



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 4. 2021; Sprejeto Accepted: 27. 5. 2021

UDK UDC: 141.144Buber M.

DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Pevec

© 2021 Pevec Rozman CC BY 4.0

Mateja Pevec Rozman

Oseba in dialog: medsebojnost (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru

*Person and the Dialogue: Between
(»das Zwischen«) as an Ontological
Foundation at Martin Buber's Dialogue*

Izvleček: Živimo v dobi postmoderne, ki je vse od časov novega veka, renesanse in razsvetljenjstva v znamenju človeka. V središču pozornosti je predvsem ta svet in človek v njem. Človeku je vse podvrženo, človek je (hoče biti) merilo vsega. Problem antropocentrizma se kaže predvsem v tem, da si človek kot subjekt ne podreja le objektov, ampak si želi podrediti tudi druge subjekte. Tako je novoveška emancipacija subjekta pripeljala do skrajnega individualizma, do brezkompromisnega uveljavljanja posameznikovih osebnih teženj in interesov, ne oziraje se na skupno dobro, skupno dobro neke konkretne skupnosti ali celotnega človeštva. Sodobna gospodarska, ekološka, kulturna, socialna in družbena kriza je tako eno izmed znamenj, ki govorijo o krizi človeka, o krizi, v kateri se je človek znašel kot subjekt. Zato je potrebna nova opredelitev človeka, opredelitev, ki bo presegla ozko subjektivistično paradigmo in pokazala na človekovo celovitost in njegovo bistvo.

V prispevku najprej orišemo temeljne poteze antropocentrizma, v drugem delu pa predstavimo novo, celovito pojmovanje človeka, kot ga zastopa personalistična filozofija, predvsem skozi analizo del filozofa Martina Bubra (*Dialoški princip* in *Problem človeka*). Personalizem obravnava človeka kot celovito bitje v vseh njegovih razsežnostih in presega zgolj ozko in osiromašeno subjektivistično pojmovanje. Osiromašena podoba človeka namreč onemogoča dialog in harmonično sobivanje različnosti in drugačnosti. Izvirni prispevek razprave je v poskusu iskanja možnosti dialoga, kot se to kaže v personalistični filozofiji, posebej v misli Martina Bubra in njegovem pojmovanju medsebojnosti. Judovski filozof Buber podaja skozi svojo popolnoma svojevrstno filozofijo novo izhodišče za pogled na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Tako se pokaže »medsebojnost« kot osnovno človeško dejstvo, kot področje rojstva in življenja človeške osebe v vsej njeni pristnosti. Cilj prispevka je pokazati na nezadostnost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v odtujitev, v bivanjsko krizo, krizo medčloveških odnosov in posledično splošno kulturno in družbeno krizo. Temeljna teza prispevka je v novem izhodišču pogleda na človeka, kot ga podaja personalistična filozofija, predvsem Bubrova misel, kjer je človeškost mogoče živeti samo v odnosu z drugim/-i in se »medsebojnost« kaže kot možnost in temelj dialoga.

Ključne besede: oseba, dialog, subjekt, medsebojnost, postmoderna, antropocentrizem, personalizem, Buber

Abstract: *We live in the age of postmodernism, but since the modern period, the time of the Renaissance and the Age of Enlightenment, human has been put in the centre of our views. Our focus is primarily on this world and a human in it. Everything is subjected to a human, a human is (or wants to be) the measure of everything. The problem of anthropocentrism is manifested primarily in the fact that a human, as a subject, not only wants to subordinate objects but also other subjects. Thus, the modern emancipation of the subject led to extreme individualism, to the uncompromising assertion of the individual's personal aspirations and interests, regardless of the common good, the common good of a particular community or the whole of humanity. The modern economic, ecological, cultural, social and societal crisis is one of the signs showing the crisis of a human, of the crisis in which a human has found himself as a subject. Therefore, a new definition of a human is needed, a definition that will transcend the narrow subjectivist paradigm and point to a human's integrity and ethos.*

The article outlines the basic features of anthropocentrism and, in the second part, presents a new, comprehensive conception of a human as represented by a personalist philosophy, mainly through an analysis of the works of philosopher Martin Buber (Das dialogische Prinzip and Das Problem des Menschen). Personalism treats a human as »a whole« in all its dimensions and transcends a narrow and impoverished subjectivist conception. Namely, the impoverished image of a man prevents dialogue and the harmonious coexistence of diversity and divergence. The original contribution of the discussion is in the attempt to find the possibility of dialogue, as reflected in personalist philosophy, especially in the thoughts of Martin Buber and his conception of between (das Zwischen). Buber, a Jewish philosopher, introduces new views on human in his social and personal, moral and religious dimensions through his unique philosophy. Thus, »between« is shown as a fundamental fact of a human, as the realm of the human's birth and life in all its authenticity. The article aims to show the inadequacy of a human's anthropocentric conception which leads to alienation, to the existential crisis, the crisis of human relations, and, subsequently, general cultural and social crisis. The article's basic thesis is in the fundamental idea of the new view on a human, given by personalist philosophy, especially Buber's thoughts, where humanity could be lived only in relation to others and »between« is shown as a possibility and foundation of the dialogue.

Keywords: *person, dialogue, subject, between, postmodernism, anthropocentrism, personalism, Buber*

1 Izvori in temeljne poteze antropocentrizma

Odkar se je začel človek zavedati samega sebe in ko mu je uspelo zadovoljiti predvsem svoje fiziološke potrebe, si je začel postavljati vprašanja o svojem izvoru, o bistvu, o tem, kdo in kakšno bitje pravzaprav je. To vedno aktualno vprašanje spremlja človeka od začetkov njegovega samozavedanja in se v različnih zgodovinskih obdobjih in preizkušnjah na novo vzpostavlja in terja odgovore. Človek je namreč kompleksno, zapleteno bitje, bitje, ki ga ne moremo enoumno opredeliti. Je skrivnostno bitje, ki se nikoli ne more v polnosti odkriti ali do konca spoznati. »Že od davnine človek ve, da je sam sebi najvrednejši predmet preučevanja, vendar se tudi boji ta predmet obravnavati kot celoto, se pravi skladno z njegovo bitjo in smislom.« (Buber 1999b, 7) Zato je o človeku lažje



dati določeno podobo, ga opredeliti pod določenim vidikom ali znotraj določenega kulturnozgodovinskega konteksta. V nadaljevanju predstavljamo antropocentrično podobo človeka, ki izvorno ne pomeni česa problematičnega; do težav pride z novim vekom, in te se stopnjujejo vse do sodobnosti, ko antropocentrizem preraste v problematični ali pretirani antropocentrizem.

1.1 Biblični izvori antropocentrizma

Izvore antropocentrizma je mogoče iskati v svetopisemski tradiciji, ki postavlja človeka na posebno mesto in od njega zahteva odgovorno delovanje.¹ To lahko vidimo v pripovedi o stvarjenju sveta (1 Mz 1–2), kjer beremo, da je »človek ustvarjen po Božji podobi, ‘podobi in podobnosti’ (hebr. *saelaem* in *demut*, LXX *eikon* in *omoiosis*)« (Gerhardsson 2014, 24). Človek kot *imago Dei* ima v stvarstvu središčno vlogo, to mesto pa mu daje Bog, ki je izvor vsega. To je na prav poseben način razvidno že v samem stvarjenjskem dejanju, ko Bog za stvarjenje človeka »uporabi posebno slovesen nagovor in s tem pokaže na edinstveno vlogo človeka v celotnem stvarstvu. Človek je edino bitje, ustvarjeno po božji podobi (1 Mz 1,26), z namenom, da bo v božjem imenu upravljal celotno stvarstvo.« (Globokar 2018, 356–357)

Opazimo lahko, da »Sveto pismo zagovarja notranjo povezanost med Stvarnikom in stvarstvom, ki je delo njegovih rok, vendar po drugi strani daje avtonomijo ustvarjenemu svetu in še na poseben način človeku« (355). Človek kot od Boga ustvarjeno bitje je določen za obdelovanje² in ohranjanje tega stvarstva: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil

-
- 1 Posebno mesto, ki ga ima človek v tem stvarstvu, oz. njegova izvoljenost ni brez odgovornosti. To se nanaša tako na prvega človeka v raju kot na vsakega posameznika ne glede vlogo, ki jo ima, še posebej pa na nosilce politične oblasti. Tisti, ki sprejme od Boga oblast, sprejme istočasno tudi odgovornost. »Dobi nalogo, da postane – v večji meri kot drugi ljudje – Božji podvladar in Božji namestnik.« (Gerhardsson 2014, 17) To pa seveda ne pomeni, da lahko človek oz. oblastnik počne, kar hoče, temveč je zavezan, da ravna odgovorno, da izpolni naloge, ki se od njega na določenem položaju zahtevajo, predvsem pa, da opravlja svoje delo z modrostjo, pravičnostjo in z usmiljenjem. (17)
 - 2 Papež Frančišek v okrožnici *Laudato si’ (Hvaljen, moj Gospod)* poudarja, da je treba »brati svetopisemska besedila v povezavi s hermenevtično razlago in spomniti, da nas ta vabi k ‘obdelovanju in ohranjanju’ svetovnega vrta (prim. 1 Mz 2,15). Medtem ko ‘obdelovati’ pomeni orati ali prekopavati zemljo, pa ‘varovati’ pomeni ščititi, negovati, braniti, ohranjati, čuvati. To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove.« (tč. 67)



v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« (1 Mz 2,15-16) Bog postavi človeka v samo središče sveta, na posebno mesto (moža in ženo) in mu/jima zaupa, da gospoduje/-ta³ vsej zemlji in bitjem na njej (1 Mz 1,26b). Človek je v svojem delovanju svoboden, poslušen mora biti le zapovedi oz. upoštevati prepoved, da se vzdrži sadov z drevesa spoznanja dobrega in hudega, sicer bo umrl (1 Mz 2,16-17). Človeku se ni treba podrežati nikomur, v svojem delovanju je avtonomen in svoboden, poslušen mora biti le božji besedi. (Globokar 2018, 356) Če človek ostaja zvest božji besedi, če spoštuje zavezo, ki jo Bog sklene s človekom (človeštvom), če je človek z Bogom v dialogu in povezanosti, se lahko uresničuje in živi v harmoniji s seboj, stvarstvom in Stvarnikom. Če se človek od »dogovora« oddalji⁴ in ne spoštuje Božjega naročila, se začne odmikati od Boga in se izgublja-ti v osami lastnega kaosa. Prav tukaj pa se srečamo z virom človekovega trpljenja – odmik od poslušnosti Gospodovemu naročilu povzroči odmik človeka od svojega Stvarnika, prav tako pa tudi od bližnjega in ne nazadnje od samega sebe. Odmik od izvora povzroči izgubo trdnosti, zamaje temelje lastne identitete. V želji, da se človek polasti Božjega spoznanja, da se postavi na mesto Boga, da bi bil kakor Bog, ga lastni napuh vodi v izgubo temelja, k obrnitvi zgolj k samemu sebi in usmeritvi na sebe samega.

1.2 Antropocentrizem v novem veku (temeljne poteze)

Čeprav lahko do neke mere trdimo, da sta antropocentrični že antična (Protagora: *Homo mensura*) in srednjeveška misel, se z novim vekom na novo postavi vprašanje vloge, ki jo ima v stvarstvu človek. V antičnem, prav tako pa tudi v srednjeveškem svetu in večinoma tudi v predmodernih družbah posameznik kot tak praktično ni obstajal. Bil je le nosilec določene vloge ali maske (gr. *prósopon*), identificiral se je predvsem skozi vloge, ki jih je imel in jih je moral izpolnjevati. »Te vloge so določale njegovo pripadnost določeni skupnosti in zgolj skozi te vloge je bil sposoben uresničevati in dosegati človeško dobro.« (Pevc Rozman 2009, 76) Človeku

3 Gospodovati v pomenu ohranjati, vzdrževati, skrbeti za.

4 Oddaljitev človeka od Boga v 1 Mz 3 ni opisana kot načrtna volja človeka, temveč bolj kot »padec«, posledica skušnjave, konkretno z dinamiko poželenja: »Gen 3 presents the prototype of human temptation through desire and not just a typological example (τύπος) of a certain experience in the history of Israel. Gen 3 is not a historical event; it does not even rely on an actual historical event Israel has witnessed. It is an 'archetype' of desire which portrays the basic human temptation.« (Skralovnik in Matjaž 2020, 512; Skralovnik 2017, 273–284)



je bilo znotraj teh opredelitev oz. vlog popolnoma jasno, kdo je, komu pripada, kakšne so njegove naloge in katere so njegove dolžnosti.

Martin Buber opisuje to obdobje kot obdobje domovanja; človek živi v svetu kakor v hiši, antropološka misel je del kozmološke misli (1999b, 18). V zgodovini človeškega duha namreč obstajajo obdobja domovanja in obdobja brezdomstva. Obdobja domovanja so obdobja varnega zavetja, človek v tem svetu ni tujec, ni samotar, je del širšega kozmičnega reda. Sledijo pa obdobja izgube širših redov, to so obdobja brezdomstva, za katera je značilno, da se človek ne doživlja več kot stvar med stvarmi in nima več trdnega mesta v svetu, živi kakor na odprtem polju, zidovi tega doma se podirajo pod Kopernikovimi udarci (23), človek ni več zavarovan, človek kot brezdomec postaja negotov in samemu sebi problematičen. (18–25)

Na prehodu v novi vek začne človek o okvirjih in redovih dvomiti, skuša jih premikati, postopoma rušiti in se namesto na tradicijo in zunanjo avtoriteto zanašati predvsem na svoj razum. Na mesto srednjeveškega poudarjanja krščanske vere v Boga (teocentrizem) stopi poudarjanje človeka (antropocentrizem) in narave; na mesto odrešenja, ki ga v krščanstvu podarja Bog, stopi človekovo reševanje samega sebe z lastnimi silami, predvsem s pomočjo znanosti, tehnike in družbene preureditve (A. Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. »Humanizem«).

V humanizmu in renesansi kot prelomnem obdobju kulturnega razvoja evropskega človeka se na novo odkrivajo in postavljajo določitve človeka na vseh področjih njegovega bivanja (v filozofiji, umetnosti, znanosti, religiji, politiki); govorimo lahko o izvoru (*Ur-Sprung*) nove samozagotovitve zahodnoevropskega človeka v prehodu k novi epohi njegovega uresničevanja (Vorländer 1970, 10). Tako naj bi »jutranja zarja novega dneva« (11) nastopila s Francescom Petrarko, ki s svojimi pismi in traktati uvaja »novo epoho filozofije«, ki se odvrta od napuha naravoslovcev in naj bi privedla človeka k resnici o samem sebi (12). Po Petrarki najde človek pravo mesto v svetu, če ta svet zaničuje, in v samotnem življenju, celovit lahko postane samo tako, da ob ponižnosti spričo daru vere skuša postati gospodar nad takim svojim življenjem, kakršno je, ne pa nad življenjem, ki je brez sanj in napetosti (12–13).



V renesansi se ponovno odkrivajo antične kreposti, povzdiguje se pojem *humanitas* s poudarjanjem svobode, brezmejnih ustvarjalnih zmožnosti razuma in dostojanstva človekove osebe (Škamperle 1997, 46). Humanistična načela poveličevanja človeka kot najvišjega bitja je mogoče najti v edinstvenem spisu renesančnega misleca Picca della Mirandole *O človekovem dostojanstvu* (*Oratio de hominis dignitate*, 1486). Mirandola oriše podobo renesančnega pojmovanja človeka in poje hvalnico njegovi svobodi in dostojanstvu. Človeku daje na tem »odru sveta« posebno mesto, človek je »vsega občudovanja vredno bitje« (Picco della Mirandola 1997, 5), bistvo človeka pa je v tem, da bistva nima in si ga mora sam izbrati in ustvariti. To možnost mu daje njegov stvarnik, Bog Oče, ki postavi človeka v središče sveta in ga, s Piccovimi besedami, takole nagovori (1997, 6–7):

Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih bil predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, zato da bi si ti sam – čistit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.

Človeku je Stvarnik namenil posebno mesto, ustvaril ga je svobodnega, in zgolj od človeka samega je odvisno, v kakšno bitje se bo razvil (odvisno od tega, kaj bo v samem sebi gojil, kako bo živel in deloval). Zato Mirandola poziva, naj človek ne sprevača svobodne izbire, ki mu jo je Bog dal za zveličanje, sebi v pogubo, temveč naj zahrepeni po najvišjem in si z vsemi močmi prizadeva, da bi to tudi dosegel. »Zavračajmo to, kar je na zemlji, prezirajmo, kar je na nebu; pustimo vse, kar je od sveta, in poletimo k onstranskemu prestolu, tja čisto v bližino prevzvišenega Boga.« (9)

Čeprav bi bilo renesančnemu humanizmu (in verski reformaciji) verjetno preveč posplošeno in preuranjeno pripisovati izjemno preporodnost ali racionalistično usmerjenost, kar naj bi bilo podlaga za kasnejši razvoj divjega subjektivizma, pa lahko z gotovostjo trdimo, da so vse te spremembe, ki so se začele kazati v kulturi, politiki in mišljenju, odgovor na krizo



sholastičnega racionalizma in ustanov družbene moči ter dejansko pomenijo tudi povzdignjenje individualnega jaza. (Škamperle 1997, 47–49) Človek se znajde na novi prelomnici prepričevanja o sebi in vlogi, ki jo ima v stvarstvu in svetu.

1.3 Povzdignjenje modernega sebstva

S pojavom modernosti oz. modernega sebstva se pojavi nov pojem, pojem posameznika (MacIntyre 1981, 61), ki je ločen od svojih vlog in s tem preneha biti funkcionalni pojem. Kolektivnost, družbenost stopi v ozadje, posameznik stopi na prestol družbenosti in celo božanskega. Govorimo o t. i. emancipaciji subjekta, ki za nekatere pomeni enega najvidnejših in tudi največjih dosežkov razsvetljenstva. (Pevec Rozman 2009, 108–109) Značilnosti emancipiranega novoveškega subjekta bi lahko strnili v pojma suverenost in absolutnost. Posameznik, individualni jaz, postane absoluten in suveren, neodvisen od sveta, sposoben je samostojno in suvereno obvladovati notranjo in zunanjo naravo. Moderni subjekt se pri tem opira na svoj razum in verjame resnici, ki je dokazljiva z razumom. Z razumom novoveški subjekt pojasnjuje in obvladuje svet ter dogajanja v njem. Moderni subjekt je na tem odru življenja hkrati režiser, scenarist in glavni igralec. Postane »lastnik lastne osebe« (Ule 2000, 30) in svojih sposobnosti. Neodvisen je od družbe in družbi tudi ničesar ne dolguje. Prav tako ni več del moralno-religiozne celote, pravzaprav se ne čuti več del nobene večje družbene celote. Individualni jaz išče in dobi svojo istovetnost ali identiteto z ločevanjem od skupnosti, ne čuti se več (noče več biti) del kozmičnega reda stvari, uveljaviti želi svojo prevladujočo vlogo z ločevanjem od družbene celote, z ločevanjem od drugih. Pri takem pojmovanju sebstva opazimo odsotnost dialoškosti. »Moderni posestniški subjekt podpira pretežno monološko orientacijo in ne priznava pomembne in odločilne vloge dialoškosti.« (Pevec Rozman 2009, 110) Takšno pojmovanje pripelje do velike krize, ki se v filozofiji pokaže predvsem v dobi postmoderne: pretirano uveljavljanje samega sebe in izpolnjevanje svojih egoističnih želja ne oziraje se na drugega in svet, v katerem človek živi, odstre vso zablodo in varljivost novoveške emancipacije. Samozavesten, vase osredinjen posameznik, ki se je znašel v središču sveta, začne okušati samoto in spoznavati nezmožnost obvladovanja vsega in krojenja usode; usode sveta in svoje lastne usode. Osvobojenost od vseh redov, ki so ga v preteklosti določali, privede človeka do izgube samega sebe, vse bolj se kažejo njegova krhkost,



ranljivost in ranjenost, vse bolj je odtujen in osamljen. »Z ločitvijo od svojih korenin izgubi človek svojo identiteto, občutek zase, za svojo človeškost.« (Petkovšek 2016, 53) Ali kot poudarja papež Frančišek v okrožnici *Laudato si'* (*Hvaljen, moj Gospod*), »ni mogoče zoreti v zdravi človečnosti in srečni zmernosti, če se čutimo povsem neodvisne, če iz svojega življenja izključimo Boga in njegov prostor zasede naš jaz, če smo prepričani, da naša osebna presoja določa, kaj je dobro in kaj zlo« (2015, tč. 224).

Izkoreninjenost človeka in zazrtost ter zagledanost v svoj lastni svet brez usmerjenosti k drugemu človeka odtuja in krni njegovo osebno integriteto. Ohraniti občutek človeškosti pomeni zavedati se, kaj pomeni biti oseba. Človek je namreč več kot zgolj individuuum, več kot zgolj posameznik; človek je po svoji ustvarjenosti in izvoljenosti oseba, kar je duhovna, etična in religiozna kategorija. Življenje osebe ne pomeni le samoohranjanja in samouresničevanja (kar je značilno za individuuum), temveč samodoločanje, osebni razvoj in rast, česar pa ni mogoče dosegati brez d/Drugega. Oseba vstopa v ta svet po odnosih, oseba nastaja šele v občestvu, v dialogu. Biti oseba pomeni biti z drugimi in biti za druge. Biti oseba pomeni biti v odnosu, v dialogu z d/Drugim, kar posebej poudarja personalistična filozofija.

2 Nov pogled na človeka: personalizem kot preseganje antropocentrizma

Pokazali smo, da ambiciozno zasnovan »projekt« antropocentrizma ne izhaja iz svetopisemske tradicije, temveč se je oblikoval znotraj obdobja novoveške emancipacije subjekta in izhaja iz pretirane osredinjenosti človeka nase, kar »spodkopava vsakršno omembo skupnega in vsak poskus krepitve socialnih vezi« (Frančišek 2015, tč. 116), ter iz »postavitve tehnicističnega uma nad resničnost« (tč. 115), s čimer želi človek nadvladati naravo in pokazati, da je njen absolutni vladar, s tem pa v njej prevzeti božje mesto (tč. 117). Novoveškemu človeku, ki je izgubil kozmološko zavarovanost in občutek, da ima v tem svetu dom (Buber 1999b, 62), se v zaprtosti v osamo samega sebe začno majati tla pod nogami, izgubljati začne kompas in spraševati se začne o smiselnosti svojega bivanja.

Res je, da lahko po eni strani zaradi individualizacije govorimo o zmagi humanizma, res je, da je sodobni svet napredoval znanstveno, tehnično



in pravno, toda ta napredek ne pomeni nujno tudi napredka ideje in vizije človeka, humanizem ne pomeni nujno tudi počlovečenja človeka, temveč pogosto izgubo vizije o človekovi vzvišenosti, o svojem dostojanstvu in poslanstvu, ki ga imam sredi sveta. (Petkovšek 2016, 9–10) Zdi se tudi, da človek nekako ne more več obvladati sveta, ki ga je ustvaril iz svojih moči, da svet postaja močnejši od njega (Buber 1999b, 63) in človeka celo ogroža, ta pa se izgublja v negotovosti vsakdana in vse bolj doživlja globino problematike svojega bivanja. Krizo človekovega bivanja pogloblja tudi v družbi podirajoča se lestvica vrednot, ki zaradi odsotnosti kriterijev vzpostavlja družbeno, gospodarsko in kulturno stanje, ki živi brez sramu z neresnico, nepoštenjem in neizvirnostjo (Kovač 1998, 139).

Nezadostnost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v odtujitev, v bivanjsko krizo in posledično splošno kulturno in družbeno krizo, krizo medčloveških odnosov in krizo spoštovanja človekovih pravic, je problematična tudi zaradi izgube dialoščnosti. Človek je namreč bitje odnosa – bitje iz odnosa in za odnose, je bitje dialoga, relacijsko bitje, svojo človeškost lahko uresničuje zgolj v dialogu, v odnosu z drugimi, s pretiranim poudarjanjem sebe samega pa se začne izgubljati čut za bližnjega in smisel za pristnost medosebnih odnosov. Treba je torej postaviti novo izhodišče pogleda na človeka, ki bo poudarilo njegovo edinstvenost, izvoljenost, enkratnost in nezamenljivost. V tem kontekstu se kaže pristop personalistične filozofije kot primerna alternativa, kajti človeka pojmuje kot osebo, človek pa je prav kot oseba »v temelju dialoška, komunikacijska in občestvena veličina« (Lah 2004, 464). Človek namreč ni le subjekt, ni bitje, ki bi ga bilo mogoče razumeti zgolj iz njega samega, temveč iz odnosa do drugih ali z drugimi (Drugim).

2.1 Misel Martina Bubra

Judovski teolog in filozof Martin Buber (1878–1965) velja za enega najvplivnejših mislecev 20. stoletja in najvidnejših predstavnikov filozofije dialoga. Njegova celotna filozofija temelji na prepričanju, da najgloblja resničnost človeškega življenja temelji v odnosu med enim in drugim bitjem. To srčiko



svoje filozofije izpostavi v svojem spisu *Jaz in ti*,⁵ v katerem razlikuje dve temeljni, med seboj radikalno različni drži do sveta zunaj človeka. Izražata se z dvema temeljnima dvojicama besed: jaz – ono in jaz – ti. Razmerje jaz – ono je razmerje, ki ga ima človek do brezosebnih bitij in predmetov zunaj nas, medosebnostno pa je razmerje jaz – ti, ki ima odločilno vlogo pri poosebljanju vsakega človeka (A. Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. »Buber, Martin«). Ko skušamo tako na novo opredeliti človeka, ga moramo najprej razumeti in doumeti v vseh njegovih razsežnostih. Buber pravi, da moremo človeka doumeti, le če skušamo človeško osebo dojeti v njeni celotni situaciji, v njenih možnostih odnosa prav z vsem, kar ni ona (1999b, 94). To pomeni, da »jaz« ne more obstajati, če ni v razmerju s »ti«. Pravzaprav »jaza samega na sebi ni, je samo jaz temeljne besede jaz-ti in jaz temeljne besede jaz-ono« (1999a, 7).

Ko človek spozna svoj svet, ga spozna izkustveno, kar po Bubu pomeni, da tega sveta ni deležen, kajti izkustvo je »v njem«, ne pa med njim in človekom (1999a, 9). Svet kot izkustvo pa pripada temelji besedi jaz-ono. S tem Buber poudari, da temeljna beseda jaz-ti ustvarja svet odnosa, svet odnosa pa se vzpostavlja v treh območjih (9–10):

Prvo: življenje z naravo. Tu odnos tone v mrak in je pod govorno ravnjo. Bitja (Kreaturen) se gibljejo proti nam, a ne zmorejo priti do nas, in ko jih ogovarjamo s ti, se naše besede zataknejo na pragu govora.

Drugo: življenje z ljudmi. Tu je odnos očiten in govorno oblikovan. Ti moremo dajati in sprejemati.

Tretje: življenje z duhovnimi bitnostmi. Tu je odnos zagrnjen v oblak, vendar se razkriva – brezbeseden, vendar govor porajajoč. Nobenega tija ne zaznamo, in vendar se čutimo nagovorjene in odgovarjamo: oblikujoč, razmišljujoč, delujoč – s svojim bitjem izrekamo temeljno besedo, ne da bi s svojimi usti mogli reči ti. [...] V vsakem območju zremo prek vsega, kar nam postane navzoče,

5 Delo *Ich und Du* je bilo objavljeno leta 1923. V tem delu ponuja Buber poetično predstavitev svojega dojetja dialoga med osebami. (Krašovec 2020, 42)



na rob večnega Tija; iz vsega zaznavamo njegov dih, v vsakem tiju ogovarjamo večni Ti – v vsakem območju na svoj način.

Buber želi izpostaviti, da izrekanje tija presega zgolj izkušanje, izrekanje tija pomeni več kakor zgolj izkustveno spoznavanje. Zato tudi človeka, ki »mu izrekam ti, ne izkušam, temveč sem v odnosu z njim, [...] izkustvo in ti sta si daleč narazen« (12). Posebna značilnost tega medosebnega odnosa je v njegovem obstoju, ne glede na to, ali človek, ki mu izrekam ti, v svojem izkustvu to zazna ali ne zazna. »Odnos more obstajati, tudi če človek, ki mu izrekam ti, v svojem izkustvu tega ne zazna. Kajti ti je več, kakor ono ve o njem. Ti je dejavnejši in se mu dogodi več, kakor ono ve.« (12) Temeljno besedo pa je mogoče izrekat le s celim bitjem (13). Zato o tiju izkustveno ne moremo spoznati prav ničesar (14), toda o njem lahko vemo vse. Kako je to mogoče? Buber nas preseneti: z iskanjem tija ga ne moremo najti, iz svojih lastnih moči ne moremo o tiju ničesar izvedeti, spoznati ali izkusiti. Ti me namreč sreča samo po milosti (14), jaz pa lahko navežem neposreden odnos z njim.

Buber tako pojmuje odnos kot izvoljenost in izvolitev, trpnost in dejavnost obenem (14). Značilnost odnosa s tujem pa je tudi v neposrednosti: med jazom in tujem ni nobenega cilja, nobene vnaprejšnosti ali posredništva; samo tam, kjer se vsa sredstva razletijo, je možnost srečevanja, in kjer gre za neposrednost odnosa, postaja vse posredno nepomembno (14–15). Ta neposrednost odnosa po Bubru vključuje delovanje na sonavzoče (*das Gegenüber*): »Sonavzoče se udejanji s srečanjem, z njim stopi v svet stvari, da bo tam nenehno naprej delovalo, nenehno ono, a tudi spet nastajajoči ti, osrečujoč in navdihujoč.« (17) Ko Buber nadalje govori o odnosu s človeškim tujem, poudarja, da bitnostni dej (*Wesensakt*), ki tu vzpostavlja neposrednost, ljudje običajno razumejo kot nekaj čustvenega, vendar se motijo. Čustva namreč spremljajo metafizično in metapsihično dejstvo ljubezni, vendar ga ne določajo (17). Čustva, ki spremljajo ljubezen, so lahko različna, ljubezen pa je samo ena (17):

Čustva »imaš«, ljubezen pa se dogaja. Čustva prebivajo v človeku, človek pa prebiva v svoji ljubezni. [...] Ljubezen je svet obsegajoča dejavnost. Kdor je v njej zasidran in gleda z njenimi očmi, zanj so ljudje rešeni vsega, kar jih zapleta v vihravo vrvenje; dobri in hudobni, pametni in neumni, lepi in zoprni drug za drugim



postajajo zanj dejanski, postajajo mu ti: to je osvobojeni, na plan stopajoči, edini in sobivajoči. Vsakokrat čudovito vznikne izključnost – in tako človek lahko pomaga, zdravi, vzgaja, dviga, odrešuje.

To, kar želi Buber izpostaviti, je pomen ljubezni, ki je v njeni odgovornosti: v ljubezni je jaz odgovoren za ti (17). Zato temeljno dejstvo človeške eksistenci ni posameznik niti skupnost, temveč nekaj drugega.

2.2 Medsebojnost kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru

Temeljno dejstvo človeške eksistence je človek s človekom, oz. kot piše Buber v svojem delu *Problem človeka (Das Problem des Menschen)*, človeka zaznamuje posebnost, ki ga ločuje od drugega sveta; gre namreč za to, da se med človekom in človekom nekaj dogaja, nekaj specifičnega, česar nikjer v naravi ni mogoče najti; to dela človeka za človeka in korenini v tem, da eno bitje misli na drugo kot drugo, kot to določeno drugo bitje, da bi z njim komuniciralo v območju, ki je obema skupno, a sega čez območji, ki sta lastni obema. To območje, vzpostavljeno z eksistenco človeka kot človeka, toda pojmovno še nedoumeto, imenuje Buber območje medsebojnosti (*das Zwischen*). (1999b, 125) Kot osnovno človeško dejstvo postavlja tako razmerje med dvema osebama, ki je vzajemno razmerje. Človek svoje posebno bistvo spozna samo v živem razmerju. Ni jaza brez tija, ne obstaja jaz drugače kakor samo v razmerju s tujem. Odnos je medsebojnost, kar pomeni, da »moj ti deluje name, kakor jaz delujem nanj. Naši učenci nas oblikujejo, naša dela nas gradijo.« (1999a, 18) Buber želi poudariti, da nas odnosi oblikujejo, da se oblikujemo samo v odnosih, odnosi so vzajemni, človeka zunaj odnosa pravzaprav ni.

Prava medsebojnost nastopi tam, kjer med jaz in ti ni ničesar posredi, tako da lahko drugi človek nastopi v resnici kot drugi ti v vsej svoji izvirnosti, neposrednosti in nenadomestljivosti. »Medsebojnost ni pomožna konstrukcija, temveč dejansko mesto in nosilka medčloveškega dogajanja, [...] ne kaže preproste stalnosti, ampak se po meri človeških srečevanj vsakokrat na novo vzpostavi.« (1999a, 125–126) S tem hoče Buber poudariti dvojje (Stres 1999, 264):

1. medsebojnost ni noben vmesni člen (nekakšen tretji), ni posrednik med udeležencema srečanja, temveč je prej odsotnost



slehernega posrednika, ki bi se postavil med jaz in ti. Medsebojnost je posebna kvaliteta razmerja, ki udeležencema omogoči pristnost srečanja, je tam, kjer lahko drugi nastopi res kot drugi ti v vsej svoji neposrednosti in izvirnosti,

2. razmerje je tisto, ki poraja jaz in ti, in ne obratno, značilnost tega razmerja pa je obojestransko, vzajemno. To pomeni, da šele s pomočjo drugega jaz postane jaz in obratno: ti se lahko pojavi samo tam, kjer je pravi jaz.

Tako postane medsebojnost ontološki temelj – najprej je razmerje, razmerje je tisto, ki poraja jaz in ti, in ne obratno, ni jaz tisti, ki bi porajal razmerje. Lahko bi rekli, da je temelj človeka odnosnost, medsebojnost, ki se dogaja med jaz in ti. Ta medsebojnost omogoča pristnost; drugi je lahko tako res ti v vsej svoji neposrednosti. Ko Buber zapiše, da je vse resnično življenje srečevanje (1999a, 14), s tem ne misli na izgubo človeka v množici, ne misli na to, da človek svojo individualnost zamenja za družbeno vlogo, temveč poudarja, da lahko človek svojo pristnost doživi in živi samo v odnosnosti, v odprtosti za srečanje z drugim.

Medsebojnost se kaže kot tisti »prostor«, kjer se jaz sreča s tujem, in ne pomeni nič statičnega, temveč se vsakokrat na novo vzpostavi kot neke vrste intimna agora – presenečenje in dar, ki omogoča človekovo pristno približevanje drugemu. Zato je vsak pristen odnos med jaz in ti skrivnostno pričakovanje, v katerem se jaz približuje tiju in se mu pusti nagovoriti. Jaz se približuje tiju – ne kot pasivni opazovalec (drugega), ne kot ogledovalec, temveč se jaz drugega zave, ga sprejme kot celoto bivajočega. Gre za srečanje s človekom, »na katerem mi nekaj, česar sploh ne moremo predmetno zaznati, 'nekaj pove'. To nikakor ne pomeni: mi pove, kakšen je ta človek, kaj se v njem dogaja in podobno. Ampak: *meni* nekaj pove, prav za moje življenje nekaj spregovori.« (119–120) Buber pri tem izpostavi, da ta drugi ni nujno v stiku z menoj, morda me niti opazi ne, toda po njem mi je nekaj bilo povedano, zato se moram začeti ukvarjati z njim (ne kot s predmetom), prevzeti to, kar mi je bilo po njem povedano. Srečala me je beseda, ki po Bubu terja odgovor, odgovoriti pa moram morda njemu ali komu drugemu kje drugje, pomembno je, da to vzamem zares, da odgovor vzamem nase. Ta način dojetanja Buber imenuje ozaveščanje. (120–121) Človek je vedno človek v razmerju in kot tak lahko stopa z drugim v dialog.



Medsebojnost se tako razkriva kot pogoj, kot ontološki temelj dialoga. Dialoško po Bubru tako ni omejeno na občevanje ljudi med seboj, dialoškost je zadržanje ljudi drug do drugega, ki se šele v njihovem občevanju prav oblikuje. Zato se Bubru zdi, da more dialog obstajati tudi brez govora, brez komuniciranja, z njegovim obstojem pa je neločljivo povezano vsaj eno: medsebojnost notranjega delovanja. (118–119) »Dva človeka, ki sta dialoško povezana, morata biti pač naravnana drug na drugega, torej sta se morala – vseeno, s kolikšno mero dejavnosti ali celo zavestne dejavnosti – obrniti drug k drugemu.« (119) Slovenski biblicist Krašovec piše, da se je po Bubrovih besedah mogoče popolnoma brez pogojev (tudi brez besed) postaviti v odnos jaz – ti z drugo osebo, rezultat tega pa je pravi dialog, resnična izmenjava. Umetnost, glasba in poezija pa so možni mediji za take odzive, v katerih lahko poteka pravi dialog (2020, 43).

Kot se medsebojnost vsakokrat na novo vzpostavi, tudi pravi dialog oz. resnični pogovor ne more biti vnaprej dan ali dogovorjen, ampak je do cela spontan (Buber 1999b, 126), to pomeni, da vsakdo neposredno govori s svojim sogovornikom in izzove nepričakovan odgovor, ali kot pravi Buber, je resničen pogovor »resnična učna ura (tj. taka, ki ni rutinsko ponavljana), resničen objem, ne tak iz navade [...] – tisto bistveno pri vsem tem se ne zgodi v enem in drugem udeležencu, tudi ne v nevtralnem svetu, ki zaobsega oba in vse druge stvari, temveč v najnatanejšem pomenu *med* obema, tako rekoč v razsežnosti, ki je dostopna samo njima dvema.« (126) Buber v ta prvinski dialoški odnos ne vnaša čustvenih motivov in opozarja, »kar se tukaj javlja, psihološkim pojmom ni dosegljivo, je nekaj ontičnega. Od teh najneznatnejših dogodkov, ki izginejo, že ko se zgodijo, do patosa čiste, nerazrešljive tragike dveh ljudi, že po sami naravi nasprotnih in ujetih v isto življenjsko situacijo, ki drug drugemu nemo in jasno razodevata nespravljivo nasprotje bivanja, je dialoška situacija ustrezno doumljiva samo ontološko.« (1999b, 127) S tem Buber pove, da dialoška situacija ni doumljiva na podlagi dveh osebnih eksistenc, ampak na podlagi tega, kar oba presega in biva med njima: »Onstran subjektivnega, tostran objektivnega, na ozkem robu, na katerem se srečujeta jaz in ti, je kraljestvo medsebojnosti.« (1999a, 127)



2.3 Večni Ti kot medsebojnost vseh medsebojnosti

Vsi odnosi, vsa srečanja se po Bubru »sekajo v večnem Tiju« (1999a, 62). Buber pojmuje človeka kot dialoško bitje, s poudarjanjem pomena dialoga poudarja tudi pomen in spoštovanje drugosti drugega. Njegova misel je preroška, opozarja na bistvene plati človeškega bivanja, ki so v družbi pozabljene (Stres 1999, 289), podati in poudariti želi neko novo Arhimedovo točko, novo izhodišče za pogled na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Njegova misel je tudi tesno povezana s starozaveznim judovskim verskim izkustvom, postavlja jo v okvir judovskega verskega izročila. To je izročilo o zgodovinskem dialogu med Izraelovim Bogom in njegovim izvoljenim ljudstvom (Stres 1999, 248–249). Tako Buber poudarja, da je bistvo človeka v srečanju z drugim, v srečanju s ti, »hkрати pa srečanje s ti omogoči ‘dotik’ z večnostjo, z večnim Ti« (Cotič 1998, 179). »Vsak posamezni ti je prosojnost za večni Ti. Po slehernem posameznem tiju temeljna beseda ogovarja večni Ti.« (Buber 1999a, 62) Buber razlaga, da so ljudje ta večni Ti poimenovali na različne načine, vsako izrekanje večnega Tija z besedo Bog pa pomeni, da ima ta, ki to besedo izreka, pred očmi »resnični Ti svojega življenja, ki ga ne more omejevati nobena druga stvar in s katerim je v odnosu, ki vključuje vse druge« (62). In dalje: »V odnosu z Bogom sta brezpogojna izključnost in brezpogojna vključnost eno. Kdor naveže absoluten odnos, mu ni več pomembno nič posameznega, ne stvari ne bitja, ne zemlja ne nebo, temveč je vse vključeno v odnosu.« (65)

S tem Buber nikakor ne uči drže ravnodušnosti do drugih in sveta, ne zmanjšuje pomembnosti tega sveta, ne zahteva odpovedi vsemu, temveč skuša pokazati na potrebo po spremenjeni perspektivi našega pogleda: želi, da vse postavimo v pravo luč, na pravi temelj, ki je večni Ti. »Vzpostaviti čist odnos namreč ne pomeni odvrniti pogleda od vsega, temveč vse gledati v Tiju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na njegov temelj [...] kdor pa svet gleda v Bogu, biva v njegovi navzočnosti.« (65)

Tako je medsebojnost vseh medsebojnosti po Bubru večni Ti, Bog, ki ga človek ne najde, če ostane v svetu, in tudi ne, če gre iz sveta. Bog je *mysterium tremendum* (strah vzbujajoča skrivnost), ki se človeku razkrije in mu je bližja, kot je lahko človek blizu samemu sebi.



Sklep

Pristno živeti človeškost je po Bubru mogoče samo v razmerju z drugimi ljudmi. Ta resničnost presega ozko antropocentrično paradigmo, ki je pripeljala do individualizma (s pretiranim poudarjanjem posameznika, ne oziraje se na druge) in kolektivizma (s pretiranim poudarjanjem kolektiva, ne oziraje se na posameznika) – na obzorju medsebojnosti se razkriva pristna oseba, ki bo temelj pristne skupnosti, in na obzorju medsebojnosti je jaz zmožen pristnega dialoga s tujem. Buber poudarja, da dialoško življenje ni tisto, v katerem ima človek veliko opraviti z ljudmi, ampak tisto, v katerem človek z ljudmi, s katerimi ima opraviti, zares pride v stik (1999a, 132). Da je dialog sploh mogoč, mora imeti človek izhodišče v sebi, mora biti pri sebi, a dvogovor med posameznikoma je šele zametek dialoga, ki je mogoč samo med osebama (133). Zato je temeljni vzgib dialoga obrnitev k drugemu (*Hinwendung*) (134).

Prispevek pokaže na pomanjkljivost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v krizo medčloveških odnosov ter splošno kulturno in družbeno krizo. Tako se kot temeljna teza prispevka pokaže potreba po novem, celovitejšem pogledu na človeka, ki jo odkrijemo v personalistični filozofiji, posebej v misli filozofa in teologa Martina Bubra.

Bistvo človeka je po Bubru mogoče neposredno spoznati samo v živem odnosu, in samo v takem spremenjenem, celovitem razumevanju osebe kot dialoškega bitja je mogoče iskati temelje pristnega dialoga. Človeka je treba razumeti kot bitje, »v katerega dialogiki, v katerega medsebojno prisotni naravnosti v dvoje (*Zu-zwei-sein*) se vsakokrat udejanja in spoznavna srečanje enega z drugim« (1999b, 128). Bubrova misel nam odstira popolnoma novo, svojevrstno in izvirno izhodišče pogleda na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Tako se pokaže »medsebojnost« kot osnovno človeško dejstvo, kot področje rojstva in življenja človeške osebe v vsej njeni pristnosti (Stres 1999, 248).



Bubrova humanistična misel je zahtevna, ne lahkotna, mestoma težko razumljiva.⁶ Kot personalist poudarja pomembnost in zahtevnost dialoščnosti, ki je možna v medsebojnem srečevanju, v medsebojnosti med jaz in ti, pri čemer pa sveta »onega« ne želi izključevati. Zaveda se, da ni mogoče pričakovati preobrazbe vseh družbenih odnosov v čista medosebna razmerja, to bi bilo utopično. (Stres 1999, 289–290) Človek je kot bitje odnosov vedno tudi družbeno bitje, vedno tudi več kot član neke skupine, družbene ali politične skupnosti, oseba pa je tem bolj, »čim močnejši je v človeški dvojnosti njegovega jaza jaz temeljne besede jaz-ti« (Buber 1999a, 56). Razmerja jaz – ti in jaz – Ti pa so taka, da nas »ne morejo in ne smejo odmakniti od širših družbenih in političnih odgovornosti« (Stres 1999, 288). Prav nasprotno: iz pristnosti medsebojnega razmerja jaz – ti /Ti se prebujata odgovornost do drugega in tudi do vloge, ki jo ima človek kot družbeno bitje.

6 Kritiki Bubrove misli opozarjajo, da je Buber, s tem ko poudarja obojestransko razmerje jaz – ti in nobenemu od udeležencev v pristnem srečanju ne daje prevladujoče vloge, na neki način nedosleden, saj se zdi, da daje vseskozi prvenstveno vlogo vendarle jazu. S poudarjanjem dejavne vloge jaza bi se dalo razumeti, da naj bi bilo razmerje odvisno predvsem od jaza; jaz je namreč tisti, ki izgovarja temeljno besedo jaz-ti in s tem ustvarja pogoje in ozračje, ki omogočajo razmerje jaz – ti, in ne razmerja jaz – ono, ter tako vzpostavlja bistveno medosebno razmerje. Toda opozoriti je treba, da Buber prav tako enako poudarja, da ne obstaja noben jaz sam po sebi, jaz je samo jaz temeljne besede jaz-ti in jaz-ono. To pomeni, da je tisti jaz, ki izreka ti, nujno že jaz temeljne dvojice jaz-ti, in ne dvojice jaz-ono. To tudi pomeni, da tega razmerja ne vzpostavlja sam jaz, ampak je kot jaz v tem razmerju že postavljen. Razmerja ne ustvarjata jaz in ti kot od razmerja neodvisna in vnaprej dana, temveč ju kot taka to razmerje postavlja hkrati s samim seboj. (Stres 1999, 256–266)



Reference

- Buber, Martin.** 1999a. *Dialoški princip*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 1999b. *Problem človeka*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Cotič, Metka.** 1998. Martin Buber in filozofija razmerja. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 172–189. Ljubljana: Društvo 2000.
- Frančiček.** 2015. *Laudato Si' – Hvaljen, moj Gospod: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 349–364.
- Gerhardsson, Birger.** 2014. *Z vsem svojim srcem: O svetopisemskem etosu*. Znanstvena knjižnica 40. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kovač, Edvard.** 1998. Sodobni personalizem. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 139–149. Ljubljana: Društvo 2000.
- Krašovec, Jože.** 2020. Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra. *Edinost in dialog* 75/2: 31–50. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/krasovec>
- Lah, Avguštin.** 2004. Teološka antropologija in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64/3: 459–467.
- MacIntyre, Alasdair.** 1981. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Nastran Ule, Mirjana.** 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Znanstvena knjižnica 48. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Pico Della Mirandola, Giovanni.** 1997. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67/2: 273–284.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament background of »desire« in 1 Cor 10:6 [Starozavezno ozadje »poželenja« v 1 Kor 10,6]. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skralovnik>
- Stres, Anton.** 1999. Pomen Bubrove filozofije dialoga. V: Martin Buber, *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Škamperle, Igor.** 1997. Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura. V: Pico della Mirandola 1997, 45–62. Ljubljana: Družina.
- Vorländer, Karl.** 1970. *Zgodovina filozofije II*. Ljubljana: Slovenska matica.

