drugega, prestavi na »nekaj« stvarnega, neosebnega. Zato je vztrajati na duhovnem temelju osebnosti ključno vprašanje praktične etičnosti, saj se s prestavitvijo osebnosti iz osebno duhovnega v neosebno resničnost človek zavestno ali nezavedno izloči iz svojega osebnega jedra in ravna v nasprotju s svojimi pristnimi temelji, ki so lahko le duhovne narave; ali drugače: človek opusti ljubezen in pravičnost. Zaradi nesamoumevnosti reda v jedru osebe je človek v nenehnem boju za svojo resničnost in za ta red: »Spopad človeka z resničnostjo, zlasti s snovjo (začenši z njegovim telesom), namreč ni le koristen boj, temveč je bistvena prvina človekovega ravnotežja in kulture.« (Mounier 1991, 54)

Obvladovanje (kultiviranje; lat. *colo,-ere*, gojiti, olikati) sveta je temeljni problem človekove praktične dejavnosti in torej jedro vsake praktične etike. Človek vseh časov je moral kot telesno bitje iskati zgoraj omenjeno ravnovesje. Prav tako zgodovina človekove kulture priča o tem, kako je človek zaradi neprisebnosti, malomarnosti in zasvojenosti z zunanostmi zahajal na stranpota oziroma se izgubljal v enostranskosti odnosa do stvarnega sveta.

4. Človek ni le duhovno bitje

Vendar pa je stranpot osebe tudi v enostranskosti in omejenosti, da naj bi bil človek zgolj duhovno bitje. Telesnost je bila za te vrste učitelje le nujno zlo, navidezna resničnost. Tako razumejo človeka in svet Platon (428/7–348/7) in iz njega izhajajoče smeri, ki so vplivale tudi na srednjeveško krščanstvo, posebno Plotinov (205–270) novoplatonizem in Plotinovi krščanski sopotniki, na primer Origen (185–254). Tvarni svet je zgolj nepotrebna motnja pri uveljavljanju človekove prave biti. Pravo življenje doseže človek po tem nauku v osvoboditvi in odrešenju od vsega stvarnega in v popolnem poduhovljenju in združitvi z Absolutnim.

Vplivne in vedno aktualne so tudi tako imenovane dualistične smeri, ki učijo, da je med človekovim duhovnim in tvarnim prizadevanjem nepremostljivo naspro-

tje. To nasprotje izvira iz vrzeli med duhovnim in tvarnim kot dvema ločenima počeloma. Človek na tem svetu ostaja ujetnik teh dveh sil, osvobodi se le s smrtjo, ko njegova duša kot duhovno počelo lahko dokončno izstopi iz te napetosti med duhovnim in telesnim. Ta napetost otežuje tudi uravnoteženo delovanje človeka v svetu, saj ni meril, po katerih bi mogel uživati telesne stvari, ki so – kot neduhovne – vnaprej slabe, človek pa na tem svetu ne more živeti samo iz duhovnega.

Najbolj značilen nauk te vrste je maniheizem, ki ga v različicah najdemo v vseh obdobjih zgodovine. Ljudje se radi izogibamo svoje odgovornosti in odgovornosti za drugega tudi tako, da tisto, česar ne maramo, izločimo iz svojega sveta, to pa pomeni, da je za nas vse to nasprotno, slabo, tuje, razredni sovražnik, kakor še zlasti velja za druge ljudi. Posebno mesto temu izogibanju pripisuje René Girard (2006), ki meni, da je takšno »racionaliziranje« beg pred človekovo odgovornostjo za nasilje nad drugimi, ki ga je povzročil. Odtod tudi beg od resnice. Ljudje si lastimo pravico, da drugega izločimo iz svojega sveta in porinemo proč od sebe v tuji (drugi) svet. Polarna nasprotja, ki jih tako naredijo za dokončna in izločujoča (kontradiktorna) nasprotja, ljudem »potešijo« vest pri odločanju, ko si rečejo: »Ah, ta (ti) je (so) itak 'slab(-i)', 'tujec(-jci)', 'ta spodnji', 'levi' ali 'desni', 'nemogoč(-i)', 'nedostopen(-pni)', 'sovražen(-žni)' itd.!« Tako druge(-ga) izločijo iz svojega sveta in jih (ga) prestavijo v območje, kjer ni treba imeti s takšnimi nobenega opravka. Tako jih (ga) izločijo iz človeškega (medosebnega) sveta in porinejo v tuji, demonški svet in celo demonizirajo. Naslednji korak izločitve je, da se nočejo s takšnimi ljudmi ukvarjati oziroma jih (ga) izločijo iz svojega sveta. Do skrajnosti izpeljano takšno izolacijo in osamljenost srečamo v totalitarnih sistemih, ki na eni strani s terorjem potiskajo ljudi skupaj, po drugi strani pa jih osamijo v logiki žrtve in rablja. Tako Hannah Arendt (2003) glede izvorov totalitarizma razkriva: »Prav tako kot teror že v svoji predtotalni, zgolj tiranski obliki uniči vse odnose med ljudmi, samoprisila ideološkega razmišljanja poruši vse odnose z resničnostjo. Priprava je uspela, ko ljudje izgubijo stik tako s sočlovekom kot tudi z realnostjo, ki jih obdaja; kajti skupaj s temi stiki ljudje izgubijo sposobnost tako izkustva kot razmišljanja. Idealni subjekt totalitarne vladavine ni prepričan nacist ali prepričan komunist, temveč človek, za katerega razlika med dejstvi in fikcijo (tj. realnostjo izkustva) ter med resničnim in napačnim (tj. standardom misli) več ne obstaja.« (2003, 570) Če je za tiransko vladavino značilna zgolj (politična) izolacija, se ji v totalitarni pridruži osamljenost, ki izničuje človeškost in gradi izkušnjo »nepripadanja svetu«.

Če se vrnemo k manihejski miselnosti, lahko sklenemo, da se manihejstvo krepi predvsem v kriznih obdobjih človeka in človeštva, ko iščemo krivce za slabo stanje in naredimo za to odgovorne takšne ali drugačne, ponavadi umišljene sovražnike. Zgodovina pozna grešne kozle, ki jih je treba izločiti iz družbe (Girard 2006, 174 sl.). Ti miselni vzorci so bili značilni za totalitarne režime, ponavljajo se v tranziciji in so navzoči spet v današnjem »kriznem« stanju globalnega človeštva. Tudi medijska politika ustvarja (vedno nove) razredne sovražnike, teroriste, tujce itd., ki naj bi bili krivi za negotovo stanje. Značilnost manihejske miselnosti je, da se v njej skuša človek sam odvezati vsake odgovornosti za zlo in to odgovornost preložiti na »krivca«, na nekoga drugega, katerega si sam ustvari. Ustvarjanje dežurnega krivca za neko stanje je povezano z obdolžitvijo takšnih, ki si ne morejo sami pomagati in nas zato tudi ne morejo ogroziti.

Več smeri indijskih filozofij oziroma religij zagovarja osvoboditev od telesnosti in združenje z absolutnim duhom. Človekovo bistvo, duhovna duša, atman (Radhakrisnan in Moore 1973, 78), naj se združi z vesoljnim duhom (Brahman) in se osvobodi navidezne resničnosti. Niso zaman danes v zahodnem svetu, v katerem prevladuje poudarjanje zunanosti, neposrednega, stvarnega, torej »oprijemljivih« resničnosti, te hindujske različice duhovnega osvobajanja vedno bolj aktualne kot običajna, vsakdanja praksa v sodobnem svetu standarda, potrošništva in ujetosti v materialno plat resničnosti. Poleg tega je to tudi vprašanje nove ureditve osebnosti in družbene prakse (potrošništvo, ekologija in sploh nov pristop k medčloveškim odnosom). Zgled so nam azijske religije, kakor pravi Amaladoss, saj obstaja globlja povezava med (osebno) osvoboditvijo in azijskimi religijami. »Azijski narodi sploh so bolj religiozni in vsako osvobodilno gibanje je moralo vzeti resno to njihovo religioznost. Obstaja intimna vez med religioznostjo in revščino v Aziji. Medtem ko mi (zahodnjaki, op. J. J.) trpimo za revščino, ki nam je bila naložena ali vsiljena, je v azijskih religijah, vključno s krščanstvom, prostovoljno uboštvo priznано kot vrednota. Lahko rečemo, da je duh uboštva – nesebičnost in svoboda od vpletenosti v stvarne dobrine – nujni pogoj, da se znebimo naprtene revščine. Tako 'religiozno uboštvo' postane nujno orodje za preseganje 'ekonomskega uboštva'.« Aloysius Pieris (1988) na tej točki nadaljuje: »Ker vse azijske religije (vključno krščanstvo) poudarjajo potrebo *biti* ubog, edino krščanstvo poudarja potrebo izbire *za* revne in trpljenja z njimi. Biblični Bog dela posebno zavezo z ubogimi.«

Vodilo ostaja, da je ravnovesje osebe mogoče vzdrževati le v srečanju z drugim in v nenehni izmenjavi človeškosti, ki je ni mogoče doseči drugače kakor v vzajemni odprtosti.

5. Človek ni le stvarno bitje

Kot odgovor na idealistične (tudi v krščanskih različicah) poudarke v zgodovini se je z novim vekom okrepilo poudarjanje druge plati človeka, njegove telesnosti in tvarnosti na sploh kot človekove edine ali vsaj prevladujoče resničnosti, čeprav so se občasno te težnje pokazale tudi v zgodnejših obdobjih, ne le v Grčiji (atomisti), ampak tudi v Indiji. Zgodovina zadnjih stoletij je pod vplivom pridobljenih orodij in sredstev (tehnike), s katerimi je človek vedno močnejše obvladoval stvarni svet, krepila materialistično miselnost. V zvezi s tem je rasla zavest, češ da človek lahko ta področja uravnava in obdeluje neudeleženo, zgolj »hladno«, »znanstveno«. Zato naj takšno delovanje ne bi imelo etičnih implikacij oziroma posledic in naj ne bi vplivalo na človekovo dejavnost, bilo naj bi »nevtrarno«. To ni veljalo le za človekovo osebno delovanje, ampak tudi za celotno družbeno paleto različnih človekovih panog, ki so se zelo okrepile v zadnjih stoletjih.

Spomnimo samo, da človek do nedavna ni premišljal, kaj bo jedel, kako in kam bo odmetaval odpadke, kakšen zrak bo vdihaval. Niti tisti, ki so imeli nadzor nad temi dejavnostmi, si niso belili glave s posledicami za ljudi in za preostalo okolje. Vzemimo samo kot primer, da so pri prvih poskusih z atomsko bombo ljudje gledali te poskuse s prostim očesom v neposrednem območju sevanja. Pomislimo na

posledice onesnaževanja s svincem, z azbestom in z drugimi (danes priznано nevarnimi) snovmi v rudnikih ali tovarnah. Odmetavanje odpadkov industrijskih gigantov in druge posledice industrializacije še dolgo ne bodo registrirani, kaj šele odpravljeni. Gospodarske – posebno multinacionalne – družbe še danes izkoriščajo nerazvita področja in za seboj puščajo podobne posledice, ki jih praviloma tolerirajo podkupljivi domači politiki.

Tesno povezana s pozunanjenostjo človeka sta tudi njegova partikularizacija in indentificiranje s posamično, na zunaj vidno vlogo. Sodobni ljudje postajajo po eni strani vedno bolj vpeti v proizvodnjo, v skrb za materialni standard, obenem pa tudi specializirani za ozke posamične dejavnosti. Zato ne vidijo oziroma ne dojamajo in ne najdejo več celote svojega osebnega, človeškega sveta. Človek postaja ujetnik parcialnih okvirov svojega življenja: »Če se preveč prilagodim, se s tem podvržem sužnosti stvari. Človek udobnega življenja je domača žival predmetov svojega udobja, človek, skrčen na svojo proizvodno ali družbeno vlogo, pa kolesje. Izrabljanje narave ni namenjeno temu, da bi na mreži determinizmov oblikovali mrežo pogojnih refleksov, temveč da bi pred ustvarjalno svobodo čedalje večjega števila ljudi razprli največje možnosti človeštva.« (Mounier 1991, 175)

Orodja, ki jih je človek ustvaril za ureditev človeškega življenja, so postala igranje, s katerimi se človek ukvarja in ob njih pozablja nase in na sočloveka. To igranje ni več družabna igra, ampak ukvarjanje s »podaljški« človekove biti. Posledica tega je tudi odpiranje vprašanja etičnega, torej presoja, kaj oziroma koliko imajo ti »podaljšani« deli človeka oziroma specialna področja človekove dejavnosti opraviti s človekom samim. Čeprav je ta proces v zadnjih stoletjih zelo okreplil človekovo obvladljivost, je obenem utrjeval tudi njegovo pozunanjenje. Kot posledica tega se v zadnjih desetletjih postavlja vedno bolj pereče vprašanje človekove odgovornosti zase osebno in za preostalo življenje v svetu, za naravno okolje in s tem za preživetje človeka sploh (prihodnji rodovi). Tako ostaja odprt problem, kaj to pomeni oziroma kaj to prinaša dolgoročno tudi človeku samemu.

Sodobno življenje, ki zelo močno poudarja pozunanjenje ali celo sprevržene temelje stvari, otežuje življenje osebe. V družbi, v kateri so stvari razumljene in ocenjene glede na možnosti prodaje in potrošnje, postajajo osebe kolesje potrošniškega sistema in tako se rojeva sprevrženost oseb in stvari. To otežuje življenje in delovanje oseb v sodobnih družbenih sistemih do te mere, da so ljudje vedno bolj nemočni za normalno opravljanje svojih funkcij, na primer politiki, novinarji in celo profesorji postajajo ujetniki sistemov. Človek se ne more uresničevati kot pristno bitje, ampak postaja člen v sistemski verigi in vedno težje kaj spremeni v resnično korist samega sebe in drugih.

Močna reklamno-medijska podpora takšnega gledanja na človeka in na svet – finančno ozadje in pokritje ima v gospodarskih družbah, ki zasvajajo človeka – ovira razkrivanje zavesti resnice o človeku in tudi o preostalih bitjih žive in nežive narave in razodeva rastoče neravnovesje oseb in preostalih bitij v tem svetu. Prvo se razodeva kot razosebljeni, potrošniški človek, »človek« standarda, ki postavlja obrobo v središče namesto osredinjenja človeka. Bauman (2008) se tako sprašuje, koliko imata etika in z njo povezana človečnost v takšni potrošniški družbi sploh možnosti za uveljavitev. Drugo se izostruje kot kriza človekovega domovanja, nje-

govega *oikos*-a, okolja človeške osebe; to okolje prehaja v vedno bolj kritično fazo in dobiva razsežnosti, ki postavljajo pod vprašaj preživetje vsega živega sploh. Človek kot bitje, ki naj bi resda živel in delovalo iz načela pravičnosti, je s poudarjanjem zunanjega oziroma s pozunanjanjem življenja soustvarjal te razsežnosti, s katerimi se oddaljuje od pravičnostnih razmerij v osebni in v družbenem življenju, to pa ima seveda posledice tudi zanj osebno. Odločilno vprašanje, ki se zastavlja, je, kako vzpostaviti pravičnostna razmerja v sami osebi, saj naj bi to potem imelo tudi ustrezne posledice za vrednotenje stvari, kakor pravi Martin Buber: »In pri vseh resnobi je resnica tole: brez onega (tvarnega sveta, stvari, op. J. J.) človek ne more živeti. A kdor živi samo z njim, ni več človek.« (2000, 26) Pomembna je torej ureditev osebe, kakor so vedeli že srednjeveški menihi, ki niso zaman poudarjali: »Moli in delaj!« (*Ora et labora et lege!*). To se pravi: človek potrebuje dvo- oziroma poligovor, premislek, presojo, da bo postavil vse na dolgoročne temelje delovanja.

6. Človekov osebni temelj dejavnosti in ravnovesja

Francoski mislec in prijatelj Edvarda Kocbeka Emanuel Mounier je v prvi polovici 20. stoletja v svoji reviji *Esprit*, ki je navdihovala tudi slovenske križarje oziroma »napredne kristjane«, kakor so se radi imenovali, izpostavil pomen zavzete dejavnosti osebe (Mounier 1991, 172 ss). Čeprav je bil pomemben tudi širši (politični) pojem in torej urejevanje družbenopolitičnega življenja, pa je v prvi vrsti govor o dejavnosti, utemeljeni v odprtem osebni jedru človeka, v njegovi osebi. Mounierjev glavni namen je, pokazati, kakšna je vez med osebo in dejavnostjo.

Poleg Mouniera nas tudi drugi misleci, kakor sta Buber in Emmanuel Levinas, odpirajo v skrivnost dejavne osebnosti. Osebo vidijo kot temelj človekovega delovanja in obenem kot skrivnostni izvor človeka, ki mu ne moremo priti do dna. Guardini to imenuje mističnost osebe – ki je tako izvor gospodstva človeka nad seboj in nad svetom kakor tudi temelj njegovega delovanja in etike.

Iz osebe izhaja delovanje (Kant 1956, 336, B 392; 567, B 675, 629 ss, B 764 ss). To osebno jedro, svobodo, iz katere človek deluje, imenuje Kant prvi praktični postulat. Vse človekovo delovanje je mogoče zato, ker človek lahko sam presoja in odloča, da bo deloval. Delovanje ni brez nosilca, zato pa ima po njem nosilec možnost, da uresničuje samega sebe.

To uresničevanje je v prvi vrsti namenjeno človekovim osebnim potrebam, najbolj splošno rečeno: človekovemu bivanju kot takšnemu. Nikoli se delovanje ne razvija brez osebnega jedra, prav tako ne brez vsebinske mreže, odvisne od človekove vpetosti v svet, ki jo obenem tudi omogoča. Omejenost človeške osebe je razlog, da človek nikoli ne more popolno uresničiti podobe svoje osebnosti. Razpetost med duhovnim in tavnim je vir nenehnega nihanja človekove osebe med pozunanjenostjo in ponotranjenjem. Človekovo delovanje naj bi zaradi duhovnega temelja osebe, iz katerega to delovanje izhaja, vedno imelo pečat osebnosti, duhovni izvor in torej patino človeka kot skrivnostnega, neuresničljivega bitja. Kant (1956, 338; B 395) je to opredelil kot nesmrtnost, kot človekovo teženje po ne-

skončnosti. To je mističnost osebe in Mounier zapiše: »Toda če ta presežnost obstaja v duhu in resnici, potem je v srcu dejavne zavzetosti počelo večne svobode, kakor je tudi v srcu svobode počelo večne zavzetosti.« (Mounier 1991, 36) Verstva pa se v glavnem strinjajo v tem, da človekovo delovanje nima izpolnitve na tem svetu. Podobno ugotavljajo tudi mistiki, ko govorijo o odpiranju neskončnemu, ki je hkrati teoretični in praktični napor duha, ali kakor pravi Peter Sloterdijk: »Osebe naj se naredijo zadaj za svojimi pojmovnimi sredstvi kolikor mogoče nevidne.« (2010, 130)

Ker je oseba tudi telesno bitje, je resda pogoj za človekovo delovanje tvorni svet, skozi katerega se uresničuje oseba, pa tudi vse, kar je na tem svetu, živa in neživa narava. Zato oseba kot telesno bitje lahko sprejema stvari, kakor so rekli že sholastiki, le na način sprejemanja, ki poteka pri človeku prek čutnih zaznav, po katerih smo postavljeni v prostor in čas. A človek ne more izpolniti svojega poslanstva, ne da bi usmerjenost v stvarno presešel, to pa je bistvena postavka praktične etike. Delujemo lahko kot duhovna bitja, ki uporabljajo vse stvarno in ga usmerjajo v neskončnost, ker le tako ostane osebno jedro človeka navzoče pri vsem njegovem naporu in mu daje pečat njegove osebnosti. Strinjamo se s Sloterdijkom, a smo prepričani, da je to mogoče doseči le v odprtem razmerju oseb. »Kdor stopi v absolutno razmerje (do Boga), temu ni več važno nič posameznega ..., temveč je vse vključeno v razmerju. Stopiti v čisto razmerje se namreč ne pravi odvrniti pogled od vsega, temveč vse gledati v ti-ju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na pravi temelj ... Ničesar izključiti, ničesar zoperstaviti, vse, ves svet zaobjeti v ti-ju, priznati njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popolno razmerje.« (Zupet 1979, 49)

Buber označuje Boga kot večni Ti, ki vse vključuje, in tako se vse osredini v osebo, in to v odnosu do drugega. Vse »ono«, se pravi: tvorni svet, ima svojo resničnost v odnosu oseb (jaz – ti). Razumljivo, da je zato tudi vsaka človekova praktična dejavnost odvisna od njegove osebnosti in od njenega odnosa do drugega. Ta odnos je zaznamovan z zgodovinsko potjo, z okoliščinami, v katerih je oseba rasla in razvijala temelje svoje osebnosti. Iz teh razmerij nastajajo temelji delovanja osebe, zato ima odločilno vlogo v teh procesih srečevanje z drugimi osebami, čeprav so ti odvisni od tvarnih okvirov, med njimi je že naše telo in preostali tvorni svet (Juhant 2003, 117–190).

Na obvladovanje zla v teh odnosih kot na osnovni moralni problem etike (Žalec 2005, 10) opozarjajo mnogi. Girard (2006) in drugi pristaši mimetične »teorije« odpirajo tu bistveni problem, ki nastopa v medčloveških odnosih, to je nasilnost. Kakor je za obstoj in delovanje človeka nujen drugi, tako je drugi obenem tudi izivalec in tekmeč, katerega hoče žrtvovati. Iz tega nastane dvojna vez (*double bind*): drugi je moj partner, obenem pa moj uničevalec. Za sodelovanje je nujno racionaliziranje, ki »uredi« zavistno poželenje. Zgodovina človeštva je polna te obredne, religiozne (svete) racionalizacije (Alison 1998, 10 ss). Ugotovitve Girarda in sodelavcev pa samo potrjujejo prvinskost odnosov in njihovo zapleteno strukturno in delovno vlogo, ki nenehno predpostavlja dialog z drugim.

7. Dialog kot vzajemna dejavnost in pot k človeškosti

Govorica je človekovo temeljno orodje obvladovanja sveta. Še več, govorica je vzpostavljanje medosebnkovnega sveta, sveta med jaz in ti, to pa z drugimi besedami pomeni vzpostavljanje človeškega sveta. Ni namreč drugega sveta kakor svet medosebja, ki ga človek lahko ubesedi v govorici, deloma celo v predverbalni, predvsem pa v verbalni, in prav zato je človek simbolno bitje (Juhant 2003, 51 ss). Otrok postane človek prek matere, ki mu odpira svet. Njen posnemovalec je in obenem tudi njen tekmeec. Posnemanje in tekmovalnost sta gonilni sili odnosov, vendar je po Girardu krščanstvo prineslo v ta svet nova razmerja sprejemanja in ne zgolj žrtvovanja drugega (Kovač 2006, 221 ss). Človeški svet je medosebje, govorica, zavest, razumevanje, vmesni prostor med jaz in ti. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja, kot pripravljenost, uresničujoča se forma, model duše; *a priori* razmerja; vrojeni ti.« (Buber 1982, 21) To razmerje gradi na treh področjih, nadaljuje Buber: »Prvo: življenje z naravo, kjer se razmerje zadrži na pragu jezika. Drugo: življenje z ljudmi, kjer razmerje nastaja v obliki govorice. Tretje: življenje z duhovnimi bitnostmi, kjer je razmerje brez govorice, a vendar govor porajajoče.« (73) Po Girardu lahko rečemo, da je pot nasprotna: odločilen je zadnji temelj, iz katerega izhajata drugi in prvi, ki igra le posredovalno vlogo. Govorica ustvarja, vzdržuje in oblikuje predvsem (osebne) odnose in tako tudi preostala razmerja. Po Buberu je življenje z ljudmi najbolj odlično območje: »Tu se jezik izpolnjuje kot zaporedje v govoru in odgovoru. Edino tu sreča jezikovno oblikovana beseda svoj odgovor. Samo tukaj se temeljna beseda daje in sprejema v isti obliki, v enem jeziku živi kot ogovor in odgovor, jaz in ti ne stojita zgolj v razmerju, ampak tudi v 'govornosti'. Sestavine razmerja tu, in samo tu, povezuje prvina jezika, v katere so potopljene.« (74)

V govorici se vzpostavljajo prvi temelji človeškosti, saj se v govorico zlivajo človeška čustva in omogočajo, da svet ne le razumemo, ampak ga tudi čutimo kot dobrega, slabega, zanesljivega, ogrožajočega, upanja polnega, brezupnega itd. Vse te prvine se zlivajo z besedami in besede uvrščajo v vrednostni red. Besede dobivajo svojo vrednostno lestvico, ki je pomembna izkustvena prvina, saj je oblikovanje vrednotenja povezano s človekovim izkustvom besed prek drugih, posebno prvotnih odnosnih oseb (staršev) (Juhant 2003, 70 ss).

Iz tega sledi, da človek z vzajemnostjo obvladuje ves, tudi tvorni svet. Dejansko človek vse stvari (najprej) poimenuje, jim določi namen oziroma funkcijo in tako lahko z njimi razpolaga; z drugimi besedami, ljudje živimo iz medosebnih odnosov, znotraj govorne skupnosti smo operativni, to je dejavni v svetu. Ta obvladovalna plat človekove govorice je kot prvotna človeška dejavnost podlaga vseh (drugih) človekovih dejavnosti. V tem smislu pravi Wilhelm Kamlah (1973, 31): »Previdneje naj rečemo, da je človeku *logos* kot govorica postal 'druga narava' – tako da lahko vsakdanjo govorico, čeprav je kulturna pridobitev in zato zgodovinska, od Danteja dalje imenujemo 'naravno govorico' – in zato je človek poklican, da gre pot *logosa* – do konca, da bi tako postal pameten in uvidljiv. Filozofska antropologija je tako nauk o človeku na njegovi poti od govorice k umu, to je k umnemu govorjenju in ravnanju.«

Dodati moramo, da to poteka na vzajemnosti, na *dia/poly-logosu*, saj je ta »dru-

ga narava« tisto, kar se nenehno rojeva med nami, zaradi nas in zaradi drugih. V prvi vrsti v tej dialoški doslednosti potekata življenje in preživetje človeka. Ker človek ni popolno bitje, nastajajo zapleti. Namesto izpolnjene dejavnosti, ki bi osrečevala osebe, se rojevajo zapleti, ki jih osebe doživljajo kot zlo, človeški *dialogos* je na nenehni preskušnji. Napetosti tega razpona segajo od uničenja drugega – to v mimetični krizi pomeni žrtvovanje drugega – do darovanja samega sebe – kakor mimetično krizo po Girardu rešuje krščanstvo, ki tako očičšuje nasilno mitsko zgodovino njene laži (Girard 2006, 165). Zato je Caputo prepričan, da je drugi nenehni izziv, ki ga je treba vzeti resno (Caputo 2007, 328). Temu pritrjujejo tako imenovani postmoderni misleci. Bauman pravi: »Čprav je z etičnega vidika biti-za pred biti-z in je jaz v trenutku, ko stopi v interakcijo z drugim, za dobro in zlo drugega že odgovoren, je to edini prostor, v katerem se zgodi moralno delovanje, družbeni prostor biti-z. Ta prostor je izpostavljen križanju procesov kognitivne, estetske in moralne prostorske porazdelitve do pretresov. V tem prostoru je treba možnost, slišati glas moralne odgovornosti, *zaščititi* ali *znova odkriti* ali *vzpostaviti ...*« (1995, 276–277) Etična odgovornost je z judovsko-krščanskim izročilom, katerega osebno brezkompromisnost zahtevajo Girard, Levinas, Bauman in drugi, dobila svoje domovanje v zavezanosti osebi, drugemu, ki se vedno znova rojeva in oživlja iz *dialoga*, v katerem ni žrtev oziroma izgubarjev, ampak osvoboditev in odpiranje dialoškemu prostoru Trojice. Od Sokrata dalje je dialog pot k resnici, resnica pa k brezkompromisnemu razkrivanju tančic, ki prekrivajo žrtvovanje drugega na poti v svoje lastno gospostvo. Zato v pristnem dialoškem razmerju ni žrtev, kakor lahko začuti vsakdo v pogovoru, ki utihne in se odpira večnim temeljem. Na tem pa šele lahko temelji pristna etična praksa.

Reference

- Alison, James.** 1998. *The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter Eyes*. New York: The Crossroad PC.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Aristotel.** 2002. *O duši*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1994. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bauer, Joachim.** 2008. *Princip človeškosti. Zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju*. Prev. Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba.
- Bauman, Zygmund.** 1995. *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Ed.
- . 2008. *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Caputo, John D.** 2007. *Radikalnejša hermenevtika*. Prev. Martina Soldo. Ljubljana: Apokalipsa.
- Dennett, Daniel C.** 2010. *Content and Consciousness*. London/New York: Routledge.
- Gantar, Kajetan.** 1994. Aristoteles in njegova etika. V: Aristoteles. *Nikomahova etika*, 5–42. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga, Tobitova knjiga*. Celje: Mohorjeva družba.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkoverh - Bukilica. Ljubljana: Logos.
- Guardini, Romano.** 1991. *Svet in oseba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Huntington, Samuel P.** 1996. *The Clash of Civilizations: The Debate*. New York: Foreign Affairs.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe. Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kamlah, Wilhelm.** 1973 *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung der Ethik*. Mannheim: B(iographisches) I(nstitut).

- Kant, Immanuel.** 1956. *Werke in zwölf Bänden*, III, IV. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kovač, Edvard.** 2006. René Girard. Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: René Girard. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 219–223. Ljubljana: Logos.
- MacIntyre, Alasdair.** 2006. *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mounier, Emanuel.** 1991. *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Pieris, Aloysius.** 1988. Speaking of God in Non-Christian Cultures. V: *An Asian Theology of Liberation*, 59–65. Maryknoll: Orbis. Navaja Michael Amaladoss. Together towards the Kingdom: An Emerging Asian Theology. V: INSeCT – International Network of Societies for Catholic Theology. <http://theo.kuleuven.be/insect/page/92/> (pridobljeno 10. 5. 2010).
- Radhakrishnan, Sarvepalli, in Charles Moore, ur.** 1973. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. New York: Princeton University Press.
- Sedmak, Clemens.** 2004. Theorien fallen nicht von Himmel. V: Robert Deinhammer et al. *Working Papers: Theories & Comittments 6*. Salzburg: University of Salzburg.
- Thomas von Aquin.** 1934. *Summa theologiae*. Vollständige deutsch-latainische Ausgabe. Graz: Styria.
- Veber, France.** 1921. *Sistem filozofije*. Ljubljana: I. pl. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Vetlesen, Arne Johan.** 1993. Why Does Proximity Make a Moral Difference? *Praxis International* 12:371–386.
- Zupet, Janez.** 1979. Buber – mislec iz vere. *Revija 2000* 2, št. 13:47–54.
- Žalec, Bojan.** 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.