UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA

Mik Šetina

ETIKA PO MERI ČLOVEKA V SODOBNIH DRUŽBENO-GOSPODARSKIH ODNOSIH

DOKTORSKA DISERTACIJA

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
DOKTORSKI ŠTUDIJSKI PROGRAM TEOLOGIJA

Mik Šetina

ETIKA PO MERI ČLOVEKA V SODOBNIH DRUŽBENO-GOSPODARSKIH ODNOSIH

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: akad. prof. dr. Janez Juhant

Ljubljana, 2016

Zahvala

Mentorju, akad. prof. dr. Janezu Juhantu se zahvaljujem za strokovno pomoč pri pisanju doktorske naloge, za priporočila in podporo, predvsem pa za potrpežljivost, doslednost, hitro odzivnost in pripravljenost za sodelovanje.

Za razumevanje in potrpežljivost se zahvaljujem tudi svoji družini: ženi Urški, hčerkama Tini in Lari ter staršem Ivi in Francu.

Seznam uporabljenih kratic in okrajšav

BDP: bruto domači proizvod

KKC: Katekizma katoliške Cerkve

MTK: Mednarodna teološka komisija

UTD: univerzalni temeljni dohodek

ZN: Združeni narodi

Kazalo

UVOD 1
1 ANTROPOLOŠKOST ETIKE 4
1.1 Pojem etike 4
1.2 Utemeljitve etike 8
1.2.1 Deontološka utemeljitev 9
1.2.2 Etika vrednot 11
1.3 Psihofizične razsežnosti človeka (zapletenost človeka) 14
1.3.1 Pokončna razsežnost 16
1.3.2 Vodoravna razsežnost 20
1.4 Simbolnost človeka 24
1.5 Etika in govorica 29
1.6 Etika in vzgoja 33
1.7 Etika in duhovnost 40
1.8 Presežna narava človeka 45
2 ČLOVEK KOT OSEBA 50
2.1 Sestavljenost človeka 51
2.1.1 Naravna pogojenost človeka 51
2.1.2 Vpliv okolja 53
2.1.2 Človekova samodejavnost 54
2.2 Človek – svobodno bitje 55
2.3 Dostojanstvo človeka 58
2.4 Odgovornost in etika 60
2.5 Problem zla 62
2.6 Vrednote 65
2.7 Človeškost človeka 67
2.8 Človekove potrebe in duhovnost 69
2.9 Končnost in večnost človeka kot etični izziv 73
3 IDEJNE OSNOVE ETIKE 76
3.1 Etika pri starih Grkih 76
3.1.1 Sokrat (469-399) 76

3.1.2 Platon (427-347) ... 77
3.1.3 Aristotel (382-322) ... 79
3.2 Krščanstvo in etika ... 82
3.3 Spinoza in etika ... 84
3.4 Avtonomna etika Immanuela Kanta ... 86
3.5 Etika v okvirih objektivne dialektike ... 91
3.6 Dialektični materializem in etika ... 94
3.7 Pogledi nekaterih vzhodnih filozofij na etiko ... 98
3.8 Fenomenološki pogled na etiko ... 102
3.9 Slovenske ideje etičnega ... 105
3.10 Skupne etične osnove ... 109
4 ETIKA IN SISTEMSKI TEMELJI ... 111
4.1 Religija in etika ... 111
4.2 Ideologije in etika ... 115
4.3 Agnosticizem in nihilizem ... 118
4.4 Liberalizem in libertinizem ... 121
4.5 Totalitarizmi in etika ... 126
4.6 Humanizem ... 130
4.7 Dialoška etika ... 135
5 ETIKA V GLOBALIZIRANEM ŽIVLJENJSKEM PROSTORU ... 140
5.1 Kriza vrednot ... 140
5.2 Individualizem (kot problem svobode in odgovornosti) ... 145
5.3 MacIntyrova utemeljitev etike ... 150
5.4 Rawlsova utemeljitev etike ... 154
5.5 Postmoderna utemeljitev etike ... 159
5.6 Naravni zakon in etika ... 165
5.7 Vesoljna (kozmična) odgovornost ... 170
6 ETIKA V DRUŽBENO EKONOMSKIH ODNOSIH ... 175
6.1 Antropološka pogojenost tržnih ekonomskih odnosov ... 175
6.2 Človek kot temelj in cilj družbe ... 179
6.3 Subsidiarno načelo ... 184
6.4 Solidarnost ... 188
6.5 Globalizacija in etično gospodarstvo ... 193

6.6 Med teorijo in prakso 199
7 URESNIČEVANJE ETIČNIH GOSPODARSKIH ODNOSOV 205
7.1 Dolgoročnost zahteva globlje razloge 205
7.2 Simbolna in duhovna pogojenost etičnega vodenja (managementa) 211
7.3 Gospodarski odnos kot medosebni odnos 219
7.4 Moralni demokratični kapitalizem Michaela Novaka 223
7.4.1 Demokratični kapitalizem kot način življenja 224
7.4.2 Moralnost, greh in gospodarstvo 227
7.4.3 Družina in samouprava 231
7.5 Poskus globalnega, lokalnega in osebnega počlovečenja gospodarskih odnosov 236
7.5.1 Metoda Montessori 236
7.5.2 UTD - univerzalni temeljni dohodek 240
7.5.3 Projekt *Venus* (naravni viri kot javno dobro) 243
7.5.4 Praktične možnosti uresničevanja omenjenih projektov 244
SKLEP 245
POVZETEK 249
ABSTRACT 250
REFERENCE 251

UVOD

Umestitev človeka v sodobne družbenogospodarske odnose predstavlja pomemben in tudi trajen izziv vsake družbe, predvsem zato, ker ima pojem človeka vsebino, ki te odnose vzpostavlja in oblikuje, zato ni vseeno, kako jo razumemo in sprejemamo. Pomembna je torej opredelitev človeka kot bitja, ki ne živi sam, temveč skupaj z drugimi, s katerimi oblikuje odnose, ki so tudi družbeni in gospodarski. Antropološko pojmovanje človeških odnosov razume posameznika kot osebo, ki ima posebne, tudi svojske lastnosti, s katerimi te odnose oblikuje in vzdržuje. V tej svoji posebnosti se človek vzpostavlja kot enkratno in različno bitje, ki presoja stvarnost po svoji, človeški meri in si tako oblikuje svoj značilni notranji svet, ki je poseben glede na dejavnike, po katerih se vzpostavlja. Ti dejavniki so raznoliki in učinkujejo na različnih ravneh, od čisto naravnega oziroma nagonskega dinamizma, pa vse do vzvišene umske in duhovne dejavnosti, s katero človek lahko presega svoje naravne danosti. Sozvočje in razgibanost vseh različnih dejavnikov oblikujeta naravo in položaj osebnosti posameznika, kar predstavlja temelj za razumevanje in delovanje človeka v svetu. Kot bitje in oseba pa si človek deli življenje z drugimi, od katerih je tudi naravno in osebnostno odvisen, saj se lahko kot posameznik vzpostavlja in preživi le tako, da razvije odnos. Kot minljivo bitje, ki pride na svet z rojstvom po drugem (oče in mati), je človek že od vsega začetka odvisen in vpet v odnos, ki se nadaljuje in traja vse življenje. Odnos je torej izhodiščni položaj človeka, zato najodločilneje oblikuje njegovo življenje. Pomembno in tudi razumljivo je, da želi človek te odnose urejati in si postaviti merila, ki bodo izražala njihovo ustreznost oziroma primernost. Ta merila obravnava etika, ki presoja in določa odnose glede na njihovo *dobrost* oziroma človeškost. Etika je torej znanost o človeku, ki je v odnosu z drugimi, s katerimi si ustvarja skupno življenje v družbi. To življenje je zaradi naravnih danosti in omejenosti dobrin odvisno od zmožnosti človeka za sodelovanje na področju različnih dejavnosti, med katerimi je zelo pomembna gospodarska, saj ustvarja pogoje za razpolaganje in porazdelitev dobrin, potrebnih za življenje. Človek se tako sooča z različnimi nujnostmi, ki jih mora urejati in usklajevati, da je življenje lahko *dobro*, saj je v naravi človeka, da si želi *dobro* in se izogiba slabega (*zla*). Usklajevanje nujnosti *dobrega* odnosa z drugimi in pridobivanja dobrin za

preživetje v okviru gospodarske dejavnosti, predstavlja pomemben etični izziv sodobnega človeka, zato v nalogi izhajamo iz hipoteze, da se *dobro* življenje lahko vzpostavlja le, če so celotni družbenogospodarski odnosi urejeni po meri človeka oziroma z etiko po meri človeka. Postavljamo torej *hipotezo*, da brez resničnega spoznanja in sprejemanja človeka kot osebe, ne moremo urejati družbenogospodarskih odnosov na način, ki bi bil skladen s človeškostjo posameznika.

Z nalogo želimo ustrezno utemeljiti in ovrednotiti tiste bistvene dejavnike, ki vplivajo na človekovo zmožnost oblikovati življenje po svoji, torej človeški meri, da bo lahko tudi *dobro* v polnem pomenu te besede. Ker vsa dejavnost izhaja iz človeka, so pomembna počela, ki jo vzpostavljajo in oblikujejo. Zato je pomembna antropološka razčlemba človeka kot bitja, ki je poseben po svoji osebi, zato je tudi njegova dejavnost, s katero sodeluje z drugimi, v tem smislu posebna. Začetno poglavje naloge se zato osredinja na antropološki vidik človeka, ki določa, kako naj se razvijajo osebne kakovosti posameznika. Na tej osnovi v nadaljevanju razčlenjujemo vidike človeka kot osebe, ki določajo njegovo notranjo in zunanjo dejavnost, s katero se povezuje z drugimi ljudmi in okoljem. Pojem človeka kot osebe je v osrčju hipoteze naloge, ki predpostavlja potrebo po ustrezni umestitvi etičnih vsebin v življenje sodobnega človeka in družbe. Zato se naloga v tretjem poglavju usmerja na idejne osnove etike, da bi na podlagi simbolno-duhovnih temeljev lahko utemeljili praktično etično dejavnost na družbenem in gospodarskem področju. Te osnove zadevajo namen naloge, ki se osredinja tudi okoli pomembnega vprašanja sodobne družbe, kako urediti skupno družbeno in gospodarsko življenje, hkrati pa ohraniti sorazmerno samostojnost in svobodo posameznika. Sodobnemu posamezniku je namreč (vsaj na predpisni ravni: človekove pravice) priznana pravica, da si samostojno ureja življenje, ob hkratnem spoštovanju enake pravice vseh drugih, kar pomeni, da je človek sorazmerno samostojen tudi na področju vrednotenja svojih življenjskih odločitev in zato zanje tudi odgovoren. Naloga predstavlja, utemeljuje in povezuje pogoje, ki so potrebni za ustrezno etično usposobljenost človeka za samostojno in odgovorno dejavnost, ki je skladna z njegovo človeškostjo. Pomembno je torej vprašanje, kako se vzpostavlja človekov notranji vrednostni sestav in kako na tej osnovi urediti medsebojne družbene in gospodarske odnose, da bo lahko preko njih vsak uresničeval svojo človeškost. Ker se notranji osebni sestav izraža tudi v človekovi zunanji dejavnosti, so pomembni tudi sistemski temelji družbe, ki se jim naloga posveča v četrtem poglavju. Predstavljamo

pomembnejše miselne zasnove, ki so oblikovale vsebino in obliko družbenega življenja vse do sodobnega človeka. Opozarjamo tudi na skrajne oblike pojmovanja družbene stvarnosti, ki so jih porodile ideje, ki še danes onemogočajo ustrezno počlovečenje odnosov, zato je s tem povezano tudi osrednje vprašanje naloge: kako vzpostaviti etično razsežnost družbenogospodarskih odnosov, da ti ne bodo zavirali, temveč podpirali uresničevanje človeka kot osebe? Na vprašanje odgovarjamo tako, da najprej v petem poglavju predstavljamo družbeno vrednostno izhodišče, ki je povezano z različnimi idejami o naravi in namembnosti človekove svobode in odgovornosti ter o naravnih in tudi presežnih danostih, ki ponazarjajo človekovo etično obzorje, da se lahko potem v šestem poglavju posvetimo vprašanju umestitve etike v gospodarske odnose. Izhodišče so antropološki pogoji tržnih ekonomskih odnosov, na podlagi katerih raziskujemo možnosti umestitve vseh tistih etičnih dejavnikov, ki vzpostavljajo človeka kot temelj in cilj teh odnosov. Poudarjen je pomen solidarnosti, pravičnosti in subsidiarne vloge človeka v družbi, pri čemer raziskujemo tudi možnosti utemeljitve teh dejavnikov na globalni ravni in sicer z namenom poiskati skupne temelje za etično gospodarstvo. Končni in tudi najpomembnejši cilj naloge raziskujemo v zadnjem, sedmem poglavju. Predstavlja raziskavo in ponazoritev posameznih etičnih rešitev v stvarnem družbenem okolju, s čimer izpostavljamo možnosti celovitega in trajnostno naravnanega udejanjanja etičnih družbenogospodarskih odnosov, ki so po meri človeka.

Doktorska naloga izhaja iz potrebe po celostni utemeljitvi in ustreznem udejanjanju etičnih rešitev za posamično in skupno bivanje sodobnega postmodernega človeka. Iščemo predvsem počela za vzpostavitev trajnostne etične osnove, zato izpostavljamo odgovornost posameznika, da je etično samostojen in dejaven, ter družbe, da mu to omogoči. Zato bomo preučili najpomembnejše filozofske ideje s področja etike, jih kritično pretehtali in povezali, ter jih dopolnili z lastnimi mislimi in izkušnjami, in sicer z namenom, da bi imele prikazane rešitve potrebno širino in skladnost, dejanske možnosti etičnega urejanja in počlovečenja družbenogospodarskih odnosov pa potrebno utemeljenost in izpolnljivost (*aplikabilnost*).

1 ANTROPOLOŠKOST ETIKE

1.1 Pojem etike

V Aristotelovi razmejitvi znanosti je etika umeščena v praktično filozofijo, njen glavni namen pa je, da človeka usmerja v njegovem delovanju, pri čemer izhaja iz temeljne človekove potrebe po *dobrem*. Etika ima svoj izvor v dejstvu, da človeku ni vseeno, kako živi in deluje, kar izhaja iz preprostega spoznanja, da je njegovo preživetje odvisno od drugega, zato je pomemben tudi odnos. Temeljna odvisnost od drugega zahteva od človeka, da je v svojem delovanju moder, zato je osnovno etično teženje človeka po Aristotelu (384-324) teženje njegovega razuma k modrosti, ki bi njegovo delovanje usmerilo v *dobro* (Juhant 2001, 93). Pojem etike se nanaša tako na vprašanje človekove praktične zmožnosti, da dosega *dobro*, kot tudi na samo opredelitev *dobrega*. Vpraševanje po vsebini *dobrega*, kot tudi najvišjega *dobrega*, se obrača k človeku in njegovim zadnjim temeljem kot počelu njegove življenjske uresničitve. Opredelitev pojma etike sovpada z opredelitvijo človeka kot bitja, saj iz njega izhaja in se v njem dopolni. Etika je torej omejena s tem, kar znamo in zmoremo povedati o človeku in njegovem delovanju, zato ima njeno pojmovanje tudi svojo antropološko pogojenost in je odvisno od načina razumevanja človeka. V tem smislu lahko razumemo, zakaj je vodilno mesto med različnimi vedami prihranjeno prav za etiko ali »prvo filozofijo«, kot jo označuje Levinas (Levinas 1998, 54). V primerjavi z ostalimi vedami se etika nikoli ne more (povsem) ločiti od človeka in postati objektivna in sistematična znanost, ki bi neprizadeto raziskovala človekovo bivanje in delovanje. Etika kot človekova praktično-umska dejavnost »počiva na predfilozofskih izkušnjah«, zato ni *theoria* oziroma to, kar je samo iz sebe razvidno (25). Pri raziskovanju etike je človek tudi osebno vključen in kot njen predmet nikoli ni povsem ločen od njene vsebine. Osebna vpetost človeka poudarja praktično vrednost etike, ki se kaže v človekovi težnji po odkrivanju življenjsko resničnega in pravega ter se uresničuje v poštenem in odkritem odnosu do samega sebe in do drugih. Predpogoj etike je torej vedno človekova pripravljenost, da tudi sam sodeluje (Juhant 2009, 20). Antropološka narava etike pooseblja raziskovanje njene vsebine in jo usmerja v najintimnejše razsežnosti človeka.

S tem dobi etika časovno in izkustveno pogojenost, kar jo odmika od tiste objektivne trdnosti, ki bi omogočala neodvisno določitev pravilnosti človekovega delovanja. To seveda ne pomeni, da etika nima svoje objektivne narave, saj drugače za človeka ne bi bila zavezujoča, temveč zgolj predpostavlja, da mora človek zaradi osebne vpetosti v etična vprašanja njeno vsebino vselej (tudi) praktično-umsko preveriti in jo (notranje) potrditi. Etiko lahko v tem smislu pojmujemo kot praktično-umsko dejavnost, ki »usposablja človeka, da deluje kot človek« (Juhant 2009, 21). Etičnih vsebin kot okvirov človekovega delovanja zato ni mogoče izvajati iz česa bolj izvirnega, kot je človek in njegova človeškost. Kot veda je etika vedno v določenem odnosu do razumevanja in odkrivanja človekovih izvirnih vsebin, ki določajo in oblikujejo način človekovega razumevanja bivanjske stvarnosti. Pri raziskovanju področja etike je pomembno upoštevati različna pojmovanja in razumevanja tega, kar je izvirno človeškega. To je odvisno tudi od človekove antropološke pogojenosti in določa, da je utemeljenost določene etične vsebine odvisna tudi od človekove osebne prednaravnanosti, vzgoje in življenjskega okolja. Seveda to ne pomeni, da je etika predmet poljubne presoje in da se lahko človek naključno odloča o pravilnosti svojega delovanja. To, kar je prav in je potrebno storiti, je za posameznika vedno objektivno, kar izhaja iz človekove notranje zmožnost vedeti, katero delovanje je pravilno oziroma *dobro*. Vsebina človeško *dobrega* se vedno oblikuje v skladu z omenjeno bivanjsko pogojenostjo, zato se v posameznih življenjskih obdobjih (lahko) spreminja. Človek je namreč bitje, ki sveta ne doživlja neposredno, temveč si ga vedno predstavlja po svoje, torej po človeško. Umska narava človeka določa, da se predstave, ki si ji človek ustvari preko izkustva, izražajo s simboli, ki v človeku oblikujejo njegov osebni simbolni svet. Tako je človek vse od rojstva ločen od sveta, kot je sam v sebi, saj kot simbolno bitje vedno živi v svojem svetu, ki si ga ustvarja s simbolno preoblikovanimi osebnimi in posredovanimi življenjskimi izkustvi. Človek zato potrebuje »zdravo pamet« (gr. orthós logós), da sprejema etično izročilo in ga, obogatenega z lastnimi izkušnjami ter pridobljenimi državami in krepostmi, posreduje naprej (Juhant 2001, 93). Človek »zdrave pameti« je po Aristotelu človek, ki svoje življenje ustali na sredini, kar je prava pot za doseganje dobrega in srečnega življenja (Aristotel 2002, 1106b). To, kar je v človeku ustaljenega, Aristotel označuje z besedo é*thos,* ki predstavlja človekove etične navade in običaje (Juhant 2001, 92). Etika raziskuje vsebino ustaljenega, človekov značaj, drže, ki jih človek usvoji v odraščanju in vključevanju v družbeno okolje. Etika tako označuje

vedo, ki človeku omogoča odkrivati njegov (simbolni) svet, hkrati pa usmerja njegovo delovanje, da bi bilo čim bolj človeško oziroma moralno, kar se po Aristotelu vrši s težnjo in z naporom človekovega duha, da svoje delovanje usmerja v dobro (92). Etika vzpostavlja razumske okvire, ki omogočajo človeku, da premisli o pravilnosti svojega delovanja ter se tako usposobi prepoznati in utemeljiti razliko med dobrim in zlem oziroma med tem, kar je pravilno in napačno. Te sposobnosti človek ne pridobi tako, da o etiki zgolj razmišlja[1], saj se oblikuje v praktično-umskem razvoju skozi vzgojo moralne inteligence (Gerjolj 2006, 267). Etika človeku torej omogoča, da s praktično-umskim delovanjem ureja svoj simbolno posredovani svet v skladu s tem, kar pojmuje kot *pravilno* oziroma kot *dobro*. Ko človek deluje praktično-umsko pravilno, pravimo, da je moralen. Vsebino moralnosti predstavljajo tako notranja kot formalno oblikovana pravila obnašanja, ki imajo svojo časovno in kulturno pogojenost. Moralno se torej nanaša na »človekovo etično držo« (Juhant 2009, 19), etika pa omogoča, da moralnost teoretično in umsko utemeljimo (Stres 1999, 12). Filozofski pomen etike je torej v tem, da človeku odkriva njegov (simbolni) svet, hkrati pa ga usposablja, da ga zna pravilno upravljati.

Svet je človeku vselej simbolno posredovan, oblikuje se kot njegov lastni svet, ki ga človek gradi po svojih izkustvih vse od rojstva naprej. Življenjsko izkustvo se v človeku vzpostavlja kot odnos, kot razmerje z drugim, ki prerašča v osebni odnos kot oporišče lastne resničnosti. Etika nas uči vstopati v te odnose in si tako oblikovati svet, da je za nas dober oziroma pravičen. Omogoča nam, da se etično usposobimo, da si pridobimo dobre navade in se izogibamo slabih. To usposabljanje poteka vse človekovo življenje, sprva nezavedno preko čustvene bližine drugega, kasneje pa na vedno bolj zavedni ravni skozi govorico in s ponotranjenjem življenjskih izkustev. Človek je preko etike torej najprej predmet, kasneje pa tudi cilj življenjskega (etičnega) uresničevanja. Etika omogoča človeku, da si pridobi oziroma oblikuje take navade, ki bodo njegovemu življenju omogočale ustaljenost, kar človeka varuje pred slabim in ga usposablja za dobro (Juhant 2009, 21).

Pomemben je človeški um, ki življenjska izkustva »prevaja« v človekov simbolni svet in ga s tem usposablja za preživetje. Človek je kot umsko bitje zmožen urejati svoj svet in ga delati človeškega, kar ga dviga nad ostala bitja, saj mu ta sposobnost

[1] Annemarie Pieper opozarja: »Kakor nihče ni postal veren zaradi teologije, tako ne bo nihče postal moralen preko etike« (navaja Juhant 2009, 31).

omogoča, da ustvarjeno resničnost tudi preseže. Če je značilnost živali, da se prilagodijo življenjskemu okolju, ga skuša in zmore človek stalno presegati in ga oblikovati po svoji (simbolni) predstavi. Človeku je pojavni svet v tem smislu izvorno tuj, pred njim pa občuti nelagodje – Heidegger ta občutek označuje kot tesnobo – in šele etika človeka usposablja, da se ustali in »pomiri« s svetom ter si ga uredi po svoji podobi. Pri etiki se postavlja vprašanje, na kakšen način si človek postavlja vodila in katero je najvišje vodilo človeka pri urejanju lastnega delovanja, kar je bil predmet spora že med Sokratom in sofisti v stari Grčiji. V nasprotju s Sokratom (470–399) so sofisti trdili, da je to, kar človek pojmuje kot *dobro* in *pravilno,* »samo navada in pravilo, nič pa po naravi« (Ritter 1972, 2: 761). To pomeni, da *dobro* ni nič bolj izvirno človeško kot prigodnost njegovih navad in da bi bilo najvišje *dobro* lahko tudi kaj drugega, torej nekaj poljubnega. Sokrat nasprotno poudarja, da *dobro*, kot je samo v sebi, izvira iz same narave človeka, opozarja pa, da ni nujno, da ga pridobljene navade tudi izražajo. Nasprotujoče razumevanje pojma *dobrega* kaže na dve različni etični izkušnji, iz katerih sledita različni etični utemeljitvi. Obe utemeljitvi sta (lahko) upravičeni zaradi same narave etičnega izkustva človeka, ki ga lahko razumemo kot izkustvo dobrega, ki presega prigodnost človekovih navad, ali pa kot izkustvo dobrega, ki se oblikuje poljubno. Tako lahko tudi misel Protagore iz Teajteta »*homo mensura*« (človek kot merilo vseh stvari) razumemo na dva načina: ali v smislu pogojev človekove narave ali v smislu poljubnosti razlage, da »v eni in isti stvari lahko podamo dve različni si razlagi« (Platon 2004, 152a). Pri etičnem vpraševanju je odločilna človekova osebna zavzetost, njegovo sodelovanje, da s premišljeno voljo stori to, kar uvidi kot *dobro* in kot *pravilno*. Šele v tej človekovi naravnanosti se (lahko) razodeva tista resnica bivanja, ki usmerja človekovo delovanje tako, da je zanj objektivno in zavezujoče, ter ki presega vsako poljubnost presoje. Ustaljenost etičnega se potrjuje tako šele v človekovi zavezanosti, da je etičen, z ozaveščanjem svojega delovanja in bivanja v odnosu z drugim. V tem smislu lahko razumemo Hauskellerjevo ugotovitev, da »se etika pričenja šele tam, kjer preneha *ethos*, se pravi tam, kjer se ne ve več, kaj moramo storiti« (Hauskeller 1997, 9). Ustaljen način delovanja in človekove navade so v stalni nevarnosti, da izgubijo etično pristnost, če osebna zavzetost uplahne oziroma se uokviri v zgolj nezavezujoče oblike izražanja. Etična obveza pri tem izgubi svojo pravo vsebino, s tem pa tudi osebno obvezo, kar odpira vrata poljubnemu določanju etičnega. V osebni zavzetosti vsak človek praviloma ve, kaj je pravilno in kako mora delovati,

zato je etični dvom izvirna vsebina človekove premišljene volje, ne pa *spekulativnega* mišljenja (Juhant 2001, 93). Raznolikost etičnih utemeljitev ima vzroke tudi v osebni zavzetosti in zmožnosti iskanja pravilnega in resničnega. Na to nas opominjajo tudi življenjski izreki in misli, ki jih je v različnih kulturnih okoljih oblikovala praktična modrost posameznikov.[2] Praktična pamet usmerja človeka tako, da se približuje svojim temeljem, zato je »popolni etični dvom oziroma brezsmiselnost težko zagovarjati« (Juhant 2009, 25). To je še posebej pomembno v družbah, v katerih se spremeni ureditev in v katerih ustaljeno dobi nove *formalne* okvire oziroma si družba zanje prizadeva. Nedavno je to veljalo predvsem za *tranzicijske* države, danes pa v luči svetovne krize to velja za vse. Globalna povezanost sveta zahteva od postmoderne družbe, da poišče tista počela etike, ki presegajo politične, družbene in kulturne posebnosti sveta, ter da utemelji etiko, ki bo izražala tiste načine človekovega bivanja, s katerimi se bo lahko poistovetil vsak posameznik, ki ima željo in potrebo sodelovati. Prvo je odvisno filozofije in politike, drugo pa predvsem od vzgoje in ustreznega življenjskega okolja.

1.2 Utemeljitve etike

Etika kot veda ima svojo antropološko pogojenost, ki se izraža zlasti v človeških medosebnih odnosih, zato ima tudi svojo časovno in kulturno razsežnost. Ta pogojenost se pokaže vsakič, ko človek vstopa v odnos z drugimi, izraziteje pa takrat, ko vstopa v odnos s posamezniki, ki so odraščali v drugačnih življenjskih okoljih, v katerih so pridobili drugačne navade in bili deležni drugačnih običajev. Filozofsko se ta pogojenost odraža v različnih utemeljitvah etike, ki si objektivno lahko tudi nasprotujejo, imajo pa svojo zgodovinsko upravičenost. Ker imajo različne utemeljitve etike svojo časovno in družbeno pogojenost, je pri njihovem umevanju nujen *hermenevtični* postopek, ki omogoča spoznati vzroke za oblikovanje določenega načina razumevanja pojma *pravilnega* oziroma *dobrega*. *Hermenevtičen* postopek nam omogoča, da iščemo skupni etični temelj, ki se oblikuje skozi človeško zgodovino.

[2] Etično pomenljiv je tako rek, da »človek postane razumen šele, ko izčrpa vse ostale možnosti«, kar pomeni, da je v človekovi naravi, da se raje drži ustaljenega, kot da bi storil tisto, kar mu kot *prav* veleva razum.

Ugotovimo lahko, katera so tista počela, ki so s človeškega vidika nadčasna in ki jih človek zasleduje že po svoji naravi.

Zgodovinska etična izkušnja je oblikovala dva izrazito nasprotujoča si pogleda na etiko in s tem tudi na razumevanje človeka kot bitja. Etično zavezanost lahko razumemo z *deontološkega* oziroma *normativnega* vidika ali pa *teleološko* oziroma *vrednostno*.[3] Pojmovno sta vidika raznolika, predvsem z vidika razumevanja poljubnosti človekovega delovanja, vsebinsko pa se dopolnjujeta, saj lahko vsako etično dejanje razlagamo na prvi ali drugi način, odvisno od našega nazora in zmožnosti presoje. To, kar nam je v življenju vredno in nam predstavlja cilj, moramo varovati, zato imamo dolžnost, da to tudi ohranjamo (Juhant 2009, 86). Seveda lahko nasprotno trdimo, da vrednota še ne predpostavlja obveze, vendar nam zgodovinska etična izkušnja vendarle kaže, da tako lahko hitro zaidemo v lastno nasprotje oziroma izgubimo svoj etični temelj.

1.2.1 Deontološka utemeljitev

Za utemeljitelja sodobne *deontološke* etike velja Immanuel Kant (1724–1804), ki je obveznost človekovega etičnega delovanja prevedel v znani *kategorični imperativ*: »Deluj v skladu s tistimi pravili, ki naj postanejo tudi splošen zakon delovanja« (Kant 1999, BA 52). *Deontološka* oziroma *normativna* etika izhaja torej iz načela obveznosti določenega načina delovanja. Etičnost pravila se razodeva tako, da v svojem delovanju to pravilo spoštujemo. Samorazvidnost pravila predpostavlja njegovo etično neodvisnost, kar pomeni, da mora spoštovanje pravila izražati bistvo človeka oziroma njegovega bivanja. V skladu z *normativnim* razumevanjem etike sledi, da že sámo spoštovanje pravila razodeva najvišji cilj človekovega bivanja, ne glede na to, ali ga posameznik ponotranji ali ne. Če povzamemo Webra, delujemo etično *normativno* v skladu s prepričanjem, da je tako idealno oziroma prav (Fischl 1964, 443). Max Weber (1864–1920) je tak način ravnanja označil za etiko prepričanja. S tem je Weber opozoril na nedorečenost *normativne* etike, predvsem v smislu razločevanja med človekovim prepričanjem in spoznanjem. Vsebina *normativne* etike oziroma njeno vodilo je

[3] *Deontološkost* etike izpostavlja človekovo obvezo (*déon* – obveznost), da brezpogojno deluje na določen način, teleološkost pa nasprotno izhaja iz cilja (*télos* – cilj), ki ga človek zasleduje, torej iz tega, kar je človeku vredno.

brezpogojno sledenje temu, kar je določeno kot pravilno oziroma dobro. Táko splošno pravilo je na primer prvo načelo naravnega zakona, ki pravi, da mora človek delati *dobro*, slabega pa se izogibati (Akvinski 1962, q.94, a.2). Življenjska izkušnja nas uči, da se kljub splošnemu prepričanju o pravilnosti tega (prvega) načela v vsakdanjem življenju težko uresničuje tako na ravni skupnosti kot v odnosu s tistimi, ki so nam osebno najbližji. Razkorak med prepričanjem in konkretnim življenjskim izkustvom povzroči, da se pravilo odtuji od človeka ter postane osiromašeno na zgolj zunanji izraz. Zato je že Aristotel poudaril, da se mora etika vzpostaviti preko neposrednih izkustev (Juhant 2009, 87). Nedorečenost *normativne* etike ni v tem, da so pravila »neživljenjska« oziroma za človeka nestvarna, temveč predvsem v nezadostnem upoštevanju antropoloških pogojev uresničevanja pravil. Brezpogojno pravilo je sámo po sebi težko razvidno že zato, ker ga človek spoznava posredno, preko svoje simbolne narave. Človekovo spoznavanje najvišjih življenjskih pravil se uresničuje skozi njegova praktična izkustva, torej postopoma, tako da se v njem oblikujejo vrednote, ki jih posreduje v svoje okolje in jih iz tega okolja tudi prejema. Pravimo, da se človek etično usposablja, s čimer postaja tudi najvišje pravilo vse bolj razvidno, prepričanje pa prehaja v spoznanje, ki ga človek lahko tudi izkustveno preverja in uresničuje. *Normativne* etike zato ni možno skrčiti zgolj na sistem urejenih pravil, saj njeno uresničevanje predpostavlja etično usposobljenega človeka, ki mora uzavestiti svoje najintimnejše razsežnosti, da bi lahko pravilo tudi notranje prepoznal in ga uresničil v dejanskih življenjskih okoliščinah.

Odsotnost oziroma neupoštevanje osnovnih antropoloških predpostavk pri vzpostavljanju etičnega je tudi v sodobnih postmodernih družbah eden od pomembnejših razlogov za pomanjkanje vrednot, s tem pa tudi etične teže načel, ubesedenih v pravilih in urejenih na razglasitveni ravni. Posledica pomanjkanja vrednot v sodobnih družbah je prevlada splošno določujoče (*normativne*) etike, ki se vzpostavlja na različnih področjih človekove dejavnosti, vendar ostaja njena vsebina zavezujoča pretežno na razglasitveni ravni, vsebinsko pa je poudarjen le delni vidik človeka, omejen na določeno dejavnost ali posamezno človeško razsežnost. Med te etike lahko prištevamo Rawlsovo *Teorijo pravičnosti*, v kateri se avtor opira na Kantovo *normativno* utemeljitev (Juhant 2009, 87). John Rawls (1921–2002) zagovarja načelo oziroma zahtevo po osnovni družbeni pravičnosti, ki vsakemu zagotavlja enak izhodiščni položaj, v vseh drugih »položajih« pa človek ostaja prepuščen načelom

utilitarizma. Razčlemba Rawlsove teorije pokaže, da osnovna pravičnost nima svojega počela v etiki, saj se napaja iz strahu posameznika, da se ne bi tudi sam znašel v zanj neugodnem položaju. Ustrezen etični temelj manjka večini določevalno utemeljenih etik, predvsem tistih, ki se v pojmovanju človeka omejujejo na njegovo pojavno razsežnost. Pri slednjih izpostavljamo marksistično etiko, ki izhaja iz načela spoštovanja človekovega dela, utemeljena pa je na popredmetenem (*materialističnem*) pogledu na svet. Zaradi antropološke nedorečenosti marksistične etike je bilo nujno, da se je določujoča obveza hitro spremenila v prisilo in prešla v lastno nasprotje, saj se je prisila kapitala, ki naj bi jo marksistična etika odpravila, zgolj prelevila v prisilen način razmišljanja in ravnanja. Marksistična etika najbolj nazorno kaže, kako izpraznjenost etičnega načela vpliva na življenje ljudi. V tem se kaže tudi največja pomanjkljivost *normativne* etike, ki tudi v skrajnih primerih določa načine človekovega ravnanja, ne glede na morebitno *zlo*, ki iz njega izhaja. Zgodovinska izkušnja kaže, da je lahko človečnost zaradi izpraznjenosti etičnih načel žrtvovana kot postranska škoda njihovega uresničevanja.

1.2.2 Etika vrednot

Tovrstnim posledicam se skuša izogniti etika vrednot, ki jo nekateri imenujejo tudi *teleološka* etika (gr. *télos*, cilj, namen). V odnosu do *normativne* etike nima brezpogojno zavezujoče vsebine ravnanja, zato je bolj izpostavljena nevarnostim človekovega samovoljnega odločanja, vendar je nasprotno bolj vključena v dejansko življenjsko izkustvo, iz katerega črpa tudi svojo obvezujočo vsebino. Etika vrednot nima počela v obvezi do določenega ravnanja, temveč v vrednotah, ki jih to ravnanje izraža. Lahko trdimo, da je etika vrednot pomembna tudi zaradi notranje nedorečenosti *normativnega* etičnega načela, ki zanemarja vsebino etičnega izkustva. Pri etiki vrednot pa je dejanska izkustvena danost pomembna, saj omogoča, da se etična obveza vzpostavi tudi notranje in preko izkustev postopoma pridobi svojo *normativnost*, kar je razvidno predvsem v medosebnih odnosih. To, kar nam je vredno, moramo ohranjati, spoštovati in ljubiti. Etična izkustva vzpostavljajo etično obvezo, ki v svojem najvišjem izrazu postane sama sebi svoj predmet. Spoštujemo in ljubimo zato, ker to izraža našo človečnost in osebno izpolnitev, ne pa zaradi posamične koristi ali prednosti. Pomen

etike vrednot je predvsem v tem, da ovrednoti človekova ravnanja na način, ki človeka usmerja k osebni uresničitvi in izpopolnitvi.

Kant glede narave etičnega pravila uvaja razločevanje med *hipotetičnim* in *kategoričnim imperativom* (Stres 1999, 105).[4] *Hipotetična* etična drža je pogojna, odvisna od cilja (*télos*), ki ga zasledujemo, ali vrednote, ki jo uresničujemo (Kant 1999, BA 43). Odvisna je torej od človekovega nagiba, da jo uresniči. Pri *hipotetičnem imperativu* človek torej potrebuje spodbudo, na primer: »Vzgajaj svoje otroke, da boš lahko nanje ponosen.« Sámo dejanje je odvisno od človekovega nagiba, ta pa je odvisen tudi od človekove osebne prednaravnanosti, vzgoje in okolja, kar vse skupaj določa, s katerimi vrednotami se človek poistoveti. Glede na sosledje vrednotenja bi sledila pogojena obveza: »Če hočeš biti dober oče, potem moraš biti na svoje otroke ponosen.« Povsem drugačen način izražanja vrednot predstavlja obveza, ki izhaja iz kategoričnega imperativa. Posledice so sicer lahko enake ali podobne kot pri hipotetičnem imperativu, sámo dejanje pa ni predmet spodbude, temveč izhaja iz človekovega spoznanja: »Vzgajaj svoje otroke, ker jih imaš rad.« Dejanje vzgoje ima torej cilj (vzgib) že v sebi in se ohranja ne glede na druge vrednote. Kategorična etična drža torej varuje dejanje, ki je spoznano kot *dobro*, tako da ga ohranja kot način človekovega (samo)uresničevanja. Hipotetična etična drža pa je odvisna od človekove lestvice vrednot, ki se prične oblikovati že v najzgodnejših letih življenja. Kako poljubno bo človekovo ravnanje, je v največji meri odvisno od privzgojenih in pridobljenih etičnih vrlin in kreposti, pri čemer so odločilna že prva leta človekovega odraščanja, ko je čustveno doživljanje najintenzivnejše, človekov odnos do drugega pa najbolj odprt (Juhant 2009, 90). Katera utemeljitev etike je z vidika človeka kot osebe pravilna oziroma ustrezna, je odvisno tudi od načina razumevanja človeka, njegovega čustvenega in umskega ustroja, kar določa tudi, kako se v človeku oblikujejo vzgibi in določajo cilji. Odkriti je torej potrebno tiste temelje, ki omogočajo osmišljati življenje, človeka pa usmerjajo, da je njegovo delovanje *dobro* oziroma pravilno. Simbolna narava postavlja človeka pred zahtevo, da *dobro* tudi ubesedi, saj ga le tako lahko uresničuje na ravni skupnosti. Človek se mora glede temeljnih vrednot stalno dogovarjati, saj je lahko enako poimenovana vrednota različno ponotranjena, odvisno od kulturnih, verskih, pa tudi osebno-značajskih dejavnikov. Dogovarjanje zahteva od človeka, da se etično

[4] Kant opredeli imperative kot *hipotetične* ali *kategorične*. Pri *hipotetičnem* predstavlja nujnost določenega ravnanja le sredstvo za nek drug (višji) cilj, pri *kategoričnem* pa predstavlja ta cilj že dejanje sámo in je torej za človeka splošno zavezujoče in brezpogojno (Kant 1999, BA 39).

usposablja, kar vključuje tudi razvoj »hermenevtične« sposobnosti razumevanja in posredovanja etičnega drugemu.

S tega vidika lahko razumemo negativen odnos do sodobnega *utilitarističnega* razumevanja človekovih potreb in etičnega ravnanja, saj izhaja iz domneve, da s tem, ko človek zasleduje določeno korist, uresničuje tudi svojo človeškost, ter da je korist oziroma potreba predmet poljubne izbire posameznika. Predmet poljubne izbire tako postane tudi sama človeškost. Vodilo *utilitaristične* etike je zasledovanje koristnosti največjega možnega števila ljudi, vendar se pojavlja težava, kako opredeliti vsebino tega pojma, kar ob neupoštevanju antropološke zgradbe človeka vodi v pojmovno nedorečenost in poljubnost. Podobno tudi marksistična etika zanemarja temeljna antropološka določila človeške (simbolne) narave, s tem pa tudi tiste človeške vsebine, ki prvobitno omogočajo njegovo etično delovanje. Izvir nedorečenosti obeh vrst etik je torej v nedoslednosti antropološkega pojmovanja človeka.

Omenili smo, da človek sprejema svet posredno po svoji simbolno oblikovani naravi. Simbolnost človeku sicer omogoča, da postaja vse bolj človeški, ga pa zaradi njegove odvisnosti hkrati tudi »usposablja« za *zlo*, ki kot »stalno brezno« preži na človekov padec (Juhant 2009, 96). Poljubnost določanja tega, kaj je za človeka resnično »koristno«, odpira to brezno, človeka pa izpostavlja tveganju, da se odtuji od sebe oziroma svoje človeškosti. Pri *utilitaristični* etiki se (skupna) koristnost ne določa glede na resnične potrebe človeka, saj ne izhaja iz pojmovanja človeka kot celostnega bitja. Izhaja iz stališča, da koristi ne moremo antropološko objektivno utemeljiti ter da se oblikujejo v mejah opolnomočenja človeka in družbe. V sodobni družbi se te meje določajo in spreminjajo v skladu z družbeno ureditvijo in prevladujočimi smernicami, ki se oblikujejo glede na razporeditev družbene moči. Tržno gospodarstvo deluje po zakonih, ki so za človeka *objektivni*, zato se glede (etičnosti) svojega delovanja ne more poljubno odločati, če želi na trgu uspeti oziroma preživeti. Navadno imajo prednost kratkoročne koristi, ker so hitreje in lažje »unovčljive«, tudi če za človeka dolgoročno predstavljajo tveganje ali celo ogrožajo njegov obstoj. Določila simbolne narave izražajo človekovo potrebo po ustaljenem, kar se odraža v njegovih najbolj notranjih vzgibih, ki določajo kvaliteto njegovega življenja. Od njih je odvisno, kako se človek v svojem življenju uresničuje, zato se pojavljajo tudi potrebe, ki so v nasprotju z družbenimi smernicami.

Novoveška emancipacija posameznika izraža temeljno človeško potrebo po svobodi in neodvisnosti tudi na področju etičnih vprašanj (Schneewind 1993, 147). Zahteva po svobodnem in neodvisnem delovanju pa postavlja sodobnega človeka pred odgovornost, da etične vsebine utemelji tako, da bo njihovo uresničevanje skladno z njegovo resnično naravo.

1.3 Psihofizične razsežnosti človeka (zapletenost človeka)

Poudarili smo, da je predmet etike človek in njegovo delovanje, zato lahko z etiko označujemo tudi človekove zmožnosti, da si osmišlja življenje in ga temu ustrezno uresničuje. Etika se obrača k človeku in zaobjema vse tiste ravni njegovega bivanja, ki mu omogočajo življenje, skladno s tem, kar človek pojmuje kot *dobro* oziroma kot *pravilno*. Etika je torej človekovo naravno vodilo, ki ga usmerja k resnici njegovega bivanja, k dobremu in pravilnemu, in ga odvrača od zla, tako da ohranja njegovo človeškost. Človek kot simbolno, odprto, vendar tudi omejeno bitje ima pri svojem bivanju in delovanju oporišče v etiki. Čeprav sta človekova bivanje in delovanje utemeljena in osmišljena v etiki, je človek hkrati tudi njeno počelo in utemeljitelj. Antropološko pojmovanje etike izhaja iz predpostavke, da je človek po svoji naravi pri opredeljevanju etičnega vedno tudi sam udeležen. Ne more biti torej zgolj etični subjekt, temveč je obenem tudi sam svoj predmet oziroma je tudi etični objekt. Etične utemeljitve zato niso nikoli povsem *objektivne*, saj se oblikujejo »po meri človeka« in so torej tudi *subjektivno* človeško pogojene. Pri razglabljanju o etiki je potrebno torej upoštevati, da smo vedno tudi osebno udeleženi v dogajanje in da je naš pogled na etiko odvisen tudi od privzgojenih in pridobljenih etičnih drž in navad (Juhant 2009, 330).

Pri etični utemeljitvi moramo upoštevati tudi osebno razsežnost vseh vključenih, tako njenih nosilcev kot tistih, ki jim je utemeljitev namenjena. Etična utemeljitev namreč predpostavlja, da osebe z etičnimi stališči soglašajo, da jo torej sprejmejo za svojo držo (330). Ponotranjenje določene drže ni zgolj predmet etične »logike«, temveč je povezano s človekom kot osebo in njenimi vnaprejšnjimi določili. Omenili smo, da se etika ukvarja s tem, kar je v človeku ustaljenega, z njegovimi vzgibi, navadami in običaji oziroma z vsemi tistimi notranjimi določili, ki usmerjajo človekovo življenje.

Vse to, kar se v človeku skozi odraščanje ustali, pa hkrati določa, kako bomo etične vsebine sprejeli, razumeli in ponotranjili. Vsebina ustaljenega odraža človekovo osebnost, ki se oblikuje v skladu z vnaprejšnjimi določili človekovih psihofizičnih razsežnosti. Z njimi se ukvarja filozofska antropologija, tako da jih skuša umestiti v razumske okvire pojmovanja človeka kot celostnega bitja (Juhant 2006, 111).

Iz načina razumevanja človekovih psihofizičnih razsežnosti lahko oblikujemo različne »sisteme« človeka kot sestavljenega in celostnega bitja. Raznolikost pojmovanja izhaja že iz dejstva, da je v oblikovanje svoje predstave človek tudi osebno vpleten. Razumevanje človeka kot bitja zato nikoli ne doseže tiste dokončne »objektivnosti«, ki so je deležne čiste pozitivne znanosti, saj že samo izhodišče raziskovanja ni nevtralno, temveč je vedno predpostavljeno z že oblikovanimi vzorci vedenja in mišljenja. Raziskovanje človeka v tem smislu ni »čista« znanost, zato so potrebne tudi življenjske izkušnje in primerna »praktična pamet«, ki iz pojavnih oblik človekovega življenja oblikuje znanje, ki kar najbolj ustreza resnici človekove zgradbe. Resnica človeka namreč ni namenjena sama sebi, temveč jo ljudje iščejo, da bi si lažje uredili življenje in našli pravi smisel. Tudi zato zaobsega veda o človeku tako znanstveno raziskovanje, ki se je uveljavilo predvsem v novodobnem času, kot filozofsko preučevanje, katerega začetki segajo v antični svet.

Za namen naše raziskave bomo izhajali iz pojmovanja človeka kot osebe, ki ima svojo pokončno (vertikalno) in vodoravno (horizontalno) razsežnost.[5] Prva se nanaša na človeka kot zapleten sistem povezanih in soodvisnih plasti oziroma razsežnosti, ki so človeku prirojene oziroma se oblikujejo v odvisnosti od razvojnega obdobja človeka; druga pa opredeljuje človekovo vpetost v njegov življenjski prostor, kjer pride do izraza njegova simbolna narava ter temeljna odvisnost in odprtost do drugega. Preučevanje človeka izhaja iz spoznanja, da je človek sestavljeno bitje, ki ga v medsebojni soodvisnosti določata fizična in psihična razsežnost (Juhant 2006, 119). Vzajemno delovanje obeh razsežnosti se odraža v razvoju človekove osebnosti.

[5] Pomen obeh vidikov je prvi poudaril psiholog Philip Lersch (Juhant 2003, 126).

1.3.1 Pokončna razsežnost

Ideja o sestavljenosti človeka izvira že iz antike, ki je o zgradbi človeka prvič razmišljala tudi z znanstvenega vidika (pretežno z opazovanjem) in tako postavila izhodišča za sodobno razumevanje človeka. Stari misleci so spoznali, da je človek kot bitje pravzaprav svet v malem, saj v sebi združuje vsega po malem (Akvinski 1962, q.91, a.1). Aristotel pojmuje človeka kot večplastno osebo, pri kateri duša predstavlja formo telesa (Aristotel 1993, 412a).[6] Duša predstavlja vodilno izrazno razsežnost človeka. Pojmovno so duševne zmožnosti vse do razsvetljenstva predstavljale prevladujočo razsežnost človeka, ki je po premišljeni volji zmožna samostojnega uravnavanja svojih vzgibov. Šele s pojavom empirične psihologije se je izkazalo, da na delovanje človeka pomembno vplivajo tudi njegove »nižje« plasti. Raziskave so pokazale, da je človek zapleteno bitje in da njegovo delovanje lahko razumemo šele z opazovanjem soodvisnosti fizične in psihične razsežnosti. V človeku imata dvojno vlogo: negativno zaradi obrambe pred zunanjimi vplivi in ohranjanja lastnega obstoja, kar predstavlja izhodišče za drugo, pozitivno vlogo človekovega razvoja in samouresničevanja (Juhant 2006, 120).

Opredelitev sodobnih antropologov do človekove sestavljenosti je raznolika, zlasti o pomenu posameznih razsežnosti, pri čemer so gledišča, povezana z razumevanjem vsebine, pri nižjih razsežnostih enotnejša kot pri višjih.[7] To je z raziskovalnega vidika tudi razumljivo, saj imajo nižje razsežnosti večjo zgoščenost in jih je lažje opazovati kot višje, ki se izraziteje pojavljajo šele kasneje v življenju in jih je zaradi prepletenosti z nižjimi težje razločiti.[8]

Najosnovnejša razsežnost človeka je fizična razsežnost, preko nje je človek povezan s fizikalnimi zakonitostmi vesolja. Te določajo, kot je ugotovil že Kant, da je človek časovno in prostorsko bitje, kar hkrati predstavlja okvire in meje možnega izkustva (Kant 1986, 155). Časovnost in prostorskost kot fizikalni zakonitosti določata

---

[6] Po Aristotelu je duša večplastna: *vegetativna* plast je najnižja, odgovorna je za osnovna opravila telesa, človek pa je po njej podoben rastlinam. *Animalična* plast se ukvarja s človekovimi občutki, tako kot tudi pri živalih. Le človek pa je deležen tudi *umne* plasti, ki omogoča premišljeno, zavestno delovanje in daje človeku določeno svobodo oziroma »gospostvo« nad svojimi nižjimi plastmi (Aristotel 1993, 414b).

[7] Za utemeljitelja sodobne antropologije velja Max Scheler (1874-1928), ki prepoznava štiri človekove razsežnosti: 1. nezavedni vitalni gon, 2. nagon kot privajeno vedenje, 3. praktična pamet, 4. duh kot nasprotje nižjih razsežnosti (Scheler 1998, 9–33).

[8] Povezanost posameznih razsežnosti je znanstveno utemeljena z delovanjem človekovega živčnega sistema. Raziskave so pokazale, da ob fizični okvari možganskih centrov lahko odpovedo tudi človekove psihične zmožnosti, posledično pa se okrepijo sposobnosti nižjih razsežnosti (Juhant 2003, 123).

način človekovega zemeljskega obstoja, človek pa je preko njiju povezan z vsem bivajočim in nebivajočim v vesolju. Človek je podvržen vsem fizikalnim zakonitostim, ki predstavljajo osnovo tudi njegovim višjim razsežnostim. Fizikalna pogojenost človeka je bila v filozofiji dolgo časa zapostavljena, sodobne raziskave predvsem s področja razvojne psihologije pa kažejo, da imajo fizikalne osnove močan vpliv na razvoj vseh človekovih zmožnosti. Vztrajnostni zakon na primer ne določa zgolj načina gibanja v naravi, temveč se pojavlja tudi v človekovem odnosu do sveta (Juhant, 2003 128). Tako kot narava tudi človek potrebuje energijo, da lahko spreminja, kar je utečeno in ustaljeno pri notranji in zunanji dejavnosti. Življenjske izkušnje izpričujejo, da je spreminjanje ustaljenega težavno, od tod tudi ljudska modrost, da je navada »železna srajca«. Zato lahko razumemo, zakaj razvojni psihologi tako poudarjajo pomen zgodnjega učenja in vzgoje pravilnega načina obnašanja. To, kar postane ustaljeno, dobro ali slabo, ima svojo vztrajnost, ki določa človekovo življenje v vseh njegovih razsežnostih. Kar je zamujeno v otroštvu, se ne more nikoli povsem nadoknaditi, saj se najosnovnejša človeška plast izoblikuje med odraščanjem, to pa določa tudi pogoje človekovega odnosa do sveta. Svet lahko dojemamo vedno znotraj teh pogojev, ki jih sicer lahko presežemo, ne moremo pa jih (več) spreminjati.[9] Človekova zavest se torej vzpostavi najprej kot nižja zavest, ki je znotraj prostorsko–časovnih določil tudi temelj za oblikovanje višje zavesti (Juhant 2006, 130).

Fizična razsežnost predstavlja okvire človekovega vitalnega odnosa do sveta kot načina človekovega preživetja. Vzpostavlja se na samohotni (*reflektorni*) ravni človeka kot odgovor (*refleks*) na dražljaj, ki preko človekovega organizma prihaja iz okolja (Juhant 2006, 131). V primerjavi z živalskim svetom, kjer so *refleksi* neposredno vezani na dražljaje, delovanje pa poteka večinoma samodejno in predvidljivo, se pri človeku slednje vrši posredno preko določil njegovega organizma.[10] Enak dražljaj lahko torej v človeku povzroči različne odzive. Človeški organizem preko čutil sprejema dražljaje, oceni njihovo pomembnost in izbrane posreduje naprej (132). Določeno dogajanje v organizmu je že prirojeno (npr. sesalni refleks), ostalo je pridobljeno oziroma priučeno

[9] Zelo pomemben vpliv na osebnost ima tudi okolje, v katerem človek odraste. To lahko opazimo na ravni posameznika in družbe. Osebam, ki so bile med odraščanjem osamljene oziroma odmaknjene od okolja, se je oblikoval drugačen značaj in so tudi kasneje ohranile poseben, bolj zadržan odnos do drugih. Podobne razlike lahko opazimo v značaju narodov, ki je odvisen od njihovega življenjskega območja (Juhant, 2003 129-131).

[10] V psihologiji je ta soodvisnost prikazana kot vzorec S-O-R (Stimulus – Organism - Response), ki ga je vpeljal ameriški psiholog Robert S. Woodworth (1869-1962), da bi z njim presegli poenostavljeno razumevanje človekovega delovanja, po katerem je *reakcija* enaka *akciji* (Woodworth 1921, 39-42).

ter poteka samodejno in nezavedno kot ustaljen način človekovega odzivanja in delovanja (Satura 1970, 35). Organizem tako nezavedno ščiti človeka pred škodljivimi zunanjimi vplivi in mu omogoča, da se osredotoči na stvari, ki so pomembne za njegovo življenje (preživetje). Nezavedna narava odzivanja organizma na zunanje vplive omogoča človeku, da je njegovo delovanje v enakih ali podobnih okoliščinah zanesljivo. Prav zanesljivost delovanja omogoča, da se človek lahko izogne nevarnostim življenja, če so slednje seveda predvidljive. Informacijska doba v tem smislu vnaša v človekovo delovanje določeno negotovost, saj organizem ob množici raznovrstnih in pogosto neosebnih pojmov ni zmožen sproti ocenjevati njihove ustreznosti. Človekov osnovni preživetveni *refleksni* odziv »*bori se ali zbeži*« postane ob nepregledni množici medijsko posredovanih nevarnosti, pravih in zgolj navideznih, zmeden, kar posledično vpliva tudi na njegovo psihično ravnotežje.

Raziskave kažejo, da je človek nagonsko slabo razvito bitje, saj je večina telesnih odzivov pridobljenih in zato odvisnih (tudi) od osebnih in družbenih dejavnikov (Juhant 2006, 135). Zato bi bilo tvegano vsebinsko ločiti raven fizičnega nastajanja od področja duševnih procesov, ki potekajo v človeku na zavedni ravni in do katerih človek v večji ali manjši meri vzpostavlja dejaven odnos. Duševna oziroma psihična razsežnost odlikuje posameznika kot dejavnega stvarnika svojega odnosa do sveta. Od fizične razsežnosti se razlikuje predvsem v tem, da se človek procesov zaveda, še preden se pojavijo, in tudi med tem, ko potekajo, kar nekateri filozofi opisujejo kot zmožnost »gledanja duha samega vase«.[11] Procesi na tej ravni potekajo le v mejah človekovega zavestnega delovanja, človek pa je ves čas njihov nosilec (Juhant 2006, 137). Duševni procesi imajo močan osebni predznak, začnejo pa se – podobno kot na nižjih ravneh – s pobudo, ki jo na duševni ravni označujemo kot motiv. Duševni proces se začne najprej s časovno in prostorsko določenim dražljajem[12] na *reflektorični* ravni, ki se v primeru, da je prejeti podatek za človeka sprejemljiv, oblikuje v duševni vzgib oziroma motiv, ki je lahko zunanji ali pa prihaja iz naše notranjosti (Juhant 2006, 137). Zunanji motiv, ki prihaja iz okolja, je odvisen od vzpostavljenega odnosa človeka do sveta, ki obsega poleg nežive in žive narave tudi posebno človeško oziroma kulturno okolje (Trstenjak 1976, 99). Od človekovega odnosa do okolja je odvisno tudi, kako se v človeku

[11]Johannes Volkelt (1848–1930) označuje ta postopek kot metodo samoovedenja »Methode der Selbstbesinnung« (Ušeničnik 1941, VII:48).
[12] Po Antonu Trstenjaku (1906–1996) ima vsak dražljaj svojo prostorsko in časovno razsežnost, njegova vsebina pa je za človeka sprejemljiva in/ali nesprejemljiva (Trstenjak 1976, 107).

oblikujejo notranji motivi. Duševni vzgibi izražajo zapleteno zgradbo človekove duševnosti, zato jih je težko natančno opredeliti oziroma razmejiti, saj so odvisni tudi od ustaljenih navad in vzorcev obnašanja. Motiv, ki se lahko pojavi v obliki človeške potrebe ali nagona, sproži v človeku mišljenje oziroma presojo, ki ob prisotni volji privede do dejanja (Juhant 2006, 137-138). Zaznave na duševni ravni lahko človek zavestno prilagaja svojim potrebam in nad njimi – v nasprotju s tistimi na nižjih ravneh – izvaja premišljen nadzor. Človek je v prvih letih svojega življenja zelo dovzeten za vse zaznave, ki prihajajo iz okolja, sčasoma pa mu pridobljene izkušnje in navade omogočijo, da se zaznavam, ki jih je že izkusil in jih ne potrebuje več, izogne ter se osredotoči le na tiste, ki jih resnično potrebuje. Človek prehaja od začetnega preizkušanja vsega novega k premišljevanju in preudarjanju o možnostih, s katerimi se sooča v danem položaju, pri tem pa si pomaga z viri, ki jih je pridobil iz preteklih zaznav. To prehajanje človeka od (prvih) dejanskih izkustev do (kasnejšega) pojmovnega mišljenja izpričuje pomembnost zgodnjih človekovih izkušenj, ki določajo njegove navade in potrebe, s tem pa tudi način njegovega mišljenja in delovanja. Enak podatek iz okolja lahko v človeku ustvari motiv ali pa je spregledan, odvisno od človekovih preteklih izkušenj in njihovih presoj. Pretekla izkustva določajo človekovo ravnanje v konkretnih življenjskih stanjih, določajo torej, kako se bo človek v življenju »znašel«. Ustrezno temu pa se oblikujejo tudi človekovi motivi, ki pa niso odvisni le od njegovih razumskih zmožnosti. Najnovejše raziskave potrjujejo, da se pri odločanju človek ravna predvsem po čustvih in da njegova čustvena plat odloča, kateri motiv bo v konkretnih okoliščinah prevladal (Juhant 2006, 142).

Čeprav je razum (naj)višja človekova zmožnost, navadno ni dovolj močan oziroma prepričljiv, da bi se človek pri svojem odločanju vedno ravnal po njem. Ker je človek sestavljeno bitje, je njegovo odločanje pod vplivom različnih, medsebojno povezanih dejavnikov, zato sprejete odločitve niso vedno v skladu z razvidnostjo razuma, temveč mu večkrat tudi nasprotujejo. Človek je zato pri odločanju večkrat zmeden in ravna razumsko nesmotrno oziroma *iracionalno* (Juhant 2006, 143). Kljub temu se človek na podlagi pridobljenih izkušenj in vzorov postopoma pomika od sveta vsiljenega, nesvobodnega delovanja proti bolj premišljenemu, svobodnemu in samodoločujočemu usmerjanju volje. S pridobivanjem življenjskih izkustev pridobiva duševna raven človeka vedno večjo moč, da usklajuje in ureja človeka kot celoto, kar mu omogoča, da

postopoma preseže omejenosti, ki izhajajo iz *refleksnega* in prirojenega (*instinktivnega)* načina življenja, ter si začne ustvarjati svet po svoji, človeški meri.

Življenjske izkušnje omogočajo človeku, da uzavesti svoje duševne zmožnosti in si z njimi ustvari svoj, človeški svet. Drugače kot druga bitja lahko človek opazuje in premisli določila lastne narave ter jih poveže v celoto svojega delovanja. Svoj svet si ustvarja tako, da usklajuje različne ravni delovanja organizma tako na podzavestni kot zavestni ravni. Duševne zmožnosti so orodje, ki mu to omogočajo, v svoji težnji po celovitem in vseobsežnem bivanju pa se v človeku lahko vzbudi želja po višjih ravneh zavesti, saj pri osmišljanju in urejanju svojega bivanja slej ko prej naleti na meje, ki mu jih postavlja razum, zlasti takrat, ko skuša vztrajnost nižjih ravni smiselno umestiti v svoje (višje) predstave o življenju. Utemeljitev višjih ravni zavesti kot področja notranje duhovnega je z vidika zahodne psihologije problematična, saj nima ustrezne pozitivne antropološke razvidnosti, zato se ohranja predvsem v pojmovnih okvirih filozofskega preučevanja človeka, zlasti tistega, ki izhaja tudi iz praktičnih (duhovnih) izkušenj mislecev. Kot pravi Vladimir Satura (1923-), duha psihološko ne moremo dokazati (Juhant 2006, 143).

1.3.2 Vodoravna razsežnost

Vodoravna oziroma *horizontalna* razsežnost človeka se nanaša na področje človekovega odnosa do njegovega okolja. Lastnosti človekove zgradbe, ki so bile opisane v pokončni razsežnosti, se ne oblikujejo samostojno, temveč so odvisne tudi od vpliva okolja, od katerega je človek odvisen. Na človeka torej ni možno gledati ločeno, zgolj skozi njegovo pokončno razsežnost, saj je človek v svojem bivanju odvisno in odprto bitje ter postaja celovitejši šele z oblikovanjem primernega odnosa do svojega naravnega in socialnega okolja. Družbena razsežnost človeka je postala pomembnejša z novodobnim razvojem družbe in s pojavom družbenih razredov, kar je botrovalo pojavu različnih družbenih nasprotij, ki so doživela višek v razrednem boju med delavci in lastniki kapitala. Težek položaj posameznikov je terjal hitro učinkovite, enorazsežne rešitve, ki pa so se izkazale kot neprimerne za ohranjanje raznovrstnosti družbenih odnosov predvsem zato, ker so izhajale iz družbenih idej, ki pri razreševanju nastalih družbenih odnosov niso upoštevale globine in širine človeške narave, ki te odnose

vzpostavljajo. Kljub temu da Karl Marx (1818–1883) že v *Pariških rokopisih* ugotavlja, da je človeška narava zgrajena iz družbenih odnosov, so bila antropološka vprašanja pri oblikovanju novih družbenih ureditev brez ustrezne teže (Marx 1969, 19). Ideje o povezanosti posameznika in družbe so spodbujala iskanje rešitev tudi na drugih področjih, predvsem pri človeški psihologiji in antropologiji. Razvojna psihologija je z raziskovanjem dejavnikov, ki vplivajo na oblikovanje osebe, potrdila temeljno odvisnost človeka od okolja, zato je vodoravna razsežnost pri celostnem pojmovanju človeka tudi tako pomembna. Čustveno doživljanje sveta se oblikuje preko odnosa posameznika do njegovega okolja, kar lahko opazimo že pri novorojenčku, ki se *senzomotorično* in čustveno odziva na materino bližino, ta pa mu posreduje prva sporočila o zanj novem svetu (Magai in McFadden 1995, 7). Otrok si preko čustev oblikuje svoj življenjski prostor kot področje, v katerem se njegova posamičnost srečuje z okoljem. V odnosu med (notranjim) čustvenim doživljanjem sveta in sporočili, ki jih dobiva iz okolja, se oblikuje človekova osebnost. Zaradi tega odnosa lahko v osebnosti enkrat prevladajo notranji, drugič pa zunanji vidiki, zato so tudi razlage in utemeljitve osebnosti tako različne. V tem smislu je razumeti različne poglede na osebnost, ki so lahko tudi enostranski, tako da poudarjajo zgolj človekovo notranje doživljanje ali pa samo njegovo vpetost in odvisnost od okolja. Kot celostno bitje se človek najprej oblikuje v svojem intimnem okolju, ob svojih starših in vzgojiteljih, ob katerih dobi primerno čustveno ustaljenost za vključevanje v druge družbene odnose. Tako posamična kot družbena razsežnost vzpostavljata celoto človekove osebnosti, ki se vedno oblikuje glede na njuna medsebojna določila in pogoje. Z iskanjem uravnoteženega odnosa med obema vidikoma človekove osebnosti se bolj ali manj posrečeno srečujejo različne vede o človeku, ki so v zadnjem stoletju dobile tudi stvarnejše rešitve, predvsem v obliki družbenih teorij, ki pa niso zmogle preseči različnih pojmovanj posamične in družbene razsežnosti človeka. Človek je bil prepoznan ali kot samozadostno bitje, ki se uresničuje tako, da zasleduje svoje osebne potrebe ali koristi, in ki drugega razume kot vse tisto, kar sam ni, ali pa, nasprotno, kot bitje, ki svoje dostojanstvo in svobodo uresničuje v mejah svojega družbenega položaja. Enostransko razumevanje človeka in življenje v družbenih razmerah, ki podpirajo takšno razumevanje, omejujeta ali celo onemogočata celosten razvoj osebnosti, ki odraža povezanost in soodvisnost obeh razsežnosti. Človekova posamičnost oziroma njegovo sebstvo kot notranja istovetnost se lahko celostno razvija le ob bližini drugega.

Človekovo iskanje bližine oblikuje različne življenjske prostore, ki jih Peter Sloterdijk (1947-) poimenuje sfere. Avtor jih označuje kot različne načine »socialnoprostorskega« sobivanja, ki se oblikujejo glede na življenjska izkustva in vzgojo (Sloterdijk 2009, 18). Vsebinsko se ideja opira na Heideggerjevo misel, da se v *tubiti* nahaja težnja po bližini (Schinkel in Noordegraaf 2011, 12). Sloterdijk poudarja, da človek sicer živi v svetu, vendar ga ne dojema v celoti, saj se vedno nahaja v določenem področju (krogli-sferi).[13] Človek si že od rojstva deli prostor z drugimi, in ko vstopa v nove odnose ali se odloči nasprotno, si ustvarja nove življenjske prostore kot svoj bivanjski okvir (Juhant 2006, 151). Osebnost človeka se razvija v odnosu do okolja, iz njega dobiva informacije, pobude in usmeritve, sam pa jih preoblikuje v skladu s predstavami, ki jih ima o svetu (152). Predstave so vsebina simbolne narave človeka, ki sveta nikoli ne sprejema neposredno, temveč vedno v (posredovanih) simbolih. Med človekom in svetom se nahaja prostor simbolne stvarnosti, ki določa, v kakšni obliki bodo predstave oziroma vzgibi iz okolja prišli v človekovo zavest. Kako se bo oblikoval odnos do okolja, je odvisno od človekovih izkustev, ki jih pridobiva vse od rojstva naprej. Zato so predstave, ki jih človek prejema iz okolja, tako pomembne, saj si po njih oblikuje podobo o svetu, ki jo kasneje posreduje tudi drugim. Psihološko in vzgojno gledano se počelo etike skriva v otroški zibelki, v prirojeni potrebi po bližini drugega človeka in njegovem brezpogojnem sočutju.[14] Brez te bližine ostane človek osiromašen za zgodnjo izkušnjo sočutja in varnosti, v njegov odnos do okolja pa se vtihotapi izvirni strah pred vsem tujim in drugačnim. Med odraščanjem se v človeku oblikujejo mehanizmi, ki ga varujejo pred okoljem (154). Človek se po teh mehanizmih prilagaja razmeram v okolju, tako da se uči ravnati s predmeti in oblikovati odnose z drugimi. Švicarski psihiater Carl Gustav Jung (1875–1961) ugotavlja, da si človek med odraščanjem oblikuje masko, ki njegovo notranjost varuje pred zunanjimi vplivi (Bishop 2007, 158-159). Od predstav, ki jih človek sprejme iz okolja, je odvisno, kakšno masko si bo človek oblikoval: ali mu bo dopuščala pristen odnos z drugimi ali pa bo vse življenje ostal razpet med notranjim hrepenenjem po bližini in nezmožnostjo uresničenja pravega odnosa. V sodobnem svetu je človek zaradi poudarjanja posamične razsežnosti bivanja

[13] Ontološka razlika se po Sloterdijku ne vzpostavlja med bitjo in bivajočim tako kot pri Heideggerju, temveč kot razlika prostora oziroma kot razlika med prebivanjem (z drugim, op. M. Šetina) in obstajanjem (Schinkel in Noordegraaf 2011, 190).

[14] Razvojna psihologija odkriva, da se sočutje v človeku oblikuje glede na to, kako se v odraščanju razvijejo občutki pripadnosti, zaupanja, spoštovanja in prepoznavnosti (karakternosti) (Kompan 2009, 12-15).

soočen z osamljenostjo in strahom pred odkritim odnosom z drugimi, kar izhaja tudi iz pridobljenega strahu pred čustveno izpostavljenostjo in notranjo odprtostjo. Človekov čustveni odnos do sveta prežema vse ravni njegovega življenja in se oblikuje vse od rojstva naprej, zato veljajo čustva za najmočnejšo silo v organizmu. Najizraziteje se oblikujejo v prvih letih življenja, ko se ukoreninijo kot način doživljanja sveta, kar je temelj kasnejšemu razvoju osebnosti. Kar je zamujeno v prvih letih, se ohranja kot ovira pri osebnem razvoju človeka, kar ga onesposablja za življenje v odprtem dialogu in pristnem odnosu z drugimi. Ko človek vstopi v dialog, se pri tem vedno izraža tudi čustveno, njegovo notranje področje pa prehaja v gibanje glasu, obrazne mimike in telesnih kretenj. Gibalno (*motorično*) izražanje čustev predstavlja prvo medosebno izmenjavo predstav, s čimer se razvija človekova »socialna kompetentnost« (Magai in McFadden 1995, 161). Socialne sposobnosti vplivajo na zmožnost skladnega življenja z okoljem in oblikujejo prostor za dialog. Odvisne so od osebne prednaravnanosti, predvsem pa od vzgoje in starševstva, kar vse skupaj vpliva na človekovo zmožnost za odnos. Zmožnost sprejemanja in vzpostavljanja odnosa z drugimi izpostavlja prepletenost in soodvisnost vseh človekovih ravni. Čustva imajo prevladujočo vlogo v tem odnosu, pomanjkanje »čustvene inteligence« zato vpliva na vsa področja življenja in otežuje človeku, da se notranje osredišči. Dalajlama (1935-) izpostavlja človekovo zmožnost sočutja kot način za uresničevanje njegovega naravnega nagnjenja do ljubezni in naklonjenosti do drugega (Dalajlama 2000, 66). Za sočutje uporablja tibetanski izraz *nying*, ki pomeni občutek povezanosti z drugimi in izraža – v nasprotju z nagonskimi čustvi – usklajeno sposobnost so-čutenja in razuma (67). Za sočutje sta pomembni obe človekovi naravni spretnosti: ljubezen do drugega, ki izhaja iz sposobnosti vživljanja, in praktična pamet kot način uresničevanja z voljo.

Naklonjenost do sočloveka se lahko izraža vzajemno na čustveni in umski ravni, kar človeku omogoča, da oblikuje pristen dialog z drugimi in se hkrati tudi osebnostno razvija oziroma (samo)uresničuje. Šri Aurobindo (1872– 1950) prepoznava v človeku tudi višje, *nadumske* sposobnosti, ki jih človek pridobi z duhovno preobrazbo vseh notranjih vzgibov. Prepletenost čustvene, fizične in umske narave se dialektično osredini v duhovnem bistvu človeka kot počela dostojanstva in uresničenja osebnega odnosa z drugim. Duhovna preobrazba se začne najprej v posamezniku, vendar doživi svojo uresničitev šele v skupnosti, ko človek v dialogu in čustveni bližini poobči notranje duhovno izkustvo na raven skupnosti (Šri Aurobindo 1990, 720). Osnovna

vloga notranjega jaza (ega) je, da v človeku vzpostavi mejo do okolja, da se lahko oblikuje in prepozna kot posamično bitje. V pristnem in naklonjenem dialogu se ta razločevalna vloga sčasoma zmanjša, kar zahteva čustveno zrelost človeka, ki se odraža v razumevanju in sočutju do drugega, kar se dokončno uresniči z bližino na duhovni ravni. V duhovnosti se nasprotja pomirijo in dialektično prerastejo v bližino, ki se odraža kot vzajemno sebstvo različnih samostojnih in svobodnih posameznikov. Za oblikovanje notranjega ravnovesja v človeku, ki se bo odražalo v medsebojnem sožitju, je po Šri Aurobindu potreben tudi razvoj človekove duhovne ravni.

Odvisnost in prepletenost posameznika z drugimi se pokaže že v prvih trenutkih življenja, ko se otrok na čustveni ravni poveže z materjo. Kot odvisno bitje se mora človek stalno prilagajati in se usklajevati z drugimi, saj lahko samo tako zdrži in tudi preseže napetosti, ki se pojavljajo v odnosih (Juhant 2006, 159). Usklajevanje se začne vedno v človekovi notranjosti, na čustveni, kasneje pa tudi na duhovni ravni, odvisno od naravnih in osebnih danosti, vzgoje, čustvene bližine in zgleda. Vsi ti dejavniki vplivajo na notranji vzgib človeka, da s premišljeno voljo ureja svoje življenje v skupnosti.

1.4 Simbolnost človeka

Aristotel po Platonu (427 –347) ugotavlja, da je čudenje začetek filozofije (Platon 2004, 155d; Aristotel 1999, 982b). Misleca se strinjata, da se izvor človekovega razmišljanja skriva v njegovem začudenju nad svetom, nad tem, kar vidi, sliši in občuti (Juhant 1986, 106). Čudenju je človek podvržen že takoj ob rojstvu, ko prvič odpre oči, sliši materin glas in čuti njen objem. Preko čutil prejme novorojenček prve podatke o svetu, njegov organizem, vajen varnega zavetja, se prične prilagajati zanj novemu okolju. Podobno kot druga bitja išče tudi otrok zavetje svoje matere, vendar se – nasprotno od drugih bitij – ne prilagaja svetu tako, kot mu je neposredno dan, temveč vedno tako, kot mu je posredovan. Človek se razlikuje od drugih bitij predvsem v tem, da sveta, kot je sam na sebi, ne (s)pozna, zanj ostaja skrivnost in podlaga za njegovo čudenje. Človek torej nima zmožnosti neposrednega sprejemanja resničnosti, zato si jo mora (preko drugih) ustvariti sam. »Ljudje si sami razlagamo svet«, pravi Charles Taylor (Taylor 1985, 45). Svet mora biti človeku posredovan, kar pomeni, da mu je

predan na način, kot ga razumejo tisti, s katerimi vstopimo v odnos. To so najprej naši starši, ki nam posredujejo svoje (simbolne) vzorce obnašanja in nam vzbudijo prve predstave o svetu, v katerega stopamo, s tem pa usmerijo našo čustveno dejavnost, s katero odgovarjamo na posredovano vsebino. Posredovane vsebine človek ne sprejema neposredno, temveč si o njej ustvari predstavo, ki zaradi osebnega življenjskega izkustva ni enaka posredovani, temveč je oblikovana glede na prirojene značilnosti organizma, kot sta značaj in predsimbolna (*senzomotorna*) inteligenca. Te značilnosti so po najnovejših ugotovitvah odvisne tudi od obdobja predgovornega odnosa med materjo in otrokom (Juhant 2006, 73). Čustven odnos med materjo in otrokom je odločilen za oblikovanje predstav, s katerimi otrok vstopa v odnos s svojim okoljem. Predstave so sestavljene iz pojmovnih znakov oziroma simbolov, ki gradijo človekov simbolni svet. Človek ima do sveta zato vedno določen »predsodek«, ne sprejema ga tako, kot ga zaznava, kar izhaja iz narave njegovega mišljenja. Človek lahko misli zgolj v pojmih, prejeti podatki in predstave imajo zanj vedno določen pomen, zato jih ne sprejema neposredno, mehanično, temveč vedno glede na odnos, ki ga ima do njih, torej glede na to, kakšen pomen in pomembnost imajo zanj. Vsaka stvar, dogodek ali podatek ima za človeka svoj simbolni pomen, ki se odlikuje po kvaliteti in določa, ali se bo v človeku sprožila dejavnost na fizični, čustveni ali razumski ravni. Potreba po simbolih se pojavi že takoj na začetku življenja, ko starši preko svojega odnosa uvajajo otroka v svet, s čimer določajo tudi način sporazumevanja oziroma dialoga (Juhant 2006, 75). Ta odnos je v začetku omejen na čutila, otrok spoznava stvari preko bližine, objema in izkazovanja čustev[15], kasneje pa se med občutki in izgovorjenimi besedami začne vzpostavljati povezava, ki se oblikuje v simbolni pomen. Za otroka ima simbol točno določen pomen, ki je odvisen od načina podajanja predstav, ki so jih njihovi nosilci tudi že sami simbolno preoblikovali. Otrok si torej oblikuje simbolne predstave o svetu, ki mu je že simbolno posredovan, s tem pa tudi predpostavljen. Svet je otroku (pre)dan po starših oziroma njegovih skrbnikih in je v tem smislu že vnaprej določen (*aprioren*), zato pa tudi vsebinsko odvisen od odnosa oziroma načina, kako se ta osebno vzpostavlja. Vnaprejšnjost spoznanja izpostavlja človekovo bistveno odvisnost od drugega, ki v večji ali manjši meri oblikuje celotno njegovo življenje, kar pa je odvisno tudi od njegove usposobljenosti, da si preko lastnih izkušenj, s katerimi (lahko) preverja

[15] Erich Fromm (1900-1980) v delu *Umevanje ljubezni* ugotavlja, da se otrok na začetku ne zaveda predmetov okoli sebe, zato ne loči toplote in hrane od njunega vira, torej od matere. Za otroka so vse stvari izraz matere (Fromm 1974, 49; Juhant 2003, 75).

to, kar mu je posredovano iz okolja, oblikuje svoj svet. Človek se uresničuje tako, da posredovani simbolni svet preoblikuje v skladu z lastno naravnanostjo in življenjskimi izkušnjami ter ga tako oblikovanega posreduje naprej. Posredovanje je dejavnost, ki poteka skozi dialog in tako določa okvire človekovega spoznanja in uresničevanja.

Simbolna narava odraža temeljno človekovo ločenost od sveta in se oblikuje kot način njegovega preživetja. Človek se namreč ne prilagodi okolju tako, da ga privzame za svojega, temveč tako, da si ga oblikuje po svoje. Tako oblikovana »strategija preživetja« izhaja iz človekove stvariteljske zmožnost, s katero poustvarja svet po svoji meri, zato v njem biva in deluje kot nenaravno bitje, katerega preživetje je bistveno odvisno od drugih. Odnos z drugimi vnaša v človekovo doživljanje gotovost, da je predstava o svetu, ki si jo ustvarja, resnična. Od odnosa je odvisno, kdaj je resničnost za nas prijetna ali slaba, varna ali ne-varna, zato se po medčloveškem odnosu ravna tudi naš odnos do sveta, naša odprtost in notranja sprejemljivost.

Človek sprejema predstave na vseh ravneh bivanja, kar velja tudi za otroka, ki vstopa v odnos s svojimi starši. Odvisno je predvsem od vzajemnosti odnosa, ki oblikuje otrokovo čustveno naravnanost in se odraža v njegovi navezanosti na ljudi in stvari, s katerimi prihaja v stik. Od čustvenega odnosa je odvisno, kakšne predstave o svetu se bodo oblikovale skozi simbolni razvoj otroka. Otrok prepozna predmet v obliki čutnozaznavnih vzorcev, kot nekaj, kar lahko občuti in si prisvoji. Prijeten občutek, ki ga posredujejo čutila, se oblikuje v čustven odnos do igrače. S pomočjo staršev otrok igračo sčasoma poimenuje in si o njej ustvari predstavo. Igrača tako postane simbol, predmet njegovega osebnega sveta. Plišasti zajec (ninica) se lahko oblikuje v simbol junaka iz pravljic ali v živo bitje, ki prestrašeno zbeži, ko se mu približamo, hkrati pa je tudi simbol za varnost, ki jo otrok potrebuje med spanjem. Simbolni razvoj je odraz načina spoznavanja sveta in se oblikuje na vseh ravneh organizma. V človeku poteka sprva nerazločevalno (*nediferencirano*), otrok ne loči različnih simbolnih vlog predmeta (igrače), ker mu primanjkuje jezikovnih znakov, zato stvari dojema neposredno in bolj celostno (Juhant, 2003, 78). Z razvojem govorice pa začne otrok tudi pojmovno razločevati posamezne predmete oziroma pri (istih) predmetih oblikovati različne pomene.

Človek si preko govorice razlaga svet, ga na ta način umeva, da bi ga obvladal in si ga zadovoljivo razložil. Tako kot si otrok s pomočjo simbolov zgradi najprej svoj osebni svet, si ga skuša hkrati tudi razlagati. Ker je zgrajen na medosebnih odnosih,

sveta z govorico nikoli ne moremo dokončno razložiti in si ga povsem prisvojiti; ostaja skrivnost, katere rešitev se skriva v počelu, iz katerega izhaja. Svet je za človek vedno simbolen, zato ničesar ne doživlja neposredno izkustveno in vsak življenjski dogodek je že predpostavljen s tem, kako nam je predan oziroma posredovan. Življenjska izkustva učijo človeka, kakšen je pravilen način odzivanja in ravnanja v danih razmerah, s tem pa ga navajajo na določen način mišljenja in delovanja. Človek ni spontano bitje, saj je v njegovem načinu delovanja prisotna določena vztrajnost in nespremenljivost, zato je njegovo odzivanje v podobnih okoliščinah podobno oziroma predvidljivo. Simbolni svet se oblikuje že od prvega stika otroka z materjo in se z novimi izkustvi vse bolj utrjuje in določa način človekovega spoznavanja in delovanja. V človeku se postopoma oblikuje ustaljen način dojemanja sveta, zato pojmujemo človeka tudi kot ustaljeno bitje, kot bitje, katerega simbolni svet se stalno utrjuje. Ker se človekovi odnosi vzpostavljajo najprej na čustveni ravni, predvsem med materjo in otrokom, je tudi ustaljenost simbolnega sveta oblikovana bolj na čustveni kot na umski ravni (Juhant 2009, 53).

Čustveni dejavniki so še posebej pomembni pri zgodnjih oblikah navezanosti otroka na starše oziroma skrbnike. Od načina navezanosti je odvisno, kakšne simbolne podobe se bodo oblikovale v zgodnjem otroštvu in kakšen bo svet za otroka.[16] Otrok že v prvem letu starosti ponotranji čustvene odzive staršev, ki mu povedo, ali je upravičen do svojih potreb, predvsem tistih, ki vzpostavljajo občutek varnosti, in do konca drugega leta se iz teh vzorcev oblikuje trajni model otrokove navezanosti na starše (Erzar in Kompan Erzar, 2011, 15). Čustvena navezanost predstavlja izhodišče človekovega vstopanja v svet, zato so zgodnji odnosi med otrokom in starši zelo pomembni, saj odločilno vplivajo na človekovo usposobljenost za medosebne odnose. Ustaljenost, ki nam jo »privzgojijo« starši v prvih letih življenja, predstavlja vzorec, po katerem se ravnamo vse svoje življenje, saj odločilno vpliva na kakovost naših odnosov.

Ustaljenost človekovega delovanja izhaja že iz same simbolne zgradbe človeka. Zaradi odvisnosti od odnosa je človekov spoznavni okvir omejen na simbolni svet, ki se oblikuje skozi dialog. Svet je človeku dan kot od-govor, kot obzorje posredovanega, ki se začne oblikovati z rojstvom, ko otrok prvič odpre oči, poišče bližino matere in se začudi nad svetom, v katerega je bil poslan. Ustaljenost se sprva gradi kot način iskanja

[16] Pri oblikah navezanosti ločimo varno in ne-varno navezanost, oblikuje pa se glede na odnos med otrokom in starši oziroma skrbniki (Erzar in Kompan Erzar 2011, 9-13).

varnega izhodišča, kar potem oblikuje način človekovega odpiranja v svet (14). Simbolni in čustveni vzorci, ki se pri tem oblikujejo, izgrajujejo človekovo osebnost, s tem pa tudi izhodišče za njegovo etično delovanje. Ustrezno čustveno ravnotežje, še posebej v obdobju oblikovanja navezanosti, predstavlja izhodišče za razvoj človeka kot etičnega bitja (Juhant 2009, 55).

Simbolnost označuje tisto človekovo zmožnost, ki lastnosti posameznika in okolja pretvarja v njegovo osebnost. Osebnost posameznika odraža vzajemno delovanje in prepletanje različnih ravni človeka, ki potekajo v odnosu vse od najzgodnejših let naprej, zato se osebnost ne oblikuje zgolj po naravnih danostih posameznika, temveč je bistveno odvisna tudi od družbene razsežnosti človeka. Človekova osebnost se oblikuje tako, da se vrašča v kulturo, kar daje človekovemu (etičnemu) delovanju širšo, občo razsežnost, s tem pa tudi temeljno odgovornost do drugega. Odgovornost predpostavlja svobodo človeka, da se zanjo (svobodno) odloči, za njeno uresničevanje pa potrebuje urejevalne mehanizme, s katerimi ureja svoje življenje z drugimi (Juhant 2009, 55). Ti mehanizmi se oblikujejo vedno v dialogu, najprej kot materin od-govor na pobudo otroka, pri čemer se oblikujejo čustveno-navezovalni vzorci odnosa, kasneje pa kot ustaljen način človekovega delovanja. Zato je po simbolni naravi človek oblikovan tudi kot bitje navade, kot bitje, ki se ravna po ustaljenih vzorcih obnašanja. Simbolnost najprej omogoča, da se človek (preko drugih) vzpostavi kot oseba, ki lahko v sebi in drugih prepozna človeškost in jo uresničuje, hkrati pa ga pri njegovem odpiranju tudi omejuje. Človek je drugačen od drugih bitij tudi po tem, da se odpira ne samo v svet, temveč tudi v večnost, simbolna narava pa ga s svojo ustaljenostjo in navezanostjo na ta svet vztrajno priklepa. Človeka opozarja, da ima večnost svoje počelo v sobivanju z drugimi in da si lahko sam postavlja pogoje svojega sveta. V tem prepoznanju se odkriva stvariteljska moč človeka, da izhaja iz ustaljenega in ustvarja novo, kar odpira vrata tisti večnosti, ki jo lahko človek uresničuje že tukaj v medsebojnem dialogu. V dialogu izraža človek svoj odnos do sveta in do sebe v njem, preko njega vstopa v razmerje z drugim in ga sprejema kot dialoškega partnerja. Dialog se odvija na različnih ravneh odnosa, ki se med seboj prepletajo, človek pa ga uresničuje tako, da govori in (predvsem) posluša.

1.5 Etika in govorica

Ena izmed temeljnih razlik med človekom in živaljo se kaže v človekovi potrebi po samouresničevanju. Izhaja iz njegove presežne narave, kar človeka odmika od zgolj posvetnega in ga odpira za večno. V razpetosti med presežnim in svobodnim življenjem ter ujetostjo v fizikalne in naravno prirojene pogoje bivanja se vzpostavlja simbolna narava človeka, ki ga s svojo dejavnostjo bivanjsko osredinja. Omogoča mu, da preseže naravne danosti, ki si jih deli z ostalo naravo, in si ustvari svoj (simbolni) svet. Simbolnost človeškega sveta vsebuje pogoje, po katerih se oblikuje, kar vključuje različne človeške dejavnosti, ki se vse v večji ali manjši meri odvijajo na ravni odnosa, izražajo pa predvsem z govorico.

Z govorico se človek izraža na svojstveno človeški način, uporablja dogovorjene, v odraščanju priučene jezikovne znake in besedne zveze, da bi slovnično in pomensko čim bolj natančno oziroma pristno izrazil posamezno občutenje ali doživetje. Govorica je umeščena v prostor med notranjim in zunanjim svetom ter se oblikuje po naravnih danostih človeka tako, da se izraža z jezikom. Človek potrebuje govorico po svoji simbolni naravi, saj stvarnosti ne dojema neposredno, zato si jo poustvarja v obliki simbolov. Simboli dobijo svoj pomen, ko si jih človek deli z drugimi, nanašajo pa se na določeno (podobno) življenjsko izkustvo. Govorica omogoča človeku, da simbolno oblikovano izkustvo posreduje drugim, s čimer ga hkrati ozavešča oziroma poustvarja kot resničnega. Človek izraža stvarnost v besedah, tako da o njej govori ali jo misli, zato že francoski filozof Louis-Ambroise de Bonald (1754-1840) ugotavlja, da človek vedno misli v besedah: »Človek misli besede, preden misli izreče.«[17] (Ušeničnik 1941, VIII:211) Da lahko vstopa v odnos z drugimi, človek umišlja besede in jih izgovarja. O svetu lahko človek govori le preko drugih (Juhant 2006a, 27). Z govorico posreduje svoj simbolni svet, s tem pa poobči svojo enkratnost in jo deli z drugimi. Govorica omogoča človeku, da živi v skupnosti in si določa urejevalne mehanizme skupnega življenja, zato je govorica tudi vir etike. Etiko človek utemeljuje tako, da jo (do)govori, kar vključuje (etično) mišljenje in dejavno uresničevanje (s kretnjami, govorico in pisavo). Etična zavest se zato oblikuje že v otroštvu in je odraz odnosa med otrokom in starši. S kretnjami in mimiko otrok sprašuje, starši pa mu kažejo (dajejo vzgled) in odgovarjajo, kaj in kako je (ali ni) *pravilno* in *dobro*. Etična zavest se začne oblikovati že na

[17] »L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.«

predgovorni ravni, kjer je govorica izrazito čustvena, z vzgojo in razvojem govora pa se ta zavest ponotranji in vrašča v simbolno naravo, človek pa si tako pridobi navade. Čeprav govorica ne pomeni zgolj človekovega izražanja in posredovanja pomena, se človek z razvojem govorice izgrajuje v osebnost, po govorici pa svoj notranji svet posreduje drugim (Stres 1994, 204). Martin Heidegger (1889–1976) ugotavlja, da govorica kaže na tistega, ki govori, in da z njo torej človek posreduje tudi samega sebe.[18] Človek z govorico spoznava, da je človeško bitje, in v dialogu ugotavlja, da misli in govori kot človek (Juhant 1986, 105). Nekateri etnologi in jezikoslovci trdijo, da brez jezika pravzaprav tudi ni človeka[19] in da si človeka ne moremo predstavljati drugače kot bitja, ki govori in misli (Juhant 1986, 105).

Govorica je orodje, ki človeku omogoči, da se etično usposablja; kako to orodje uporablja, pa ni odvisno samo od njega, saj je po svoji naravi bistveno odvisen od drugih. Človekova odvisnost je najbolj izrazita pri odnosu do staršev, pri katerem se oblikujejo različni načini navezanosti. Otrok, ki je varno navezan na svoje starše, lažje vzpostavlja odnos z drugimi, saj mu starši predstavljajo varno izhodišče za raziskovanje sveta (Erzar in Kompan Erzar, 2011, 18). Raziskave kažejo, da imajo prirojene lastnosti sorazmerno majhen vpliv na dialoško odprtost človeka in da je njen razvoj bistveno bolj odvisen od medčloveških odnosov, predvsem v prvih letih življenja (7-17). V odnosih se oblikuje tudi človeška govorica, ki tvori njihovo podobo (Juhant 2006, 50).

Človek je po naravi ustaljeno bitje, stvari v svetu pa se spreminjajo, nastajajo in preminevajo, zato je v naravi človeka potreba, da išče to, kar je v svetu stalno in neminljivo (Juhant 1986, 106). Človek potrebuje trdne temelje že zaradi naravne potrebe po varnosti. Varnost sicer potrebujejo in iščejo tudi druga bitja, vendar ima samo človek potrebo in zmožnost, da o njej tudi razmišlja in govori. Po govorici se oblikuje simbolna narava človeka, ki ga določa kot ustaljeno bitje. Potreba po ustaljenem pa določa in usmerja tudi človekov način mišljenja in delovanja. V vsakdanjem življenju se človek navadno ne more ali noče spraševati o temeljih vsebine, ki jo izraža z govorico, v svojem mišljenju zato ne išče izvirnosti, temveč ga oblikuje in izraža glede na splošno mišljenje v družbi. Po Heideggerju se mišljenje človeka oblikuje glede na skupno človeško bit (*Miteinandersein*) in je posledica človekove nezainteresiranosti, da bi zagrabil (*Ergreifen*) svoje življenje in živel po lastnih bitnih

[18] »Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige« (Heidegger 1985, 254).
[19] Hubertus Mynarek (1929-) v svojem delu *Mensch und Sprache* ugotavlja, da »brez jezika ni človeka, brez človeka pa ni jezika« (Mynarek 1957, 9; Juhant 1986, 105).

možnostih (Heidegger 1967, 12; 121). Človek se po svoji naravi nagiba k ustaljenemu oziroma k temu, kar »se« (*das Man*) dela, misli in govori (126).

Razpetost med potrebo po ustaljenem, varnem življenju ter izkušnjo spremenljivosti in minljivosti sveta vabi posameznika, da kot moder človek premisli svoje temelje in da s premišljeno voljo to razpetost in negotovost pomiri ali celo preseže. Če je govorica povsod tam, kjer je človek, se človek upravičeno sprašuje, kaj je temelj njegovega mišljenja oziroma vsega, kar izraža z besedami (Juhant 1986, 105-106). To ni zgolj ontološko vprašanje, temveč tudi etično. Človek se v življenju večinoma ne ukvarja s temelji lastnega obstoja, temveč predvsem z vprašanji, s katerimi se sooča v vsakdanjem življenju. Svoje praktične izkušnje si človek deli z drugimi tako, da o njih govori. Govorno posredovanje etične izkušnje je podvrženo zakonitostim jezika kot govorilnim sestavom (*medijem*), ki omogočajo človeku, da govori in da z govorico posreduje svoje misli drugim (Trstenjak 1976, 153). Človek posreduje misli drugim tako, da jih oblikuje v besede, zato imajo te močan vpliv na oblikovanje pojmov, ki predstavljajo besedni pomen predmeta (151).[20] Na odnos med besedo in pomenom oziroma pojmom opozarja Noam Chomsky (1928-), ki ugotavlja, da dobi (izkustvo) predmet(a) pravi pomen šele v besedni zvezi in da sam pomen besede ne izraža tistega prvotnega pomena, ki ga vsebuje stavek (157). Že Francis Bacon (1561–1626) trdi, da »besede izvajajo nasilje in prevladajo nad razumom« (Bacon 2002, XLIII). Filozofija jezika opozarja, da se mišljenje oblikuje po besedah, ki tvorijo besedne zveze in dajejo stvarem pomen, tudi filozofiji. To, kar z besedo označimo kot *dobro*, ima lahko v stavku večznačen pomen, saj lahko z njim izražamo različna praktična izkustva (dobrega). Vsaka etična opredelitev dobrega je pogojena z jezikovno-pomenskim smislom, ki ima svojo zgodovinsko in kulturno odvisnost, hkrati pa je podrejena tudi načinu razlage kot medsebojne povezanosti stavkov znotraj jezika, kar Jürgen Habermas (1929-) označuje s pojmom *pragmatična logika* (Fürst 1991, 170). Pri etiki torej ni pomembna zgolj vsebina, temveč tudi način njenega podajanja, ki določa jezikovno utemeljenost njene vsebine. Po Habermasu utemeljitev ni izvorno odvisna od odnosa med posameznimi stavki in resničnostjo, temveč od moči dokaznega razloga, ki izhaja iz »racionalne motivacije« posredovalca (170). Vprašanje jezika je za človekovo

[20] Carmichael, Hogan in Walter (1932) so vpliv besede ponazorili s poskusom, v katerem so dve skupini izpostavili enakim dražljajem (podobam), vendar z različnimi imeni. Obnova izkustva z risbami je pokazala, da so bile risbe bolj podobne besednim oznakam podobe kot pa izvirnim dražljajem (Trstenjak 1976, 151).

razumevanja sveta zato odločilno, kar je v Platonovem dialogu "Kratil" prikazal že Sokrat. Ko Sokratov sogovornik Kratil umolkne pred njegovimi ugovori, Sokrat sklene: "Ker na to pristajava, Kratil, in tvoj molk bom vzel za privolitev, je nekako nujno, da tako dogovor kakor navada nekako prispevata k razkrivanju tega, kar sva imela pri govorjenju v mislih." (Platon 2004, 210-435b; Juhant 1993, 89) Resničnost je že zaradi človekove simbolne narave podrejena oziroma odvisna od njene razlage, zato je lahko utemeljena zgolj znotraj govorice. Pomembna je torej tudi spretnost govorjenja (in poslušanja), ki se oblikuje že v najzgodnejših letih, ko je človekovo doživljanje sveta izrazito čustveno (Juhant 1993, 90-91). Človekova simbolna zgradba torej določa, da najmočnejša sila v človeku ni razum, temveč so čustva, zato je tudi govorica močno čustveno obarvana. V sodobni družbi je medijski prostor nasičen s sporočili, ki skušajo pridobiti človekovo čustveno naklonjenost, kar je še posebej nazorno na področju trženja. Primerno čustveno obarvana tržna sporočila lahko v človeku ustvarijo nove (navidezne) potrebe, tako da se človek običajno šele po nakupu kot odzivu na sporočilo zave, da izdelka ali storitve pravzaprav sploh ne potrebuje. Posredovanje sporočil po govorici ni omejeno zgolj na umsko dejavnost, temveč vsebuje tudi podrazumske vzorce, ki lahko pri človekovi govorni dejavnosti tudi prevladujejo (Juhant 1993, 90). Po Karlu Bühlerju (1879–1963) govorica nima samo predstavnostne in sporočilne vloge, temveč se skozi njo izraža tudi osebnost govorca kot odraz njegovega vrednostnega sistema, nagnjenj, potreb in želja (Juhant 1993, 91). Od slednjih je odvisno, kako se človek v dialogu odpira drugemu, kako odprto in pristno lahko govori in posluša ter posreduje svoj svet drugim, tako da govori, ter ga od drugih sprejema, tako da posluša. Oblikovanje predstav o svetu nima počela zgolj v človekovi praktično-umski dejavnosti, temveč je odvisno tudi od njegovih psihično-jezikovnih vzorcev, ki se oblikujejo predvsem na čustveni ravni.

Pod vplivom dednosti, okolja in človekove samodejavnosti se čustveni temelji govorice oblikujejo v prepričanja in vrednote, ki predstavljajo človekov osebni način sprejemanja, s tem pa tudi razumevanja sveta. Z govorico ostaja človek nedorečeno bitje, svet, ki ga po govorni dejavnosti ustvarja in si ga deli z drugimi, pa negotov in spremenljiv. Da bi v dialogu ohranjal svojo človeško odprtost, se mora človek stalno etično usposabljati, preverjati mora svoje temelje, saj bo le tako ohranjal ustaljenost v človeškem dostojanstvu. Usposobljenost za etično se razvija iz vzorcev, ki se v človeku oblikujejo že v najzgodnejših letih, ko je človek še popolnoma odvisen od topline,

naklonjenosti in odprtosti tistih, ki so mu najbližje. Odnos staršev do otroka in vzgoja postavljata temelje njegovi človeškosti, ta pa se izraža v njegovi samopodobi in določa, kako človek vstopa v odnos s svojim okoljem. Nebesedna govorica v prvih letih zaznamuje ubesedeno govorico, s katero človek stopa v svet drugih. V človeku se oblikujejo ključi, po katerih sprejema in posreduje svet, zato se v njegovem odnosu pojavijo razlike, ki niso odvisne le od naravnih danosti, pač pa tudi od čustvenih vzorcev, ki so se oblikovali po govorici in posredovanju drugih (Juhant 2009, 50-51).

Etično delovanje sestavljata poleg dialoškega odnosa z drugimi tudi vzpostavljanje in ohranjanje dejavnega odnosa s samim seboj, pri čemer se človek sooča tudi s (skritimi) čustvenimi usedlinami iz najzgodnejših let. Čeprav so skrite pod površjem, jih človek z govorico ves čas nezavedno izraža kot lastnosti svoje osebnosti. Govorica je ogledalo človekove preteklosti, hkrati pa orodje, ki pridobljene vzorce (lahko) spreminja. V govorici kot človekovi temeljni dejavnosti se spreminja tudi njegova notranjost, z njo lahko uzavesti svoje (slabe) navade in notranje omejitve, kar odpira prostor za preoblikovanje slabih v dobre etične drže in *dobrega* v ustaljeno človeško dejavnost (Juhant 1993, 94). Etika se vzpostavlja po govorici, najprej na čustveni ravni, v krogu ljubezni in bližine, njeno obzorje pa obsega vse ravni človekovega bivanja. Odgovornost staršev do vzgoje svojih otrok, pa tudi odgovornost družbe, da jim to omogoči, je hkrati odgovornost za ves svet, saj bo ta za človeka tak, kot mu bo (po govorici) posredovan.

1.6 Etika in vzgoja

Človek je pri svojem delovanju bolj ali manj vedno v določenem odnosu z drugimi. Odnosi se vzpostavljajo že zaradi same narave človekovega delovanja, ko mora posameznik za uresničitev postavljenih ciljev sodelovati z drugimi. Pravzaprav je sodelovanje vraščeno v samo človeško naravo, saj sta preživetje in razvoj otroka odvisna od bližine tistih, ki so otroku najbližje. Sodelovanje se pri otroku odraža najprej v posnemanju staršev oziroma primarnih skrbnikov, pozneje pa tudi tistih odraslih, ki so otroku blizu (Juul 2008, l41). Otrok sodeluje z materjo že na nezavedni ravni, ko preko čutil prejema podatke, ki mu jih ona posreduje z bližino, dotiki in besedo. Prostorska in

časovna brezmejnost otrokovih prvih doživetij začne z občutkom varnosti dobivati svoje izkustvene okvire.[21] V otroku se oblikuje obzorje sveta, ki je odraz odgovora staršev na njegove klice po pozornosti, bližini in varnosti. Podobno, kot je telo otroka pred rojstvom del materinega telesa, je tudi njegova duševnost vsaj prva leta odsev duševnega stanja staršev (Jung 2002, 22). Na začetku otrok ne zna razlikovati svoje posamičnosti od ostalega sveta; to, kar se dogaja zunaj njega, predstavlja tudi njegovo notranje doživljanje, zato otrok nima občutja zasebnosti, v katerem bi se lahko razmejil oziroma ločil od drugih (Rebula 2010, 21). Glede na to, kako ga notranje občuti, otrok sprejema ali zavrača tudi zunanji svet.

Odnos do sveta se začne v otroku oblikovati že takoj po prihodu na svet, porajajo se prva občutja, ki se razvijajo v čustvene vzorce in sooblikujejo človekov značaj. Odnos staršev v prvih letih zato pomembno vpliva tudi na kasnejšo človekovo »usposobljenost« za etično. Vloga staršev je pri otrokovem razvoju torej ključna, ne sicer v smislu vzgoje otroka po vnaprej zamišljeni (idealni) podobi, temveč kot dejaven odnos do otroka. Etična vzgoja se prične s prepoznavanjem in priznavanjem otroka kot osebe in kot človeka, ki je upravičen, da se razvije v odprto in samostojno osebnost. Etika se vzpostavlja znotraj dialoga, ki ga začne otrok, ko se v svoji odvisnosti odpre materi, ker potrebuje njen odgovor. Dialog z otrokom ne pomeni zgolj ljubečih občutkov in dobrih namenov staršev, temveč njihovo dejavno pretvorbo v ljubeče vedenje in dobrohotno sodelovanje (Juul 2008, 208). Pri opredelitvi etične usposobljenosti in določanju prvin človekovega organizma, ki jo udejanjajo, moramo upoštevati tudi izkustvene okvire človeka, saj ti odločilno vplivajo na razvoj njegove človeškosti. Odprtost in odvisnost od drugega sta določili človeka, ki vse od rojstva naprej oblikujeta njegovo osebnost, zato je z njima vzgoja tudi najbolj zaznamovana. Človek kot odprto in odvisno bitje lahko uresničuje svojo človeškost v dialogu, v človeški dejavnosti, ki ima svoje počelo v vzgoji kot najintimnejšem odnosu med otrokom in starši. Bistvo vzgoje ni v enosmernem posredovanju vrednot in načel, temveč v dejavni udeležbi vseh vpletenih, njihovi (čustveni) odprtosti, s tem pa tudi izpostavljenosti in ranljivosti. Predmet vzgoje torej ni le otrok, temveč tudi njegov vzgojitelj.

[21] Otrok na začetku ne more - tako kot odrasli - svojih občutij prostorsko in časovno zamejiti, zato jih doživlja kot neskončne. Otrok namreč nima pravega občutka za čas in prostor, zato dojema vsak občutek kot brezčasen. V tem občutju je otrok povsem nebogljen in odvisen od staršev. Trajen občutek varnosti, ki ga daje čustvena in telesna bližina staršev, omogoča otroku, da si v prostoru in času postopoma najde svoje mesto (Rebula 2010, 18-19).

Na pomen vzgoje so pomembno vplivale spremembe v pojmovanju človeka kot osebe. V preteklosti je družbena razsežnost človeka večinoma prevladovala nad osebno, zato je bila vzgoja osredotočena na etične vidike, ki so se nanašali na vključitev otroka v obstoječo družbeno stvarnost, manj pa na možnosti njegove osebne uresničitve, na njegov osebni, edinstveni prispevek družbi. Tudi zaradi težjih družbenih razmer je bilo v ospredju predvsem preživetje človeka, manj pa je bilo poudarjeno osebno doživljanje sveta. Postopno odpiranje družbe drugačnim kulturam in navadam, podprto predvsem s širjenjem kapitalskih trgov in globalizacijo gospodarstva, je spremenilo odnos do človekove posamičnosti, predvsem v razumevanju njegovih možnosti in odgovornosti kot samodoločujočega bitja. Če so se šele stoletje nazaj pojavile stvarnejše možnosti za preživetje človeka, ki si pri samouresničevanju utira svojo pot – po kateri pa so lahko stopali večinoma le izjemni ali drugače družbeno izpostavljeni posamezniki – je z razvojem sodobne družbe, ki posamičnost in samostojnost razume kot vrlino, to postalo pravilo, v vedno večji meri pa tudi pogoj za preživetje (Možina in Stritih 1992, 122). Prizadevanja in raziskave na področju vzgoje lahko razumemo tudi z vidika potrebe človeka, da kot odvisno in odprto bitje preživi v novonastajajoči družbi (samostojnih) posameznikov. V sodobnih družbah, ki temeljijo na demokratičnih načelih, so osnovne človekove pravice in dolžnosti tudi na področju vzgoje splošno urejene tako, da se sklicujejo na pravice, ki jih razglašajo mednarodni dokumenti[22], ali jih povzemajo. Človek potrebuje ustaljenost na vseh področjih, predvsem pa pri odraščanju in vzgoji, zato so formalne pravice pomembne tudi z etičnega vidika. Težava in protislovje sodobnih družb pa je v čezmernem zanašanju na zakonske okvire in posledičnem zanemarjanju tistih vsebin, ki demokracijo šele omogočajo. Pravica otroka, da se razvija v vseh svojih vzgibih, se lahko splošno uresničuje le ob podpori vsebinskega razumevanja razvoja, ki se uresničuje v vzgoji. Iz antropološkega in psihološkega razumevanja razvoja otrokove osebnosti izhaja, da ima otrok pravico do vzgoje, ki je neodtujljiva že zaradi same izgrajenosti človekove osebnosti, ki predpostavlja vzgojo kot način lastnega vzpostavljanja. Dostojanstvo ima s stališča pojmovanja osebe kot načina človekovega obstajanja svoje počelo v vzgoji človeka, da postaja vse bolj človeški. Pomen vzgoje osredinja etična vprašanja na človekove notranje (bitne) možnosti za razumevanje in doseganje človeškosti. Ta vidik vzgoje je pomemben zlasti

[22] Deklaracija ZN o otrokovih pravicah v svojem drugem členu tako določa, da je treba otroku »*z zakonom ali na drug način omogočiti, da se bo v svobodi in dostojanstvu razvijal fizično, psihično, moralno, versko in družbeno zdravo in normalno*« (Deklaracija o otrokovih pravicah 1959).

v prvih letih, ko otrok še nima razvitih zmožnosti za ubesedeno govorico, svoje občutke in doživetja pa izraža izrazito čustveno. Otrok ne loči med mislijo in dejanjem, med notranjostjo in zunanjostjo, zato se ne more razumsko odločati, na kakšen način in kako močno se bodo izražala njegova notranja doživetja (Rebula 2010, 25-26). Za vzgojo otroka v samostojno osebo z doživetim občutkom dostojanstva in lastne vrednosti je potrebno znanje. Starši pridobivajo znanje tako, da se učijo biti človeški, da postajajo odprta bitja in da odprtost delijo z drugimi, da se torej vzgajajo v spretnosti odnosa. Učenje za vzgojo pomeni najprej samovzgojo, starši so vedno dejavni tudi kot neudeleženi vzgojitelji, otroku so vzor in vodilo za življenje, šele nato pride do izraza tudi njihova dejavna in ciljno naravnana vzgoja. Vzgoja je pravzaprav srečanje dveh oseb, na kar nas v uvodni besedi svoje knjige opozarja Alenka Rebula (1954-): »Še vedno smo družba, v kateri se odrasli sprašujejo predvsem, kako naj vplivajo na otroka, da bodo dosegli svoje. Namesto tega bi se lahko vprašali, kako naj vplivajo nase, da bi postali sposobni videti in čutiti, kaj se v resnici dogaja v otroku in njih samih – in katera pot lahko vodi do srečanja« (Rebula 2010, 13-14).

Pri vzgoji se morajo starši najprej naučiti otroka opaziti, ga prepoznati kot bitje s svojim dostojanstvom in življenjskim poslanstvom, šele potem lahko pride do resničnega srečanja. Osebna zgodovina, simbolna izgrajenost in odprtost vplivajo na človekovo zmožnost oblikovanja starševskega odnosa z otrokom kot osebo. Ta osebna predpostavljenost staršev se oblikuje že z njihovim odnosom do svojih staršev, pri katerem se oblikujejo vzorci njihovega bodočega starševstva. Vzgoja poteka vedno v »senci človekovih spominov in načrtov« (Rebula 2010, 14). Otrok zahteva od staršev stalno pozornost, iz njihove preteklosti in prihodnosti jih vrača v trenutek srečanja, ki starše neusmiljeno sooča z nepremaganimi strahovi in neizživetimi bolečinami, ki so se ponotranjili v odraščanju. V celoti gledano se vzgoja odvija na ravni dialoga med starši in otroki, v vzajemnem posredovanju samega sebe in enakovrednem medsebojnem sprejemanju (Juhant 1993, 90).

Raziskave na področju starševstva in razvojne psihologije so pokazale, da ima otrok v sebi zmožnosti, da se v čustveni bližini staršev in ob njihovi podpori lahko sam razvije v samostojno in polno osebnost. Pristen odnos med otrokom in starši ali skrbniki, katerih glavna naloga je zagotoviti otroku občutek varnosti, ter njihova čustvena naklonjenost predstavljata osnovo za njegovo polno in ustvarjalno življenje (Erzar in Kompan Erzar 2011, 8-9). To potrjujejo tudi raziskave odnosov med odraslimi

osebami, ki kažejo, da postane odnos med osebama intimen, ko obstaja med njima čustvena povezanost, ki izhaja iz občutka varnosti, pripadnosti in medsebojnega zaupanja (9). Vzgoja je odraz celostnega pristopa, katerega cilj je oblikovati vzajemni odnos med starši in otrokom ter ga usmeriti v poln otrokov razvoj.

Zelo pomemben je tudi neudeležen vidik vzgoje, kjer starši vzgajajo s svojim zgledom. Starši tako poustvarjajo podobo resničnosti, ki jo otrok črpa iz njihovega podzavestnega in zavestno usmerjenega delovanja. Zato je pomembna tudi čustvena povezanost med partnerjema, njuno razumevanje in zaupanje, ki daje otroku občutek varnosti in podobo srečnega življenja. Ljubeči odnosi med starši ustvarjajo predstave o dobrem in lepem, ki jih otrok povzema v podobo odnosa kot okvira in vodila za vse svoje prihodnje odnose (38-39). Vsi ti dejavniki, ki se pogosto izražajo tudi kot nezavedni vzorci, vplivajo na varnost otrokovega bivanjskega izhodišča, s tem pa določajo tudi njegovo samopodobo in samovrednotenje, kar vse skupaj oblikuje način otrokovega navezovanja na starše oziroma osnovne skrbnike.[23] Otrok potrebuje varnost, zato se po naravni poti obrača k staršem, ki s svojo bližino in odzivanjem na otrokova čustvena stanja določajo, kako varno bo njegovo izhodišče za raziskovanje sveta (17). Če se otrok nauči, da se starši na njegovo odprtost in ranljivost ne odzivajo ali pa so v odnosu nezanesljivi, bo to poslabšalo njegov občutek varnosti, zato bo težje prepoznal in izrazil svoje resnične potrebe, s katerimi raziskuje in se odpira svetu (17).

Z gotovostjo lahko trdimo, da ima večina staršev pri vzgoji dobre namene in da otroke vzgajajo po svojih najboljših močeh. Manj pa se pri tem verjetno zavedajo, da na vzgojo ne vplivata zgolj njihova pripravljenost in dobronamerna volja, temveč tudi sile, ki v človeku delujejo nezavedno. Vpliva nezavednih usedlin se človek navadno ne zaveda, sicer ne zaradi nezmožnosti njihovega prepoznanja in ozaveščanja, temveč predvsem zaradi narave in vzrokov nezavednega, kar izhaja iz človekovega globokega strahu pred nepoznanim (Jung 2002, 23). Jung ugotavlja, da »je ni stvari, ki bi bila pri

[23] Kanadska razvojna psihologinja Mary Dinsmore Salter Ainsworth (1913-1999) razporeja različne načine navezovanja otrok na svoje starše v tri razrede: večina otrok (55-65 %) je varno navezanih, kar pomeni, da se otroci, ko so v stiski, ugodno odzivajo na bližino staršev. Ravnanje staršev varno navezanih otrok je zanesljivo, na stisko otrok se odzivajo z razumevanjem in s tolažbo. Pri ne-varno navezanih otrocih se starši odzivajo tako, da skušajo otrokovi stiski zmanjšati pomen ali pa so do nje brezbrižni. Otroci se lahko pri tem odzivajo tako, da se izogibajo stiku s starši, svoje občutke pa praviloma zadržijo zase. Pri ne-varno navezanih otrocih se pojavlja tudi čustveno nasprotno odzivanje, ki se kaže v pretiranem iskanju in hkratnem zavračanju pozornosti, delovanje pa je *hiperaktivno* in raztreseno. Tretji razred navezanosti predstavlja *dezorganizirano* odzivanje na stisko, brez prepoznavnega in stalnega vzorca obnašanja, ki se pojavlja pri manjšem številu otrok (5 %) in je navadno posledica hude stiske ali zlorabe (Erzar in Kompan Erzar 2011, 18-20).

ljudeh bolj osovražena, kot je odpoved celo najmanjšemu delu svojega nezavednega«, zato je način vzgoje globoko povezan z družinskimi vzorci, ki koreninijo daleč v družinski preteklosti, oblikujejo pa se v odnosih, ki so nam posredovani po prednikih. Psihoanaliza je pomembno vplivala na razvoj vzgojnih vzorcev, raziskave družinske patologije pa so odkrile, da je potrebno vzgojo obravnavati celostno in da med otrokom in starši obstaja vzajemnost, ne samo na področju zavednega odnosa, temveč tudi na ravni nezavednega. Nerazrešene in potlačene vsebine starši nezavedno posredujejo tudi svojim otrokom, ki so zaradi odvisnosti od psihičnega vpliva staršev »prisiljeni delati, čutiti in živeti tisto, kar niso oni, temveč njihovi starši« (26).[24] Zato se morajo starši oziroma vzgojitelji najprej posvetiti sebi, samovzgoji in soočenju z lastnimi duševnimi težavami, ki izhajajo iz odnosov z njihovimi starši in okoljem, ter se truditi ohranjati pošten odnos do sebe, kar omogoča uzaveščanje napak in njihovo odpravljanje. Jung poudarja, da ni bistveno, da starši pri vzgoji ne delajo napak, temveč da napake prepoznajo (28). V prizadevanju priznati lastne pomanjkljivosti in v ozaveščanju osebnostnih ovir se človek odpira novemu in drugačnemu, odnos z drugimi, z lastnimi otroki in življenjskim partnerjem postaja pristnejši, življenje pa postajapomembnejše. Občutek varnega zavetja je pri otroku zelo pomemben, saj ga varuje pred izvirnim strahom, ki se pojavlja ob pomanjkanju čustvene bližine in razumevanja. Pristen odnos staršev, ki v otroku prepoznajo osebo, vredno njihove (čustvene) bližine in spoštovanja, vzpostavlja prostor vzgoje, ki temelji na vzajemnem dialogu in razumevanju. V družinah lahko pridobi otrok veliko predsodkov o sebi, kar močno vpliva na razvoj njegove osebnosti in samostojnosti ter na vzpostavljanje pravega stika s seboj (Kompan Erzar 2003, 63). Čeprav otrok še nima razvitih govornih in duševnih sposobnosti, ga doživljanje in izkustva v družini globoko zaznamujejo (Juhant 2000, 125). Da bi se lahko ustrezno zaščitil pred nevarnostmi iz okolja, potrebuje otrok fizično in čustveno bližino staršev, predvsem pa ljubezen in razumevanje. Ljubezen staršev daje vrednost otrokovemu življenju, v ljubečem odnosu se razkriva smisel obstoja, ki se uresničuje v srečanju. Ljubezen vzbudi v človeku voljo do smisla, ki ga psihoanalitik Viktor Frankl (1905–1997), nasprotno od Freuda in Junga[25], postavlja za gonilno silo v človeku (Pernek 2003, 121). Človek osmišlja svoje življenje v srečanju z drugim, in če se

[24] V svojih raziskavah nevroze pri otrocih Jung ugotavlja, da se slednja odraža kot »trpljenje iz nepravih vzrokov«, torej ne zaradi lastnih dejanj, temveč zaradi (preteklih) odločitev staršev in njihovih odnosov s svojimi starši, zaradi česar se nevrotična stanja pogosto prenašajo skozi generacije (Jung 2002, 26).

[25] Po Freudu velja za temeljni človeški gon njegov spolni nagon, Jung pa nasprotno poudarja, da je osnovna gonilna sila v človeku njegova želja po samouresničevanju (Pernek 2003, 121).

slednjemu v ljubezni popolnoma preda, preseže tudi samega sebe in svoje bivanjske omejenosti, saj z ljubeznijo do drugega uresničuje tudi svojo polnost (Frankl 2005, 69).

Naklonjenost in ljubezen omogočata otroku, da si v družini oblikuje varno izhodišče za raziskovanje sveta. Sodobni pedagogi opozarjajo na vlogo in pomen staršev pri vzpostavljanju zdravega izhodišča, ki otroku osmišlja bivanje in ga usposablja za celosten razvoj. Razvojna pedagogika ugotavlja, da ima otrok ob ustrezno oblikovanem bivanjskem izhodišču zmožnost, da že v najzgodnejših letih življenja deluje in se razvija sorazmerno samostojno. Otrok je namreč po svoji naravi »delavec«, ki se po svojih notranjih sposobnostih oblikuje v samostojnega človeka[26] (Montessori 1992, 14). Ob primerni podpori staršev se v otroku že na osnovni, nezavedni ravni sprejemanja predstav oblikuje prostor samostojnejšega oblikovanja osebnosti, kar se uresničuje v svobodnem raziskovanju njemu ustreznega okolja (56). Naklonjena starševska drža, kasneje pa tudi drža tistih, ki prihajajo v intimni stik z otrokom, mu omogoča, da ponotranji zahteve svobode in da v samostojnem odnosu do sebe in do drugih usmerja voljo, ki sčasoma prerašča v (za)vest (Rebula 2010, 167). Čustvena varnost in bližina že v najzgodnejših letih oblikujeta počela za človekov moralni razvoj v smeri odgovornosti. Celostna vzgoja upošteva potrebo človeka, da bi znal urejati samega sebe na vseh ravneh bivanja. Uresničuje se z delovanjem človeka, ki izhaja iz njega samega, kar so Grki označevali kot *praxis*[27], ter vključuje razvoj notranje naravnanosti, ki se postopno oblikuje v ustaljeno (Juhant 1997-98, 82-83). Ustaljena etična drža je zaznamovana z vzpostavljenim odnosom med otrokom in starši, po njem si otrok oblikuje svoj notranji zakon in ga z voljo izpolnjuje zato, da bi se počutil svobodnega in pomirjenega (Rebula 2010, 168).

[26] Maria Montessori na tem mestu ugotavlja: »Čeprav se sam še ne more pridružiti delu odraslih, je otrok od vsega začetka delavec, ki ima nalogo, da iz sebe naredi človeka« (Montessori 1992, 14).

[27] Po Aristotelu se človek v svojem delovanju izraža na tri načine: spekulativno umsko s ciljem iskanja resnice (*theoria*), praktično umsko kot notranja (etična) naravnanost (*praxis*) in zunanje delovanje (*poiesis*). Zadnji dve spretnosti odražata dva načina delovanja človekove pameti: praktično (*phronesis*) in opravilno tehnično (*techne*) (Aristotel 2002, 1140a).

1.7 Etika in duhovnost

Celostno razumevanje človeka upošteva in združuje vse ravni bivanja. Poudarjanje zgolj posameznih človeških razsežnosti in zanemarjanje ali celo zanikanje drugih ustvarja (pre)ozek pogled na človeka, razumevanje dejavnikov, ki vplivajo na doživljanje sveta, pa je enostransko in površno. Razvoj na področju psihologije in vzgoje je pomembno vplival na razumevanje vzajemnega odnosa med človekovimi vzgibi, tudi tistimi, ki prihajajo iz globljih plasti človekove zgradbe. Otrokove samorazvojne zmožnosti, ki se pokažejo že v najzgodnejših letih, razkrivajo dejavnike, ki površni psihologiji ostajajo prikriti. Izpostavljajo sposobnosti v človeku, ki se razkrijejo šele v odnosu, v osebni naklonjenosti in pozornosti, zato jih znanost, ki temelji na neosebnem opazovanju obstoječega, lahko prezre in v skrajnem primeru tudi zanika. Napredni vzgojni modeli, osredinjeni na osebno razsežnost človeka, so nastali predvsem kot plod predanega in ljubečega odnosa, ki se je z vztrajnim opazovanjem in preverjanjem sčasoma oblikoval v urejene vzgojne in razvojne postopke.

Prednosti, ki jih življenju prinašajo pozitivne znanosti, z enako močjo hromijo razvoj tistih drugih področjih, ki jih z izkustvenim ali razvidnim dokaznim postopkom (še) ni možno znanstveno utemeljiti. Čeprav bistveno vplivajo na zmožnosti in kakovost življenja, pa notranja področja človeka niso deležna pozornosti, ki bi odražala njihovo stvarno moč. V težnji po dosledni in neodvisni resnici je postal znanstveni postopek osiromašen za osebno razsežnost pojavov, ki izhaja iz samega načina dojemanja stvarnosti. Že sofist Protagora (481–420) ugotavlja, da je »človek merilo vseh stvari« in da je resnica sorazmerna, njena splošna vrednost pa omejena na mišljenje človeka (Fischl 1964, 44-45).

Človekova celotna resničnost pa ni omejena zgolj na mišljenje, temveč se oblikuje pod vplivom vseh ravni bivanja, predvsem tistih, ki prevladajo v človekovem življenju. Resnica je zato navadno tudi čustveno obarvana, saj ima za človeka vedno neki pomen, zanj ne obstaja kot sama na sebi, temveč človek do nje vedno vzpostavi določen odnos. Filozofija se v svojih skrajnih miselnih naporih zato pogosto vrača nazaj k človeku in poziva: »Nazaj k stvarem samim!« (Husserl 1950, 42f).

V bivanju je človek tudi pojav, ki ima svojo časovno in prostorsko razsežnost, zato je njegov obstoj zaznamovan s prigodnostjo in minljivostjo bivanja. Kot presežno bitje z zmožnostjo ustvarjanja razdalje do sebe in sveta je človek stalno soočen z neizbežnim

dejstvom končnosti svojega telesnega obstoja, zato naravno išče možnosti, da bi ta prepad (zavestno) presegel ali se mu (nezavedno) izognil. Psihologi ugotavljajo, da človek dejstva o lastni minljivosti zavestno pravzaprav niti ne more popolnoma sprejeti, zato takšne občutke že zelo zgodaj v življenju potisne v podzavest. Sodobna *pozitivistično* oblikovana slika stvarnosti pušča to in tudi druga mejna področja ob strani, in čeprav so pojavno ali notranje samorazvidna in včasih tudi neizogibno prisotna, ne zapadejo pogosto v človekovo miselno obzorje, vzrok za to je tudi odsotnost lastnega izkustva. V sodobni družbi je človekova končnost zato izrinjena iz družbene zavesti (Juhant 2006, 247).

Pot, ki jo je človek prehodil pri iskanju izvora in pomena obstoja ter tudi samega smisla lastnega življenja in delovanja, kaže, enoznačno razumevanje celote človeškega tako z vidika čutno-tvarnega kot duhovno-umskega pogleda na stvarnost ne obstaja. Razvoj na področju človeške antropologije omogoča celovitejšo razumevanje sosledij in povezav različnih plasti v človeškem organizmu, zato lahko nasprotja v različnih pojmovanjih počel človekovega obstoja in delovanja razumemo tudi s stališča človeške narave. Raziskave človekovega čustvenega in umskega razvoja dopolnjujejo umske napore razumeti človeka v tisti gotovosti, ki bi njegovemu delovanju zagotavljala pravo usmeritev. Zato lahko danes z večjo gotovostjo ugotavljamo, da človek ničesar, tudi samega sebe ne, ne dojema neposredno, temveč v predstavah, ki se oblikujejo kot simbolni način človekovega razumevanja sveta. Simbolna narava označuje meje človekovega (umskega) spoznanja in se odraža v osebni razsežnosti človeka. Oseba združuje in povezuje vse ravni človekove zgradbe, hkrati pa jih človek skozi osebnost tudi izraža. V prvih letih življenja se človek izraža predvsem čutno in čustveno, z odraščanjem pa vse bolj prevladuje tudi njegov razum. Odnos med čustvi in razumom filozofsko nikoli ni bil dokončno razrešen, zagovornikom ene in druge strani je na voljo dovolj dejstev, da lahko utemeljijo samostojen pogled na človeka. Novoveška izkustvena filozofija, predvsem pa David Hume (1711-1776), je z novim pristopom do razumevanja delovanja človeka zavrgla prevlado razuma z utemeljitvijo, da vlogo usmerjevalca človekovega delovanja dejansko opravljajo čustva, ne pa razum: »Razum je in tudi mora biti zgolj suženj čustev« (Hume 1989, 415). Delovanje razuma predstavlja le način osmišljanja čustvenih potreb človeka, med katere Hume uvršča tudi potrebo po moralnem delovanju, ki se kaže v splošnem čustvu simpatije in naklonjenosti do drugih ljudi (Stres 1998, 88-89). S stališča razvojne psihologije se

lahko strinjamo, da imajo čustva prevladujoč vpliv, vsaj v prvih letih življenja, in da so izkustva vezana na psihološke okvire in meje, vendar v celoti to ne pojasni delovanja in povezav različnih ravni človekove osebnosti, predvsem ko dosledno upoštevamo določila njenega razvoja. Na to je opozorila moralna filozofija, ki brez vodilne vloge razuma ne more utemeljiti človeka kot moralnega, s tem pa tudi svobodnega bitja. Človeku namreč lahko šele praktična pamet omogoči, da ugotovi, katero delovanje je pravilno, kar se uresničuje skozi smisel splošno veljavnega načela nezaslužnosti: človek si sam postavlja zakone svojega delovanja, tako da je kot oseba vedno cilj delovanja in nikoli sredstvo, ta zakon pa velja za vse kot »vesoljni naravni zakon« (Kant 1999, BA 52).

Težava filozofske utemeljitve človeka se pokaže, ko skušamo zgradbo človeka in iz nje izhajajoče delovanje razumeti celostno, zaobjeti vse ravni bivanja in prikazati njihovo prepletanje in medsebojno odvisnost. O človeku razmišljamo vedno v okvirih, ki jih preučujemo, zato spoznanja težko opredelimo kot neodvisno dokončna in splošna. Vrzeli v znanju lahko premostimo z življenjskimi izkušnjami, ki spoznanja poosebljajo in jih delajo žive. Ko pozornost usmerimo v naše doživljanje, se nasprotja pomirijo, misel pa se lahko osredotoči na jedro težave (Ramovš 1990, 6). Človek ima zmožnost, da spoznava celovito in da prerašča nasprotne, pogosto tudi izključujoče predstave o sebi in svetu. V tem je tudi prava človekova svoboda, ki izraža njegovo vzvišeno naravo in se uresničuje kot duhovna vsebina človeka. Duhovnost odraža bistvene dejavnike, ki človeka oblikujejo v osebnost, njegovemu delovanju pa dajejo etično vrednost. Duhovne vsebine je težko nazorno predstaviti in zato tudi pojmovno poenotiti, lahko pa jih praktično doživljamo in uresničujemo. Doživljanje sveta in tudi samega sebe v njem je dogajanje v človeku, ki je prepleteno z duhovno in s čustveno vsebino, oblikovano v toku razvoja človeka.

Duhovne vsebine se izražajo v človekovem zavestnem delovanju, ki je pristno človeška dejavnost in področje njegove svobode. Naravno določenost, v katero lahko deloma uvrščamo tudi simbolno naravo, si človek deli z ostalo naravo, ki samodejno usmerja in vodi življenje. Fiziološke potrebe, nagoni in potreba po varnosti v veliki meri določajo meje človekove svobodne izbire. Bivanjska odvisnost in pogojenost človeka v mejah naravnih določil je izhodišče filozofskega pojmovanja, ki človekovemu duhu odreka vzvišeno vlogo in ga razume kot naravni pojav, ki nima lastne ustanovne vrednosti. Hume celo dvomi v obstoj kakršnihkoli duhovnih vsebin, saj o njih človek

nima neposrednega izkustva, temveč le zaznave dogodkov, ki jih glede na sosledje notranje poveže in posploši v pojme, kot je duhovnost (Stres 1998, 85-86). Odsotnost duhovnega izkustva človek nadomešča tako, da si domišlja duhovno stvarnost, za katero vsebino črpa iz izkustev, v njih pa samega sebe upodablja po načelu vzročnosti med zunanjimi vtisi in svojo notranjostjo (86). Človekova duhovnost je s tega vidika zgolj posplošitev izkustveno danega, človek pa to danost osmišlja v skladu s tem, kar mu narekujejo nagoni, zato tudi njegovo (etično) delovanje ne usmerja mišljenje, temveč naravni nagoni, ki oblikujejo navade kot ustaljen način njegovega ravnanja (Hume 1974, 99). Etika zato ni pristno človeška, saj nima nadizkustvene vsebine, ki bi imela počelo v človekovi duhovni naravi, temveč se oblikuje in ohranja znotraj človekove koristi, ki se po Humu oblikuje iz njegovih želja in hrepenenj. Vloga uma je zgolj v tem, da hrepenenjem in željam sledi in jih osmišlja, zato um nima druge vloge, kot da služi človeškim strastem in jim je pokoren (Hume 1989, 88).

Popoln *skepticizem*, ki se je v 18. stoletju uveljavil predvsem na angleškem govornem področju, je utemeljen prav v nezmožnosti človeškega uma, da bi dal notranjim področjem pojmovno trdnost zunanjega izkustva. Metafizična stvarnost, utemeljena z določili nujnosti in odvisnosti, že po svoji naravi ne more biti dokazana s pozitivnim znanstvenim postopkom, zato je vsa *inteligibilna* stvarnost zaznamovana s poljubnostjo in prigodnostjo človekovega mišljenja in delovanja. Po Friedrichu Nietzscheju (1844-1900) je ravno »domišljena logika« vzrok za pojav *nihilizma* kot splošnega zavračanja vrednot, zato mora človek najprej izkusiti njihovo neutemeljenost, da bi spoznal, kaj so prave vrednote oziroma kaj je vrednota teh »vrednot« (Nietzsche 1982, 634-635).

Medtem ko Nietzsche vidi to vrednoto v uresničevanju človekove duhovne moči, katere cilj je življenje sámo, se Heidegger spušča v razčlembo človekovega bivanja v svetu in ugotavlja, da se mora človek odvrniti od metafizike, ker slednja zanemarja (bit) človeka, saj (jo) ga podreja njegovemu bivanju (Stres 1998, 296). Človek mora najprej odkriti samega sebe in osupljivo dejstvo lastnega obstoja, ki se zrcali v neizbežni bližini njegovega konca. Počelo človeka je *Ereignis*, enkraten začetek samega sebe, ki ga človek odkriva kot najvišje in najgloblje ter ki je to, kar je Eno in hkrati vse (Heidegger 2006, 188). *Ereignis* človek ne odkriva v metafiziki, temveč si ga razlaga tako, da o njem (pristno) razmišlja in govori, s tem pa odkriva to, kar je v njem skritega in

nedoumljivega (Stres 1998, 303). Vsebina skrivnostnega in nerazkritega je zajeta v delovanju človeka, ki ga usmerja njegova duhovna raven.

Posebnost duhovnosti je v njenem odnosu do človeka, saj v svojem delovanju prežema vse ravni bivanja, hkrati pa človeka odpira za presežno, ki vključuje tako prostorsko-časovne kot brezčasne in neminljive razsežnosti, s tem pa posega tudi v nedoumljivo minljivost človekovega bivanja, njegovemu (etičnemu) delovanju pa daje vrednost osebne svobode in odgovornosti. Francoski personalistični filozof Emmanuel Mounier (1905–1950) zato dvomi, da bi po Nietzscheju človek lahko sam sebe presegal zgolj zaradi potrebe po lastnem uveljavljanju, brez pravega cilja, saj človek slejkoprej zadene ob neizogibnost lastnega konca (Ledure 1998, 323-324). Minljivost življenja postavlja človekove motive v okvire, ki presegajo danosti, ki si jih človek deli z drugimi bitji. Človek se namreč zaveda svojega tragičnega položaja, zato se lahko odloči, da se z njim ne sprijazni in da (po)išče možnosti, da bi to danost presegel in se notranje pomiril. Želja po preseganju vabi človeka, da se sooči z možnostmi, ki jih prinaša duhovnost tako na področju notranjega ozaveščanja kot praktičnega delovanja. Duhovnost se poraja iz najglobljih ravni bivanja, zato je človeku skrivnost, ki se v vsakdanjem življenju težko razkriva.

V prizadevanju za poosebljenje medsebojnih odnosov in v usmerjanju svojega delovanja v dobro se človek odpira »nestvarnemu ozadju«, ki ga Nicolai Hartmann (1882–1950) označuje kot brezčasno počelo človeka kot osebe (Fischl 1964, 510). Nikolaj Berdjajev (1874–1848) označuje človekovo duhovno področje kot »praresničnost«, ki je bolj stvarna kot pojavni svet in obstaja pred odnosom med objektom in subjektom, človeku pa daje stvariteljsko moč, da te odnose usmerja in uresničuje (Berdjajev 2000, 16-17). V duhovnem počelu je izvir brezpogojne in pristno človeške etike, vendar je med njo in vsakdanom slehernika prepad, ki ga človek lahko premosti, če svojo človeškost opre tudi na višje ravni bivanja (Fischl 1964, 511). Človek most do etike, ki jo pooseblja po svoji najbolj notranji naravi in je zanj (zato) kategorična, ustvarja sam, saj poseduje mehanizme, ki ga skozi labirint podzavestne in simbolno oblikovane narave popelje do notranjega etičnega uvida. Duhovnost vodi človeka v vedno večje poosebljenje, saj odpira prostor popolnoma drugačnemu srečanju, kjer drugi postaja bližnji. Z duhovno močjo človek sam upravlja svet in mu daje smisel, s tem pa izraža tudi svobodo, ki je na nižjih ravneh bivanja ni deležen (511).

Med simbolno naravo, ki posameznika oblikuje v osebnost, in duhovnostjo, po kateri jo človek v polnosti uresničuje, obstaja navidezno nasprotje, saj je po prvi človek osredinjen na posredovan svet, po duhovnosti pa vstopa v bolj neposredna izkustva sebe in globlja doživetja (notranje) stvarnosti. Človek si po simbolih ustvarja svoj svet, zato da ga v duhovnosti slednjič preseže. V duhovnem izkustvu doživlja, kar je neizrekljivo in česar v polnosti ni možno ubesediti, hkrati pa ga usposablja, da z notranjo umirjenostjo, občutkom ljubezni do bližnjega in spoznanjem prave resnice bivanja usmerja svoje delovanje tako, da je zato etično v najglobljem človeškem smislu (Ban 2008, 123-124).

1.8 Presežna narava človeka

Človek se v duhovni razsežnosti odpira iz zaprtega sveta simbolov in predstav, po katerih spoznava svet in tudi samega sebe. To mu omogoča, da ozavešča in uresničuje osebno vrednost samega sebe na višji ravni. Duhovno[28] v človeku je pristno osebno, po osebi pa se duhovno tudi razkriva, tako da jo »izpolnjuje z nadosebno vsebino« (Berdjajev 2000, 23). Nicolai Hartmann (1882–1950) ugotavlja, da se duhovna raven človeka razkriva v njegovem delovanju, in nadaljuje, da lahko »oseba presega samo sebe v svojih dejanjih« in da je »duh nekakšno samopovzdigovanje biti« (43).

Človekova presežna narava se izraža tudi kot praktično-umska zmožnost, ki jo usmerja globlji, duhovni uvid, kar človeku omogoča, da svojemu bivanju daje smisel. Osmišljanje življenja je človekova imanentna sposobnost, ki ga postavlja nad ostalo naravo, saj jo lahko človek notranje poustvarja in jo kljub svoji vpetosti in odvisnosti od njenih bivanjskih določil notranje duhovno preseže. Z osmišljanjem življenja človek presega danosti, ki si jih deli z ostalo naravo. Človek je sicer že po naravi nagnjen k preseganju, ki se vrši tudi po naravni, biološko pogojeni poti z razvojem psihofizičnih

[28] Duhovna razsežnost ima različne zgodovinske in kulturne pojmovne oblike. Berdjajev navaja vsebinske razlike med zahodnim in vzhodnim pojmovanjem duhovnosti, ki se pojavlja kot izraz delovanja različnih človeških razsežnosti. Pri zahodnem pojmovanju, ki ima svoje počelo v antiki, je duhovnost večinoma povezana ali zamejena v okvire človeške umske dejavnosti (*lógos*), ki izraža univerzalno počelo in skladnost človeka s kozmosom (Berdjajev 2000, 30-31). Pri vzhodnem razumevanju duhovnosti je v ospredju duh, ki je *spiritualiziran* in izraziteje povezan z nadrazumskim doživljanje najvišjega, v katerem »jaz« izginja v skupno duhovno občestvo (32-33). S krščanstvom se duhovnost povzdigne na osebno raven kot izraz odnosa človeka s troedinim Bogom, ki ga po učlovečenju pooseblja Sveti Duh, po katerem je človek deležen božje milosti in zveličanja. Predstavlja novo razumevanje duhovnega, ki se uresničuje v človeku kot osebi.

sposobnosti na telesni in duševni ravni, vendar si rast, čustva, spomin, v določeni meri pa tudi inteligenco človek deli z drugimi bitji, zato je opredeljen kot presežno bitje že po naravnem razvoju organizma in potrebi po življenju v skupnosti (Ramovš 1990, 159). Presežnost, ki je je deležen zgolj človek, pa je lastnost njegove duhovne ravni, ki se odraža kot stanje zavesti ali kot način človekovega bivanja in delovanja (160). Človeka poustvarja v bitje, ki lahko zavestno osmišlja in se uresničuje na različnih ravneh bivanja, hkrati pa deluje kot celostno bitje. Težava presežne narave človeka je v njeni utemeljitvi, ko se ta nanaša na duhovno raven človeka, saj duhovnega ni mogoče v polnosti razumsko opredeliti (Berdjajev 2000, 47). Filozofska utemeljitev ima zato svoje omejitve, saj mora duhovne vsebine ubesediti v simbolni govorici, ki pa je omejena na privzete pojme in človekovo mišljenje. S pojmovno govorico se vzpostavi razlika med doživetjem ali zaznavo, ki ju opisujemo, in simbolom, ki ju označuje (Tomc 2011, 184). Ker je človeško umevanje sveta omejeno na pojmovno govorico, obstaja med duhovnim svetom in mišljenjem prepad, ki ga človek ne more zgolj »odmisliti«, ima pa zato v sebi (duhovno) zmožnost, da ga praktično-umsko preseže, predvsem tako, da sprejema in razvija samega sebe na vseh ravneh bivanja. Jože Ramovš (1947-) opozarja, da človekova presežnost ni omejena zgolj na najvišje ravni človekovega doživljanja in da se lahko človeškost uresničuje tudi v vsakdanjem življenju, kjer se izraža kot preseganje na ravni človekove zavesti, dejavnosti, odnosa in bivanja (Ramovš 1990, 162). Zavestno prevzemanje odgovornosti in odprtost sta izraza človekove svobode in temelja njegove presežne narave. Človek se presega v Človeka oziroma, kot pravi Anton Trstenjak (1906–1996), »je človek nenehno v hoji za samim seboj«, zato se uresničuje in presega svoje danosti, da se kot oseba izpolni v svoji človeškosti.

Zavedanje človeka, da se zmore presegati, ter hrepenenje in potreba po (samo)uresničenju, ki presega vsakokratne bivanjske danosti, vzbujajo v človeku nemir in praznino, ki ga odmikata od vsega, kar ju ne umiri in zapolni. V človeku je obzorje, ki sega preko vsega znotrajsvetnega in ga odpira za *sveto* kot možnost in način osmišljanja in ohranjanja lastnega obstoja. Praktična pamet, ki osmišlja človekovo doživljanje sveta, njegovemu delovanju pa daje neodvisno vrednost, odpira človeka za višja stanja zavesti in bolj celosten pogled na stvarnost. Pravilna praktična pamet, ki ohranja doslednost v ozaveščanju in osmišljanju bivanja in delovanja, človeka po naravni poti pripelje do presežnih vsebin in višjih ravni obstoja. Če povzamemo po

Kantu, se po praktični pameti človeku odpira pot do stvari, kot se kažejo same v sebi (Stres 1998, 108). Brezpogojna narava človekovega pravilnega delovanja je utemeljena v presežni naravi človeka, po kateri je človek etično bitje, ker se v svoji zavesti kot tak prepozna in osmišlja. Človekova presežna zmožnost izhaja iz njegove ranljivosti in odprtosti in je utemeljena v praktičnem izkustvu veličine in bede življenja, ki človeka razpenja med surovostjo in brezosebnostjo golega preživetja na eni ter veličino in brezčasno blaženostjo na drugi strani. Gerardus Van Der Leeuw (1890–1950) poudarja, da se človek ne more sprijazniti s svojim tragičnim položajem, zato išče moč, da ga preseže in v njem najde smisel (Stres 1994, 56). Človekov položaj je tragičen, kar zaznamuje tudi način njegovega bivanja, ki si ga človek zapolnjuje z vsakdanjimi, ustaljenimi opravili, ki pritegnejo njegovo pozornost in jo usmerjajo stran od njegovih resničnih potreb. Heidegger zato pravi, da človek ne živi pristno, temveč dela tako, kot *se* (pač) dela (Heidegger 1967, 126). Težnja po življenju, ki izraža človekove bitne zmožnosti, lahko kljub njegovi duhovni naravi ostaja neizrečena, njegova presežnost pa neizražena. Človek s tem nevede ostane prikrajšan za resnično bližino in pravo srečanje z drugim, njegovo življenje pa ostaja osamljeno in prazno. Po Heideggerju je mišljenje temelj človekove usmerjenosti k presežnemu, resnicoljuben odnos do sebe pa priprava za spoznavanje in doseganje svetega (Stres 1994, 63). Temeljna človekova težnja po resnici osvetljuje njegovo presežno naravo ter jo odpira in pripravlja za *sveto* kot (naj)višji način človekovega bivanja. Heidegger ob tem opozarja na pomanjkljivosti mišljenja, ki lahko človeku zgolj odpira vrata za sveto, ne more pa ga z razumom premisliti (Heidegger 2000, 672). Z mišljenjem se človek zgolj pripravlja za presežno, in sicer tako, da ozavesti svoj položaj oziroma to, »kar danes *je*« (673).

Ozaveščanje je dejavnost, ki je je sposoben le človek in je v filozofskem izročilu omejena predvsem na njegovo mišljenje oziroma na njegovo razumsko dojemanje stvarnosti. Izročila pa omenjajo tudi zmožnosti človeka za višja stanja zaveti, ki niso pogojena z miselno dejavnostjo, temveč izhajajo iz globljih, tudi mističnih izkustev, ki presegajo vsako znotrajsvetno vzročnost. Ker so takšna izkustva redka in večinoma prihranjena za izjemne posameznike ali pa se pojavijo izjemoma v skrajnih in ob posebnih življenjskih dogodkih, jih znanost ni zmožna prepoznati kot splošno in dosegljivo človekovo izkustvo. Duhovna in kulturna izročila govorijo o notranjih zmožnostih človeka, da preseže naravne danosti in da se uresničuje na način, ki presega človekovo minljivo naravo. Zahodna filozofija je vložila veliko napora v iskanje najbolj

temeljnih človekovih resnic, ki bi pojasnile splošno človekovo naravo, vendar se pri tem omejuje zlasti na tiste človekove zmožnosti, ki se izražajo po njegovi simbolni naravi, opirajoč se predvsem na njegovo čustveno doživljanje sveta in praktično-umsko delovanje. Razvoj pozitivnih znanosti je močno vplival tudi na pojmovanje človeka, kar se odraža v posplošitvi človeka kot objekta, ki ga je možno nepristransko, znanstveno opazovati in meriti. Vsa izkustva višjih ravni zavedanja, ki nimajo ustreznega zunanjega izraza, so zato neutemeljena. Človekov razum kot merilo stvarnega in resničnega je v svojem izražanju in delovanju pogojen s simbolno govorico, katere značilnosti določajo tudi meje človekovega spoznanja, na kar opozarja tudi indijski mislec Šri Aurobindo: »Ko bo za nami ostalo znanje, bomo dosegli Spoznanje. Razum nam je bil v pomoč; Razum je ovira.« (Aurobindo 1991, 9)

Vzhodna filozofija pogosto opozarja, da se presežna narava človeka izraža na vseh ravneh bivanja in da se človek v svojem razvoju pomika k vedno bolj pretanjenemu in izostrenemu zaznavanju in doživljanju sveta, kar vpliva tudi na njegov odnos do določil, ki urejajo njegovo življenje. Filozofsko in antropološko raziskovanje človeka ter njegovega odnosa do sveta je tem določilom posvetilo veliko pozornosti, vendar je ostalo ujeto v miselne okvire, ki stvarnost razumejo predvsem kot znotrajsvetno danost, o kateri človeka premišlja in jo na različne načine osmišlja. V mišljenju se človek predpostavlja kot nosilec, ki ima do objekta, o katerem premišljuje, določeno razdaljo. Med predmetom in človekom je razdalja, ki se oblikuje po določilih človekove simbolne narave, zato ima človek do predmeta vedno določen odnos, ki izraža tisti pomen, ki ga ima za človeka. To je temeljno človekovo izhodišče pri sprejemanju in dojemanju sveta, s tem pa tudi samega sebe. Fenomenologija poudarja, da je človek *tu-bit*, ker se je kot *bit tu* (od nekod) pojavil, zato ni (nujno), da je sam po sebi zgolj to, kar je po njem razvidno, temveč se že zgolj zaradi dejstva, da je pojav, sprašuje, zakaj je *tu*, ne pa raje *nič*. Zato je človek tudi v skrbeh zase, saj ve, da je lahko (vsak trenutek) tudi *nič* kot nasprotje vsega tega, kar *je*. Sprašuje se po svojih (bitnih) (z)možnostih, da bi lahko presegel ta položaja, ki ga navdaja s tesnobo in ga ne more sprejeti za svojega.

Čeprav je pojav krščanstva obogatilo zahodnega človeka z razsežnostjo odnosa, v katerem nastopa človek kot oseba, obdarovan z božjo milostjo, pa človeku to ni popolnoma odvzelo skrbi za lasten obstoj. Vzhodna filozofija poudarja, da človek ni zgolj pojav, temveč tudi vse tisto, kar lahko postane. Človekovo postajanje ni omejeno zgolj na njegovo mišljenje in odnos, ki se oblikuje v danih okoliščinah, temveč pomeni

temeljno preseganje lastnih notranjih določil, ki se vrši na ravni zavesti. Šri Aurobindo poudarja, da se mišljenje močno oklepa drugih človekovih ravni, ki so v svojem delovanju omejene, vendar vztrajne, kar se izraža v človeških navadah, in v tem smislu opozarja (zahodnega) človeka na naravne omejitve pri razumevanju svojega položaja v stvarstvu in odnosa do drugih (Aurobindo 1990, 122-125). Poudarja, da je človek po božji milosti stvarnik samega sebe, kar se najizraziteje kaže v razvoju njegove zavesti, ki določa in izraža temeljna določila človekove zgradbe. Urejevalna moč človekove zavesti izhaja iz domneve, da se za pojavnim življenjem skriva nekaj Absolutnega, ki je počelo vsega in ureja življenje tako, da se skozi evolucijo (zavesti) postopoma vse bolj razkriva in udejanja (Aurobindo 2004, 149). Razvoj duha predstavlja najvišjo obliko naravnega razvoja in se vrši v človeku, tako da po svojih lastnih določilih išče, kar je končno in vseobsegajoče (149). Delovanje duha se razkriva kot naravni vzgib, ki je zastrt človekovi naravi in se izraža po določilih njegove simbolne predpostavljenosti, zato se pojavlja v različnih oblikah tako na družbenem kot osebnem področju življenja. Po Šri Aurobindu so kultura, vera, različne oblike poduhovljenosti, potreba po svobodi, Bogu in neskončnosti le različni načini izražanja Narave, ki po naravni poti usmerja človeka k preseganju ustaljenega na vseh ravneh njegovega bivanja (Aurobindo 1949, 5). Najvišji izraz presežne narave človeka je v brezpogojnem dostojanstvu človeka kot osebe, kar se uresničuje z duhovnim razvojem, ki človeka osvobaja od omejenosti in nevednosti ter ga odpira za višje, tudi nadumske razsežnosti bivanja, ki je področje pristnega odnosa kot izkustva enosti z drugim. Človeku odpira etično obzorje zavestnega notranjega razvoja, ki prerašča v medosebne odnose, utemeljene na (duhovni) bližini in sočutju. Z duhovno preobrazbo človek preseže svojo posamičnost, tako da jo izpolni in dokončno uresniči v Absolutnem, ki je počelo in cilj razvoja. Filozofska nedorečenost Absolutnega dobi svojo oporo v človekovem izkustvu presežnega, ki je enkratno in hkrati splošno človeško, zato predstavlja del antropološke podobe človeka. Smisel in bistvo življenja zato nimata izvirnega filozofskega reda in ostajata pojmovno neizpolnjena, saj se njun pomen in udejanjanje odvijata na ravni razvoja človekovega izkustva. Smisel človekovega življenja ima razgibano in spreminjajoče obzorje, ki je odvisno od človekove pripravljenosti in opremljenosti, da preseže ustaljene življenjske prakse in se odpre za bolj neposredno in zavestno doživljanje svojih danosti. Človeška govorica kot temeljna danost, ki človeku prvotno omogoča preživetje, ostaja v izražanju globljih vsebin vedno nedorečena (Juhant 2000,

19). Presežno duhovno izkustvo pa usposablja človeka, da v luči Resnice govori iskreno in neposredno, tudi če se pri tem ne izraža z jezikom.

Človeško duhovno izročilo in tudi sodobne psihološke raziskave potrjujejo pomen izkustvenih danostih človeka za etičnost njegove praktično-umske dejavnosti. Osnovna naravnanost človeka, da praktično izkusi svet okoli sebe, izpostavlja različne ravni zaznavanja, razumevanja in sprejemanja stvarnosti. Človek ima razum in duha ter se lahko na podlagi izkustev uči, kako jih presegati in postopoma umestiti v vedno širši okvir bivanja z notranjo željo in potrebo po celovitem in notranje izpolnjenem življenju. Okvire človeka kot celostno uresničenega bitja pa lahko določimo šele z utemeljitvijo človeka kot osebe.

2 ČLOVEK KOT OSEBA

2.1 Sestavljenost človeka

Predstave, ki se oblikujejo v človeku, predstavljajo svet, ki je oblikovan po človekovi simbolni naravi. Človek ta svet sprejema vedno glede na svojo simbolno predpostavljenost, ki pa izhaja iz same narave človeka in hkrati s svetom določa tudi njegov odnos do okolja in samega sebe. Človek zato tudi sebe dojema in sprejema tako, da si o sebi oblikuje predstave, ki so odraz njegovega vraščanja v okolje. Te predstave predstavljajo okvire človekovega odnosa do sveta in določajo vsebino pojmovanja človeka kot osebe. Človek človeku nikoli ni zgolj (*generično*, vrstno) bitje, temveč vedno (najprej) tudi oseba, saj ima do drugega vedno določen (simbolno predpostavljen) odnos. Pojem osebe je sestavljen izraz odnosa kot načina človekovega bivanja. Pojmovanje človeka kot osebe združuje različne dejavnike, tako tiste, ki so človeku prirojeni, kot tiste, ki jih posameznik pridobi iz okolja. Med prve uvrščamo človekove naravne danosti, določene predvsem z dednostjo, druge pa vstopajo v človeka preko odnosa z okoljem. Obe razsežnosti človeka oblikujeta njegovo osebnost, vendar pa ima človek tudi (z)možnost, da s svojo dejavnostjo do določene mere usmerja njun vpliv, s čimer si oblikuje prostor svobode.

2.1.1 Naravna pogojenost človeka

Enkratnost vsakega človeškega bitja je najprej določena z raznolikostjo dedne zasnove. Raziskave kažejo, da ima dednost pomemben vpliv na oblikovanje osebnosti, vendar njene moči in vloge ni mogoče natančno razmejiti. Na vprašanje, v kolikšni meri vpliva dednost na oblikovanje osebnosti, ni možno enoznačno odgovoriti, saj ne obstaja enotno pravilo za določitev njenega razmerja do vpliva okolja. Psiholog Donald Olding Hebb (1904 –1985) zato odgovarja, da je že samo vprašanje napačno zastavljeno, zato tudi odgovor ne more biti točen (Trstenjak 1976, 45). Anton Trstenjak to pojasnjuje z analogijo iz geometrije in se sprašuje, kakšen je prispevek širine in dolžine k površini

ploskve (45). Tako kot pri spremenljivkah v geometriji je tudi pri oblikovanju osebnosti prispevek obeh danosti stoodstoten, spreminja se zgolj njun odnos. Ta odnos je lažje določiti pri telesnih značilnostih, manj nazoren pa je pri duševnih, saj se duševne dejavnosti odvijajo v notranjosti osebe, zato jih je težko meriti in se do njih zanesljivo pozitivno opredeliti. Številne raziskave, predvsem tiste zgodnjega otroštva, so sicer pokazale, da je predvsem duševna dejavnost v zgodnjem otroštvu odločilna za razvoj človekove osebnosti, vendar so nekatere lastnosti, predvsem telesne, v celoti odvisne od dednosti in jih ne moremo pripisati vplivu okolja. Med slednje štejemo oblikoslovno (*morfološko*) in namensko (*funkcionalno*) zgradbo, po kateri se človek loči od drugih bitij in ki določajo svojskost človeka kot bitja (Juhant 2006, 163). Pomemben vpliv imajo tudi prirojene lastnosti človeka, ki niso podedovane, vendar jih je otrok že prinesel na svet (Trstenjak 1976, 56). Te lastnosti se oblikujejo v prvem otrokovem okolju, torej v materi, zato jih je za pravilno razumevanje človekove osebnosti potrebno upoštevati (56). Te lastnosti ne nosijo dednega zapisa, zato tudi nimajo takšne vnaprejšnje določenosti kot dednost. To je pomembno za razumevanje človeka, saj določa področje njegove samostojnosti pri oblikovanju osebnosti tako na področju vzgoje in razvojne psihologije kot socialne politike[29] (56).

Nekatere lastnosti pa so dedno samo dane, njihova izoblikovalna moč pa je odvisna od okolja in življenjskih preizkušenj človeka (Juhant 2006, 163). Človek se rodi z določenim značajem, ki se lahko z življenjskimi izkušnjami krepi, lahko pa se pod vplivom okolja tudi spremeni, predvsem takrat, kadar so življenjske preizkušnje težke in jih posameznik ne obvlada. Podobna pogojenost velja tudi za razumnost, ki je do določene mere prirojena, od okolja pa je odvisno, koliko bo človek razvil njene možnosti (164). Trstenjak ugotavlja, da ni nujno, da je naravno razumen človek tudi ustvarjalen, saj se lahko preveč prilagodi okolju in ga razumnost prej ovira kakor spodbuja k ustvarjalnosti (Trstenjak 1976, 169). Podobno ugotavlja tudi Heidegger, ko pravi, da je človek podvržen vplivu okolja, ki ga sili, da se mu prilagodi tako, da izgubi svoje sebstvo (Heidegger 2005, 180-181).

[29] Država lahko na primer z ustrezno družinsko politiko pomaga oblikovati okolje, ki bo za razvoj otroka v času nosečnosti čim bolj ugodno (porodniški dopust, manj stresno delo, psihološko svetovanje …).

2.1.2 Vpliv okolja

S Heideggerjem torej ugotavljamo, da ima okolje močan vpliv na oblikovanje osebnosti človeka, saj je človek podvržen stalnemu pritisku iz okolja, ki usmerja njegove misli tako, da se kot posameznik okolju prilagaja. Človeška razumnost je pod vplivom okolja torej omejena na postavljene družbene okvire. Tudi zato prihaja v sodobnem svetu do krize istovetnosti posameznika s samim seboj, ko človek ne ve več, kaj *je* oziroma kam sodi (Trstenjak 1976, 258). V človekovem odnosu do družbe prihaja do odtujenosti, saj družba ne priznava vseh tistih vsebin, s katerimi se posameznik poistoveti kot oseba, zato prihaja do navzkrižja osebnih in družbenih pričakovanj, posledično pa do sorazmerne notranje razdvojenosti (258).

Okolje ima torej močan vpliv in to vse od začetka življenja naprej, ko z rojstvom človek vstopi v svoje prvobitno življenjsko okolje, v družinsko skupnost, od katere je bivanjsko povsem odvisen, saj brez nje niti ne more preživeti. Družina je torej prvo in najpomembnejše človekovo okolje, ki je hkrati, kakor pravi ameriški antropolog George Peter Murdock (1897–1985), tudi najbolj univerzalna oblika človekovega okolja, saj opravlja številne naloge, brez katerih družba ne more preživeti (Haralambos in Holborn 1999, 329)[30]. Zato predstavlja družina vsesplošen temelj človekove osebnosti, saj obstaja v vseh družbah, ne glede na naravne, kulturne in verske razlike. Splošen pomen družine za posameznika izpostavlja vlogo okolja kot odločilnega dejavnika za oblikovanje osebnosti človeka. Vloga družine potrjuje temeljno človekovo odvisnost od okolja, saj se kot oseba lahko vzpostavlja in tudi preživi le znotraj družine oziroma osnovne skupnosti. O človeku kot osebi lahko torej razmišljamo le znotraj njegovega družinskega oziroma socialnega okolja.

Vplivi človekovega okolja postajajo z razvojem družbe vedno bolj sestavljeni, zato so pomembni za različna področja življenja. Sodobni človek je podvržen različnim načinom obveščanja, ki usmerjajo njegovo mišljenje v različne načine zadovoljevanja potreb, tako tistih (že) obstoječih kot vseh drugih možnih, ki so resnične ali zgolj navidezne. Vzpostavljanje novih potreb človeka je postalo eno izmed osnovnih gibal gospodarskega razvoja, zato morajo biti sporočila, ki jih posredujejo občila, tako oblikovana, da jih posameznik sprejema in se po njih tudi ravna. Okolje na tak način

[30] George Peter Murdock izpostavlja štiri temeljne funkcije, ki jih opravlja družina v vseh družbah: seksualno, reproduktivno, ekonomsko in vzgojno (329).

spreminja vzorce človekovega obnašanja, s tem pa tudi njegovo osebnost. Iz okolja sprejema človek tudi vrednote, zato je pomembno, v kakšno socialno občestvo se človek vrašča, saj to vpliva na razvoj njegove osebnosti. Pri vključevanju posameznika v širše družbeno okolje je zato potrebno upoštevati vse tiste dejavnike iz okolja, ki vplivajo na njegovo samodejavnost, tako tiste, na katere človek nima vpliva in so del njegovega sebstva, kot tiste, za katere je posameznik lahko odgovoren in jih s svojo dejavnostjo spremeni ali izloči iz svojega okolja.

2.1.2 Človekova samodejavnost

Čeprav oba delujeta pod močnim vplivom dednosti in okolja, se človek v marsičem loči od živali. Vendar nasprotno od človeka žival nima zmožnosti, da bi se glede vpliva lahko odločala, saj o obeh dejavnikih niti ne razmišlja, temveč po njiju zgolj nezavedno deluje. Že zgolj razmišljanje o svoji odvisnosti od obeh danosti postavlja človeka v položaj, da (lahko) ozavesti svojo stvarnost ter se umsko in čustveno odmakne od nagonskih in nezavednih vzgibov, ki ga (sicer) samodejno usmerjajo. Zmožnost samoozaveščanja daje človeku sposobnost samodelovanja, s katerim uravnava svoje življenje v skladu s svojo (ozaveščeno) osebnostjo. To ne pomeni, da lahko človek izloči vplive okolja in dednosti, ima pa notranjo zmožnost, da jih s samodejavnostjo usmerja v pravo smer. Zato je vsak posameznik tudi samostojno bitje, katerega delovanje je svojsko njegovi osebnosti, ki ji zato pripada tudi določena lastna svoboda in dostojanstvo.

Človek torej ni zgolj proizvod dednosti in okolja, temveč ima tudi svojo voljo, da uravnava svoje življenje in samostojno oblikuje samega sebe (Juhant 2006, 166). Notranja zmožnost za samostojno delovanje pomeni, da človeka nikdar ne smemo »odpisati«, saj vedno obstaja možnost, da se spremni in predrugači svoje delovanje. Kot oseba je človek enkratno, neponovljivo bitje, ki znotraj vrste išče tudi svoj smisel, torej svoj življenjski pomen. Iskanje smisla sledi želji po uresničevanju samega sebe, ki je po Maslowu tudi ena izmed (najvišjih) človekovih vrojenih potreb (Trstenjak 1976, 456). Ameriški psiholog Abraham Maslow (1908–1970) v svoji razčlembi nadpovprečno nadarjenih oseb ugotavlja, da je človekova ustvarjalnost odvisna od stopnje sprejemanja lastne osebnosti, ki omogoča njeno sorazmerno dopolnjenost in celovitost (458). Za

pravilno razumevanje vpliva in medsebojnega odnosa dednosti in okolja je potrebo upoštevati tudi človekovo samodejavnost kot način svobodnega uresničevanja svojsko pogojenih možnostih posameznika. Če namreč zanikamo zmožnost samodejavnosti, potem je težko govoriti o možnostih človekovega samouresničevanja, saj mora to izhajati iz njegove lastno spodbujene in svobodne volje. Samouresničevanje predstavlja višjo izrazno kakovost človeka, ki pomeni uresničevanje polne človečnosti na vseh njegovih področjih delovanja (459). Človekov jaz ima torej svojsko voljo, da preseže dvorazsežni prostor dednosti in okolja ter se obrača k sebi, v novo, svojo lastno smer, kjer se (šele) lahko polno uresniči (460).

2.2 Človek – svobodno bitje

Človekova potreba po samouresničevanju vsebuje notranjo zahtevo po svobodi, saj je z njim kot s pogojem neločljivo povezana. Človekova svoboda je v tem smislu lastna njegovi naravi in pogoj osebne uresničitve. Zato ni nenavadno, da je človek že od nekdaj iskal možnosti in načine osebnega delovanja znotraj naravnih in družbenih nujnosti (Juhant 2006, 201). Ravno notranja potreba po svobodi postavlja človeka v položaj, da je zmožen doživljati naravne in družbene danosti kot oviro ali celo grožnjo za osebno svobodno delovanje, v čemer se razlikuje od ostalih bitij, ki naravne danosti doživljajo kot svoje. Ker pa je človek tudi naravno in družbeno bitje, mora za svoje preživetje z drugimi tekmovati, a hkrati z njimi tudi sodelovati. Kot simbolno bitje doživlja naravo in okolje na človeško-svojski, simbolno oblikovani način, kar ga dela v primerjavi z drugimi bitji posebnega in enkratnega.

Ker človek ni zgolj rodovno bitje, temveč ima tudi svoje lastne življenjske zahteve in pričakovanja, je potrebno usklajevati njegovo svobodno dejavnost z zahtevami skupnega življenja. Problem človekove svobode je torej v njenem dialektičnem odnosu s potrebo po skupnem urejanju medsebojnih razmerij, zato je potrebno svobodo utemeljiti tako, da spodbuja doseganje skupnega dobrega (201). Človekovo svobodo je možno razumeti na različne načine, tudi tako, da pri tem ne upoštevamo njegove naravne povezanosti z drugimi in odvisnosti od drugih. Tako razumevanje je pogostejše na tistih področjih, pri katerih je človekovo delovanje odraz zasledovanja kratkoročnih

ciljev, ki izključujejo druge vidike družbenega življenja, na katere pa s svojim delovanjem človek vseeno vpliva. Nazorne so posledice uzakonjene nebrzdane svobode posameznikov na finančnem področju, ki je botrovala osiromašenju dobršnega dela gospodarskih in družbenih sestavov na svetovni ravni. Potrebno je torej razlikovati pojmovanje svobode kot prostosti od česa ali kot samovolje od pojmovanja svobode, umeščene v vzajemnost človekovega naravnega in družbenega življenja.

Pojem svobode torej izraža določeno odprtost in odvisnost, ki se srečuje s človekovo potrebo po urejenih temeljih njegovega ravnanja (202). Pojmovanje svobode ima zato tudi svojo zgodovinskost, saj je bilo razumevanje svobode vedno pogojeno z naravno in družbeno stvarnostjo, urejeno z uveljavljenimi vrednotami. Že v stari Grčiji so bili pogledi na svobodo različni. Sokrat razume svobodo kot izvrševanje tistega, kar človek uvidi kot najboljše, kar zahteva nravno usposobljenost za samoobvladovanje (204). Platonovo pojmovanje svobode je razpeto med svetom idej in pojavnim svetom. Popolna svoboda v svetu po Platonu ni možna, zato mora človek zasledovati idejo dobrega, ki ga usmerja v duhovni svet, kar je njegov najvišji cilj (Juhant 2003, 21-22). Aristotel pojmuje svobodo kot zmožnost umske izbire v »konkretno uresničujočem« (Juhant 2006, 205). Človek ima torej svobodo, da uporablja svojo premišljeno voljo za doseganje dobrega v dejanskih življenjskih razmerah, zato potrebuje poleg umskih zmožnosti tudi kreposti (205).

Razlike v pojmovanju svobode izhajajo že iz različnega razumevanja človeka kot bitja, ki išče svobodo znotraj pojavne stvarnosti, navdih pa črpa tudi iz duhovnega sveta. Šele s pojavom krščanstva je pojem svobode dobil tudi osebni pomen, saj je človek prvič postavljen v položaj enakovrednega sogovornika z Najvišjim oziroma s Stvarnikom. Zgodnje krščanstvo tako vidi počelo svobode v zmožnosti človeka, da sledi zgledu učlovečenega Boga in tako tudi sam postaja božanski, kasneje pa krščanstvo pojmuje svobodo predvsem kot način delovanja božje milosti, saj je človek kot znotrajsvetno bitje, ki je ustvarjeno po božji podobi, od milosti povsem odvisno (208-209). Krščansko pojmovanje svobode se v obeh razlagah naslanja na človekovo odločanje »za«, torej za Boga oziroma za njegovo milost, od česar se kasneje oddalji novodobno pojmovanje svobode, ki bolj poudarja človekovo posamičnost, zato je tudi svoboda pojmovana negativno kot prostost oziroma svoboda »od«. Pomembna je svoboda od vseh dejavnikov, ki zavirajo ali ogrožajo izražanje posamične razsežnosti človeka. Tako Thomas Hobbes (1588–1679) razlaga svobodo kot osvoboditev od

fizične prisile, Immanuel Kant pa jo postavlja kot pogoj za obstoj moralnega zakona (212-213). Znana je Kantova trditev, da je svoboda nujna za moralnost (*ratio essendi*), v moralnosti pa svobodo šele spoznamo (*ratio cognoscendi*) (Stres 1999, 36). Človek se mora po Kantu osvoboditi od prisile nagonov in čustev, da lahko umno usmerja svoje delovanje tako, da je skladno z nravnim zakonom (Juhant 2006, 213). Tudi Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) poudarja svobodo kot človekovo neodvisnost od drugih in kot moč, da se nasloni sam na sebe (215). Prava svoboda je brezpogojna in je lastnost absolutnega duha, ki je čista, neskončna duhovnost in najstvarnejša resničnost (Stres 1987, 205-206).

Samostojna moč človeka, da se odloča v svobodi lastnega delovanja, je povezana s tehničnim napredkom sodobne družbe, ki jo spremlja razvoj širših področij znanosti, usmerjene v raziskovanje dokazljivih počel človeka in narave. Sodobna znanost zanika vsako vnaprejšnje spoznanje, ki ni dokazano z uveljavljenim in s splošno priznanim dokaznim postopkom, kar vodi v zanikanje vseh tistih razsežnosti življenja, ki niso usklajene s priznanimi dokaznimi načeli, ne glede na prisotnost in pomembnost njihovih vsebin. Tehnične pridobitve in višje blagostanje vsakdanjega življenja tako sovpadajo s povečano samovoljo in neodgovornim odnosom do drugih in do družbe. Pogubne posledice pretiranega sproščanja družbene odgovornosti (*liberalizacije*) in porast pohlepa posameznikov ustvarjajo negotove družbene razmere, primerne za oblikovanje *totalitarnih* in nasilnih družbenih rešitev, ki z namenom osvoboditve podrejenega dela družbe ustvarjajo še hujše družbene razmere. Pomembno je torej, da pojem svobode ni razumljen samo v njenem *pozitivnem* izrazu, temveč da je umeščen tudi v okvire pojmovanja človeka kot osebe, saj je oseba razsežnost človeka, ki je počelo njegove dejavnosti (Juhant 2006, 214).

Zaradi človekove nezmožnosti, da bi celostno zaobsegel idejo svobode, se pojavljajo tudi nasprotne ideje, ki zanikajo njen splošen pomen. Ludwig Feuerbach (1804–1872) tako zanika svobodo kot prazen pojem, ki se utemeljuje sam iz sebe, John Stuart Mill (1806 –1873) pa kot način izražanja človekovega uveljavljanja želja in nagonov (215). Poskusi zanikanja svobode sporočajo, da se človek težko loči oziroma osvobodi od samega sebe, saj se kot simbolno in naravno pogojeno bitje vedno uresničuje v mejah določil lastne zgodovine, ki postavlja vnaprejšnje okvire njegovega mišljenja in delovanja. Pomembno je torej, kot zahteva Martin Heidegger (1889–1976), da se človek sooči s samim seboj, tudi s svojo minljivostjo in končnostjo, zato je po

njem svoboda tista, »ki je trpeča« (217). Svoboda se lahko dejansko izrazi le v neposredni življenjski izkušnji, v nujnem bivanju z drugimi, ki so hkrati tudi počelo nesvobode, zato je človek v stalni dialektiki med svobodo z drugim in svobodo proti drugim. Dialektična rešitev se po Heideggerju nahaja v človekovi notranjosti, v soočenju in sprejetju odgovornosti za lastno stvarnost. Slednja je neločljivo povezana z odgovornostjo do drugega kot dialoškega partnerja, kar poudarja tudi Hegel, ki prepozna bistvo svobode v dojetju odnosov (219). Prepoznanje in sprejetje odgovornosti predstavlja po Arthurju Schopenhauerju (1788–1860) človekovo moralno svobodo (225)[31]. Počelo svobode je torej večrazsežna odgovornost, ki predstavlja tudi okvire za njeno uresničevanje.

2.3 Dostojanstvo človeka

Svoboda in odgovornost ustvarjata vzajemni občutek notranje vrednosti človeka, s katero se človek kot oseba lahko poistoveti. Ta istovetnost pride do izraza v dialogu z drugimi in jo označujemo kot človekovo dostojanstvo. Predstavlja neodtujljivo pravico, ki je nezaslužna, saj izhaja že iz samega priznanja osebnosti vsakega posameznika, kar se zgodi z rojstvom. Zato je pravica do dostojanstva umeščena že v najsplošnejše pravne dokumente, ki urejajo človekove pravice, s čimer je varstvo zagotovljeno (vsaj) na zakonski ravni.[32]

Pravna ureditev izraža splošno družbeno soglasje o neodtujljivosti posameznih človekovih lastnosti, vendar je za opolnomočenje pravice potrebno tudi soglasje o vsebini in razsežnostih dostojanstva v dejanskih življenjskih razmerjih. Na to nas opozarjajo življenjske razmere, v katere so bili prisiljeni ljudje v času vojn, ko moralnost navkljub samorazvidnosti in pravni urejenosti izgubi svojo vlogo in pomen (Juhant 2009, 349). Raziskave Tzvetana Todorova (1939-) kažejo, da lahko človek tudi v najhujših bivanjskih razmerah ohranja osebno dostojanstvo. Odvzem svobode in dostojanstva v koncentracijskih taboriščih med drugo svetovno vojno je izhajal iz

[31] Schopenhauer pojmuje moralno svobodo kot najvišji vidik svobode, ki vključuje tudi ostale (fizično in intelektualno svobodo) (Juhant 2006, 222).

[32] Slovenska ustava ureja pravico do dostojanstva v svojem 21. in 34. členu, *Splošna deklaracija človekovih pravic* v preambuli, 1. in 22. členu, *Konvencija o otrokovih pravicah* pa v preambuli, 23., 28., 39. in 40. členu.

splošnega zanikanja človečnosti zapornikov, vendar ni nujno prispeval k izgubi osebnega dostojanstva. Posameznik lahko z moralno držo presoja o pravilnem oziroma dobrem ter si na ta način ustvarja notranji prostor moralnega zadovoljstva in neodtujljivosti, ki izhaja iz delovanja na osnovi meril, ki jih je sam ponotranjil (Todorov 1996, 59-70). Povedano potrjuje dvoje: da je dostojanstvo lastnost človeka kot osebe in je zato neodtujljivo ter da je dostojanstvo sestavljen pojem, ki ima več vsebinskih razsežnosti. Zato je potrebno človeško dostojanstvo opredeliti tudi filozofsko in teološko, da bi se spoštovanje človeka kot osebe zagotovilo v vsej njeni razsežnosti (Juhant 2009, 349).

Dostojanstvo pripada posamezniku že pred začetkom življenja, kar pomeni, da ima tudi nerojeni otrok določene pravice, ki so njemu lastne in o katerih niti starši ne morejo v polnosti odločati. Krščansko izročilo postavlja človeka kot osebo nad vsa bitja, tudi nad človeško vrsto, saj je ustvarjena po božji podobi in je zato svetu podarjena. Zato ima človek prirojeno dostojanstvo od spočetja do konca življenja (349). Teološka utemeljitev dostojanstva je zato pomembna tudi pri dejanskih življenjskih izbirah, na primer pri vprašanju prekinitve nosečnosti. Potrebno je torej določeno soglasje glede pojmovanja človeka kot bitja, saj posameznik pri posameznih dejanskih življenjskih odločitvah težko določi, katero ravnanje spoštuje dostojanstvo lastne (in) ali druge osebe. Kljub temu da je človekovo dostojanstvo »najvišje moralno in pravno načelo«, pa ostaja izziv vseh družb in religij, zato je potrebno poiskati vsaj tisto minimalno družbeno soglasje, ki omogoča sobivanje v družbi oziroma preprečuje nastanek prevelikih vrednostnih nasprotij (348-349).

Soglasje ima počelo v samorazvidnosti in priznanju temeljne človekove bivanjske odvisnosti od drugega (349). Samorazvidnost izhaja že iz antropološke utemeljitve človeka kot bitja, ki za svoje fizično in čustveno preživetje potrebuje drugo osebo, kar nazorno utemeljujejo psihološke in vedenjske raziskave zgodnjega otroštva. Otrok ima na primer naravno potrebo, da se navezuje na osebe v svojem okolju. Od odziva okolja je odvisno, kakšen bo otrokov čustveni in socialni razvoj oziroma na kakšen način bo otrok sprejemal svet in kako se bo v njem znašel (Erzar in Kompan Erzar 2011, 13). Odnos staršev do otroka ne vpliva samo na njegova čustvena stanja, temveč tudi na fizično oblikovanje možganskih povezav, ki določajo tako zavestne kot nezavedne vzorce obnašanja otroka (141-142). Zavedanje posameznika o lastni odvisnosti od bližnjega (npr. staršev) omogoča prepoznanje dostojanstva kot vzajemne vrednote, ki

preko notranjega občutka prehaja v dialog in splošno pravilo, kar potem ta občutek povratno utrjuje in oživlja.

Če izkustvo medsebojnih odnosov predstavlja počelo osebnega dostojanstva, ima nadizkustveni občutek lastnega dostojanstva teološko počelo, ki ga pri krščanstvu pooseblja oseba Jezusa Kristusa. S svojim ponižanjem in trpljenjem je človeku približal božansko razsežnost njegove biti (duše), ki je kot stalna prisotnost vir milosti in ljubezni. Priznanje božjega v človeku izpostavlja človekovo prav posebno dostojanstvo, hkrati pa tudi odgovornost, da to dostojanstvo tudi sprejme in izraža z drugimi.

Ker je dostojanstvo osebe kot brezpogojna vrednota tako osnoven in hkrati vzvišen pojem, se pojavlja težava, kako ga med praktičnim vrednostnim tehtanjem ohranjati v vsakdanjem življenju tako na področju medosebnih odnosov kot v javnem življenju. Potrebna je določena zavest, ki posameznika vodi v praktičnem ravnanju in ga opominja, ko njegovo ravnanje dostojanstvane izraža več. Zavest se oblikuje znotraj medsebojnih odnosov, zato je odgovornost tako na strani posameznika kot tudi okolja, ki s posredovanjem vrednot soustvarja osebnost posameznika.

2.4 Odgovornost in etika

John Bowlby (1907–1990) v svojih raziskavah navezanosti v zgodnjih letih odraščanja ugotavlja, da se osnovni mehanizmi odzivanja in iskanja stika novorojenčka s svetom oblikujejo v popolni soodvisnosti odnosa s starši in da otroci, ki tega odnosa niso deležni ali pa jim je posredovan na neustrezen način, te mehanizme razvijejo kasneje kot drugi otroci (Kompan Erzar 2006, 28-29). Avtor nadaljuje, da je človeška oseba povezana z drugimi na najgloblji način in da razvoj osebnosti poteka vedno vzajemno, zato je v razvoju posameznika zapisana tudi osebna zgodovina preteklih rodov (29). Odgovornost kot ena izmed osnovnih etičnih in tudi praktično življenjskih prvin se torej pojavi naravno že pri vprašanju starševstva in oblikovanju družine, saj se otrok lahko razvija izključno v odnosih. Otrok potrebuje torej ustrezen od-govor, da se bo lahko pravilno navezal na starše in oblikoval zaupljiv odnos do sveta. V tem smislu lahko razumemo pojem odgovornosti tudi kot osnovno etično prvino, saj se ta

vzajemnost v odnosu pokaže tudi na drugih ravneh družbenega življenja, čeprav v bolj sestavljenih in včasih manj razvidnih oblikah.

Prvotna odgovornost do najmlajših, ki učinkuje predvsem kot ljubezen in pozornost, se v širših družbenih odnosih, ki nimajo tako močnega čustvenega naboja, izvaja tudi kot učinkovit način umskega soočanja z ravnanjem oziroma kot ustrezna etična presoja. Ker etika izhaja iz predpostavke, da je človek (tudi) umsko bitje in je zmožen presoje, lahko razume in sprejme tudi odgovornost, ki sledi razmisleku v določeni življenjski dinamiki. Zato Kant nagovarja posameznika, da naj ima pogum uporabljati svoj razum in da naj bo pri tem samostojen (Juhant 2009, 334). Človek ima odgovornost, da moralno presoja že zato, ker ima razum in lahko presoja učinke svojega delovanja, zato je človek v nasprotju z drugimi bitji kot umsko bitje hkrati tudi moralno odgovorna oseba.

Moralna odgovornost zahteva določeno čustveno zrelost odločevalca, ki je zmožen kritično preveriti vse vidike in dejavnike določenega moralnega *deja* ter s premišljeno voljo samostojno sprejeti (moralno) odločitev (335). Kot ugotavlja Annemarie Pieper (1941-), človek nima vedno na voljo pravila, ki bi urejalo njegovo ravnanje v vseh življenjskih stanjih, kar velja predvsem za mejne primere, v katerih se mora človek zanesti predvsem sam nase (336). Človek ima torej določeno svobodo, da se odloči med različnimi možnostmi ravnanja, ki sledijo razmisleku, zato je svoboda tudi pogoj za odgovornost posameznika. Svoboda in razum določata človeka kot moralno bitje, saj je odgovoren za svoje delovanje, zato se etičnemu delovanju ne more popolnoma izogniti, hkrati pa se zaveda, da se kot moralna oseba nikoli ne vzpostavlja sam, temveč so za njegovo moralno zavest odgovorni tudi ostali, najprej starši, kasneje pa tudi drugi. Že zaradi dejstva, da je človek tako dejavnik kot prejemnik moralnega delovanja, bi moral posameznik uvideti določeno minimalno osebno etično odgovornost za svoja dejanja in se s tem izogniti popolni sebičnosti (336).

Večje težave z utemeljitvijo splošne moralne odgovornosti se pojavljajo na ravni družbe. Predvsem današnja sodobna družba je izgubila tisto nazorsko notranjo povezanost, ki je starejšim družbam omogočala učinkovito urejanje družbenega življenja. Sodobni posvetni pogledi na življenje so v marsičem v nasprotju z religioznim doživljanjem in razumevanjem sveta, zato je težje oblikovati (tudi minimalne) skupne imenovalce, ki bi omogočali potrebno enotnost pri reševanju temeljnih družbenih vprašanj. Uspeh sodobne družbe na področju znanosti je uveljavil pozitivno

razmišljanje tudi na področjih življenja, ki potrebujejo bolj sestavljeno in obsegajoče razmišljanje in delovanje. Hans Jonas (1903–1993) ugotavlja, da se je sodobna znanost morala omejiti na *empirično-analitični* postopek, če je hotela napredovati, vendar je s tem zanemarila drugačne (*ontološke*) načine razmišljanja, kar je privedlo do izgube etične naravnanosti in posledično do moralne krize (Stres 1996, 13). Zaradi dokazne nazornosti znanstvenega postopka so *empirično-analitične* rešitve (neupravičeno) pridobile značaj ontološke resnice, kar je privedlo do prevlade posamičnosti tudi na področju osnovnih življenjskih vprašanj (13). Vrednostni *relativizem* tako spodkopava temelje sodobne družbe, ki je nastala iz etičnega hotenja in zavesti, da je človek svobodna in odgovorna osebnost, ki lahko tvori tudi takšno družbo (12-13). Človek je namreč ustvarjal sodobno družbo za neko skupno *dobro*, zato mora to *dobro* tudi uzavestiti in uveljaviti, kar izključuje nazorsko poljubnost, človeka pa usmerja k skupnim temeljem, ki omogočajo dolgoročen obstoj skupnosti. Človek torej potrebuje določena splošna načela, o katerih se lahko poenoti, kar poudarja tudi Kant, ki splošno veljavnim načelom, torej tistim, ki jih za svoja sprejemajo vsi posamezniki, daje moralni značaj (15). Iz splošno sprejetih načel izhaja tudi »splošna« odgovornost, s katero se posameznik lahko poistoveti. Pomembno je, da splošna načela izhajajo iz temeljne moralne in vrednostne izkušnje človeka, o njih ne moremo poljubno odločati, saj so za človeka kot simbolno in socialno bitje *objektivni* (npr. delati je potrebno *dobro*, ni dobro biti krivičen). Te temeljne izkušnje človek pridobi z življenjem v skupnosti, najprej z vzgojo v družini, kasneje pa tudi v širših skupnostih.

2.5 Problem zla

Velja splošno načelo, da si družba prizadeva za *dobro* posameznika in da slednji to skupnost priznava za svojo in ji po svojih močeh *dobro* tudi vrača. Ta vzajemnost pa je večkrat postavljena na preizkušnjo in sprva dobri nameni se lahko sprevržejo v svoje nasprotje. Človek je zmožen, da dela *dobro*, ima svobodo in razum, da *ga* prepozna in uresničuje v vsakdanjem življenju. Oba moralna predpogoja pa hkrati omogočata, da se človek dobremu odpove ali, še huje, da se odloči za zlo. Alasdair MacIntyre (1929-) v svoji knjigi *Odvisne racionalne živali* poudarja, da se lahko človek uvaja v *dobro* le

tako, da se uči od drugih in tako postopoma razvija lastne moči, da bo lahko nekoč kot »neodvisni mislec« tudi sam pravilno presojal, svoje odločitve pa razumsko utemeljil kot dobre (MacIntyre 2006, 83). MacIntyre tudi ugotavlja, da se to prehajanje začne že takoj na začetku življenja, ko je človek popolnoma odvisen od svojega okolja, ter da se v ustreznih pogojih posameznik lahko razvije v osebnost z zmožnostjo neodvisnega moralnega presojanja (83). Prehod pa ne poteka brez težav in lahko se zgodi, da človek ni zmožen razviti samostojne in zdrave osebnosti, zato pride do odklonov v njegovem vedenju. Zrela osebnost je zmožna ohranjati določeno čustveno razdaljo do svojih trenutnih želja, da lahko potem o njih presodi in se premišljeno odloči. Pri nekaterih osebah, na primer pri tistih, ki so odraščale v slabih družinskih razmerah, kjer je bilo prisotno fizično ali čustveno nasilje, pa se ta zmožnost navadno ne razvije v zadostni meri, zato taki posamezniki niso zmožni razlikovanja med lastnimi željami (in njenimi posledicami) in tem, kar velja kot splošno *dobro*, kar v skrajnih okoliščinah pripelje do zlih dejanj (84). Človek, ki ni zmožen kritične presoje, zato težko loči med dobrimi nameni in dobrim ravnanjem, saj pri presoji svojih želja sklepa iz napačnih predpostavk in ravna iz zgrešenih motivov (84). V tem smislu lahko razumemo misel iz Dantejeve Božanske komedije, da je »pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni«, saj človek, ki nima notranje zmožnosti ali ne zmore napora čustveno neudeležene presoje, težko predvidi težo in smer svojih odločitev in ravnanj, zato ta lahko povzročijo tudi zlo.

Prizadevanja posameznikov za uveljavitev splošno veljavnih etičnih načel na *globalni* ravni oziroma tako imenovanega *svetovnega etosa* morajo zato upoštevati tudi psihološke dejavnike človekovega ravnanja in njihove vzroke, saj ti vplivajo tudi na zmožnost posameznika, da razume etični red in ga po svojih zmožnostih ponotranji do te mere, da usmerja njegovo delovanje. Pritrdimo lahko, da je *svetovni etos* nujen za človekovo preživetje in da je potrebno osmisliti človekovo osnovno etično držo (Küng 2008, 59). Zastavlja se vprašanje, ali odgovori na osnovna etična vprašanja, na primer *zakaj delati dobro in se izogibati zla*, lahko prepričajo človeka, da spremeni svoja (zla) ravnanja in postane dobra oseba. Ali se vsi posamezniki čutijo usposobljeni in pristojni, da se postavijo kot nosilci etičnih meril, oziroma ali se čutijo povabljeni k sodelovanju ali pa je etika nekaj, kar se tiče družbe oziroma drugih? Zagovorniki *svetovnega etosa* ugotavljajo, da človek potrebuje zavest o osnovnih etičnih načelih in da je (zato) potrebna sposobnost za dialog, s čimer se lahko načelno strinja večina, ne glede na narodno, versko ali nazorsko pripadnost posameznikov. Težava glede narave in obstoja

zla je predvsem v človekovi nagnjenosti, da ga ne prepozna ali da ga pri svoji dejavnosti spregleda, zato ni nenavadno, da je prisotno že vse od začetka človeštva in da mu je tudi sodobni človek kljub napredku še vedno včasih podvržen. V zgodovini človeštva so obstajali številni »dobri nameni« ljudi, da bi izboljšali položaj človeka v družbi in odpravili zlo, kot so revščina, suženjstvo, izkoriščanje, če naštejemo samo njegove najpogostejše oblike. Na nekaterih področjih so bili napori posameznikov uspešni (na primer splošna prepoved suženjstva) in je bil položaj človeka izboljšan, vendar so se z razvojem človeštva pojavile nove oblike zla, ki so nadomestile stare (izkoriščanje delavcev, prisilno delo otrok).

Tudi z razvojem demokracije v modernih družbah se problem zla ni razrešil, saj se namesto fizičnega zla pojavlja zlo, ki ga Wilhelm Leibniz (1646–1716) označuje kot moralno (zlo) (Juhant 2009, 315). Pojavlja se kot posledica nravnega zakona in je odraz človekove svobode (315). Zygmunt Bauman (1925-) v svoji raziskavi holokavsta prepoznava nove, moderne oblike zla, ki črpajo svojo moč v uradniško naravnani in vodeni družbi, kar povzroča razčlovečenje medčloveških odnosov. Bauman ugotavlja, da je moralnost odvisna od človeške osebne bližine in je zato povezana z »optično perspektivo« nosilca (Bauman 2006, 289). Z zmanjševanjem bližine odgovornost do drugega plahni, vse dokler popolnoma ne izgine (289). Bauman vidi podobnost med »učinkovitostjo« zla v času nacizma in pojavom »nevidnega« zla z razvojem znanosti, saj imata oba skupno počelo v *birokratizaciji* družbenega življenja, ki ni osredotočeno na spoštovanje in negovanje medčloveških odnosov in bližine. Tako kot je bil posameznik kot izvrševalec zla le del nacističnega kolesja in je svoje delo opravljal kot bolj ali manj učinkovit uradnik, je tudi sodoben delavec ali uradnik nezavezan (o)vrednotenju svojega mišljenja in ravnanja, saj je slednje omejeno na opravila v okviru posameznega delovnega postopka, zato je njegova najpomembnejša naloga, da delo opravi čim bolj učinkovito (182-183). S poenostavitvami oziroma z osamitvijo posameznih delovnih postopkov se uveljavljajo predvsem smotrna merila delovanja, ki nadomeščajo vsa druga, tudi »*iracionalna*«, kot je moralno vrednotenje, saj za tehnološki razvoj družbe niso nujno potrebna oziroma »smotrna«[33] (290). Razvoj poteka in je lahko »uspešen«, če sledi svojim notranjim zakonitostim, zato moralnost z razvojnega vidika ni nujna. Sodoben razvoj globalnega kapitalizma, predvsem pa razvoj

[33] Pomanjkanje oziroma zanemarjanje splošnih etičnih meril se nazorno kaže pri razvoju orožja za množično uničevanje.

finančne industrije, ki jo spodbuja politična *deregulacija* in (posledično) neovirano gibanje kapitala, spremlja razčlovečenje medsebojnih odnosov. Glavni vzrok je v tem, da je človeški dejavnik pri odločanju vedno manj potreben, saj ga nadomeščajo zahtevni računalniški finančni modeli, gibanje gospodarstva pa določajo izvedeni finančni inštrumenti, ki nimajo stvarne osnove v ustvarjeni vrednosti.

Družbene vzroke za obstoj *zla* pa moramo vedno iskati tudi pri posamezniku oziroma njegovi tako ali drugače razviti osebnosti. Etično usposobljen posameznik išče ravnovesje med skrajnostmi, kar je tista prava mera, ki mu omogoča *dobro* sobivanje z drugimi. Kot simbolno bitje pa je v stalni nevarnosti, da se njegova osebnost ne bo ustrezno razvila in da bo v življenju zašel oziroma se odtujil od svoje pristne človeškosti (Juhant 2009, 96). *Zlo* je zato tesno povezano z vzgojo osebnosti človeka, predvsem tisto v prvih letih, saj se takrat oblikujejo najpomembnejši (etični) vedenjski vzorci (318). Izvor zla lahko v tem smislu iščemo v pomanjkanju (starševske) ljubezni, ki človeka osiromaši za pristen medčloveški odnos, odsotnost takega odnosa se ohrani tudi v kasnejših letih, ko ima posameznik moč, da odloča o družbenih vprašanjih.

2.6 Vrednote

Da bi se izognil zlu, potrebuje človek vrednote, saj predstavljajo osnovne prvine njegovega etičnega delovanja in mu tudi omogočajo preživeti (Juhant 2009, 353). Povezane so s človekovo svobodo, ki jo uresničuje z izbiro med različnimi vrednostno zaznamovanimi dejanji. Kot svoboden posameznik izbira med različnimi vrednotami, lahko pa se odloči tudi za nevrednoto oziroma *zlo* (Stres 1999, 67). Vrednote zato postavljajo človeka v položaj, da se mora o njih spraševati oziroma moralno presojati, saj je posameznik kot svobodna oseba vedno tudi odločilni pobudnik svojega delovanja, ne glede na to, kateri motivi in nagibi ga pri tem spodbujajo (67-68).

Za uresničevanje vrednot so potrebna pravila človeškega ravnanja, ki posamezniku nalagajo določen način delovanja, ki je skladen z zasledovanjem pripadajoče vrednote (Juhant 2009, 354). Pravilo predstavlja torej način izražanja tistega, kar je človeku vredno. Vsebinsko ima vrednota torej dve vzajemni sestavini: *cilj*, ki ga nosilec vrednote zasleduje, kar predstavlja *formalni* vzrok človekovega delovanja, in *normo*

(pravilo), ki je materialna vsebina delovanja oziroma človekov dejanski način zasledovanja cilja ali pot, po kateri se vrednote uresničujejo (Stres 1999, 68). Z etičnim usposabljanjem se lahko pri uresničevanju vrednot obe prvini tudi združita, kar pomeni, da se vrednota uresničuje že s samim delovanjem oziroma da (*objektivna*) *norma* postane (subjektivni) cilj (68). Človek, ki pomaga ubogim zato, da bo kasneje poplačan z njihovo hvaležnostjo, zasleduje vrednoto kot *cilj*, ki je kakovostno drugačen od *norme* kot načina njegovega uresničevanja. V tem primeru je pomoč drugim vrednota zato, ker je nagrajena s hvaležnostjo, ali drugače, zaradi same *vrednosti*, ki jo ima hvaležnost za nosilca dejanja, postane pomoč ubogim *vrednota*. Lahko pa se zgodi, da enakemu ravnanju ne sledi poseben cilj in je vrednota uresničena že s samim dejanjem pomoči. Takrat pravimo, da se cilj uresničuje s prehojeno potjo oziroma da ima že samo dejanje lastnost *dobrosti*. Materialni vidik vrednote, torej njeno dejansko uresničevanje, imenujemo *dobro* ali *dobrina*, *cilj* kot formalni vidik pa njeno kakovost, ki je *dobrost* oziroma *vrednost* dejanja (68).

Na splošno velja, da je življenje vrednota, ki jo zasledujejo vsi ljudje, zato so nravno vezani, da izvršujejo pravila, kot so »ne ubijaj« ali »varuj in spoštuj življenje«. V klasični filozofiji je pravilo dobrega neločljivo povezano s stvarjenjem človeka, torej z njegovo pojavnostjo. Človek je dober že sam po sebi, torej brezpogojno, že zaradi dejstva, da *je*, in ne zaradi kakšne njegove (etične) kvalitete (69). Stari filozofi se torej niso spraševali kot Heidegger, *zakaj bivajoče in ne raje nič*, ker za to ni bilo potrebe, saj sta *norma* in vrednota povezani v pojavni razsežnosti človeka. Človek je torej vrednota, ker je *dober* že sam po sebi. Novoveški pojav posamičnosti pa v ospredje postavlja posameznika kot nosilca vrednotenja, zato stvari niso dobre same po sebi, temveč so dobre oziroma vredne vedno za nekoga (70). Človek vrednoti, ker ima željo ali hrepenenje po nečem, kar izhaja iz njegove nedokončanosti in posledične stalne odprtosti (70). Vrednote imajo zato tudi *ontološko* razsežnost, saj so pogojene z osnovno zgradbo človeške osebnosti. Bistvena lastnost človeka kot osebe, ki omogoča vrednotenje, je njegova presežnost (72). Človek je vedno več kot njegova trenutna danost, saj je stalno usmerjen preko sebe v to, kar naj kot osebnost postane. Vrednote so v tem smislu le način izražanja presežne zmožnosti človeka, zato brez te človeške danosti niti ne bi imele pravega pomena (72). Vrednote so zato po svoji naravi *transcendentne*, posledično pa tudi *imanentne* človeški osebnosti, saj so odraz

subjektivnega hrepenenja ali nagnjenja (82). Kljub temu pa vrednote niso poljubne, temveč so dobre za vse, kar pomeni, da so objektivno utemeljene (84).

Obstajajo različne razvrstitve vrednot, ki so odvisne tudi od načina pojmovanja človeka. Ker tukaj izpostavljamo človeka kot osebo, bomo vrednote delili po Antonu Stresu (1942-) na *naravne* in *osebne* (87). *Naravne* vrednote izražajo človeško nedokončanost z vidika *objektivnih* danosti, torej človekovih življenjskih razmer in okolja. Predstavljajo torej tiste kakovosti, ki so odraz splošnega bivanja v svetu in se v tem smislu nadalje delijo na *biološke*, ki se nanašajo na človekovo zdravje, dobro počutje in splošno ugodje; *duševne*, ki zadevajo človeka kot celoto, njegovo usposobljenost, znanje, nadarjenost, bistrost; ter *družbene*, ki izražajo človeško potrebo po bližini z drugimi, kot so prijateljstvo, družinska skupnost, (pravna) država in tudi osebna uveljavitev (87-88). *Osebne* vrednote pa predstavljajo najvišji red vrednot, saj z njimi človek uresničuje svojo osebnost oziroma človeškost (88). Nadalje jih delimo na *moralne*, ki izražajo kvaliteto človekovih osebnih svobodnih dejanj, po katerih se vrednoti tudi osebnost nosilca (dober/slab, pošten/krivičen človek), in *religiozne*, ki odražajo kvaliteto človekovega odnosa s presežnim oziroma božjim (88).

2.7 Človeškost človeka

Vrednote kažejo na prav posebno lastnost človeka kot bitja. Druga živa bitja sprejemajo svoje naravno okolje kot danost, v kateri je potrebno preživeti, človek kot razumsko bitje pa mora za skupno preživetje te danosti najprej ovrednotiti, se o njih načelno dogovoriti in šele potem izoblikovati različne načine delovanja. Temu vrednotenju pravimo etika, zato je človek primarno etično bitje, ki mora na ta (etična) vprašanja dobiti prave odgovore, če želi dolgoročno preživeti. Ker ima človek različne možnosti vrednotenja, lahko v svojem delovanju zaide na stranpoti ali pa si ustvari življenje polno protislovij ali različnih skrajnosti, ki mu onemogočajo učinkovito uravnavanje lastnega ali skupnega bivanja. Človek postindustrijske družbe postavlja na vrh vrednostne lestvice proizvode, ki jih je v želji po boljšem življenju sam ustvaril, sedaj pa spodkopavajo njegove temelje za preživetje (Juhant 2011, 31). Albert Schweitzer (1875–1965) ugotavlja, da je človekov materialni razvoj presegel

duhovnega in da človek ni zmožen obvladovati na novo pridobljene moči, ker ji moralno ni dorasel (Globokar 2003, 54). Človek mora biti torej pozoren tudi na svojo duhovno razsežnost, saj ta bistveno vpliva na njegovo delovanje, zato mora vedno znova premisliti osnovna vprašanja glede razumevanja človeka in njegovega položaja v svetu (54-55).

Sodoben človek je postavljen pred izziv, kako slediti vsem tistim etičnim ciljem, ki omogočajo ohranjanje človeškosti v medsebojnih odnosih, še posebej zato, ker ni zgolj etično bitje, temveč tudi naravno bitje s prirojenimi nagnjenji, zaradi katerih zasleduje tudi bolj posvetne in lažje dosegljive cilje, etične pa spregleda, potlači ali ustrezno prilagodi drugim ciljem. Industrializacija družbenega življenja in prehod v informacijsko dobo zahtevata izumljanje vedno novih načinov skupnega upravljanja, kar vključuje postavljanje prednostnih nalog, v katerih so etični cilji navadno upoštevani le takrat, kadar omogočajo njihovo izpolnitev. Temu sledi, da je človek umeščen v enorazsežnostno sliko sveta, ki skladno s cilji spreminja svojo podobo.

Kljub temu da so osnovni etični cilji *univerzalni* in da jih človek načeloma stalno zasleduje, se vedno znova pojavlja težava v pojmovanju vsebine, ki te cilje zapolnjuje. Vsebina zrcali povezavo notranjih, zavestnih prizadevanj človeka in njegovih naravnih nagnjenj, ki tudi podzavestno usmerjajo ta prizadevanja v svojo (naravno) smer. MacIntyre tako po McDowellu ugotavlja, da se človek rodi kot žival in da se šele kasneje po zaslugi jezika preobrazi v razmišljujoče bitje (MacIntyre 2006, 72). Skupno počelo človeka in živali določa, da si človek z živalmi deli določene dobrine, kot so hranjenje, igra in spolna dejavnost, ki predstavljajo tudi predmete človekovih želja in usmerjajo njegovo delovanje (75)[34]. Človek lahko torej le postopoma razvije svojo človeškost, odvisno od okolja, v katerem odrašča in deluje. Ta odvisnost izpostavlja človekovo bistveno ranljivost in izpostavljenost okolju, kar ga hkrati vzpostavlja kot enkratno in neponovljivo bitje, saj se z njim sooča vedno na svoj poseben, človeški način. Zaradi te posebnosti človeka ni možno nikoli dokončno razčleniti in spoznati vseh tistih notranjih gibal, ki oblikujejo njegovo enkratnost (Juhant 2011, 78).

Če lahko žival v polnosti uresničuje svoj živalski značaj, pa ima nasprotno človek lahko velike težave pri razvijanju in ohranjanju svoje človeškosti. Človeku svojske dobrine, kot so dostojanstvo, svoboda in ljubezen, ki izgrajujejo njegovo podobo, so

[34] MacIntyre se pri razčlembi človeškega vedenja naslanja predvsem na primerjavo z obnašanjem delfinov v njihovem naravnem okolju.

zaradi odvisnosti od okolja in izpostavljenosti okolju v stalni nevarnosti, da se ne vzpostavijo na človeku primeren način. Razum pomaga človeku, da premisli svoje delovanje in svoj položaj v svetu, potrebuje pa tudi »višja« znanja, da se pravilno prepozna kot celostno bitje in ugotovi tista počela, ki mu omogočajo dolgoročno preživetje. Narava teh znanj je nedostopna za pozitivno znanstveno razčlembo, saj spoznava človeka na bolj celosten način, tako da upošteva tudi kulturne in religiozne posebnosti (78). Religiozni in drugi svetovnonazorski vidiki dopolnjujejo razčlembno razumevanje človeka, tako da prepoznajo in ozaveščajo tudi tiste razsežnosti, ki tvorijo njegovo celostno podobo in ki so potrebne za utemeljitev njegove človeškosti (78). Brez teh vidikov je človekova zavest omejena na razvoj njegove simbolne narave, ki nima neposrednega dostopa do vseh razsežnosti življenja, zato ostaja omejen tudi pogled na človeka in njegovo človeškost. Zavedati se je potrebno, da človek po svoji zavesti oblikuje in uravnava tudi svoje delovanje, zato je pomembna njena širina oziroma globina, če želimo, da (p)ostane človeškost pomembna vrednota. Človekova zavest se oblikuje sprva simbolno, posredno preko drugih, sčasoma, ko se razvije tudi samostojna razumska presoja, pa se lahko človek tudi sam poglobi in sprejema znanja, ki jo lahko razširijo. Razum človeku torej omogoča, da postopoma preseže svoja obrobja in se odloči tudi za bolj celovit, tudi nadrazumsko utemeljen pogled na stvarstvo, s tem pa ustvarja okolje, kjer sta človek in njegova človeškost zadnji in najpomembnejši cilj njegovega delovanja.

2.8 Človekove potrebe in duhovnost

Trinitarično pojmovanje osebe izpostavlja prav poseben položaj človeka v stvarstvu. Po svetopisemskem izročilu je človek ustvarjen po božji podobi, zato sta njegovo počelo in obstoj neločljivo povezana s priznanjem božje navzočnosti. Sveto pismo nam razodeva tudi, da je človek bitje, ki ima sposobnost osebnega dialoga z Bogom in da se bistvo človekovega obstoja skriva prav v tej njegovi posebni zmožnosti (Sorč 2004, 25). Človek je zaradi te dialoške kakovosti stalno razpet med stvarstvom in presežnim oziroma med tem, kaj *je* in kdo (lahko) *je*. To razpetost povzema pojem osebe, ki združuje tako pojavne kot duhovne razsežnosti človeka. Čeprav je pojem

osebe krščanstvo prevzelo iz antične kulture, je svoj posebni pomen dobil šele z vzpostavitvijo odnosa med človekom in Bogom, ki se uresničuje po Svetem duhu. Človek lahko le kot oseba vstopa v božji prostor in vzpostavlja dialog, saj je ta vedno oseben in izraz posebnih značilnosti prav določene človeške osebe.

Vsak človek je enkraten posameznik, saj je bil izbran od Boga in ustvarjen iz njegove ljubezni (Žalec 2010, 95). Človek je torej že po naravi naravnan na Boga, saj lahko le v odnosu z Bogom polno uresničuje svojo osebnost (Sorč 2004, 25). Zaradi te naravne predpostavljenosti ima človek prirojeno duhovno razsežnost, ki izraža njegovo opredeljujočo potrebo po odnosu z Drugim. Po krščanskem pojmovanju ima oseba enotno osnovo (podstat) in je nedeljiva celota, zato je tudi človekova duhovnost neločljivo povezana z ostalimi razsežnostmi (Petkovšek 2004, 40). Zato ker je človek ustvarjen po volji Boga, da bi z Njim oblikoval dialoški odnos, ima človekova duhovnost prav posebno mesto, saj se lahko šele po njej uresničuje pravi dialoški odnos.

Čeprav je duhovna razsežnost najstvarnejša sestavina osebnosti, saj izraža najbolj pristno podobo človeka, pa jo je težko razlikovati od drugih, saj je z njimi vzajemno povezana v celoto osebnosti. Med telesno-čutnim in duhovnim je razlika, saj imata različen vpliv na oblikovanje in delovanje osebnosti, vendar ju je zaradi medsebojnega vpliva težko natančno razmejiti (Juhant 2006, 239). Zaradi vzajemnega odnosa človekovih razsežnosti prihaja do različnega pojmovanja človeka, predvsem glede njihove soodvisnosti pri izgrajevanju osebnosti in s tem povezanim vplivom na mišljenje in delovanje človeka. *Empirizem* tako zastopa stališče, da je človekova osebnost zgolj povezava različnih čutnih izkustev, ki jih človek z razumom povezuje v pojme (Stres 1998, 82). David Hume ugotavlja tudi, da predstavljajo izkustva edino gotovost, ki jo človek lahko spozna, saj zgolj preko (čutnih) zaznav človek dobi resnične podatke o stvarnosti. To nasprotno ne velja za razum, ki po Humu nima zmožnosti samostojnega ugotavljanja dejstev, temveč je zgolj premišljena ponazoritev izkustev, ki jih človek povezuje s pomočjo *asociacij* (82-83).

Immanuel Kant pojmuje človekovo osebnostno zgradbo drugače, saj ugotavlja, da je človekov razum tisti, ki postavlja okvire človekovega spoznavnega obzorja in s tem določa, kako človek zaznava svet okoli sebe (95). Kantov obrat v dojemanju človekove osebnosti ponazarja notranjo prepletenost njenih razsežnosti, kjer ni nazorno razvidno, kako medsebojno učinkujejo in katera od njih postavlja odločilne pogoje za človekovo praktično in umsko dejavnost.

V sodobnem času pa se pojavljajo tudi drugačna razmišljanja o zgradbi človeka, ki izpostavljajo predvsem človekovo duhovno razsežnost kot edino resničnost stvarnosti. Osredotočajo se na človekove nadrazumske zmožnosti dojemanja stvarnosti, ki presegajo miselne okvire zahodnega pojmovanja človeka kot bitja. Šri Aurobindo je svoj pogled na človeka strnil v filozofijo, ki združuje osebna mistična doživetja z njihovo premišljeno umestitvijo v zgradbo človeške osebnosti. Združuje razmišljanja, ki poudarjajo človeške čutne zaznave, in razmišljanja, ki prepoznajo razum kot najvišji izraz človeške osebnosti. Aurobindo namreč ugotavlja, da odnosi med različnimi razsežnostmi človeka niso vnaprej določeni in da se ti spreminjajo z razvojem človeške osebnosti. Ideja izhaja iz predpostavke o neminljivosti človeškega jedra, ki se s prerojevanjem razvija v vse bolj zrelo osebnost. Ta združuje več razsežnosti, ki ves čas ostajajo prepletene, spreminja pa se njihov medsebojni odnos. Aurobindo pritrjuje Humu, ko poudarja prevlado človekove čutnosti nad premišljeno voljo, saj je človek s čutili močneje povezan s stvarstvom, zato imajo ta za njegovo osebnost odločilen pomen (Aurobindo 1990, 254). Kljub temu pa ne zanika Kantovega pogleda na ustroj človeka, saj pritrjuje svobodni volji človeka, da se upre skušnjavam čutnega sveta in sledi lastni premišljeni volji (254). Hkrati poudarja, da je moč uma odvisna od človekove samodiscipline in da je človek zaradi izrazitosti čutnih vzgibov nagnjen k samoprevari, ki samovoljo zamenjuje za svobodno voljo in pri kateri svobodno delovanje uma preide v služenje posameznim človekovim telesnim in čustvenim nagibom (254-255).

Pojmovanje človeka oziroma njegove osebnosti je povezano z razumevanjem človeških potreb in njihovo pomensko razvrstitvijo, saj to odločilno vpliva na njihovo prepoznanje in posledično umestitev v razmišljanje o družbenih in političnih vprašanjih. Kant je pri odkrivanju dovzetnosti človeka za določene namene prepoznal tri notranja področja, v katerih se oblikujejo tudi njegove potrebe: človekova *živalska narava*, ki v človeku vzbuja potrebo po samoohranitvi ter po fizični in čustveni bližini; *človeška narava*, iz katere izhajajo svojevrstno človeške potrebe, ki se oblikujejo s praktičnoumsko presojo (na primer potreba po pripadnosti in lastni vrednosti v okolju); ter *osebnostna narava*, ki poraja moralne potrebe, kot sta pravičnost in svoboda (Kant 1974, 20-25). Kant ugotavlja, da na prvih dveh področjih človekove narave posameznik nima zmožnosti samostojnega delovanja, temveč zgolj sledi naravno predpostavljenim potrebam, kljub temu da ima notranjo zmožnost praktičnoumske presoje; ter da je

človek šele kot oseba zmožen svobodne presoje in samostojnega delovanja (20-25). Aurobindo izhaja iz nekoliko drugačnega pojmovanja človeške narave, predvsem pa poudarja, da zunanji in notranji dejavniki nimajo nespremenljivega vpliva na človekovo osebnost in da je človek zmožen preseganja vsakokratnih določil. Pritrjuje zahodni misli, da je človek predvsem bitje navad in da imajo te odločilen vpliv na osebnost, in sicer predvsem zato, ker se jih človek močno oklepa (Aurobindo 1990, 240). Veliko človekovih potreb izhaja iz navajenosti na poznane notranje in zunanje dražljaje, zato človek navadno ne stremi k višjim potrebam, saj jih preprosto ni navajen oziroma so mu tuje. Človekova (nižja) narava je torej neustvarjalna in nagnjena k nedejavnosti, zato potrebuje po Aurobindu notranjo luč in spodbudo, da se zbudi iz nezavednosti (241). Tako zahodna kot vzhodna filozofska misel prepoznata to zmožnost v človekovem umu, ki omogoča posamezniku, da s premišljeno voljo uravnoteži svojo osebnost tako, da obvladuje želje, nagone ter preoblikuje slabe navade in odpravlja predsodke (636). Ta človekova notranja zmožnost je počelo potrebe po višjih in bolj dostojanstvenih načinih (medsebojnega) življenja. Čeprav ima človek možnost, da višje in bolj notranje počelo v sebi zares uresniči, pa Aurobindo vendarle opozarja, da je človek priklenjen tudi na vzvode nižje narave in da je razvoj v najboljšem primeru počasen (254). Po Aurobindu se mora človek spustiti še bolj v svojo notranjost ter uzavestiti in razviti še višje možnosti, ki se tam skrivajo, če želi v polnosti uresničiti svojo osebnost. Uzaveščanje človekovih najbolj notranjih zmožnosti prihaja po Aurobindu v treh korakih: z dušno, duhovno in nadumsko preobrazbo (442). *Dušna* preobrazba predstavlja vzpostavljanje individualnega odnosa z Božanskim in je prvi korak k višji zavesti.[35]. Kljub temu pa ne pride do celostne preobrazbe človeka, zato ima nižja narava še vedno močan vpliv in človek lahko zaradi (slabih) navad še vedno zaide. Zato je potrebna tudi *duhovna* preobrazba, ki človeka odpre za neskončno in omogoči višji zavesti, da se spusti v človeka (473). Aurobindo poudarja, da se z vstopom višje zavesti spreminja tudi človekova psihološka zgradba, kar vpliva na njegove navade in potrebe. Prihaja torej do kakovostne spremembe v človeku, ki pridobiva samostojnost na področju urejanja najbolj temeljnih določil svoje narave. Človek lahko torej plemeniti svoje potrebe, vendar se mora preobraziti oziroma razviti, kar lahko stori po duhovni poti z »vztrajnostjo v hotenju in potrpežljivostjo pri delu« (638). Najvišja oblika razvoja

[35] Podobnost lahko vidimo v krščanskem izročilu, kjer je vstajenje Jezusa Kristusa odprlo človeku pot do Božjega, in sicer po Svetem Duhu.

predstavlja nadumska preobrazba človeka, ki je po Aurobindu onkraj snovnega in umnega ter pomeni dvig vseh človekovih razsežnosti v enotno nadumsko zavest (541).

2.9 Končnost in večnost človeka kot etični izziv

Sveti Janez od Križa (1542–1591) pripoveduje o svojih mističnih izkušnjah Božje bližine kot o nežnem dotiku »zveneče tišine« in »neslišne gotovosti« ter poudarja, da je pristno versko izkustvo vedno v »tišini in globini« (Vodnik 2003, 84). Človeka osredotoča na globoko notranje izkustvo, ki je po njegovem mnenju dosegljivo vsem ljudem, saj so vsi ljudje od Boga poklicani, da izpolnijo svojo vero (84). V tihem in globokem izkustvu božje bližine vstopi človek v prostor, kjer se »časno prelije v večnost«, torej tja, kjer lahko začuti tudi svojo neskončno notranjo resničnost. Na neskončno naravo človeka nas s svojo etiko opozarja tudi Mojster Eckhart (1260–1328), ki poudarja, da se mora človek odpovedati samemu sebi, da bi se lahko združil z Bogom oziroma postal njemu podoben (Juhant 2009, 209). Odpoved posvetnim dobrinam odpira človeka za stvarnost, ki presega njegovo končno naravo, tako da ga približuje njegovim večnim počelom, razkritim z vzpostavljeno Božjo bližino.

Vsakodnevne posvetne nujnosti človeka sicer stalno opominjajo, da je po svoji naravi tudi omejeno in odvisno bitje, ki sledi svojim navadam in ki se mora stalno prilagajati, če želi preživeti, zato obstaja med različnimi počeli človekove osebnosti določena razpetost, ki jo z razumom človek težko preseže. Kot oseba je človek vedno povezan z življenjem v skupnosti kot občestvom, ki postavlja okvire njegovega vrednotenja, s tem pa tudi delovanja. Človekova osebnostna narava predpostavlja, da je človek kot simbolno bitje že od rojstva opredeljen z značilnostmi svoje skupnosti. MacIntyre ugotavlja, da je človek tudi kot odrasel neodvisen mislec zaznamovan z izkušnjami medsebojnih odnosov iz otroštva, ki vplivajo na njegovo neodvisnost in pristranskost, zato jih posameznik ne more nikoli povsem zatajiti (MacIntyre 2006, 91). Po simbolni naravi in okolju, ki postavlja okvire za razvoj osebnosti, je človek končno in omejeno bitje, ki iz teh določil tudi vrednoti svoje delovanje in tako so(oblikuje) življenje v skupnosti. Posameznik se vključuje v skupnosti, ki imajo različne naravne,

politične, kulturne in nazorske značilnosti, zato je tudi etična opredelitev pravilnosti oziroma ustreznosti njegovega delovanja različna.

Lastnosti skupnosti določa tudi gospodarski razvoj, ki je za sodobnega človeka vse pomembnejši, vendar mu osebnostno in nazorsko težko sledi, čeprav oblikuje življenje skupnosti na vseh področjih. Vpetost posameznika v tehnološke in poslovne postopke povzroča, da se mora hitro in pravilno odločati, če želi obstati, zato včasih nima niti časa niti motiva, da bi ozaveščal tudi bolj notranje vidike življenja, ki bi njegovo bivanje lahko temeljiteje osmislili. Življenjski slog skupnosti lahko določa, kako posameznik razmišlja o svojem življenju in tudi o sebi kot osebi. Vzhodne družbe gledajo na človeka kot bitje, ki ima predvsem notranje počelo, ki je neskončno in zato bistveno za njegovo življenje. Človek se mora v svojem življenju stalno usmerjati v svojo notranjost, da bo lahko ustrezno urejal tudi svoje delovanje. To mora biti usmerjeno k dolgoročnim ciljem, ki presegajo človekovo končnost. Vzhodne družbe zato etike ne pojmujejo v smislu človekove svobodne, razumske presoje, temveč kot preoblikovanje človeške narave v božansko (Aurobindo 2004, 199). Etični izziv vzhodnega človeka izhaja iz njegove nepopolne narave, ki pa ima notranje (božje) zmožnosti, da jo preobrazi. Pri njem za *dobro* življenje posvetne dobrine zato (še) niso tako pomembne kot pri zahodnem človeku, ki je z njimi povezan že zaradi potrebe po gospodarskem razvoju kot gibalu demokratičnega življenja.

Vzhodne religije poudarjajo, da se mora človek odpovedati posvetnemu, če želi vstopiti na pot preobrazbe in se približati svoji božanski naravi. Odločnost in vztrajnost na duhovni poti spreminja človekovo naravo v božansko, zato tudi njegova dejanja postopoma izgubljajo odvisnost od človekovih nagnjenj in postajajo naravno etična (199). Etična vrednost dejanj ima svoj vir v poduhovljeni naravi in ne v človekovem vrednotenju, saj je slednje obremenjeno z odvisnostjo od telesnih, čustvenih in tudi podzavestnih sil, ki omejujejo njegovo presojo. Vzhodna kultura združuje etična vprašanja z duhovnim napredovanjem človeka, v čemer se tudi najbolj razlikuje od zahodne kulture, ki še vedno zaupa človeku oziroma njegovemu razumu, da ustrezno presodi o ustreznosti svojega delovanja in tudi življenja na splošno. Krščanske korenine prigovarjajo zahodnemu človeku, da ima Božjo naravo in da je po Kristusu posvečen večnemu življenju, ki ga po Svetem Duhu lahko tudi okusi. Kljub novemu duhovnemu obzorju je zahodni človek v svojih življenjskih vzgibih še vedno močno navezan na vidne dobrine, s katerimi zapolnjuje tudi notranje življenje, ki bi ga lahko oblikovale

duhovne vsebine. Osnovna vprašanja, ki se nanašajo na stvarnost, ki presega pojavno tudi glede človekove neizogibne končnosti, ostajajo v osnovi neodgovorjena, zato so potisnjena v podzavest, kar človeku onemogoča, da bi ovrednotil svoje življenje tako, da bi ga odpiral za bolj vseobsežno in celostno izp(op)olnitev.

Antropologija in psihologija učita, da ima človek določeno telesno in psihološko zgradbo, ki določa njegove potrebe, med njimi tudi duhovne, ki zahtevajo zadovoljitev; filozofija pa ugotavlja, da vsak človek želi biti srečen. Vse religije in večina kultur pojmujejo človeka tudi kot večno bitje, ki se trudi, da bi dosegel izpolnitev, sami pa lahko ugotovimo, da je naše življenje minljivo in zato toliko bolj dragoceno. Ta osnovna resničnost povezuje vse ljudi, ne glede na kulturno in nazorsko pripadnost, znotraj nje pa se oblikuje tudi človekov pogled na svet in njegovo vrednotenje. Najpomembnejši etični izziv sodobnega človeka se osredotoča na oblikovanje tistih zmožnosti, ki bi uspela pravilno povezati osnovna počela človeka in jih tudi prevesti v delovanje, ki bi vodilo v izpolnitev njegovega življenja. Sodobna etika mora zato graditi tudi na ozaveščanju vseh osnovnih končnih in neskončnih človekovih danosti, kar zahteva celosten pristop in ustrezno učenje, še posebej v najzgodnejših letih življenja. Zgodovina nas uči, kakšno zlo lahko povzroča omejena človekova zavest, tudi ko so cilji zelo plemeniti, nameni pa dobri, zato je potrebno vedno znova premisliti osnovna etična vprašanja življenja, da jih človek ne izgubi iz svojega miselnega obzorja.

3 IDEJNE OSNOVE ETIKE

Etika kot veda izhaja iz človekove potrebe, da bi si po svoji podobi uredil življenje, v katerem bi lahko izražal svojo človeškost. Svoj prostor je našla v prepadu med resničnostjo, s katero se človek v določenem trenutku sooča, in stvarnostjo, ki naj bi ustrezala njegovim predstavam o dobrem in pravem življenju. Ker tega prepada človeku ne uspe preseči, ostaja vprašanje etike odprto za nova razumevanja in utemeljitve, zato je potrebno upoštevati tudi človekovo zgodovinsko izkušnjo, da na poti etičnega (samo)spraševanja ne zaide. Poglobitev v osnovna etična vprašanja ponazori pomembnost etičnega izročila, saj predstavlja ogledalo vseh preteklih človekovih stremljenj, uspehov in zablod, kar človeku pomaga razumeti svet, v katerem se nahaja.

3.1 Etika pri starih Grkih

Etično izročilo starih Grkov je zelo bogato in raznoliko ter je odraz časa, v katerem se je oblikovalo. Njihovo razumevanje položaja človeka v svetu je v grobem zarisalo pot, po kateri se je zahodni človek srečeval z etičnimi vprašanji. Poudarja obe osnovni razsežnosti iskanja etičnih odgovorov: človekovo načelno svobodo, ki jo omogoča razum, ter njegovo pogojenost in odvisnost od stvarstva, ki vnaprej določa (pravilno) pot človeka.

3.1.1 Sokrat (469-399)

Sokrat je živel v istem zgodovinskem obdobju kot sofisti, v svojih spoznanjih pa je bil etično samostojen in tudi v drugih pogledih načelno zelo drugačen, zato je bil njihov največji kritik. Sofisti so namreč zagovarjali stališče, da je veljavnost etičnih sodb poljubno odvisna od razlagalčevega položaja in njegove razlagalne moči, kar pa za Sokrata, ki je zagovarjal brezpogojno pravičnost in veljavnost ostalih kreposti, ni bilo sprejemljivo (Juhant 2009, 161-162). Pot in tako vir etične utemeljitve je za Sokrata dialog, ki je spretnost (*téhne*), ki v človeku vzbuja vest (*daimónion*) in ga odvrača od

pristranskosti (162). Za dialog pa je nujna umska usposobljenost oziroma prava pamet (*orthós lógos*), s katero »človek preizkuša samega sebe in druge«, etika pa tako postaja neodvisna od poljubnega položaja oziroma moči razlagalcev (162). Le na tak način lahko razumemo krepost in posebej pravičnost kot brezpogojno zahtevo, saj izhaja iz nepristranske umsko-etične presoje posameznega položaja. Pri Sokratu dialog ne pomeni pogovora v smislu sofističnega govorništva, saj slednje ne vsebuje notranje težnje k umskemu spoznanju resnice, temveč je zgolj spretnost govora in prepričevanja (MacIntyre 1993, 33). Smisel življenja je v resnici, ki jo človek kot umsko bitje spoznava v dialogu z drugimi.[36] Dialog ima pomen le, če odkriva resnico, zato Sokrat pravi, da »ni najpomembnejše, da vemo, kaj je, temveč kako nastane; dejansko človek ne želi samo vedeti, kaj je hrabrost, temveč želi biti hraber« (MacIntyre 1993, 33; Aristotel 1992, 1216b). Znanje je torej vrlina (*areté*), ki jo mora človek zasledovati in negovati, saj predstavlja meje njegovega delovanja. Nepravilno delovanje je po Sokratu bolj posledica pomanjkanja znanja kot pa izraz človekove svobodne volje, zato pravi, da se »nihče ne moti hote. Nihče ne zabrede hote na kriva pota, kajti nihče se prostovoljno ne odloči za nekaj, kar zanj ni dobro« (MacIntyre 1993, 33). Resnica je torej dobra sama na sebi, modrost pa najvišja krepost, saj človeka vodi do pravilnega delovanja (Juhant 2009, 163). Sokrat zato tudi ni poudarjal svojih etičnih stališč, temveč je sogovornike spodbujal, da bi odkrili lastne. Človek mora torej preverjati svoje temelje, da ne bo živel v nevednosti, temveč bo razumel, zakaj se odloča, kot se odloča, in zakaj deluje tako in ne raje drugače. Sokrat ne obljublja človeku, da bo lahko dokončno spoznal resnico, ga pa v dialogu spodbuja k samostojnosti in notranji svobodi, da svoje življenje oblikuje v premišljenem dialogu in ga uravnava po notranjem uvidu.

3.1.2 Platon (427-347)

Platon je bil Sokratov učenec in njegov pričevalec, zato je imel slednji velik vpliv na njegovo etiko, ki jo je dodatno zaznamovala tudi učiteljeva (tragična) življenjska izkušnja. Za Platona je značilno, da povzema dela svojih filozofskih predhodnikov (Parmenid, Heraklit, Sokrat) tako, da njihove misli poglablja oziroma utemeljuje s

[36] Sokrat je bil znan po tem, da je svoja prepričanja preizkušal tudi v vsakdanjem življenju, zato je pogosto nagovarjal ljudi, ki jih je naključno srečal, ne oziraje se na njihov družbeni položaj, ter skušal z njimi vzpostaviti dialog (Weischedel 2011, 35-36).

svojim filozofskim pogledom (Vorländer 1968, I:95). Na Platonovo filozofsko misel je najbolj vplival njegov učitelj Sokrat, ki ga Platon povzema in dopolnjuje v oblikovan in samostojen filozofski temelj, pri tem pa izhaja iz dialektičnega odnosa med pojavnim svetom in svetom večnih idej (96). Med obema svetovoma velja noetično-ontološki odnos, kar pomeni, da lahko človek preko sveta idej vpliva na življenje oziroma ga oblikuje (96). Platon v razmišljanju predhodnikov ni našel odgovorov na probleme nepravičnega in nepopolnega sveta, posebej mu je predstavljala problem Sokratova obsodba. Sicer se je opiral na misli predhodnikov, posebno na Sokratove, a iskal je predvsem temelje za človekovo praktično-umsko ravnanje na ravni družbenega življenja, ki bi bilo pravično. Pomagal si je tudi z znanjem drugih kultur (predvsem egipčanske). Tako je zasnoval idejo (idealne) stvarnosti, ki je človek čutno ne more zaznati, predstavlja pa izvor človekove umske dejavnosti ter je temelj minljivega in pokvarljivega sveta. Platon izhaja namreč iz domneve, da se v človekovi notranjosti, v duhovnem delu njegove duše, skrivajo ideje, ki so večne in ki se jih človek spominja, zato jih lahko umsko razvija in praktično (nravno) izvršuje. Ideje predstavljajo počelo in etični cilj človekovega delovanja, njihov svet pa predstavlja tudi končni cilj človekovega bivanja. V svetu, ki je takega človeka, kot je bil njegov učitelj Sokrat, obsodil na smrt, človek ne more uresničiti pravičnega (skupnega) življenja, zato mora svoje delovanje usmeriti onstran zemeljskega življenja in se povzpeti v duhovni svet, kateremu po svoji duhovni duši tudi sicer (večno) pripada (Juhant 2009, 164).

Domišljenost in izvirnost Platonove filozofske drže pa na določen način izraža tudi neko temeljno nezaupanje v človekov razum in splošno človekovo izkušnjo v tem svetu sploh, da bi vrednostne opredelitve urejal samostojno, torej brez posredovanja globlje metafizične stvarnosti. Etična pot sledi teoretičnemu in praktičnemu uvajanju v kreposti, ki človeka odmikajo od posvetnega, da se lahko povzpne v nadčutni, duhovni svet (Juhant 2009, 164). V duhovnem delu duše je človek usposobljen, da ravna v skladu z vrlino (164). Ta sposobnost je po Platonu izrazitejša pri filozofih, zato so slednji poklicani, da prevzamejo odgovornost tudi na področju urejanja dialoga na zakonski ravni v politični skupnosti, kot si jo je Platon zamislil v svoji *Državi* (164).

Težava Platonove etične utemeljitve je v presoji njene praktične izvedbe, saj je stvarnost, iz katere človek črpa navdih za svoje delovanje, nadčutna, zato jo je težko umestiti v praktična dialoška razmerja. Da je njegova utemeljitev odmaknjena oziroma težko umljiva, je bil očitek že tedanjih filozofov (Teaitetos, Parmenides, Kratilos),

potrebno pa je poudariti, da je Platon prvi filozof, ki se je lotil celostnega urejanja stvarnosti, ki je nadčutna, vendar za človeka stvarna, če si zanjo prizadeva s celotno dušo (Vorländer 1968, I:96). Njegova zamisel je postala vodilo in osnova celotne zahodnoevropske filozofske misli. Svet idej je stvarnost, ki jo (kreposten) človek »jasnovidno sluti«, težje pa razumsko spozna, zato se mora odvrniti od pojavnega sveta in se usmeriti navznoter, v »iskanje pri samem sebi«, kar lahko stori z zbranostjo in notranjim mirom (97). Najvišja ideja je ideja dobrega, ki je tudi izraz najvišje in enotne stvarnosti, ki oblikuje vse ideje. Je edini določujoči nagib, ki se pojavno odraža kot veselje do lepote in spoznanja (106). Najbolj čista oblika spoznanja je matematika, ki je človekovo »najvišje znanje« (Juhant 2009, 166).

Platon poudarja, da je samo ideja *dobrega* vredna človeškega truda (166). Zato so potrebni samoosveščanje, vzgoja in prizadevanje, da se *ideja* uresničuje in širi po skupnosti (državi), ki je tudi sama zgolj »velik posnetek človeka«. V tej človekovi dejavnosti se skriva praktična vrednost Platonove etike, saj se mora etično usposobljen človek, obogaten za duhovno izkušnjo, stalno vračati med ljudi in jo oznanjati »vsakemu nevednežu«, čeprav se mu posmehujejo (Vorländer 1968, I:107). Če tako vsakdo opravi svojo dolžnost, potem se uresničuje tudi *dobro*.

3.1.3 Aristotel (382-322)

Sodobno pojmovanje etike ne bi bilo možno brez Aristotelove etike, saj jo je kot prvi filozof sistematično uredil in utemeljil kot samostojno panogo (Juhant 2009, 166). Čeprav se Aristotel, tako kot drugi grški filozofi, navezuje na preteklo izročilo, je prvi mislec, ki je etiko utemeljil kot umsko panogo, ki ima splošno teoretično in praktično vrednost, tako da jo je možno umestiti v različna nazorska in kulturna okolja. Tako so jo v 8. stoletju odkrili arabski misleci na vzhodu ter jo v 12. in 13. stoletju od vzhoda (Avicena) in muslimanskega zahoda (Španija: Averoes) posredovali kristjanom, ki so povzeli Aristotelova počela človeka in njegovega razmišljanja , ki z umsko dejavnostjo ureja svoje delovanje (Juhant 2001, 66, 91). Potrdili so, da je Aristotelova filozofija primerna osnova za umsko utemeljitev vere (islama), kar je spodbudilo zanimanje tudi pri krščanskih mislecih, ki so želeli povezati vero in človekovo umsko prizadevanje za

dobro. (153). Kot umski temelj krščanstva jo je v srednjem veku dokončno utemeljil Tomaž Akvinski (1225–1274).

Aristotel v svoji etični misli kritično povzema Platona in se v bistvenih opredelitvah od njega odmakne. Platonov idealizem prenese v prostor znotraj človekove pojavne stvarnosti, saj je po Aristotelu svet idej od nje preveč odmaknjen, da bi lahko predstavljal stvarno izkustveno počelo za človekovo praktično etično delovanje. Vsebina etike torej ostaja pri Aristotelu enaka, spreminja se način njene (praktične) uporabe, ki se izraža z zaokroženo in samostojno etično zgradbo, ki daje pomen človekovi umni dejavnosti (Juhant 2009, 167). Razvoj Aristotelove etike izraža čas, v katerem se je oblikovala in nadaljevala s Platonovim etičnim izročilom in njegovim nasprotovanjem sofističnemu poljubnemu razumevanju etike, vendar jo razvija naprej in umesti v prostor znotraj delovanja človekovega uma (167). Pomembna postane predvsem človekova samostojnost na področju njegove umske dejavnosti, vendar je poudarek na samostojnosti pri odkrivanju počel (zakonov) človekove (umske) narave, ki etiko šele omogočajo, ne pa na človekovi zmožnosti, da etična načela (poljubno) oblikuje v skladu s cilji ali z družbeno močjo, kar so zagovarjali nekateri sofisti. Poudarek je torej na človekovi odgovornosti, da uporablja um za odkrivanje svojih (etičnih) počel, da jih kot kreposten človek naprej razvija in praktično umešča v svoje delovanje.

Ker je etika z Aristotelom postala umska panoga, se od človeka pričakuje, da bo izoblikoval lastna izhodišča do temeljnih etičnih vprašanj, tako da bo prevzel odgovornost in se z lastnim umskim delovanjem utrjeval v presojanju stvari glede na dobro (Juhant 2001, 91). Človek mora zato negovati vrline, kar je po Aristotelu način, kako uspeti kot človek (Warburton 2009, 65). Vrline imajo osrednjo vlogo v doseganju dobrega življenja, saj predpostavljajo, da človek usmerja svoje delovanje z razumno presojo in da razmišlja o svoji vlogi in odgovornosti, ko to življenjske okoliščine zahtevajo (65). Iz narave uma izhaja, da si človek prizadeva za neko *dobro* in da predstavlja *dobro* izpolnitev njegovega prizadevanja, saj vodi v *srečnost* (*eudaimonía*) (Juhant 2001, 92). To prizadevanje pa je že omenjena umska dejavnost, ki je skladna z vrlino (92). Popolne vrline človek ne more uresničiti, saj ni zgolj umsko (duhovno) bitje, temveč ima tudi nižjo naravo, ki omejuje njegovo svobodno voljo, ki jo Janez Janžekovič (1901–1988) pomenljivo označuje za »hčerko mišljenja« (Janžekovič 1985, 10). Človek ne more biti zgolj čisto mišljenje, saj se večina dogajanja v telesu vrši

nehote in tudi hoteno je pogosto oblikovano brez človeške volje (10). Zato je naloga človeka, da uresničuje *dobro* po svoji premišljeni volji (torej umsko), zanj težavna, saj se vrši v mejah svobodne volje, ki človeka ne obvaruje pred tem, da na poti ne zaide. Aristotelova etika prav tako ne zaukazuje oziroma ne ugotavlja, katere so (etično) pravilne vsebine človeških misli, saj te niso predmet njegove svobodne volje, temveč kvečjemu njegove samovolje (21). Aristotel se ne osredotoča na pravilnost (prikladnost) misli, temveč na pravilno mišljenje, torej na to, na kakšen način mora človek uporabljati svoj um, da bodo vsebine pravilne in jih bo kot take človek tudi prepoznal (21). Ker je razum lahko tudi orodje slabih dejanj, mora človek uporabljati pravilno pamet (*orthós lógos*), ki njegovo mišljenje osredinja in vodi k celoviti izpolnitvi (Juhant 2001, 92). Osredinjenje pa ni zgolj duhovna dejavnost, temveč mora sodelovati »celotna duša« človeka, da osvoji vrline in kreposti ter jih pretvori v navade (93). Zato je po Aristotelu pomembno izročilo, ki te vrline in kreposti posreduje človeku tako, da se lahko že od začetka vanje vrašča, si po njih oblikuje navade in v teh okvirih tudi (etično) deluje. Človek pa mora izročila (temelje) vedno znova preverjati, saj je kot svobodno bitje tudi odprto in ranljivo, torej dovzetno, da na svoji poti zaide. Potrebno je neprestano etično prizadevanje, ki ni zgolj teoretično, saj vključuje sodelovanje celega človeka, ki usklajuje svojo notranjo in zunanjo dejavnost (94). Počelo te človekove spretnosti se nahaja v večnem *logosu*, v božanski duši (*daimónion*), ki človeka naravno nagiba k dobremu, zato delovanje človeka, če je ustrezno premišljeno, po Aristotelu niti ne more biti poljubno.

Izročilo, prava pamet in svoboda uravnavajo človeka na sredini in mu omogočajo, da usklajuje svojo raznoliko naravo. Potrebuje vrline, kot so pogum, umerjenost, pravičnost, radodarnost, »visokomiselnost« in dostojnost, ki vsaka zase predstavlja pravilno sredino (*mesótes*)[37] (Vorländer 1968, I:132). Vrline usmerjajo človekov um v njegovem praktičnem delovanju in ga vodijo proti sredini, kjer se lahko sreča z drugimi in oblikuje (etično) skupnost. Po Aristotelu je politika, v kateri prevladuje dialog, način oblikovanja etične skupnosti svobodnih posameznikov, ki si prizadevajo za to sredino, torej za prostor, kjer se lahko vsi srečujejo in povezujejo (Juhant 2009, 177). Pomembna je dobra politika, ki spodbuja etično delovanje posameznikov, zato jo morajo oblikovati etično usposobljeni posamezniki, torej tisti, ki se gibljejo po sredini (178).

[37] Pogum predstavlja na primer sredino med strahom in predrznostjo, radodarnost med skopostjo in razsipnostjo, »visokomiselnost« pa med domišljavostjo in podcenjevanjem (Vorländer 1968, I:132).

3.2 Krščanstvo in etika

S krščanstvom dobi etika osebni značaj, saj se uresničuje v človeku kot osebi. Pojmovanje človeka kot osebe predstavlja nov pogled na človeka, ki se uresničuje v osebi Jezusa Kristusa. Z učlovečenjem božje osebe se položaj človeka v svetu spremeni, saj je sedaj tudi sam deležen te božje narave, ki na novo osmišlja njegov položaj v stvarstvu. Človek ni zgolj posameznik znotraj skupine, temveč je samostojno in celovito bitje s posebnim Božjim poslanstvom, ki ga uresničuje z drugimi. Človek kot oseba je vzvišen nad vsakim končnim znotrajsvetnim smislom, saj je poklican, da sledi (večni) Božji volji. Krščanstvo vzpostavlja posameznika kot osebo, ki združuje naravne in božje lastnosti, zato mu pripada določeno dostojanstvo, ki je neodtujljivo, saj pripada njegovi večni, božji naravi. Krščansko pojmovanje človeka predstavlja prelom z antičnim razumevanjem njegovega položaja v svetu, kjer je bil posameznik predvsem del skupnosti brez posebne osebne vrednosti, ki bi presegala njegove danosti. Zato je bil tudi odnos do drugega odvisen od vloge, ki jo je imel posameznik v skupnosti, kar je bilo očitno predvsem pri sužnjih, ki po rimskem pravu niso imeli pravice do svobode že zgolj zaradi svojega družbenega položaja. Po božji podobi je vsak človek enakovreden drugemu, zato se lahko osebno uresničuje le v (ljubečem) odnosu do vseh drugih in v osebni odgovornosti do skupnosti (Juhant 2006, 88).

Ker je človek podarjen od Boga, mu pripada posebno dostojanstvo, ki presega njegove naravne pogojenosti, saj izhaja iz intimnega odnosa vsakega posameznika z Bogom. Krščanski nauk zato zahteva brezpogojno spoštovanje človeka, saj so vsi ljudje ustvarjeni po Božji podobi (Juhant 2009, 184). Božja podoba človeške osebe določa tudi njeno počelo, ki je trinitarične narave, kar pomeni, da je utemeljeno po treh Božjih osebah, Očetu, Sinu in Svetem Duhu. Z učlovečenjem Jezusa Kristusa in njegovim odrešenjem na križu je človek prejel (p)osebno božjo milost, ki se sedaj uresničuje po Svetem Duhu. Potrebna je osebna odločenost in predanost, da posameznik milost tudi dejansko (s)prejme, kar človek uresničuje z vero. Človek ima torej (prirojeno) osnovno etično zavezanost do sebe kot večnega bitja. Zaradi svojega božjega počela ni presežen zgolj svetu, temveč je v trajni odprtosti za neskončnost presežen tudi samemu sebi. S pojavom krščanstva je človek torej postavljen v položaj, ko mora na novo premisliti svoje temelje, saj je soočen z resničnostjo, ki poudarja njegovo (prvotno) pristno (božjo) naravo, ki pa si jo deli tudi z drugimi bitji in jo (zato) lahko uresničuje le v odnosu.

V tem smislu moramo razumeti tudi krščansko etiko, ki svoje bistvo združuje v načinu življenja, ki sledi življenju Jezusa Kristusa (184). Pomembna je osebna odločenost za odnos, ki človeku (šele) odpira možnosti za samouresničevanje, čeprav ga hkrati izpostavlja njegovi človeški ranljivosti, saj vedno obstaja tudi nevarnost, da bo v odnosu prizadet ali nesprejet. V tej ranljivosti se človek odpira odnosu z Božjo osebo, v katerem lahko najde oporo in tolažbo, kar ga nato usposablja tudi za odprtost v medsebojnih odnosih, s sočlovekom in z drugimi bitji. Vzpostavljen odnos z Bogom v tem smislu usposablja človeka, da etično deluje tudi v najtežjih trenutkih, saj ima v Bogu stalnega sogovornika in vest, ki ga vodi in usmerja. Hoja za Kristusom in vera v Boga sta zato v krščanstvu izhodišče za etično delovanje človeka (184).

Krščanstvo izhaja iz zaveze, ki jo je Bog sklenil z izraelskim ljudstvom, vendar jo z razodetjem v Jezusu Kristusu postavlja na nove temelje, ki izhajajo iz možnosti osebnega odnosa z Bogom. Judovsko izročilo poudarja pomen skupnosti, ki usmerja posameznika, da sledi določilom zaveze, vendar od njega ne terja oziroma ne predpostavlja, da bi moral njeno vsebino (najprej) tudi osebno preveriti in ponotranjiti. Krščanstvo ne zanemarja pomena skupnosti, ampak vnaša v ta odnos novo vrednost, ki izraža posebno osebno dostojanstvo posameznika, ki postavlja človeka v enakovreden odnos z Bogom, s tem pa mu nalaga tudi novo, osebno odgovornost, ki presega enostavno sledenje navodilom postave. Osebni značaj odnosa, ki izhaja iz ponotranjenega doživljanja *svetosti*, daje krščanstvu občost, saj je k temu doživljanju poklican (prav) vsak človek. V človeku vzbuja občutek za dobro in pravilno, ki je splošno in naravno. Presega razumsko presojo posameznih odločitev, saj izhaja iz najbolj notranjih določil človeške narave, ki so naravno povezana z duhovnostjo, ki omogoča razumu, da se lahko osredotoča na bistvena življenjska vprašanja.

S krščanstvom dobi etika tako novo počelo, ki ne temelji zgolj na razumu, temveč na razodetju, torej na veri v Boga (188). Zato je dobila tudi novo ime, namesto grškega izraza etika se s krščanstvom začne uporabljati izraz morala (188). Morala je utemeljena na veri, ki izraža osebni odnos z Bogom, ki se v Jezusu Kristusu uresničuje po Svetem Duhu. Umska razvidnost etičnega se z razodetjem lahko dovrši v notranji (samo)razvidnosti moralnega. Človekov moralni čut se oblikuje iz dveh počel: božjega, ki se uresničuje po veri, in umskega, ki človeku omogoča, da notranje (duhovne) resnice preoblikuje v svojo praktično-umsko dejavnost (191). Verske resnice so po svoji naravi obče, saj se oblikujejo iz notranjega izkustva božje narave, ki se simbolno izraža kot

nravni zakon v obliki vesti in prepričanj. Prepričanje, da je človeški um ustvarjen od Boga, ne izhaja samo iz krščanskega pojmovanja, saj podobno ugotavljajo tudi islamski in judovski misleci (192). Umska spoznanja so zato po svoji naravi vedno tudi spoznanja iz vere, saj je umska dejavnost omejena na človeške naravne danosti. Nasprotja med vero in umom se razrešijo z dosledno umsko dejavnostjo, ki mora svoj navdih črpati iz človekovih najbolj notranjih (božjih) počel.

Če izhajamo iz uveljavljenega prepričanja, da so etična spoznanja omejena (zgolj) na človeški um, potem se lahko strinjamo, da je potrebno imeti do etike določeno zadržanost, na kar nas napeljujejo že spoznanja, da je človekova narava simbolna in da človek vse spoznava posredno, torej ne v čisti obliki, temveč kot mu je (po dialogu) posredovano iz okolja. Spoznanja iz vere so nasprotno neposredna, saj izhajajo iz neposrednega doživetja in občutenja svetosti (bližine Boga), kar omogoča človeku, da se (čustveno) odmakne od znotrajsvetnih določil in jih obsveti z božjo lučjo. Duhovnost omogoča človeku, da svoj vsakokratni življenjski položaj postavlja na nova izhodišča in da spreminja svoja prepričanja in navade. Potrebno je torej upoštevati vsa določila človeškega delovanja. Etična spoznanja dobijo v luči vere potrebno širino in odprtost, vera pa tudi omogoča umu, da osmisli in usmerja človekovo praktično (etično) delovanje ter oblikuje izhodišča nadaljnjega osebnega razvoja. Krščanska etika izhaja iz prepričanja o presežni človeški naravi in o njenem naravnem razvoju v smeri duhovnega življenja, saj človek izvira iz Boga, zato se želi k njemu tudi vrniti. Vse človeško delovanje je zato (naravno) usmerjeno k izpolnitvi v Bogu, ki predstavlja počelo in cilj etičnega prizadevanja.

3.3 Spinoza in etika

Značilno za etiko Spinoze je, da išče njene temelje v splošnih danostih in nujnostih narave, ki jih mora človek spoznati, sprejeti in se po njih ravnati. Etika je vedno izsledek (naravnega) sosledja dogodkov, ki je nujno takšno, kot je, zato mora človek svoja etična prepričanja oblikovati v luči spoznanja teh nujnosti. Etika se mora torej oblikovati neodvisno od človeških ciljev, stremljenj in drugih čustvenih vplivov ter mora kot čisti umski red izvirati iz spoznavanja zakonitosti sveta. Baruch Spinoza (1632

–1677) je svoje etične poglede oblikoval na Nizozemskem, ki je v tistem času veljala za razmeroma odprto in svobodomiselno državo, ki se je gospodarsko razvijala tudi s privabljanjem iznajdljivih ljudi (Stres 1998, 31). Država jih je vabila tudi tako, da jim je omogočala sorazmerno versko svobodo, kar je bilo za Evropo takratnega časa redkost (31). V duhu časa se je razvila tudi kritična misel Spinoze, ki je s svojo filozofijo odkrito napadel nekatera osnovna verska prepričanja, s tem pa tudi ustanove. Kljub vztrajnemu prepričevanju, poskusom podkupovanja in celo grožnji s smrtjo je Spinoza ostal zvest svojim filozofskim prepričanjem, izraženim predvsem v njegovih *Teoretično-političnih razpravah*, kasneje pa tudi v *Etiki*, kar je na koncu pripeljalo do obsodbe in prekletstva s strani sinagoge (Weischedel 2011, 147).

»Izvirni greh« Spinozove filozofije naj bi bil v zanikanju kakršnekoli ideje smotrnosti in ciljnosti v naravi, ki sta po Spinozi zgolj plod človekovih čutnih želja in domišljije (Stres 1998, 32-33). Sem uvršča tudi vero, ki je zgolj izraz človekove čutnosti, zato je s stališča narave nestvarna in je umsko ni moč utemeljiti. Spinoza s tem ruši temelje religije, Cerkve in tudi morale ter poudarja, da je lahko edino merilo stvarnosti človekov um, ki mora ostati neodvisen od človekovih koristi, želja in pričakovanj (31-32).

Spinoza zagovarja strog *racionalizem*, kar se odraža tudi v njegovih pogledih na moralo. Resnično je zgolj tisto, kar je objektivno razvidno, torej tisto, kar je stvarno in ni plod človekove čustvene dejavnosti (32). Pojmovanje moralnosti mora torej slediti umski razvidnosti stvarnosti, drugače postane ujetnik človekovih koristi in potreb. Razumska doslednost omogoča človeku, da se osvobodi ujetosti v posebnosti svoje čutne narave, kar njegovi dejavnosti daje potrebno svobodo, da postane moralna. Moralna dejanja so torej odraz človekove umske dejavnosti, ki mora slediti spoznavanju nujnosti, v katere je človek vpet. Krepost je v tem smislu odvisna zlasti od pravega znanja, ki je rezultat prave pameti (32). Moralno slaba dejanja izhajajo predvsem iz nepravilne uporabe razuma oziroma so posledica zmotnega dojemanja stvarnosti, zato po svoji načelni opredelitvi niso toliko moralno slaba, kot so moralno zmotna.

Čeprav se Spinoza opira predvsem na človekove umske zmožnosti, pa s tem ne zanika Boga kot večnega in neskončnega bitja, temveč ga (iz)enači z naravo kot stvarstvom. Bog in narava sta za Spinozo ista stvarnost, potrebno je zgolj pravo znanje, da v naravi Boga tudi prepoznamo oziroma da spoznamo njene (božje) zakonitosti, po katerih nujno in vedno deluje. Človek ima po Spinozi notranje zmožnosti, da pride do

tega znanja, potrebuje pa ustrezno držo, da se upre določilom čutne narave in da deluje kot umsko bitje. Ta drža mu omogoča, da razvija svoje spoznavne možnosti, ki jih Spinoza razmejuje na tri ravni. Od čutnih, ki so na najnižji ravni in ki so namenjena izpolnjevanju človekovih samosvojih želja, se ločijo umska spoznanja, ki človeka osvobajajo od teh čutnih želja ter ga vodijo k pravemu znanju. Najvišje spoznanje je na tretji, najvišji ravni, ki je po Spinozi *intuicija* oziroma notranji uvid (33). Zmožnost notranjega uvida odpira človeka za neposredno dojemanje bistva stvari, ki se nahaja v spoznanju enosti vsega stvarstva, torej enosti človeka z naravo in Bogom. To popolno, vseobsežno spoznanje je po Spinozi »amor intellectualis Deo«, umska ljubezen do Boga, ki predstavlja tudi končni cilj človekovega etičnega prizadevanja (Juhant 2009, 229). Popolno spoznanje je podstat (*substanca*), ki je samo drugo ime za podstat, ki je Bog. V stvarstvu torej ne obstaja več različnih podstati, temveč je samo ena, ki pa ima različne izraze, ki jih Spinoza deli na *atribute* in *moduse* (Stres 1998, 35). Bog kot neskončna podstat ima neskončno *atributov*, vendar se človeškemu umu razkrivata le dva: *atribut* Boga kot misleče stvari in *atribut* Boga kot razsežne stvari (35). Oba *atributa* sestavljata tudi človeka, ki predstavlja razkrivanje neskončne podstati v končnem svetu, zato je človek že po naravi etično bitje. Ker pa ni zgolj umsko bitje, temveč tudi bitje telesa, se v človeku porajajo razne potrebe in želje, ki si jih deli tudi z drugimi bitji. Slednje omejujejo moč njegovega uma, zato se človek običajno po njih tudi ravna (Spinoza 1963, 199). Pomembna je notranja zmožnost uvida, ki omogoča spoznanje bistva, in delovanje po duhu, ki človeka osvobaja od trpnosti znotraj naravnih nujnosti ter ga v spoznanju teh nujnosti odpira za dejavno in svobodno življenje v Bogu. V tem vidi Spinoza tudi pravo srečnost: v umnem spoznanju sebe kot Narave-Boga, ki se odraža kot poenotenje z vsem stvarstvom, ki je eno, brezčasno in neskončno.

3.4 Avtonomna etika Immanuela Kanta

Immanuel Kant (1724–1804) je s svojim idealističnim pojmovanjem etike močno vplival na sodobno razumevanje etike, saj velja za enega najpomembnejših filozofov. Na oblikovanje Kantove filozofske misli pa je najodločilneje vplival David Hume. Z dvomom v obstoj kakršnekoli stvarnosti, ki bi jo človek lahko objektivno spoznal, je

Hume zamajal tedanje pojmovanje sveta, ki je prevladovalo vse od antike naprej. Hume zagovarja popoln dvom (*skepticizem*), zato podvomi tudi v splošne spoznavne zmožnosti človeškega uma. Odločilni vpliv na človekovo delovanje ima po Humu čutna narava, ki s svojim delovanjem ustvarja edino opredeljivo resničnost za človeka. Pomembna so predvsem človekova življenjska izkustva, kar je poudarjal že John Locke[38], ki izpelje pomen umskih idej in predstav iz človekovih čutnih izkustev. Čeprav Locke ne dvomi v obstoj zgolj umske (*inteligibilne*) stvarnosti in jo dokazuje z načelom prigodnosti, se njegova teorija idej[39] omeji zgolj na stvarnost, ki je lahko predmet človekovega izkustva. Splošni pojmi ne izražajo nobene objektivne stvarnosti, temveč so zgolj izsledek človekovega mišljenja, katerega delovanje je vezano na potrebe vsakdanjega življenja (preživetja). Hume dopolni Lockovo teorijo tako, da v središče postavi človekovo notranjo naravo, ki s svojo psihološko zgradbo določa, kako se bo v človeku izoblikovala podoba sveta (Stres 1998, 81). Niso torej izkustva tista, ki določajo mišljenje, temveč se slednje ravna glede na vnaprej dane notranje psihološke pogoje, ki so v vsakem človeku drugačni, zato človek ne more umsko dognati, kakšna je objektivna narava predmeta, ki ga izkuša. Objektivno, neodvisno spoznanje bi bilo po Humu možno le, če bi bili psihološki (pred)pogoji pri vseh enaki. Po Humu iz posledic ne moremo sklepati na vzroke, saj so za nas »nevidni«, zato so v umu ustvarjene povezave zgolj navidezne, saj nastanejo kot posledica psihičnih dejavnikov z namenom, da človeku omogočijo praktično dejavnost, ne izražajo pa resničnosti same po sebi. Edina objektivna stvarnost za človeka so njegove neposredne zaznave, njihovi različni izrazitost in ponovljivost pa določata, kako gotova je ta stvarnost za posameznika. Človek z miselnim sklepanjem ustvarja privid stvarnosti, med katero Hume na primer uvršča tudi obstoj Boga. Človeka dojema predvsem kot naravno bitje, ki si z izkustvi oblikuje navade, ki omogočajo vsakdanje življenje. Človekovega življenja ne vodi razum, temveč ga vodijo nagonski in čustveni vzgibi, ki delujejo naravno, tako da usmerjajo njegovo mišljenje in delovanje. Razum je torej podrejen človekovi *iracionalni* (čustveni, nagonski) naravi, zato zgolj sledi ciljem in željam, ki so že izoblikovani (88). Hume s tem zanika tudi obstoj splošne morale, saj razumu odreka splošno urejevalno vlogo. Človek se ravna predvsem po željah, ki pa nimajo svojega

[38] John Locke (1632–1704) velja za začetnika »pravega« empirizma, saj je z uvajanjem pojmov, kot so ideje in predstave (*konceptualizem*), kot prvi filozofsko dosledneje razčlenil izkustvena razmerja med človekov čutno in umsko naravo (Stres 1998, 68-70).

[39] Ideje nastajajo na podlagi zunanjega (čutila) ali notranjega (podoživljanje) izkustva, vse pa se z mišljenjem združujejo v sestavljene ideje (70-71).

izvora v razumu, temveč v nagonih in čustvih, ki tako preko razuma usmerjajo tudi človeška nazorska stališča (88). *Dobro* ali *slabo* (zlo) je stvar človekovega izkustva, ne pa umske presoje. Izkustvo oblikuje želje, ki so za človeka moralno dobre, zato, ker si jih želi, ne zato, ker jih pojmuje kot dobre (89). Ker pa je človek bitje skupnosti in ker drugače tudi ne more preživeti, obstaja med ljudmi določeno soglasje o moralnih vrednotah, ki izražajo medsebojno simpatijo in potrebo, da skupnost dolgoročno obstane (89).

Čeprav je Hume s svojim skrajnim dvomom Kanta »prebudil iz dogmatičnega spanca«[40], se slednji ni mogel sprijazniti s posledicami, ki jih poljubni značaj moralnih vrednot prinaša v človekovo praktično delovanje. Prepričan je namreč, da mora imeti morala v človekovem praktičnem delovanju splošen trden temelj, da lahko postane tudi splošen zakon, po katerem se posameznik (praktičnoumsko) ravna. Izhaja iz presoje Humovega stališča, ki gotovost stvarnosti omeji na izrazitost človekovih občutkov, in ugotavlja, da znanost že s svojim obstojem potrjuje splošnost spoznanja, s čimer zavrača Humov skepticizem (94). Znanost dokazuje, da stvarnost obstaja, saj deluje po določenih naravnih zakonih, ki jih znanost raziskuje in jih dokaže tako, da pokaže njihovo ponovljivost in samostojnost. Matematika in geometrija torej veljata že pred človekovim izkustvom stvari, njegov obstoj, kot pojasnjuje Kant, pa je prostorsko in časovno omejen (93). Kant ugotavlja, da sta prostor in čas vnaprejšnja (*apriorna*) pogoja človekovega čutnega izkustva in da stvari, ki obstajajo zunaj teh dveh pogojev, človek ne more izkusiti. Stvarnost, ki je zunaj prostora in časa, Kant označuje kot *inteligibilno*, vanjo pa poleg moralnosti uvršča tudi stvarnost Boga, človekovega duha in svobodo (93). Izvirnost Kantove filozofije pa se kaže v njegovem pojmovanju odnosa med človekom in predmetom, ki ga spoznava. Ugotavlja namreč, da ima Hume prav, ko ugotavlja, da je način spoznavanja predmetov vnaprej določen z načinom človekovega sprejemanja te stvarnosti, vendar zanika njegovo trditev, da to spoznavanje določajo človekovi občutki in njihova izrazitost (95). Objektivno spoznanje je po Kantu možno zato, ker se stvarnost v človeku poraja po pogojih, ki jih postavljajo miselna načela, torej vnaprejšnje (*apriorno*), glede na način, kako o stvarnosti razmišlja (95). Ti pogoji so splošni, zato so tudi spoznanja splošna. Čeprav mišljenje omogoča, da je spoznavanje objektivno, pa človek ne more odkriti prave narave stvarnosti, torej stvarnosti, ki je od našega mišljenja neodvisna, saj je njena podoba že vnaprej določena z umsko naravo

[40] »Zuerst aus dem dogmatischen Schlummer wecken«! (Kant 1920, XXIV).

človeka (96). Zato Kant loči stvarnost, ki jo spoznavamo, od tiste, ki se pojavi v naši zavesti. Prvo označuje za »stvar samo na sebi«, ki je človeškemu spoznanju skrita, vendar obstaja kot predmet spoznanja; drugo pa kot *pojav*, ki predstavlja stvarnost, kot se skozi mišljenje pojavlja v človekovi zavesti (96). Človek z oblikovanjem pojmov odloča, kakšna bo (za človeka) stvarnost, ki jo spoznava. Kant prestavi gledišče s stvari na človeka, s čimer sproži tako imenovano *kopernikansko revolucijo* v filozofiji (96).

Človek je v središču gledišča, kar ima pomembne posledice tudi za pojmovanje morale. Ker je v človeku območje, ki oblikuje podobo sveta, in ker tega sveta (kot je sam na sebi) človek ne more dokončno spoznati, Kant postavi središče oblikovanja resničnosti v meje človeka kot osebe, s čimer določi tudi pogoje, po katerih se lahko oblikuje človekovo (osebno) moralno odločanje. Človek je po Kantu merilo vsega, je sam svoj zakonodajalec, saj z načinom spoznavanja sam določa, kakšne bodo zanj stvari oziroma kako jih bo sprejemal. To merilo v človeku je po Kantu *transcendentalnost*, ki je umsko vnaprejšnje določilo stvari, torej nekaj, kar vnaprej določa, kako se bodo stvari v človeku pojavile (96). *Transcendentalno* obsega vnaprejšnje pogoje človekovega spoznavanja tako na področju čutnega zaznavanja kot mišljenja[41]. Kant opredeli to spoznavanje kot način delovanja čistega uma, ki določa stvarnost znotraj človekovega mišljenja. Za svoje praktično delovanje pa človek uporablja praktični um, ki podobno vnaprej določa – torej pred izkustvom – kako se mora človek praktično odločati. V svojem delu *Kritika čistega uma* Kant sicer pojasnjuje zakonitosti človekovega spoznavanja stvarnosti, vendar vprašanje »Kaj lahko človek ve?« zanj ni najpomembnejše (107). Zato se v *Kritiki praktičnega uma* loti osrednjega (moralnega) vprašanja človekovega delovanja: Kaj naj človek stori, kaj sme upati in kaj lahko postane, pa to še ni? (Juhant 2006, 22)[42] Govori torej o možnostih, ki se odpirajo človekovemu dejavnemu odnosu do življenja, s poudarkom na zmožnostih praktičnega uma, da samostojno odloča o pravilnosti in ustreznosti posameznih dejanj in tako usvaja (svoj) svet. Čeprav čisti um odkriva stvarnost na podlagi človekovih (čutnih) izkustev, pa ne ustvarja nobenega novega znanja, temveč spoznava zgolj to, kar (že) obstaja.

[41] Področje čutnega zaznavanja obravnava *transcendentalna estetika*, ki je nauk o vnaprejšnjih pogojih človekovega čutnega dojemanja sveta, ki sta razsežnost in časovnost. *Transcendentalna logika* pa se ukvarja s vnaprejšnjimi pogoji umskega urejanja in oblikovanja čutno zaznanega (Stres 1998, 98).

[42] Da bi človek sam sebe spoznal (*Was ist der Mensch*?), mora po Kantu odgovoriti na tri vprašanja: 1. Kaj lahko vem/spoznam? (*Was kann ich wissen*?) 2. *Kaj* moram storiti? (*Was soll ich tun*?) 3. Kaj lahko upam? (*Was darf ich hoffen*?) (Kant 1958, VI:447-449)

Znanost dokazuje, da stvarnost obstaja neodvisno od človekovih zaznav, saj se ravna po zakonih, ki jih znanost raziskuje in dokazuje. Za Kanta je zato pomembno predvsem vprašanje, kakšen naj bo način človekovega spoznavanja, da bo znanost kot taka sploh mogoča (MacIntyre 1993, 192). Kant pa ne dvomi o obstoju splošne moralnosti in se zato sprašuje, kako naj človek praktičnoumsko deluje, da bo morala kot taka mogoča. Človek je torej vnaprej določen kot moralno bitje, saj se šele v moralnosti in po njej lahko vzpostavlja in se uresničuje kot oseba (*subjekt*) (Stres 1998, 109). Izhaja torej iz samega sebe (jaz, subjekt, duša); je neodvisen oziroma avtonomen, za svoj cilj ima lastno izpolnjevanje kot delovanje v svetu (ideja sveta-srečnosti). To delovanje je tako moralno in je usmerjeno h končnemu cilju (ideja nesmrtnosti oziroma Boga). Vse moralno delovanje se torej uresničuje z zvestobo lastni umnosti (109-110). Kant umnost enači z moralnostjo, zato je njena veljavnost neodvisna od posameznih človekovih čutnih želja in vzgibov. Moralnost dejanja se ne ocenjuje z (dobrimi) posledicami, ki iz njega izhajajo, temveč z *dobrimi* lastnostmi samega dejanja. Dejanje je dobro, če je umno, umno pa je, če izhaja iz najvišjega načela človekove dejavnosti, ki ga Kant imenuje *kategorični imperativ* (108). Predstavlja najvišji izraz človekove umnosti, zato je po Kantu splošno veljavno in za posameznika (ko ga spozna) zavezujoče, ne glede na posledice dejanja, ki ga *imperativ* določa. Najvišje načelo Kant označuje kot zakon, ki mora tako kot za (enega) delujočega posameznika veljati tudi za vse ostale: »Ravnaj tako, da bo lahko pravilo tvoje volje veljalo tudi kot vesoljni zakon.« (109) Človek torej moralno deluje takrat, ko se ravna zgolj po tistih načelih, ki lahko postanejo splošna in jih posameznik sprejema tudi, ko se po njih ravnajo vsi drugi. Pri moralnem delovanju torej drugi (človek) nikoli ne postane sredstvo, saj bi se v nasprotnem primeru ustvarilo umsko-moralno protislovje, saj tako – proti človeku ali za izkoriščenje človeka – usmerjena volja ne more postati splošen zakon, ki bi ga vsi (lahko) sprejemali. Zato lahko *kategorični imperativ* izrazimo tudi kot vsako »ravnanje, kjer je človeškost lastne in druge osebe vedno cilj in nikoli zgolj sredstvo« (Kant 1999, BA 66-67). Človek je lahko le cilj, saj ima le moralno dejanje cilj v samem sebi, torej ne izhaja iz druge koristi, kot je biti moralen. Človek je za moralno delovanje usposobljen po praktičnem umu, kjer se moralnost razkriva kot samorazvidna, človekovemu zunanjemu delovanju pa daje okvire praktičnega moralnega delovanja. Ti okviri se vzpostavljajo v notranjosti človeka, v njegovi duši, kjer je človek nosilec svojega moralnega delovanja (Juhant 2009, 236).

Čeprav človek zunanjega sveta ne more dokončno spoznati in ima do njega vedno posreden (simbolen) odnos, pa ta od njega terja, da v njem praktično deluje, torej iz sebe navzven, k določenemu (končnemu) cilju. Človek je določen po notranji svobodi, da lahko iz sebe (moralno) deluje in tudi v čutnem svetu dosega srečnost, ki svoj vrh doseže v končni izpolnitvi v Bogu (236). Kot svobodno bitje človek ne more delovati v prazno, zato si postavlja cilje in išče izpolnitev, ki se lahko dovrši šele v Bogu, zato je slednji počelo in cilj človekovega praktičnega delovanja. Zato so duša (svoboda), svet (srečnost) in Bog (nesmrtnost) po Kantu *transcendentalne ideje*, saj predstavljajo apriorne (vnaprejšnje) podmene praktičnega uma (236). Hkrati predstavljajo edino resničnost, ki jo človek spoznava v čisti izvirni obliki (kot stvar samo na sebi), saj jo sam s svojim praktičnoumskim delovanjem so-ustvarja. Svoboda je torej izvir človekove samostojnosti, ki je po Kantu pogoj vsakega moralnega delovanja, srečnost in nesmrtnost pa cilja, ki to delovanje osmišljata in usmerjata, da se dokončno izpolni v Bogu. Po Kantu »morala neizogibno pelje k religiji«, saj je za doseganje najvišjega dobrega potrebna vera v obstoj najvišjega bitja (Vorländer 1968, II:305). Človek ima namreč prirojeno nagnjenje k zlu, ki je po Kantu »radikalno«, ker samo na sebi ne izhaja iz človekove čutne ali umske narave, temveč iz pomanjkanja volje delati dobro oziroma iz samoljubja (305). Kljub zmožnosti človeka, da praktičnoumsko ugotovi, kakšno je v posameznem primeru *dobro* delovanje, to še ne zagotavlja, da bo kot táko tudi uresničeno. Za popolno moralnost je potrebna božja milost, saj ima le slednja moč, da človeka (v njej) preporodi oziroma da naredi »revolucijo v svojem prepričanju« (305).

3.5 Etika v okvirih objektivne dialektike

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) je najvidnejši in morda najpomembnejši predstavnik nemške *idealistične* filozofije, verjetno tudi zaradi njegove namere zgraditi celosten filozofski sistem resničnosti, ki se po Heglu giblje *dialektično* od spodaj, to je od najbolj osnovnih potreb človeka, pa do vseobsegajočega znanja (Juhant 2009, 238). Da bi človek lahko razumel, po kakšnih zakonih se giblje in razvija stvarnost, jo mora razumeti od znotraj in se ji v svojem raziskovanju približati (Stres

1998, 137). Te zakone odkriva in celostno ureja zakonitost *objektivne dialektike*, s katero Hegel celostno ureja tudi človekove medsebojne odnose, pri katerih pa upošteva (nasprotno od Kanta) tudi njihovo časovno (zgodovinsko) odvisnost. To pomeni, da lahko stvarnost razumemo šele, ko se dogodi, zato jo vnaprej ne moremo napovedovati na način, kot nas v mejah moralnega delovanja nagovarja Kantov *kategorični imperativ*. Podmena etičnega delovanja pri Heglu je *drugi*, ki predstavlja zanikanje in drugačnost *prvega*, je torej nasprotje, ki je v Kantovi moralni filozofiji odvečno in tudi notranje nesprejemljivo, dokler (ta drugi) ne doseže ustrezne praktične umnosti. Po Heglu pa *drugi* za *prvega* ni negativna ovira, temveč *prvega* s svojo drugačnostjo (neistostjo) celo omogoča, saj ga kot tisti, ki *prvemu* ni isti, šele vzpostavlja (142). Bivanje dobi svoj pomen šele v svojem odsevu (v drugem), zato se mora človek odpirati v svet, k drugemu, da se lahko polno uresničuje (139). Hegel zato nasprotuje vsakemu osamljenemu bivanju, kjer ni odnosa do drugega, in poudarja, da mora človek priznati stvarnost, v kateri se nahaja (139). To je po Heglu tudi pogoj in začetek etike, saj je brez medsebojnega prepoznanja in priznanja drugi obravnavan kot stvar, do katere ni potrebno vzpostavljati odnosa (Williams 1997, 2). Brez odnosa ostaja *prvi* neizrazen (*abstrakten*), torej brez lastnega uresničenja, saj se začne šele z odsevanjem v *drugem*, ki je po Heglu (sprva) negativni izraz *prvega* (3).

Etika se začne s priznanjem stvarnosti, ki je različna od tistega, ki je (zgolj) isti s samim seboj (istost) in (še) brez dejavnega odnosa do drugega (drugost). Drugi predstavlja pri Heglu širok pojem, ki vključuje vse od (odnosa do) druge osebe in skupnosti pa vse do države in zgodovine. Človek se mora po Heglu dejavno vključiti v svoje okolje, da se lahko uresničuje in da postaja vedno bolj stvaren (dejanski, resničen). To uresničevanje predstavlja po Heglu naravno (zgodovinsko) nujnost, ki se odvija umno in smiselno po načelih *objektivne dialektike*. Postopek *objektivne dialektike* ne določa, kakšna naj bi bila podoba sveta, temveč skuša slediti dejanskemu razvoju dogodkov[43] (Stres 1998, 137). Predpostavlja, da se svet giblje in razvija ter da je razvoj pojmljiv in smiseln, zato ima tudi svoj cilj (*ideal*), ki se po Heglu dokončno uresniči v *absolutnem* duhovnem sebstvu (duhovnem Jazu). *Objektivna dialektika* predpostavlja, da so vse stvari povezane med seboj, zato med njimi obstaja odnos, ki je za razvoj bistven. Brez odnosa ostaja človek neizrazen (*abstrakten*), isti samo s samim seboj, kar

[43] Da teorija ne sme prehitevati stvarnih dogodkov, temveč jim mora slediti, Hegel ponazori s citatom: »Minervina sova poleti šele, ko pade mrak.« (Stres 1998, 137)

predstavlja pri Heglu začetno stopnjo v *dialektičnem* razvoja. Na začetku obstaja *abstraktna* (nedorečena) različnost, kar je značilnost vseh končnih bitij, saj je vsako končno bitje drugačno od vseh ostalih, zato si stojijo nasproti in zato obstajajo med njimi nasprotja (138). Po Heglu je zato vsak *drugi* tudi negacija *prvega*, je torej vse tisto, kar *prvi* ni, hkrati pa se preko različnosti *drugega prvi* šele resnično lahko poistoveti (torej kot njegovo nasprotje) (138). Obstoj različnosti utemeljuje po Heglu drugo stopnjo *dialektičnega* razvoja, ki predstavlja prehod od *abstraktnega* k bolj konkretnemu (dejanskemu) bivanju, kar se izraža tudi v medsebojnih odnosih, tako da se istost udejanja po drugosti. To udejanjenje temelji na Heglovi domnevi, da *abstraktna* različnost med posamezniki predpostavlja zgolj njihovo (dejansko) istost in da brez obstoja skupne istosti (istost istosti) drugačnost (zanj) niti ne bi mogla obstajati, posameznik pa bi ostal na ravni bivanja, ko je (*abstraktno*) isti samo s samim seboj (138). *Objektivna dialektika* tako odkriva odnos med razločevanjem (zanikanjem, nasprotovanjem) in združevanjem (povezovanjem, spravo), ki določa kakovost in »barvo« medsebojnih odnosov, hkrati pa predstavlja gibalo njihovega razvoja.

Razvoj poteka od končnega proti neskončnosti, ki je ideja oziroma *ideal*, ki daje razvoju smisel. Vse, kar je končno, je po Heglu nepopolno, še neuresničeno in zato neresnično. Pogoj za resničnost je *idealna* vključenost vsega, kar obstaja, je torej istost istosti in neistosti. Izključenost (drugega) pa ohranja bivanje neizrazno (*abstraktno*), zato je neresnično, neustrezno in zato tudi ne-umno. Umno je potem samo vse, kar je resnično. V tem smislu moramo razumeti tudi Heglovo znano trditev, da »vse, kar je umno, je dejansko, in vse, kar je dejansko, je tudi umno« (141). Umnost predstavlja tretjo in zadnjo stopnjo *dialektičnega* razvoja, ki se zaključi tako, da zopet pride v svoj začetek s tem, da je le-ta (=duh) (u)resničen, saj idealno vključuje vsa nasprotja, je torej istost istosti in neistosti. Idealno vključevanje je po Heglu možno na ravni duhovnosti, ko so vsa razlikovanja presežena (*aufgehoben*) na način, da niso odpravljena, temveč zgolj notranje (idealno) povezana, kar dela bivanje resnično in umno (139).

Čeprav razlaga Hegel moralnost podobno kot Kant, torej kot intimno in svobodno odločitev, ki zgolj sledi notranjemu *kategoričnemu imperativu*, zato od človeka ne zahteva, da bi moralno odgovarjal kakšni zunanji oblasti, pa mora človek glede na določila *objektivne dialektike* pri svojem (moralnem) delovanje upoštevati tudi druge in se v svoje okolje tudi dejavno vključiti, če želi resnično in umno bivati. Moralnost združuje torej (Kantovo) moralno samostojnost kot samodoločanje in odgovornost do

(lastnega) najvišjega načela ter (Heglovo) umnost v pomenu preseganja in povezovanja vsega. Dva ideala, dve resničnosti, ena pot? Ocenjevalci očitajo Kantu, da je pri iskanju neodvisnosti na področju moralnega delovanja človeka zanemaril njegovo vpetost v okolje oziroma, po heglovsko, da je moralno dejavnost omejil na *abstraktno* ločeno (notranje) bivanje posameznika, zato je z vidika resničnosti nestvarno (*ne-idealno*). Heglovo *idealno* vključevanje vsega pa je dovzetno za izvajanja, ki ne vključujejo duhovno zrelega človeka, ker je človek le kolesce v tej *absolutni* in *sistematični* dialektiki ter je le pogoj za pravilno razumevanje in osmišljanje vseh zunanjih okoliščin, kar je še bolj izrazito v primeru razvoja dialektičnega materializma, poenostavljeno rečeno, na glavo obrnjene Heglove »duhovne« dialektike.

3.6 Dialektični materializem in etika

Heglov filozofski pogled na stvarnost ter na njene zakonitosti gibanja in razvoja je vzbudil nova razmišljanja in pričakovanja tudi na področju stvarnega urejanja življenjskega položaja posameznika, še posebej v tistih družbenih skupinah, ki so se zaradi razvoja industrije že izoblikovale v družbene razrede. Če naj filozofija po Heglu sledi stvarnosti, potem se s spreminjanjem stvarnosti lahko spreminja tudi filozofija. Stvarnost v času po Heglu v marsičem ni ustrezala idealu *objektivne dialektike*, zato so se predvsem levo usmerjeni misleci čutili poklicane, da filozofsko utemeljijo potrebo po ustvarjanju nove stvarnosti, ki bi se idealu bolj približala. Izhajali so iz že omenjene Heglove misli, da »je vse, kar je stvarno, umno, in vse, kar je umno, je tudi stvarno«, pri čemer so se osredotočili predvsem na drugi del misli in um postavili za merilo stvarnosti (166). Ker je bistvo uma v zmožnosti presoje in zanikanja, je z njim utemeljena tudi potreba oziroma zahteva po spremembi (166). Tako levi heglovci ugotavljajo, da ko je človek postavljen nasproti svojemu času, ga mora v skladu s svojimi umskimi idejami zavestno spremeniti (Stres 1987, 237).

Idejna zasnova, da ima človek pravico ali kar zgodovinsko dolžnost, da v moči svojih misli spreminja stvarnost, se pojavi pri tako imenovanih levih (mlado)heglovcih, ki so z negativno presojo takratne družbene ureditve, še posebej pa Cerkve, sprožili spremembe, ki so se preko spleta različnih okoliščin kasneje sprevrgle v (nasilni)

prevrat, ki je spremenil podobo sveta, tako da je ljudem namesto vzora *dialektično* spravljene povezanosti prinesel totalitarno urejeno stvarnost, v kateri so *dialektične* vsebine večinoma prepovedane. Prehod iz Heglovega *ideala absolutnega* duha, ki temelji na medsebojnem priznavanju in preseganju razlik, v totalitarno urejeno družbo, kjer je posameznik podrejen skupini, je tlakovala dialektika, ki sicer izhaja iz Heglove filozofije, vendar je na novo utemeljena na materializmu. Njen najvidnejši predstavnik in pobudnik je Karl Marx (1818–1883), ki je Heglov *dialektični* sestav prilagodil takratnim družbenim razmerjem in splošnemu stanju duha, ki je zahteval družbene spremembe in odpravo krivic, ki so posledica odnosa med kapitalom in delom. Ker je ta odnos materialne narave, saj se ukvarja predvsem z razporeditvijo družbenih dobrin, je razumljivo, da predstavlja materializem pri Marxu tudi počelo filozofske opredelitve odnosov in človekovega bistva. Za razliko od nekaterih mladoheglovcev, predvsem Feuerbacha, ki je razumel posameznika zgolj kot del celote, ki se »medsebojno izravnava v fizičnosti, intelektualnosti kot tudi v moralnosti«[44], je Marx bolj dosleden Heglu, tako da ohranja pojmovanje človeka kot celostnega bitja (251). Celostnost predpostavlja idealno vključevanje vsega, zato človek ne more biti vzvišen nad svojim okoljem in samovoljno slediti zgolj lastnim težnjam in prepričanjem, kar je zagovarjal Max Stirner (1806-1856), po katerem je posameznik merilo samega sebe (240). Marx se tukaj loči od ostalih mladoheglovcev, ki zaradi očitka neopredmetenosti in neuresničljivosti oporekajo Heglovemu idealističnemu pojmovanju stvarnosti, saj se ta ohranja zgolj v mišljenju, stvarna nasprotja v svetu pa ostajajo nerazrešena. Tudi Marx v svoji znani XI. tezi o Feuerbachu sicer trdi, da so vsi »filozofi svet samo različno razlagali, potrebno pa bi ga bilo spremeniti«, vendar ohranja bistvene gradnike Heglove zgradbe stvarstva, tako da skuša njegovo teoretično zasnovo združiti tudi z dejansko izvedbo (Stres 1998, 169). Praktična upodobitev *dialektičnega* razvoja, ki ima počelo v materializmu, izhaja iz domneve, da se nasprotja v družbi lahko presežejo le tako, da se odpravijo. Nasprotja je možno odpraviti s prevratom, z revolucijo, ki pri Heglu predstavlja kakovostno in nenadno spremembo v svetu, ki nastane kot posledica kopičenja količinskih sprememb v določenem zgodovinskem obdobju. Prevrat je torej smiseln zgodovinski pojav, naloga človeka pa je, da prepozna trenutek, ki je primeren, da ga (upravičeno) uresniči in tako sledi svojemu (končnemu) cilju. Končni cilj

[44] »Torej se ljudje medsebojno *kompenzirajo* tudi v *moralnosti* kot v fizičnosti in intelektualnosti, tako da so, vzeto v celoti, kot morajo biti, in predstavljajo popolnega človeka.« (Feuerbach 1975, 5:184)

zgodovine je polno uresničenje človeškosti v svetu, kar po Marxu predstavlja vzor in smoter vse človeške dejavnosti (Stres 1987, 280). Človek ima notranje (umske) zmožnosti, da ta vzor prepozna kot svoje bistvo, ki je neodtujljivo, zato ima pravico, da ga zasleduje. Človeškost se po Marxu izraža s človeškim delom, ki je osnovni gradnik njegove osebnosti, saj se preko njega urejajo tudi družbeni, medsebojni odnosi, s tem pa tudi položaj posameznika v svetu. Delo torej določa, kakšni bodo odnosi tudi na ostalih področjih življenja, saj vsa človeška dejavnost izhaja iz njegove ustvarjalne (delovne) sile, ki zato predstavlja notranje počelo človekovega bistva. Po Marxu je delo tista človeška dejavnost, ki ga v odnosu do ostalih bitij dela najbolj posebnega, saj z njim ne ustvarja zgolj izdelkov, temveč izraža tudi svojo notranjo ustvarjalno silo, ki izhaja iz njegovega duha. Delo torej poustvarja človeškega duha, ki po Marxu ne more biti predmet menjave, ker bi bil drugače od človeka odtujen. Marx nadalje ugotavlja, da človek v kapitalistični družbi svoje ustvarjalne sile ne more izražati, zato je odtujen od svojega dela (Stres 1998, 178). Ker kapitalistično urejena proizvodnja ne dopušča posamezniku, da bi preko dela svobodno izražal svoje ideje, ga človek sprejema zgolj kot način preživetja, zato se skozi delo odtujuje od učinkov dela, s tem pa tudi od svojega bistva. Odtujenost je posledica položaja človeka (delavca) pri ustvarjanju nove vrednosti, ki ga določa lastnik dela. Ko delavec nima v lasti svojega dela, postane zgolj sredstvo za uresničevanje ciljev nekoga drugega (lastnika dela, kapitalista), sam pa se z delom ne more poistovetiti, saj mu ne pripada (179).

Vsak človek mora po Marxu, podobno kot pri Kantu, ostati svoj lastni cilj, drugače postane razčlovečen (179). Vendar pri Marxu ne moremo govoriti o etiki v Kantovem smislu, saj marksizem niti noče biti etika, temveč predvsem znanost o naravi dela in njegovi povezavi z bistvom človeka (Stres 1999, 139). Delo je počelo vsega družbenega življenja, zato so »religija, družina, država, pravo, morala, … samo posebni načini proizvodnje« (Marx in Engels 1969, 333). Ker je delo izvor vsega, je po Marxu delo tudi končni cilj človeške dejavnosti, zato je moralno vsako dejanje, ki vodi k temu cilju, ki je človekovo polno in celostno uresničenje v delu, kar je po Marxu možno le v brezrazredni, komunistični družbi. To je namreč edina možna oblika družbe, ki odpravlja odtujitev dela in človeka vrača k njegovemu bistvu (Stres 1998, 181). Zato je s stališča zgodovinskega razvoja komunizem neizogiben, saj predstavlja njen končni cilj. Ker je zgodovinsko vse podrejeno temu cilju, so mu podrejena tudi merila in

sredstva za njegovo uresničenje, med katere Marx uvršča tudi revolucijo kot dejavno uresničenje komunističnih načel.

Teleološki značaj marksistične etike predpostavlja dejavno uresničevanje ciljev, ki je način moralnega delovanja človeka, utemeljenega v pravici do lastnega dela. Merilo in vrednost dejanj sta odraz cilja, ki ga človek zasleduje, zato sama na sebi nimata moralne vrednosti. Človek komunističnega ideala je sicer osvobojen od tujega dela, vendar pri doseganju zgodovinskega ideala sam kot osebnost ostaja na ravni sredstva. Kot sredstvo pa je človek lahko uporabljen in vključen v cilj ali pa tudi odstranjen, če končnemu vzoru ali cilju ne ustreza (Stres 1999, 144). Za mnoge mislece je marksistična morala zato sporna, saj njeni opredelitvi manjkajo osnovni pojmi, ki moralo kot táko omogočajo. Človek namreč ni pojmovan kot svobodno in samostojno bitje, temveč je podrejen nujnostim zgodovinskega razvoja, ki jim mora s svojim (moralnim) delovanjem slediti. Moralne odločitve zato niso rezultat svobodne in zavestne odločitve, saj so že vnaprej opredeljene in prikazane posameznikom na način, da jih ti morajo izpolniti (145).

Marxovo pojmovanje odnosa med človekom-posameznikom in družbo je potrebno razumeti tako, da se upoštevajo tudi zgodovinske okoliščine, v katerih je nastalo. Delitev dela v delovnih postopkih je oblikovala nov družbeni razred, ki je bil gmotno povsem odvisen od lastnikov kapitala, kar je neizogibno pripeljalo do nasprotij. Če sta v Heglovi *dialektiki* nasprotnika enakovredna deležnika v dialogu, ki ju vodi in spodbuja k preseganju razlik, pa Marx te presežnosti ne razume kot edini način sobivanja, verjetno tudi zato, ker je bil odnos med kapitalom in delom takrat še izrazito enostranski. Na filozofsko utemeljitev *dialektičnega materializma* je vplivala verjetno tudi želja povrniti delu dostojanstvo, mogoče tudi občutki nemoči, da bi se položaj delavca v takratnih razmerah bistveno izboljšal. Filozofsko opravičevanje nasilnega spreminjanja kaže na nezaupanje v moč in sposobnost človekove notranje narave, da bi presegla obstoječe okvire, zato se raje opira na zunanjo (vzorčno) zgradbo stvarnosti, ki bi morala (nujno) nastati, posameznik pa bi moral tej nujnosti zgolj slediti oziroma jo dejavno uresničevati. Odpravljanje nasprotij, ne pa preseganje je potem zgolj samo po sebi umljiva posledica.

3.7 Pogledi nekaterih vzhodnih filozofij na etiko

Če je Hegel z opisom *dialektičnega* razvoja stvarnosti opozoril na omejenost in nestvarnost notranje moralne utemeljitve, ki zgolj sledi notranjim določilom človekovega praktičnega uma, in je dialektični materializem »pozunanjil« moralnost na raven sredstva, ki ga opravičuje cilj (vzor), pa nekatere vzhodne filozofije povezujejo oba pogleda na moralnost, tako da izpostavljajo tiste presežne zmožnosti človeka, ki njegovo notranjo naravo tesneje povezujejo z zunanjo zgradbo stvarnosti. Zahodni pogled na človeka, njegovo celostno naravo, vključenost v skupnost ter povezanost z naravo je s stališča vzhodnih filozofij pomanjkljiv in v marsičem napačen, saj zahodni filozofi v svojih raziskavah in razmišljanju ne zaznavajo ali ne upoštevajo vseh dejavnikov oziroma vsaj tistih, ki so za pravilno pojmovanje odločilni. Med te vzhodna filozofija uvršča predvsem tiste, ki so povezni s človekovo notranjo naravo, in pojasnjuje, da je zunanjemu raziskovanju ta sicer težje razvidna, po vplivu na (moralno) delovanje pa je človekova notranjost vsaj enako pomembna kot njegove pojavne oblike. Pojavnih oblik, tudi na področju razvoja družbe, brez poznavanja človekove notranje narave zato ni možno dokončno spoznati in utemeljiti.

Zmožnost uvida v človekova globlja področja predpostavlja odprtost za duhovne razsežnosti bivanja, ki je človekova notranja stvarnost in zmožnost, negovana predvsem v vzhodnih kulturah in filozofijah, po čemer se od zahodnih tudi najbolj ločijo. Odnos zahodnega človeka do duhovnosti se je v zadnjih stoletjih zaradi usmerjenosti v zunanjo civilizacijo v moderni oslabil, tako da človek težko najde duhovno odprtost, ki je lastna in traja še vedno na vzhodu. Vzhodna filozofska misel se je oblikovala predvsem v Indiji, pa tudi na Kitajskem in Japonskem. Indijske *Vede* predstavljajo prvo znano vzhodno duhovno izročilo, ki se je ustno in pisno prenašalo tako, da je ljudi učilo, kako praktično delovati, da bi se s svojim sebstvom (*atmanom*) povezali z absolutnim (*Brahmanom*), ki je počelo in cilj neminljive duše (Juhant 2009, 124). Pravilno delovanje osvobaja človeka od sveta in ga odpira za Boga, ki je cilj človekovega bivanja in njegov edini pravi temelj.

Vzhodna filozofija že od svojih začetkov izpostavlja človekovo zmožnost in odgovornost za lastno (zasluženo) odrešitev ter se ne opira toliko na (nezaslužno) milost in ljubezen, ki je v ospredju pri zahodnih verstvih. Vzhodna verstva, predvsem indijska, namreč ne pojmujejo in ne dojemajo Boga kot bitje, ki bi vzpostavljalo osebni odnos s

človekom, temveč ga razumejo kot neosebno, vseobsegajočo energijo, ki stvarnost (zakrito) usmerja k postopni duhovni osvoboditvi. Ker ima človek v sebi neminljivo dušo, preko katere je stalno (bolj ali manj zakrito) povezan z Bogom, je deležen posebne notranje zmožnosti, ki lahko to Božansko razodeva. Potrebne so praktične sposobnosti, v katere se človeka uvaja celo življenje z namenom, da bi se odrešil vsega, kar ga na poti do Boga ovira. Predvsem se mora človek odpovedati materialnim dobrinam in se posvečati izvajanju duhovnih praks, da bi oplemenitil telo in duha, kar ga odpira višjim božanskim silam. Zato je vzhodna filozofija osredotočena predvsem na praktično (etično) duhovnost, ki človeku svetuje in na tej poti pomaga.

V kitajski filozofiji je pomembna osebna odgovornost za sebe in za narod, zato so v ospredju medsebojni odnosi, ki od človeka zahtevajo vrline, kot so človečnost, pravičnost, spoštovanje in zvestoba (139-141). Življenje v skladu z vrlinami je praktično in duhovno odprto ter ustvarja sozvočje, ki je Božja lastnost. Da bi se med ljudmi in Nebom ter v družbi ohranila uravnoteženost, je pomembno, da človek usposobi sebe v nravnem življenju (141-142). Poudarjanje sozvočja oziroma soglasja in odgovornosti vsakega posameznika je kitajski družbi omogočilo, da je brez večjih prekinitev negovala vrline, ki so potrebne za ohranitev in razvoj družbe, zato se je lahko Kitajska kljub petdesetletnemu komunističnemu zatiranju tega izročila tako hitro razvila v sodobno velesilo.

Tudi indijsko duhovno in filozofsko izročilo poudarja človekovo (etično) odgovornost, da preko obvladovanja samega sebe najde lastno duhovno pot, ki ga iz pozunanjenega doživljanja sveta vodi v notranjost, kjer se nasprotnosti (pojavnega) sveta uskladijo v harmonično celoto, v kateri je vse združeno v eno (Božansko). Človek ima poleg zunanjosti (telesa) tudi notranjo dušo (*puruša*), katere bistven del predstavlja sebstvo (*atman*), ki je po indijskem verskem in filozofskem izročilu neminljiv (124). S telesnostjo je človek priklenjen na zemljo, z neminljivo dušo pa je notranje povezan z Bogom (*Brahmanom*), ki je zastrt, zato se mu mora človek odpreti, če se želi z njim združiti. Zato je osnovno poslanstvo indijske duhovnosti, da odkrije človeku življenjske poti, ki ga vodijo k notranjemu sebstvu (*atmanu*), v katerem se lahko poveže z Bogom (124). Indijska duhovnost poudarja praktično uresničevanje božjega načrta, ki človeka usmerja od telesnih k vedno bolj duhovnim razsežnostim življenja, ki je pot resnice in (samo)zavedanja. Človek potrebuje uvajanje v duhovnost, saj je pot iz nevednosti težka

in dolgotrajna. Zato je potrebno (duhovno) učenje, ki človeka pripravi, da se odpre svoji višji naravi, ki omogoča bolj jasno in vseobsegajoče doživljanje stvarnosti.

Izročilo indijske duhovne prakse usmerja človeka navznoter, kjer se preko notranjega počela *atmana* poveže z najvišjo resničnostjo (*Brahmanom*) in tako v polnosti uresniči tudi sebe (128). Zato se mora človek očistiti vsega pozunanjenega, kar ga energijsko oddaljuje od notranjega počela. Ker je človekova telesna in vitalna energija vztrajna, je poduhovljenje dolgotrajno in presega obdobje enega življenja, zato se mora človek večkrat vrniti in nadaljevati učenje, vse do popolnega telesnega in duhovnega očiščenja ter združitve z absolutnim. Indijski filozof Šri Aurobindo ugotavlja, da se pri tem ne uči samo človek, temveč se z njim duhovno razvija tudi družba, ki potem povratno vpliva na razvoj posameznika, zato obstaja med posameznikom in družbo – tudi na področju duhovnosti – vzajemen odnos.

Šri Aurobindo gleda na družbo kot na živ organizem, katerega razvoj poteka nujno tako, kot mora, zato je pomembno – tudi za človekov osebni razvoj – da človek te nujnosti prepozna in jih sprejme. Tako kot človek postopno razvija različne oblike odnosa do stvarnosti, ki se odražajo v načinu njegovega bivanja in delovanja, tako je tudi razvoj na ravni družbe postopen, zato ga je možno porazdeliti na posamezna obdobja, v katerih je poudarjena zdaj ena, zdaj druga človeška zmožnost. Po Šri Aurobindu so v današnji, sodobni družbi v ospredju razumske in praktično-smotrne zmožnosti človeka, ki pa ne predstavljajo najvišje oblike spoznavanja resničnosti, zato bo tej dobi nujno sledila drugačna, ko bo po Aurobindu v ospredju človeška duhovna razsežnost, ki predstavlja naslednjo stopnjo v človekovem razvoju. Razvojno gledano (in bivanjsko pogojeno) se je človek sprva zanašal predvsem na svoje telesne sposobnosti, delovanje pa so usmerjale telesne potrebe in njegova vitalna, čustvena narava. Človekova narava in značaj posameznika imata svoje počelo v nezavednem snovnem svetu, zato je zavest, ki se oblikuje v človeku, zaradi svojega snovnega izvora sprva vedno nezavedna (Aurobindo 1990, 240). V tej nezavednosti se oblikujejo tudi človekove navade, zato je posameznik po svoji telesni, fizični naravi nagnjen k nedejavnosti, ustaljenosti in nepripravljenosti za kakršnekoli spremembe (241). Od tod tudi razlog, zakaj človek tako težko spreminja vzorce mišljenja in obnašanja, tudi če jih umsko prepozna kot neustrezne ali celo škodljive. Po Aurobindu je potrebna duhovna preobrazba, saj ima le duh (božjo) moč za trajno in takó dovršeno spremembo

človekove zavesti, da se v človeku in posledično tudi v njegovih odnosih ustvari harmonija[45].

Zato razum po Aurobindu ne more biti najvišja oblika človekovih spoznavnih zmožnosti, saj ne prinaša celovitega, dokončnega znanja, ki bi človeku omogočil odločilen prestop iz (telesne in čustvene) nevednosti v (duhovno) zavedanje in samozavedanje. Ker je počelo človeka v Bogu, se v človeku naravno skrivajo tudi višje (božje) zmožnosti, ki posamezniku omogočajo, da preobrazi svojo naravo tako, da se lahko k svojemu počelu (obogaten z življenjskim izkustvom) zopet vrne, zato je njegova osnovna etična naloga, da te zmožnosti ozavesti in sebe kot božje in večno bitje uravnoteži s svojo pravo (božjo) naravo.

Zgodovinsko je duhovna preobrazba človeka in družbe zato nujna, vendar je zaradi lastnosti človeške nižje narave počasna in obotavljiva. Aurobindo poudarja, da se različne, višje in nižje razsežnosti človeške narave med seboj dopolnjujejo, čeprav jih človek bivanjsko doživlja tudi kot nasprotujoče in nezdružljive. Ugotavlja, da je človek po svoji naravi »nenormalno« bitje, saj je – čeprav razvitejši od drugih bitij – notranje neusklajen oziroma nepopoln (Aurobindo 2004, 304). V človeku obstajata dve naravi: *živalska*, ki je telesna in vitalna ter služi človekovi želji po moči, posesti in uživanju, in *božanska*, ki je samozavedna, etična, estetska in umska (306). Aurobindo nadaljuje, da je to razlikovanje zgolj navidezno, zato so tudi nasprotja med njima navidezna, saj obstajajo samo v človeškem mišljenju. Duhovna razsežnost človeka ima namreč moč, da preobrazi telesno in vitalno energijo ter jo človeku prikaže v pravi luči, da mu lahko služi in pomaga pri njegovemu razvoju. Razlike in nasprotja se – podobno kot pri Heglovem *objektivno-dialektičnem* poenotenju – v duhu združijo v harmonično celoto.

Človek ima torej notranjo božjo, »stvariteljsko« moč, da se zavestno preoblikuje v višje, bolj človeško bitje, ki lahko biva na višji ravni zavedanja. Osnovna etična dolžnost človeka je torej, da se (samo)preoblikuje v bolj etično, nravno bitje, saj etika na ravni zgolj telesnega in vitalnega bivanja niti ni mogoča, saj človekovo delovanje ni ozaveščeno in svobodno, temveč deluje po samodejnih podzavestnih prirojenih oziroma priučenih vzorcih. Preoblikovanje nižje narave ne vodi v njeno zanikanje ali zapostavljanje, temveč, nasprotno, v njeno polno uresničitev, ki se izraža v

[45] Indijska filozofija loči tri glavne načine obstajanja (*gune*): *tamas*, kot način tope nedejavnosti, nevednosti in nezavednosti, kar je lastnost snovnega, telesnega bivanja; *radžas*, ki predstavlja dinamizem človekove vitalne narave, ki se izraža z dejavnostjo, željami in strastmi; ter *satva*, ki način obstajanja v spokojnosti in ravnotežji (Aurobindo 1990, 246)

harmoničnem in ozaveščenem odnosu z drugimi notranjimi dejavniki človeka. To je po Aurobindu tudi glavna naloga višjih »dušnih zmožnosti«, ki se skrivajo v človeku, in (etična) obveza oziroma poslanstvo posameznika je, da jih odkrije in usposobi. Aurobindo z razumevanjem vzhodnega duhovnega izročila, obogatenega z njegovo osebno duhovno izkušnjo, postavlja človeka pred nove etične izzive, ki zahtevajo večjo zavzetost posameznika za osebni razvoj, hkrati pa človeka navdaja z upanjem, da bo trud prinesel življenje, ki bo lepše, bolj resnično in zavedno ter bolj vseobsegajoče, kot si je lahko predstavljal.

3.8 Fenomenološki pogled na etiko

Fenomenologija kot veda obravnava človeka s stališča njegove zavesti tin izhaja iz izhodišča, da je zavest vedno zavest o nečem, o določenem predmetu, ki se v njej pojavi. Brez tega predmeta zavest ne obstaja, saj ji manjka njena vsebina. Edmund Husserl (1859–1938) ugotavlja, da so predmeti, ki se pojavijo v zavesti, za človeka vedno stvarni, ne glede na to, ali dejansko obstajajo ali obstajajo na povsem drugačen način, kot se pokažejo v človekovi zavesti. Zaradi te neodvisnosti je potrebno pojave (*fenomene*) raziskovati glede na pomen, ki ga imajo za človeka, saj je vzrok nejasen in *fenomenološko* nepomemben. *Fenomenologija* ne raziskuje psiholoških vzrokov za nastanek pojavov, torej kako do njih pride, temveč zgolj njihovo vrednost (Stres 1998, 256). Med pojavom, ki se pojavi v zavesti, in njemu ustreznim predmetom, ki načeloma obstaja zunaj zavesti, zato ni stvarne razlike (256). Vrednost predmeta kot pojava je torej neodvisna od predmeta, ki bi obstajal zunaj človekove zavesti, saj ima pojav svojo »logiko« smisla znotraj zavesti. *Fenomenologija* torej zgolj opazuje in opisuje dogajanje v zavesti, zato tudi ne loči med bitjo (to, kar je) in pojavom (to, kar je zame). Na področju etike je to pomembno predvsem tedaj, ko *fenomenologijo* primerjamo s filozofskimi pristopi, ki ravno v tej neizenačenosti med *biti* in *pojaviti se* vidijo vzroke za obstoj pomembnih etičnih zadržkov (odnosi). Tako je za Heglovo *objektivno dialektiko* pomembna razlika med izkustvom in pojavom, pri čemer ima zavest vlogo, da s svojim razvojem (duha) te razlike postopno odpravlja (*dialektično* poenoti). Pri Heglu je protislovje med zavestjo o predmetu in zavestjo o sebi osnova za človekov

(duhovni) razvoj, ki šele na svojem višku pripelje do poenotenja pojava s predmetom (katerega pa *fenomenologija* poenoti že v izhodišču) (255). Husserl ostaja pri znanstveni obravnavi dogajanja v zavesti, ki sama na sebi ne obstaja, temveč se pojavlja v človekovi naravnanosti (*intencionalnosti*) na predmete. Zavest je nujno naravnana na določen predmet, saj drugače ne more obstajati, ker nima lastne narave, temveč je zgolj čista odprtost drugemu (259). V odprtosti se pojavi tudi pomen stvari, na katero je zavest naravnana, zato ima (pomen) svoj izvor v izkustvu oziroma doživetju predmeta (261). Zato je tudi v odnosu do drugega posameznik naravnan na slednjega tako, da ga doživlja kot njegov drugi jaz (»alter ego«), saj v zavesti ne vidi razlike med drugim kot *biti* in drugim, kot se pojavlja v njegovi zavesti (pojavom) (270).

Če Husserl razume človeka kot bitje, ki je bistveno naravnano na predmete zunaj njega, pa Heidegger obrne pogled navznoter, v jedro človeka, ki ga označuje kot *bit.* Martin Heidegger (1889–1976) nadaljuje s *fenomenološko* obravnavo človeka, vendar jo usmeri v raziskovanje obstoja človekove *biti*, ki je po Heideggerju ločena od bivanja (*tubit*), vendar z njim bistveno povezana (287). Bolj kot naravnanost na (zunanje) predmete (Husserl) je pri Heideggerju pomembna naravnanost človeka na (svojo) bit, ki pa je od človeka kot bivajočega v svetu (*tubiti*) oddaljena, zato Heidegger noče ostati pri človeku samem, temveč hoče preko njega to *bit* spoznati (287). Izpostavitev *biti* poudarja njeno časovnost, saj je *bit* zato, ker obstaja v svetu (kot *tubit*) znotraj časa, s tem pa je tudi minljiva, zato je naravno, da človeka skrbi za svojo *bit* in bi se moral z njo ukvarjati. Zato je *tubiti* bistveno, da umeva svojo *bit* in da je *biti* skrajno odprta, saj tako pride tudi do lastnega umevanja. *Bit* je po Heideggerju *ontološki* temelj človeka, človek pa je *(tu)bit* (*Dasein*), ki se pojavlja tu in zdaj in izžareva svojo *bit*, zato ga Heidegger označuje kot pojav. Človek je torej pojav *biti* (tu) v svetu, zato je *tubit* v tem smislu tudi vse, kar znotraj pojava dejansko obstaja. Čeprav predstavlja človek le način pojavljanja *biti* in v tem smislu ne razpolaga s samim seboj, saj z njim razpolaga *bit*, pa je *bit* odvisna od človeka, saj šele kot pojav (*tubit*) pride do svojega umevanja (291). Človek je po *biti* vržen v svet, zato je najprej *vrženost* (*Geworfenheit*) v čas in prostor, kjer se (zato) ne počuti doma ter se mora (z)*najti*, zato ga *skrbi* zase in za svojo *bit*. Zaradi človekove *vrženosti* njegovo bivanje nima svojega lastnega počela, saj po svoji naravi ni nič drugega kot možnost *biti*, zato se človek sam niti ne more vzpostavljati, temveč lahko (v *biti*) zgolj sam sebe najde. Ker obstaja zgolj kot možnost, potem je možno, da je tudi kaj drugega, neka drugačna možnost, ki ni bivanje. Nasprotno od

bivanja je po Heideggerju *nič*, ki predstavlja *bit*, ki (še) ni bivanje (Heidegger 1959, 37-38)[46]. V tem smislu lahko tudi razumemo vprašanje «*Zakaj sploh bivajoče in ne raje nič?*«, na katerega človek ne more odgovoriti, predstavlja pa vir (za)čudenja nad vsem bivajočim, saj ga lahko tudi ne bi bilo (Stres 1998, 299). *Tubit* je povezana z bitjo tako, da je *tubit* odprta *biti* kot (svojemu) nebivanju in svojemu središču, zaradi medsebojne (*ontološke*) neizenačenosti pa je tudi vir človeške tesnobe (298-299). Tesnoba ima korenine v neutemeljenosti bivanja, v *ontološki* razliki med *bitjo* in bivanjem. Vezana je na sam obstoj *biti* in je zato pred vsakim drugim občutkom, ki je vezan zgolj na bivanje: »Tesnoba je razpoloženje, ki je nerazpoloženje.« (Hribar, 1993, 297) Tesnoba zaradi možnosti ne-biti omogoča človeku, da se svoje *tubiti* v celoti zave, saj ga občutek tesnobe odvrača od samoumevnosti bivanja in od sveta ter ga obrača navznoter, v nič, kjer se zastrta *bit* odkrije tako, da se v njej *tubit* sooči sama s seboj (Heidegger 2005, 255). To po Heideggerju pomeni tudi pristno bivanje, saj prihaja do razumevanja *biti*. Če se človek ne obrača navznoter, *biti* ne more ustrezno razumeti, zato je tudi razumevanje samega sebe neustrezno. Človek se v dejanskem, vsakodnevnem življenju ne ozira na notranje možnosti pristnega bivanja, temveč skrbi predvsem za sebe ali za druge kot bivajoče (Hribar, 1993, 296). Ker se s tem odvrača od sebe (*tubiti*) in zapada svetu, sebe ne razume in živi nepristno. Čeprav ga tesnoba opozarja na *tubit*, pa prav zaradi nje človek beži od lastne *biti* ter se odpira bivajočemu (297). Človek zato ne razmišlja in ne živi pristno, temveč dela v skladu s tem, čemur pripada. Ker biva človek v svetu, mu tudi pripada, prav tako pa tudi tistim, s katerimi živi. Človekov svet je zato sosvet (*Mitwelt*), saj si ga deli z vsemi tistimi, s katerimi vstopa v odnose, zato je tudi so-bit (*Mitsein*) (Heidegger 2005, 171). V človekovi bitni naravi je, da teži k poenotenju vseh razlik, zato je človek kot bivajoče pozoren na vsako razlikovanje. Kot bivajoče-z-drugimi je človek pod vplivom skupne *biti* – torej *biti*, ki si jo deli z drugimi –, ki določa, kako naj človek zapopade bivanje, hkrati pa mu to bivanje tudi že priskrbi, tako da mu določi, kako *se* biva. *Se* predstavlja izravnalen, neizrazit način bivanja, h kateremu je človek po svoji vrženosti povabljen, da se mu pridruži in da se v svojem bivanju z njim izravna. *Se* želi, da človek biva tako, kot *se* navadno biva in da *»uživa in se zabava tako, kot se uživa in zabava; da bere in ocenjuje literaturo, kot se bere in ocenjuje; in da se tudi iz množice umika tako, kot se umika*« (Heidegger 2005, 181). V

[46] Razliko med *bitjo* in bivanjem Heidegger označuje kot *ontološko* razliko: »Ontološka razlika je »ne« med bivajočim in bitjo.« (Heidegger 1973, 5)

se-ju je svet zastrt in povprečen[47], hkrati pa *se* skrbi, da tak tudi ostane, zato je lahko bivanje pristno samo, če se človek odvrne od sveta in se obrne v svojo notranjost, k svoji *(tu)biti*, kar mu omogoča tesnoba. *Se* vzbuja občutek tesnobe, saj s svojo prevlado odvrača človeka od lastne biti, zato mu je zanjo tesno. V tesnobi svet izgubi svoj pomen, zato se človek odvrača od njega, nazaj k sebi, torej v *nič*.

Čeprav je Heideggerjeva filozofska misel osredotočena na človeka kot bitje in se etičnih vprašanj izrecno ne dotika, pa njegova opredelitev biti in bivanja posega tudi na področje človekovega etičnega delovanja. Človek mora po Heideggerju namreč živeti pristno in odgovorno do sebe, saj v sebi skriva tudi bitne zmožnosti, ki jih lahko uresniči. Na to ga stalno opozarja občutek tesnobe, ki ima izvor v razkoraku med danim in možnim, zato so bitne možnosti zanj resnične. Pomembno je, da je v odnosu do sveta premišljen in da ne zapade v njegovo povprečnost, saj le tako lahko ohrani stik s samim seboj.

3.9 Slovenske ideje etičnega

Etična misel ima pri Slovencih že dolgo izročilo. Vse od srednjega veka naprej obstajajo zapiski filozofov in teologov, ki so se ukvarjali z moralnimi vprašanji. Prevladovala je predvsem katoliška (sholastična) etika, kar je glede na okolje, iz katerega so izhajali misleci, tudi razumljivo. Med njimi pa so bili tudi drugi, kot je Jakob Štelin (1688–1770), utemeljitelj naravne moralne filozofije, v kateri je raziskoval skladnost med naravo in umom. Štelin ugotavlja, da je človek po naravi moralno bitje, saj so naravni zakoni tudi razumni zakoni, vendar jih človek s svojimi navadami in običaji krši, zato je njegovo ravnanje večinoma protinaravno in zato protirazumno (Urbančič 1971, 49). Protinaravnost je posledica nasprotja med naravnimi zakoni, katerih razumnost je dana vnaprej in od človeka neodvisna, ter običaji in navadami ljudi, ki so se oblikovali z obvladovanjem naravnih potreb, kar je pripeljalo do razvoja sposobnosti, zaradi katerih sta se v človeku pojavila (čezmerna) pohlep in poželenje (49). Ker so za človeka privlačni, jih je spremenil v navade in običaje, kar je vzrok za nenaravno in nerazumno delovanje (49).

[47] »V*sesplošno poznan in vsakomur dostopen.«* (Heidegger 2005, 181)

Franc Samuel Karpe (1747–1869) je, opirajoč se na Leibniz-Wolfovo filozofijo, zgradil svoj filozofski sestav, razdeljen na teoretično in praktično filozofijo. Smisel filozofije vidi v njeni praktični uporabi, zato je potrebno upoštevati tudi neposredna čustvena izkustva, da bi lahko razumeli zakonitosti svobodne človeške volje (Urbančič 1971, 76).

Janko Pajk (1837–1899) utemeljuje etiko na posnemanju naravnih zakonov, ki določajo načine človekovega spoznavanja. Podobnost mišljenja ljudi izhaja namreč iz podobnosti naravnih učinkov, ki so jih deležni, ter iz učinkov medsebojnih odnosov in učenja (Urbančič 1971, 253). Zato skuša etiko utemeljit tudi v zunanji naravi, iz katere črpa njena nravna osnovna načela (259). Človekov smisel se ujema s smiselnostjo naravnih zakonov, zato je njihovo posnemanje tudi človekov etični cilj, kar se kaže v trajni in splošni potešitvi potreb in poželenj z namenom nenehne rasti in ohranjanja življenja (271).

Filozofski nazori slovenskih mislecev odražajo duh časa, v katerem so ti ustvarjali, prevladujoč vpliv nanje pa so imele tudi vsakokratne družbene, politične in socialne razmere. Te so postale na prelomu stoletja še posebno pereče, tudi zaradi položaja delavskega razreda in njihovih gibanj, ki so imela vedno večji vpliv tudi na politično in družbeno področje. Pomemben prispevek k naporom izboljšati splošen družbeni položaj (vseh ljudi) je dal tudi krščanski etični mislec Andrej Gosar (1887–1970). Tudi njegovo (krščansko) etično misel so zaznamovale takratne družbene razmere, verjetno pa tudi njegova osebna življenjska izkušnja[48]. Kljub temu je s samostojnim in odprtim pristopom oblikoval ideje, ki so zanimive tudi za sodobnega človeka. V svojem delu *Sodobna socialna etika* prikazuje nove (izvirne) načine etične ureditve delovanja družbe, ki bi povezovale takrat prevladujočo socialistično in komunistično miselnost ter krščansko izročilo, predvsem z namenom, da bi se poleg skupnega dobrega ohranilo tudi osebno dobro. Zato je oblikoval novo socialno etiko, ki upošteva dejanske družbene razmere, hkrati pa odgovarja na socialna vprašanja tako, kot se človeku zastavljajo (Gosar 1994, 189). Prepričan je bil namreč, da mora biti socialna etika predvsem stvarna, tako da dosledno upošteva človeka, kakršen je v resnici, kar zagotavlja, da je hkrati tudi zares krščanska (189). S tem je Gosar skušal obvarovati družbo pred komunističnimi utopijami, ki so domnevale, da je človek po naravi *dober* in da je za

[48] Kot vojak je preživel prvo svetovno vojno, preden je postal diplomat in predavatelj, se je preživljal kot čevljarski vajenec, med drugo svetovno vojno pa je bil zaprt v taborišču Dachau.

dobro življenje ter pravično skupnost potrebno zgolj spremeniti družbeni red in človeka ustrezno prevzgojiti. Zato odklanja podružabljanje (*kolektivizem*), saj ta zanemarja določila človekove narave ter njegovo poslanstvo in cilj, ki izhajata iz človekovega duha. Ker ima po krščanskem pojmovanju človek neumrljivo, po božji volji ustvarjeno dušo, je kot posameznik vzvišen nad vso ostalo resničnostjo, tudi nad družbo, v kateri živi (193). Kot ustvarjeno bitje ima prirojene določene naravne pravice, ki so neodtujljive, zato jih družba ne more odpraviti ali omejiti, saj je njen prvotni namen, da človeku pomaga (193). Pomembna je osebna odgovornost, ki postaja z razvojem družbe vse pomembnejša, zato so potrebne tudi krščanske vrednote in vrline, ki izhajajo iz zavedanja o nepopolnosti človeške narave (izvirni greh). Osebna odgovornost in duhovno notranje življenje omogoča človeku in družbi, da ne zaide v skrajni *individualizem* ali nestvarni *kolektivizem*, temveč oblikuje družbo odgovornih in dejavnih posameznikov, ki v zapletenih sodobnih družbenih odnosih najdejo pravo mero, tako da s svojim delovanjem ohranjajo osebni in skupni blagor.

Na človekovo osebno odgovornost opozarja tudi Anton Trstenjak (1906–1996), filozof, antropolog, psiholog in teolog, ki je svoje bogato znanje znal približati preprostemu človeku tudi tako, da mu s praktičnimi nasveti pomaga, da se v življenju pravilno odloča. Človeka opominja, da je nepopolno bitje, zato je naravno, da greši in se napačno odloča, vendar pa kljub temu lahko napreduje, če se seveda uči in z znanjem popravlja svoje napake (Trstenjak 1971, 144). V naravi človeka je, da dela napake, dokler ne najde prave, svoje poti, zato so napake neizbežne ali včasih celo nujne, kot namiguje indijski modrec Rabindranath Tagore: » Reka resnice teče po prekopih zmot.« (v Trstenjak 1971, 9) Trstenjak nadaljuje, da (modrega) človeka napake spodbujajo in mu svetujejo pri iskanju resnice, saj so vse zapisane v naši (pod)zavesti in zato v človeku stalno navzoče (Trstenjak 1971, 10). Odločitev popravljati napake, se učiti in živeti kot moralen človek je osebna in svobodna odločitev posameznika, ki zahteva določeno čustveno zrelost. Ta človeka opozarja, da so brezbrižnost, zanemarjanje dolžnosti ali celo zločinska dejanja zanj obremenjujoča in da je dolgoročno bolje, da se ne izogiba življenjskim pritiskom in se sprijazni z resničnostjo, v kateri živi (21). Ravnovesje med razumom in čustvi omogoča človeku, da prenaša težave in da se tudi v hudi stiski odloča pogumno in pravilno (22). Pomembno je, da človek ostaja stvaren tudi v zavedanju, da je njegovo delovanje nepopolno in da je lahko etično in pravilno tudi, če se pri tem ne izpolnijo vsa (njegova) pričakovanja in želje (54).

Tudi Janez Janžekovič (1901–1988), teolog in filozof, ugotavlja, da človek dela napake, zato mora prevzeti osebno odgovornost; ker pa je tudi družbeno bitje, mora biti njegovo delovanje uravnano tako, da so dobra dela poplačana, slaba pa kaznovana. Ker etično prepričanje odločilno vpliva na življenje posameznika in tudi družbe, razmišlja tudi o možnosti svetovnega etičnega nazora (*ethosa*), pri tem pa ugotavlja, kateri so tisti osnovni gradniki oziroma pogoji, ki zagotavljajo njegovo uveljavitev in obstoj. Na prvo mesto postavlja svobodno voljo, saj brez svobodnega odločanja o lastnem delovanju posameznik ne more prevzeti odgovornosti, zato mislec ugotavlja, da nazori, ki zanikajo svobodno voljo (na primer vsi totalitarni režimi, op. M. Šetina), že samo zaradi tega ne morejo zgraditi etike (Janžekovič 1985, 14). Potrebno je poznati razliko med nravnim dobrim in slabim ter ugotoviti, kaj je tisto *dobro*, ki naj ga nazor zasleduje. Janžekovič pojasnjuje, da je naravno *dobro* samo tisto dejanje, ki je svobodno in skladno s človekovim zadnjim smotrom (15). Zadnji smoter pa ni neko samovoljno (svobodno) dejanje, temveč mora biti položen v človekovo bistvo, tako da je človek že po naravi nanj naravnan (15). Samo iz tako vzpostavljenega smotra je po Janžekoviču možno izvesti etiko, ki bi človeka obvezovala k brezpogojni dolžnosti (15-16). Nravni zakon se mora v človeku »javljati sam po sebi«, zato je tudi dolžnost človeka, da ga izpolnjuje, brezpogojna (17). Čeprav je brezpogojno in svobodno uresničevanje odgovornosti etični vzor, pa mislec ugotavlja, da je ta dosegljiv le redkim posameznikom in da se preprosti ljudje težko poistovetijo z obveznostmi, ki nimajo ustreznega odziva v skupnosti, zato je za etiko potrebno, da so dobra dela poplačana, slaba pa kaznovana (17-18). Janžekovičev miselni poskus utemeljitve svetovnega nazora je pomemben tudi za sodobnega človeka, ki zaradi vedno večje hitrosti in zapletenosti družbenega življenja še globlje hrepeni po predvidljivem in varnem okolju.

Tudi sodoben slovenski prostor je bogat z misleci in raziskovalci, ki se bolj ali manj neposredno ukvarjajo z etičnimi vprašanji. Pomembna je krščanska etika filozofov, kot so Janez Juhant, Anton Stres ali Robert Petkovšek, ki opozarjajo na pomembnost etičnih vsebin tudi zaradi slovenske totalitarne preteklosti, ki je razjedla narodovo etično osnovo. Zato so pomembna tudi prizadevanja na psihološkem in razvojnem področju, ki odkrivajo zakonitosti človekove narave ter posamezniku in predvsem družbi kažejo, kako se izogniti zablodam in napakam pri nastajanju in oblikovanju človeške osebnosti. S temi vprašanji se ukvarjajo tudi terapevti Christian Gostečnik, Tomaž Erzar in

Katarina Kompan Erzar, ki izvajajo terapevtsko delo z družinami, pri tem pa uspešno uporabljajo psihoanalitične teorije, kot je *teorija navezanosti*.

3.10 Skupne etične osnove

Obravnavanje različnih pogledov na etiko, ki so se oblikovali v različnih zgodovinskih in družbenih okoljih, pomaga pri premišljanju o skupnih etičnih osnovah, stvarnim družbenim problemom pa predstavlja obzorje miselnega prizadevanja, da bi človek smiselno in trajnostno uredil svoje praktično delovanje. Stanje v človeški družbi predstavlja ogledalo teh prizadevanj in kliče človeško misel, da preveri in izboljša svoja prizadevanja. Razmišljanja in poskusi utemeljitve posameznih etičnih pristopov je potrebno umestiti v sozvočje časa, ki jih je oblikoval, drugače zgrešimo pomen in pogosto se zgodi, da zaradi nerazumevanja ponovno odkrivamo iste resnice, tokrat zavite v drugačen omot. Tako lahko Heglovo filozofijo razumemo kot pooblastilo za (nasilno) spreminjanje tistih vidikov družbe, ki ne ustrezajo našim predstavam, lahko pa v njem prepoznamo zakonitosti lastne notranje narave, ki jih na podoben način, a kulturno drugače opisuje tudi vzhodna filozofija. *Objektivna dialektika* lahko odgovori tudi Heideggerju, ko se sprašuje, zakaj bit in ne raje nič, lahko pa jo razumemo dobesedno in jo po temeljitem premisleku zavržemo kot neuresničljivo in nevarno.

Razvoj sodobne znanosti je pripomogel tudi k raziskavam na področju človeške psihologije, ki z dognanji s področja delovanja človeške duševnosti pomembno vpliva tudi na odkrivanja zakonitosti človeškega razvoja, predvsem v zgodnjem, občutljivem obdobju. Odkriva, da vzgoja in okolje pomembno vplivata na človekovo etično zavest in zmožnost odgovornega, čustveno razvitega delovanja. Napake v zgodnjem obdobju razvoja človeka je, glede na dognanja raziskav, težko, nekatere pa tudi nemogoče odpraviti, kar povzroča raznovrstne probleme, predvsem pri odnosih z drugimi in tudi pri osebnem vključevanju v družbo. To je treba pri iskanju skupnih etičnih osnov upoštevati, na kar opozarjajo tudi raziskave duševnega zdravja vodilnih mož velikih družb in finančnih ustanov. Te ugotovitve kažejo, da je pri mnogih uspeh posledica duševnih motenj, ki omogočajo posamezniku, da je na svojem področju uspešen, saj ima zaradi motnje »konkurenčno« prednost pred ostalimi, hkrati pa ima pomanjkanje na

drugih duševnih področjih, kar vodi v različne skrajnosti, ki so lahko usodne za veliko število ljudi. Sodoben svet zahteva, da se znanosti med seboj povezujejo (*interdisciplinarnost*), kar je pomembno tudi za človekovo praktično delovanje.

Večina filozofov se strinja, da je človek nepopolno bitje in da zato dela napake ali greši. Pri vsaki še tako popolni etični osnovi bi praktično uresničevanje ovirala človeška (nižja) narava, ki nas stalno opozarja, da je vztrajna in nepripravljena na spremembe, zato mora človek temeljito premisliti, kako naj se sooči z njenimi zakonitostmi, da jo bo lahko razvil in uskladil z etičnimi idejami. Sodobno življenje opozarja človeka, da je na mnogih področjih šele na začetku in da se je iz zgodovinske izkušnje premalo naučil. Prepletenost družbenopolitičnega, gospodarskega in finančnega področja, vse bolj pa tudi tehnološkega, zahteva čuječnega človeka, ki pa se zaradi stalnih sprememb počuti vedno bolj negotovega, zato hrepeni po ustaljenosti in predvidljivosti, ki jo etika lahko zagotavlja. Potrebuje pa seveda pravo osnovo, kar vključuje njegovo dejavno sodelovanje tako na področju prizadevanj za osebni razvoj kot pri skupnem življenju (vzgoja, družbena dejavnost).

4 ETIKA IN SISTEMSKI TEMELJI

4.1 Religija in etika

Etična razsežnost človeka je tesno povezana z razumevanjem človekove umeščenosti v stvarstvo. Številni filozofi in misleci ugotavljajo, da vera in zaupanje v Boga ustvarjata potrebno gotovost za spoštovanje etičnih načel. Človek je umsko bitje, zato ima zmožnost, da presoja, katero dejanje je pravilno in dobro, vendar potrebuje širši miselni okvir, ki daje etičnemu delovanju pravi smisel. To širino zagotavlja zaupanje v neskončno naravo, ki je je človek deležen po veri v Boga. Posameznik po veri ni povezan samo z Bogom, temveč tudi s sočlovekom, s katerim tvori občestvo (vernih), kar se na ravni družbe izraža kot religija. Religija daje etiki končni smoter in cilj, ko človek ugotovi in začuti, da je del občestva in da ima v sebi (božjo) presežno resničnost, ki je neminljiva in vzvišena nad omejenostjo človekove posvetne narave. Potrebno je torej določeno zavedanje o sebi in svojem položaju v stvarstvu. Če je to zavedanje dovolj močno in razločno, se izoblikuje v prepričanje, ki mu sledi delovanje. Zavedanje in prepričanje o obstoju presežne in večne notranje narave zahtevata od človeka, da to presežnost prepozna in poimenuje, da jo lahko potem zavestno sprejme in ponotranji. Skupno ime za človeku presežno stvarnost je Bog, ki predstavlja osebo, energijo ali splošno podstat vsega, odvisno od človekovega izkustva in izročila.

Človek prepoznava Boga po svoji naravi, torej na svojski, simbolno pogojen način, ki oblikuje tudi podobo Boga, zato ta ni splošna, temveč pogojna. Določila človeške narave oblikujejo tudi značaj skupnosti, ki se izraža kot kultura. Vsaka kultura izraža presežnost na svoj način, ki je odvisen od naravnih danosti človeka in njegove zgodovine, skoraj vse kulture pa jo prepoznajo v najvišjem bitju, ki je počelo in cilj človeka. Zato je religija tudi del kulture, kjer se skupno verovanje oblikuje v običaje, ki ponazarjajo predstave o presežni, neskončni stvarnosti. Presežno je v jeziku religije označeno kot sveto (posvečeno), ki se znotraj kulture loči od profanega (ne-svetega). Vera v sveto povezuje ljudi v občestvo, ki skozi kulturne vzorce oblikuje versko življenje, zato je vera za obstoj in skladno delovanje skupnosti pomembna, še posebej zato, ker vpliva tudi na druga področja življenja. Prepletenost kulture in vere ter skupno

življenje zahtevata od človeka sodelovanje, saj mora kot bitje skupnosti ali občestva urejati svoje delovanje, če želi obstati (Juhant 2006, 260). Ker je človek simbolno bitje, je kultura osnova za etično delovanje (260). Kot izraz človeške dejavnosti določa in ureja človekovo osebno in skupno življenje (260). Urejevalnih mehanizmov pa ne priskrbi zgolj kultura, temveč jih ponuja tudi religija, zato obstaja med njima poseben (so)odvisen odnos, ki sproža vprašanje, kakšen je odnos med vero v Boga in moralno zavestjo ljudi (Stres 1999, 202). Zaradi simbolne narave je človekova razumska dejavnost omejena, saj stvari spoznava vedno posredno, preko simbolov, zato se lahko naveže tudi na skrajne ali poenostavljene razlage sveta, ki Bogu pripisujejo zmožnost dejavnega oblikovanja moralnega reda, ki ga mora človek samo sprejeti in mu v svojem delovanju vestno slediti (202). Drugo skrajnost predstavlja pojmovanje moralnega reda kot naravne nujnosti (*imperativa*), ki mu je podrejeno vse, tudi Bog (203). Oba pogleda imata izhodišče v prepričanju, da sta človeška in božja stvarnost nezdružljivo ločeni, zato si ne moreta enakovredno pripadati, saj je ena vedno v neenakem položaju glede na drugo, njun odnos pa oblikuje tudi etično zavest. Etika, ki je utemeljena na človekovi zmožnosti svobodne presoje, ima izhodišče v prepričanju, da moralnost ni nekaj zunanjega, vnaprej določenega (od Boga), kar človek zgolj sprejme. To, kar mora biti človeku vredno, torej še ni moralno zato, ker je táko (vnaprej) določeno od Boga, saj odločitvi manjka osnovna (moralna) sestavina. Da bi bilo dejanje moralno, mora izhajati iz svobodne odločitve samostojnega nosilca, ki ga vrednota zavezuje. Vsakemu vrednostnemu določanju »od zunaj« manjka notranje pripoznanje, ki je osebno, iz česar potem izhaja tudi občutek odgovornosti. Zato so se izoblikovala stališča, ki zanikajo možnost dejavnega božjega vplivanja na človeško delovanje, za (iz)ključnega moralnega zakonodajalca pa postavijo človeka oziroma njegov um. Moralnost je zato lahko popolnoma ločena od Boga, saj je utemeljena v človeku, ki ni le njen nosilec, temveč tudi tvorec. Najpomembnejši filozof in zagovornik človeške moralne avtonomije je Immanuel Kant. Njegovo pojmovanje morale izhaja iz zaupanja v zmožnost uma, da samostojno, svobodno in neodvisno ugotovi splošno naravo moralnega dejanja. Splošen, neodvisen značaj moralne odločitve zagotavlja njeno splošno veljavo, ki zavezuje vsakega človeka že zaradi samega načina delovanja uma. Človekova umska dejavnost ustvarja zavest o pravilnosti določenega dejanja, ne glede na prisotnost posebnih koristi in nagnjenj. Vendar tudi Kant ugotavlja, da je zaupanje v človeški um možno le ob hkratnem zaupanju v božjo previdnost, čeprav samo po sebi ni

počelo moralnosti (203). Čeprav je moralnost (dokončno) utemeljena umsko, po Kantu pa je z umom celo istovetna, pa človek ni zgolj končno bitje in ne sprašuje zgolj po tem, »kaj mora storiti«, temveč ima v sebi neskončno (božje) počelo, zato ga zanima tudi »kaj sme upati« (Stres 1998, 112). Upanje daje morali smisel, ki ni v doseganju srečnosti, temveč v vrednosti človeka, v tem, da je človek te sreče vreden (112). To vrednost pa mu omogoča in dokončno zagotavlja le Bog, ki je izvor človeške nesmrtnosti. Moralna dolžnost je sama po sebi za človeka, ki se dojema zgolj kot končno bitje, nesmiselna, saj je njena vrednost skupaj s človeškim življenjem minljiva (112).

V tem smislu lahko tudi razumemo pojmovanje moralnosti, ki vidi svoje izhodišče v veri v Boga. Njeni zagovorniki predpostavljajo, da moralnost brez Boga ni možna, saj je Bog izključni vir moralnosti in zato tudi nujno obstaja (Stres 1999, 204). Vezanost moralnosti na vero v Boga opredeljuje vse tiste, ki niso verni, kot amoralna bitja, saj njihova dejanja zaradi odsotnosti vere niti ne morejo biti opredeljena kot moralna ali nemoralna. Veljavnost izključne vezanosti moralnosti na obstoj Boga je sporna že zaradi vseh tistih posameznikov, ki trdijo, da niso verni, v svojem mišljenju in delovanju pa so kljub temu zvesti svojemu prepričanju ter ostajajo pošteni in pravični tudi takrat, ko jim to škoduje in ne morejo pričakovati kasnejšega poplačila (205). Na težavo umišljene ločenosti med Bogom in človekom opozarja tudi pojav *eksistencializma*, ki poudarja izpostavljenost človeka kot bitja-v-svetu, ki je osamljen in ločen od Boga, zato ga obravnava kot nekaj predmetnega, danega od sveta. *Eksistencializem* pogosto zastopa stališče, da je potrebno Boga dokazati s pozitivnim, znanstveno utemeljenim postopkom, kar naj bi bilo v pristojnosti religije. Ker seveda takšen dokaz ni mogoč, ker Bog ni znanstveni pojem, sledi zaključek, da Boga ni, in če Boga ni, pravi Sartre, potem »je vse dovoljeno« (205). Če se človek opre nase in upošteva dejstvo, da Boga ni, vrednote po Sartru ne bodo izginile, izginila pa bo potreba po utemeljitvi v Bogu, z njo pa tudi sam Bog (Sartre 1968, 193). Jean-Paul Sartre (1905–1980) zastopa stališče, da si človek sam določa smisel svojega življenja, s tem pa tudi vrednote, ki jih bo spoštoval. Človek je torej svoboden od Boga, zato je svoboda tudi »edini izvir vrednot« (Stres 1999, 155).

Splošno veljaven in prevladujoč pristop do spoznavanja stvarnosti, ki sledi znanstvenemu raziskovalnemu postopku, išče svojo utemeljitev tudi na področju religije, vendar se omejuje na raziskovanje tistih razsežnosti religije, ki jih znanstveno

proučevanje lahko zazna, in vsebuje vse tiste lastnosti (pojavnost, ponovljivost), ki ustrezajo (znanstvenemu) dokazu. Znanstvena podoba religije je zato vedno zožena na posamičen pristop, z ločenim poudarkom na določeno izkustvo ali premislek (Juhant 2012, 17). Moralna dejavnost je povezana (tudi) s človekovo bogopodobnostjo, ki jo znanstveni postopek ne bo zaznal, zato bo zgrešil jedro, ki je v njeni vseobsežnosti in globini. Nezadostnost ločenega obravnavanja posameznih vidikov in plasti religije zahteva celosten pristop, ki njene zunanje vidike povezuje z notranjimi, kar zahteva tudi dejavno sodelovanje raziskovalca. Religija je po svoji naravi sestav, ki zahteva oseben odnos vpletenih, saj izraža najbolj notranja izkustva človeka, s katerimi je povezan v občestvo z drugimi in z Bogom. Vezivo občestva je božja ljubezen, ki je zastonjski dar človeku, da si ga deli z drugimi. Dejavna ljubezen predstavlja zato etično počelo religije, ki izhaja iz razumevanja človeka kot nepopolnega bitja, ki potrebuje vero in občestvo, da v luči božje ljubezni izpolni svoje življenjsko poslanstvo.

Med religijo in etiko obstaja torej posebna povezava, ki zaobsega vse razsežnosti bivanja. Čeprav religija ni potreben pogoj za obstoj moralnosti, saj lahko človek tudi brez nje loči dobro od zla, pravilno od nepravilnega ali dopustno od nedopustnega ter tako (umsko) uravnava svoje življenje, pa je religija za moralnost vsekakor zadosten pogoj, saj umski dejavnosti priskrbi tisti zadnji temelj moralnosti, ki človekovemu življenju in delovanju daje smisel (Stres 1999, 207). Človek potrebuje in išče zadnji, brezpogojni temelj (moralne) dejavnosti zaradi svoje prigodne narave in tudi same prigodnosti sveta (209). Prigodnost namreč predpostavlja, da obstoj stvari ni nujen in zato brezpogojno potreben. Ker so vse končne stvari prigodne, je tudi iz njih izpeljana morala prigodna, saj zavezuje le končno mnogo, torej omejeno. Utemeljitev morale iz svobode človeka kot končnega bitja je zavezujoča v mejah njegovega obstoja, ki *ontološko* ni nujen, zato tudi moralna obveza ni nujna. V tem smislu se po Heideggerju človek lahko tudi sprašuje, zakaj je bit in ne raje nič, kar lahko prevedemo v vprašanje: zakaj moralnost in ne raje kaj drugega? Ker pa človek kljub svoji prigodnosti biva in ima notranjo (nujno) potrebo, da ima sebe in tudi druge za brezpogojno vrednoto, lahko to utemelji le z nečim, kar je onstran prigodnosti in kar prigodnost šele omogoča (209-210). Bog kot brezpogojna, večna resničnost je zato naravni temelj vsemu prigodnemu, tudi človeku in njegovim moralnim vrednotam, zato je moralna obveznost lahko brezpogojna (210). Brezpogojna narava moralnosti ne izhaja iz doslednosti umske utemeljitve, temveč iz brezpogojne božje ljubezni, ki je osebna, zato je tudi zavezanost

moralnosti osebna odločitev in hkrati določilo človeka. Osnovno poslanstvo religije je ohranjati in spodbujati odnos, ki ga ima človek z Bogom in po njem z drugimi. S tem ohranja in neguje tudi božjo ljubezen, ki človekovemu moralnemu delovanju daje smisel.

4.2 Ideologije in etika

Čeprav predstavlja religija zunanjo podobo človekove vere v Boga, pa vsebuje tudi druge prvine, ki so z vero le posredno povezane ali pa so njen izraz, zato religije ne moremo povsem enačiti z (osebno) vero posameznika. Osebno vero, ki je odraz doživljanja in odnosa do svetega, dopolnjujejo prepričanja in prizadevanja občestva in simboli, ki notranje izkustvo povezujejo v splošno, skupno izkušnjo. Religija predstavlja simbolni izraz verskega doživetja, zato ne izraža samo vere, temveč vključuje celotno zgodovinsko izkustvo človeka. To izkustvo je podvrženo načelom mišljenja, ki ga preoblikuje v človeku razumljive simbolne izraze. Simbolen način dojemanja resničnosti omogoča, hkrati pa tudi omejuje človekove spoznavne zmožnosti, zato njegova spoznanja nikoli niso celovita oziroma vseobsežna, temveč na določen način vedno nedokonč(a)na. Spoznanje, ki ostane omejeno in se ne razvija ter širi v dialogu, lahko pripelje do skrajno poenostavljenega razumevanja sveta, ki ni odprto za drugačne poglede. Take ideje in predstave, ki se lahko pojavljajo na vseh področjih človekovega življenja, označujemo kot *ideologijo*.

Ker ideologija izhaja iz simbolnega pogleda na svet, ima pomembno urejevalno vlogo, saj človeka oskrbuje z vsemi tistimi podatki, ki so (nujno) potrebni in navadno tudi zadostni za zadovoljitev človekove potrebe po predvidljivosti in gotovosti življenja. Človek je po svoji naravi zato nagnjen k temu, da vztraja pri pridobljenih (omejenih) prepričanjih in da se po potrebi omeji od vseh tistih, ki bi lahko ogrozili njihovo resničnost oziroma veljavnost, saj bi bila s tem ogrožena tudi stvarnost, s katero se posameznik ideološko poistoveti. Tako David Satter (1947-) ugotavlja, da lahko tudi religija preide v ideologijo, če se določeno razumevanje njene vsebine sprejema kot

nezmotljiva resnica[49]. Ideološkost nastopi, ko verski običaji ali besedilo postanejo pomembnejši od sporočila, ki ga nosijo. Sporočilna vrednost je po Satterju sorodna vsem velikim religijam, saj se nanaša na splošne moralne vrednote, ki imajo presežno naravo. Moralnost in ideologija se po Satterju zato izključujeta. Ker je morala vsebina presežne človeške narave, se človek preko nje odpira sočloveku (in Bogu), ideologija pa človeka uokvirja v prepričanja, ki postanejo merilo za presojo vseh vidikov življenja, ne glede na njihov dejanski pomen ali resničnost. Ker ima ideologija osnovo v sami sebi, ukinja vsako presežnost, s tem pa tudi moralnost, kar se je nazorno pokazalo pri načinu delovanja totalitarnih režimov. Ideologija torej osvobaja človeka od odgovornosti biti in delovati kot moralno bitje, kar hkrati pomeni, da se človek z ideologijo odpoveduje tudi svobodi kot izhodišču in pogoju moralnosti. Na to opozarja tudi Heidegger, ko ugotavlja, da je človek po svoji biti-v-svetu nagnjen tudi k so-biti, ki ji želi biti podoben, saj noče izstopati, zato misli in dela tako, kot *se* dela, kar nato zahteva tudi od vseh ostalih članov skupnosti. Po Heideggerju je torej ideologija naraven način oblikovanja in delovanja skupnosti, ki človeka odvrača od tega, da bi bil moralen.

Ideologija omogoča človeku, da se poistoveti z idejo, ki je lahko verska dogma, določen običaj ali predstava o sebi, narodu ali družbenem položaju. Značilno je poenostavljeno razumevanje osnovne ideje, katere upravičenost in utemeljenost morata biti samorazvidni vsakemu, ki se z njo sooča. Posameznika vabi, da se v njej »prepozna« in da postane vodilo njegovega mišljenja in delovanja. Poistovetenje z idejo omogoča človeku, da odloži breme (moralne) odgovornosti in da vrednostno presojo uskladi z načeli ideologije. Hannah Arendt (1906–1975) v svojem delu *Izvori totalitarizma* tako ugotavlja, da ideologija ustvarja nekakšen nadsmisel, ki zapolnjuje prostor, namenjen zdravorazumski presoji (Arendt 2003, 551). Nadsmisel nima nobene vsebine, ki bi imela cilj v sami sebi, temveč je zgolj orodje ideologije kot »neškodljiv, nekritičen in samovoljen skupek nazorov« (551). Ideologija torej ustvarja smisel, ki postane osnovno načelo za mišljenje in delovanje, tako da temu mišljenju in delovanju vsili svoje zakonitosti, ki postanejo merilo za njihovo presojo. Pri tem ni pomembno, da te zakonitosti nimajo lastnega smisla oziroma da so same po sebi »nesmiselni nesmisel«, kot jih označuje Arendtova, saj je težišče teh zakonitosti v njihovi pretvezi, da predstavljajo (dokončno) rešitev za človeka (551). Pomembna je prepričljivost ideje,

[49] Jamie, Glazov: »Symposium: When Does a Religion Become an Ideology?« *Frontpage Magazine* (2010), http://www.frontpagemag.com/fpm/61861/symposium-when-does-religion-become-ideology-jamie-glazov.htm (pridobljeno 15. junija 2015).

ki mora s svojo vsebino nadomestiti dejansko stvarnost človeka, tako da za posameznika ni več pomembna in da ni več potrebe, da bi o njej in o svoji vlogi smiselno (moralno) presojal. Ta zakonitost ideje je temelj vsake ideologije, ki po Arendtovi ne izhaja iz utemeljitve njenega smisla kot nadzgodovinskega bistva ali načela, temveč iz posledic, ki so glede na pojmljivost ideje smiselne in predvidljive oziroma v skrajnem primeru pričakovane in zahtevane (565). Tako je rasizem prepričanje, da je večvrednost enih in posledično manjvrednost drugih smiselna (že) zato, ker izhaja iz ideje rasizma, ki zaobsega ves smisel, ki je potreben, da je prepričanje samorazvidno, zato ne potrebuje nobene druge (zunanje) presoje ali okoliščin, ki bi potrdili njeno smiselnost in veljavnost (565). Hannah Arendt ugotavlja, da so se pogoji za nastanek ideologij pojavili šele z razvojem industrijske družbe in s prevlado kapitalističnega načina družbene dejavnosti, ki sta spremenila tradicionalne družbene odnose (572). Gospodarska osamosvojitev posameznika je pomenila tudi vedno večjo zamejenost in ločenost od družbe, kar je povzročilo vedno večji občutek osamljenosti in izgubljenosti. Osamljenost in občutek nepripadnosti je po Arendtovi eno najbolj skrajnih človeških občutij, ki je hkrati vzrok za pripravljenost človeka, da se odpira raznim nestvarnim idejam, ki te občutke zapolnjujejo s smislom in predvidljivostjo. Osamljenost namreč vodi v izgubo lastnega jaza, ki ne dobi potrditve v svojem okolju, zato je osamljen človek naravno nagnjen k temu, da (nekritično) sprejema vsako zamisel, ki nadomešča izgubljeno istovetnost (574). Osamljenost je z družbenim razvojem prešla od mejnega v splošen pojav, zato so se z njim naravno pojavile tudi ideologije, ki so ponudile izhod iz nastalega položaja (575).

Komunizem in večvrednostne ideologije privlačijo množice, da nekritično sprejemajo njihove zamisli, saj ustvarjajo videz celostne rešitve za vse družbene probleme, prihodnost pa prikazujejo kot gibanje, kjer so, ločeno in neodvisno od zgodovine, rešitve (nujno) uresničujejo. Osamljeni posamezniki so pripravljeni in odprti za popolno pripadnost ideologiji, ki postavi meje njihovemu razmišljanju in delovanju. Zaradi odsotnosti zmožnosti lastne samostojne presoje ideologija ukinja tudi vsako moralnost, saj je pravilnost mišljenja in delovanja že vnaprej določena kot gibanje, ki je nujno glede na osnovno idejo. Ideologija torej omogoča človeku, da deluje pravilno, a hkrati amoralno, torej nesamostojno, nesvobodno in v skrajnem primeru prisilno.

Sodoben človek je torej kljub večji osveščenosti po svoji (osamljeni) naravi nagnjen k nekritičnemu sprejemanju raznih zamisli, s katerimi bi se kot oseba lahko

poistovetil. Čustvena bolečina osamljenosti prežema tudi občutek in potrebo po samostojnem, odgovornem in svobodnem odločanju, kar človeka vzpostavlja kot moralno bitje, zato je moralnost za sodobnega človeka velik in v tem oziru nov izziv, ki mu je v vedno bolj napadalnem in izzivalnem svetu težko kos. Rešitve, ki jih ponujajo ideologije, so zato vedno privlačne, saj ustvarjajo svet, ki zapolnjuje čustveno in moralno praznino sodobnega človeka, čeprav je zgolj navidezen in dolgoročno vodi v pogubo.

4.3 Agnosticizem in nihilizem

Način oblikovanja sodobnega sveta pa ni odprl vrat samo *ideološkemu* načinu sprejemanja stvarnosti, temveč je človeka tudi izzval, da ponovno preveri meje svojih spoznavnih zmožnosti. Razvoj znanosti je pokazal, da pridobljena in uveljavljena spoznanja niso nujno samoumevna ali samorazvidna in da je človeku pri tem dovoljena določena zadržanost. Moč dvoma ali tudi samovolje postavlja človeka v položaj, da mora vedno znova preverjati svoje temelje in se pri svojem (moralnem) delovanju sam odločati, katere vrednote spoštovati. Prevlada pozitivnih znanosti, ki utemeljenost stvari vežejo na pozitivno in ponovljivo izkustvo, ki je v odnosu do posameznika *objektivno*, je spodbudila dvom tudi na področju spoznavanja bistev in stvarnosti, ki jih ni možno znanstveno potrditi ali pa imajo svoj temelj v človekovem notranjem svetu. *Agnosticizem* kot veda je sodoben pojav, ki izhaja iz predpostavke, da je za človeka stvarna samo tista resničnost, ki ustreza načelom pozitivnih znanosti. Auguste Comte (1798–1857) med te znanosti uvršča: matematiko, astronomijo, fiziko, kemijo, biologijo, sociologijo in tudi moralo (Stres 1998, 200). Skladno z novoveškim spoznavnim *skepticizmom* uveljavlja prepričanje, da stvarnosti ni mogoče neposredno spoznati, prepričan pa je, da lahko spoznamo njene zakone, torej način njenega delovanja, kar po Comtu človeku tudi zadošča (198). Agnosticizem ne priznava izvirne stvarnosti, temveč zgolj njen pojav oziroma odsev v človekovi zavesti, ki se oblikuje in razvija s pomočjo znanosti. Aleš Ušeničnik (1868–1952) ugotavlja, da agnosticizem v svojem temelju nasprotuje krščanstvu, saj domneva, da »neskončnega in absolutnega božanstva človek ne more spoznati«, zato Bog tudi ne more veljati kot temelj za

človekovo moralno delovanje (Ušeničnik 1941, I:18). Temelje agnosticizmu je po Ušeničniku postavil Kant, ki je moralnost skrčil na zakonitosti pravilnega delovanja, s čimer ji je spodmaknil njen pravi spoznavni temelj, ki je v počelu človeka, torej v Bogu. Agnosticizem kot zanašanje na človeško (pozitivno) spoznanje je po Ušeničniku prevladujoči način razumevanja sveta vse moderne filozofije (70). Vplival pa je seveda tudi na moderno pojmovanje etike, ki je prej imela svoj temelj v metafiziki, Kant pa jo je utemeljil zgolj kot načelo človeškega posamičnega mišljenja. Za razumevanje etike je po Ušeničniku torej pomemben odnos med fiziko in metafiziko, pri čemer prva ne priznava Boga kot njenega temelja, saj Bog nima lastnosti pojava, druga pa vidi v Bogu počelo človeške moralnosti kot v odnosu med končnim in neskončnim. Z omejitvijo človekove zmožnosti spoznanja je Kant omejil tudi področja, ki jih obravnava metafizika. Skladno s tem človek nadčutne stvarnosti ne more spoznati, ker presegajo zakonitosti, po katerih lahko spoznava stvari. Kljub temu Kant ugotavlja, da je v človeku sila oziroma gon, ki to (nadčutno) stvarnost želi spoznati. Ušeničnik Kantovo ugotovitev nadgradi, da če ima vsak gon ustrezen vzrok v stvarnosti, torej določen nenamišljeni vir, potem ima tudi človeška potreba po metafiziki svoje počelo v obstoju nadčutne stvarnosti, sicer bi bil človek zgolj »norec, ki zaman čaka na odgovor«[50] (25-26).

Agnosticizem pa ni prinesel zgolj novega pogleda na moralnost, ki je postala predmet človeške umske osamosvojitve, ki ne potrebuje drugega temelja kot neprotislovno in splošno utemeljitev znotraj človeškega mišljenja, temveč je ustvaril temelj tudi takšnim pogledom na svet, ki dvomijo o obstoju katerekoli stvari. Ušeničnik zavrača agnosticizem tudi zato, ker bi morali v njegovi skrajni izvedbi zavreči vsa spoznanja, kar vodi v popolni dvom oziroma *nihilizem* (28).

Nihilizem se je pojavil že v stari Grčiji, vendar predvsem kot način spretnega predstavljanja stvarnosti skozi govorništvo. Tako je sofist Gorgias dokazoval, da je obstoj stvari na svetu dvomljiv, saj jih človek umsko ni zmožen spoznati oziroma dokazati. Na področju etike pomeni nihilizem odsotnost vsakega temelja moralnosti, ki bi človeku dejansko omogočal svobodno in odgovorno delovanje. Izhaja iz skrajnega dvoma v zmožnost spoznanja kakršnegakoli temelja, ki bi neodvisno od okoliščin vnaprej določal moralnost človekovih svobodnih odločitev. Ker v nihilizmu tak temelj umanjka, je moralnost vedno poljubna oziroma je ni. Veliko zaslug za sodobno

[50] »*Und ein Narr wartet auf Antwort*« (Heinrich Heine – navaja Ušeničnik 1941, I: 25).

uveljavitev nihilističnega pogleda na stvarnost gre pripisati Davidu Humu, ki je splošen dvom glede gotovosti spoznanja stvarnosti utemeljil do skrajnosti. Hume zanika spoznavno moč človeškega uma, saj človek spoznava svet neposredno z vtisi in zaznavami (Stres 1998, 82). Iz njih potem ustvarja ideje, ki jih oblikuje s pomočjo svoje umske dejavnosti. Hume nadalje ugotavlja, da človek s čuti sicer spoznava svet, vendar ne takega, kot je sam na sebi, temveč takega, kot se kaže glede na zakonitosti človeške čutno-zaznavne dejavnosti (82). Ker je človek omejen na čutni svet, stvarnosti dokončno nikoli ne spozna, zato ostaja negotov tudi v svoji človeški dejavnosti. Z razumom lahko zgolj povezuje in združuje vtise ter iz njih oblikuje ideje, ne zmore pa samostojno ustvariti kakršnegakoli splošnega znanja o svetu, ki bi presegalo posamezne zaznave in vtise. To ima pomembne posledice tudi za človekovo moralno delovanje, saj se mora človek odločati brez ustrezne opore v razumu. Če se je po Kantu človek lahko moralno oprl na zlato pravilo, Hume spodnaša moralnosti vsak temelj ter jo prepušča človekovi poljubni izbiri. Moralnost je predmet človekove čustvene dejavnosti, ki ji razum zgolj sledi, tako da jo pomaga uresničevati (88). Merilo moralnosti so zato predvsem človekova občutja glede ugodja in neugodja, ki določajo, katero delovanje je pravilno (Vorländer 1970, II:180). Dejanje torej ni *dobro* zato, ker je moralno, temveč je moralno zato, ker je *dobro*. *Dobro* pa je vse tisto, kar v človeku vzbuja občutek ugodja in sreče. Splošna moralnost, ki bi presegala raznolikost in poljubnost človekove čustvene dejavnosti, po Humu torej ne obstaja, zato je v skrajnem primeru prepuščena človekovemu samoljubju.

Pomemben prispevek k oblikovanju *nihilističnega* pogleda na stvarnost je dal tudi Friedrich Nietzsche (1844–1900), ki zanika človekovo zmožnost uresničiti popolno vednost, saj vsako znanje predstavlja zgolj določen (oseben) vidik (*perspektivo*), zato se mislec v svojem delu *Vesela znanost* tudi sprašuje: »Kaj so nenazadnje človekove resnice?« in odgovarja: »To so zgolj njegove neovrgljive zmote.« (Nietzsche 2005, 168; Stres 1998, 233) Na njegovo filozofsko misel je vplival tudi Arthur Schopenhauer (1788–1860), ki ugotavlja, da vse predstave o svetu izhajajo iz človekove volje, ki je – čeprav slepa in brez spoznanja – najbolj notranje v človeku in edina stvar sama na sebi (227). Stvarnost je zato zgolj izraz te volje kot njena predstava, ki jo vedno spremlja (227). Ker volja sama v sebi nima nobenega vzroka, je tudi stvarnost, ki se po njej pojavlja, brez umnega vzroka, saj je zgolj odraz človeške volje do življenja in njegovega boja pri uveljavljanju samega sebe (228). Nietzsche po Stresu zanika

pojmovanje stvarnosti kot nečesa, kar obstaja samo na sebi, saj je zanj zgolj pojem, ki izraža neko stalno ponovljivost znanih stvari (231). Svet si torej človek pripravlja sam, zato so v ozadju vsakega razumevanja sveta kot umne in vnaprej določene stvarnosti vedno določene dejanske človeške potrebe ali želje (231). Svet je zgolj to, kar se v človeku pojavlja, je predstava, zato je resnica to, kar človeku koristi oziroma kar mu je vredno (232). Stvarnost združuje neskončno moštvo posameznih vidikov, ki se medsebojno prekrivajo in zakrivajo skladno z voljo do moči, ki je bistvo vseh stvari. Volja do moči je pomembna tudi za razumevanje moralnosti, ki po Nietzscheju ni možna brez priznavanja Boga, ker je le tako za človeka zavezujoča (241). Ker pa Bog po Nietzscheju ne obstaja, saj »je Bog mrtev« in je »vera v krščanskega Boga nevredna vere«, so vrednote zgolj odraz moči tistega, ki jih postavlja (242). Kot moralno bitje ostaja človek v tem svetu zato prepuščen samemu sebi.

4.4 Liberalizem in libertinizem

Začetke sodobnega liberalizma lahko najdemo že v filozofskih mislih 17. stoletja, predvsem v tistih, ki se opirajo na pojmovanje stvarnosti, ki jo človek odkriva s pomočjo pozitivnega, izkustvenega postopka. Thomas Hobbes dvomi v zmožnosti človeškega uma, da bi stvari spoznaval takšne, kot so same na sebi. Poudarja, da človek zaznava stvarnost najprej s svojimi čutili in da te zaznave potem ustrezno poimenuje, tako da oblikuje pojme (Stres 1998, 59). Znanje o svetu je torej omejeno na človekovo čutno izkušnjo, ki si jo v govoru deli z drugimi, tako da ji dodeli izbran znak ali besedo, ki služi priklicu vsebine, ki »… jo je imel ali pa je ni imel v mislih tisti, ki govori« (59). Besede in pojmi ne označujejo nič splošnega in neodvisnega, temveč zgolj človekove zaznave, zato so tudi pojmi o dobrem in pravilnem zgolj označbe določenega izkustva (59). Zato je potreben dialog, ki usklajuje različna izkustva, kar se na družbeni ravni uresničuje s političnim dogovorom oziroma družbeno pogodbo. Po Hobbesu človek prvotno ni družbeno bitje, temveč posamično, saj deluje predvsem iz svojega nagona po preživetju in ugodju, ki določa tudi njegovo čutenje in mišljene (61). Ker imajo vsi ljudje enake osnovne potrebe in jih vsi tudi želijo svobodno uresničevati, je skupno

bivanje stalno ogroženo (*Homo homini lupus*)[51], zato se mora človek dogovarjati, da vzpostavi določeno družbeno ravnovesje (62). Po Hobbesu to ravnovesje zagotavlja država, ki jo posamezniki ustanovijo z *družbeno pogodbo* (62). Država je torej tvorba, ki jo ustanovijo ljudje z namenom, da bi ohranili svojo svobodo in varnost, zato del svojih pravic in svoboščin prenesejo na državo v izvrševanje (izvoljenemu) oblastniku. Neomejena svoboda na ravni države torej ni mogoča, saj bi bilo skupno življenje v tem primeru ogroženo, zato mora imeti država oblast, ki skrbi, da se določila pogodbe spoštujejo, za kar ima na voljo sredstva prisile. Hobbes ne zaupa človekovi presoji, saj jo usmerjajo in vodijo nagoni in čustva, ki skrbijo za posamične koristi, zato zagovarja brezpogojno oblast, ki skrbi za uresničevanje resničnih potreb državljanov.[52]

John Locke (1632–1704) s svojo politično mislijo soustvarja sodobno liberalno pojmovanje države, tako da razvija Hobbesovo idejo o družbeni pogodbi, vendar jo postavi na novo (antropološko) izhodišče. Ker ima človek svoje počelo v Bogu, ima določene prirojene pravice, ki mu pripadajo po *naravnem zakonu* (66). Locke zanika Hobbesovo idejo o človekovi izvirni brezpravnosti in samovolji, saj je vsak človek rojen znotraj naravnega zakona, ki se nahaja v človeškem umu, zato ima pravico, da brani vse svoboščine, ki mu po naravnem zakonu tudi pripadajo (66). Z izvrševanjem naravnega zakona izraža človek tudi voljo Boga, ki je človeku razvidna po njegovem umu, zato velja pred vsako družbeno pogodbo ali državo. Locke s tem vzpostavi temelj sodobnemu oblikovanju pojma človekovih pravic, ki jih posameznik pridobi že z rojstvom (66). To je po Locku izvorno stanje človeka, ki je temelj za oblikovanje države na podlagi družbene pogodbe. Ker vsaka pogodba na določen način omejuje človekove pravice in svoboščine, jo lahko sklenejo le posamezniki po svoji svobodni volji. Ta je po Locku odločilna za njeno upravičenost in veljavnost. Ljudje sklenejo dogovor o prenosu upravičenja za izvrševanje določenih pravic in svoboščin na državo zaradi koristi, ki jih prinaša življenje v skupnosti, da se ji človek »pridruži in se z njo poveže z namenom udobnega, varnega in mirnega življenja ter uživanja lastnine in večje varnosti pred tistimi zunaj skupnosti« (Locke 1988, 330-331; Stres 1998, 67). Za razumevanje upravičenosti oblasti je pomembno, da posameznik ne sklepa pogodbe z državo, temveč vedno z drugim posameznikom, zato je oblast vedno posledica pogodbe, ne pa njen nosilec (Stres 1998, 67). Locke kot prvi uvaja nauk o delitvi oblasti in jo tako –

[51] Človek človeku volk.
[52] »*Sed authoritas, non veritas, facit legem*« (Oblast, ne pa resnica, ustvarja zakon) (Hobbes 1968, 26).

nasprotno od Hobbesa – tudi omeji. Delitev na zakonodajno, izvršilno in federativno vejo oblasti kasneje dopolni baron Charles de Montesquieu (1689–-1755), njegova delitev velja še danes (68). Z delitvijo oblasti je bil narejen velik korak k liberalni, to je na svobodi osebe temelječi in urejeni državi. Táko pojmovanje nasprotuje *absolutistični* avtoriteti. Locke celo trdi, da je neomejena oblast tako neskladna s civilno družbo, da je sploh ni možno uvrstiti med oblike vladanja (Jamnik 1998, 36).

Delitev oblasti je zagovarjal tudi filozof francoske revolucije[53] Jean Jacques Rousseau (1712–1778), ki je državo razumel kot »idealno normo«, ki daje človeku »dušo, svobodo in enakost« (Vorländer 1970, II:204). Kot obliko vladavine je zagovarjal demokratično republiko, na katero skupnost po skupni volji prenese svojo svobodo (204). Pomembna je skupna volja, ki nasprotno od posamične zagotavlja blaginjo vse skupnosti, kar izhaja iz zavedanja glede zakonitosti delovanja človeške narave (204). Čeprav izhaja iz razumevanja človeka kot naravno dobrega bitja, ki je sprva živel v »dobrem naravnem stanju«, ugotavlja, da je v človekovi naravi, da poruši ravnovesje, kar se po Rousseauju zgodi z nastankom lastnine (203). Lastnina je torej počelo družbene neenakosti, zato mora država omejiti »neomejeno pravico do vsega« na »lastninsko pravico do vsega, kar človek poseduje« (205). Rousseau se zaveda, da je vzorna država možna zgolj kot načelna zamisel, zato opozarja na občutljivost splošne opredelitve in določitve enakosti vseh, saj se v praksi navadno izvršuje nedosledno ali celo pristransko, tako da država varuje »revnega v njegovi bedi, bogatega pa v njegovem protipravno pridobljenem bogastvu« (205). Zato je najprej pomembno, da se nad oblastjo, ki jo mora po Rousseauju izvrševati izvoljena aristokracija, izvaja demokratičen nadzor s strani ljudstva (205). Potrebno pa je tudi odgovoriti na vprašanje, kako naj se uredi sožitje v državi, v kateri bi bili posamezniki svobodni tako, da bi ostali podrejeni samo sami sebi (Stres 1998, 364). Z uveljavitvijo zamisli o družbeni pogodbi, ki je zaživela z ustavo ob ustanovitvi Združenih držav in z začetkom francoske revolucije, so se pojavila tudi vprašanja, kako ustrezno pogodbeno urediti gospodarsko življenje znotraj države, da bi bilo bolj pravično za vse državljane.

Adam Smith (1723–1790) se je ukvarjal predvsem z vprašanjem, kako naj se v državi uredijo svobodni ekonomski odnosi, in ugotovil, da je za to potrebno določeno moralno sočutje, ki upošteva tudi tuje koristi (Juhant 2009, 233). Svobodni ekonomski

[53] Rousseau velja za idejnega učitelja francoske revolucije, čeprav je bil sam nasprotnik kakršnegakoli nasilnega prevrata (Vorländer 1970, II:206).

odnosi torej zahtevajo simpatijo do drugih, ki je možna ob prisotnosti moralnih vrednot. Svoboda je seveda najosnovnejše počelo liberalnega pogleda na ureditev družbe in hkrati najvišja vrednota (Jamnik 1998, 33). Neodgovorjeno pa ostaja vprašanje, kako naj bodo določena razmerja med svobodo posameznikov in svobodo skupnosti.

Najbolj skrajni in v sodobnem svetu tudi zelo uveljavljen pogled določa, da je vloga države pri urejanju svobodnih odnosov obrobna ali celo nepotrebna, saj svobodno urejena družba sama zagotavlja vse urejevalne mehanizme, ki so potrebni za njeno (normalno) delovanje. Vloga države naj bi bila omejena na zaščito pred zunanjimi dejavniki in pred (notranjimi) kršitvami svobode. Zagovorniki klasičnega liberalizma poudarjajo odgovornost posameznika za lastno usodo, ki jo omogoča privatna lastnina, oblast, ki je omejena, in zakon, ki varuje svobodo posameznika (34). Liberalne teorije zato zavračajo vsako neomejeno oblast, saj je poudarek na svobodnem posamezniku, iz česar izhaja zagovor svobodne vesti, zato mora v državi in med njenimi člani veljati (verska) strpnost (38-39). V liberalizmu je torej pomembna neodvisnost posameznika, ki mu mora država dopustiti, da si v skladu s svojim prepričanjem o dobrem in prijetnem življenju svoje življenje svobodno ureja. Država mora ostati dejavna, da ohranja pravice in svoboščine, kot so privatna lastnina, svoboda vesti, izobraževanje, izbira poklica, osebne in družinske pravice (43). To poudarja tudi John Rawls, ki zagovarja vlogo države kot zaščitnice osnovnih pogojev za pravično družbo (44). Med te osnovne pogoje uvršča predvsem poštenost, ki je podlaga pravičnosti (44).

Ker gradi liberalizem svojo zamisel predvsem na negativnem pojmovanju svobode, se pravi na načelu (ne)omejevanja osebne svobode, je pomembno tudi vprašanje moralnih vrednot, ki predstavljajo pozitiven vidik človekove svobode. Človek namreč s svojimi moralnimi državami (vrednotami) prispeva k dobremu zase in za skupnost. Liberalizem se osredotoča na odnose med posamezniki in na njihove omejitve pri svobodnem vključevanju v družbo. Urejanje odnosov pa ne vključuje njihove vrednostne opredelitve, saj jo liberalno urejene družbe prepuščajo posamezniku. Liberalni pogled na odnose v družbi se ograjuje od vsake vsebinske opredelitve človeka kot osebe, torej tudi od vseh tistih notranjih pogojev, ki določajo osnovne vrednostne drže posameznikov (49). Splošne vrednote, ki bi bile skupne vsem ljudem, torej ne morejo biti temelj za liberalistično utemeljitev človekovih odnosov, zato je te potrebno urejati brez njih.

Zanikanje splošne narave vrednot pomeni, da se človek sooča z množtvom različnih vrednostnih usmeritev; ker pa je posameznik v liberalni družbi svoboden, je svobodna tudi njegova izbira. Etični dvom je torej vgrajen že v samo izhodišče liberalne misli, ki posameznikom prepušča svobodo, da si sami oblikujejo ideje o dobrem življenju. Svobodna izbira je omejena zgolj s pravicami in svobodo drugih, kar po Rawlsu oblikuje tudi mejo pravega ravnanja, ki določa pravičnost (45). Težava liberalizma je, da je določitev mejnega področja lahko tudi vprašanje družbene moči in ne pravičnosti.

Ker etične vrednote nimajo splošne veljave in zato ne postavljajo mej svobodnemu delovanju posameznikov, se je liberalizem oprl predvsem na teorijo pravičnosti, ki naj bi urejala družbene odnose na osnovi lastne smiselnosti in samorazvidnosti. Posameznik je v tem pogledu zavezan pravičnosti na način, kot jo sam dojema oziroma razume. Ker zahteve niso nekaj zunanjega, temveč so vsebina človeškega samouravnavanja (samostojnosti), lahko načelo pravičnosti dobi splošno veljavo, saj svoboda pri tem ni ogrožena (46). Liberalizem se kljub temu sooča z nekaterimi osnovnimi vprašanji, na katera mora odgovoriti, če želi, da družbeni odnosi ne zaidejo v skrajnosti. Svojo zgradbo gradi na človeku, ki ima vse pogoje, da lahko izvršuje svojo svobodo, vendar pri tem zanemarja vsebino in počelo teh pogojev. Gradi torej na nečem, do česar se noče opredeliti, zato se pojavlja vprašanje, kako naj se ohranjata enakopravnost in spoštovanje človeka kot osebe z lastnim dostojanstvom, če manjka osnovna antropološka ali metafizična opredelitev človeka kot osebe (64). Na pomen tega vprašanja opozarjajo tudi zgodovinske izkušnje liberalno urejenih družb, ki so (povprečnega) človeka marsikje prisilile v skrajne in človeku nedostojne oblike življenja, kar se izraziteje ponovno pojavlja v sodobnem (neo)liberalizmu, ki zagovarja popolno svobodo (*deregulacijo*) na vseh področjih družbenega življenja. Pravičnost, ki naj bi bila osnova liberalne ureditve družbe, je zato vedno bolj odvisna od porazdelitve družbene (finančne in politične) moči.

Popolno odpravo tržnih (in drugih) omejitev zagovarjajo tudi libertinci, ki sledijo načelu svobodnega razpolaganja z lastnimi viri, zato nasprotujejo kakršnemukoli vplivu države na področju prerazporeditve dobrin (Kymlicka 2005, 158-159). Pri tem ni najpomembneje, ali predstavlja svobodno tržišče tudi najbolj učinkovit način gospodarjenja z viri, temveč da je razpolaganje z njimi svobodno, saj bi v nasprotnem primeru to pomenilo kršenje moralnih pravic (159). Ameriški filozof Robert Nozick (1938–2002) pojasnjuje to zamisel v svoji *teoriji upravičenosti*, ki temelji na ideji

pravičnosti. *Teorija upravičenosti* ima osnovo v domnevi, da je pravična vsaka razporeditev dobrin, ki je skladna z vsakokratnim (pravičnim) položajem na tržišču (159). Domneva se torej predpostavka, da so vsi ljudje upravičeni do dobrin, ki so v njihovi posesti (159). Libertinizem nasprotuje vsakršnemu državnemu poseganju v ta razmerja, tudi na račun vseh tistih, ki niso po svoji krivdi pristali v nezavidljivem ali celo brezizhodnem položaju (159). Upravičeno je zgolj prerazporejanje dobrin (obdavčitev), ki je potrebna za zavarovanje delovanja svobodnega trga (policija, sodstvo) (159).

Libertinističen pogled na družbeno-ekonomske odnose je omejen na določeno družbeno stvarnost (tržna menjava), v svoji teoriji pa ne upošteva vseh drugih družbenih vidikov, ki to stvarnost šele omogočajo. Zagovarja popolnoma svobodno tržišče brez poseganja države, hkrati pa upravičuje njeno prerazporeditveno vlogo pri zaščiti tržne svobode. Država torej ščiti tudi porazdelitev moči, ki se oblikuje na tržišču, čeprav se lahko ta moč strne tako, da s svojo ekonomsko (in posledično politično) močjo vpliva na svobodo vseh ostalih udeležencev, kar je pogost pojav tudi v sodobnih globalnih tržnih odnosih. Libertinistična država torej ščiti udeležence pred eno obliko moči (nasilje, izsiljevanje …) in dopušča drugo (monopolistično), kar vodi v nepravičnost in skrajne oblike družbenih ureditev, ki se jim bomo posvetili v naslednjem poglavju.

4.5 Totalitarizmi in etika

Liberalna ureditev družbe ima svoj osnovni cilj v dobrem življenju, ki predstavlja eno izmed najbolj temeljnih potreb človeka, hkrati pa je tudi vodilo njegovega svobodnega delovanja. Liberalizem utemeljuje svobodo kot tisto dobrino, ki daje človekovemu delovanju ustrezen prostor, da *dobro* tudi uresničuje. Kot umsko bitje ima človek mehanizme, s katerimi si ureja svoje življenje in se povezuje z drugimi v skupnosti. Kot simbolno bitje je v to nenazadnje tudi prisiljen, saj v svetu sam niti ne more preživeti. Sodobne liberalne teorije zagovarjajo pojmovanje človeka kot svobodnega bitja, pri tem pa zanemarjajo nekatera osnovna antropološka določila človeka, ki imajo na pojmovanje in uresničevanje svobode velik, včasih celo odločilen vpliv. Svoboda ni zadosten pogoj za dobro življenje, saj je, kot ugotavlja Annemarie

Pieper, človekova svoboda odprta tako za dobro kot za zlo (Juhant 2009, 303). Čeprav je človek umsko bitje, pa se v svojem praktičnem odločanju in delovanju pogosto ravna nehoteno oziroma nagonsko, brez ustreznega umskega nadzora, kar ima lahko pogubne učinke tudi za življenje v skupnosti.

Volja do moči, ki se navadno napaja iz pomanjkanja občutka varnosti, lahko človeške umske zmožnosti usmeri v doseganje osebnih ciljev, ki so lahko dolgoročno uničujoči za razvoj skupnosti, čeprav pri tem (kratkoročno) ni kršena nobena pravica ali svoboščina. Odnosi na vseh področjih družbenega življenja zahtevajo določeno zrelost članov, da uporabljajo svobodo tako, da prevzemajo (moralno) odgovornost zase in za vse tiste, s katerimi si delijo življenje v skupnosti. Moralnost je zato osnovni gradnik vsakega povezanega bivanja, ne glede na to, ali jo je človek zmožen umsko utemeljiti ali ne. Ker pa je človek bitje koristi in želja, je nagnjen k delnemu razumevanju pojma odgovornosti, navadno k tistemu delu, ki mu koristi in mu želje pomaga uresničiti. Zaradi negotovosti, s katero se v življenju sooča, ima človek potrebo po obvladovanju okolja, ki to negotovost poraja. Obvladovanje se praviloma lahko uresničuje zgolj v omejenem obsegu, saj se človek pri tem sooča z drugimi posamezniki z enako željo oziroma ciljem. Želja ali potreba pa je lahko tako velika, da se človek odtuji od svojega (moralnega) bistva in se kljub morebitnim dobrim namenom prepusti odločitvam, ki vodijo v uresničevanje različnih oblik *zla*. Ena od takih oblik *zla* se skriva v *totalitarizmu* kot posebnem načinu obvladovanja družbe, ki je posledica sodobnih družbenih praks.

Uveljavitev proizvodnega načina dela in vpliv kapitala sta spremenila družbeno stvarnost in način življenja, ki je velik del družbe prepustil življenju v negotovosti, izgubljenosti ali bivanjski bedi, kar je ustvarilo potrebne okoliščine za razvoj skrajnih (totalitarnih) idej. Podobne okoliščine obstajajo tudi v skrajnih liberalnih in libertinističnih družbenih razmerjih, ki z varovanjem nenadzirane svobode porajajo različne monopole moči, ki že v izhodišču porazdelijo možnosti za uresničevanje dobrega življenja, kar vodi v pristransko in nepravično družbo. Skupek (zakonsko upravičene) nepravičnosti in zavesti posameznika o neodtujljivem osebnem dostojanstvu vsakega človeka poraja v zapostavljenih delih družbe vedno večjo samozavest in moč za spremembo družbenih odnosov, kar se je v preteklosti že uresničilo z nasilnim preoblikovanjem družbe v totalitarne skupnosti. O nasilnem

vedenju kot zaščiti lastnih pravic govori tudi Alexander Mitscherlich (1908–1982) in poudarja, da je nasilno vedenje posledica ogroženosti in potrebe po samozaščiti (307).

Totalitarne družbe razumejo svobodo kot samovoljnost, zato jo omejujejo ali celo ukinjajo. Družbena razmerja so določena vnaprej, skladno z načeli, po katerih je družba nastala. Hannah Arendt ugotavlja, da poznamo trenutno le dve izvirni obliki totalitarne ureditve, nemški *nacionalsocializem* in *boljševizem*, ki se bistveno razlikujeta od vseh ostalih *diktatur* (Arendt 2003, 509). Če je cilj samovoljne oblasti prevlada ene stranke in izločitev ostalih strank z vseh položajev, razmerja med oblastjo in stranko pa se pri tem ne spreminjajo, se vloga oblasti v totalitarni državi prenese na stranko oziroma gibanje, ki postane njen dejanski vršilec (509). Za ohranitev oblasti se nujno in preprečevalno uporablja sila, ki zagotavlja pripadnost in zvestobo gibanju, kar je pomembnejše od vseh tistih drugih dejavnikov, ki običajno prevladajo pri izvajanju samovoljnega oblastništva (naravno bogastvo, proizvodne zmožnosti) (507-508)[54]. Ob tem, ko totalitarizem ukinja svobodo, odpravlja tudi vso moralnost, s tem pa ukinja tudi človeka kot osebo, ki postane del obsežnega kolesja gibanja, ki se neobčutljivo giblje naprej proti zadanemu cilju. Totalitarizem zahteva organsko mišljenje in delovanje, ki ne pozna moralnih zadržkov, kar je po Baumanu možno s preprečevanjem in celo s popolno ukinitvijo osebnega odnosa (Juhant 2009, 312).

Zasnove totalitarizma lahko najdemo na vseh tistih področjih družbenega življenja, kjer se lahko pojavi nebrzdana moč, zaradi katere se razkrijejo in razbohotijo vsi tisti izrazi človeške narave, ki se iz te moči najraje napajajo. Moč zaslepi človeka, da postane neobčutljiv za trpljenje, ki ga s svojim delovanjem neposredno ali posredno povzroča posameznikom in množicam, do katerih zaradi odsotnosti odnosa ne čuti nobene osebne odgovornosti. Kot totalitaren lahko označimo tudi sistem, ki dopušča neodgovorno ravnanje, ki se skriva za navidezno nedolžnimi in običajnimi ukrepi, ki pa dejansko vplivajo na usodo družbe. Totalitarnost se skriva v enostranskosti delovanja in neomejeni moči ene strani ter popolne nebogljenosti in odvisnost vseh tistih, ki nosijo posledice. Odsotnost osebnega odnosa in nadzora (*regulative*) povzroča tudi odsotnost osebne (moralne) odgovornosti.

Arendtova ugotavlja, da se v totalitarizmu pojavlja nov način upravljanja, ki ni značilen za druge diktature (555). Totalitarizem ustvarja lastne politične ustanove, ki

[54] V tem vidi Arendtova tudi glavni razlog za nepredvidljivost in nerazumljivost totalitarne politike, ki zanemarja dejavnike, ki so navadno pomembni za uspešno (gospodarsko) delovanje družbe (gmotne koristi, dobičkonosnost) (Arendt 2003, 508).

delujejo ločeno od družbe po svojih izbranih načelih, pri tem pa ne upoštevajo pravnih, socialnih in političnih izročil v državi, temveč jih zato, da bi lahko tako delovale, celo uničijo (555). Nacionalsocializem in boljševizem sta bila v tem smislu uspešna, ker sta bila masovni gibanji ter sta to izvajala s čustvenim in fizičnim nasiljem. Do določene mere so jima podobni sodobni centri moči, kot so večnacionalna podjetja, ki delujejo po podobnih načelih ter uporabljajo politično in finančno moč, s katero lahko posegajo tudi v neodvisnost posameznih držav. Demokracija je zato stalno ogrožena tudi v demokratičnih državah, predvsem v tistih, kjer je prisotna kriza vrednot in v njih vladata moralna ter pravna zmeda. Demokracija brez vrednot je zato lahko tudi zakriti totalitarizem (čeprav pri teoretikih totalitarizem ni opredeljen na tak način, op. M. Šetina), saj je podvržena nedemokratičnim postopkom (korupciji), ki predstavlja največjo težavo sodobnih demokracij (Stres 1998, 372). Nedemokratičnost prežema tako politiko kot gospodarstvo, zato se med njima vzpostavljajo tesne in trajne povezave, ki služijo posamični koristi z namenom pridobivanja finančne ali politične moči zunaj demokratičnega okvira (373). S tem je ogrožena tudi izvirna vloga politike, ki zaradi odprtosti nedemokratičnim postopkom spreminja svoje poslanstvo. Namesto izboljšanja pogojev za življenje vseh ljudi, kar je eden izmed osnovnih ciljev demokratične politike, so v ospredju koristi vplivnih posameznikov in ustanov, ki s pomočjo politike pridobivajo nepošteno konkurenčno prednost (izključevanje, izsiljevanje) ali pa uporabijo državni ustroj (politika, tajne službe), da jim odpira vrata in jih ščiti pri (neetičnem) delovanju v drugih državah (večnacionalne gospodarske družbe). Ker je korupcija običajno uspešnejša od demokratičnih postopkov, je razumljivo, da se hitro širi in postaja del zgradbe oblasti, ki zlorablja demokratične postopke za nepoštene (neetične) namene (373). Totalitarizem se pojavi, ko politika prekine stik z družbo, ljudi pa izrabi za cilje vladajoče politične oligarhije, se pravi skupine, ki si prisvoji popolno oblast. Demokratična, odprta družba je občutljiva za neetične prakse, ki jih lahko spodbujajo tudi sodobne medijsko-tehnološke oziroma potrošniško-ekonomske zakonitosti. V tem smislu lahko bolje razumemo tudi počela in zakonitosti delovanja zgodovinsko uresničenih totalitarizmov (nacizma, fašizma, komunizma).

Pri totalitarizmu je pomemben predvsem cilj: popolna oblast nad ljudmi v imenu določene »totalitarne« pravičnosti, kot so enakost vseh (komunizem) ali napredek rase (nacizem), za kar so dovoljena vsa sredstva delovanja. To pomeni, da totalitarizem ni v

službi izbranega družbenega cilja, temveč je v službi skupine ljudi, ki za dosego ciljev opravičuje tudi nasilje. Martinjak Ratejeva po Arendtovi ugotavlja, da je nasilje v vlogi posrednika za uresničevanje ciljev in da je v (totalitarni, op. M. Šetina) družbi nasilje pojmovano kot razumno, kadar je učinkovito za doseganje cilja, s katerim se potem tudi opravičuje (Martinjak Ratej 2005, 148). Avtorica v nadaljevanju ugotavlja, da je tako kot nasilje tudi človek kot oseba podvržen totalitarnim ciljem in da je z njimi zamejena tudi njegova osebna dejavnost, namenjena zgolj uresničevanju ciljev, ki je zaradi strahu sicer nedejavna (262).[55]

Po Arendtovi je totalitarizem torej gibanje, ki je cilj sam v sebi, to je popolna oblast in nadzor nad ljudmi, zato se ohranja v tej oblastni drži vse do bridkega konca oziroma propada (Arendt 2003, 559).

4.6 Humanizem

Eden najosnovnejših pogojev totalitarizma je razčlovečenje družbenega življenja. Poudarek je na gibanju, ki ima svoje zakonitosti, zato človek kot oseba niti ni potreben. Izvajanje in podpiranje nasilja, osamitve in ostalih zlih dejanj sta zato pričakovana, saj ni nikogar (torej nobene osebe), ki bi ga ta dejanja prizadela. Totalitarna izkušnja na najkrutejši način uči človeštvo, kakšne so posledice nevednosti ali zavestnega zavračanja spoznanj o zakonitostih delovanja človeka v osebni in družbeni stvarnosti. Humanizem zato poudarja, da se medčloveški odnosi oblikujejo po določenih zakonitostih, ki izhajajo iz človeške narave, zato jo je potrebno upoštevati kot njihov temelj. Potrebna je torej jasna in dosledna antropološka utemeljitev človeka, ki postane temelj za razumevanje in obvladovanje zapletenih družbenih odnosov. V središču sta torej človek in njegova narava, s čimer se načeloma lahko vsi strinjamo, če ne drugače, že zaradi dejstva, da o tem premišljujemo kot ljudje in ne kot kaj drugega, težje pa je ustvariti soglasje glede vprašanja, kakšna je ta narava oziroma kaj vse obsega. O naravi človeka kot bitja z osebnostjo obstaja veliko zamisli, ki imajo različna izhodišča, lahko pa so tudi pristranska, če se oblikujejo zgolj znotraj omejenega človekovega mišljenja. Ker je človekova narava, ki jo človek opazuje, z njim povezana oziroma od njega

[55] Za misli v doktorski nalogi se zahvaljujem avtorici Ani Martinjak Ratej.

neločljiva, se ne more postaviti v položaj nepristranske presoje, ker ga prav ta narava pri tem ovira. Na razumevanje vplivajo tudi naravne danosti in osebne izkušnje, kar je še posebej pomembno pri raziskovanju tistih razsežnosti človeške narave, ki jih pozitivni znanstveni postopek ne zazna. Pri preučevanju notranjih, duhovnih razsežnosti človeka so zato pomembne tudi osebne (duhovne) izkušnje, ki povezujejo umske dejavnosti in jim dajejo potrebno celovitost, s tem pa tudi ustrezno oziroma globljo utemeljenost. Odkritje znanstvene metode lahko daje tem duhovnim temeljem še poglobljeno spoznavno trdnost.

Da človek težko pride sebi do konca, je povezano že z njegovim načinom spoznavanja stvarnosti, ki je simbolno in posredno, in ker je v naravi človeka, da potrebuje gotovost in predvidljivost, ni presenetljivo, da se je raziskovanje človeške narave, skladno z novoveškimi filozofski težnjami po utemeljitvi človeka kot osebe, osredotočilo predvsem na tista področja, ki bi to gotovost in predvidljivost le še bolj zagotovila. Pogosto pa so se pojavile nove enostranskosti pri pojmovanju človeka. Svoj odklonilen odnos do »neznanstvenih resnic« tako izraža utemeljitelj pragmatizma Charles Sanders Peirce (1839–1914): »Treba je pokazati, da je skoraj vsak stavek ontološke metafizike bodisi nesmiselno govoričenje – ker neko besedo opredelijo druge besede in te znova druge, ne da bi se kdaj dosegel stvaren pojem – bodisi je izrečen absurd.« (Fürst 1991, 118) Zgolj znanstveno raziskovanje in razumevanje človeške narave je tako za sodobni humanizem pogosto posvetno in osredotočeno samo na tiste razsežnosti bivanja, ki ustrezajo zakonitostim pozitivnih znanosti.

Čeprav ima sodoben humanizem temelj v renesansi 14. stoletja, ki je znova odkrila človeka, kar se je izražalo tako v umetnosti (Michelangelo), znanosti (Leonardo da Vinci) in tudi v religiji (Desiderij Erazem), se sodobni humanisti pogosto omejujejo predvsem na človekove zunanje izraze, tako da ugotavljajo zakonitosti narave človeka na podlagi njegovih bioloških in čustvenih odzivov, torej na vse tisto v človeku, kar je pozitivno prepoznano in umljivo. V središču humanističnega postopka je človekov razum in njegove izkustveno-spoznavne zmožnosti, s čimer so določene tudi meje človeške osebnosti, ki jih raziskovalci lahko odkrijejo in priznajo kot njegove lastnosti. S temi lastnostmi skuša humanizem pojasniti tudi celotno naravo človeka. Med postopki zato prevladuje *logični pozitivizem*, ki skuša na znanstven način celostno zaobjeti različne človeške razsežnosti. Splošno uveljavljenost pozitivnega postopka ponazarja tudi spremenjen odnos do filozofije, ki v odnosu do znanosti ne prinaša kakšnega

stvarnega znanja o svetu, kot ugotavlja eden najpomembnejših predstavnikov humanizma Bertrand Russell (1872–1970), vendar je za človeka vseeno potrebna, saj z iskanjem resnice izpostavlja pomembna vprašanja, ki človeku »odpirajo duha«, širijo zavest in razumevanje glede možnega (Russell 1989, 94). Russell torej ugotavlja, da filozofija ne prepoznava resničnih stanj stvari, jih pa s svojim spraševanjem odkriva in izpostavlja kot pomembne, zato pojmi, kot so *substanca*, *stvar sama na sebi* ali *sebstvo*, ne sodijo v znanost in jih je kot »metafizična strašila potrebno prepoditi iz znanosti« (Trstenjak 1993, 329). To se odraža tudi v njegovem pogledu na etiko, ki sledi znanstveno uveljavljeni psihologiji in zavrača ustaljene vzorce obnašanja kot neutemeljene in nepotrebne. Po vplivom Freuda zagovarja večjo odprtost na področju intimnosti, ki je preveč ukleščena v spone vesti, kar ovira človeka, da bi se svobodno izražal tudi na drugih notranjih področjih, predvsem v umetnosti (329-330). Uspešnost in zanesljivost matematičnega postopka ustvarja potrebno samozaupanje pri ugotovitvi, da je možno čutne podatke smiselno omejiti na določila človeškega razuma, kar nato omogoča tudi njihovo znanstveno opredelitev (Arendt 1996, 281). Matematičen postopek omogoča ustrezno neudeleženost, ki je potrebna za nepristransko znanstveno opazovanje, in kjer je možno stvarnost opisati z matematiko, ugotavlja Russell, tam filozofija nima nobenega pomena več (281). Po Russellu je filozofija obsojena na neuspeh, saj stvarnost, ki jo je možno opazovati ali matematično opisati in razčleniti, že obravnava posebna znanost, ki je to postala prav zato, ker njena vsebina ustreza znanstvenemu postopku (Russell 1989, 89).

Tak humanizem je s svojim matematičnim razčlenjevanjem človekove stvarnosti ustvaril moderno miselnost (Trstenjak 1993, 148). Zaradi svojskosti postopka pa je seveda podvržen zakonitostim razvoja znanosti, ki postopoma razkriva vedno nova področja, ki jih lahko opazuje, razčlenjuje ter z določeno gotovostjo dokaže. Ugotovitve znanosti so zato vedno delne, omejene na določen prostor ali čas, saj so v dokazu vedno upoštevane le znane spremenljivke. Znanstveno razčlenjevanje človeka tako obsega tiste razsežnosti (osebe), ki jih je možno zaznavati ter se do njih pozitivno in nepristransko opredeliti. To velja predvsem za fiziološke lastnosti, ki jih obravnava biologija, in določene čustveno-psihološke, ki so vsebina psihologije. Duhovna dejavnost pa zaradi svoje izrazito osebne vsebine tudi danes ostaja znanstveno (matematično) nedokazljiva, zato je humanizem ne priznava ali jo celo zanika. To seveda ne pomeni, da duhovnost ne more postati del humanističnega pogleda na

stvarnost, temveč zgolj ponazarja, da z znanstvenim postopkom duhovnosti (še) ni možno ustrezno raziskati. Da se lahko težava nahaja v opredelitvi znanstvenega postopka in da je njena utemeljenost omejena na odkrivanje lastnosti stvari, ki jih je v skladu s postopkom možno ustrezno razčleniti, ter da bi bilo mogoče za druga področja stvarnosti potrebno uporabiti drugačne »znanstvene« postopke, ponazarjajo tudi ugotovitve sodobne fizike, ki odkriva lastnosti najmanjših delcev. Znanstveniki namreč odkrivajo, da pri najmanjših delcih veljajo drugačne zakonitosti in da jih ni moč nepristransko in ponovljivo opazovati, ker se zaradi samega opazovanja spreminjajo. Čeprav temelji fizika na nepristranskem opazovanju in raziskovanju stvarnosti, ki mora biti ustrezno ponovljivo, pa opisane ugotovitve opozarjajo raziskovalce, da so s stvarnostjo (vsaj na *kvantni* ravni) tudi neločljivo povezani in da se je potrebno do te (osebne) vključenosti tudi ustrezno opredeliti, kar je pomembno tudi pri raziskovanju človekovih notranjih (duhovnih) razsežnosti. Potrebna je torej tudi osebna vključenost znanstvenika, ki slednjega iz opazujočega dejavnika pretvori v opazovanega. Tako se mora raziskovalec najprej prepustiti določenim (duhovnim) izkustvom, da bi jih lahko zaznal in razčlenil. Osebno nevključeno opazovanje je omejeno na področja stvarnosti (človeka), ki so za raziskovalca nepristranska, odkrivanje notranjega doživljanja pa je brez ustrezne pripravljenosti raziskovalca, da jih tudi sam doživi, težko uspešno. Vsaj za področje duhovnosti velja, da je brez osebnega izkustva, torej brez osebne spremembe, človekovemu razumu nedojemljiva.

Sodobni humanizem se opira na samozavest tehničnega napredka, ki omogoča obvladovanje narave, zato je razumljivo, da je v središče sveta postavljen človek, ki obvladuje samega sebe, saj je tudi sam del te narave. Hannah Arendt ugotavlja, da naravoslovni pristop razčlenjuje družbene tokove, kot da je človek v svojem bivanju in obnašanju vzvišen nad »svojo lastno človeško eksistenco«, podobno kot je pri raziskovanju odmaknjen od naravnih tokov (Arendt 1996, 337). Pomanjkljivo in pristransko razumevanje človekove celostne osebnostne zgradbe lahko pripelje do precenjevanja njegovih sposobnosti, kar se je pokazalo v primeru totalitarno preurejenih družb, kjer so se ideje udejanjale *ideološko*, zakonitosti človeške narave in vloga človeka kot osebnosti pa so bile zanemarjene. Tudi zato lahko razumemo, da *ideološko* spreminjanje družbenega sestava navadno spremlja prisila in v skrajnem primeru nasilje.

Sodobne razlage osebnosti težijo k celostnemu razumevanju človeka in njegovi vpetosti in odvisnosti od okolja, še posebej v najzgodnejših letih. Psiholog Carl Rogers (1902–1987) poudarja, da je človek najprej oseba in ne predmet (objekt), katerega obnašanje je možno meriti z naravoslovnimi tehnikami, zato v središče postavlja človekovo osebno življenjsko izkustvo, dostojanstvo in možnosti samouresničitve. Ugotavlja, da sodobna psihologija zaznava predvsem negativne odklone človeškega vedenja in doživljanja, ki pa po Rogersu ne sodijo med najosnovnejša in najgloblja določila človeške narave, saj je človek v svojem bistvu oseba, ki si želi odnosa in je v osnovi kljub odklonom naravnana pozitivno, kar vse izhaja iz človekove želje po samoohranitvi (Rogers 1995, 91). Ugotavlja, da je v človeški naravi težnja k stalnemu razvoju osebnosti v smeri vedno večje zrelosti, kar izhaja iz želje po samouresničitvi, ki je lahko skrita pod »plastmi psiholoških obramb«, kjer čaka na ustrezne življenjske pogoje (35). Otroški psihiater John Bowlby (1907–1990) ugotavlja, da so te plasti odvisne od različnih načinov navezovanja otroka na starše, kar izhaja iz osnovne potrebe človeka po odnosu. Ta potreba določa, da se notranji občutek otroka za sebe izoblikuje glede na to, kako se v prvih letih nanj odzivajo starši (Erzar in Kompan Erzar 2011, 13). Način otrokovega navezovanja na starše pa po raziskavah odločilno vpliva tudi na kasnejši odnos do duhovnosti oziroma na način navezovanja človeka na Boga (234-235).

Najnovejša odkritja na področju človeške osebnosti odkrivajo nove razsežnosti humanizma in hkrati opozarjajo, da je človek sestavljeno bitje in da ga je potrebno obravnavati celostno. Psihologija postopoma spoznava vedno nove razsežnosti človeške osebnosti, ki se razkrivajo predvsem zaradi razvoja psihoterapevtske dejavnosti. Širše in bolj povezano znanje o delovanju človeka, ki pojasnjuje obstoj in vzroke za raznolikosti zgradbe človeške osebnosti, pomembno vpliva tudi na pojmovanje etične razsežnosti človeka, saj razkriva ključne vzroke za prepletajoč dinamizem mišljenja in delovanja znotraj človeka kot osebe. Razvoj izkustvenih (psiholoških) postopkov tako postopoma odkriva tudi bolj notranje, duhovne vidike osebnosti, katerih obstoj nakazujejo tudi nedoslednosti v obravnavanju zgolj posamičnih izrazov človeškega vedenja. Ravno te nedoslednosti in nova odkritja nakazujejo, da je humanizem še na začetku poti oziroma, kot pravi Anton Trstenjak: »Če primerjamo srednji vek z otroško dobo človeškega razvoja, potem je potrebno sodobni čas primerjati s pubertetno dobo, ko v človeku vse vre.« (Trstenjak 1996, 148).

4.7 Dialoška etika

Sodobna podoba humanizma združuje pogled na človeka kot na objekt, možen znanstvene razčlembe. Jean Luc Marion (1946-) nasprotno pojmuje osebo kot takšno bitje, ki ni objekt, saj ga – nasprotno od objekta – nikoli ne spoznamo do konca (Žalec 2010, 98). Omenjena opredelitev osebe je pomembna tudi z etičnega vidika, saj je kot oseba vsak človek skrivnostno in enkratno bitje, ki presega katerokoli predmetno posplošenje (98). Humanistično osredinjenje sveta okoli človeka postavlja slednjega v položaj, ko (lahko) služi kot orodje za dosego različnih (humanističnih) ciljev, in v človeški naravi je, da se poslužuje orodij. Zgodovinska izkušnja izpričuje stalen razkorak med teoretično (znanstveno) in praktično zmožnostjo človeškega uma, ki se pojavlja tudi na področju razumevanja človekove stvarnosti. Slednja je bila zaradi pomanjkljivega znanja ali za potrebe različnih idej in ciljev zožena na določen vidik, ki je postal posplošena celostna podoba človeka. Človeka lahko obravnavamo kot celoto njegovih podzavestnih odzivov (psihoanaliza), kot vsebino njegovega družbenega delovanja (marksizem) ali kot zgolj podaljšano roko božje previdnosti (verski ekstremizmi), če naštejemo le nekatere. Vsem tem pogledom je skupno, da človek ni prepoznan kot oseba, temveč kot predmet določenega pogleda na njegovo osebo, ki pa je tako le orodje, ki utemeljuje določeno svetovnonazorsko razlago oziroma pogled na svet in človeka. Poosebljenje človeka namreč presega vsako znanstveno razlago, saj se uresničuje znotraj dialoga, torej v stalni odprtosti in zavezanosti Drugemu. Pomembna je torej razlika med človekom kot zgolj (posamičnim) bitjem in njegovo osebno stvarnostjo, po kateri se v največji meri razlikuje od drugih čutečih in življenjsko iznajdljivih bitij. Dejansko pri tem ne gre toliko za razliko oziroma nasprotje med različnimi načini pojmovanja človeka, temveč za nasprotje med samim pojmovanjem in človekovo osnovno potrebo po predvidljivosti in obvladljivosti stvarnosti. Stvarnost človeka kot osebe se namreč izmika vsakemu dokončnemu pozitivnemu odgovoru, zato oseba niti ne more postati znanstven pojem na način, kot ga razume sodobni svet. Ker pa mora človek svoje znanje umestiti v določen predvidljiv in obvladljiv (varen) miselni in tudi čustveni okvir, ga skladno s potrebo (nezavedno) omeji. Temu nasprotno nespoznatna (*apofatična*) antropologija ugotavlja, da človek pojmovno niti ni dosegljiv, zato je potrebno zadržanje do vsakega dokončnega razumevanja (291). Michel Foucault (1926–1984) razume težnjo po (dokončni) opredelitvi človeka kot zgodovinsko past, saj

vsaki opredelitvi človeka sledi domneva, ki ji lahko hitro sledi zahteva, da bi moral človek takšen tudi biti oziroma postati (292-293). Foucault zagovarja nespoznatnost (*apofatičnost*) človeka kot osebe tudi zaradi zgodovinskega vsiljevanja določenega pogleda, ki namesto posameznika odgovarja na vprašanja, ki si jih lahko zastavlja samo vsaka oseba zase (293). Vsaka opredelitev je torej v določeni meri utvara, ki jo človek ali družba želi namensko uveljaviti tako, da postane splošna resnica. Utvara se poraja zaradi posplošenega pogleda na človeka, ki ne upošteva njegove razgibane narave, ki izhaja iz odnosa kot stalnega gibanja (njegove) stvarnosti. Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev (1874–1948) tako ugotavlja, da oseba nikoli ni zgolj del celote, saj jo z dinamizmom odnosa in svobode stalno presega (98-99). Človek kot oseba sledi svoji notranjosti, ki ga kot takšnega vzpostavlja in oblikuje. Za osebo je torej pomemben odnos med notranjim glasom in zunanjimi določili, saj predstavlja prostor osebne razsežnosti človeka, ki ga zaznamuje vest. Potrebno je torej upoštevati zunanjo stvarnost in slediti svoji notranjosti, kar človeku omogoča, da vzpostavi do sveta ustrezen odnos, ki je skladen z njegovo osebno svobodo in dostojanstvom (99). Ustreznost določa in uravnava vest, ki je notranje neposredno etično vodilo človeka. Neposrednost izhaja iz spoznavnih zmožnosti notranjega duha, ki je po Berdjajevu utelešen v človeški osebi (Berdjajev 2000, 80). Človekov notranji svet je duhoven, zato je vest kot etično merilo tudi možna. Vest predstavlja počelo notranje etične drže človeka, ki usmerja njegovo praktičnoumsko delovanje, čeprav pozitivna opredelitev njenega izvora in pomena ni enotna ali celo ni mogoča. Če jo kristjani razumemo kot naravni Božji zakon v človeku, ki že vnaprej določa naše poslanstvo, jo humanizem umešča znotraj človeške narave, ki jo preko lastnega dinamizma v celoti določa in oblikuje. Ne glede na pojmovanje predstavlja prostor človekove svobode in odgovornosti, ki po duhu prehaja v predmetni svet. V naravi duha je, da se izraža navzven, saj po Berdjajevu ne more bivati sam za sebe, zato se obrača na drugega, torej na vse tisto, kar ni sam zase (Strajnar 1998, 206). Vstop v zunanji svet pomeni popredmetenje človeškega duha, ki z izražanjem izgublja istovetnost s samim seboj, zato ga v predmetnem svetu kot takega niti ni možno prepoznati (206). Berdjajev ugotavlja, da je ves predmetni (zunanji) svet zgolj odraz samodejavnosti duha, zato ga človek ne zaznava kot stvar samo na sebi, temveč kot simbolni (*objektivni*) izraz (*subjektivnega*) duha (206). Simbolnost izraža način človekovega dojemanja stvarnosti, ki se izvaja z dialogom, torej z govorico. Vsa zgodovina in kultura predstavljata

simbolno izraženo popredmetenje duha, ki je omejeno s človekovimi izraznimi možnostmi. Človek je torej že po svoji (simbolni) naravi razpet med notranjim neomejenim duhovnim svetom, ki predstavlja njegovo (večno) počelo, in zunanjim, predmetno omejenim svetom, ki določa izrazne meje prehajajočega duha. Izražanje duha torej ni popolno, je pa bivanjsko nujno, da duh ostane stvaren. V tem je po Berdjajevu tudi vsa tragika človeka kot osebe, ki potrebuje predmetno stvarnost, da lahko poustvarja svojega duha, torej svojo istovetnost, hkrati pa jo zaradi lastnih omejitev s tem okrni ali celo zanika.

Zavedanje o Božjem počelu človeka, ki se razodeva po duhu, omogoča posamezniku in družbi, da prepozna naravo in izvor omejitev ter zato razume naravo *zla*, ki izhaja iz teh omejitev. *Zlo* je torej posledica človekove nevednosti, tako glede lastnega počela kot določil in omejitev svoje (človeške) narave. Zato je *zlo* v svetu običajno prikrito, po Berdjajevu tako, da »privzema obličje dobrega« (Berdjajev 2000, 158-159). Zlo se kaže kot človeška nezmožnost, da bi izražal duha skladno z lastno istovetnostjo. S tem zanika tudi svoje počelo in poslanstvo, ki je v poduhovljenju predmetnega sveta. Človekov duh stopa preko samega sebe v zunanji svet, da bi poustvaril duha, ki ima moč preseči »naravno mišljenje« in »naravno uresničevanje« ter človeka uresničiti kot svobodno bitje (163). Svoboda je torej odraz človeškega duha, zato je duhovnost tudi pogoj etike, saj se lahko uresničuje zgolj na podlagi človekove svobodne odločitve.

Duhovnost pa ne ustvarja zgolj svobodnega, temveč tudi odgovornega človeka. Naravna usmerjenost človekovega duha navzven, torej v njegovo socialno okolje, ponazarja resnično duhovnost, ki se ne izpolni zgolj v osebni odrešitvi človeka, temveč v njegovem prizadevanju, da preobrazbi družbo (224). Duhovnost je torej po naravi občestvena, usmerjena k Drugemu in zato etična. Duhovno življenje je dialoško, ker izhaja iz osnovne potrebe človeka po srečanju z Bogom, ki prehaja v svet kot potreba po oblikovanju občestva, ki je prostor srečanja in dialoga (252). Za uresničitev pristne dialoške etike je potrebno premostiti prepad med izvirno človeško duhovnostjo in njenim popredmetenim (neizvirnim) izrazom, ki oblikuje družbeno stvarnost. Berdjajev vidi rešitev v presežni naravi človeškega duha, ki ima moč udejanjanja pristnega svobodnega življenja znotraj simbolno oblikovane stvarnosti. Poduhovljenje celotne človeške narave omogoča poenotenje njenega dvojnega značaja: božjega, ki želi *biti*, in predmetnega, ki želi *imeti* (226). Erich Fromm (1900–1980) ugotavlja, da je človek

notranje naravnan, da poseduje stvari, kar izvira iz potrebe in želje po varnosti in preživetju, ki pa se lahko spremeni v značajsko lastnost človeka, ki zaznamuje njegov način dojemanja stvarnosti (Fromm 2013, 111). Želja po posedovanju popredmeti stvari, ki si jih človek (po)želi, s čimer postanejo del istovetnosti osebnosti, ki se zaradi te želje tako tudi sama popredmeti (101). Fromm ugotavlja, da usmerjenost k *imeti* ustvarja neživ odnos, ki »pretvarja v *stvari* oba, osebek in predmet« (101). Pri tem niso pomembni predmeti, ki si jih človek želi, temveč odnos do njih, ki izraža njegovo notranjo naravnanost (86). Ta naravnanost na posedovanje priklene človeka na predmete, ki »postanejo verige, ki zavrejo njegovo samouresničevanje« (86).

V človeku pa se skriva tudi notranja potreba po rasti, ki izhaja iz želje in pričakovanja človeka, da kot oseba nekaj *je* oziroma postane. Izraža človekovo počelo, ki je v Bogu, ki mu želi biti podoben, da bi z njim lahko prihajal v odnos in tvoril skupno Božje občestvo. Zato Mojster Eckhart poziva človeka, naj se usmeri stran od posvetnega, v svojo notranjost, kjer se skriva resnična ustvarjalna bližina z drugimi. Ta ustvarjalnost se kaže v odmikanju od sveta in samega sebe v njem, kar ustvarja prostor srečanja z Bogom. Človek je po svoji duši razdvojeno bitje, saj se del duše obrača k svetu, drugi del pa je stalno usmerjen k Bogu (Vorländer 1970, I:262). Čeprav živi v svetu, si človek po svoji duši želi vrniti k Bogu, ki ga je ustvaril, vendar mora zato najprej »umreti samemu sebi«, da ga bo lahko uzrl brez »srednikov in ogrinjala« (262). To je po Eckhartu stanje samote (*Abgeschiedenheit*) in spokojnosti (*Gelassenheit*), ki se ne oklepa ničesar (*imeti*), temveč zgolj *je* (*biti*), tako da se prepusti Božji bližini, kar človeka prerodi v Božjega Sina (262-263). Človek je torej že po duši deležen Božjega sinovstva, Njegove Besede, ki je po Eckhartu vir etike (263). Skrivnost človekove nravnosti ni v njegovi premišljeni dejavnosti, temveč v »ravnanju brez smotra«, ki je način obstajanja, utemeljenega v harmoničnem sobivanju z Bogom (263). Etični temelj je v pravilnem načinu obstajanja, ki posvečuje dejavnost, zato je nrav človeka tista, ki opredeljuje njegovo dejanje, oziroma »če si pravičen, so tudi tvoja dela pravična« (263).

Potreba po dialogu je človeku položena v zibelko, saj le v dialogu človek prihaja do sebe, hkrati pa mu omogoča preživetje v svetu. Dialoška etika je v človeku že vzpostavljena vsaj v tistem delu duše, ki išče božjo bližino, zato jo človek ne vzpostavlja, temveč jo išče, kar izhaja iz pojmovanja človeka, ki je v počelu dober, usmiljen in pravičen. Ker pa je človek simbolno bitje, lahko razume svet le tako, da si ga deli z drugimi, ki mu ga simbolno posredujejo (Juhant 2009, 67). Tako prevzema

tudi etične vrednote, ki se oblikujejo v navade in običajen način življenja. Ves človeški svet je zgrajen z vzajemnim posredovanjem v dialogu, zato si ga posameznik niti ne more sam ustvariti, lahko pa ga sooblikuje tako, da vstopi v dialog s svojo notranjostjo, kjer se od sveta lahko odmakne in premisli svoje temelje. Prehajanje v notranji, duhovni svet odpira človeka za dialog z Bogom, ki vstopi v njegov simbolni svet in ga s svojo bližino spremeni. Tako človek z Božjo pomočjo oblikuje dialoške odnose, ki ne morejo biti drugačni kot etični, saj izhajajo iz zavesti o večni duhovni naravi človeka, ki so je deležni vsi ljudje in po kateri smo vsi povezani v skupno Božje občestvo.

5 ETIKA V GLOBALIZIRANEM ŽIVLJENJSKEM PROSTORU

5.1 Kriza vrednot

Sodobni preučevalci človeka ugotavljajo, da položaj posameznika v svetu še nikoli ni bil tako zapleten kot danes. Hiter razvoj znanosti in tehnologije spreminja svet v en sam velik življenjski prostor, ki se vedno hitreje razvija in spreminja. Sodobna tehnologija omogoča posamezniku, da ostaja povezan z drugimi, neodvisno od prostora in časa, ki sta še do nedavnega določala meje človeške dejavnosti. Hitro spreminjajoče se in vse bolj povezano življenjsko okolje pa zahteva od človeka, da se mu stalno prilagaja, kar onemogoča ustvarjanje ustaljenega in predvidljivega življenja, ki ga človek potrebuje. Zato postaja sodobni človek notranje vedno bolj razdvojen.

Če želi preživeti, si mora sodoben posameznik življenje urediti tako, da se je zmožen vedno prilagoditi spremembam, kar vključuje prilagajanje tudi tistih (notranjih) področij, ki za svoj razvoj (in obstoj) potrebujejo določeno stalnost in predvidljivost. Podvrženost stalnim spremembam in negotovost ustvarjata v človeku občutek zunanje prisile, ki ogroža svobodo posameznika in povečuje njegovo življenjsko stisko, saj svojih odločitev in dejanj ne more vnaprej predvideti oziroma oblikovati. S tem je ogrožena tudi njegova svoboda, da se vzpostavlja in ohranja kot nosilec lastnih dejanj, kar je pogoj etike.

Sodobno pojmovanje človeka, oblikovano in utemeljeno v njegovi razvidni, pozitivni razsežnosti, se ograjuje od razčlembe moralnosti kot sestavnega dela antropološke slike človeka. Sociološko je moralnost pojmovana predvsem kot družbeni izdelek, ki je samo poseben, skupnostni način urejanja medsebojnih odnosov (Bauman 2006, 263-264). V moralnosti torej ni nič posebno človeškega, saj je vezana na družbene skupne odnose, zato je zunaj njihovih mej poljubna oziroma je sploh ni. Tudi človeške vrednote so zato posebnost in odraz uveljavljenih in sprejetih družbenih vzorcev, ki se oblikujejo v danem življenjskem obdobju. Etična presoja vrednot, s tem pa tudi moralnosti posameznega nazora oziroma dejanja je torej omejena na stvarnost, ki je zgolj odraz družbenih odnosov. Družbeno počelo moralnosti je zagovarjal predvsem francoski sociolog, psiholog in filozof Émile Durkheim (1858–1917), ki je

družbo razumel kot »tovarno moralnosti« (259). Durkheim izhaja iz prevladujočega sociološkega pojmovanja moralnosti svojega časa, po katerem je moralnost predvsem mehanizem, s katerim družba uravnava zanimanja svojih članov, pri čemer Durkheim poudari predvsem njeno vlogo pri ohranjanju družbene enotnosti kot pogoja za obstoj družbe (260-261). Enotnost družbe zahteva podreditev vseh njenih članov, ki se s tem podrejajo tudi (družbenemu) moralnemu zakonu, zato je podreditev v tem smislu tudi pogoj za njihovo svobodo (262). Družba ima zato pravico, da uveljavlja in spodbuja moralnost na način, kot je družbeno utemeljena, posledično pa tudi (moralno) dolžnost, da preprečuje odklone, saj ti zavirajo njen napredek oziroma ogrožajo njen obstoj (262). Področje moralnosti se tako iz človekove notranje avtonomije preseli v meje družbenega urejanja odnosov, ki je zato podvrženo razmerju moči znotraj družbe in od njega tudi odvisno.

Odvisnost vrednostnega sistema od družbene zgradbe ustvarja splošno, neosebno moralno zavest, ki razoseblja posameznikov lastni občutek za prav in dobro. Prav čut za dobro in čut za pravičnost pa predstavljata osnovno določilo človeške osebnosti in prvinsko počelo človeških vrednot (Krašovec 2006, 49). Vrednota je namreč vedno nekaj, kar čutimo kot nekaj dobrega in kar človeka zaradi tega občutka moralno zavezuje (51). Ker imajo vrednote počelo v človeški notranjosti, se oblikujejo vedno na oseben, samostojen način, vendar ne neodvisno, ločeno, temveč vedno v odnosu z drugimi, torej v osebnem dialogu. Vrednote predstavljajo občestveno razsežnost človeka, ki oblikuje posameznika v osebo, najprej in najodločilneje znotraj osnovne skupnosti (družine), kasneje pa tudi v širših skupnostih. Za razumevanje pomena vrednot in njihove vloge sta torej pomembna priznavanje in utemeljitev človeka kot osebe.

Na občestveno razsežnost človeka so opozarjali že stari Grki, ki so si prizadevali, da bi našli splošno umsko utemeljitev vrednot, s tem pa tudi same etike kot znanosti. Ker je antična filozofija šele odkrivala osebnostno razsežnost človeka, torej njegovo enkratnost in neponovljivost, s tem pa tudi vzvišenost, so se razširili in uveljavili zelo različni pogledi na moralnost človeka, ki pa so v večji ali manjši meri vplivali tudi na pestrost in vsebino sodobnega razumevanja moralnosti. Razlike v pojmovanju človeške moralne narave so večinoma odraz različnega razumevanja človeka kot bitja, razpetega med naravo in duhom, med svobodo in določenostjo, med končnostjo in večnostjo.

Sodoben razvoj psihoterapevtske dejavnosti je z opazovanjem človeške notranjosti, predvsem njenega vpliva na človeško telesno, čutno in umsko dejavnost, pomembno vplival na bolj celovito razumevanje počel in določil oblikovanja celostne zgradbe človeške osebnosti, s tem pa tudi na odločujoč pomen in splošno veljavo tistih osnovnih vrednot, ki so za ustrezen (zdrav) razvoj človeka kot osebe in njegovega (pristnega) odnosa z drugimi nujno potrebne. Zahodno raziskovanje človeške narave se je že od samega začetka soočalo z različnimi pogledi na te nujnosti, predvsem glede odnosa med njihovo naravno pogojenostjo in človeško dejavnostjo, zato je bil tudi odnos do narave in vsebine vrednot različen. Umsko presojanje zakonitosti človeške stvarnosti je izpostavilo nove poglede na naravo etične dolžnosti, predvsem glede njene splošnosti in zavezanosti človeka, da skladno z njo tudi deluje. Antični sofisti so na primer radi poudarjali, da vsebina etične dolžnosti ne obstaja zunaj posamične človeške presoje, saj je to, kar je *dobro* ali *prav*, predvsem stvar človeške navajenosti ali dogovora, ne pa nekaj, kar naj bi bilo zavezujoče po svoji naravi (Juhant 2009, 23). Sokrat pa nasprotno zagovarja etiko kot nekaj stalnega in v svojem počelu nespremenljivega, kar odraža bistvo človeka (22). Stalnost izvira iz stalnosti stvari, ki jih človek potrebuje po svoji naravi, saj predstavljajo temelj njegovega delovanja in so skupne vsem ljudem. Vsi ljudje si namreč naravno želijo *dobrega* in zavračajo *slabo*, ne glede na to, kako si to razlagajo, prav tako tudi vsi potrebujejo določen občutek varnosti in sprejetosti. Zato Sokrat zavrača poljubno naravo etike in izhaja iz stališča, da se človek glede osnovnih načel in vrednot ne more dogovarjati, saj bi bile v nasprotnem primeru poljubne, odvisne od prevlade posamezne presoje ali druge človeške (nad)moči. Splošnost oziroma občeveljavnost vrednot izhaja iz pravega znanja, ki jih izpostavlja kot resnične in prave, vendar ne v smislu Protagorovega zaključka, da je vsak posamezen človek merilo vseh stvari[56] in da je resnica sorazmerna in odvisna od pogojev čutne izkušnje (Vorländer 1968, I:64). Sorazmernost in odvisnost namreč vodita v zanikanje splošnih vrednot, saj ima, kot ugotavlja Protagora, že sama človeška beseda moč, da »slabšo stvar naredi močnejšo« (65). Že pri starih Grkih se je torej pojavilo vprašanje glede obstoja in pomena tistih stvari, ki imajo večno veljavo in so nespremenljive, ter tistih, ki so odvisne od poljubnih in spremenljivih dogovorov med ljudmi (67).

Sodobno pojmovanje etike izhaja iz stališča, da se glede njene veljave ni možno poljubno dogovarjati, saj izhaja iz tistega dela človeške osebnosti, po katerem je dialog

[56] »Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kakor so, ne bivajočih, kakor niso.« (Vorländer 1968, I, 64)

in dogovor šele mogoč. Moralnost je namreč vgrajena v sam ustroj osebe, saj se kot način bivanja z drugimi brez nje niti ne more vzpostavljati. Človek je tako telesno kot umsko in duhovno bitje odvisen in povezan z drugimi, zato biva v stalnem »srečanju z drugim«, kjer je njegova dejavnost ovrednotena s pojmi pravilnega in dobrega. Človeški oziroma osebni pomen določene dejavnosti je v njeni vrednosti za (nekoga), ki to dejavnost osmišlja in ji daje pomen. Zaradi temeljne odvisnosti od drugega ima vrednotenje vedno tudi etično razsežnost, zato primora človeka, da se sooči z vprašanjem pravilnosti oziroma dobrosti svoje odločitve oziroma dejanja. To soočenje ima počelo že v otroški zibelki, kjer se tudi ob pomoči narave vzpostavljajo prvi občutki povezanosti in (so)odvisnosti. Te povezanosti in odvisnosti se človek nikoli ne »osvobodi«, saj predstavljata tvorni del njegove osebnosti, zato dejavno vplivata tudi na način, kako človek vrednoti stvari, preko njih pa tudi sebe in svoja dejanja. Tako ima vsako dejanje, tudi najbolj zavrženo, določeno (ne)etično vrednost, saj je odraz osebnosti tvorca, ki je dejanje oblikoval in udejanjil.

Človek živi torej z vrednotami, saj se z njimi (preko staršev) že rodi in ob njih (v skupnosti) odrašča. Ker se človeška osebnost pretežno oblikuje v prvih letih, kar je, kot so pokazale raziskave, pogojeno tudi organsko, predvsem z razvojem možganov[57], imajo vrednote v življenju odločilno vlogo, zato je pomembno, kakšen je odnos do vrednot v določenem okolju oziroma kakšna vrednostna opredeljenost prevladuje v družbi.

Šri Aurobindo ugotavlja, da je razvoj človeške družbe podvržen določenim zakonitostim in zato umsko doumljiv in smiseln. Navaja različna obdobja, ki si povezana v ciklus naravno sledijo, skladno z zakonitostmi družbenega razvoja. Ker človek dojema svet posredno, preko simbolov, se preko njih povezuje tudi v skupnosti, kar določa tudi njene zakonitosti. Indijski mislec ugotavlja, da so vse družbe najprej simbolne in da so simboli razpoznavni dejavniki družbenih odnosov. Ker ima simbolni svet svojo zgradbo, je od njega odvisno človekovo nadaljnje življenje in delovanje (Juhant 2011, 114). Vrednote, povezane s simbolnim odnosom, so ustaljene in predstavljajo meje človeške čustvene in umske dejavnosti. Prevlada simbolov omejuje njihovo razumsko razčlembo, zato so vrednote trdno usidrane v družbeno zgradbo. Ker pa je človek Prometej, ki razmišlja in preverja svoje delovanje, ne more izključiti razuma in zato naravno razvija svojo umsko dejavnost. Razvoj razuma in postopno

[57] Vpliv odnosov na organsko oblikovanje možganov v prvih letih življenja.

preoblikovanje družbe sta po Aurobindu ogrozila simbolno zgradbo družbe in človeka izpostavila samemu sebi. Simboli, ki izražajo neko neizrekljivo navzočnost stvarnosti, ki ureja in usmerja človeško življenje, sčasoma izgubijo svojo moč in veljavo, zato človeku tudi zaradi razvoja razuma ne zadostujejo več (Aurobindo 2004, 15). Aurobindo poudarja, da se simboli naravno izpraznijo, ko se spremenijo v običaje oziroma ustaljene navade, pri katerih je poudarek predvsem na zunanji podobi, notranji pomen pa je izgubljen ali pozabljen (23). Človeški razum je orodje, ki opozarja na neskladja med obliko in vsebino, zato prihaja ob pomanjkanju (prave) vsebine v človeškem delovanju vedno bolj do izraza (24). Moč vrednot, ki je vezana na človekovo simbolno dejavnost, zato nujno oslabi, ob pretiranem zanašanju na razum, ki je nagnjen h kratkovidnosti, pa se lahko vrednote popolnoma izpraznijo ali spremenijo svoj pomen. Človeška izkušnja kaže, da izključno zanašanje na človeški razum, ki je nagnjen k enostavnim in posplošenim rešitvam, ogroža vrednostni sistem človeka in družbe, zato je pomembna tudi čustvena in duhovna dejavnost (zrelost), ki pa potrebuje določeno (simbolno) ustaljenost, da se razvija in obstane. Obstoj vrednot je zato bistveno povezan s prepričanjem, ki ne izhaja zgolj iz umske presoje, temveč tudi iz notranjega osebnega občutka in vere, da je tako *prav* oziroma *dobro*.

Osebni značaj vrednot določa njihovo vsebino, ki je zaradi enkratnosti vsake osebe raznovrstna, hkrati pa tudi splošna, kadar je izraz tistih notranjih občutij, ki so skupna vsem ljudem. Zato za etičnost v družbi, torej za življenje v skladu z vrednotami, ne zadošča zgolj osebna etična drža posameznika, čeprav je nujna, temveč se mora v dialogu vzpostaviti tudi skupna etična drža, ki predstavlja določen skupen način delovanja, ki te vrednote sprejema in podpira (Juhant 2011, 59). Doba *individualizma*, ki po Šri Aurobindu sovpada z razvojem razuma, te razsežnosti človeške osebnosti ne podpira, saj se zanaša na umsko presojo, ki jo pri obravnavanju človeka spregleda. V tem smislu lahko razumemo sodobno krizo vrednot, saj so izgubile tisto simbolno (samo)razvidnost, ki jim daje potrebno trdnost.

Človeška težnja po svobodi in neodvisnosti od vsebinsko izpraznjenih ustaljenih navad in običajev je pripeljala človeštvo v dobo *individualizma*, iskanja osebne svobode in izpolnjenosti. Udobje ustaljenih in predvidljivih izbir sta zamenjali kriza vrednot in izgubljenost, kar pa je po Aurobindu naravno in potrebno za nadaljnji razvoj človeške družbe. Človek namreč ne predvideva zgolj svojega delovanja, temveč tudi svoj razvoj, ki ga s svojimi odkloni in zablodami zagotavlja tudi razum.

5.2 Individualizem (kot problem svobode in odgovornosti)

Če gledamo na razvoj človeka kot na zaokroženo dialektično enoto, predstavlja pojav individualizma težnjo človeka, da si sam v svoji notranjosti povrne bogastvo življenja, ki je izgubljeno v simbolno izpraznjenih navadah in običajih. Simbolno in naravno pogojena potreba človeka po ustaljenosti in predvidljivosti je torej naravno pripeljala do prevlade *individualnega* pogleda na življenje, ob katerem se je po Šri Aurobindu iz enakih vzgibov pojavil tudi sodobni *kolektivizem*, ki skuša prav tako, vendar z drugimi sredstvi, ohraniti izgubljeno ustaljenost (Aurobindo 2004, 86).

Individualizem izhaja iz prepričanja, da je človek kot bitje samostojna celota, ki ima umske zmožnosti, da se sam, ločeno od drugih, poistoveti sam s seboj in tako doseže sorazmerno samostojnost in neodvisnost od skupnosti, kar vse skupaj pojmuje kot svobodo. Kljub temu, da je človek po naravi družbeno bitje in da svoje življenje začenja v družbi ter mu družba priskrbi tudi vse mehanizme njegovega obstoja in razvoja, obstaja v človeku težnja po samostojnem, neodvisnem življenju, v katerem je čim manj stvari prepuščenih vplivom drugih. Z antropološkega vidika deluje (sodoben) človek torej proti svoji naravi, saj je naravno in biološko povezan s skupnostjo kot tvorbo, porojeno v naravni težnji posameznika, da zaščiti sebe in svojo družino tako, da se poveže z drugimi. Po Aristotelu je človek pojmovan kot »politična žival«, ki ne more preživeti drugače, kot da se poveže v skupnost (Stres 1996, 22-23). Pri razumevanju vzrokov za težnje posameznika, da nasprotuje naravnemu ustroju življenja in se podaja v negotovost posamičnosti, nam je v pomoč Aristotelovo pojmovanje skupnosti, po katerem ta sicer nastane zaradi življenja (preživetja), vendar pa obstaja predvsem zaradi *dobrega* življenja (23). Bistvo in smisel človeške dejavnosti je po Aristotelu *dobro* (življenje) in pripadnost skupnosti je način doseganja *dobrega*. Človek torej išče svoj smisel zunaj skupnosti takrat, ko ga v njej ne najde več. Zato se lahko strinjamo z Aristotelom, da narava ne dela ničesar zaman, in nadaljujemo z Aurobindom, da je v naravi človeka, da se v določenem razvojnem obdobju obrača navznoter in se zanaša (zgolj) na svoje duševne sposobnosti.

Skupnost, katere cilj je prizadevanje za *dobro* vseh njenih članov in v kateri se nagrajuje odličnost, ne pa uspešnost, je ideal, ki je težko dosegljiv (25). Zato so že antični sofisti napeljevali človeka k bolj samosvojemu pogledu na temeljna bivanjska vprašanja, predvsem na tista, kise dotikajo posameznikove zavezanosti družbi in etiki.

Moderen, predvsem liberalno usmerjen *individualizem* je podoben tem stališčem, največjo podobnost opazimo v osnovnem zanikanju družbene in državotvorne narave človeka (27). *Individualizem* se ne opira na človeka, kakršen je, torej na dejstva, temveč na njegovo najstvo, ki je tista stvarnost, v kateri se človek (sam) najde oziroma predstavlja vse tisto, kar lahko (sam) postane. Človek torej ni, kar (pač) je, temveč predstavlja vse možnosti, ki so (ali tudi niso) uresničljive.

Individualistično pojmovanje človeka zanika njegovo občestveno danost skupaj z (etično) odgovornostjo, ki jo ta danost predpostavlja. Anton Stres navaja tri razloge za to spremembo v pogledu na človeka (27-28):

Prvi, ki smo ga že omenili, je v nezmožnosti skupnosti (države), da ustrezno poskrbi za vse svoje člane, predvsem glede zagotavljanja enakopravnosti, osebnega uresničevanja in svobode vesti. Zanikanje posameznika in njegovega dostojanstva na račun skupnosti je bilo sprejemljivo že vse od antike naprej, vrhunec pa je doživelo z moderno (totalitarizem).

Drugi razlog je v naglem razvoju znanosti in njeni prevladi na vseh področjih človeške dejavnosti. *Pozitivistično* pojmovanje stvarnosti zanika vsako smiselnost v naravi, tudi v človekovi. Problem je v utemeljitvi splošnosti in občeveljavnosti, kar vključuje tudi smotrnost človekovih zadnjih ciljev. Če obstoj človeka ne predpostavlja njegove smotrnosti, se pojavijo cilji, ki pojmujejo človeka kot sredstvo.

Tretji razlog izhaja iz posledic *drugega*. Zanikanje smotrnosti v naravi preraste v splošno zanikanje kakršnegakoli spoznanja. Hume ugotavlja, da ni ničesar v umu, kar ne bi bilo prej v nagonih in čustvih, zato um tudi ničesar (novega) ne spoznava, temveč zgolj sledi, usmerja in izvršuje človeško nagonsko in čustveno dejavnost (Stres 1998, 88). Po Humu človek umsko ni zmožen ugotoviti narave *dobrega*, temveč lahko ugotovi le, da je *dobro* vse tisto, kar je skladno z željo (89).

Med začetnike *individualizma* lahko poleg Huma uvrščamo tudi Thomasa Hobbesa, saj je prvi odločno zavrnil uveljavljen aristotelski pogled na človeka kot občestveno bitje ter izpostavil njegovo posamičnost in svobodo (Stres 1996, 28). Hobbes poudarja, da naravno stanje človeka ni občestvo, temveč posamičnost, saj mora kot posameznik najprej ohraniti samega sebe (28). Človek se v naravnem, prvotnem stanju torej ne usmerja k drugemu, temveč skrbi predvsem za sebe, saj živi v stalni ogroženosti za svoj obstoj (29). Izpostavljenost in boj z drugimi (človek človeku volk) šele vzpostavi pogoje za človekovo željo po sodelovanju in povezovanju z drugimi (29). Po Hobbesu

je človek najprej svoboden posameznik, ki se mora sam odločiti o načinu svojega bivanja, zato je družbena razsežnost človeka zgolj izraz njegove svobodne volje, da se poveže v skupnost.

Sodobni postmoderni individualizem izhaja iz teh načel ter jih uporablja za utemeljitev svobode in prostosti od kakršnegakoli vrednostnega sistema, ki ga človek sam ne bi sprejemal. Postmodernizem zagovarja *individualistično* etiko, po kateri ima lahko vsak svoje vrednote, saj že sama izbira določa njihovo upravičenost in veljavnost (Pevec Rozman 2009, 27). Med vrednotami in etiko torej ne obstaja noben odnos, saj etika predpostavlja vrednote, ki pa so poljubne, zato je tudi etika poljubna oziroma je ni. Šele ko različne vrednote dobijo skupno torišče, torej ko se med posamičnimi svobodnimi izbirami ugotovijo podobnosti, se lahko vrednote spremenijo v splošna etična načela (27). Take združene posamične izbire predstavljajo sodobne *temeljne človekove pravice*; njihova veljavnost in upravičenost izhaja iz tega, da jim pritrjuje večina posameznikov. Zaradi načelnega nepriznavanja splošnih moralnih vrednot za upravičena obveljajo predvsem tista skupna vrednostna načela, ki imajo zadostno (samo)razvidnost, da jih sprejema večina, ne gleda na posamične socialne in kulturne posebnosti in raznolikosti.

Kanadski filozof in politik Charles Taylor (1931-) izpostavlja tri nelagodja sodobnega človeka. *Prvo* izhaja iz že omenjene izpostavljenosti *individualiziranega* posameznika bivanjski in moralni negotovosti, ki izhajata iz neskončne možnosti (ne)izbire življenjskih vzorcev (Taylor 2000, 7). Negotovost je posledica izgube pravega smisla življenja, ki je bil prejšnjim generacijam vedno priskrbljen, saj so bile vključene v vrednostno in etično ustaljene skupnosti. Taylor govori o zoženju pogleda od skupnosti k posamezniku (9). Pomembna je skrb za lastno počutje in blagostanje, kar odvrača posameznika, da bi skrbel za druge ali za skupnost (državo) (9). Skrb za sebe je priskrbela prevlado *instrumentalnega* razuma, ki je po Taylorju naslednje (*drugo*) nelagodje sodobnega človeka. Avtor govori o odčaranju sveta, kar je posledica delovanja preračunljivega *instrumentalnega* razuma, ki na neoseben način išče najbolj učinkovite načine doseganja zadanega cilja (10). Učinkovitost postane vrednota *individualizma*, ki nadomešča vse tisto, kar je človek včasih pojmoval kot *dobro* in *prav*. Nelagodje se po Taylorju pojavi, ko človek postane ogrožen, da bo tudi sam postal predmet učinkovitega upravljanja (10). Ponazarjajo ga postopne spremembe na področju urejanja družbenega življenja, pri čemer se uporabljajo različna neosebna

merila (na primer BDP kot merilo uspešnosti države), ki opravičujejo izgubo pravičnosti in dostojanstva posameznikov, skupnosti in tudi držav (sodobna Grčija). *Instrumentalni* razum v celoti spregleda človeka kot celostno osebnost, saj se (lahko) osredotoči zgolj na tiste vidike, ki so lahko ocenjeni kot učinkoviti. Upravljanje učinkovitosti kot način vodenja družbe ogroža osebno svobodo posameznika, saj so njegove izbire omejene na merila te učinkovitosti ne glede na osebne etične zadržke (12). Na prepad med *instrumentalnim* (tehničnim) nazorom in osebno človeškostjo opozarja pojav sodobnih sprevrženih praks, ki so bile v posameznih primerih priznane kot upravičene tudi na *formalni* ravni (učinkovito iztrebljanje posameznih narodov, poboji in genocid kot nujnost za uveljavitev novega (totalitarnega) režima, sodobno suženjstvo kot ekonomska učinkovitost). Neosebni značaj sodobnih tehnično vodenih družb pa po Taylorju ne zmanjšuje zgolj človekove osebne svobode, temveč človeka odvrača od tega, da bi se dejavno vključeval v življenje skupnosti, predvsem na političnem področju (13). Nedejavnost predstavlja *tretje* nelagodje sodobnega človeka, saj ogroža njegove možnosti pri zagotavljanju lastnega položaja v družbi. Alexis de Tocqueville (1805–1859) govori o »mehkem« samodrštvu, ki na neprisiljen in neoseben način upravlja z usodami posameznikov in držav, pri čemer so posledice posameznih odločitev skrite ali zakasnjene, zato se tudi dejavno politično udeleževanje posameznikov težko ohranja (14).

Individualizem in z njim povezana osebna svoboda odpirata številna vprašanja, ki so pomembna za sodobnega človeka, saj se pojavljajo tudi takšni skrajni pogledi na človekovo posamičnost, ki zanikajo možnosti kakršnegakoli pristnega odnosa z drugimi. Jean-Paul Sartre (1905–1980) ugotavlja, da je odnos nemogoč, ker so vsi drugi zgolj (moji) objekti, ne pa osebe, zato so podvrženi pokoritvi (Stres 1996, 48). Nasprotno pa nekateri novejši pogledi dojemajo človeka kot enkratno osebo, ki ima posamično in družbeno razsežnost. Personalizem pojmuje človeka kot družbeno bitje, ki pa ima tudi posebno osebno dostojanstvo, ki to družbenost dialektično presega (49). Personalizem predstavlja pomemben poskus ohranitve dialoga tako na medosebni kot širši družbeni ravni, hkrati pa varuje človeka in družbo pred dvema skrajnostma: pred podreditvijo posameznika družbenim ciljem ter, nasprotno, pred izključnim osredotočenjem posameznika na samega sebe, kar vodi v *individualizem* in z njim povezane posledice (Žalec 2010, 309).

Individualizem kot izvor vrednostne sorazmernosti poraja po Taylorju »kulturo samoizpolnitve«, ki zaradi odsotnosti moralnih smernic ogroža svobodo, saj je posameznik izpostavljen številnim novim odvisnostim (tehnologija, mediji), ki zapolnjujejo moralno praznino (Taylor 2000, 18). Vendar pa Taylor v tej človekovi želji po samoizpolnitvi vidi porod novega etičnega ideala, ki se skriva v zvestobi posameznika samemu sebi, torej v pristnem doživljanju sebe v svetu (19). Podobne prednosti *individualizma* poudarja tudi Aurobindo, ki ponazarja družbeni razvoj z dialektiko med posamičnim in skupnostnim načinom bivanja. Za razvoj sta enakovredno pomembna oba načina, saj drug drugemu omogočata, da prideta do izpolnitve (Aurobindo 2004, 85). Posamična razsežnost (*individualizem*) ima lasten samosvoj način samouresničevanja, ki pa je v stalni dialektični povezavi z nasprotno potrebo po samouresničevanju v življenju z drugimi, kar omogoča ustvarjanje harmonije v skupnem in posamičnem bivanju (86). Zahodni človek ima torej izkustvo z obema pogledoma na (skupno) bivanje, sedaj mora po Aurobindu zgolj odkriti njuno povezovalno moč in jo dejansko uresničiti z naprednejšim in bolj vseobsegajočim življenjem v skupnosti.

Individualizem oživlja dva temeljna stebra etike: svobodo in odgovornost. Poudarek je na svobodi, ki je osnovni gradnik in vodilo *individualizma*. Predstavlja odgovor na vse zgodovinske neuspehe in skuša celostno zajeti vsa tista osnovna človeška vprašanja, ki bi urejena predstavljala osnovo za skupno življenje po meri človeka. Na nek način izraža predajo posameznika, da bi z lastnim svobodnim in odgovornim delovanjem tvorno sestavljal skupnost. Zgodovinske izkušnje izpričujejo to nemoč posameznika, saj je bil vedno znova izigran ali uporabljen za druge, manj človekoljubne cilje (*totalitarizem*, *deregulacija*). Iz razočaranja oziroma odčaranja se napaja tudi sodobni *individualizem*, ki pa ima po Taylorju zasnovo za ponovno obuditev drugega stebra, ki se skriva v zvestobi lastni osebi. Zvestoba oziroma odgovornost za (lastno) osebo poraja dejavnike, ki so potrebni za tvorno sobivanje z drugimi. Samostojnost in neodvisnost (*avtonomija*) zahtevata odgovornost, ki jo posameznik v skupnem bivanju zahteva tudi od drugih, s čimer soustvarja načela in vodila za (etično) sobivanje. Odločitev za posamičnost mora torej hkrati terjati odločitev za osebno odgovornost, kar zahteva etično opolnomočeno in zrelo osebnost.

5.3 MacIntyrova utemeljitev etike

Individualizem postavlja človeštvo pred preizkušnjo iskanja novih načinov družbenega življenja. Potrjuje ugotovitve raziskovalcev človeške notranje narave, da človek ne more živeti kot posameznik, saj je telesno, čustveno in duhovno odvisen od drugih, zato se poraja upravičen dvom o vsaki ideji, ki obravnava človeka kot osamljeno in samozadostno bitje. Poudarjanje človekove posamičnosti izpostavlja temeljno človekovo odgovornost do sebe, kar zahteva od človeka, da si pridobi določene vrline, da jo bo zmožen izvrševati. Vrline omogočajo človeku, da obvladuje izpostavljenost samemu sebi, obenem pa vzdržuje dialog z drugimi. Vrline opredeljujejo lastnosti človeka kot osebe, določajo torej, kakšen naj bo človek, njegovo *najstvo*. Pomembnejše od etičnih načel so značajske lastnosti delovalca, zato etika vrlin ne potrebuje posebne etične utemeljitve, ki bi določala načela etičnega delovanja. Izhaja iz predpostavke, da kreposten (dober) človek dela *dobro*, ker je osebno *dobro* bitje in deluje kot táko iz svoje svobode.

Etika vrlin predstavlja smelo idejo obuditi bolj »človeško etiko«, ki bi bila ustrezna *alternativa* uveljavljenim, vendar praktično nedorečenim poskusom načelne utemeljitve etike v zahodni družbi. Med slednje uvrščajo misleci predvsem Kantovo etiko dolžnosti, katere orodje (praktični um) se lahko v praksi izkaže kot nepraktično, saj si posamezne etično enakovredne odločitve lahko nasprotujejo. Podobne presoje je deležna tudi etika koristi (*utilitarizem*), ki dobronamerno izpostavlja etično dolžnost služiti človekovi sreči, vendar pri tem zanemari dejstvo, da pomanjkanje vrlin vodi v sebičnost in neodzivnost v odnosu do drugih, kar onemogoča ustrezno porazdelitev koristi. Alasdair MacIntyre govori o etični izpraznjenosti, ki je posledica razvoja mišljenja vse od razsvetljenstva naprej (Juhant 2009, 252). Ugotavlja, da sodobne etike navadno izključujejo kulturne in antropološke pogoje za človekovo (etično) delovanje, saj ne upoštevajo njegovih socialnih, kulturnih in značajskih lastnosti, temveč se omejujejo na znanstveno in uporabno razčlembo (252). Etika vrlin skuša zapolniti ta prepad med dolžnostjo in osebno zmožnostjo ter voljo izpolnjevanja dolžnosti ter etiki tako povrniti (življenjsko) vsebino.

Etika vrlin ima dolgo zgodovino, ki sega v čas stare Grčije, kjer je pomembno vplivala na razumevanje človeške etične dejavnosti. Izoblikoval se je nabor različnih vrlin, ki jih človek potrebuje za *dobro* (srečno) življenje. To so posebne, glavne vrline,

kot so *pogum*, *modrost*, *zmernost* in *pravičnost*, ki so splošne, saj jih mora usvojiti vsak človek, če želi biti *dober*. »Zemeljskim« vrlinam se s pojavom krščanstva pridružijo še »večne«, saj izhajajo iz človekovega večnega odnosa z Bogom. *Vera*, *upanje* in *ljubezen* presegajo človeka kot pojavno bitje, saj ga odpirajo Dobremu, ki je pred vsakim človekom.

Med najvidnejše sodobne zagovornike etike vrlin se uvršča Alasdair MacIntyre, ki ugotavlja, da so vrline tiste lastnosti človeka, ki so potrebne, da je njegovo življenje *dobro* (MacIntyre 2006, 187). Vrline predstavljajo kakovost človeka kot osebe in zaobsegajo vse tiste lastnosti, ki jih določeno pričakovano stanje osebe (značaj) potrebuje za svojo uresničitev. Vrline so pomembne na vseh področjih življenja, saj določajo lastnosti osebe, ki jih posamezen življenjski položaj ali področje zahtevata. Pomembno je torej, da se človek najprej vpraša, kakšen mora biti kot oseba, torej kakšne lastnosti in kakovosti mora najprej usvojiti (187). Sprašuje se torej o svojem najstvu, o tem, kakšen naj bo, zato ga ne zanimajo načela, po katerih bi se moral ravnati, saj so slednja v njegovem najstvu že predpostavljena (vključena). Na vprašanje, kakšna morajo biti načela delovanja, da bo življenje *dobro*, odgovarja človek z lastnostmi in kakovostmi, ki ga delajo *dobrega*. Lastnosti oziroma kakovosti človeka so pri vrlinski etiki hkrati tudi njegov cilj (187). Človek in oseba sta po MacIntyru pojma, ki ustrezata svojemu namenu (Žalec 2010, 286). To, kar oseba je, temu je tudi namenjena: če je nekdo na primer vzgojitelj, potem mu je namenjeno, da bo deloval vzgojno, in če je še kot oseba dober, potem bo delal tudi *dobro*. Oseba ima torej vsebino, ki jo pripoveduje, neko vlogo, ki jo igra (287). Človek mora vedeti, katera je njegova vloga v zgodbi oziroma katera sploh je njegova zgodba, drugače lahko zaide (287). Pri tem je pomembno, kar opozarja že Aristotel, MacIntyre pa ga povzema, da človek loči med tem, kar misli, da je zanj *dobro*, in tem, kar je zanj v resnici *dobro* (Pevec Rozman 2009, 66). Pomembno je torej, da človek zasleduje resnično *dobro*, zato potrebuje vrline, predvsem preudarnost (*phronesis*), ki je po Aristotelu glavna vrlina, saj omogoča človeku, da v določenih razmerah pravilno presodi (69). Kot praktična razumnost predstavlja pogoj za pravilno izvrševanje vseh ostalih vrlin (70).

Etika vrlin predpostavlja določeno osebno odgovornost in z njo povezano odgovornost družbe, da usposobi posameznika za etično delovanje, kar ustvarja ustrezne osebne lastnosti in kakovosti, ki ji človek pridobi in uporablja v življenju z drugimi. Usvojitev etične drže zahteva od posameznika nenehno notranje prizadevanje

za dobro, kar je poudarjal že Aristotel. Temu se pridružuje tudi prizadevanje države, da uskladi posamično in skupnostno bivanje z enakomerno in pravično razdelitvijo dobrin, kar pa zahteva ustrezno vzgojo (83).

Aristotel nas tako že več kot dve tisočletji nagovarja, da so za dobro posameznikov in družbe, v kateri so odnosi urejeni tako, da ljudje lahko dosegajo srečnost, potrebni etično vzgojeni posamezniki, saj lahko zgolj etično utrjen in opolnomočen človek izvršuje dobro, ne sicer zaradi zavezanosti kakšnemu načelu, temveč zato, ker je sam takšen in kot takšen zato tudi tako deluje. MacIntyre poudarja, da ima vsako praktično mišljenje svojo zgodovino v posamezniku, čigar značaj odraža odnose, izkustva, stališča in sposobnosti, ki si jih je pridobil med odraščanjem, zato sta za etično držo pomembna tudi družina in okolje, v katerih človek odrašča (MacIntyre 2006, 91). MacIntyre pri tem opozarja, da sta družina in država pomembni, vendar nezadostni za uveljavitev etike vrlin, saj je družina premajhna, da bi vplivala na državo, država pa je težko nepristranska (Žalec 2010, 345). Pomembno je, da je človek vključen v skupnost, ki ima urejene vzajemne odnose prejemanja in dajanja ter da je skupnost dovolj vplivna, da jih lahko ohranja oziroma širi. Kako lahko skupnost vzpostavi ustrezne odnose, ponazarja primer indijanskega plemena Lakota, ki je pomen prejemanja in dajanja združilo v novo vrlino, imenovano Wancantognaka, ki pomeni vzajemno prisotnost radodarnosti in pravičnosti (MacIntyre 2006, 130).

Etika vrlin zahteva, da se vprašamo kje je njen začetek v nas samih. MacIntyre opozarja, da bi bilo napačno razčlenjevati zgolj osebo kot etičnega nosilca dejavnosti in da je potrebno najprej poznati njegovo zgodbo, ki jo pripoveduje in ki to osebo ustvarja. Če želimo, da postanemo neodvisni v svojem praktičnem mišljenju, da torej znamo samostojno in preudarno razmišljati, moramo najprej poznati svojo zgodbo, včasih tudi zgodbo tistih, ki nas v življenju spremljajo. Zgodba neodvisnega praktičnega misleca se začne z rojstvom, izkušnjo, ki je po MacIntyru biološka in glede na odnos med materjo in otrokom podobna odnosu pri višje razvitih živalih (92). MacIntyre navaja podobnosti z delfini, ki tudi kažejo skrb za druge, opozori pa na odločilno razliko, ki je v zavedanju osebe. Človek se nasprotno od delfina namreč zaveda, da skrbi za druge in da je bil skrbi deležen tudi sam (92). To zavedanje je temelj za vzpostavitev vzajemnega občutka dajanja in prejemanja, kar se lahko dovrši z neodvisnim praktičnem mišljenjem. MacIntyre izpostavlja tri vrste sposobnosti, ki jih mora človek usvojiti, da preseže prvotne »živalske« lastnosti: zmožnost ocenjevanja lastnih praktičnih sodb, da lahko

ugotovi, ali so razlogi za določeno ravnanje resnično dobri; zmožnost oblikovanja predstav o predvidljivih prihodnjih stanjih, kar omogoča izbiro; ter zadnja, najzahtevnejša zmožnost, ki je sposobnost ohranjanja določene zadržanosti oziroma neudeleženosti pri lastnih željah, kar omogoča neodvisno praktično razmišljanje o njeni ustreznosti oziroma izvršljivosti (92-93). Zadnja zmožnost je največkrat pomanjkljiva in nerazvita, saj ima počelo v odraščanju, ko človek prvotne osredotočenosti na željo in na osebo, ki je željo izpolnjevala (starši), ni prerasel in se ni osamosvojil do te mere, da bi se od nje lahko čustveno odmaknil (93). Pri tem imajo odločilno vlogo starši, ki otroka lahko naučijo, da si prizadeva za *dobro* oziroma najboljše (94)[58]. MacIntyre navaja, da je to učenje vedno nepopolno, in sicer tudi zato, ker so bili učitelji sami nekoč deležni nepopolnega učenja, zato se večina ljudi nikoli ne reši otroške odvisnosti in navezanosti, kar se lahko (kot izvirni greh) prenaša skozi več generacij (94). Za razvoj neodvisnega mišljenja je zato pomembna tudi moralna psihologija, ki vključuje vzgojne, razvojne in medosebne dejavnike, ki določajo odnose na vseh področjih življenja. Človeku pomaga prepoznati odvisnosti, kar je osnova za ustrezno zavedanje samega sebe, ki vodi v njegovo neodvisnost (94). Zmožnost čustvenega odmika od lastnih želja je izvedljiva ob usvojitvi umskih in moralnih vrlin, kar se praktično udejanja s prisvajanjem ustreznih navad (97-98). Usvajanje vrlin pomeni predvsem učenje, kako izvajati posamezne vloge in opravljati dolžnosti *dobro* namesto *slabo* (98).

MacIntyre poudarja, da tako kot postajamo neodvisni praktični misleci s pomočjo drugih (staršev), se tudi kot taki lahko ohranjamo zgolj v odnosu z drugimi. Praktično mišljenje je torej možno zgolj znotraj razmerja z drugimi, v prostoru, kjer si človek ne oblikuje svojih prepričanj kot posamično, od drugih ločeno bitje, temveč vedno v dialogu z drugimi (166). Medsebojna odvisnost na mesto *jaz* postavlja *mi* (166). Etika vrline zahteva torej dialog, zato MacIntyre izpostavi posebno dialoško vrlino *pogovorna pravičnost*, ki zahteva od človeka, da je v dialogu iskren in da svoje misli ustrezno strne (121).

[58] Pri tem je pomembno, da se otrok nauči razlikovati med resničnostjo in domišljijo, kar se zgodi v najzgodnejšem obdobju življenja, če je mati seveda ustrezno odzivna na otrokove potrebe (zahteve). Ko je otrok še nebogljen, odzivnost pomeni, da se mati prilagodi otrokovim potrebam, kar mu omogoči, da se zave samega sebe kot nekoga, ki ga mati upošteva. Materina neodzivnost nasprotno prisili otroka, da se podredi njenim zahtevam, zato ne razvije tiste ustrezne (samo)zavesti, ki je potrebna za poznejše življenje, temveč se predaja domišljiji, saj je bil za resničnost zaradi materinega neupoštevanja prikrajšan (MacIntyre 2006, 99-100).

Pri etiki vrlin je odločilnega pomena človek kot oseba, ki je družbeno in odvisno bitje. Izpričuje vzajemen odnos med človekom kot posameznikom in skupnostjo, ki jo s svojim značajem in osebnostjo etično vzpostavlja. Pomembna je torej osebna razsežnost, ki zahteva posebno antropološko opredelitev, ki vključuje vse njene razsežnosti in jih razčlenjuje skozi njen naravni razvoj. Etika vrlin predstavlja izziv človeku, ne samo zaradi medosebne prepletenosti in odvisnosti posameznika od drugih, temveč tudi zaradi vseh možnosti, ki jih vrline človeku odpirajo. Na te možnosti nas opozarjajo predvsem teološke vrline.

Osebnostne vrline so za uspešno soočenje človeka z etičnimi vprašanji pomembne, imajo pa tudi posebno etično težo zaradi neuspeha vseh tistih etičnih teorij in praks, ki so zanemarila to posebno razsežnost osebnosti. V stvarnem življenju je namreč vedno človek tisti, ki mora biti etičen in mora na tak način tudi delovati, kar je odvisno tudi od vrlin, ne glede na to, ali jih upoštevamo oziroma jim pripisujemo ustrezno težo. To je pomembno opozorilo za vse etične teorije, še posebno tiste, ki se zanašajo na človekovo svobodno voljo.

5.4 Rawlsova utemeljitev etike

Med te etične teorije uvrščamo tudi etični *utilitarizem*, ki je v svoji utemeljitvi osredotočen na človekovo korist, ne glede na to, v kakšnem razmerju do človekove osebnosti in vrednot se pojavlja. *Utilitarizem* je predvsem odraz hrepenenja sodobnega človeka, da bi vsesplošnemu razvoju družbe in povečanju splošne blaginje pridružil tudi neko splošno teorijo človekovega delovanja, ki bi omogočala, da bi bil te blaginje deležen vsak oziroma da bi je bilo deležno čim več ljudi.[59] Ameriški politični filozof Will Kymlicka (1962-) na začetku svojega dela *Sodobna politična filozofija* zapiše njegovo najpreprostejšo opredelitev takole: »*Utilitarizem* trdi, da je moralno pravilno dejanje ali politika tisto ali tista, ki proizvede največjo srečo članov družbe.« (Kymlicka 2005, 33) V nadaljevanju pojasni možna razumevanja sreče in različne načine njenega uresničevanja, vendar bistvo teorije ostaja neopredeljena sreča, ki jo *utilitarizem* meri

[59] Dejansko se je *utilitarizem* pojavil kot premišljena ocena angleške fevdalno urejene družbe in je veljal za napredno politično zamisel, ki je podpirala demokracijo in boljše socialne razmere (Kymlicka 2005, 84).

kot korist. Ker *utilitarizma* ne zanima osebno ravnanje človeka, torej njegovih namenov, vrlin in moralne zavesti, ki so vsebina ali določila tega ravnanja, po Kymlicku *utilitarizma* ne uvrščamo med splošne moralne teorije, temveč gre pri njem za posebno, politično moralo (33). Prav zaradi neudeleženosti oziroma ograjenosti od človeka kot osebe pa velja za edino neprotislovno in celostno sodobno moralno filozofijo (33). Njena vsebinska neprotislovnost pa je lahko utemeljena le zato, ker se omejuje na stvarnost, kot jo razume in razlaga liberalna družbena teorija.

Tako kot *utilitarizem* ima tudi *liberalizem* svoj izvor v potrebi človeka, da bi se rešil tradicionalnih in tudi vseh drugih družbenih okvirov, ki omejujejo njegovo svobodno dejavnost. Poudarja človeka kot bitje s svojo svobodo in odgovornostjo, zanemarja pa njegov socialni, družbeni vidik, ki je bil prisoten v tradicionalnih družbah. Osnovo za miselni preobrat je postavil že Thomas Hobbes, ki v svojem delu *Leviathan* ugotavlja, da človek po svoji naravi ni socialno bitje, temveč skrbi predvsem za lastne cilje in koristi, ki se jim kot oseba podreja (Jamnik 1998, 17). Premik težišča s človeka, ki ga občestvo ali naravni zakon moralno zaokroža, na človeka, ki si mora motive za svoje delovanje priskrbeti sam, ponazarja pojav modernega človeka, ki se hoče v družbi sam na novo vzpostaviti. Ključni dejavnik in tudi smoter za nastanek novega človeka, kar je hkrati jedro *liberalizma*, je svoboda posameznika. Svoboda, ki je tudi znotraj liberalizma pojmovana različno, se ne nanaša na človekovo svobodo v nadčutnem, duhovnem smislu (svoboda *za*), temveč na svobodo *od* spon in ovir v delovanju. *Liberalizem*, ki so ga zastopali klasični liberalci, kot sta John Locke in Adam Smith, v sodobnem času pa predvsem Friderick von Hayek (1899-1992), izpostavlja omejeno oblast, zakonitost, privatno lastnino in odgovornost posameznika za lastno usodo, nasprotuje pa socialni pravičnosti, blagostanju države in njeni splošni oskrbi državljanov, kot sta zdravstvo ali socialno varstvo (34). Kot glavni nasprotnik vsesplošnega blagostanja velja država, zato je potrebna le najnujnejša oblast, ki zagotavlja potreben etični temelj za osvoboditev gospodarstva izpod oblasti in za njegov razvoj (34).

Nasprotno pa moderni *liberalizem* tudi zaradi nasprotujočega vpliva neomejenega kapitalizma na splošno blagostanje ljudi zagovarja pravico oblasti, da ukrepa na vseh tistih področjih, ki ohranjajo človekovo dostojanstvo in najnujnejše pogoje za preživetje (ukrepi proti lakoti, bolezni, nezaposlenosti). Nenazadnje je *liberalizem* nauk, katerega cilj je dobro življenje posameznikov, zato je omejen vpliv države razumljiv.

Nauki o *liberalizmu* izhajajo pretežno iz znanstvenega, izkustveno danega razumevanja človeka. Razsežnosti človeka, kot sta moralnost in vera, *liberalizem* ne priznava oziroma ne upošteva, saj nista ustrezno znanstveno razvidni kot resnični in tvorni za človekovo svobodno bivanje ali delovanje. Končna posledica je izločitev moralnosti iz družbenega življenja, ki temelji na liberalizmu (Stres 1996, 9).

Uveljavitev naravoslovja kot znanosti o človeku povzroča nasprotja med zakonitostmi narave in družbe, ki jih odkriva znanstveni postopek, ter etičnimi nazori in občutji, ki jih povzroča notranji čut za moralnost (10). Zaradi prevlade *empiričnega* znanstvenega postopka so tudi etične vrednote izločene iz območja opazovanja, zato niso splošno prepoznane in spoštovane (10). Vrednote in moralnost zato z *utilitarističnega* stališča ne morejo biti koristne, saj jih ne zmoremo ustrezno meriti in tehtati, zato izostaja tudi presoja o njihovi pomembnosti za človekovo bivanje in delovanje. V tem smislu govori Kymlicka o privlačnosti *utilitarizma*, saj cilji »niso odvisni od obstoja Boga, duše ali druge dvomljive metafizične entitete« (Kymlicka 2005, 34).

Utilitarizem se sicer ne ukvarja z vsebino koristnosti, temveč se omejuje na človeško blaginjo oziroma korist, ki je je (vsak) človek lahko deležen. Ker je *utilitarizem* omejen z *liberalnim* pogledom na človeka, je omejen tudi nabor vseh možnih koristi za človeka. Omejitev predstavlja znanstveni postopek, ki je moralno in vrednostno neopredeljen. Izkustveno osnovo utilitarizma potrjuje tudi druga njegova privlačnost, ki je po Kymlicku *teleološka* posledičnost oziroma *konsekvencializem* (34). *Konsekvencializem* izhaja iz predpostavke, da morata imeti vsako ravnanje ali vsaka odločitev posledico, ki predstavlja izboljšanje ali poslabšanje prejšnjega stanja, saj sta v nasprotnem primeru ravnanje ali odločitev nepomembna (34). K*onsekvencializem* je po Kymlicku privlačen tudi zato, ker omogoča ločitev moralnosti od vseh ostalih življenjskih področij (35). Ker moralnosti z merilom posledic ni možno ustrezno neodvisno ovrednotiti, jo je potrebno izločiti iz odločanja, saj ne izkazuje nobene vidne posledice (koristi, škode). Ocena posledic pri *utilitarističnem* postopku je znanstvena, včasih tudi pogovorno preprosta, ko tehta koristi različnih odločitev. Kymlicka v nadaljevanju priznava, da je težko določiti naravo koristi in njeno ustreznost za človeka. Razlikuje med pravo in navidezno (lažno) koristjo oziroma med tem, kar si človek želi, in tem, kar je *dobro* zanj. *Dobro* je po Kymlicku pravilna sodba glede želja, s katerimi mora biti človek polno seznanjen (41). *Utilitarizem* se ne omejuje glede sodb o

pravilnem ravnanju, zato jih uporablja na vseh področjih, tudi tistih mejnih, kjer se človek navadno odloča tako, kot se mu zdi pravilno oziroma *dobro* ne glede na trenutno korist, vendar *utilitarizem* v tem ne prepozna moralnih sestavin, da je torej moralnost lahko merilo koristnosti.[60]

Vrhovno načelo *utilitaristične* etike oziroma, po Rawlsu, načel »osnovne zgradbe družbe« je doseganje čim večje skupne koristi oziroma blagostanja za čim več ljudi (33). Blagostanje je torej opredeljeno za moštvo, ki je do njega upravičeno, glede blagostanja posameznika v moštvu pa *utilitarizem* ostaja nedorečen. Zato skuša John Rawls vnesti v *liberalno* urejeno družbo več pravičnosti, in sicer predvsem za tiste, ki so v tem moštvu v podrejenem položaju. Predstavlja približen nadomestek amoralnih *utilitarističnih* načel, tako da postavlja vse posameznike družbe v enak izhodiščni položaj in od njih zahteva, da se odločijo (dogovorijo) o načinu delovanja družbe, ne da bi vnaprej vedeli, kateri položaj jim bo dodeljen. Rawls želi, podobno kot Kant, razumsko utemeljiti izbiro, ki bo pravična, le da pri Rawlsu posameznik izbira, ker je v skrbeh zase, ne pa zato, ker bi si želel izbire, ki je pravična. Če razdelitev skupnega dobrega v družbi ni določena, bodo nekateri že v izhodišču prikrajšani in bodo doživljali takšno stanje kot prisilo (Jamnik 1998, 159). Nepravičnost je eden največjih očitkov *utilitarizmu,* izhaja pa iz drugega očitka, da ne priznava pomena posameznika, zato tudi ne upošteva različnosti med njimi, saj je osredotočen zgolj na skupni blagor (161).

Pravičnost je zato pri Rawlsu najpomembnejša politična vrlina: »Pravičnost je prva vrlina družbenih institucij, kakor je resnica prva vrlina mišljenja.« (Rawls 1971, 3) Pravičnost je pred zakoni, zato jih je potrebno spremeniti ali popraviti, če so nepravični, in ravno to je Rawlsov namen, ko skuša na novo opredeliti družbeno pogodbo. Rawls poudarja, da mora družbena pogodba, to je dogovor med svobodnimi posamezniki o prenosu pravic in urejanju skupnih zadev, zagotavljati načelo pravičnosti, drugače jo je potrebno spremeniti. Izhaja iz presoje *utilitarizma* in njegove nedorečenosti glede (ne)pravičnega položaja posameznikov v družbi, ki po Rawlsu prevladuje v različnih naukih že skozi vso moderno filozofijo (Jamnik 1998, 76). Izhodišče za vzpostavitev pravičnosti je *načelo splošnosti*, ki določa, da mora dogovor med partnerji veljati

[60] Nazoren je primer Robert Nozickovega domišljijskega »stroja izkušenj«, ki ima možnost sam ustvarjati vsa možna stanja zavesti, a se človek kljub temu ne odloči, da bi se nanj priključil, čeprav bi bil deležen takojšne in stalne izkušnje, ki jo tudi sicer sam zasleduje v življenju. Kymlicka ugotavlja, da si človek ne želi zgolj posledic, temveč da hoče biti deležen tudi dejanja: »noče le občutka, da je dosegel cilj, temveč ta cilj hoče doseči; noče samo izkusiti zaljubljenosti, temveč se hoče zaljubiti» (Kymlicka 2005, 37-38).

brezpogojno za vsakogar (93). Dogovorjena vodila morajo biti zato tako razumna, da so odprta in sprejemljiva za vse člane ali skupine družbe in da se po njih lahko tudi ravnajo (94). Rawls domneva, da bodo osnovna načela (nove) družbene pogodbe izražala previdnost partnerjev pri njihovem oblikovanju, saj bodo želeli predvsem zaščititi sebe, da bodo tudi v najslabšem položaju v družbi dobili največ možnega (92).

V svoje pojmovanje pravičnost tako Rawls posredno uvaja tudi socialno varnost za vsakega posameznika, zato velja njegov *liberalizem* za zmernega (Jamnik 1997, 8). Socialna varnost je prikazana kot naravno stanje družbe, ko položaj posameznika ni vnaprej znan, zato predstavlja za Rawlsa pošteno pravičnost. Ta »nezaslužena« pravica, ki pripada posamezniku že zato, ker je vsak človek tudi oseba, ki ima prirojeno dostojanstvo (in previdnost), bistveno nasprotuje *utilitaristični* morali, ki ima prevladujoč vpliv v sodobnem zahodnem (ameriškem) pogledu na človeka. Nasproti *teleološki* morali, ki se meri po učinku, je v ospredju *deontološki* pogled na moralo, ki zapoveduje določena pravila kot obvezna, in sicer ne zato, ker so učinkovita, temveč zato, ker so pravična (Jamnik 1997, 8). Etika pravičnosti izhaja torej iz določenega vsebinskega (*antropološkega*) pogleda na človeka, ki za *utilitarizem* ni pomemben, saj ne izhaja iz vrednostnega pojmovanja človeka kot osebe, ki bi bila sama na sebi upravičena do česarkoli, razen do možnosti, da se uresničuje kot svobodno bitje. *Utilitarizem* je zato predvsem politična etika, ki upošteva človeka kot posameznika, ki sodeluje z drugimi posamezniki, kadar je to potrebno. Etika pravičnosti je nasprotno predvsem družbena etika, ki išče načine, kako družbene odnose narediti bolj poštene, da bo lahko tudi družba bolj poštena. Rawls v pojem poštenosti vnese *antropološko* vsebino, ki ima v izhodišču človeka, neločljivo povezanega in odvisnega od družbenih odnosov.

Dejansko je *antropološka* osnova pravičnosti pri Rawlsu posredna, saj se avtor glede nje vsebinsko ne opredeli, vendar jo v načelnih opredelitvah kljub temu vključuje. *Liberalni* posamezniki se namreč za pravičnost odločajo posredno, tako da zasledujejo ali varujejo svoje sebične koristi, ne pa na osnovi moralnih prepričanj ali zadržkov. Da bi sebični posamezniki doumeli pomen pravičnosti, enakovrednosti in enakih možnosti, jih Rawls pozove, naj se vživijo v položaj, ki ga sam imenuje izhodiščni, v katerem (še) niso seznanjeni s svojimi značajskimi lastnostmi, sposobnostmi in socialnimi okoliščinami svojega življenja, zato se morajo s prihodnjimi pripadniki družbe dogovoriti, v kakšni družbi bi želeli živeti (8). Dogovor predstavlja splošno družbeno

pogodbo, ki vse člane vnaprej zavezuje ne glede na položaj, v katerem se bodo znašli. Nevednost glede vsebine prihodnjega življenjskega položaja predstavlja tako imenovano »tančico nevednosti«, pri čemer so posamezniki v celoti seznanjeni z vsemi možnimi položaji, ne vedo pa, kateremu od njih bodo pripadali. Rawlsova družbena pogodba temelji torej na vodilih, ki bi jih oblikovali ljudje, če bi se znašli v nekem naravnem stanju, ko pogodba še ne bi obstajala (Stres 1996, 158). Predpostavlja namišljeno stanje, ki od posameznika zahteva odgovor na vprašanje, »kaj bi bilo *racionalno* izbrati v izhodiščnem položaju« (Rawls 1971, 75). Rawls domneva, da se bodo posamezniki zaradi previdnosti ali strahu pred morebitnim slabim lastnim položajem odločili za enakopravno razdelitev osnovnih družbenih dobrin, ki ne daje prednosti posameznikom ali skupinam, razen če se ti znajdejo v najslabšem položaju (Jamnik 1998, 101). Razdelitev mora biti podvržena pravičnemu postopku, ki se izvaja politično, na podlagi ustavnosti in zakonitosti (101). Naloga filozofije po Rawlsu je ugotoviti in razčleniti možnosti takega dogovora (204). Zato najprej pokaže na zmoto *utilitarizma*, ki se glede urejanja skupnega bivanja zanaša na svobodno presojo človeka, ne glede na vse človeške dejavnike, od katerih je presoja odvisna. Ti dejavniki se oblikujejo skozi družbene odnose, ki tvorijo človeško osebnost, zato jih je na ravni družbenih postopkov potrebno upoštevati. Rawls upošteva te dejavnike tako, da jih pusti učinkovati v namišljenem izhodiščnem položaju, kar omogoča splošen dogovor, ki upošteva vse tiste prihodnje koristi, ki so skupne vsem ljudem.

5.5 Postmoderna utemeljitev etike

S *postmodernizmom* označujemo različna področja človeške dejavnosti, za katera je značilno predvsem to, da podajajo odgovore na vprašanja, na katera obdobje *moderne* ni ustrezno odgovorilo. *Postmoderni* miselni tokovi so zato nastali predvsem kot odziv na *moderno* dobo, ki ji sledijo tako s svojim imenom kot z vsebinio. Večina sodobnih mislecev pojmuje *postmodernizem* kot zanikanje razumske utemeljitve *moderne* zahodne družbe (Jamnik 1998, 261). Postmodernizem izraža določeno previdnost do vseobsegajočih razumskih opredelitev stvarnosti, kar je po mnenju nekaterih upravičeno že zaradi družbenih skrajnosti, ki jih je *moderna*, naslanjajoč se na razum, ustvarila ali

pa jih upravičila. 20. stoletje predstavlja zmagoslavje razuma nad drugimi človeškimi zmožnostmi, hkrati pa je to obdobje, ki je bilo do človeštva zelo neprizanesljivo. Dvom v moč razuma, da bi lahko sam presodil in uresničil človeško *dobro*, je zato razumljiva osnova za nedoločen značaj *postmodernega* pogleda na človekovo stvarnost.

Začetke *postmodernega* razmišljanja lahko zasledimo že pri Nietzscheju, ki je s svojimi idejnimi zasnovami pomembno vplival na miselne tokove, ki so oblikovali *postmodernizem* (Best 2003, 213). Nietzsche podvomi, da bi bila *moderna*, ki se zanaša na razum, zmožna ustrezno utemeljiti in urediti različna področja človekovega življenja, čemur sledi dvom in celo zanikanje samih temeljev *modernističnega* razumevanja sveta. Britanski sociolog Anthony Giddens (1938-) ugotavlja, da so tisti, ki so izgubili »modernistične iluzije«, v Nietzschejevih idejah našli »varno pribežališče pred popolno zapadlostjo cinizmu in apatiji« (Giddens 1995, 261). Varnost predstavlja odsotnost občutka, da resnice z razumom ni moč dognati, ki ga Nietzsche poustvarja, ko sam ugotavlja, da človek resnice niti ne zasleduje oziroma zanj ni pomembna, če mu ne prinaša ustreznega občutka (nad)moči. Voljo za ugotavljanje resničnega stanja stvari človek dejansko uporablja kot voljo za vsiljevanje svojega pogleda vsem drugim, da bi ga predstavil kot njihovo lastno resnico (Best 2003, 213). Tako človek poustvari svojo »resnico«, saj jo kot stvarno priznavajo vsi tisti drugi, katerim je bila vsiljena. Človek tako poustvarja tudi moralne vrednote, ki jih ne vsiljuje drugim zato, ker so umsko dognane kot prave, temveč zgolj zato, ker so njegove. »Volja do moči« predstavlja vse načine, kako človek odvzema svobodo drugim, da jim lahko vsiljuje svoje misli, ideje in moralne vrednote (213). Nietzsche zato poudarja, da je potrebno »prevrednotiti vse vrednote«, saj so vse predmet neenakomernega odnosa med posamezniki, pri čemer je eden »gospodar moralnosti«, drugi pa »suženj moralnosti« (214).

Ker je po Nietzscheju Bog mrtev, se razmerja med posamezniki ne spreminjajo, saj je človek brez Boga prepuščen samemu sebi (214). Nietzsche poudarja, da želi osvoboditi človeka od utvare, da je deležen božje pomoči in varstva, ter ga s tem ozavestiti, da je dejansko prepuščen samemu sebi in lastni moči samopreseganja. Preseganje lastnih danosti pomeni stvarjenje *nadčloveka*, ki ima moč, da se osvobodi suženjske moralnosti in postane, karkoli si želi (214). Po Nietzscheju je bistvo človeka v njegovi dejavnosti, saj se preko nje vzpostavlja kot (nad)človek. Človek je *ágens* dejanja, sam na sebi pa zgolj utvara, ki je dodana dejanju. Po Nietzscheju je človek zgolj to, kar ustvari, zato je ustvarjalna dejavnost počelo njegove osebnosti (214). Ker

za dejanjem ni ničesar, tudi nobene morale, saj ni osebe, je za človeka moralna vsa dejavnost, s katero presega samega sebe.

Nietzsche je s svojo v življenje usmerjeno filozofijo nakazal etične zagate sodobnega človeka in postavil temelje postmodernim pobudam za utemeljitev človeka kot samostojne osebnosti, ki se zna soočiti s sabo oziroma obvladati sebe znotraj *sistemskih* okvirov družbe (Juhant 2003, 35). Vključuje zahtevo po ponovnem premisleku o urejevalnih mehanizmih človeka kot posameznika nasproti njegovi določenosti s strani družbe. Sodobni *nihilizem* in *skepticizem* od človeka zahtevata, da določi (lastna) pravila in vrednote svojega življenja, pri čemer se pojavlja vprašanje etičnih mej, preko katerih poseg človeka ne bi bil več upravičen. Sočasen pojav etične negotovosti in znanstvenega napredka postavlja sodobnega človeka pred vprašanje določanja mej svojega (etičnega) delovanja.

Čeprav je sodobni človek prepuščen svobodni izbiri, se vedno bolj zaveda, da so določena etična pravila in vrednote potrebni. Lahkoten in nezavezujoč odnos lahko ob tehničnih možnostih resno ogrozi človekov obstoj, na kar s svojimi pojavi vse bolj opozarja tudi narava. Razvoj sodobne tehnike zato postavlja človeka pred nekatera vprašanja, ki zahtevajo njegovo etično držo, npr.: Ali je človeku dovoljeno, da udejanji vse možnosti, ki mu jih znanost omogoča tako na področju osnov življenja (genetika) kot pri samem načinu življenja (potrošništvo, izčrpavanje) (Urbančič 1997, 25)? Urbančič tako po Nietzscheju ugotavlja, da je problem morale predvsem problem človeka (34). Človek mora namreč ponovno odkriti svojo zgodbo, ki odkriva počelo in stalni začetek morale, torej njen »od kod«, »kaj« in »kako« (25). Bistveno je torej, da se človek vpraša, *od kod* prihajajo njegova moralnost, vrednote in načela, *kaj* človeka v teh okvirih zavezuje in *kako* naj to ustrezno uresniči? Vprašanja vključujejo vse človeške razsežnosti, ki oblikujejo osebnost, kar postavlja *postmodernizem* pred izziv, kako jih ponovno dognati in utemeljiti, ter pred zahtevo, da ponovno odkrije človeka kot celostno bitje, ki bo ob upoštevanju vseh razsežnosti uveljavilo svojo posamičnost in različnost ter jo v dialogu uskladilo s svojim skupnostnim značajem. John D. Caputo (1940-) v knjigi *Radikalnejša hermenevtika* zato opozarja, da se *postmoderna* družba kljub nemoči razuma, da bi doumel celostno zgradbo človeške osebnosti, ne sme prepustiti lagodju nevednosti (*anything goes*), temveč se mora vprašati, kakšna etika je sploh mogoča (Caputo 2007, 301). Podobno kot Nietzsche odstranjuje ustaljena etična prepričanja, da bi napravil prostor pristnejši etiki, ki bi izvirala iz dejanskega življenja

človeka (302). Sodobni *postmoderni* položaj človeka zahteva etiko, ki ne bo zgolj določala ravnanja, temveč bo človeka usposobila, da bo zmožen lastne presoje o človeškosti posameznih odločitev oziroma dejanj (Juhant in Strahovnik 2010, 352). Vendar, kot poudarja Hans Jonas, mora človek svoj negotov postmoderni položaj najprej sprejeti in iz njega skušati živeti (Jamnik 1998, 329). Etika se namreč loči od ostalih znanosti po tem, da ne more biti predmet trgovanja ali izbire, saj se vzpostavlja v medosebnem odnosu, ki je vzajemen. Človek svojega položaja ne more zamenjati za kaj ugodnejšega ali manj napornega, lahko pa ga ozavesti in sprejme ter se na tak način začne vzpostavljati kot svobodno bitje.

Ker postaja razum zaradi tehnološkega razvoja vedno bolj samozadosten, morala za človeka niti ni potrebna, saj lahko tehnika odgovori na vsa življenjska vprašanja moderne dobe (328). *(Post)moderna* gibanja ugotavljajo, da je prostor moralne samostojnosti in odgovornosti postal nepotreben ostanek pretekle ne(za)vednosti, zato je lahko izpraznjen oziroma nezaznan. Jonas nasprotno ugotavlja, da človek na tak način ne more (pre)živeti, saj je z razvojem moderne tehnologije izpraznjenost vedno večja kot pa znanje o tem, kaj mora človek storiti (Jonas 1974, 19).

Moderni tehnični pogled na življenje ustvarja etično praznino, ki vse bolj razoseblja medosebni odnos, kar ustvarja družbo posameznikov, ki vstopajo predvsem v odnos s tehniko. Ta odnos je neoseben in neodziven, zato so človekova dejanja brez moči, saj človek ni v položaju, da bi deloval, kot ve, da je prav (Jamnik 1998, 329). Tehnični razum namreč težko prepozna nepridobitno, neučinkovito delovanje kot koristno ali potrebno, zato je etika, ki se meri glede na *dobro* ali *prav* z vidika pozitivne znanosti neutemeljena. Z etičnega vidika predstavljata *dobro* in *prav* meje človekove svobode, kar je v nasprotju z *moderno* opredelitvijo, ki človeško dejavnost razume kot »svobodno igro« brez pomena in brez ciljev (329).

(Post)moderni človek je storilno naravnano bitje, zato je na storilnost omejena tudi njegova svoboda. Izvrševanje moderne svobode zato neizogibno prihaja v nasprotje z notranjo svobodo, ki izhaja iz človeka kot naravno etično opredeljenega bitja. To nasprotje bistveno zaznamuje *postmodernega* človeka, ki se svojemu etičnemu počelu ne more izogniti, saj je soočen z vprašanji, na katera pozitivna znanost nima odgovora. *Postmoderni* misleci opozarjajo, da velike zgodbe niso izpolnile človekovih pričakovanj o dobrem življenju oziroma da nimajo srečnega konca ali so celo tragične, zato se je potrebno osredotočiti na malo zgodbo človeka kot posameznika, da se bo lahko

oblikoval v samostojno osebnost, zmožno sodelovanja z drugimi (samostojnimi) posamezniki. Velike zgodbe, kot sta komunizem in kapitalizem, so, podobno kot v preteklosti vera in tradicija, določale okvire človekovega mišljenja in delovanja. Ti okviri na bolj ali manj izrazit način določajo tudi pravilnost človekovega delovanja, saj zunaj teh okvirov družbeno življenje ni sprejemljivo, zato so posamezniki, ki ne sprejemajo »velike zgodbe«, iz nje lahko izločeni (Best 2003, 217). Zaradi etične praznine velikih zgodb moderne družbe so se izpraznili tudi njeni družbeni odnosi (219). Etično odgovornost, ki naj bi bila vgrajena v osnovno zgradbo družbe, mora zato *postmoderni* posameznik prevzeti nase, kar zahteva osebno odgovornost do drugih članov. Značilnost *postmoderne* družbe je splošno nezaupanje do zakonov in pravil, ki so v času *moderne*, v skladu s tradicijo družbene pogodbe, še prinašali določeno varnost in predvidljivost (Jamnik 1998, 297). *Postmoderno* etično težišče se zato naravno usmeri na posameznika, ki postane moralna osnova družbe. Čeprav ima družba še pomembno vlogo, pa je *dobro postmoderne* družbe odvisno od etične usposobljenosti njenih članov (297). Ta je potrebna, ker je *moderni* človek izgubil zaupanje v načela, ki bi ga lahko obvarovala pred življenjskimi stranpotmi in ga usmerjala k dobremu življenju (297). Zygmunt Bauman zato ugotavlja, da je *postmoderna* rešila človeka pred samoprevaro, da bi si z dobro premišljenimi pravili uredil tudi svoj notranji svet, zato lahko *postmodernizem* razumemo tudi kot »modernizem brez utvar« (Bauman 1994, 32). Sodobni človek se mora naučiti živeti in sprejeti nove življenjske izzive, tudi tiste, ki si jih ne zna razložiti in ob katerih odkriva razsežnosti, ki so sicer stvarne, vendar sodobnemu človeku (še) ne(s)poznane, zato jih težko sprejema in razume (Jamnik 1998, 298). *Postmoderna* zato spodbuja človeka, naj se prebudi iz *moderne* samozadostne (ne)vednosti in se odpre spoštovanju in čudenju novi stvarnosti, ki čaka, da jo etično usposobljen *postmoderni* človek odkrije.

Prelom z *moderno* zaznamuje predvsem vrnitev oziroma ponovna oživitev duhovne razsežnosti človeka,ki se kaže kot možnost notranje prenove zahodne družbe (Bahovec 2009, 69). Spodbuja jo pozitivni, *konstruktivni* vidik *postmodernizma*, ki poudarja nujnost umestitve duhovno-verskih vsebin nazaj v telo družbe, saj predstavljajo eno izmed njenih ključnih sestavin (69). To ne pomeni prevlade duhovnosti, temveč njeno umestitev v enotno pojmovanje človeka, ki vključuje vse razsežnosti. Ustvarjalni *postmodernizem* ne zavrača pozitivnega pogleda na življenje, torej splošne znanosti kot take, temveč zgolj prepričanje, da je s tehniko in z matematičnimi zakonitostmi možno

razložiti vse vidike življenja (70). Prav tako se ne vrača v preteklost, da bi obujal staro tradicionalno religioznost, pri kateri so pravila, postopki in pripadnost velikokrat pomembnejši od duhovnih vsebin, ki naj bi jih posredovala, ali ki zaradi pretiranega poudarjanja nadčutne stvarnosti zanemarja ali celo ovira tehnični napredek. *Konstruktivni postmodernizem* poskuša poenotiti oziroma združiti zgodovinske izkušnje in znanje v enovito znanje, ki bo vključevalo in povezovalo vse razsežnosti človeške osebnosti.

Ena najpomembnejših razsežnosti človeka je njegova družbenost, ki ga določa kot občestveno bitje tako z vidika možnosti preživetja kot iskanja življenjskega smisla. Pri tem ima pomembno vlogo tudi krščanska vera, ki izraža močan občestven značaj človeka. Za tvorno vključevanje *postmodernega* posameznika v občestvo je potrebno preseči *predmoderne* verske in kulturne okvire, ki pri sodobnem posamezniku lahko delujejo omejevalno (73). *Postmodernega* človeka poleg vere in kulture, ki sta tradicionalno skrbeli za dobro posameznika znotraj skupnosti, vabijo tudi novi načini notranjega opolnomočenja osebnosti, ki prihajajo iz drugih kultur in verstev ter preko novih (*new age*) gibanj vabijo etično izpraznjenega posameznika, da s pomočjo novih poti uresniči samega sebe. Pojav drugačnih oblik duhovnih praks poudarja pomen posameznika-osebe, ki išče notranja *subjektivna* počela celostnega razvoja.

Sodobna religioznost poudarja človekovo notranjost in različne možnosti notranjega samouresničenja, preko njega pa človek uravnava tudi svoje zunanje bivanje. Uporabljajo se izrazi, kot so resnični jaz, samopreseganje, samoizražanje, ki vsi poudarjajo pomen človekovega notranjega sebstva (63). Uvajanje novih izkustvenih ravnanj in govorice izraža upanje in zanimanje človeka, da bi se rešil osebne osamljenosti, ki jo je podedoval od družbe, ki je podpirala tehnični in znanstveni razvoj, zanemarila pa notranji osebni in duhovni razvoj, kar je naravno pripeljalo do prepada med človekovimi (posvetnimi) stremljenji in njegovimi resničnimi osebnimi potrebami (Gallagher 2003, 138). Michael Paul Gallagher (1939–2015) ugotavlja, da je postmoderna priložnost tudi za krščanstvo, da pride do »pristnejšega pomena subjekta«, ob tem pa navaja moralnega filozofa Johna Haldaneja (1954-), ki trdi, da je potrebno narediti korak nazaj, da bi v resnem odkrivanju *predmodernosti* lahko storili korak naprej (139). V tem koraku nazaj človek ponovno odkriva naravni (etični) zakon, ki ob premišljeni presoji pozitivnih znanosti ponovno pridobiva pomen in vrednost, ki ju je imel za človeka predmoderne družbe.

5.6 Naravni zakon in etika

Značilna *postmoderna* zagata krščanske etike se skriva v vprašanju, kako ugotoviti, kaj dejansko predstavlja voljo Boga. *Moderna* doba dopušča različne razlage krščanskega pisnega izročila, od popolnoma dobesedne pa do povsem samovoljne. Zato je (zahodni) človek pri razumevanju krščanske etike včasih zmeden tudi pri povsem osnovnih vprašanjih, kot je: ali je laž brezpogojno prepovedana v vseh primerih ali pa je včasih dopustna, ko so na primer posledice resnice bistveno hujše (bolj zle) od tistih, ki bi sledile krivemu (neresničnemu) pričanju[61]? Vprašanje je pomembno tudi zaradi pojava novih družbenih vrednot, ki imajo počelo v družbenih spremembah, nastalih z razvojem znanosti in s pojavom kapitala. Kultura modernega sveta je postala neločljivo povezana z načeli ekonomske učinkovitosti in iznajdljivosti, ki sta postali pogoj za uspešen (ekonomski) razvoj družbe, zato jih ta sprejema kot splošni vrednoti, s katerima se mora poistovetiti vsak (uspešen) član družbe.

Ekonomsko urejena in vodena družba sprejema nove vrednote kot naravne, saj brez njih družba kot taka ne bi mogla obstati. Ker so naravne, predstavljajo nenapisana pravila, ki jim samodejno in dosledno sledijo vsi ljudje, ki živijo v tako naravnani družbi in ki se želijo vanjo tvorno vključiti. Družba deluje torej po določenem naravnem zakonu, ki izhaja iz njenega počela in zgradbe. Pomembno je, da pravila tega zakona delujejo, da so torej »učinkovita« in da ne prihajajo v spor z lastnimi načeli oziroma da si ne nasprotujejo. Sodobni misleci ugotavljajo, da je (zahodna) družba kljub izjemnemu napredku in splošni družbeni blaginji postala vrednostno izpraznjena in da njene ekonomske vrednote nimajo ustreznega učinka za osebnostni razvoj človeka ali ga celo ogrožajo. Pozitivna *postmoderna* gibanja opozarjajo na površnost in omejenost tako ekonomsko-tehničnega razumevanja človeške narave kot tudi zakonov medčloveških odnosov ter ugotavljajo, da je potrebno poiskati globlje »zakone«, ki bolj vseobsegajoče določajo človeško dejavnost.

Ekonomsko utemeljena družba sloni na posebnem znanju, ki zmore praktično udejanjati ekonomske in tehnične zakonitosti brez širšega splošnega védenja in zavedanja o naravi človeških stvari. Veljavna je predvsem »situacijska etika«, ki se

[61] Take (krščanske) etične zagate so pogostejše v skrajnih družbenih pojavih in osebnih stiskah, kot so vojne, izsiljevanja in trpinčenje. Lahko domnevamo, da globoko veren človek v času nemške okupacije v drugi svetovni vojni ne bi bil v zagati, ko bi moral pred sovražnikom tajiti položaj svoje družine in bi izrekel neresnico, saj bi mu bilo pomembnejše, da družino obvaruje pred izgonom v taborišče, trpinčenjem ali celo smrtjo.

izgublja v posamičnem in dejanskem brez ustreznega odnosa do pravil *pravega* in *dobrega* (MTK 2010, 46). Na odnos med človeškim položajem in pravilom opozarja že Tomaž Akvinski, ki govori o pomembnosti človeških kreposti, med katerimi izstopa modrost, ki vključuje splošno in posebno (praktično) znanje (46). Človek potrebuje obe razsežnosti modrosti, vendar je ob odsotnosti obeh pomembnejše pridobiti praktično znanje, ker je bližje dejanski resničnosti posameznika[62]. *Postmodernizem* opozarja človeka, da je posebno znanje potrebno in nujno, vendar nezadostno, saj mu kot celostnemu bitju ne zadošča. Potrebno je tudi razumevanje drugih, predvsem globljih razsežnosti človeške narave, da bo praktično znanje učinkovito in uspešno tudi pri celostnemu razvoju človeka in počlovečenju družbenih odnosov.

Pomembno je krščansko izročilo, ki usmerja človeka v delovanje, skladno z notranjimi, *antropološkimi* zakoni njegove narave. Krščansko pojmovanje človeka vključuje tudi duhovno naravo, ki je počelo in cilj človeške moralne dejavnosti, ki se dopolni v Bogu. Dopolnjuje *postmoderna* razmišljanja o skupni človeški etični osnovi in prispeva pomembne vsebine svojega izročila za njeno (splošno) utemeljitev. Ključno *postmoderno* in krščansko vprašanje se nanaša na človekovo praktično zmožnost za moralno dejavnost, kar predpostavlja obstoj določenih prvih načel praktičnega razuma, ki povezana z moralnimi krepostmi oblikujejo notranje zmožnosti človeka za oblikovanje dejanskih pravil delovanja (46-47). Osnovna načela človeške modrosti sestavlja *naravni zakon*, ki izhaja iz človeške umske narave, ustvarjene po presežni in večni božji podobi. *Naravni zakon* torej ni dan od zunaj, temveč je notranji človeški zakon in kot tak tudi samorazviden. Spoznaven je predvsem ob prepozna(va)nju tistih osnovnih stalnic človeške osebe, ki omogočajo njeno počlovečenje in skladno vključitev v družbo (49). *Naravni zakon* se lahko izraža le skozi človeški um, zato ta deluje po določenih pravilih in zakonih *naravnega zakona*. Pravila in zakone ugotavlja um, če je v svojem delovanju dosleden. Doslednost izraža splošne zakone človeškega uma, ki so nujni za njegovo pravilno delovanje. Pravilnost umske dejavnosti, torej umskega uvida, je zato neposredno povezana z moralnostjo: to, kar je umsko pravilno, izraža tudi določila *naravnega zakona*, zato je hkrati tudi moralno, saj v svoji dejavnosti sledi določilom človekove notranje (umske) narave. Praktična moralnost je odvisna od pravilnega umskega uvida, ki prepozna ustrezen zakon, in tudi od kreposti, ki usmerjajo

[62] Sveti Tomaž Akvinski tako opredeli težo posebne (praktične) modrosti: »Če ima človek samo eno od obeh vrst spoznanja, je bolje, da ima spoznanje posebnosti, ki se nanaša na neposredno delovanje.« (MTK 2010, 46)

človeško voljo v praktičnem delovanju. Splošna modrost je torej potrebna, saj daje moralni dejavnosti potrebno prožnost, da v stvarnih življenjskih položajih uporabi ustrezno posebno (praktično) znanje (47). Posebno znanje, ki ga ljudje uporabljajo pri praktičnem odločanju in ki vključuje tudi druge dinamizme, torej ne more biti poljubno, saj izhaja iz modrosti, ki (jo) izraža naravni (božji) zakon. *Naravni zakon* namreč določa vse moralne obveze, opredeljene po človekovi umski naravi, ki so usmerjene v uresničevanje najvišjih ciljev človekovega življenja[63]. Današnja *postmoderna* družba, ki išče dogovor o skupnih etičnih vodilih na novih temeljih, ki bodo upoštevala tako posameznika kot celotno skupnost, bo težko zagotovila ustrezna pravila obnašanja, ne da bi upoštevala tudi zakonitosti človeške umske narave, kot jih izraža *naravni zakon*.

Naravni zakon izraža krščansko utemeljitev božje narave človeka, ki ni nastala iz narave same, temveč je ustvarjena po božji podobi, torej dana od Boga, ki svet presega, saj je njegov stvarnik. Od vseh dinamizmov, ki oblikujejo človeško osebnost, um najizraziteje poustvarja božjo prisotnost v človeku. Omogoča, da se človek prepozna kot božje bitje, zato se odpira svoji duhovni razsežnosti, da si razkrije svojo pravo naravo. Odkrivanje naravnega zakona pomeni sočasno odkrivanje lastne osebe, zato predstavlja *Zakon* neodtujljivi del človeške umne narave. V tem oziru lahko razumemo Boetijevo opredelitev človeške osebe kot »individualno podstat razumne narave«, ki ima posebno (božje) dostojanstvo, s katerim nagovarja drugo (božjo) osebo v oblikovanje občestva (53). Pomembno je, da razumevanje naravnega zakona izraža resnično človekovo naravo.

Pozitivno-znanstvena opredelitev človeka umešča njegove osebne razsežnosti znotraj pojmovne opredelitve sveta, ki temelji na nepristranskem opazovanju. Za znanost so pomembni učinki, ki jih je možno meriti, kar omejuje spoznanja o človeški naravi na njen pojavni, oprijemljivi izraz. Pozitivna znanost uvaja tehnike merjenja tudi na področje človekove notranje narave in iz nje izvirajoče dejavnosti, ki z učinki uokvirja tudi pojmovanje njenih zakonitosti in počel. *Naturalistično* pojmovanje človekove (umske) narave opredeljuje njegovo moralno dejavnost kot vsoto njenih učinkov. Podobno lahko razumemo tudi *naravni zakon*, kar pa je po Martinu Rhonheimerju (1950-) zmotno, saj *naturalistično* pojmovanje izhaja iz napačnih predpostavk o počelu človeške moralne dejavnosti. Po Rhonheimerju je pomembno pravilno razumevanje Tomaževega pojmovanja *naravnega zakona*. Napačnemu

[63] Splošni religijski leksikon (2007), s.v. »naravni zakon.«

razumevanju namreč sledi napačno razumevanje zakonov človeškega praktičnega uma[64]. Človekov umni red (*ordo rationis*) torej ni naravni (*ordo naturae*), temveč je človeško-božji, ki izhaja iz *naravnega zakona*, utemeljenega v Bogu in uresničenega po človekovi praktični pameti. Ker *naravni zakon* ni nekaj, kar je po naravi, torej dano od zunaj, čemur človek zgolj sledi, temveč je neločljivi del človeške umske narave, ki se razkriva po modrosti, je človek hkrati soustvarjalec *naravnega zakona* in ne zgolj njegov izvršitelj. Zato predstavlja *naravni zakon* zagotovilo, da je človeški um merilo njegove praktično-moralne dejavnosti.

Pomembna je predvsem posebna, praktična pamet, ki uravnava človekovo delovanje glede na *dobro*, ki ga zasleduje. Skupaj s splošno pametjo tvori modrost, ki je po *naravnem zakonu* soudeležena v večnem božjem zakonu (Rhonheimer 1987, 185-188). *Naravni zakon* je po svoji naravi večni zakon (*lex aeterna*), ki se po človekovi (praktični) modrosti uresničuje v svetu. Predstavlja neodvisno naravo človekovega praktičnoumskega delovanja, ki zasleduje cilj, ki je – izhajajoč iz večnega zakona – vedno *dobro*. Razkriva se skozi praktičnoumsko dejavnost, ki je naravna luč božjega uma, podeljena človeku po njegovi soudeleženi božji naravi (198-199). Skozi praktični um se torej ne razkriva zgolj človekova moralnost, temveč tudi njegova bogopodobnost. Tomaževo pojmovanje *naravnega zakona* v tem pogledu nasprotuje *postmodernemu* razumevanju bistva človeka, ki posameznika opogumlja, da naj postane to, kar (že) je (be, what you are)[65]. Po Tomažu namreč lahko človek postane (zgolj) to, kar uresniči s svojo praktičnoumsko dejavnostjo. Človek se samouresničuje s praktično pametjo, zato je pri *naravnem zakonu* red dejavnosti pred redom stvari. Človek je torej *dober*, ker uresničuje *dobro*, ne pa zato, ker bi se splošno umsko (*spekulativno*) utemeljil kot *dober* človek. Človek odkriva *naravni zakon* in ga sooblikuje s premišljeno voljo, ki izhaja iz človekove naravne umske zmožnosti, da sledi volji Boga, ki je *dobro*. Naravni um (*ratio naturalis*) je človekova naravna luč, ki omogoča, da se v praktičnem delovanju razodeva resnično *dobro* (196-197). Izhaja iz soudeležene narave človeka, ki po božji previdnosti omogoča spoznanje prave resnice stvari (208-210). Človeški um po svoji naravi ne ustvarja ali določa svojega *dobrega*, torej iz samega sebe, temveč je ustvarjalnost opredeljena kot praktično-umsko udejanjanje soudeležene narave s

[64] Michael Wittmann (1870-1948) pojasnjuje Tomaževo razumevanje naravnega zakona izrazito naturalistično, saj ima »etični red po Tomažu počelo v predmetnem svetu, zato ima značilnosti naravnega reda, kot ga izražajo predmeti« (Wittmann 1933, 286).
[65] »Postani to, kar si.« (Pieper 1963, 7)

pomočjo premišljene volje. Tomaž govori o »informiranem« umu, ki je vir spoznanja in način razodevanja božje milosti v človeku (205-208). Odkrivanje resnično *dobrega* predstavlja skladnost človeške praktičnoumske dejavnosti z večno resnico, ki jo je človek deležen po svoji soudeleženi naravi in ki je »vtisnjena« v njegovem duhu (210). *Naravni zakon* je torej zgolj izraz soudeležene narave človeka, ki je milost, izražena v praktičnoumskem odkrivanju in zasledovanju dobrega. Soudeležena narava določa tudi končni cilj človekove dejavnosti, ki je (božja) ljubezen, po kateri je človek tudi ustvarjen. Bogopodobnost določa ljubezen kot resnico človeka kot osebe, njegovo notranjo resničnost in usmerjenost v samouresničitev. Praktično naravno pamet osvetli božja luč, ko se človek ljubeče obrača k Bogu. To je svobodna odločitev, v katero pa je človek po svoji notranji naravi ves čas usmerjen, ko uresničuje sebe kot dobrega človeka. Pomemben je predmet človekovega etičnega delovanja, ki mora biti etično opredeljiv. Človeška dejanja so tista, ki jih glede na predmet lahko etično opredelimo, torej morajo biti izraz človeške neodvisne, svobodne in premišljene volje (332). Predmet praktičnoumske dejavnosti je cilj, ki ga človek zasleduje, etično opredeljen glede na namen, to je glede na *dobro*. Človek torej zasleduje *dobro* na tak način, da praktično premisli cilje glede na to *dobro*. Predmeti človekove dejavnosti morajo biti torej skladni z (osebnim) namenom človeka, drugače jih ni možno etično opredeliti. Posledice, ki jih iz narave dejanja ni možno predvideti so pred-etični predmeti, zato niso predmet človekove etične dejavnosti, za katere bi bil človek lahko odgovoren. Etično opredeljiva je torej zgolj *subjektivna* odgovornost, ki izraža človeka kot osebo.

Za določitev etičnega predmeta pri delovanju je potrebna določena prožnost, ki jo daje človekova modrost. Ker ne izhaja iz predmetnega sveta, temveč jo ustvarja človek po svoji praktični pameti, je lahko predmet njegovega delovanja v podobnih primerih različen. Pri izbiri predmeta je pomembno, da človek zasleduje dobro. Za praktično ponazoritev se lahko vrnemo k primeru upravičenosti laži. Pomembno je določiti, kaj je dejansko etični predmet v posameznem položaju. Laž sama na sebi ne predstavlja predmeta človekovega delovanja – torej predmeta njegove etične presoje –, čeprav je laž kot skrunitev resnice vedno slabo dejanje. V položaju, ko ščitimo življenje svoje družine, je premišljen etični predmet »obvarovati življenje« in ne »govoriti resnico«. Zvestoba resnici je v takem položaju etično nedopustno (zavrženo) dejanje, ki ga z zavezanostjo govoriti resnico praktičnoumsko ni možno upravičiti. V dejanskih življenjskih primerih nam praktični um omogoča izbiro pravega predmeta, ki je za nas

splošno etično zavezujoča. Pomembna je človekova soudeleženost v večni božji naravi, ki v praktičnih primerih človeka opolnomoči, da izbere dobro in se zanj odloči. Opredelitev naravnega zakona, kot ga razume krščanstvo, je pomembno za razumevanje človekove osebne etične odgovornosti, tudi če ga posameznik ali družba ne priznavata. *Postmodernemu* človeku odpira nove razsežnosti moralnosti, predvsem pa ga opogumlja, da prevzame odgovornost za svoje odločitve.

5.7 Vesoljna (kozmična) odgovornost

Naravni zakon, kot ga razume krščansko pojmovanje človeka, postavlja slednjega pred odgovornost ohranjanja zvestobe sebi kot dobri osebi. Človek je po naravnem zakonu *dober*, ker je kot oseba *dober* in sprejema osebno odgovornost, da po svoji praktičnoumski naravi ugotovi *dobro* in ga s premišljeno voljo tudi uresniči. Pri tem zasleduje določene vrednote, ki so zanj brezpogojne, saj izhajajo iz njegove umske narave, ki je po božji previdnosti soudeležena v večnem zakonu kot viru in vodilu pri določanju *dobrega*. Določila *naravnega zakona* torej izključujejo etično sprejemljivost poljubne izbire. Po svojem božjem počelu oblikujejo moralne zakone, ki so vtisnjeni v notranjo naravo vsakega človeka, kar vsakomur omogoča, da jih kot umsko bitje prepozna kot splošno *dobro*, ki ga s premišljenim praktičnim delovanjem uresničuje na način, ki izraža človeškost v svoji in vsaki drugi osebi. *Naravni zakon* določa skupno človeško naravo, ki je splošna po svojem (božjem) počelu in končnem cilju, ki je v skupnem občestvu človeka in Boga. Čeprav obstajajo različna pojmovanja te narave, pa človekova praktičnoumska izkušnja izraža dejavnike, ki so skupni vsem ljudem. Ti dejavniki so osnova za utemeljitev splošne moralne odgovornosti, ki je brezpogojno zavezujoča glede na določila človekove notranje narave, porajajoče se kot naravni moralni vesoljni zakon. Vesoljna oziroma kozmična odgovornost ima *antropološko* naravo, saj je neločljivo povezana s pravilno umsko dejavnostjo, torej z umsko naravo vsakega človeka. Splošnost je formalno-pravno utrjena z ureditvijo osnovnih določil človeškega dostojanstva v okviru *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (1948), s katero je človeštvo preseglo etično poljubnost in samovoljo pri pravno pozitivnem urejanju osnovnih medsebojnih odnosov. *Deklaracija* določa, da ima človek nekatere neodtujljive pravice po svoji naravi, torej nezaslužno, zgolj zato, ker je človeška oseba.

Predstavlja merilo za urejanje *formalnih* odnosov in temelj za nadaljnje skupne napore pri oblikovanju skupne etične osnove, ki bi poleg pravnih vključevala tudi osebna merila za njeno utemeljitev. Osebna merila predstavljajo potrebne napore človeka in družbe, ki omogočajo prepoznanje in osmišljanje tistih notranjih zakonov, ki skupno etično osnovo šele omogočajo. Krščanstvo je te naravne zakone utemeljilo v osebnem ljubečem odnosu človeka in Boga, ki po svoji milosti človeka spreobrača k svoji presežni božji naravi, da lahko z njim tvori skupno občestvo. Krščanska izkušnja se v drugih kulturah in verah izraža drugače, vendar je skupna v človekovi naravni potrebi po presežnosti kot načinu samouresničevanja ter v iskanju zadnjih temeljev etike in človeka samega. Življenjsko modrostno izročilo navadno prehiteva *formalno* utemeljitev pravega delovanja, saj izhaja iz naravne potrebe človeka, da ugotovi, kateri dejavniki podpirajo oziroma ovirajo osebni in skupnostni razvoj (MTK 2010, 15). Etična izročila so zato tesno povezana z življenjskimi zahtevami in izzivi posameznih kultur in narodov (Juhant 2009, 117). Izkušnja *zlatega pravila* ne potrebuje predhodne pozitivne opredelitve, saj izhaja iz *naravnega* pravila (*zakona*), ki predvideva osnovno zmožnost vživljanja v drugo osebo, skladno z načeli delovanja človeškega uma. Načelo »Kar sam sovražiš, tega drugemu ne delaj!«[66] je naravno prisotno v vseh kulturah in verstvih (MTK 2010, 15). V vseh izročilih se pričakuje, da osnovna pravila zavezujejo vsa bitja, zmožna umske presoje, ne glede na kulturo ali družbeni položaj. Za skupno etično osnovo je pomembno, da so ta izročila ponotranjena oziroma da so splošne moralne drže odraz notranjih zahtev človeka kot osebe., Moralna obveznost torej ne sme biti omejena na raven etične zasnove kulture ali verstva, temveč jo morajo pripadniki kulture ali verstva sprejemati kot neločljiv dejavnik osebnega dostojanstva. Ta zahteva predpostavlja priznavanje določenega splošnega vesoljnega reda, po katerem ima človeška oseba presežno naravo. Presežnost je prisotna v večini kultur in verstev, tako da smiselno povezuje človeško posvetno in presežno duhovno dejavnost v celostno oblikovanje osebe.

Krščanstvo združuje skupna etična počela v utemeljiti naravnega zakona, ki je *naravni* zaradi oblikovne zasnove človeške osebnosti, ki je na *zakon* naravno naperjena, saj predstavlja vzpostavljajoči dejavnik osebne in presežne uresničitve. Človek kot oseba se torej ne ravna po zakonu zato, ker sprejema krščanstvo, temveč zato, ker sledi svojim notranjim zakonitostim, tako da pravilno uporablja svoj um in si dovoli, da

[66] Tob 4,15

sprejme (božjo) ljubezen in milost. Počelo krščanskega razumevanja naravnega zakona je v učlovečeni božji osebi Jezusa Kristusa, ki je troedina podoba človeka in Boga, tako da povezuje Božjo osebo, ki je presežni večni stvarnik sveta, in Svetega duha, ki človeka duhovno usmerja, da se kot božja oseba uresniči tudi sam. Troedinost predstavlja celovitost tvarno-duhovnega stvarstva in počelo naravnega zakona, utelešenega v osebni razsežnosti vsakega človeka.

Vzhodna kulturna in verska izročila imajo daljšo duhovno tradicijo, utrjeno z razvojem mnogoterih duhovnih praks, namenjenih razvoju ali osvoboditvi od posameznih človeških dinamizmov. Navadno združujejo verske, kulturne, filozofske in literarne vsebine, ki povezane tvorijo bogato etično sporočilno vrednost (Juhant 2009, 121). Duhovno bogastvo vzhoda, ki ima svoje izvore v Indiji, se razlikuje od zahodnega predvsem v oblikovanju praktičnega duhovnega znanja kot vodila pri premišljenem (načrtnem) razvijanju posamezne razsežnosti, da lahko tvorno oblikuje izpolnjeno in osvobojeno osebnost (dušo). Prakse dopolnjujejo človekovo etično prizadevanje tako, da odpravljajo ali presegajo moteče dejavnike, ki človeka pri tem ovirajo, in vzpostavljajo tiste, ki ga podpirajo. Vzhodna, predvsem indijska filozofija je utemeljena na neposrednem zaznavanju stvarnosti, ki izhaja iz praktično-duhovne izkustvene utemeljitve (122). Zahodna filozofija je utemeljena na samorazvidnosti, temelj vzhodne miselnosti pa je praktično izkustvo, ki je počelo vesoljnega reda, iz česar sledijo pravila in zakoni, po katerih se naravno ravna celotno stvarstvo (122). Pomembna je predvsem pot, ki jo bitja prehodijo od osnovnih fizičnih danosti do končne osvoboditve od tvarnega sveta. Za zahodnega človeka sta zanimivi predvsem dve indijski pravili, ki določata človekovo praktično dejavnost: zakona *dharme* in *karme*, ki predstavljata notranji red in vzročno določenost ter predpostavljata in vnaprej določata človeške obveze in usodo (etika), ter zakon *samsare*, ki omogoča človeku, da v neskončni verigi preseljevanj duše (utelešenj) izpolni osebne obveznosti (MTK 2010, 16). Ker je človek počasi učeče se bitje, potrebuje duša veliko utelešenj, da spozna pravi zakon delovanja in sčasoma prerodi vse ravni posvetnega življenja v enovito celoto, ki ima duhovno in (nad)umsko moč nad nižjimi človeškimi silami. Pomembno je torej, da človek prepozna pravila (*naravni zakon*) in da jih dosledno izvršuje (etika). Potrebuje duhovno moč, ki jo pridobiva z duhovnimi tehnikami, s katerimi razvija različne občutljivosti preko svojih čutil (meditacija, borilne tehnike, duhovno-čutna intimnost), ter duhovno vodstvo, ki predstavlja duhovnega vodnika ali visoko razvito duhovno osebo, ki človeku pomaga,

da na svoji duhovni poti ne zaide. Indijski mislec in filozof Šri Aurobindo poudarja, da je duhovna pot, po kateri človek spreminja samega sebe v višje bitje, osebna odločitev, saj jo mora vsak človek sam prehoditi do konca in se tako v polnosti uresničiti, zato ne sme čakati ali se zanašati na pomoč zunanjih družbenih ustanov, temveč mora prevzeti odgovornost in sam začeti živeti kot *dober*, duhovno osveščen človek (Aurobindo 1990, 726-727).

Vzhodne duhovne prakse poudarjajo velik napor, ki je potreben, da človek preobrazi nižje telesne in osebne dinamizme. Čeprav si človek naravno želi, da bi se uresničil kot celovito, svobodno in odprto bitje, se navadno raje ravna po ustaljenih, njemu osebno manj naklonjenih načinih obnašanja, kar izvira iz telesnih navad, čustvene dinamike in gospodarnosti človeškega razuma, ki se upira naporom, ki ga od njega zahtevajo drugačno razmišljanje, vživljanje v spremenjene okoliščine in prilagajanje spremembam, tudi če so te nujne in samorazvidne (Juhant 2012, 93). Spoznanje, da se mora človek nujno odpirati svoji notranjosti, je skupno vsem duhovnim praksam, zato lahko pripomore k oblikovanju splošne (vesoljne) odgovornosti, saj se na duhovni poti človek sooča s podobnimi izzivi, ne glede na versko in kulturno okolje. Kot bitje ima človek določene skupne *antropološke* značilnosti, ki so notranje urejene tako, da tvorijo celoto. Za etiko so pomembni odnosi med različnimi razsežnostmi celote, saj določajo, kako se bo oseba na posamezne izzive odzvala, zato je potrebno ta razmerja upoštevati, predvsem pa razmisliti o praksah, ki jih spreminjajo tako, da je človeška dejavnost skladnejša z naravnimi etičnimi načeli. Razvijanje teh notranjih možnosti ne sme ostati le del vzhodnih duhovnih praks, temveč mora postati splošna praksa etičnega osmišljanja in usposabljanja vsakega človeka. Notranjo moč za (osebno) spremembo posameznik torej lahko črpa iz svojega versko-kulturnega okolja. Vsako okolje na poseben način izraža splošne notranje človeške zakonitosti, ki jih zahodnemu človeku odkriva tudi mistika (krščanska, muslimanska), njene izkušnje pa kažejo podobnost z vzhodnim duhovnim izkustvom. Te izkšnje izražajo notranja splošna duhovna načela, kar razširja *antropološko* podobo človeka na njegovo duhovno razsežnost in jo poustvarja kot bistven del človeške osebnosti. Za razvoj etične odgovornosti zahodnega človeka je pomembna ugotovitev, da imajo duhovne sile ključno vlogo pri razvoju polne osebnosti, saj omogočajo potrebno odprtost človeka za razvoj ostalih razsežnosti, torej razuma, čustev in telesa. Poustvarjajo osebnost človeka in ga odpirajo njeni presežni vrednosti, pri čemer je

odgovornost do lastne osebe in do drugega neločljivo povezana s splošno vesoljno oziroma kozmično odgovornostjo.

6 ETIKA V DRUŽBENO EKONOMSKIH ODNOSIH

6.1 Antropološka pogojenost tržnih ekonomskih odnosov

Ne zgrešimo veliko, če poslanstvo človeka strnemo v naslednje spodbudne besede papeža Frančiška: »Življenje nam ni podarjeno zato, da ga ljubosumno ohranjamo le zase, ampak nam je podarjeno zato, da ga darujemo.«[67] Misel papeža Frančiška prihaja v času, ko je od vprašanja etike ekonomskih in tudi splošno družbenih odnosov v veliki meri odvisno, v kakšni družbi bo današnji človek živel v prihodnosti. Od industrijske revolucije naprej je življenje zahodnega človeka omejeno na skupnosti, ki jim zgradbo opisno (*formalno*) in vsebinsko določajo odnosi, ki so v določeni vzročni povezavi s kapitalom. Vsi posamezni poskusi drugačne ureditve družbe so več ali manj propadli ali pa se za njihovo zunanjo podobo skrivoma odvija gospodarska dejavnost po enakih ekonomskih zakonitostih. Splošno velja prepričanje, da trenutno ne obstaja boljša družbena ureditev, kot je kapitalizem, in sicer ne zaradi slabših ali manj primernih načel ali ciljev drugih družbenih idej, temveč zato, ker je kapitalizem edini sestav, ki se je ob upoštevanju človeka kot svobodnega bitja uspel ohraniti, ob tem pa obdržati svoja osnovna načela. Pomeni, da je kapitalizmu uspelo, kar drugim družbenim idejam (še) ni: svoja načela ustrezno uskladiti z antropološko pogojenostjo človeške posamične in družbene dejavnosti, ki izraža bistvena določila človeka kot bitja. Pravilno predpostavljanje človeške narave je za uspeh družbene ideje ključno, kar so pokazale novodobne ideologije, ki so se zaradi slabega sodelovanja ljudi in neodzivnosti zatekle k nasilnemu urejanju družbenih odnosov.[68] Ugotovili smo, da *naravni zakon* predpostavlja določeno človeško zgradbo, ki omogoča, da se (*zakon*) izvršuje. Upošteva določila človeške praktične modrosti, ki pri svoji polni vrednosti zagotavlja pravilno uresničevanje *naravnega zakona*. *Zakon* velja za celotno človekovo dejavnost, ki mora

[67] Splošna avdienca, 24. aprila 2013.

[68] V filmu Whatever Works (2009), ameriškega režiserja Woodyja Allena, skuša glavni igralec (Larry David) z naslednjimi besedami prepričati svoje sogovornike, zakaj vse velike družbene ideje propadejo: »Večina velikih idej je plemenitih, saj imajo za svoj glavni cilj boljše življenje ljudi, vendar imajo vse to napako, da temeljijo na napačni predpostavki, da so ljudje v svojem bistvu *dobri* (dostojni) in da bodo *dobro*, če se jim zaupa, tudi uresničevali, ter da ne bodo izkoristili zaupanja, saj niso nespametni, sebični, strahopetni, kratkovidni in pohlepni.«

tvorno vključevati vsa področja, drugače si načela lahko nasprotujejo. Podobne zakonitosti veljajo pri pravnem (*normativnem*) urejanju družbenih razmerij, ki morajo v čim večji meri odražati človeški notranji čut za pravičnost. Zakon ne bi imel smisla, če bi bila slaba dejanja oproščena ali celo dopustna, saj bi človek povsem izgubil občutek za pravičnost in za razlikovanje med *dobrim* in *slabim* dejanjem. Podobna skladnost s pravičnostjo, kot velja pri napisanih zakonih in pri umski usklajenosti z n(a)ravnim zakonom, mora veljati tudi na področju ekonomskih tržnih odnosov. Ti namreč niso zgolj tržni, temveč tudi družbeni, saj ekonomske tržne zakonitosti v veliki meri določajo tudi druge odnose v družbi. Tržni odnos je po svoji naravi večplasten, zato mora biti skladen z zahtevami in potrebami človeka kot osebe, kar zahteva določen napor in premišljeno voljo, ne samo od družbe, temveč tudi od vsakega posameznika, ki je vanjo vključen. Neusklajenost se namreč lahko pojavi že pri sami določitvi (etičnega) predmeta, ki predstavlja cilj tržno-ekonomske dejavnosti. Samoumevna domneva, da je cilj vseh družbenih odnosov vedno človek kot bitje skupnosti, se je pokazala za prenagljeno, saj se tržni odnosi, ki temeljijo na svobodni izbiri, oblikujejo po svojih posebnih, ločenih načelih, ki so neodvisna ali celo nasprotujejo človekovim osnovnim potrebam, predvsem pa njegovim končnim ciljem. Tržni odnosi se vzpostavljajo po načelih svobodne izbire, ponudbe in povpraševanja, uveljavljanja lastnih idej, želje po uspehu in vseh drugih človeških sil, ki se lahko izražajo na ekonomskem trgu. Odnosi predpostavljajo človekovo željo po uspehu, ki zahteva določene kakovosti in gibala, kot so učinkovitost, iznajdljivost, prilagodljivost, *inovativnost*. Tržni odnosi učinkovito umeščajo različne kakovosti človeške osebnosti in jih spodbujajo pri izražanju njihove odličnosti. Rezultat ustvarjenega sozvočja svobodne volje in omenjenih kakovosti je silovit razmah človeške gospodarske in ustvarjalne dejavnosti, ki ni preoblikovala samo zgradbe in načina delovanja družbe, temveč tudi vrednote in kakovost življenja posameznika. Gospodarski razvoj je zaradi svoje učinkovitosti, uspešnosti in hitrosti postal vzor vsem družbenim skupinam, zato se je uveljavil kot *globalno* gonilo splošnega človeškega napredka.

Postmoderna presoja sodobne družbe opozarja na pomanjkljivosti ekonomskega kalupa, ki služi kot merilo uspešnosti vseh (drugih) razsežnosti človekovega bivanja. Premislek zadeva predvsem nezmožnosti ekonomske znanosti, da bi ustrezno in zadovoljivo uredila in povezala različna področja družbenega življenja, zaradi česar se v družbah osredotoča predvsem na gospodarsko dejavnost. Ker se ta razvija glede na

raven svobode, ki je njeno bistveno počelo, se v družbi naravno pojavljajo težnje po odstranjevanju vseh možnih dejavnikov, ki svobodo ovirajo. Z ekonomskega stališča je razumljivo, da se želi z *deregulacijo* sprostiti vse ekonomske sile, ki jih s svojo zgradbo omejuje sodobna družba. Učinkovitost in uspešnost družbe je po ekonomskih načelih zagotovljena, če je celoten družbeni dinamizem postavljen v pogoje tržnih odnosov (menjave). Ozko sledenje ekonomskim načelom lahko opraviči opustitev ali odpravo tistih družbenih osnov (tržna *regulativa*, socialna država), ki omogočajo etične družbene odnose ali so celo njihova osnova. Nekateri sodobni ekonomski teoretiki ugotavljajo, da popolna odprava ekonomskih omejitev ne ruši zgolj etičnih temeljev družbe, temveč tudi ekonomsko uspešnost družbe, saj se z *deregulacijo* sprošča naravna nagnjenost kapitala, da se kopiči (*koncentrira*), s čimer se ustvarja nesorazmerna porazdelitev bogastva, ki zmanjšuje končno (*kumulativno*) potrošnjo in povečuje nestabilnost ter nagnjenost h krizam (Damjan 2014, 9). Avtor te misli ugotavlja, da odgovor na vprašanje o ustreznem kapitalskem ravnovesju ni ekonomski, saj je po ekonomskih načelih vsako ravnovesje ustrezno mejni produktivnosti, temveč je politični, torej dogovorni, dialoški in tudi etični (9).

Slovenski filozof Andrej Gosar (1887–1970) opozarja, da tvorijo vsa področja človeške dejavnosti neko celoto, ki ta področja soodvisno povezuje, zato je potrebno tudi pri gospodarski dejavnosti slediti etičnim načelom, ki to celoto podpirajo (Gosar 1994, 101). Ta etična načela izhajajo, kot smo videli, iz *naravnega zakona*, ki človeka neopazno (pre)usmerja k *dobremu*, ki je merilo za pravilno (*dobro*) in napačno (*zlo*) dejavnost. Podpira ga simbolna narava človeka, preko katere se človek zaveda samega sebe in ureja vse svoje odnose, tudi ekonomske, da iz njih potem tvori celoto, ki predstavlja človekovo občestvo oziroma skupnost. Simbolna funkcija se oblikuje po govorici, ki izraža temeljno odvisnost človeka od drugih, ki mu priskrbijo naklonjenost, ustrezno bližino in odprtost, kar ga dela človeškega; lahko pa je človek podvržen neodzivnosti, nenaklonjenosti in zavračanju, kar zavira človeškost v njem (Juhant 2009, 50). Kot odvisno in odprto bitje je človek tudi osebno ranljiv, zato lahko ob neustreznih odnosih izgubi občutek za samega sebe, s tem pa tudi občutek za druge, kar je ključna osebna zmožnost za vzpostavljanje etičnih odnosov. Nevrološke in psihološke raziskave razvoja človeka kažejo, da zgodnji odnosi nepovratno določajo, kako se bo pri otroku oblikovala notranja čustvena občutljivost. Odnosi so vir spodbud za nevronske možganske povezave, ki se lahko zgradijo le v najzgodnejšem obdobju odraščanja

(Trontelj 2014, 62). Če je otrok prikrajšan za ustrezen (ljubeč) odnos ali ga je deležen prepozno, se povezave ne morejo (več) vzpostaviti, saj ni nevronskih mrež, ki bi jih tvorile, zato zapoznela vzgoja nima več ustreznega učinka (62). Raziskave zgodnjih odnosov potrjujejo pomembnost pravilnega stika v prvih letih otrokovega življenja, kar etično zavezuje predvsem starše in družbo, ki ta odnos vzpostavljajo oziroma omogočajo. Družba, ki dopušča družbeni dejavnosti, da omejujejo to starševsko dolžnost in pravico ter družine vsaj v prvih letih otrokovega življenja ne zaščiti in ji ne nudi podpore, je z vzgojno-razvojnega stališča neetična. Različne študije potrjujejo, da je od pogojev odraščanja odvisna osebna zgradba človeka, ki določa tudi človekov občutek za *dobro* in *prav* (63). Človekov odnos je namreč zgrajen na govorici, v prvih letih, ko govorica še ni dovolj razvita, pa so pomembne tudi ne(iz)govorjene, čustvene oblike odnosa, ki gradijo človekov simbolni svet. Ker je ta svet odvisen od (kakovosti) odnosa, je pri vsakem človeku drugačen, odvisen od človekove zmožnosti odzivanja na okolico (Juhant 2006, 73). Osebnost človeka je zgrajena na posreden, simbolen način. Simboli predstavljajo in določajo obliko ali način prehoda zunanjega sveta v notranjo resničnost človeka, zato je pomembno, kako je ta svet posredovan. Človek kot simbolno bitje se namreč vedno obrača k drugemu, saj mu le drugi (starši) »odpirajo pot v simbolni svet« (Juhant 2009, 67). Vsi odnosi, tudi ekonomski in tržni, zato vsebujejo tudi vzgojne prvine. Ali bodo ti odnosi etični, pravični in pošteni, je odvisno predvsem od tega, ali so posamezniki odrasli v osebe, ki zasledujejo te vrednote, oziroma ali je torej njihovo samoumevno izhodišče biti *dober*, pošten in pravičen človek. Pomembna je tudi vloga družbe, državnih in drugih ustanov, od katerih je odvisno, v kakšnih razmerah poteka odraščanje (vzgoja, izobraževanje) in kateri so minimalni in potrebni pogoji za uspešno starševstvo. Družba, ki spoštuje in upošteva osnovno aristotelsko stališče, da človek deluje in zasleduje *dobro* le, če je *dober* človek, si prizadeva, da bo ustvarila potrebne pogoje, saj se zaveda, da so ti nujni za vzdržnost družbenih odnosov.

Če je etični cilj družbe in človeka, da je človek *dober*, sledi, da je etično delovanje usmerjeno v dobro življenje z drugimi, kar samoumevno vključuje tudi načelo pravičnosti, kar je pomembno za oblikovanje (pravičnih) tržnih ekonomskih odnosov. Človeška stremljenja in vse dejavnosti, ki niso skladni s tem ciljem, predstavljajo odklon od te temeljne človekove etične drže, z nevropsihološkega stališča pa lahko kažejo na prisotnost motenj v človekovem razvoju (nezmožnost vživljanja v druge, pretirana sebičnost, pohlepnost, nezmernost). Antropologija tržnih ekonomskih odnosov

ima svoje počelo v osebnosti posameznikov, ki te odnose vzpostavljajo. Ker se osebnost najizraziteje oblikuje v prvih letih življenja in so vsi kasnejši odnosi le podaljšek oziroma odsev tega obdobja, so zahteve in pogoji za njihovo pravičnost in vzdržnost dovolj jasni. Od ustreznih pogojev za oblikovanje osebnosti je odvisna prihodnost vseh družbenih odnosov, predvsem pa ustrezni pogoji omogočajo, da bodo tržni ekonomski odnosi etični, kar podpira tudi (neo)liberalno težnjo po popolni tržni svobodi, saj se bo tržna dejavnost zaradi etično usposobljenih posameznikov samoomejevala z načeli, kot jih zasleduje vsak *dober* človek.

6.2 Človek kot temelj in cilj družbe

Med vsemi cilji in nalogami, ki si jih zadaja človeška družba, postaja vedno bolj razvidno, da je najpomembnejši in najodločilnejši cilj vsake skupnosti človek kot oseba. Razvidnost potrjujejo dognanja na področju človeške psihologije, nevrološke znanosti, vse bolj pa tudi na področju ekonomije, kjer ugotavljajo, da so nekateri osnovni etični temelji potrebni tudi zaradi ekonomske učinkovitosti in uspešnosti družbe. Človek je namreč dejavnik vseh družbenih dejavnosti, zato so cilji in sredstva, ki se izbirajo, odvisni tudi od njegove etične usposobljenosti, da loči med *dobrimi* in *slabimi* odločitvami. Družba mora ugotoviti, kateri dejavniki podpirajo etičnost človeka in kateri jo zavirajo ali celo onemogočajo, ter uskladiti in povezati družbene sile, da bodo podporni mehanizmi delovali. Področje je široko in sestavljeno ter vključuje poleg družbenih ustanov, ki so z razvojem osebnosti povezane (vzgoja, izobraževanje, socialno varstvo), tudi ukrepanje na širšem družbenem področju, vse bolj pa tudi na globalnem (delovni čas, minimalni dohodek, dopust). Raziskave so pokazale, da so dejavniki razvoja osebnosti splošni in določujoči, kar pomeni, da obstajajo nekatera osnovna gibala in gradniki, ki so za razvoj nujno potrebni oziroma neizogibni, zato njihovo zanemarjanje etično in človeško ni opravičljivo. Pomembna je torej splošna zavest o prednostnih ciljih družbe, kar zahteva filozofski, etični in tudi ekonomsko-finančni premislek glede osnovnih usmeritev družbe ter tudi načinov in sredstev za njihovo izvajanje. Ta osnovna vprašanja zahtevajo vso razpoložljivo človeško modrost, saj zadevajo tudi ob vprašanje samega poslanstva človeka, ki vključuje njegovo versko

in splošno duhovno razsežnost. Človeštvo stoji danes v marsikaterem pogledu na enakem miselnem izhodišču, s kakršnim se je soočal že grški človek v antičnem svetu, saj se zdi, da se od Aristotelove ugotovitve, da je potreben *dober* človek, da se *dobro* tudi uresničuje (Aristotel 2002, 1113a), kljub velikim miselnim naporom in različnimi družbenim poskusom ni prav veliko naučilo. Premisliti je potrebno predvsem področje vzajemnega odnosa med človekovimi notranjimi gibali in zunanjim delovanjem. Sodobnega človeka danes na to opozarja tudi narava, ki kaže ekološke posledice njegove dejavnosti, ki je daleč od vzora aristotelske sredine. Soočiti se bo potrebno z usodnimi odločitvami, ki bodo vključevale spremembe v družbenoekonomskem in političnem življenju (Juhant in Strahovnik 2011, 507). Brez ustrezne družbene organiziranosti, znanja in volje se splošna miselnost ne bo spremenila, saj človek lažje razmišlja in si določa kratkoročne cilje, kar za skupno življenje dolgoročno ni vzdržno. Čeprav je možno kratkoročno poslovati brez etičnih zadržkov, je dolgoročno družba manj uspešna (Juhant 2011, 57). Kratkoročni učinki neetične prakse navadno niso takoj vidni, zato so potrebni osebna zavest, prepričanje in znanje o tem, kakšni bodo dolgoročni vplivi (57).

Zdravo razvita osebnost se zaveda dolžnosti delovati po svojih zmožnostih in prispevati k družbi, ki ji je tako življenje in osebnost omogočila (Krek 1993, 211). Gre za osebno človeško držo, ki izraža spoštovanje in dostojanstvo osebe, ki je hvaležna za vse, kar ji je podarjeno. Kaže na pomen vzajemnega človeškega odnosa, ki naravno sprejema druge kot cilj, saj se v njih zaradi vzajemnosti vidi tudi sama. Ta zavest o skupnem medsebojnem pripadanju izraža umetnost življenja, ustvarjenega na podlagi vzajemnega dialoga (Juhant in Strahovnik 2011, 505). Dialog je način osebnega odnosa, ki ohranja vse udeležence v določeni medosebni napetosti in preprečuje, da bi se spregledali. Pozornost, ki jo človek namenja drugemu, ima svoje počelo v ljubečem odnosu med materjo in otrokom. Če je otrok spregledan, je zanj to usodno. To, da v drugi osebi vidimo cilj, saj nas potrebuje, tako kot mi potrebujemo njo in kot smo že od začetka nekoga potrebovali, je torej osnovna človeška zahteva in potreba. Poleg naravne nagnjenosti k drugemu je potrebna tudi določena medosebna in osebna čustvena modrost (507). Razvija se med odraščanjem ob navezovanju na ljudi, ki so človeku blizu, in izraža posebno sposobnost človeka, da vzpostavlja in ohranja čustven odnos z drugimi. Da se čustvena zrelost ohranja, potrebuje spodbude iz okolja, ki človeka preizkušajo, da razmišlja in deluje človeško. Včasih so potrebne težke življenjske

preizkušnje, da se človek zave prave resničnosti in da spregleda utvare o lastnem položaju, ki se rade pojavijo, kadar je deležen preobilja stvari, ali pa jih sam ustvari, da zmanjša pritiske in zahteve življenja. Veliko plemenitih idej se porodi v najhujših preizkušnjah, kot so vojne in druga doživetja, ko je prizadeto osnovno človeško dostojanstvo. Ameriški predsednik Franklin Delano Roosevelt (1882–1945), ki je pomagal državi, da si je opomogla po gospodarski krizi, in jo med drugo svetovno vojno vodil k zmagoslavju nad nacistično Nemčijo in njenimi zaveznicami, je že pred koncem vojne predstavil naknadno (drugo) listino o pravicah in svoboščinah, saj je menil, da osnovne politične pravice ne zagotavljajo pravične in enakovredne družbe ter da je zato potrebno uvesti dodatne ekonomske pravice, saj bosta z zakonsko uveljavitvijo osmih temeljnih ekonomskih pravic[69] zagotovljena tudi varnost države in trajen mir v svetu (Dyck 2011, 6).

Ekonomske pravice izražajo skrb za človekovo dostojno življenje, ki jo osnovne politične pravice po ustavi ne zagotavljajo v zadostni meri. Zgodovinska izkušnja uči, da sledenje uzakonjenim pravilom in postopkom še ne zagotavlja pravilnega (etičnega) delovanja, saj si jih ljudje lahko razlagajo zelo različno. Kako neetično je lahko delovanje, ki strogo sledi postopkovni pravilnosti, kaže primer vojnega zločinca Otta Adolfa Eichmanna (1906–1962), ki je pri vodenju transporta Judov v koncentracijska taborišča sledil načelom dobrega upravnika (uradnika), ne glede na oseben odnos do posledic svojega početja. To poistovetenje s postopkovno pravilnostjo, ki je neobčutljiva za njeno vsebino, skriva po Hannah Arendt (1906–1975) *zlo*, ki je v sebi banalno, neosebno in postransko. Razkriva zastrašujoče posledice neosebnega delovanja, pri katerem je človek zgolj sredstvo za izbrani cilj, ki je bil pri Eichmannu postopkovna pravilnost kot človeška odličnost, ki bi ji sledil vsak dober (nacistični) Nemec. To človeka opozarja, da se zlo skriva in se ob primernih okoliščinah lahko pojavi pri vsakem neosebnem delovanju.

Postopki so v sestavljenem načinu življenja potrebni, saj zagotavljajo red, varnost, predvidljivost in učinkovitost delovanja, vendar morajo biti umeščeni v ustrezen vrednostni sestav, ki varuje njihovo etičnost. *Normativnost* in postopkovnost se

[69] Druga listina o pravicah in svoboščinah zaradi prezgodnje smrti predsednika Roosevelta ni bila nikoli sprejeta, zagotavljala pa bi naslednje ekonomske pravice: 1. Pravica do dostojnega dela in plačila. 2. Pravica do ustrezne hrane, obleke in prostega časa. 3. Pravica kmetov do poštenih dohodkov. 4. Pravica do delovanja in poslovanja v okolju, osvobojenem nepoštene konkurence in monopolov. 5. Pravica do dostojnega prebivališča. 6. Pravica do primerne zdravstvene oskrbe. 7. Pravica do primernega socialnega varstva. 8. Pravica do ustrezne izobrazbe (Sunstein 2004, 13).

uporabljata kot sredstvo, zato nista merilo za kakovost vsebin, ki jih urejata. Na to opozarjajo tudi *postmoderni* misleci, ki zavračajo *liberalne* ideje kot neosebne in nestvarne predvsem zato, ker v osnovi *liberalizem* ne pozna človeka kot osebnega bitja, ki ima nekatere osnovne potrebe in zahteve že zato, ker je oseba s posebnim poslanstvom in dostojanstvom. Cilji družbe, kot sta gospodarska rast ali učinkovitost, so lahko uresničeni, čeprav večina ljudi živi pod pragom osebnega dostojanstva. Ker osebni dejavniki niso znanstveno utemeljeni, ti pogosto niso cilji *liberalne* družbe, lahko pa so seveda sredstvo za njeno zgolj gospodarsko uspešnost.

Vprašanje odnosa med postopki in vsebinami postopkov je pomembno tudi za razmislek o temeljih države in njene ureditve. Eden izmed njenih vzpostavljajočih temeljev je načelo pravičnosti, ki izraža etičnost življenja človeka v skupnosti. Kljub samorazvidnosti in načelni utemeljenosti pravičnosti je hkrati tudi razumljivo, da *liberalizem* ne sprejema etične ideje pravičnosti, saj omejuje svobodno (samo)voljo njenih članov. Družbena *liberalna* ideja, podobno kot komunistična, izhaja iz predpostavke, da bodo spremembe v zgradbi družbe samodejno prispevale k boljšemu življenju večine ljudi (Stres 1996, 208). Domneva, da razvoj družbe predpostavlja neki naravni mehanizem, ki ga samodejno podpira, če mu odstranimo ovire, se je izkazala za zgrešeno: »S komunizmom bi moralo umreti tudi prepričanje, da je moderne družbe možno uravnavati le po enem načelu, naj bo to kolektivno načrtovanje (komunizem) ali pa porazdelitev s svobodnim tržiščem.« (Taylor 1991, 110; Stres 1996, 208-209) Etična ideja pravičnosti se lahko uveljavi le, če je temelj družbe človek kot oseba, ki ima dostojanstvo, saj iz tega temelja izhaja tudi istoveten cilj (209). Edini cilj družbe, ki je upravičen sam po sebi, je namreč človek kot oseba, saj družba ni nastala zato, da bi bilo lahko delo učinkovitejše ali da bi bila družba uspešna, temveč je bila ustanovljena z voljo človeka, da bi v družbi z drugimi (družbena pogodba) lažje uresničeval samega sebe kot osebo (209). Ugotovitev, da je človek kot oseba nosilec skupnosti, je pomembna za sodobno razumevanje odnosa med obveznostmi in pravicami države in državljanov. Če predstavlja družbena pravičnost poslanstvo države, potem bo ta zasnovana tako, da bodo njeni državljani obravnavani kot človeške osebe, ki so vedno cilj in nikoli sredstvo (209). Personalistično pojmovanje državljanstva obravnava človeka kot celostno bitje, ki v sebi združuje cilj, presežen po svojem počelu in vsebini. Zato imajo tudi človekove pravice poleg pravnega še etični temelj, ki njihovi vsebini daje osebni smisel in poslanstvo, izhajajoč iz zavesti o neodtujljivem človekovem

dostojanstvu (211). Etični temelj predstavlja splošna družbena zavest o položaju človeka, ki je prigodno in odvisno bitje, vendar s posebnim poslanstvom, ki ga lahko uresniči zgolj v dialogu z drugimi, torej znotraj skupnosti.

Zaradi svoje posebne narave je človek razpet med naravno pogojeno sebičnostjo, ki izhaja iz potrebe po kopičenju in občutku gmotne varnosti, ter prav tako naravno potrebo in željo po sodelovanju in dialogu, ki izhaja iz splošne naklonjenosti do drugega ter prednosti življenja v skupnosti. Zato je pojmovanje človeka kot celostnega in zapletenega bitja tudi tako pomembno, saj v sebi združuje vse prvine bivanja, od skoraj čisto živalskih in prvobitnih do visoko kulturnih, duhovnih in božjih. Kadar razumevanje človeške narave ni pomembno ali ni ustrezno utemeljeno, se bo v družbi izrazila tista človeška prvina, ki najbolj ustreza postavljenim ciljem. Če je cilj družbe gospodarska rast, bo spodbujala drugačne vrednote, kot če bi bil cilj človeško *dobro*. Vrednotenje je zopet drugačno glede na to, ali je cilj kratkoročen, kot je hitra dobičkonosnost, ali dolgoročen, kot je trajnostni razvoj. Ker je kakovost življenja odvisna od izbire ciljev, sta za človeka nujni njihova vrednostna ocena in razvrstitev po pomenu.

Skupna zavest o vzajemni naravi človeka, ki zahteva pravične življenjske pogoje za vsakogar, izhaja tako iz praktične izkušnje odvisnosti in povezanosti kot iz notranje duhovne zavesti o presežni naravi (vsakega) človeka. Zavest o presežnih zmožnostih in ciljih človeka, ki segajo tudi preko njegovega fizičnega obstoja, naravno poveže vse cilje v skupni človeški cilj, ki je v človeški osebi kot enkratno posebnem in splošno združujočem izrazu občestva. Za utemeljen zagovor ciljnosti človeka znotraj vseh možnosti (in priložnosti), da postane sredstvo, je tudi njegova večna notranja narava. Krščanstvo jo pojasnjuje kot izraz Božje milosti, ki človeka postavlja za večnega sogovornika Boga, njen pomen pa povezuje opredelitev človeka kot osebe v smiselno podstat človekovega znotrajsvetnega poslanstva. »Nepropadljivost« človeka daje njegovi osebi posebno vrednost, ki presega vrednost (človeške) vrste (Žalec 2010, 199-200).

6.3 Subsidiarno načelo

Subsidiarno načelo izhaja iz osnovnega zaupanja človeku, da je zmožen sam urejati določene splošne stvari, predvsem tiste, ki se tičejo njega samega in skupnosti, v katero je vključen. Zaupanje izhaja iz utemeljitve človekove osebe kot najvišjega in najpomembnejšega cilja posamičnega in skupnega delovanja, ki ima presežen značaj, saj se steka v dejavnost, ki ima počelo in cilj v vzroku človekovega znotrajsvetnega obstoja. Ta dejavnost je uresničitev človeka kot osebe, torej človeka kot samostojnega in neodvisnega bitja, ki obe lastnosti pridobiva iz občestva človeškega in božjega. Kot oseba ima človek pravico in dolžnost, da samostojno in neodvisno ureja vse tiste zadeve, ki jih sicer v njegovem imenu opravlja najvišji organ skupnosti, navadno država, vendar jih je zmožen izvajati tudi sam ali povezan z drugimi. Ker »človek deluje kot osebno bitje in je država utemeljena na osebi«, se skupnost (država) gradi »od spodaj navzgor«, tako da ima izhodišče v človeku kot osebi, ki se po svoji svobodni volji združuje z drugimi v ožje in širše skupnosti, povezane v državo ali v še širše človeške združbe (Juhant 2009, 294).

Prvenstveno načelo družbenih prvin (dejavnikov) predpostavlja njihov pomen za človeka in za skupnost. Prvi in najpomembnejši cilj družbe je človek kot oseba, ki predpostavlja obstoj drugih notranje porajajočih se ciljev, s katerimi si deli pomembnost. Kot oseba se človek lahko vzpostavlja le znotraj varnega okolja družine, najožje in najpomembnejše družbene skupnosti. Družina je prvotni in zato najpomembnejši povezovalni dejavnik človeške samostojne in svobodne dejavnosti, ki sta pogoja za podporen (*subsidiaren*) način delovanja družbe in osnova za prenos izvršilnih postopkov na nedržavne osebke. Družinsko okolje omogoča človeku, da polno razvije svojo osebno razsežnost, saj vzpostavlja pogoje, ki človeka osamosvajajo in osvobajajo za tvorno in odgovorno delovanje, ki podpira in dopolnjuje družbeno dejavnost. Z vidika *subsidiarnega* načela je bistvo demokratičnega modela družbe v spodbujanju vseh osnovnih družbenih prvin, ki omogočajo državotvorno dejavnost njenih članov. S tem se krepi zavest in spodbuja odgovornost za delovanje od spodaj navzgor, torej od nižjih ravni odločanja k višjim (296). Skupnost, ki ima v sodobnem času svoj najvišji (*normativni*) izraz v državi, je namreč tudi občestvo njenih članov, zato ne živi sâmo iz sebe, temveč »črpa vso življenjsko moč in sposobnost iz svojih članov, se pravi od ljudi, iz katerih sestoji« (Gosar 1994, 71). *Subsidiarno* načelo

temelji na omenjeni osebni moči, ki se znotraj pravnih okvirov (lahko) spreminja v politično. Andrej Gosar govori o življenjski moči družbe, ki se napaja iz ljudi kot nosilcev »edine prave samostojne življenjske sile in moči« (72). Občestvo je torej zunanji izraz povezujoče notranje moči samostojnih in svobodnih posameznikov, zato predstavlja *subsidiarnost* zgolj naravni odraz resničnega porajanja (demokratične) družbene dejavnosti. Ker temelji na pripoznanju človeka kot samostojne in svobodne osebe, zmožne neodvisnega in nepristranskega delovanja za družbeno dobro, ni nenavadno, da se je ideja *subsidiarnosti* izraziteje pojavila v krščanski filozofski misli. Izhodišče je krščanski nauk osebe, ki temelji na človekovi svobodi in pravici do svobodnega ustvarjanja takšnih skupnosti, ki bi lahko ustrezno in učinkovito prispevale k družbenemu življenju (Juhant 2009a, 144). Njena filozofska utemeljitev je zaznamovana z zgodovino prizadevanj za opolnomočenje posameznika v odnosu do vladarja oziroma države, ki ima praktičnoumski začetek v razdelitvi pristojnosti zaradi bolj učinkovitega upravljanja. Druga Mojzesova knjiga navaja Mojzesove težave pri vodenju izraelskega ljudstva iz Egipta, ki so nastale predvsem zaradi njegove preobremenjenosti pri presojanju vseh javnih zadev. Madianski duhovnik Jetro mu je zato svetoval ustanovitev sodnikov, ki naj »sodijo ljudstvu vsak čas: vse večje zadeve naj spravljajo pred tebe, vse manjše zadeve pa naj sodijo sami. Tako si olajšaj breme, naj ga nosijo s teboj«.[70] Nasvet izraža nujnost prenosa pristojnosti in odgovornosti na nižje nivoje odločanja, kar omogoča potrebno učinkovitost oblasti, vendar se od izvoljenih zahteva, da so »zmožni, bogaboječi, zanesljivi in nesebični možje«.[71]

Aristotel je prepričan, da je človek že po naravi političen, zato se kot »politična žival« (*zôon politikon*) naravno združuje in povezuje v (politične) združbe. Ker se človek ne more uresničevati sam, temveč le znotraj skupnosti, je država za Aristotela pomembnejša od posameznika, saj omogoča sodelovanje, ki spodbuja kreposti in vrline, kar je pogoj za srečno življenje (Juhant 2009, 172). Država se oblikuje od »spodaj navzgor«, od majhnih skupnosti (hišne skupnosti), ki se združujejo v večje (vas), do končne povezanosti v okviru države (polis) (Ivanc 2005, 88). Tomaž Akvinski povzema Aristotelov pogled na človeka kot socialno bitje in podobno kot on ugotavlja, da je država najvišja in zato splošna skupnost, ki skrbi za pravičnost, kar omogoča *dobro* življenje (93). *Dobro* se uresničuje v sozvočju soudeleženosti treh zakonov: večnega

[70] Ex 18, 22
[71] Ex 18, 21

(*lex aeterna*), naravnega (*lex naturalis*) in človeškega (*lex humana*). Človeški zakoni so odraz zakonitosti, ki jih človek prepozna v *naravnem zakonu*, ta pa je odraz večnega (božjega) zakona v človeškem umu, zato je po Akvinskem razumnost najvišja in najpomembnejša vrlina (93).

Na pomen človeka kot osebe, ki sestavlja ožje in širše skupnosti, opozarja tudi okrožnica *Rerum novarum – O novih stvareh* (1891). Z njo papež Leon XIII. (1810–1903) oživlja teološki naravno-pravni nauk Tomaža Akvinskega in ga umesti v opredelitev družbenih odnosov takratne industrijske družbe ter položaja delavstva in njegovih pravic. Okrožnica izhaja iz dostojanstva vsakega človeka, ki ima pravico do svobodnega združevanja (sindikati)[72] in pravičnega deleža v skupnem dobrem. Izraža pozitiven vidik *subsidiarne* dolžnosti države, saj poudarja njeno dejavnost, da zagotovi dostojanstveno življenje človeka (delavca) in zavaruje naravno pravico do združevanja (104). Družbeni nauk cerkve dobi s papežem Leonom XIII. izrazito socialno razsežnost, ki poudarja dejavno vlogo države pri uresničevanju svobodnega in dostojanstvenega življenja. Zato imajo tisti dejavniki, ki dostojanstveno življenje omogočajo, prednost pred vsakimi drugimi določili. Okrožnica *Rerum novarum* poudarja pomen osebnih dohodkov, ki morajo omogočati dostojno preživetje delavca, ki je »varčen in primernega značaja« (Juhant in Valenčič 1994, 57). Ta pravica človeka izhaja iz naravne pravičnosti, ki je prvotnejša in zato presega svobodno voljo pogodbenikov (57). V senci pojava totalitarnih režimov se okrožnica papeža Pija XI. (1857–1939) *Quadragesimo anno – Ob štiridesetletnici* (1931) osredotoča predvsem na negativni vidik *subsidiarnosti* (Ivanc 2005, 105). Nasproti totalitarnemu razraščanju vloge države postavlja papež Pij XI. katoliški družbeni nauk, s katerim poudarja *subsidiarni* pomen države, ki prepoveduje njeno dejavnost na vseh tistih področjih, ki jih »zmorejo manjše in nižje organizacije«[73] (105). *Subsidiarno* načelo katoliškega družbenega nauka združuje načelo personalizma, skupnega dobrega in solidarnosti v sodobno socialno usmerjeno teorijo pravičnosti, ki pomembno vpliva tudi na sodobno pojmovanje *subsidiarnosti* (105-106). Socialni značaj krščanskega nauka podpira posameznika kot

[72] »Zasebna združenja sme človek ustanoviti po *naravnem pravu*, saj je namen države, da zavaruje naravne pravice in da jih ne uničuje. S prepovedjo ustanavljanja državljanskih združenj bi namreč nasprotovala sama sebi, saj sama izhaja iz istega načela kot zasebna združenja, da so torej ljudje po naravi družbena bitja (Leon XIII. 1891, tč. 51).

[73] »… kakor ni dopustno vzeti posameznikom in predati občini, kar zmorejo posamezniki s svojo močjo in delavnostjo, tako je nepravično, škodljivo ter moti pravi red, če se to, kar zmorejo manjše in nižje organizacije, predaja večji in višji družbi, kajti država mora po svoji moči in socialni vlogi dajati oporo, ne pa si jih prisvojiti ali pa uničiti« (Pij XI. 1931, tč. 79).

osebo, ki ima praktičnoumsko možnost samo-upravljanja, tako da se svobodno povezuje z drugimi osebami v združbe, ki soodločajo o zadevah, ki bi bile sicer v pristojnosti države.

Slovenski filozof France Veber (1890–1975) vidi v subsidiarnosti bistvo demokratične države. Demokratičnost se namreč ne nanaša na državno ureditev (monarhija, republika), temveč na temelj in počelo upravne upravičenosti, ki je v socialnih enotah, ki jih zakonodajno in izvršilno upravlja in zastopa (Veber 2000, 116). Opolnomočenje človeka kot družbenega bitja, ki se samo-upravlja v okviru pristojnosti na vseh področjih, ki so sicer v pristojnosti države, vendar jih lahko samostojno izvršuje v okviru različnih združenj (zadrug, podjetij, sindikatov), je vsebina družbenega reda, kakor ga je po omenjeni okrožnici zasnoval Andrej Gosar. Nov družbeni red, ki naj bi nastajal kot del splošnega krščanskega gibanja, izhaja iz potrebe po ohranjanju človekovega dostojanstva in socialne pravičnosti, kar zahteva ponovni premislek o osnovnih pristojnostih, da bi bile te porazdeljene glede na dejansko družbeno vlogo njenih nosilcev. Gosar poudarja pomen samoupravnih združenj (zadrug, podjetij), katerih samostojnost in neodvisnost ne pomeni izpodrivanja države, temveč, nasprotno, njeno utemeljitev kot socialne in *pluralne* države.

Država je po Gosarju torej utemeljena na odgovornosti njenih nosilcev, zato se morajo ti usposabljati (izobraževati), da se bodo te odgovornosti najprej zavedli ter jo nato tudi sprejeli in udejanjili. Neposredna vključenost v odločanje in upravljanje izpostavi odgovornost posameznikov, saj postanejo bolj odprti za svoje probleme (Juhant 2009, 296). Vzbujen občutek za odgovornost odpira ljudi, da se povežejo z drugimi v skupine in združenja, v okviru katerih lahko sami rešujejo zadeve, ki se jih neposredno tičejo (296). Spodbuja ljudi, da so v svojem delovanju samostojni in povezovalni ter da višjim nivojem odločanja (upravnim organom) prepustijo le tiste pristojnosti, ki jih sami ne znajo urejati (296). Zato je pomembna vzgojna in izobraževalna dejavnost države, ki ljudi usposablja, da razumejo svoj položaj in z njim povezano odgovornost ter da so zmožni odgovornost tudi prevzeti in uresničiti.

Obseg pristojnosti države in njena (prisilna) moč je z vidika *subsidiarnosti* v negativnem odnosu s stopnjo osveščenosti in usposobljenosti njenih državljanov. Dobra vzgoja in izobraževanje naravno spodbujata človeka, da deluje samostojno, odgovorno in svobodno, kar vodi v razne oblike samouprave in dejavnega vključevanja v skupnost. Pomen države kot upravitelja se na določenih področjih naravno zmanjša, vendar se

hkrati okrepi njena povezovalna in ustvarjalna moč, ki jo črpa iz samo-upravnih posameznikov in njihovih združenj, kar krepi njeno upravičenost (*legitimnost*). *Subsidiarnost* torej omejuje državno oblast, vendar jo hkrati tako upravičuje, posamezniku pa nalaga osebno odgovornost, hkrati pa ga pooblašča, da postane *subjekt* svojega razvoja in samouresničenja (Stres 1996, 194).

6.4 Solidarnost

Upravičenost državne uprave, ki izvaja naloge, (posredno) poverjene od državljanov, pa ni odvisna le od njene privolitve oziroma dopustitve, da se izvajanje nalog, ki neposredno zadevajo zanimanja državljanov, lahko prenese na nižje, nedržavne organe (negativen vidik), temveč tudi od zagotavljanja življenja, ki je skladno z dostojanstvom vsakega človeka (pozitiven vidik). Izhaja iz spoznanja, da človeška umnost ne sme biti omejena na tehnično-znanstveno presojo stvarnosti ter da sta človek in družba zavezana, da kritično presodita kakovost človekovega družbenega življenja (Bernstein 1978, 182). Kakovost življenja je odvisna od tega, kako pojmujemo človeka kot bitje in kako uspešni smo pri osnovni praktičnoumski dejavnosti. Pojmovanje določa utemeljitev človekovih temeljnih predpostavk o ciljih in življenjskem poslanstvu. Krščansko pojmovanje človeka je vsebinsko zaokroženo z njegovo osebno razsežnostjo, ki opredeljuje človeka kot odvisno, odprto in družbeno bitje, ki se želi kot oseba v življenju tudi uresničiti, vendar je njegova uresničitev odvisna od zmožnosti oblikovanja odnosa, ki sega od prvega stika s starši ob rojstvu pa do končnega zveličanja in združitve z Božjo osebo. Krščanski družbeni nauk poudarja etično naravo človeka kot razsežnost, ki je pogoj za uresničitev njegove osebne narave. Poudarja nekatere bistvene osebne danosti, ki razkrivajo človekovo najstvo, torej njegovo poslanstvo in končni cilj.

Po Aristotelu je človek bitje, ki je po svoji naravi nagnjen k sodelovanju, torej k družbenemu in državotvornemu delovanju (Stres 1996, 108). Sodelovanje je odraz človekovega ciljno naravnanega osebnega življenja, njegovega *telosa* (cilja, smotra), h kateremu človek po naravi nujno teži (26). Glede na cilj lahko človek presodi, ali je posamezno dejanje *dobro* ali *slabo*, zato je človek, ki deluje skladno s ciljem, *dober*, če

pa se od njega oddaljuje, pa *slab*. Zato se mora uvajati v vrline in kreposti, ki usmerjajo in vzdržujejo njegovo premišljeno voljo. Človek se tako uvaja v življenje, ki je skladno z dostojanstvom njegove osebe, kar sta naravna potreba in cilj vsakega posameznika. Uresničevanje dostojanstva ustvarja občestvo, ki povezuje ljudi v nad-naravno skupnost vzajemnega sodelovanja in spoštovanja, njihovo temeljno občutje pa je solidarnost do drugih. Solidarnost je temelj vsakega občestva, saj prispeva potrebno »vezivo«, ki vključuje vsakega, ne glede na njegov (izhodiščni) družbeni položaj. Izraža temeljno krščansko občutje ljubezni do Boga, ki se po Svetem Duhu prenaša tudi na sočloveka, kar tudi ustvarja omenjeno občestvo. Občestvo predstavlja človekov izhodiščni bivanjski položaj, opredeljen z njegovo bogopodobno naravo, ki človeka spodbuja, da živi skupaj z drugimi, torej v enakopravni in solidarni skupnosti.

Solidarnost je torej človeku naravna le, če je ustrezno praktičnoumsko utemeljena kot bistvena osebna lastnost, ki uresničuje njegovo življenje. Zato ni nenavadno, da jo *individualističen* pogled na človeka, ki sledi uresničevanju njegove posamičnosti (človekove pravice), izloči kot zaviralni in omejevalni dejavnik človeške svobodne dejavnosti. Solidarnost je vezana na občestveni vidik človekovega življenja, od katerega se *moderna* tudi zaradi zgodovinsko pogojenih vzrokov odmakne. Posledice *individualizma* in z njim *moderne* opozarjajo človeka, kako pomembna je utemeljitev presežne narave, ki varuje družbo pred *zlom*, ki ga človek kljub dobrim namenom, da bi ustvarjal pogoje za bolj svobodno življenje, pri tem lahko (nevede) povzroča. Pomembno je, da pojem presežnosti ne (p)ostane nejasen (*abstrakten*), neopredeljiv pojem, ločen od stvarnosti vsakdanjega življenja in brez odseva v človekovi notranjosti. Človek namreč nima notranje samodejne težnje po presežnem življenju, saj je pod močnim vplivom nižjih čutnih in nagonskih vzgibov, ki so del njegove živalske narave, zato je po Kierkegaardu naravno naperjen na »čredno« življenje in razmišljanje, ki ga osvobaja napora odgovornosti, da bi bil lastna samostojna in neodvisna oseba (Jamnik 1998, 307).

Biti oseba je breme, ki se mu človek rad izogne tako, da ga preloži na skupnost, ki ga preskrbuje z vsebino razmišljanja in delovanja. Odgovornost za lastna dejanja in s tem tudi za samega sebe se ob izpraznjenem osebnem deležu presoja glede na družbena določila, opredmetena v pravilnih postopkih in predpisih. Za pravna pravila je značilno, da učinkujejo, če so splošna, da torej veljajo za vse in da jim večina ljudi sledi, zato je potreben državni nadzor oziroma prisila, ki to učinkovitost zagotavlja. Pri moralni

odgovornosti, ki izhaja iz osebnega prepričanja in notranje gotovosti, pa se človek sam kot oseba-posameznik zaveže, ne glede na splošnost (*univerzalnost*) moralne obveze. Solidarnost je notranje obvezujoča, ker izhaja iz gotovosti ljubezni in naklonjenosti do drugega, ne glede na to, kako solidarni so drugi do nas. Predstavlja notranji »kategorični imperativ«, ki se napaja iz osebne razsežnosti človeka in po katerem je oseba vedno v neizenačenem odnosu z drugim. Neizenačenost pomeni, da je človek solidaren ali kako drugače moralno odgovoren brez pričakovanja ali predpostavljanja vzajemne odgovornosti Drugega. Vedno je torej solidaren prvi in ne čaka ali zahteva enake odgovornosti te (druge) osebe. Emmanuel Levinas (1906–1995) tako ugotavlja, da je moralni odnos vedno nesorazmeren (*nesimetričen*), saj je vezan na osebno odgovornost, ki je ni možno prenesti na drugega ali druge (skupnost, državo), zato je odnos tudi enostranski in nevzajemen (Žalec 2010, 224). Levinas govori o »vladavini Drugega«, ki Prvemu omogoča, da se kot moralna oseba sploh vzpostavi (Fischer in Sirovátka 2013, 152). Vladavina osebe, do katere smo moralno odgovorni, sočutni in solidarni, po Levinasu ne predstavlja nič drugega kot vladavino večne božje ljubezni. Moralna odgovornost nam preko razkrivanja Drugega odkriva tudi (našo) večno naravo, ki je človek z razumom ne more doumeti, lahko pa jo doživi, kar se zgodi natanko takrat, ko se človek odvrne od sebe in stopi v nesorazmeren osebni odnos s presežnim Drugim (262). Ideja večnosti namreč presega človekove spoznavne zmožnosti, se pa udejanja v človekovi (praktični) naklonjenosti drugim. V človekovi poklicanosti in zavezanosti drugemu dobi beseda »Bog« svoj pravi pomen, kajti »kaj bi bilo lahko bolj mogočnega kot to, ki je Ta, ki človeku zaupa Drugega« (262). Človekova moralna odgovornost do drugih nam je torej zaupana od Boga, zato je tudi neizenačena, tako kot je neizenačen (nezaslužen) odnos Boga do človeka. V solidarnem in naklonjenem odnosu se izrazi prava božja narava človeka, ki je Dobro, ki ga Bog poklanja človeku, da ga lahko podari drugemu. Božje obličje vzpostavlja človek, ko daruje sebe in se predaja drugemu, ki je presežni objekt samo-uresničenja. Klic Boga je torej klic Drugega po naši solidarnosti, sočutju in naklonjenosti. V tej človekovi poklicanosti se razkriva moralna kriza modernega človeka, ki ga družbeno okolje spodbuja, da skrbi samo za sebe, nezavedajoč se, da je ves čas že preskrbljen od Drugega. Preskrbljenost je *plus* moralno neizenačenega odnosa, v katerem ima vsak posameznik »eno odgovornost več kot vsi ostali« (Levinas 1998, 65). Obličje drugega razkriva skrivnost izpolnjujočega in dostojanstvenega življenja, ki ne predstavlja zgolj zaupanja (Boga) v človeka, da

prevzame odgovornost solidarnega, ljubečega in naklonjenega odnosa do drugega, torej poslanstva, ki *subsidiarno* pripada človeku, ker je po svoji božji podobi zmožen dejanja neizenačenega odnosa, ki je izvorno v »pristojnosti« Boga, temveč predstavlja hkrati način izražanja (*emanacije*) Boga v svetu. V tem je po Levinasu tudi skrivnost odnosa, ki je sredstvo in način delovanja Boga v stvarnosti. Brez te skrivnosti je solidarnost do sočloveka nerazumljiva in neutemeljena, saj je občutje in dejavnost, ki se izpolni še pred odgovorom drugega. To pomeni, da je po božjem posredovanju solidarnost utemeljena sama v sebi, je človekov notranji duhovni *kategorični imperativ*, ki ga uresničuje kot božjega (po)srednika in osebo z veliko začetnico. Ker je solidarnost eden izmed temeljev pravične demokratične družbe, potrebuje svojo vsebinsko utemeljitev, ki je *moderni* tehnični razum ni zmožen. Zanašanje na posamično razsežnost človeka, ki sodeluje z drugimi (zgolj) zato, da se kot *individualiziran* posameznik lahko ohranja, vzdržuje dialog, ki je po Martinu Buberju (1878–1965) zgolj preoblečen monolog, ki ostaja zaprt za obličje drugega (Buber 1999, 131-132). Človek si s tem zapira tudi vrata do božjega v sebi, ki je njegova prava in večna osebna razsežnost.

Kot notranje počelo je solidarnost dialoški ključ za splošno človeško soglasje o pravilnem načinu odnosa do sveta in do drugega (svetovni etos), ki je sprejemljiv za vsakogar, ki išče resnico o sebi in hrepeni po dobrem življenju. Občutka naklonjenosti in solidarnosti je deležen vsak, ki mu je v življenju karkoli podarjeno, kar še posebej velja za življenje samo. V tej zavesti je vsak Drugi (božji) dar, ki človeku omogoča, da je solidaren in po solidarnosti tudi sam sebi pristen in prav posebno navzoč. Vsi ljudje si tega občutja (nezavedno) notranje želijo in po njem hrepenijo, saj vzpostavlja čisto notranjo odprtost, ki omogoča tisto vzajemno medosebno pripadanje, ki je človeku podarjeno s čudežem rojstva. Vzajemnost je neločljivo povezana s človekovim obstojem, saj brez nje kot bitje niti ne bi mogel preživeti (vzajemen odnos med materjo in otrokom).

Vzajemnost in občutek pripadnosti se lahko oblikujeta šele z doživljanjem in izražanjem naklonjenosti, sočutja in solidarnosti do drugih, ki vzpostavljajo posebno medčloveško vez, ki je osebna in občestvena. Izhajajo iz prvotne potrebe po sprejetosti in bližini, ki se v človeku oblikuje že v prvih trenutkih življenja, zato predstavlja potreba po solidarnosti eno izmed tistih notranjih občutij, ki je najtesneje povezano z družbeno razsežnostjo človeka.

Pojmovanje solidarnosti ima več razsežnosti, ki potrebujejo ustrezno ponazoritev. Temelj in ključ za utemeljitev predstavlja antropološko-duhovna opredelitev, ki poudarja dejavnike, neodvisne od kulturnih, nazorskih in značajskih posebnosti človeka. Ker se izraža v vsakem človeku, je možno tudi soglasje o nekaterih skupnih pojmovnih izhodiščih, ki bi omogočala splošno zavezujočo pozitivno opredelitev solidarnosti. Solidarnost je namreč neločljivo povezana z (že priznanimi) osnovnimi človekovimi pravicami, ki bi z njo dobile potrebno osebno in etično vsebino. Nedosledno in nezadovoljivo izpolnjevanje in spoštovanje pravic je posledica vsebinske izpraznjenosti, zato jih družba (država, podjetja) razumejo kot oviro svobodni dejavnosti. Zahteva po svobodi je seveda upravičena, saj zagotavlja varstvo negativnih človekovih pravic, vendar je *moderna* doba pokazala, da je negativen vidik pomanjkljiv, saj »svoboda ni samo posameznikova prostost in neovirano razpolaganje s seboj, temveč je tudi izraz in udejanjenje človekovega dostojanstva, ki je skupno vsem ljudem« (Stres 1996, 217). Dostojanstvo, ki predstavlja istovetnost človeka s samim seboj, pa se uresničuje ravno skozi solidarnost do drugega, ki odpira vmesni prostor (*das Zwischen*) med osebami, ki po Buberju ustvarja odnos »jaz-ti«, ki je osebni tako na ravni posameznikov kot družbe (Bahovec 2009, 226). Solidarnost je v tem smisle ne-naraven pojav, saj z njo človek presega sebe v svoji posamičnosti in se odpira presežnemu »jaz-ti«, ki je srečanje in za človeka edina prava resničnost, saj se z njim uresničuje kot človeško bitje.

Solidarnostni vidik človeškega bivanja opozarja na tiste razsežnosti človeka, ki uresničujejo njegovo željo po izpolnjenem in neminljivem življenju. V pojmovanje človeka (ponovno) vključi duševni oziroma duhovni dinamizem, ki osmišlja druge (pozitivne) razsežnosti, tako da jih napolni s pravo človeško vsebino in jim da smisel. Solidarnost ni zgolj naklonjenost do drugega, temveč je (predvsem) naklonjenost človeka do sebe kot osebe, saj si z izražanjem in uresničevanjem solidarnosti človek dopusti, da je istoveten sam s seboj. V človekovi težnji po samouresničitvi ustvarja solidarnostno načelo svojevrstno protislovje med (modernim) uresničevanjem človekove posamičnosti in osebnim uresničevanjem preko drugega. Ponazarjajo ga Jezusove besede: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel.«[74] Prva usoda izraža človekovo posamičnost, ki se uresničuje v ogroženosti in strahu pred drugimi; druga pa uresničenje v odnosu. Protislovje med človekovo naperjenostjo na samega sebe in usmerjenostjo na drugega

[74] Mt 16,25

ne pomeni le osebnega izziva, temveč ponazarja tudi protislovje med sodobno gospodarsko potrebo po stalni rasti in hitrem dobičku ter človeški potrebi po osebni rasti in osmišljanju minljivega življenja, ki zahteva notranjo vzdržnost in trajnostno delovanje. Najpomembnejši izziv sedanjega in prihodnjega človeka bo, kako uskladiti oba vidika na osebni, družbeni in globalni ravni.

6.5 Globalizacija in etično gospodarstvo

Tako kot vsa bitja ima tudi človek naravno težnjo po življenju. Potreba in odločitev ostati živ pomeni spustiti se v boj za preživetje, v katerem se človek srečuje z naravo in drugimi ljudmi, ki mu življenje omogočajo, a ga hkrati tudi ogrožajo. Osnovna dejavnost je trud za fizično preživetje, pri čemer prevlada človekova tvarna razsežnost, preko katere je človek najtesneje povezan z naravo. Njegova dejavnost na osnovni, fizični ravni je podvržena zunanjim vplivom, ki se jim prilagaja tako, da jih z razvojem postopoma spreminja. Zato potrebuje energijo, ki omogoča fizično dejavnost, ob kateri se razvijajo tudi druge človekove sile in sposobnosti (Juhant 2006, 128). Razvoj človeka je postopen, vedno pa se prične v telesu, ki potrebuje snovi, toploto in varno okolje, kar človeku omogoča preživetje. Ker so naravne danosti omejene, človek pa je po naravi »golo« bitje, je podvržen različnim nadlogam in stiskam, predvsem zaradi nezadostne hrane, neugodnega življenjskega okolja, poškodb in telesnih bolezni. Zato je v človeku naravna težnja, da si s svojo dejavnostjo zagotovi varno in udobno življenjsko okolje ter omeji dejavnike, ki ga ogrožajo. Med temi dejavnostmi je zelo pomembna gospodarska, ki združuje človekove zmožnosti za ustvarjalno in pridobitno dejavnost. Gospodarska dejavnost ustvarja dobrine, ki jih človek potrebuje za življenje in razvoj (prehrana, prebivališče, zdravstvena nega, šolstvo), zato zavzema pretežni del celotne človeške ustvarjalnosti. Ker omogoča izboljšanje splošnega položaja človeka in družbe, je njena vloga vedno pomembna, še posebej zato, ker jo spremlja razvoj drugih sorodnih področij, ki jo podpirajo in spodbujajo. Gospodarska dejavnost je človeštvu prinesla blagostanje in razvoj, vendar ne za vse ljudi. Pomemben del prebivalstva ni deležen učinkov gospodarskega razvoja, je pa na račun razvoja določenih držav izkoriščen ali zapostavljen. Svet se ne razvija enakomerno, zato obstajajo razlike in nasprotja, ki

odsevajo raznolikosti v naravnih danostih, zgodovinskih okoliščinah in kulturi. Pred globalnim razvojem gospodarstva in ekonomije, ko svet še ni bil tako povezan in medsebojno odvisen, razlike niso imele odločujočega vpliva na gospodarsko rast in uspešnost, saj so bile gospodarske družbe večinoma omejene na pogoje poslovanja posamezne države. To je pomenilo določeno zaščito podjetij pred zunanjimi tekmovalci, vendar so bila zaradi tega pri svojem poslovanju zunaj države ali širše skupnosti omejena. Zato je v gospodarstvu vedno obstajala naravna težnja po manjši vlogi države, kar bi sprostilo zakonske in poslovne omejitve pri njeni dejavnosti. Globalni značaj sodobnega poslovanja predstavlja izpolnitev teh teženj, podjetja pa postavlja pred nove (globalne) izzive in priložnosti. Svobodno in neomejeno poslovanje je cilj vsake gospodarske družbe, saj omogoča neovirano gibanje kapitala, ki je počelo sodobnega načina življenja. Zgodovina je ustvarila tudi drugačne oblike gospodarjenja (komunizem), vendar se je kapitalizem izkazal za gospodarsko najprivlačnejšo in najdonosnejšo ureditev, predvsem zato, ker upošteva nekatere temeljne človekove občutke in vzgibe (potreba po samouveljavitvi, družbeni moči, neodvisnosti, nadvladi, pohlepu). Temelji na kreditu in svobodni dejavnosti, kar omogoča in vzbuja človekovo ustvarjalno dejavnost, ki ima svoj končni cilj v dobičku, ki poplača kredit in ustvari dodano vrednost, ki jo človek lahko uživa.

Ekonomski misleci so se zavedali notranjih neuresničenih možnosti človeka, ki jih prosti trg in denarna sredstva lahko sprostijo, zato so svobodni dejavnosti postavili določene omejitve, ki izhajajo iz človekovega etičnega samoomejevanja.[75] Človeška dejavnost namreč ni omejena na gospodarstvo, saj se človek uresničuje tudi na druge načine, predvsem tako, da ustvarja pristne medosebne odnose, v katerih se podarja drugemu, kar človeškemu življenju daje smisel, zato slednji niso predmet menjalnih razmerij. Raznolikost človekovega dinamizma, ki se pozunanja v različnih dejavnostih, ustvarja v človeku nasprotja, ki soočajo različne ravni doživljanja in razumevanja sveta. Kot smo že omenili, je človekovo osnovno gibalo njegova telesnost, ki si jo deli skupaj z drugimi bitji in preko katere je neločljivo povezan z naravo, ki ga s svojimi zakoni samodejno usmerja. Vendar človek ni samo telesno bitje, temveč se glede sebe in svoje narave ter položaja v svetu kot razumsko bitje tudi sprašuje, kot to počne Kant.

[75] Škotski filozof in utemeljitelj klasične ekonomije prostega trga Adam Smith (1723–1790), ki je verjel v učinkovitost »nevidne roke« kot najboljšega upravljavca družbenega bogastva, utemeljuje ekonomijo kot sestavni del etike, kapitalizem pa kot političen etični načrt, ki mora temeljiti na svobodi in pravičnosti, da je lahko uspešen (Wells 2014, 90).

Vprašanja imajo etičen značaj in človek si jih zastavlja, ker ga življenje uvaja v iskanje odgovorov. Minljivost in nepredvidljivost življenja izpostavlja vprašanje človekovega najstva, torej: kaj lahko sam postane oziroma kako naj se najde (Kaj smem upati?), zato se mora človek naučiti pravilnega (dobrega) načina delovanja (Kaj moram storiti?), vendar mora najprej seveda spoznati, kaj pravzaprav pomeni *pravilno* oziroma *dobro* delovanje (Kaj morem vedeti?). Odgovori na vsa ta vprašanja pomagajo človeku usmeriti svojo voljo v dejavnosti, ki omogočajo uresničevanje ciljev, ki so spoznani kot *dobri*, kar človeka osvobaja od zunanje (nagonske) določenosti, ki jo s svojo premišljeno voljo lahko presega, omejuje ali usmerja. Med te določenosti uvrščamo vsa človekova nagnjenja in občutja, ki slabijo njegovo voljo za spoznanje in uresničevanje *pravega* cilja (delovanja), zaradi česar lahko na svoji poti tudi zaide ali se celo razčloveči. Določitev ustreznega cilja, ki ima počelo v človekovem poslanstvu, torej v vzroku in smiselnosti njegovega prizadevanja za cilje, je naravna posledica človekove praktično-umske dejavnosti, ki sledi svojim notranjim določilom. Zgodovinska izkušnja pa opozarja in tudi mnogi misleci ugotavljajo, da umska dejavnost ni zmožna zadovoljivo osmisliti življenja in da človekov končni cilj presega znotrajsvetne okvire.

Ugotovili smo, da je človek raznoliko razsežno bitje, ki deluje skladno, to pomeni, da je njegova dejavnost pod vplivom različnih razsežnosti, ne glede na to, ali se jih zaveda ali ne. Izpostavili smo tudi, da imajo nekatere razsežnosti, kot sta telesna in čustvena, prevladujoč vpliv na človeka, predvsem zato, ker sta najtesneje povezani s človekovo praktično vsakodnevno dejavnostjo (gibanje, prehranjevanje, odnosi). Kot umsko bitje pa človek išče tudi smisel te dejavnosti oziroma življenja, ki pa ga znotraj umske dejavnosti praviloma ne najde, zato se odpira tudi višjim razsežnostim. Človek je zato tudi naravno religiozno bitje, saj ga iskanje smisla (nezavedno) pelje do Boga (Juhant 2012, 21). V iskanju resnice svojega življenja se človek torej naravno obrača k Bogu, ne glede na to, ali je to njegov namen ali ne.[76] Dosledna praktičnoumska dejavnost torej utemeljuje tudi religiozno-duhovno človekovo razsežnost. Juhant po Heinzu R. Schletteju ugotavlja, da je smisel življenja neločljivo povezan s človekovo religioznostjo, zato ima religija antropološki značaj, ki opredeljuje njegovo duhovno naravo (21). Antropološka opredelitev religije omogoča primerjavo različnih religij in iskanje skupnega smisla, vezanega na splošen pomen človekovega življenja (21).

[76] Trditev se vsebinsko napaja iz misli mučenke karmeličanke Edith Stein »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.« (Herbstrith 2006, 89)

Vsa človekova dejavnost izhaja in se steka v človeka kot telesno-čustveno, umsko in duhovno bitje, zato se večrazsežnost odraža tudi v gospodarski dejavnosti ne glede na njena notranja določila in pogoje. Pomembno je torej, da pri gospodarjenju človek ne izgubi ali ne zgreši cilja in namena svojega življenja. Prava pamet in volja vztrajati na pravi poti sta danes še posebej na preizkušnji, saj so se življenjske razmere zaradi globalizacije gospodarstva temeljito spremenile. Usoda posameznika ni več povezana zgolj z njegovo skupnostjo in državo, temveč tudi s skupno življenjsko usodo enotne svetovne skupnosti, ki je postala ena sama »globalna vas« (Juhant 2009a, 17). Svet postaja z globalizacijo namreč vedno manjši, zato prihaja v obličje človeka, ki kliče po njegovem odgovornem odnosu. Kot moralno bitje je človek zavezan, da ugotovi, kaj je *dobro* in kako je potem tudi *prav*, zato je moralna sodba nujna, postavlja pa se vprašanje, ali je na globalni ravni možna.

Čeprav je smisel človeka pogojen z etično utemeljenostjo njegove praktične presoje in dejavnosti, je z etičnega vidika človek omejeno bitje. Kot smo že omenili, je človek razpet med različne osebne razsežnosti, katerih dinamizem se ne steka nujno v skupni (končni) cilj, zato potrebuje urejevalne mehanizme (kreposti, vrline), ki utrjujejo njegovo prizadevanje. Poseben izziv je dognati in predvideti vse posledice, ki jih ima posamezna (poslovna) odločitev na globalni ravni, kar nazorno kažejo ponavljajoče se finančne in gospodarske krize ter nemoč človeka, da bi pravočasno prepoznal njihov vzrok in predvidel vse možne učinke. Dozdeva se, da krčenje in povezovanje sveta manjša človekovo sposobnost urejanja in nadzora nad skupnim življenjem. Nemoč človeka opozarja, da ta ni opravil domače naloge iz etike in da ga šele globalizacija prebuja iz sna samozadostnega pozitivizma ter nepremišljene in nepoglobljene tehnične pameti. Globalizacija človeških odnosov ozavešča posameznika in družbo, da so (pozitivno) priznane zmožnosti človeka izčrpane ter da se mora kot bitje in oseba ponovno utemeljiti, če želi globalno preživeti ter ob tem ohraniti osebno dostojanstvo. Do izraza prihaja tudi nepravičnost *modernega* sveta, kjer se razvite države okoriščajo z nemočjo in nevednostjo drugih (nerazvitih) držav (cenena delovna sila, surovine), kar se s poglobitvijo prepletenosti sveta razvitim državam sedaj maščuje (življenjski standard, terorizem). Oba dejavnika, etična nedoslednost oziroma neusposobljenost sodobnega človeka in (posledična) kratkovidna gospodarska politika, postavljata postmodernega človeka v nezavidljiv položaj, ki ne dopušča kratkoročnih in enostavnih rešitev. Kriza globalnega urejanja skupnega življenja poudarja pomen etične presoje. Tudi sicer se je

etika kot način pravilnega razmišljanja najbolj razvila v času družbenih sprememb (antična Grčija), zato predstavlja sodobna kriza ploden temelj za njeno ponovno uveljavitev in umestitev v družbeno (gospodarsko) življenje (Juhant 2009, 22-23). Etika postaja torej ponovno zanimiva, skladno s pregovorom, da človek postane razumen šele, ko izčrpa vse ostale (z)možnosti.

Potreba po skupnem urejanju življenja je neločljivo povezana z gospodarstvom, ki je gmotni in vrednostni temelj sodobnega načina življenja, zato je vsa druga človeška dejavnost (kultura, religija) odvisna od gospodarstva ali mu celo podrejena, kar je razvidno, ko se za njihovo uspešnost ali upravičenost uporabljajo izključno ekonomski kazalci. Ker je gibalo človekove ustvarjalne dejavnosti, ima prevladujoč vpliv na dejavnike, ki določajo kakovost človekovega življenja. Gospodarska dejavnost ustvarja namreč posebno družbeno in politično moč, ki teži k omejitvi vseh družbenih dejavnikov (zakonodaja, konvencije, kultura, standard), ki zavirajo njeno svobodno širjenje. Globalizacija je neposreden izraz te težnje, ki enostransko spreminja družbene odnose, ne glede na vse druge vidike skupnega življenja, ki vplivajo na kakovost bivanja. Zato ni presenetljiv pojav pobud po celostnem urejanju življenja v globalni skupnosti (svetovni etos), ki poudarjajo človekovo (etično) izpostavljenost in ranljivost ter njegovo odprtost in dojemljivost za *zlo*, kadar je v svojem razmišljanju in delovanju enostranski.

Zagata globalnega (etičnega) urejanja in vodenja gospodarstva je dvoplastna. Najprej se postavlja vprašanje, kako se na globalni ravni dogovoriti glede zakonskih postopkov, ki bi urejali gospodarske odnose in gibanja, kako torej načelno in vsebinsko urediti globalno pravo, ki bo ščitilo pravice vseh ljudi, ne glede na državljanstvo ali kakšno drugo pripadnost. Prva težava je torej v postopkovni pravičnosti. Druga težava je v človekovi svobodni dejavnosti, ki je odvisna od njegovega osebnega zavzemanja. Postmoderna presoja sodobne, tržno usmerjene družbe opozarja, da slednja ustvarja in podpira sebičnega posameznika, ki skrbi zgolj za svoje dobro. Izhaja iz Smithove splošno priljubljene in samoumevne ekonomske domneve, da si človek ne sme obetati koristi zaradi dobrohotnosti ali človečnosti drugih, temveč zaradi njihove sebične želje po lastni koristi (zaslužku).[77] Človek torej deluje v svojo korist, ki pa se lahko spreminja, skladno z etično usposobljenostjo posameznika. Kot smo omenili na začetku

[77] Čeprav ima človek »stalno priložnost za pomoč sobratov«, jo bo po Smithu težko pričakoval, če jih ne bo prepričal, da jo to tudi v njihovo korist, zato sklene, da si »obeda ne obetamo zaradi mesarjeve, pivovarjeve ali pekove dobrohotnosti, marveč zato, ker se trudijo za svojo korist« (Smith 2010, I:22).

poglavja, je človek večrazsežno bitje, zato si lahko postavlja cilje, ki ustrezajo zgolj določeni razsežnosti. Večina ljudi ima telesne, čustvene, umske in tudi duhovne cilje, vendar navadno nekateri prevladujejo oziroma so za posameznika pomembnejši. Šri Aurobindo ugotavlja, da so cilji odvisni od človekovega vsestranskega razvoja in da se posledično spreminjajo, in sicer večinoma tako, da prehajajo od nižjih (telesnih) k višjim (duhovnim) ter da se medsebojno povezujejo, tako da višji plemenitijo nižje, nižji pa usposabljajo (preizkušajo) višje. Etičnost človeškega delovanja je torej odvisna od določene razvojno pogojene prepletenosti človekovih vzgibov.

Prvo vprašanje ostaja odprto zaradi dveh vzrokov. Najprej je težava v določitvi takšne vsebinske in zakonske opredelitve pravne obveze, da ta ne bi (ob)veljala zgolj na načelni (*deklaratorni*) ravni. Izhodišče sta obstoječa in splošno sprejeta ali vsaj priznana *Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948) in *Deklaracija o otrokovih pravicah* (1959), predpisi pa bi morali vključevati in upoštevati tudi pravice in vsebino že omenjenih *temeljnih ekonomskih pravic*, kot jih je predlagal Roosevelt. Spoštovanje omenjenih pravnih dokumentov načeloma zagotavlja življenje po meri človeka. Rawls poudarja, da je družba pravična, če ima »vsaka oseba enako pravico do najširšega seznama enakih temeljnih pravic, skladno z enakim seznamom pravic za druge« ter če so socialne in ekonomske neenakosti urejene tako, da večajo koristi vsakogar in zagotavljajo dostopnost položajev in služb za vse (Rawls 1971, 53). Druga težava je v načelih svobodnega gospodarstva in posledične negotovosti na trgu, kar ustvarja težnje po združevanju (monopolih) in povečanju moči (prevladi), s katero močnejši udeleženci omejujejo tekmovalno zmožnost ostalih, kar zmanjšuje tržno svobodo, lahko pa vplivajo tudi na predpise in splošna pravila poslovanja na ravni države, z globalizacijo pa tudi na mednarodni ravni. Tržno uravnavanje družbenega življenja je vedno bolj pod vplivom neoliberalne ideje splošne *deregulacije*, kar omogoča samouravnavanje tržnih dejavnikov in posledično kopičenje kapitalske (in družbene) moči. Politični filozof in ekonomist Takis Fotopoulos (1940) ugotavlja, da pri zatonu moderne ne gre za prehod v postmoderno obdobje, temveč v neoliberalno *moderno*, usmerjeno v kopičenje ekonomske in politične moči, ki vodi v neuravnoteženo porazdelitev družbenega bogastva (Flander 2012, 50-51).

Odgovor na drugo vprašanje izhaja iz upoštevanja osebne in večrazsežne narave človeka, ki lahko zasleduje enake cilje, čeprav pri tem uporablja različne notranje vzgibe. *Postmoderna* misel opredeljuje *modernega* človeka kot sebičnega, vendar je z

antropološkega vidika vsako človeško dejanje na določen način sebično, ne glede na to, kako plemenite cilje zasleduje. Človek vedno razmišlja in deluje iz samega sebe, zato tudi svoj odnos do drugih meri in vrednoti glede na notranje podožívljanje (svojega) življenjskega izkustva. Vsak človek si želi *dobro* živeti, vendar lahko umskopraktično ugotovi, da je življenje boljše in bolj plodovito, če *dobro* želi tudi drugim. Komunizem je pri idejni zasnovi idealne komunistične družbe zanemaril to temeljno (sebično) gibalo, ki spodbuja človeško ustvarjalnost, brez katere družba ne more preživeti. Pri delovanju človeka je potrebno upoštevati vsa gibala in vzgibe ter premisliti možnosti njihovega izražanja. Pomembno je torej, da jih ne zanemarimo, temveč da jih spodbudimo in razvijemo za človekove višje cilje. Človek je lahko sebičen tudi tako, da si želi in zasleduje skupno *dobro* ter pravično in enakopravno občestvo z drugimi ali celo samouresničitev v odnosu z Bogom, vendar potrebuje tudi prave življenjske razmere in osebno zavzetost. Šri Aurobindo govori o prehodu iz lažnega v pravi *subjektivizem*, ki ponazarja duhovno plemenitenje tistih vzgibov, ki stopnjujejo človekovo izražanje povezanosti in edinosti z drugimi, da bi človek uresničil željo »z drugimi izpolniti svojo pristno samobitnost« (Aurobindo 2004, 69).

Globalizacija in etično gospodarstvo zahtevata od sodobnega človeka predvsem to, da se sooči z raznolikimi danostmi svoje človeške narave in poišče načine njihovega oplemenitenja. Te načine opredeljuje pojmovanje človeka kot simbolnega bitja in osebe, ki potrebuje celosten razvoj od začetka življenja naprej. Vzgoja, izobraževanje, kultura in vera imajo pri tem pomembno vlogo z vidika človeške izgrajenosti in pogojev uresničevanja etičnega življenja ter tako dopolnjujejo pozitivne znanosti, zato je ena izmed prvih nalog pri globalnem uresničevanju etičnega gospodarstva njihova ustrezna umestitev v sodobno znanost.

6.6 Med teorijo in prakso

Človeško mišljenje zapolnjujejo ideje, ki so navidezne in se (še) ne uresničujejo ali pa se tudi ne morejo uresničiti, hkrati pa zaznava resničnost, ki jo kot posameznik doživlja in jo bo še doživel. Kadar človek ne živi polno in se ne uresničuje kot oseba, se nagiba k temu, da živi v navideznem svetu, ali je tako primoran živeti. To se zgodi tudi,

ko se človekov svet razvrednoti, torej takrat, ko vrednote izgubijo vlogo vodila v življenju. Prehod človeške družbe iz klasične v *moderno* zaznamuje tovrsten pojav, zato Nietzsche ugotavlja, da mora človek premisliti vrednote in jih ponovno ovrednotiti (Juhant 2012, 211). Zahteva se usmerja zoper »brezumnost in brezciljnost delovanja« modernega človeka, ki je klasične vrednote zamenjal za navidezne in neresnične (ne)vrednote, ki so postale novi predmeti čaščenja (212). Sodobne (ne)vrednote so bolj ali manj neposredni izraz industrijskega preoblikovanja družbe, v kateri človek ni pojmovan kot oseba, torej kot celostno, večrazsežno in odvisno bitje, temveč kot izdelek narave, iz katere se zaradi naravnih nujnosti oblikujejo tudi določeni netelesni vzgibi in občutja. Pozitivna znanost predstavlja človeka kot ostale naravne pojave, ki jih lahko meri, kar je tudi merilo za stvarnost in splošnost, zato so vse postopkovno-tehnično nemerljive vsebine nestvarne ali nepomembne. Čeprav jih človek praktično doživlja in je od njih bivanjsko tudi odvisen, so višje neoprijemljive razsežnosti za pozitivno znanost nezadevne ali nedokazljive in zato zgolj navidezne. Hiter industrijski in znanstveni razvoj človeka je ustvaril globok prepad med človekovimi praktičnimi življenjskimi potrebami, ki uresničujejo njegovo osebno razsežnost, in potrebami, ki izhajajo iz *modernega* načina življenja. Prepad je predvsem pri vrednotah in ciljih človeškega življenja, katerega smisel ne more biti poljuben. Moderno življenje izhaja iz potrebe po zmanjšanju trpljenja in večanju blaginje, vendar to ne velja za celotno družbo, saj je življenjski položaj odvisen od menjalnih razmerij in posledično od družbene moči. Ker je zmanjšanje trpljenja in povečanje sreče splošna človeška lastnost, Dalajlama predlaga, da bi ju obravnavali kot človekovi pravici, izhajajoč iz etične opredelitve človeškega dejanja, ki »ne prizadene doživljanja ali pričakovanja sreče pri soljudeh« (Dalajlama 2000, 43). Čeprav mnogi misleci ugotavljajo, da ima človek neke skupne etične osnove in pravice, ki izhajajo iz družbene narave človeka, jih moderna družba praktično težko uveljavlja. Tako že utilitaristični mislec Jeremy Bentham (1748–1832) ugotavlja, da si človek sreče ne more zagotavljati sam, zato je to dolžnost družbe oziroma države, ki naj ustvari ustrezne pogoje za to (Juhant 2009, 367). Tudi po Albertu Schweitzerju je država dolžna podpirati posameznika, da bi spoznal globljo povezanost z drugimi. John Stuart Mill (1806–1873) nadaljuje Benthamovo zamisel o osebni svobodi. Evolucionist Herbert Spencer (1820–1903) pa zahteva, da mora človek sprejemati zakonitosti razvoja narave in družbe. Oba pa poudarjata, da mora človek pri svojem delu služiti drugim, saj bo tako bolje uresničeval tudi samega sebe (367).

Dalajlama (2000, 61) pa je prepričan, da je človek po naravi nagnjen k ljubezni do drugih, ki ima počelo v ljubezni in sočutju staršev do otroka, zato ustvarja potrebno zaupanje za varno navezovanje na drugo osebo in medsebojno naklonjenost. To je najplemenitejše človeške čustvo, ki ga Dalajlama označuje z besedo *nying*, kar pomeni premišljeno sočutje (67). Pomeni čustvo, ki ima »razvitejši spoznavni gradnik« in ki sočasno izraža značilnosti odkritosrčnega, naklonjenega ter praktičnega in domiselnega človeka (67). Čeprav je človek po naravi ljubeče in sočutno bitje, kar izhaja že iz njegove praktične potrebe po varnem okolju, ki ga ustvarja občestvo, pa je njegova življenjska zgodba lahko drugačna in vodi tudi v popolnoma nasprotne in sprevržene oblike odnosa. Vzroke lahko iščemo v antropološko-vzgojnih dejavnikih, lahko pa se pojavijo tudi zaradi zgodovinsko-filozofskih razlogov. Dalajlama ugotavlja, da imajo največji krvniki in ustvarjalci zla 20. stoletja skupno izhodišče v praktičnosti in domiselnosti svojega delovanja, ki izhaja iz prizadevanja, da bi uresničili svoje sprevržene cilje (65)[78]. Zla dejanja torej niso le podrazumska in nagonska, temveč so lahko načrtno praktična in torej premišljena. Nacizem je pokazal, da so tudi sistemska in načrtovana, se pravi, da vključujejo tudi sistemske uradniške in postopkovne izvedbe. Zygmunt Bauman (2006, 289-291) je zato prepričan, da so bile takšne sistemske in tako strahovite izvedbe zlih dejanj, kot so jih zagrešili totalitarni režimi, možne samo na podlagi pridobitev moderne tehnike in drugih sistemskih pridobitev *moderne*. Dalajlama (2000, 65) zato opozarja, da je potrebno o slabih oziroma zlih dejanjih razmišljati in upoštevati dane okoliščine, v katerih so se zgodila, da bi jih lahko v prihodnje učinkovito preprečevali.

Najprej pa imajo taka zla dejanja svoje izvore v duševnih stanjih ljudi. Že Jezus poudarja: »Človeka ne omadežuje to, kar gre v usta, ampak kar prihaja iz ust, to omadežuje človeka.« (Mt 15,11). Karl Gustav Jung (1994, 82) pa ugotavlja, da se v človeku pojavljajo različna duševna neravnotežja, ki so posledica neizoblikovanega in neuresničenega odnosa z drugim v prvih letih življenja. V tem obdobju se človek naravno navezuje na druge osebe, da bi z njimi vzpostavil varen, sočuten in zaupljiv odnos (Erzar in Kompan Erzar 2011, 121). Psihologi govorijo o »sočutni uglašenosti z otrokom«, ki zahteva odgovorno in dobro starševstvo, opredeljeno kot zmožnost odrasle osebe, da otrokove potrebe postavi pred svoje (35). Otroci, katerih potrebe so

[78] Dalajlama na tem mestu navaja primer osebne izkušnje z Mao Dzedungom (1945–1976), ki ga je kot osebo nekoč občudoval, zato ni razumel barbarstva kulturne revolucije (Dalajlama 2000, 64).

spregledane, starši pa so neodzivni ali drugače nenaklonjeni, razvijejo negativno podobo o sebi, kar vodi do različnih oblik duševnih bolezni in neprilagojenega vedenja (165). Tovrstna negativna in bolezenska duševna stanja lahko ustvarijo neodzivnost za lastna čustvena stanja in iskanja vzrokov v drugih ljudeh, s katerimi vzpostavlja negativni odnos (do sebe) (165). Človek, ki je notranje neodziven, težko določi čustveno kakovost odločitve in posledičnega dejanja, zato so možna *slaba* in *zla* dejanja, ki so premišljena in vodena, ker je človekov svet postavljen na glavo.

Zgodovinsko-filozofska podlaga za »radikalno zlo« moderne je po prepričanju mnogih mislecev v odločitvi človeka, da se opre na lastne sile ter odvrže odvisnost in pripadnost družbenim skupinam. Označuje ga pojav *individualizma*, ki izhaja iz zaupanja v zmožnosti posameznika, da sam izpolni vse bistvene zahteve in potrebe življenja. Zaupanje izhaja iz moči in prevlade *instrumentalnega*, tehničnega razuma, ki je spodbudil industrijski napredek inh osvobodil človeka od vpetosti v klasične oblike družbenega življenja, ki slonijo na zaupanju v vrednote. Tehnična kultura novega veka je ustvarila prepad med dejstvi, ki jih človek lahko opazuje, ter notranjim svetom vrednot in moralnih občutij (Stres 1996, 8). Med znanstveno-tehničnim mišljenjem, ki giblje razvoj, in vrednostno opredelitvijo se ustvarja nesorazmerje, ki naravno ustvarja in poglablja notranjo etično krizo, kar onemogoča posamezniku, da bi se do stvari vrednostno opredelil. Vrednostno praznino zapolnjujejo različni življenjski cilji, ki so tehnični in brez ustreznega vrednostnega odseva pri drugih in v notranjosti človeka, zato tudi ni etičnega poenotenja s sredstvi. Po mnenju mnogih je vir zla v etičnem prepadu med cilji in sredstvi, kar je tudi vir svobodne dejavnosti modernega človeka na različnih področjih, predvsem na gospodarsko-tehničnih. Med (etičnimi) cilji in sredstvi je torej prekinjena povezava, zato je razumljivo, da so *moderni* režimi, kot je komunistični, zasledovali vsaj na zunaj domnevno plemenite cilje, kot je enakost vseh ljudi, tako da so teptali človekove pravice ter izvajali skrajno nasilje nad posamezniki in skupinami, ki teh ciljev niso mogli sprejeti (11). Tudi *postmoderna* opozarja na vrednostno osiromašenost družbenih ciljev, ki družbeni razvoj (BDP) ocenjuje ločeno od posledic za ljudi in naravo. Človek se torej vse bolj zaveda, da ga znanost in tehnika ter tudi ekonomija ne bodo mogle odrešiti (13). Izkušnja kaže, da je resničnost navadno drugačna in veliko zapletenejša, kot si človek želi in predstavlja v različnih naukih, zato ga krizna stanja in slabša (notranja) kakovost življenja opozarjajo in tudi spodbujajo, naj poišče bolj daljnovidne in poglobljene rešitve za svoje življenje.

Stvarnost zahteva človekovo celostno zavzetost, ki je občutljiva za različne ravni porajanja resničnosti, še posebej pa je nujna tesna povezanost teoretičnih in praktičnih dejavnosti. Zato Ludvig Wittgenstein (1889–1951) v svojih *Filozofskih raziskavah* govori kar o metodah in terapijah, se pravi o zdravljenju »problemov« (2014, 60, št. 133). Človek potrebuje občutek varnosti, zato je nagnjen k omejevanju resničnosti na področja, ki jih lahko nadzoruje in obvladuje, za vsa ostala pa si ustvarja navidezno resničnost, ki obstaja zgolj kot nauk. Pomembno je torej, da se v človeku širi občutek varnosti tudi na ostala področja in ravni bivanja, saj so nujno potrebna za celostno uresničitev življenja. Prvi in najpomembnejši občutki varnega okolja se, tako kot kasneje v življenju, ustvarjajo v odnosu, najprej v družinski skupnosti, kasneje pa tudi pri drugih dejavnostih (šola, služba, lokalna skupnost). Danes je za vse to potreben globalni dialog (Juhant 2013, 89-90), kajti za čustveno varnost sta pomembni tudi družbena miselnost in volja, ki podpirata in ohranjata te osnovne etične dejavnike družbe, zato je potrebna družbena zavest o daljnosežnosti posledic družbenih in političnih opredelitev. Danes je to problem celega sveta, zato je potreben globalni dialog. Izhodišče je sicer človek kot oseba, ki s svojo dejavnostjo in nazorsko usmerjenostjo soustvarja družbeno resničnost, zato je pomembna njegova zavzetost za osebno odgovornost tako do sebe kot do drugih. Iz tega mora slediti tudi družbeno sodelovanje.

V etično ravnanje je človek uveden v družini, kasneje pa ga mora nadgrajevati tudi znotraj kulture, vere in občestva. Vrednostno neudeležena *postmoderna* razpolaga z raznolikimi starimi, prenovljenimi in povezanimi postopki osebne rasti, opredeljenih kot novodobno gibanje (*new age*). Ta združuje izkustvene postopke verskih in duhovnih vsebin ter spoznanja psihoterapevtskih tehnik, ki vključujejo tudi podzavestno in duhovno razsežnost človeka (Bahovec 2009, 161-162). *Postmoderni* zahodni svet se z znanstvenim postopkom raziskave človeških podzavestnih vzorcev srečuje z vzhodno izkustveno in premišljeno duhovnostjo, osredotočeno na ozaveščanje in poduhovljenje teh vzorcev. Na zahodu sta pomembna predvsem dva raziskovalca človeške duševnosti: Sigmund Freud (1856–1939), ki je prvi uvedel premišljeno analizo podzavestnih vzorcev in njihovega odražanja na fizični ravni, ter Karl Gustav Jung, ki je z analizo nezavednega prodrl v samo osrčje počel človekovega notranjega dogajanja (162-163). Kasnejša psihoterapevtska dejavnost, ki doživlja svoj višek v raziskavah Michaela Newtona (1931-), izhaja predvsem iz *arhaičnih* vsebin človeške duševnosti, ki jih je

Jung kot prvi celostno raziskal in utemeljil. Praktična psihoterapevtska izkustva dopolnjujejo človekovo prizadevanje po povezanem in usklajenem življenju v skupnosti, saj poglablja zavedanje o medsebojni odvisnosti in pogojenosti. Odpravlja različne negotovosti glede pomena pripadanja in prizadevanja za življenje v skupnosti, ki zahteva od človeka sočuten in zaupljiv odnos do drugega. Ozaveščanje arhaičnih podzavestnih in nadzavestnih duhovnih prvin spodbuja človeka, da se (ponovno) odpre drugemu in spozna, da je odnos edini način osebne rasti in življenjskega uresničenja. Posameznika spodbuja k bolj tvornemu sodelovanju v skupnih zadevah ter k odgovornemu in sočutnemu odnosu do drugih.

Prehod iz teoretičnih vsebin človeške misli v praktično uresničitev človeških idealov spodbuja znanstveno obravnavo podzavestnih in duhovnih prvin oziroma njihovo *racionalizacijo*, kar odpira človeka za bolj premišljen odnos do lastnih verskih občutij in nagibov, ki se skrivajo v njegovem odnosu do drugega. Tako se lahko uresničuje tudi etična spodbuda Emmanuela Levinasa, ki napeljuje človeka k bolj spoštljivem odnosu do drugega, ki ga gradi na medsebojnem dogovoru, ne pa na ukazovanju in predpisovanju (Juhant 2009, 369). Wittgenstein (2014, 140, št. 432) je zapisal: »Vsak znak se *sam* zdi mrtev. *Kaj* ga oživlja? – *Živi* v rabi. Ima tu v sebi dih življenja? – Ali pa je *raba* njegov dih?« Treba je torej oživljati praktično delovanje in ga odpirati resničnim in celostnim potrebam človeka.

7 URESNIČEVANJE ETIČNIH GOSPODARSKIH ODNOSOV

7.1 Dolgoročnost zahteva globlje razloge

Raziskovanje človeške duhovnosti in tudi praktičnoumska zgodovinska izkušnja opozarjata človeka, da se njegova osebnost razvija postopno, soodvisno od osebnega dinamizma, značaja in okolja. Sodobna psihoanaliza in psihoterapija pa spoznavata, da se človek že rodi z določeno osebno »prtljago«, ki bolj ali manj izrazito vpliva na njegove značajske lastnosti in napoveduje prihodnje življenjske izzive. Pri Jungu je ta »prtljaga« človeška podzavest, ki skupaj z zavestjo tvori vsebino osebnosti. Namen človekovega razvoja je, da slednji polno uresniči svojo osebnost, kar po Jungu pomeni človekovo *samouresničitev* oziroma *individuacijo* (Bahovec 2009, 164). Samouresničenje pomeni pri Jungu uresničenje človekovega sebstva, ki predstavlja njegovo celovitost, ponazorjeno s popolno podobo Boga, ki predstavlja božansko sliko človeka kot njegovega notranjega nezavednega bistva (Jung 1996, 208-209). Pomembna je zmožnost podoživljanja sebstva v svetu, saj poleg zavestnih razkriva tudi osebne *arhetipske* vzorce, ki so nezavedna duhovna dediščina človeštva, vrojena v vsakem človeku. Po teh vzorcih se oblikuje človekova pred-umska *instinktivna* dejavnost, ki nezavedno določa, kako bo človek spoznaval sebe in prepoznal obnebje osebne celovitosti (Trstenjak 1992, 239).

Psihoterapevtske raziskave ameriškega hipnoterapevta Michaela Newtona (2007, 379) odkrivajo vedenjske vzorce in duševna stanja, ki imajo izvor v človekovih preteklih izkušnjah, ki jih terapevt s postopkom duhovnega povratnega podoživetja ozavesti ter tako pomaga človeku razumeti in ovrednotiti njegova osebna občutja in značajske zavore. Terapevt podpira človeka pri tem, da bi prepoznal pomen osebne etične zavzetosti in pri tej zavzetosti vztrajal tudi v neprijetnih in težkih življenjskih razmerah (360). Človek se s pomočjo globokega podoživetja zave daljnosežnosti svojih odločitev in dejanj, kar ga spodbuja k temu, da svoje življenje ozavesti in osredini okoli bistvenih osebnih dejavnikov, ki so po Newtonovih raziskavah vedno vsebina osebnih odnosov z bližnjimi (344-345). Globino in dolgoročnost zahtevajo vsi odnosi, da lahko (p)ostanejo pristni, kar je še posebej razvidno v družinski skupnosti, v kateri imajo

osebne povezave med člani globoke in daljnosežne učinke. Omenili smo že, da odgovorno starševstvo zahteva ovrednotenje lastnih potreb glede na bistvene potrebe otroka in ustrezno presojo odnosa predvsem v prvih letih otrokovega življenja. Ker je razvoj otroka najhitrejši v prvih letih, je zahteva po odgovornih starših razumljiva, saj bodo imeli odnosi, ki jih je bil otrok deležen v tem obdobju, nepovraten in dolgoročen vpliv na kakovost njegovega življenja.

Raziskave otroške psihologije so pokazale, da imajo stalnost, rahločutnost, odzivnost in sprejemanje otroka dolgoročen in ugoden vpliv na njegov čustveni in socialni razvoj, kar je temelj za človekove odnose z drugimi osebami (Erzar in Kompan Erzar 2011, 17). Dolgoročnost in daljnosežnost pa nista samo psihološki lastnosti in notranji potrebi človeka, temveč sta pomembna dejavnika tudi na ravni družbe tako s stališča osebnega učinka človeka kot s stališča ustroja in delovanja družbe. Podobno kot človek tudi družba potrebuje določeno ustaljenost in odpornost na hitro spreminjajoče se dejavnike, kar omogoča njeno organsko rast in stabilnost, ki je nujna za urejene medosebne odnose njenih članov. Zgodovina pogosto opozarja človeka, da nenadne spremembe (prevrati) nimajo dolgoročno ugodnih učinkov na družbo, saj za svoje (kratkoročne) cilje, ki so lažje in hitreje dosegljivi, pogosto žrtvujejo pridobljene kakovosti življenja njenih članov. Čeprav je dolgoročnost nujna tudi z antropološko-razvojnega vidika, pa Juhant opozarja, da »terja globlje razloge« (Juhant 2009, 372).

Max Scheler (1874–1928) poudarja, da se človek razlikuje od drugih bitij predvsem po duhu, ki mu omogoča, da se upre naravnim nujnostim (nagonom) in osvobojen od »prisil okolnega sveta« oblikuje življenje »iz centra osebe«, torej po svoje (Scheler 1998, 35; Juhant 2009, 374). Tudi vzhodna duhovna filozofija poudarja, da je bistvo človekovega oblikovanja poenotenje posamične kakovosti z duhovnim občestvom, kar je naravno in vzajemno dolgoročno prizadevanje vsakega človeka. Kot izrazito duhovno bitje mora človek usmeriti vse svoje mišljenje in delovanje v vzdržen, dolgoročno umišljen način življenja, drugače lahko na duhovni poti tudi zaide. Brez duhovnosti človek ne more živeti kot polno uresničeno bitje, saj je tvorna vsebina njegove podzavesti, ki usmerja njegovo zavestno dejavnost. Vzhodno mistično izkustvo in v novejšem času tudi zahodna duhovno usmerjena terapevtska dejavnost ugotavljata, da človek bolj ali manj zavestno, predvsem pa postopno, usvaja tudi svoja globlja notranja področja, odvisno od osebne odzivnosti v medsebojnih odnosih, življenjskih preizkušnjah in (osebnih) stiskah. Globine nudijo uvid v povezanost in soodvisnost

življenjskih preizkušenj in osebne drže, kar človeka uvaja v življenjsko modrost uravnavanja in urejanja življenja. Aristotel je to modrost prepoznal v življenju po sredini, ki je notranja, etična kakovost človeka. Moder človek se izogiba skrajnostim tako, da išče srednjo pot, ki jo po Aristotelu popolna dejavnost (Vorländer 1968, I:132). Kot svobodno in etično odgovorno bitje ima človek možnost, da praktičnoumsko prepozna svojo »sredino«, ki predstavlja osebno značajsko držo posameznika, ki je hkrati tudi način njegovega osebnega uresničevanja srečnega življenja. Po Aristotelu se vsa človeška etična dejavnost, ki poteka po sredini, steka v *srečnost*, ki je končni cilj človekovega prizadevanja in hkrati *dobro*, ki si ga človek želi zaradi njega samega (131). Moder človek je odprt za globine spoznanja, ki osredinjajo njegovo telesno, čustveno in umsko dejavnost ter ga usposabljajo in pripravljajo za osebno odgovorno in svobodno etično (srečno) življenje. To spoznanje je pomembno tudi za sodobnega človeka, ki se sooča z neustaljenim in nepredvidljivim bivanjskim položajem, ki ga spodbuja ali celo sili v sprejemanje kratkovidno in površno zastavljenih ciljev, ki so dolgoročno nevzdržni ali celo pogubni. Aristotelova sredina pomeni človekovo stalno etično usposabljanje za življenje v skladu z vrlinami, kar je dolgoročno zasnovana dejavnost, ki je v nasprotju s kratkovidnimi cilji, ki so kratkoročno sicer lahko za človeka ugodni, dolgoročno pa onemogočajo dobro (srečno) življenje. Pomembno je torej, da človek spozna, kaj je pravi predmet njegovega prizadevanja, kaj je torej njegov končni etični cilj.

Tako kot je človekovo etično *dobro* po Aristotelu odvisno od njegovega življenjskega položaja, osebnega značaja, vzgoje in drugih dejavnikov, tako je tudi način etičnega delovanja odvisen od izbranega predmeta človekove etične dejavnosti. Človek in z njim družba potrebujeta namreč uvid v resnično naravo *dobrega*, saj le ta vodi v srečno življenje. Po Tomažu Akvinskem je *resnično* skladno z določili naravnega zakona, ki se vzpostavlja po človekovi premišljeni volji. Odvisno je od posamičnih značilnosti življenjskega trenutka in zmožnostjo človekovega poglobljenega uvida v naravo njegove odgovornosti. Brez ustrezne globine človek težko presodi, kateri cilj mora v določenem življenjskem sosledju zasledovati, vendar je pri človekovi dejavnosti to nujno, ker si kot svobodno bitje sam izbira cilje, za katere je odgovoren. V poglobljeni izkušnji se naravni zakon razkriva kot večni božji zakon, ki utemeljuje človekovo dejavnost. Določitev pravega predmeta (objekta) etične dejavnosti zahteva njegovo utemeljitev. Anton Stres (1994, 336) ugotavlja, da človek sicer ne potrebuje

vere v Boga, da bi vedel, da mora delati dobro in se slabega ogibati, vendar bo to spoznanje brez vere težko notranje utemeljil. Brez vere v Boga smo ljudje torej lahko moralni, vendar šele v veri spoznamo, zakaj (sploh) smo moralni. Vera v Boga je torej *ratio cognoscendi* moralnosti, ki etično utemeljuje praktičnoumsko izbiro predmeta človekovega delovanja. Večina ljudi bi namreč zagrešila kaznivo dejanje, da bi zaščitila preživetje svoje družine ali bližnjega, vendar lahko le preko vere v Boga nedvoumno spozna, da je bilo kaznivo dejanje v tem primeru edina etično sprejemljiva možnost. Vera vzpostavlja notranjo etično gotovost, ki ustali in predvidi človekove odločitve, saj odkriva pravi predmet človekovega delovanja, ki je v tem primeru »zaščita lastne družine«. Etični predmet sledi notranji gotovosti glede pravilnosti, ki je utemeljena v veri, odločanju pa daje ustrezno globino in dolgoročnost. Izhaja iz Boga kot svetosti, ki je lastnost, v kateri dobi etika brezpogojni značaj, človeku pa odkriva njegovo *najstvo*, ki je v svetosti (popolnosti) njegovega bivanja (337). Etična dejavnost izraža bistvo človeške praktičnoumske dejavnosti, ki je v stalnem, dolgoročnem in v večnost usmerjenem prizadevanju za svetost. Zato je etičnost značilnost pravega načina osebnega bivanja in delovanja, ki ima stvarno oporo v popolnosti svete in večne osebe, stalno odprte človeku in njegovemu prizadevanju po svetosti (337). Etično delovanje odkriva človekovo odprtost in notranjo nagnjenost za presežno, ki se razodeva v odnosu do presežnega Boga, ki človeka odpira za onostranstvo (337). Presežna vrednost razkriva večno notranjo naravo človeka, ki se razodeva kot oseba, zato je človek kot zgolj minljivo bitje nepopolna in nezaključena celota ter je tudi zato naravno nagnjen k svojemu presežnemu najstvu. Človek potrebuje določeno osebno globino, v krščanstvu ponazorjeno z vero v osebnega Boga, da uvidi svoje poslanstvo, utemeljeno v njegovem večnem obstajanju, zato morata biti človeško mišljenje in delovanje dolgoročna, usmerjena preko znotrajsvetne minljivosti, drugače se lahko zaradi kratkovidnih in bivanjsko površnih ciljev etično prizadevanje tudi izrodi. Erich Fromm (1900–1980) ugotavlja, da se mora človek prenoviti iz *imeti* v *biti* ter spremeniti svoj družbeni značaj, ki ga v sodobnem svetu ustvarja in določa predvsem tehnika. Če je bil v preteklosti cilj obvladati naravo, je v sodobni družbi cilj »obvladati tehniko in iracionalne družbene sile in ustanove, ki ogrožajo preživetje zahodne družbe oziroma kar vsega človeškega rodu« (Fromm 2013, 221). Tudi tehnični pogled na svet je namreč zgolj določen način človekovega samozavedanja, pri katerem pa je zavest osiromašena na »racionalistični ideološki konstrukt«, sestavljenost človeka pa skrčena na svobodno delovanje njegovih

nagonskih sil (Kovačič Peršin 2004, 91). Avtor v nadaljevanju ugotavlja, da je etična zavezanost odvisna od globine ponotranjenih etičnih drž in da je potrebna vzgoja osebne etične zavesti, ki vključuje tudi človekovo duhovno prebujenje (105).

Na pomen globine, ki usmerja človeka preko sebe (in svojih trenutnih potreb), opozarja večina verstev in duhovnih bivanj, ki poudarjajo človekovo prizadevanje, da bi presegel bivanjske in značajske omejitve ter se usmeril v bolj resnično posamično in skupno življenje. Srečujejo se v skupnem prizadevanju po presežnem ovrednotenju in osmišljanju človeške minljivosti ter spodbudi človeka, da ozavesti svoje naravne in božje danosti ter prepozna njihovo skupno presežno osnovo. Globina ustvarja tisto presežno notranjo moč, ki omogoča človeku, da ozavesti odgovornost do samega sebe ter se osvobodi nagonskega in na sprotnih potrebah utemeljenega mišljenja ter se odpre za bolj svobodno in sveto življenje. Pomembno je poglobljeno zavedanja samega sebe, ki razkriva osebne stiske, oklepajoče strahove in posledično kratkovidnost, ki siromaši človekovo pravo resničnost. Notranje samoovedenje razkrije, da je življenje lahko tudi drugačno, bolj dolgoročno, kar človeka odpira za bolj samodoločujoče in povezano bivanje. Psihoterapevtska dejavnost razkriva, da imajo travmatične izkušnje moč, da zatemnijo pogled človeka in ga prepričajo, da stvari ne morejo biti drugačne, kar vodi v zanikanje in odmikanje od končnih rešitev (Erzar in Kompan Erzar 2011, 242). Kot odnosno bitje je človek notranje krhek in ranljiv, zato se ob negativnih odzivih iz okolice lahko osebnostno zakrči in zapre pred ostalimi. Psihološke raziskave kažejo, da pomanjkanje odnosa v odraščanju prikliče tri osnovne čustvene odzive človeka: strah, jezo in žalost (93). Strah je naravni odziv na nevarnost, ki človeka spodbuja k begu ali boju, s čimer se zaustavi vsa druga človekova dejavnost (94). Jeza je čustven odziv na strah zaradi osebe, ki ne nudi pričakovanega odnosa, ter način opozarjanja in negativnega spodbujanja ustreznega odnosa (94). Če človek (otrok) z jezo ni zmožen spremeniti odnosa osebe, se pojavi žalost, ki spodbuja občutke nemoči in nezanimanja za okolico, ki jih človek potem vključi v svoj notranji svet (94). Negativni odnosi omejujejo človekovo zmožnost za odkrite, resnične medsebojne odnose, saj se v človeku že zelo zgodaj oblikujejo »notranji delovni modeli«, po katerih se ravna v vseh prihodnjih odnosih (68). Vzorci, ki jih otrok pridobi v zgodnjih odnosih, predstavljajo izvirni greh in križ, ki so mu ga s svojimi odnosi naložili njegovi skrbniki. Ustvarja silo, ki oblikuje prihodnje otrokove preizkušnje, saj so te skladne s pridobljenim notranjim delovnim modelom.

Človeška narava, predvsem telesna in čustvena, ima močno vztrajnostno silo, ki kljubuje spremembam, saj želi nadaljevati v navajenem prirojenem in v otroštvu pridobljenem načinu delovanja. Tudi pri človeškem umu se miselni vzorci težko spremenijo, zato potrebuje človek veliko notranje volje, dolgoročne zavzetosti in globljega duhovnega (Božjega) navdiha, da lahko na svoji izbrani poti vztraja. Videli smo, da zgodnji odnosi pomembno vplivajo na človekov odnos do sveta in da ga negativna čustva pred njim zapirajo. To je pomembno tudi za trajnostno, dolgoročno usmerjenost človekovega delovanja, ki zahteva njegovo odprtost in sprejemljivost za najrazličnejša tveganja, ki spremljajo vse dolgoročno usmerjene vizije in cilje. Človek lažje sprejema tvegane okoliščine, če ima varno zatočišče in se počuti varnega, kar je možno zgolj v odnosu. Pomanjkanje odnosa zato slabi človekovo zmožnost za usmerjeno dolgoročno osebno dejavnost, saj jo priklepa na različna tesnobna, jezna in žalostna osebna občutja. Nadaljnje psihološke raziskave človekove navezanosti so pokazale, da ima človek notranje duhovne zmožnosti, ki ga uspejo navezati na osebni odnos z božjo osebo in da ima ta odnos podobno vrednost za človeka kot starševska naklonjenost (232-233). Božja bližina ustvarja varno zavetje za človeka, kar je odvisno od njegovega zaupanja in vere v Boga (232). Pomembno je, da je božja ljubezen na voljo brezpogojno, ne glede na osebno vrednotenje lastne vrednosti oziroma zaslužnosti (237-238). Človek se lahko torej »varno« naveže na Boga in najde pri njem oporo, čeprav se je njegova osebnost izoblikovala v ne-varnih odnosih. Raziskave so pokazale, da občutek varnosti, ki jo ustvarja osebni odnos z Bogom, poustvarja varnejši odnos pri medsebojnih človeških odnosih, saj jih človek sedaj vzpostavlja iz varnega izhodišča in je bolje pripravljen na tveganja, ki jih spremljajo (233). Človek se tudi bolj odpira svetu in samemu sebi, saj vera krepi njegovo zaupanje v pravičnost in dobroto ljudi ter podpira njegov občutek lastne vrednosti in zmožnosti za reševanje težav, urejanje odnosov in prilagajanje (233). Za varnejšo osebno rast in notranjo globino so pomembne tudi različne verske in duhovne dejavnosti, ki ozaveščajo in spodbujajo resnično notranje doživljanje, kot sta notranje zrenje in nenavezovanje na neosebne stvari (240).

Na pomen duhovnega in mističnega izkustva opozarjajo tudi *postmoderna* gibanja, ki poudarjajo nujnost poduhovljenja človeštva kot načina za trajnejše, bolj poglobljeno in dolgoročno urejanje skupnega življenja. Vzhodna mistična izkušnja izpostavlja simbolno naravo človeka, ki zahteva dolgoročno oziroma trajnostno upodabljanje

življenja, kar je nujno za duhovno preobrazbo človeške narave. Duhovno izkustvo omogoča človeku, da preobrazi svojo nagonsko in čustveno naravo, s čimer se polno uveljavi človeški um in njegov nadzor nad lastno dejavnostjo. *Postmoderni* svet se zato osredotoča na človeka in njegove nepredvidene globine, ki jih mora ta razkriti in ozavestiti, da bo lahko dobro urejal tudi medosebne odnose in skupno trajnostno bivanje. Družbena dejavnost postane dolgoročna, ko njen cilj postane človek in njegove notranje zmožnosti, vendar je treba dodati, da dolgoročna usmeritev družbe ne prinaša kratkoročnih učinkov, po katerih se meri uspešnost sodobne politike, zato je z vidika politične presoje tvegana odločitev, saj ne prinaša takojšnje družbene in politične veljave, s tem pa tudi ne možnosti podpore.

7.2 Simbolna in duhovna pogojenost etičnega vodenja (managementa)

Sodobno družbeno dejavnost ureja pridobitni način ustvarjanja vrednosti, kar pomeni, da dejavnost služi določenemu namenu, ki je večinoma v ustvarjanju presežne vrednosti, oplemeniteni v denarju oziroma kapitalu, ki predstavlja vrednost dejavnosti in praviloma ali vsaj v določeni meri tudi njen pomen. Nazorska usmerjenost dejavnosti pogojuje njeno izvajanje in vzdrževanje, kar je poverjeno vodstvu. Sodobna, kapitalsko usmerjena in uravnavana družba izvaja različne dejavnosti, ki se večinoma združujejo in povezujejo na skupnem trgu, zato so opredeljene kot tržne dejavnosti, ki se odvijajo v sorazmerno samostojnih enotah (podjetjih), ki imajo lastnika in vodstvo. Kapitalistična urejenost družbe izhaja iz domneve, da je skupna dejavnost tržnih dejavnikov najboljša (najučinkovitejša), če temelji na tekmovalnem načelu. Tekmovalnost namreč spodbuja ustvarjalnost in prizadevanje za uspeh, kar zvišuje skupno tržno vrednost, s tem pa tudi splošno blaginjo družbe, kar je tudi njen cilj. Tekmovalno (*konkurenčno*) načelo izhaja iz preživitvenega čuta bioloških bitij, ki je naravna spodbuda za dejavnost tudi pri človeku. Utemeljeno je v teoriji *naravnega izbora*, v kateri Charles Darwin (1809–1882) ugotavlja, da je preživetje bitja ali vrste odvisno od zmožnosti za borbo, s katero omejuje ali onesposobi tekmece in si tako zagotovi svoj življenjski prostor in preživetje. Po Richardu Dawkinsu (1941-) je človek naravno nagnjen k tekmovalnosti in izrinjanju ostalih, zato je po naravi sebično bitje oziroma ima po Dawkinsu v sebi »sebični gen«

(Juhant 2011, 156). Načela tržne dejavnosti opredeljujejo tudi način delovanja njihovih dejavnikov, ki je pretežno tekmovalen, saj vsak udeleženec stremi k uspehu in preživetju. Iz te osnovne potrebe se razvija tudi način (stil) vodenja organizacije, ki zagotavlja vse potrebno za njen uspeh, zato je upravljavska in vodstvena dejavnost za organizacijo zelo pomembna.

Pri vodenju organizacije je potrebno ločiti podjetja, ki so usmerjena v trajnostni obstoj in rast, od tistih, katerih cilj je zgolj hitra unovčljivost denarnih vložkov. Razmejitev ponazarja dva tipa vodenja, ki sta jih Gayle Avery (1947-) in Harald Bergsteiner (b.l.-) ponazorila s prispodobo »čebel« in »kobilic«. »Čebele« ponazarjajo način vodenja, ki razume podjetje kot skupnost, vpeto v svoje okolje, zato spodbuja sodelovanje in upošteva trajnostne potrebe udeležencev; vodenje po načelu »kobilice« pa je usmerjeno v kratkoročne vidike gospodarjenja in zagovarja darvinistično načelo preživetja najboljšega ter boja z drugimi (Avery in Bergsteiner 2011, 14-16). Omejili se bomo na prve organizacije, katerih vodenje sestavljajo načela, vrednote in ravnanja, po katerih organizacije lahko opredelimo kot družbeno tvorne oziroma (etično) odgovorne. Raziskave kažejo, da je vodenje trajnostno naravnanih podjetij povezano s sprejemanjem dolgoročnih odločitev, kar vključuje ustrezno vodenje in usposabljanje zaposlenih, s čimer se spodbuja tudi njihova ustvarjalna in izpopolnjevalna (*inovativna*) dejavnost, ki je nujna za dolgoročen obstoj podjetja (7). Zato trajnostno vodenje ni zgolj »prijazno« do svojega okolja in zaposlenih, temveč je po raziskavah tudi uspešnejše, zato ima podjetje večje možnosti za dolgoročno preživetje (Avery in Bergsteiner 2011a, 6).

Pomembna je torej dolgoročna usmerjenost delovanja podjetja, kar zahteva ustvarjalne in inovativne zaposlene ter celovit pristop k njihovemu vodenju. Avery in Bergsteiner upoštevata različne ravni trajnostnega vodenja, ki se stekajo v dolgoročno ugodne učinke za podjetje. Na osnovni ravni vodstvo spodbuja trajnostni razvoj zaposlenih, etično delovanje in družbeno odgovornost, občutek skupnosti, stalnost zaposlitve, notranje napredovanje in prepoznavanje kakovosti zaposlenih (Avery in Bergsteiner 2011, 39). Na višji ravni vodstvo podpira soodločanje in soupravljanje zaposlenih, ki temeljita na medsebojnem zaupanju, kar je ključno za trajno uspešnost podjetja, utemeljenega na prizadevanju zaposlenih in njihovi *inovativnosti* (39).

Raziskave dolgoročne uspešnosti podjetij izpostavljajo pomen oseb, ki so v njih zaposlene, kar je v nasprotju s podjetniško miselnostjo, ki poudarja hitro unovčljivost

deležev in zmanjševanje stroškov, kar je značilno predvsem za podjetja, kjer sta lastništvo in vodenje ločena. Delniško urejeno lastništvo podjetja je najbolj privlačno za kapital (lastnike), ki je osredotočen in si obeta hitro dobičkonosnost, zato je kratkoročna donosnost pogosto najpomembnejši vidik družbene odgovornosti (delniškega) podjetja[79]. Drugače je pri družinskih in partnerskih podjetjih, ki jih ustanovijo posamezniki, družine ali skupina posameznikov, pri katerih sta lastniška in vodstvena vloga pogosto združeni in so lastniki na podjetje tudi osebno vezani, zato si želijo njegovega dolgoročnega obstoja tudi zaradi drugih (osebnih) vrednot. V manjših podjetjih, v katerih je lastništvo bolj vpeto v osnovno dejavnost, se lažje oblikujeta oseben odnos in občutek za skupnost tudi zaradi drugačne postopkovne urejenosti dejavnosti, ki ni tako razdrobljena, kot je to navadno v večjih in bolj sestavljenih organizacijah. Sodobne dobre prakse pa kažejo, da se tudi v večjih podjetjih uvaja bolj povezano, »čebelje« urejeno poslovanje, saj lastniki oziroma vodstvo ugotavljajo, da sodelovanje in občutek pripadnosti ugodno vplivata na dolgoročno uspešnost podjetja. Nemški izdelovalec avtomobilov, podjetje BMW, med svoje glavne cilje uvršča tudi dolgoročno vrednost (donosnost) podjetja za lastnike (delničarje), ki jo zagotavljajo cilji na različnih ravneh vodenja (Avery in Bergsteiner 2011b, 14)[80].

Trajnostno uspešno vodenje podjetja, v katerem lastniki vrednotijo dolgoročno uspešnost in donosnost, si postavlja cilje in uvaja kakovosti vodenja, ki so po učinkih sorodni etično opredeljenemu delovanju, ki vidi v človeku vedno cilj in nikoli sredstva. Od tržnih in tudi drugih poslovnih organizacij bi bilo seveda nestvarno pričakovati, da bi zaposlovale ljudi zgolj zaradi njihovega dobrega počutja ali blagostanja ter da zaposleni ne bi predstavljali tudi sredstva za poslovno uspešnost organizacije. S poslovnega gledišča je spoštovanje načel etičnega poslovanja neločljivo povezano z zavestjo, da so etični odnosi pomemben ali celo nujen dejavnik za dolgoročno oziroma trajnostno uspešnost in vzdržnost organizacije. Dobre (trajnostne) poslovne prakse namreč kažejo, da etično usposobljen človek ni zgolj *dobra*, temveč tudi dolgoročno

[79] Glede poslanstva podjetij je bil v svoji knjigi *Kapitalizem in svoboda* jasen tudi ameriški ekonomist Milton Friedman, ki navaja: »Pri podjetjih obstaja ena in samo ena družbena odgovornost, ki je, v okviru svobodne tržne igre, usmeriti vse svoje vire in dejavnosti v zviševanje donosnosti podjetja.« V nadaljevanju pove, da je za ohranitev temeljev svobodne družbe nujno, da vodstvo ne skuša zasledovati drugačnega cilja, kot je ustvariti največji dobiček za delničarje (Friedman 2002, 133).

[80] Podjetje BMW uporablja »čebeljo« zgradbo vodenja (»honeybee practice«), ki zasleduje cilje na štirih ravneh delovanja. Na osnovni ravni so med drugim pomembni naslednji cilji: trajnostni razvoj zaposlenih, prijateljski odnosi v podjetju, stalnost zaposlitve, spoštovanje zaposlenih, etično vedenje, dolgoročna usmerjenost, družbena in okoljska odgovornost in skupna vizija (Avery in Bergsteiner 2011b, 14).

uspešna in prizadevna oseba, zato se v sodobnih naprednejših podjetjih pojavljata težnja in potreba po uvajanju takšnih načinov (stilov) vodenja, ki upoštevajo in vključujejo tudi osebnostno razsežnost človeka. Uspešno vodenje *postmodernih* organizacij zahteva namreč večjo samostojnost zaposlenih, ki s samoorganizacijo prevzemajo tudi vedno večjo (osebno) odgovornost, še v *modernih* organizacijah omejeno zgolj na vodstvo (Podjed 2006, 585). *Postmoderno* vodenje se zato sooča z novim izzivom prenosa odgovornosti na posameznike, kar spodbuja sodelovanje in odpravlja ukazovalno in skupinsko (*kolektivno*) upravljanje, v središče poslovnih postopkov pa je postavljen človek kot samostojna in sodelujoča oseba (585).

Obstaja veliko naukov o vodenju, ki uporabljajo različne postopke in načela za spodbujanje uspešnosti zaposlenih, ki vsebujejo tudi etične dejavnike, vendar nas v okviru naše raziskave zanima predvsem antropološko-osebnostni vidik etičnega vodenja, ki ponazarja osebnostno zgradbo človeka (vodje), ki je odvisna od vpliva okolja in medosebnih odnosov. Osebnostni vidik splošnega človekovega etičnega delovanja postaja vedno pomembnejši tudi zaradi družbene moči, ki jo z obvladovanjem tržnih in posledično tudi političnih postopkov pridobivajo sodobne organizacije, saj je (moč) pogosto v nesorazmernem odnosu z odgovornostjo, ki ji po moči pripada (Berlogar 2000, 33). Ta izziv je še večji pri večnacionalnih podjetjih (*multinacionalkah*), ki so pri dejavnosti bolj gibljive in jo lahko prilagajajo tako, da jo izvajajo le v državah ali na področjih, kjer so stroški družbeno odgovornega oziroma etičnega delovanja nižji oziroma jih sploh ni. Velika podjetja uporabljajo svoj vpliv, da si izboljšajo tržni položaj in znižajo stroške, zato uporabljajo svojo moč tudi na političnem področju, na primer pri davčni, okoljski, socialni in delovnopravni politiki.[81] Zaradi vedno manjše politične moči posamičnih držav, da bi zakonodajno celostno urejala etične vidike gospodarjenja, je vedno bolj pomembno, da se z etičnimi vprašanji soočajo tudi organizacije oziroma njeni lastniki, vodstvo in zaposleni. Ugotovitev podjetja, da etično poslovanje in vodenje spodbujata dolgoročno uspešnost in donosnost, vzpostavlja osnovne pogoje za ponotranjenje etičnih načel in poistovetenje uspeha z ustvarjanjem *dobrega*. Podjetje se pri tem sooča s težavo prenosa in pretvorbe zunanjih ciljev in tržnih *strategij* v svoj notranji kalup upravljanja in vodenja podjetja. Način upravljanja je odvisen tako od *dejavnikov iz okolja*, kot so zakoni in predpisi,

[81] Večnacionalna podjetja si lahko s *transfernimi* cenami znižajo davčne dajatve ali pa se jim celo izognejo, tako da uporabijo tako imenovano »kreativno računovodstvo«, ki omogoča prenos dobičkov iz držav z višjimi v države z nižjimi davki (Kolb 2008, 2100).

splošno veljavne vrednote in pogoji poslovanja, kot od *zanimanj lastnikov*, kar vse skupaj določa, kako se bo podjetje soočilo z izzivi etičnega vodenja podjetja (Beer et al. 1984, 15-16). Zavest o pravilnem načinu poslovanja in upravljanja družbe ustvarja določeno podjetniško kulturo, ki z načeli in usmeritvami ureja tako medsebojne odnose kot tudi odnose podjetja z okoljem. Predstavlja simbole, ki jih vodstvo posreduje zaposlenim, da bi se z njimi poistovetili in se tako uspešno vključili v organizem podjetja. Kot simbolno bitje je človek že po naravi naravnan k sodelovanju in ustvarjanju skupnosti z drugimi, zato je pomembno, s kakšnimi simboli in na kakšen način poteka dialog med različnimi ravnmi upravljanja podjetja, kar se potem odraža v podjetniški kulturi.

Človekov notranji svet se vse od rojstva naprej izgrajuje s pomočjo simbolov, ki določajo tudi kakovost resničnosti, ki jo posameznik zaznava. Kakovost odraža različne danosti, s katerimi je soočen posameznik, zato je človek po naravi odvisno in (tem danostim) odprto bitje, ki dojema svet tako, kot mu je po svoji prirojeni naravi posredovan od drugih. Zato je človekova želja, da si pridobi znanje o sebi in svetu, saj želi svojemu življenju in dejavnosti ustvariti trdne temelje (Juhant 1986, 105, 111). Trdni temelji omogočajo nujno bivanjsko gotovost, ki je pomembna za človekovo odpiranje drugemu in za ustvarjanje varnega odnosa. Psihologi ugotavljajo, da se človek že po naravi obrača k drugemu človeku, saj se mora zaradi svoje odprtosti in odvisnosti na nekoga navezati in ustvariti z njim varen odnos (Harms 2011, 285). Navezovanje predstavlja podzavestni izraz človeške potrebe po dialogu, ki se začne z rojstvom, dokončno pa se utrdi in izoblikuje do otrokovega tretjega leta. Glede na zgodnji odnos se oblikujejo različne oblike navezanosti, ki oblikujejo človekovo osebnost in določajo, kako varno bo posameznik vzdrževal medčloveški odnos (Kompan Erzar 2009, 17). Zgodnji odnosi pa so po raziskavah odločilni tudi za odrasle medsebojne odnose, ki so po svoji naravi in vsebini odnosi navezanosti, ki imajo »socialne, antropološke in kulturne razsežnosti«, zato je način navezovanja v prvih letih odločilen za kvaliteto in značaj vseh odnosov, tudi tistih v organizacijah in poslovnih odnosih (Erzar in Kompan Erzar 2011, 230-231). Pomembno vpliva tudi na posameznikov odnos do dela, na njegovo ponotranjenje in izvajanje dela ter na sodelovanje z ostalimi[82] (231). Način

[82] Raziskovanje povezanosti dela in navezanosti so pokazale, da so varno navezani posamezniki bolje izobraženi in da lažje prenašajo neuspehe, medtem ko tesnobno navezani dvomijo o svojih zmožnostih, zato je njihovo doživljanje delovnega okolja stresno, saj so v stalnem strahu, da bodo neuspešni in da bodo izgubili delo (Erzar in Kompan Erzar 2011, 231).

(stil) navezanosti oblikuje pri človeku različne spodbude za sodelovanje z drugimi in vzpostavljanje zaupljivega odnosa (Harms 2011, 289). Zaupanje do nadrejenih in sodelavcev je po raziskavah tesno povezano z ustaljeno naravo navezovanja na druge (289). Varno navezani zaposleni ustvarjajo zaupljiv odnos, ker si želijo tesnejših in bolj zaupljivih odnosov z drugimi, nasprotno pa ne-varno navezani posamezniki zaupajo drugim predvsem zaradi iskanja varnosti (289). Posamezniki, ki imajo varno navezane odnose in jim sodelavci ali nadrejeni predstavljajo varno osebno izhodišče, se pri svojem delovanju uspešneje soočajo s tveganji in so (zato) bolj odprti za raziskovanje (289). Tudi dejavnost varno navezanih vodij so zaposleni ocenili kot učinkovitejšo, kar je povezano s samozavestjo, zmožnostjo vživljanja v občutke in položaj drugega ter uravnavanjem lastnih čustev, kar omogoča vodenje, ki ustvarja dobro delovno vzdušje, podpira prizadevanja zaposlenih in postavlja njihove potrebe pred svoje (289). Način navezovanja, kot se oblikuje v prvih (treh) letih življenja, torej pomembno vpliva tudi na kakovost vodenja, prav tako pa oblikuje temelje za etične odnose med vodstvom in zaposlenimi.

Teorija navezanosti izpostavlja filozofsko pojmovanje človeka, ki deluje etično zaradi osebnih predpostavk, ki ga oblikujejo v (etično) osebo. Te predpostavke zaobjemajo vrednote, vrline in načela, ki jih je oseba pridobila v odnosu z drugimi predvsem med odraščanjem skozi vzgojo in druge oblike navezovalnega odnosa. Človek si tako izoblikuje značaj, ki kaže značilne in ponavljajoče se oblike mišljenja in vedenja, s katerimi se kot oseba predstavlja drugim. Vedenjski vzorci ustvarjajo predstavo, ki je glede na odnos lahko opredeljena kot etično *dobra* ali *slaba* (zla). Filozofska opredelitev etičnega delovanja, ki se poraja skozi osebnostno zgradbo posameznika, ima svoje temelje v pojmovanju človeka kot etičnega bitja, ki ga je utemeljil Aristotel. Mislec poudarja, da človek deluje etično oziroma *dobro*, ker je tudi sam po naravi tak (torej *dober* ali, nasprotno, *slab*). Delovanje je torej dobro, če izhaja iz *dobrega* človeka, zato je po Aristotelu nujno, da se človek etično usposobi in opremi s spretnostmi, za kar potrebuje vajo (Juhant 2009, 168).

Uvajanje v etično pravilno presojo in posledično praktično dejavnost poteka vse od začetka življenja naprej, najprej posredno preko staršev oziroma vzgojiteljev, ki z osebno (izgovorjeno in čustveno) govorico oblikujejo otrokov simbolni svet. Ugotovili smo že, da se simbolni svet najizraziteje oblikuje v prvih letih življenja, kar je povezano tudi z biološkim razvojem možganov. Biološke omejitve sovpadajo z ustaljenostjo

človekovega simbolnega doživljanja stvarnosti, ki se utrdi že v predšolskih letih. Raziskave zgodnjega oblikovanja osebnosti poudarjajo pomen in odgovornost starševstva, saj se simbolna narava, določujoča za človekovo medosebno dejavnost, kasneje težko spremeni. Narava in vsebina človekove svobodne volje je z razvojnega in antropološkega vidika v veliki meri že vnaprej opredeljena. Kljub tej vnaprejšnji določenosti pa ima človek po Aristotelu neko notranjo naravnanost na *dobro*, ki se naravno poraja kot izraz njegove božanske duše (*daimónion*) (169). Zato je končni smoter človekovega življenja *dobro*, ki ima svoj vrh v *srečnosti*, kar opredeljuje tudi (končni) namen človekovega etičnega prizadevanja. Kljub zgodnji odvisnosti in ranljivosti za neetične značajske vzorce si človek zaradi te svoje naravne nagnjenosti in iz nje izhajajoče potrebe po doseganju srečnosti celo življenje bolj ali manj posredno prizadeva, da bi postal *dober* človek. Ta nagnjenost je opredmetena v raznolikem kulturnem in verskem prizadevanju za presežno vrednost življenja. Izraža človekovo upanje, da lahko preseže svoje (v otroštvu pridobljeno) simbolno doživljanje stvarnosti in zaživi kot bolj izpolnjena in uresničena osebnost.

Postmoderna prizadevanja v veliki meri izražajo človekovo notranjo neizpolnjenost, za kar krivijo *moderni* svet, ki je s tehniko odvzel pravo vsebino človekovi dejavnosti. Ta dejavnost je zaradi človeške narave vedno vezana na (med)osebni odnos, ki mu posamični *moderni* izraz človeka (*individualizem*) ne zaupa. Da je to zaupanje neločljivo povezano s človekovim resničnim doživljanjem stvarnosti in tudi nujno za njegovo notranjo izpolnjenost, opozarja tudi Levinas, ki prepoznava odnos kot področje človekove istovetnosti s samim seboj. Levinasov medosebni prostor (*das Zwischen*) predstavlja prenos posamičnosti na drugega, ki pooseblja predmet človekove etične zavezanosti. Zato je *drugi* prvotna (*primarna*) etična dolžnost človeka, ki ga zavezuje enostransko, brez vzajemne zaveze drugega (Žalec 2010, 224).

V človeku se torej skriva prostor, v katerem odkriva drugega kot svojo resničnost. Obstoj prostora predpostavlja njegovo izpolnjenost, ki naravnava človeka na resničnost, presežno njegovi posamičnosti in samolastnosti. Ta resničnost odpira človeka za razsežnosti, ki izpolnjujejo njegove najbolj notranje potrebe in so izpolnjujoče tudi za ostale njegove vzgibe (telesne, čustvene, umske). Opisujejo jih mistična izkustva, ki so splošno človeška, saj se pojavljajo v obliki različnih naporov, da bi ozavestili resnično naravo življenja. Predstavljajo kakovostno spremembo v doživljanju stvarnosti, ki dialektično poustvarja vse podrejene človeške vzgibe, tako da jih poenoti v njihovem

najvišjem izrazu. Mistična ali globoka duhovna izkustva različno opisujejo to poenotenje, kar je pogojeno tudi s človeško simbolno naravo, dopolnjeno s kulturno in versko opredeljenostjo. Zato je pomembno, da kultura ali vera koreninita v duhovni resničnosti, ki jo (mistično) izkustvo v človeku lahko poustvari, in da občestvo, v katero se uvaja človek, prepoznava in spodbuja tudi najbolj notranje duhovne občutke, preko katerih posameznik prepoznava tudi svojo (pravo) občestveno naravo. Duhovno izkustvo uresničuje medosebni prostor tako, da vzpostavlja globljo in bolj vseobsegajočo povezanost z drugim. Odgovornost do drugega tako ne ostaja na privolitveni ali gospodarno in po učinku prepoznavni ravni, saj se duhovno vrašča v vse razsežnosti človekovega doživljanja in uravnavanja življenja, kar je pomembno za uravnavanje in osmišljanje vseh odnosov. Ker je vodenje izrazito medoseben odnos, je pomembna tudi osebna pristojnost (*kompetentnost*) kot eden izmed pogosteje navedenih dejavnikov učinkovitega vodenja.

Za vodenje je torej pomembna osebnost, ki predstavlja predmet medsebojnega zaupanja, zato je pomembno tudi, kakšen odnos ima oseba do sebe (*self-referral*) in kako sebe (*self*) sploh prepoznava. *Moderno* pojmovanje vodenja sicer poudarja osebni značaj in kakovost kot pomembna ali celo odločilna dejavnika dobrega vodenja, vendar zanemarja pogoje in zakonitosti, po katerih se osebne lastnosti (šele) oblikujejo (Chakraborty 1995, 205). Pomembni so torej antropološko pogojeni osebnostni dejavniki, ki določajo človekovo dejavnost kot vzajemen, simbolno oblikovan odnos, po katerem se ta dejavnost vrednostno ustali in po katerem se predvidi tudi njena prihodnja kakovost. Predvsem vzhodni misleci (zato) poudarjajo, da ima tudi duhovna razsežnost človeka svojo antropološko vsebino, ukoreninjeno v naravni potrebi po presežnem, duhovnem izkustvu, ki ozavešča človeka o njegovih danostih in ga hkrati usposablja, da te danosti preseže in zaživi v novi (med)osebni kakovosti. Pomembne so tehnike duhovnega usposabljanja (duhovna telovadba), ki z *new ageom* privabljajo tudi zahodnega človeka, da zapolnjujejo duhovno praznino moderne tehnokratske družbe. Na ugodne učinke vzhodnih meditativnih tehnik opozarjajo tudi poznavalci podjetniškega vodenja, ki odkrivajo duhovno razsežnost zavedanja kot načina uspešnejšega, celovitejšega in bolj povezujočega vodenja. Zagovorniki *transcendentalnega* umirjanja (meditacije) izpostavljajo njegove ugodne učinke na duševno in telesno stanje človeka. Izvajanje tehnike spodbuja notranjo dejavno čuječnost (budnost), ki ob popolni umirjenosti vzpostavlja ravnovesje, potrebno za

odkrivanje človekove skrite ustvarjalnosti, prepoznane kot dejavne spremembe v možganih in telesu (Starc in Ramadani 2010, 119). Povraten vpliv meditativne izkušnje na telo ima pomembne in prepoznavne učinke pri osebnem počutju in z njim povezani sposobnosti vzpostavljanja pristnejšega odnosa z drugimi. Steka se v različna stanja zavesti, ki si sledijo glede na čuječnost in občutek povezanosti in enotnosti. Ozaveščanje ponazarja Heglov filozofski sestav objektivne dialektike, saj poteka od začetnega prepoznavanja celovitosti na posamični ravni do vseobsegajoče splošne (objektivne) »zavesti enotnosti« (Bahovec 2009, 156). Spremembam zavesti do najvišjega stanja sledi poenotenje zavesti o sebi z zavestjo o drugih in vsega bivajočega (156). Spremlja jo uravnoteženost človekovega dinamizma in celostno prepoznavanje resničnosti, ponazorjeno z uravnovešenim delovanjem obeh polovic možganov (157). Tehnika ne privlači samo zaradi učinkov, temveč tudi zaradi svoje premišljene praktičnosti, kar je nazorsko blizu *modernemu* zahodnemu človeku. Učinki tehnike spodbujajo *postmodernega* človeka, da išče rešitve za svoj položaj v sebi, kjer odkriva prostor, ki ga v tem prizadevanju povezuje z drugimi. Potrjuje naravno potrebo človeka po duhovni izpolnjenosti in ga opozarja, da na tej poti ni sam. To je pomembno sporočilo sodobnemu človeku, vpetemu v gospodarsko dejavnost, ki določa tudi medsebojne odnose.

7.3 Gospodarski odnos kot medosebni odnos

Gospodarski odnosi predstavljajo jedro človekovega sodobnega prizadevanja v urejanju skupnega bivanja, saj določajo cilje in sredstva za preživetje družbe. Oblikujejo se skladno z razvojem menjalnih odnosov, ki so se z *modernim* človekom preoblikovali v součinkovanje dela, kapitala, prostega menjalnega trga in politike. Ti dejavniki v veliki meri določajo tudi obliko in usmeritev sodobnega človeškega sveta, zato predstavljajo izhodišče njegovih medosebnih odnosov.

Na prepletenost in soodvisnost medosebnih in skupnostnih odnosov je opozarjal že Aristotel, ki opredeljuje človeka kot bitje skupnosti, saj je urejeno življenje z drugimi skladno z njegovo človeško naravo (Gough 2001, 24). Zato človek ne živi v skupnosti zgolj zaradi preživetja, vzajemne varnosti in menjave dobrin, temveč predvsem zaradi

dobrega življenja, zato je skupnost tudi moralno občestvo, ki človeka spodbuja, da razvije svoje zmožnosti (24). Te zmožnosti so porazdeljene neenakomerno, zato se v vsaki družbi pojavi vprašanje pravičnosti, ki je predvsem etično vprašanje. Aristotel namreč ugotavlja, da se za enakost in pravičnost vedno zavzemajo »samo šibkejši, ne pa mogočniki«, saj teh to ne zanima (Vorländer 1968, I:133). Zato opozarja na pomen vrlin in kreposti, ki človeka obvarujejo skrajnosti in osredinjajo njegovo dejavnost, da je zmožna dosegati *dobro*. *Dobro* je človeški cilj, ki uresničuje njegovo potrebo po *srečnosti*, vendar zahteva določeno osebno držo, ki usmerja njegovo svobodno voljo proti sredini in ga varuje, da pri svojem delovanju ne zaide (Juhant 2009, 176). Sredina ne ponazarja zgolj pravilnosti človekove dejavnosti, temveč je tudi prostor srečanja z drugim, saj je vse etično teženje, v kolikor je po Aristotelu umsko, usmerjeno v sredino, ki predstavlja »vrhunec vsega« (175). Najpopolnejša sredina predstavlja pri Aristotelu vrlino pravičnosti, saj je odločilna lastnost človeka, ki je zmožen tvornega bivanja v skupnosti (državi) (Vorländer 1968, I:132). Pomeni sposobnost človeka (družbe) za urejanje skupnega življenja, pri čemer dobi vsak toliko, kot mu po vrednosti pripada (razdelilna in menjalna pravičnost), in pri čemer so vsi enaki pred zakonom (zakonska pravičnost; Juhant 2001, 95). Aristotelovo pojmovanje pravičnosti je pomembno tudi pri urejanju sodobnega družbenega življenja, ki je pod velikim pritiskom razdelilne, menjalne in zakonske (ne)pravičnosti, kar zahteva poglobljen vpogled v naravo medsebojnih odnosov, da bi odkrili počela in zakonitosti, ki jih določajo.

Aristotel poudarja, da je skupno življenje utemeljeno na prijateljstvu (občestvenosti), ki sledi človekovi naravni potrebi po *srečnosti*, ki jo kot simbolno bitje lahko uresniči le v odnosu z drugimi, torej v skupnosti (Juhant 2003, 7). Srečnost je po Aristotelu torej neločljivo povezana z občestvenim vidikom človeka kot področjem izpopolnjevanja njegove človeškosti, kar je tudi končni etični cilj življenja v skupnosti (Juhant 2009, 170). Zato so razumljiva prizadevanja človeka, da bi uredil skupno bivanje v skupnosti (državi) po svoji, človeški meri, pri čemer naj bi bili posamezni vidiki skupnega življenja povezani in celostno urejeni tako, da bi podpirali skladno in trajnostno sobivanje. Ta prizadevanja poustvarja tudi *družbena pogodba*, s katero novoveški človek ureja počela skupnega življenja, utemeljenega na krščanskem pojmovanju človeka kot posebne in svobodne osebe, ki ima pripadajoče pravice in dolžnosti (Juhant 2003, 14). Krščanstvo poustvarja človeka s podobo učlovečenega Jezusa Kristusa in mu podeli posebno dostojanstvo, ki presega človeka kot naravno,

znotrajsvetno bitje, zato mu pripadajo posebne pravice in tudi dolžnosti, strnjene v Kantov kategorični imperativ, ki zavezuje vsakogar, naj deluje tako, da bo »človeškost v tvoji osebi kot v osebi vsakega drugega vsakokrat kot namen, nikoli zgolj kot sredstvo« (Juhant 2003, 67; Kant 1999, BA 52).

Z novim vekom dobi človek poseben položaj v stvarstvu, ki ozavešča njegovo presegajočo notranjo naravo, ki pa jo mora stalno urejati, da lahko v polnosti zaživi. Skupno življenje torej ne pomeni zgolj prenosa naravnih svoboščin na pogodbeno skupnost (državo), katere osnovni namen je obvarovati človeka pred tveganji naravnega, brezpravnega stanja ter po Hobbesu zagotoviti, da »ljudje izvršijo to, k čemur so se zavezali« (Gough 2001, 127; Hobbes 1968, 89). Pomen skupnega, pogodbeno urejenega življenja je širši, skladen s pojmovanjem človeka kot osebnega bitja, ki mora pri urejanju skupnega življenja sodelovati, saj se lahko po svoji simbolni in odprti naravi uresničuje le v odnosu z drugimi. Država je torej skupnost, ki je zaradi antropoloških pogojev človekove osebnosti opredeljena kot pogodbena zaveza oseb, da združijo moči z namenom, da bi sodelovali in se medsebojno spoštovali ter na tak način uresničevali svojo skupno človeškost. Zaradi osebnega značaja skupnosti, ki temelji na dostojanstvu vsakega člana, je ideja države kot *Leviathana*, kjer so vsi podrejeni vladarju, že z etičnega vidika nevzdržna, saj »vsi podvržejo svojo voljo njegovi volji in svoje sodbe njegovi sodbi« (Hobbes 1968, 109).

Da ima človek v skupnosti položaj, ki zahteva njegovo samostojno, odgovorno in premišljeno družbeno tvornost, poudarja tudi *subsidiarno* načelo, ki ureja pristojnosti skupnosti v prid posamezniku-osebi. Ustreznost urejenosti družbenih odnosov je torej povezana z ustreznostjo utemeljitve narave njenih članov, iz katere je razvidna tudi narava medsebojnih odnosov. Zastopamo stališče, da se človeška narava poraja preko osebnosti posameznika in da je slednja odraz medosebne povezanosti in odvisnosti, ki zahteva sodelovanje. Zato obveznosti posameznikov, ki sklenejo družbeno pogodbo kot osebe, presegajo pravno urejena določila pogodbe, kar izhaja iz *subsidiarne* narave človekove temeljne odgovornosti do drugega. Obstajajo torej obveznosti, ki izhajajo iz človekove osebne narave in jih je posameznik dolžan izpolniti brez poprejšnjega izrecnega dogovora (Gough 2001, 262). Te obveznosti so utemeljene v etični opredelitvi človekovega delovanja, ki je vezano na določila naravnega zakona, kadar so prepoznane kot praktičnoumska in notranja duhovna gotovost. Ne glede na pogodbena, torej zakonska določila, mora človek vedno oblikovati skupne medsebojne odnose tako,

da ti odsevajo osebno etično zavezanost članov. Opredelitev človekovega delovanja kot izraza osebne etične narave, opredmetene v praktičnoumski dejavnosti, predstavlja počelo počlovečenja vseh družbenih odnosov, tudi gospodarskih. Osebno dostojanstvo predstavlja s tega vidika tisti etični okvir, ki ponazarja temelje in cilje vse človeške premišljene in praktične dejavnosti, zato so vsi odnosi v družbi vedno tudi medosebni tako po svojem počelu kot po uresničitvi.

Osebna razsežnost medčloveških odnosov opredeljuje etično in načelno usmeritev gospodarske dejavnosti, kar predstavlja velik izziv za sodobnega človeka, ki lahko to dejavnost opravlja tudi na ne-oseben način in svoj (človeški) cilj zgreši. Osebno neudeležena gospodarska dejavnost je lahko kratkoročno učinkovita in donosna, človeška izkušnja pa opozarja, da nespoštljiv in brezbrižen odnos do osebne etične zavezanosti dolgoročno uničujoče učinkuje na blagor večine članov skupnosti. Nepravilnosti in odkloni v gospodarski in finančni dejavnosti vplivajo na kakovost življenja celotne skupnosti, ki je v sodobnem svetu postala globalna, zato je vprašanje etičnega delovanja vedno pomembnejše ali celo odločilno za zagotavljanje ohranjanja dostojanstva človeka na ravni skupnosti. Raziskave kažejo, da so številne nepravilnosti in odkloni posledica etične neusposobljenosti vodilnih ljudi, ki (zato) ne prevzemajo ali ne čutijo odgovornosti za svoje odločitve, čeprav z njimi prizadenejo celotno skupnost, od katere so tudi sami odvisni.[83] Z osebnostnega vidika so ti ljudje prikrajšani za tisto duhovno notranjo zmožnost uvida, ki poraja celosten pogled na zunanjo dejavnost, katere pravilnost je usklajena z etično zavestjo posameznika. Preiskave možganske dejavnosti so pokazale, da ima pomanjkanje čuta za etiko in sočutja do drugih tudi psihične vzroke, kar se odraža v spremenjeni možganski odzivnosti, ki je pri ljudeh z duševnimi motnjami bistveno manjša, zato ti niso zmožni ustrezno nadzorovati notranjih občutkov in predvidevati dolgoročnih učinkov svoje dejavnosti (Boddy 2005, 33).

Sodoben gospodarski prostor, ki je globalno prepleten, postaja vedno bolj odvisen, zato je pomembna osebna etična zavezanost upravljavcev tega prostora, da se prepreči odklone in dolgoročno pogubne odločitve. Etičnost gospodarstva predstavlja splošno korist, saj je, kot ugotavlja Clifford Geertz (1926–2006), kljub razlikam vsem kulturam skupno »zagotavljanje ohranjanja in preživetja človeškega« (Juhant 2003, 7). Avtor

[83] Raziskave opozarjajo na sorazmerno velik delež vodilnih ljudi s psihičnimi motnjami v vedenju, ki se kažejo kot pretirana sebičnost in brezobzirnost, kar ne ogroža le družbeno odgovornega ravnanja podjetja, temveč tudi njegovo dolgoročno preživetje (Boddy 2005, 30-31).

poudarja pomen človeka kot osebe, ki je naravnan, da deluje skladno s svojo osebno naravo, zato deluje *dobro*, glede na to, kako *dober* je človek po svoji naravi, kar je pogojeno tudi s kulturnim okoljem, ki opredeli vsebino *dobrega* (9). Avtor je pri etnoloških raziskavah javanskih domorodcev ugotovil, da pomen *dobrosti* človeka na Javi poustvarja delovanje, ki odraža lastnosti »dobrega Javanca« (9). Osebna razsežnost odnosov zahteva opredelitev delovanja, ki bo skladna s pojmovanjem človeka kot osebe, zato je pomembna ozaveščenost posameznikov in družbe o pomenu opredelitev in posledic za skupno življenje. Pomembno je torej, kaj pomeni biti dober gospodarstvenik, finančnik, politik, saj bo opredelitev privlačila ljudi, ki bodo kot osebnosti ustrezali dosegu ciljev, ki jih opredeljeni položaj zahteva. Počlovečenje človeških odnosov je zato neločljivo povezano z osebno razsežnostjo delovanja na vseh področjih človeške dejavnosti. To velja predvsem za gospodarsko dejavnost, ki najodločilneje uravnava kakovost življenja in medčloveških odnosov, ki so po človeški naravi vedno medosebni.

7.4 Moralni demokratični kapitalizem Michaela Novaka

Da človek nastopa v odnosih kot osebnost, ki ima določena osebna moralna prepričanja ter vrline in voljo, da jih izvrši, je pomembno predvsem za liberalno usmerjene družbe, ki spoštujejo posameznika, njegovo svobodo in kulturo, s katero vstopa v odnose z drugimi in jih uresničuje na različnih področjih. Oblikovanje svobodnih in odgovornih odnosov, ki spoštujejo edinstvenost in pomembnost vsakega posameznika, je ideal, ki ga zasleduje ureditev skupnega življenja po načelih *demokratičnega kapitalizma* in *komunitarizma*[84], kot ga zagovarja eden vodilnih ameriških političnih liberalnih filozofov Michael Novak (1933–).

Rojen v delavski družini v jeklarskem mestu Johnstown v Pensilvaniji kot potomec slovaških priseljencev s konca 19. stoletja je že zgodaj spoznal pomen besed, kot sta *svoboda* in *pravičnost*. Čeprav je študiral za duhovnika, najprej v semenišču Svetega križa v škofiji Notre Dame, Indiana, kasneje pa tudi na Gregorijanski univerzi v Rimu, je poklic duhovništva zaradi negotovosti glede svoje poklicanosti opustil, zato da bi se

[84] Predvsem ameriški misleci (poleg Novaka še A. MacIntyre in M. J. Sandel), ki zagovarjajo pomen skupnosti in vrlin, ki omogočajo skupno dobro, gradijo pa predvsem na civilni družbi.

lahko lotil pisanja. Po pridobitvi štipendije je vpisal študij filozofije na Harvardu, ki ga je tudi dokončal. V svoji avtobiografski izpovedi *Pot v divjino* (1988) ugotavlja, da takratni študij filozofije ni zadovoljil intelektualnih potreb, izhajajočih iz družbenih in duhovnih zahtev 20. stoletja, saj je bil z vidika holokavsta, sovjetske agresije v vzhodni Evropi in novega duhovnega iskanja v povojnih letih po njegovem mnenju »neprimeren« (Novak 2006, 274). Čeprav je bil v svojem zgodnjem pisanju opredeljen kot levičar in je v svojih miselnih prizadevanjih iskal »tretjo pot« med kapitalizmom in socializmom, se je zaradi negativnih posledic socialističnih praks na družbenem in gospodarskem področju ter *radikalizma* levih privržencev postopoma spreobrnil v zagovornika svobodnega tržno naravnanega kapitalizma. Na oblikovanje novega pogleda na družbeno (ameriško) stvarnost so po njegovih besedah vplivali tudi pisci, kot je Irving Kristol (1920–2009)[85], ki ga je »spomnil na intelektualno tradicijo tvorcev Združenih držav Amerike«, kot tudi Hayekovi pogledi na svobodo (284-285). Nasprotovanje socialističnim predstavam je udejanjal tudi s političnim zavzemanjem: sodeloval je z demokratsko stranko in podpiral njene kandidate. Novak ima tako kot zagovornik svobodnega, vendar odgovornega, demokratično urejenega kapitalizma pomemben vpliv na oblikovanje ameriških socialno-političnih in gospodarskih načel.

7.4.1 Demokratični kapitalizem kot način življenja

Novak v svojem najpomembnejšem oziroma najodmevnejšem delu *Duh demokratičnega kapitalizma* (1982) oblikuje bistvena načela zagovornikov svobodnega oblikovanja tržnih odnosov na temelju osebne moralne odgovornosti posameznika, tako do sebe kot do skupnosti. Predstavlja načela, ki se soočajo z družbenim pogledom na skupno življenje, utemeljenim na socialistični misli, tako da njihove učinke prikaže v pravi luči, hkrati pa predstavi resnično naravo demokratičnega kapitalizma. Slednjemu po Novaku manjka ustrezna filozofska utemeljitev, zato je kot ureditev med izobraženci manj priljubljen ali celo osovražen[86].

Za pobudnika in idejnega očeta demokratičnega kapitalizma velja po Novaku filozof Adam Smith (1723–1790), čigar delo *An Inquiry into the Nature and Causes of*

[85] Ameriški pisatelj, znan po svojih neokonservativnih stališčih.
[86] Avtor opozarja na načelno nasprotovanje zagovornikov leve politične misli in tudi na splošno nepriljubljenost demokratičnega kapitalizma med izobraženci, ki prepoznavajo samo njegove materialne prednosti (Novak 1991, 31).

the Wealth of Nations (1776) spremlja nastanek prve demokratične republike v Združenih državah (Novak 1991, 16). V uvodu svojega dela *Duh demokratičnega kapitalizma* nas Novak opozori na zgodovinsko vlogo demokratičnega kapitalizma predvsem pri odpravljanju revščine in iz nje izvirajočih slabih življenjskih razmer, bolezni in tudi splošne nevednosti prebivalstva. Naprednost demokratičnega kapitalizma v primerjavi z drugimi, po večini samovoljnimi (avtoritarnimi) družbenimi ureditvami je predvsem v odkritju, prepoznavanju in uporabi praktičnih načel, ki omogočajo skupno življenje, ki spodbuja sodelovanje, posamezniki pa so deležni spoštovanja njihove posamičnosti (65). Nasprotno od samovoljnih ureditev demokratični kapitalizem ne skuša urejati celotnega družbenega življenja, temveč zgolj vzpostavlja praktični temelj za skupno življenje, utemeljeno na svobodnem sodelovanju posameznikov (65). Novak ugotavlja, da skuša med različnimi družbenimi ureditvami samo demokratični kapitalizem ohranjati *svetost* posameznika kot osebe, saj spoštuje njegovo edinstvenost, raznolikost in posamičnost, tako da vzpostavlja praktična načela, utelešena v različnih družbenih ustanovah, ki se medsebojno nadzorujejo (65). Zato je pomembno, da je družba urejena *pluralistično*, kar dopušča različne predstave in poglede na stvarnost, ki lahko medsebojno tekmujejo in sodelujejo. Ameriški demokratični kapitalizem ohranja raznovrstnost (*pluralizem*) z vzpostavitvijo treh vzporednih in samostojnih redov. Ti redovi so politični, gospodarski in moralnokulturni; delujejo samostojno in neodvisno, vsak s posebnim, svojsko oblikovanim etosom, kar vzpostavlja določeno medsebojno napetost, potrebno za spodbujanje potrebnih sposobnosti in volje za stalno samo-izboljševanje, kar vzdržuje napredek in povečuje splošno blagostanje (171-172). Samostojnost in neodvisnost redov *sistemsko* preprečuje, da bi posamezen red upravljal z drugim, vendar Novak ugotavlja, da se moramo kljub njihovi samostojnosti in neodvisnosti zavedati pomena in vloge njihovega medsebojnega vplivanja (172). Tako moč predstav in vrednot moralnega reda vpliva na delovanje političnega, ki iz njega lahko črpa moč za ustrezna izboljšanja, od katerih je potem odvisen tudi gospodarski red, katerega uspešnost ima nato povratni vpliv na politično in moralnokulturno področje (172). Zgradba in delovanje trojnega reda nista odraz posebnega filozofskega ali nazorskega pogleda na stvarnost, temveč odražata ameriški »način življenja«, ustvarjen s prizadevanjem in ustvarjalnostjo prvih naseljencev. Med njimi se je na ta način izoblikovala *državljanska odgovornost*, zato (red) izraža tudi vrline, ki so potrebno za njegovo ohranitev (Novak 2006, 63-65).

Novak navaja naslednje vrline (65-68): *posamična pobuda ob hkratni odprtosti za sodelovanje*, kar je prvim naseljencem omogočilo preživetje v novem okolju; *osebna gospodarska podjetnost* kot gonilna sila razvoja, pojmovana kot intelektualna in moralna vrlina; z njo povezana *ustvarjalnost*, ki omogoča iznajdbe in odkritja; *poseben način skupnostnega življenja*, ki ohranja pripravljenost (*mobilnost*) in osebno svobodo posameznikov; ter *tekmovalnost*, ki omogoča, da posamezna področja oziroma redi (politični, gospodarski, moralnokulturni) ne prevladujejo nad drugim na način, da bi si lahko ustvarili prevladujoč položaj.

Novak ugotavlja, da je med ameriškimi intelektualci prisoten odklonilen odnos do vloge gospodarskega reda v državi, kar izhaja iz nepravične in nedosledne presoje njihovega vpliva na druga področja, predvsem na političnega. Zagovarja pozitivno vlogo velikih podjetij pri spodbujanju splošnega napredka in njihovega praktičnega pomena za dostojno življenje državljanov (Novak 1991, 175-177). Poleg tega je za gospodarsko dejavnost potrebno spodbujati in ohranjati različne vrline in druge kakovosti človeka, skratka, njegovo odličnost, da je lahko tudi sama uspešna in trajnostna, zato je gospodarska »racionalnost« po Novaku uvrščena med moralne vrline kot »oblika preudarnosti« (180-181). Novak ugotavlja, da čeprav to ni njen namen, ima gospodarska dejavnost pri spodbujanju človeške odličnosti pomemben vpliv tudi na moralnost političnega in vsebino moralnokulturnega reda (181). Zato je negovanje in spoštovanje slednjega zelo pomembno, saj predstavlja »glavno gonilno silo« za obstoj političnega in gospodarskega reda (185). Novak opozarja na moralno krizo zahoda, ki je posledica zanemarjanja ustreznih vrlin na različnih področjih, tudi na moralnokulturnem, kar vpliva na odklonilni odnos do pomena in vloge gospodarske dejavnosti za razvoj države in je hkrati njegov odraz (185). Novak ugotavlja, da se pojavlja soočenje načel oziroma boj med *demokratičnim socializmom*, katerega privrženci so predvsem predstavniki tako imenovanega »novega razreda«, ki s svojo finančno in politično močjo ustvarjajo svojo (novo) moralo, kulturo in politiko, in *demokratičnim kapitalizmom*, ki ga prejšnji s takim ravnanjem spodkopavajo (186). Zato Novak poudarja moralnost, izhajajočo iz resnične narave človeka, ki predstavlja edini pravi notranji temelj človekove svobode.

7.4.2 Moralnost, greh in gospodarstvo

Človekova moralnost po Novaku ni poljubna, temveč ima svoj izvor v naravi človeka, ki je ustvarjena po Božji podobi. Ker je jedro odnosa med človekom in Bogom vera, je slednja pomembna na vseh področjih človekovega delovanja. Novak ugotavlja, da sodobna družbena misel ni naklonjena sodelovanju vere in praktičnega (tržnega) razuma. Tudi sodobna teološka misel zakonitosti svobodne kapitalistično urejene družbe razume kot nasprotne človekovemu bivanjskemu pomenu in njegovemu znotrajsvetnemu poslanstvu, zato je bolj naklonjena socialno usmerjenim družbenim rešitvam, ki so bolj dovzetne za varovanje človekove bivanjske ranljivosti in odvisnosti (Novak 1991, 252-254; 2005, 12-15). Avtor razume odklonilna stališča kot posledico nezadostne utemeljitve načel in osnov demokratičnega kapitalizma, ki je po Novaku po svoji naravi postal predvsem način praktičnega urejanja medsebojnih svobodnih (gospodarskih) odnosov, izgubil pa je vlogo družbene ureditve, zato je pomemben globlji uvid v zakonitosti in počela človekove svobodne dejavnosti, ki jih demokratični kapitalizem izraža (Novak 1991, 19).

Novak odkriva počela demokratičnega kapitalizma predvsem v judovsko-krščanskem verskem izročilu s poudarkom na tistih temeljih, ki omogočajo opolnomočenje (*emancipacijo*) človeka kot svobodne osebe z lastnim, na-to-osebo vezanim dostojanstvom. Hkrati opozarja, da je med Božjo Besedo, zapisano v svetih besedilih, ter gospodarskim, političnim in moralnokulturnim redom velik prepad, ki ga je potrebno premostiti z ustrezno filozofsko in teološko zasnovo (335). V tem smislu je avtor kritičen do sodobnih teologov, ki imajo zaradi nezadostnega poznavanja načinov in pogojev ustvarjanja (nove) vrednosti ter zakonitosti gospodarskega napredka nestvaren odnos do demokratičnega kapitalizma (336). Novak navaja šest teoloških prvin, ki predstavljajo osnovo za podporo demokratičnemu kapitalizmu kot načinu družbeno-gospodarskega in moralnokulturno naprednega ter svobodnega življenja v skupnosti (337-358):

1. *Sveta Trojica* je simbol povezanosti posamičnosti v skupnost, ki temelji na medsebojnem spoštovanju in svobodnem združevanju. Poustvarja skupnost samostojnih in svobodnih oseb, ki se združujejo v različne »vmesne skupnosti«, ki povezujejo posameznika s celotno skupnostjo, to je državo (družina, lokalna, interesna in humanitarna združenja, verske, gospodarske skupnosti, šole, bratovščine …). Novak

poudarja, da so takšna združenja nujna za zagotavljanje svobodne in napredne družbe, saj spodbujajo in ohranjajo potrebne vrline in osebne kakovosti za njen obstoj.

2. *Učlovečenje* je simbol ponižanja božje razsežnosti v človeško, da bi slednjo približal prvi. Poustvarja način sprejemanja resničnosti, ki se zgosti v dejanskosti vsakokratnih življenjskih razmer. Pripravlja človeka, da sprejema resničnost in da jo po božjem zgledu skuša izboljšati ter da se ne predaja navideznim, dejansko neuresničljivim oziroma *utopičnim* rešitvam (ustvarjanje socialističnih, komunističnih družb, Božjega kraljestva na zemlji kot neposredne preslikave verskega izročila). Novak vidi pomen simbola učlovečenja v spoštovanju sveta takega, kot dejansko obstaja: v prepoznavanju njegovih slabosti, nesmiselnosti in zlih sil na eni strani, na drugi strani pa v zmernosti pričakovanj, sprejemanju odgovornosti za lastna dejanja in zaupanju v Božjo previdnost ter usmiljenje.

3. *Tekmovalnost* pomeni način »naravne igre« svobodnih oseb in je nepogrešljiv dejavnik naravnega in duhovnega razvoja človeka. Svoboden človek tekmuje naravno, tako da se meri glede na določen vzor, s tem pa spoznava svoje meje in (tako tudi) svoje presežne zmožnosti. Preseganje je počelo svobodne demokratične družbe, ki omogoča tekmovanje kot izražanje najboljšega v človeku, kot njegovo odličnost, ki hrani politični, gospodarski in moralnokulturni red ter ga usmerja v splošen družbeni napredek. Počelo napredka je po Novaku v želji delati bolje, kar je gonilo svobodnega gospodarskega reda, pri čemer so izboljšanja deležni tudi drugi, posamična korist pa je tako povezana z javno koristjo (npr. naložbe, ki ustvarjajo priložnosti za druge). Novak pomirja občutek krivde (predvsem kristjanov) zaradi ustvarjanja bogastva, ki izhaja iz načina razumevanja svetopisemskih izročil[87], in opredeljuje moralnost bogastva s (pravičnim) načinom njihovega ustvarjanja in porabe.

4. *Ločitev oblasti* je zahteva demokratičnega kapitalizma za zagotavljanje svobode. Novak izpostavlja potrebo po ločenosti Cerkve od drugih redov, kar zagotavlja spoštovanje različnosti vesti in nazorov, hkrati pa zagotavlja gospodarsko svobodo, ki omogoča samostojno oblikovanje vrednot in osebnih prednosti (*prioritet*). Pomembno je, da osebna prepričanja in pogledi na resničnost ne postanejo zavezujoči za druge, tudi zato, kot ugotavlja avtor, ker so ti zaradi zakonitosti človeške narave navadno

[87] Novak posebej izpostavlja Mt 19,24: »Laže gre kamela skozi šivankino uho, kakor bogataš pride v Božje kraljestvo«, Mt 20,16: »Tako bodo zadnji prvi in prvi zadnji« in Mk 8,36: »Kaj namreč koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa zapravi?« (Novak 1991, 344-346).

pristranski. Z vidika človeške šibkosti in drugih pomanjkljivosti je delitev oblasti zato primerna družbena rešitev.

5. *Ljubezen do bližnjega* je najvišje krščansko načelo in prispodoba odnosa Boga do človeka. Potreba po ljubezni je najintimneje povezana s človeško naravo, saj vzpostavlja posameznikovo osebnost tako, da ga uvaja v obličje skupnosti. Ljubezen predstavlja vezivo skupnosti, najvišji, a hkrati najzahtevnejši cilj človeka, saj z njo poustvarja Božjo podobo. Zato je tudi vir notranje samostojnosti človeka, preko njega pa tudi skupnosti (družine, civilne družbe, države). Zahteva zaupanje v Boga, da je *dobro*, ki ga želimo drugim, tudi *dobro* za nas. Novak ugotavlja, da politični, gospodarski in moralnokulturni red lahko delujejo pravilno le, če je v družbi prisoten duh bratske povezanosti v skupnost in so se posamezniki ter voditelji pripravljeni žrtvovati za skupno dobro.

6. *Izvirni greh* je eno izmed osnovnih vprašanj vsake družbe, saj opozarja, da je greh prisoten v sami (padli) človeški naravi, zato zahteva osebni napor, ki ga zgolj spremembe politične ureditve ne morejo nadomestiti. Greh se torej pojavlja v vseh oblikah družbe, ki ga prisilno, in sicer zaradi njegove neločljivosti s človeškim delovanjem, ni možno odpraviti. Demokratični kapitalizem ima zaradi spoštovanja človekove samostojnosti in svobode odprt odnos do greha, ta odnos temelji na zaupanju v osnovno spodobnost človeka kot osebe, ki lahko preživi breme greha. Iz priznavanja načela izvirnega greha izhaja zavedanje, da človek včasih greši, a je hkrati vedno odprt za *dobro* in odličnost. Od zaupanja v *dobro* človeka kot osebe je odvisno, na kakšen način oziroma kako svobodno bo družba uravnavala problem greha.

Vprašanje greha je po Novaku torej neločljivo povezano s politično ureditvijo družbe (83). Avtor navaja tri različne družbene ureditve, oblikovane glede na odnos do vprašanja pravilne ureditve medsebojnih odnosov: *tradicionalna družba*, ki zasleduje urejene odnose, *socialistična*, ki meri na odpravo neenakosti, in *demokratično-kapitalistična*, ki se skuša izogniti zatiranju in samodrštvu (83). Vsaka izhaja iz posebnega pogleda na grešnost človeka oziroma družbe ter na tej podlagi išče nove (boljše) rešitve. Počelo *tradicionalne* družbe je urejenost in ustaljenost, kar izvira iz izkušenj in strahu pred plenjenjem, pobijanjem, izgredi in vojnami, ki jih taka ureditev preprečuje oziroma zmanjšuje njihovo verjetnost. Skladno z vrednotami tradicionalne družbe je utemeljeno tudi pravilno človekovo vedenje oziroma njegova grešnost. Podobno je v *socialistični* družbi grešnost osredotočena na vsako dejavnost, ki bi

povzročala neenakost v gospodarski moči in bogastvu (83). V tradicionalni družbi grešnost preprečujejo z neposrednim kaznovanjem posameznikov, v socialistični pa z odpravljanjem vzrokov za njen nastanek, predvsem z odpravljanjem ali omejevanjem zasebne lastnine in s prerazdelitvijo bogastva (83). Zatiranje predstavlja največji strah in greh za *demokratični kapitalizem*, ne glede na to, ali ga izvaja politični, gospodarski ali v skrajnem primeru tudi moralnokulturni red. Temelji na zavedanju, da so ljudje enaki pred Stvarnikom, vendar neenaki v prirojenih in pridobljenih osebnih kakovostih, ki jih posamezna ureditev ne sme zatirati, temveč spodbujati, če želi preživeti (84). Da neenakost ne preide v zatiranje, so potrebni različni notranji (že omenjeni) redi, ki se med seboj nadzirajo in uravnavajo ter s tem ne samo spodbujajo odličnost, temveč uravnavajo tudi grešnost (npr. samointeres) (85).

Uravnavanje človekove grešnosti v demokratičnem kapitalizmu ne pomeni spreminjanja posameznikove duše ali ustvarjanja razmer, ki bi človeka prisilile v krepostno držo, temveč predstavlja tretjo pot, ki jo Novak utemeljuje z naukom o *nenameravanih posledicah* (88). Izhaja iz praktičnega izhodišča, da posledic lastnih dejanj ne moremo natančno vnaprej predvideti, zato se moramo učiti iz izkušenj, kar je najučinkoviteje v svobodni gospodarski dejavnosti, kjer udeleženci niso deležni posebnih ugodnosti (v nasprotju z nekaterimi v političnem in moralnokulturnem redu) in imajo zato motiv, da razvijajo vse tiste kakovosti, ki so potrebne za uspeh in preživetje (90-91). Svoboden gospodarski red ima pri uravnavanju človekove grešnosti torej osrednjo vlogo, saj najbolj omili njeno moč, hkrati pa jo tudi notranje spreminja, ne sicer zaradi osebnih nagnjenj posameznikov, temveč zaradi zahtev dobrega gospodarjenja, ki spodbuja človekovega duha, sodelovanje z drugimi, napredek in splošno blagostanje (91-92). Novak navaja kritike demokratičnega kapitalizma, ki trdijo, da ta spodbuja sebičnost, pohlepnost in druge negativne človeške lastnosti (grehe). Z njimi se Novak sicer strinja, vendar hkrati opozarja, da so to splošne človekove lastnosti, ki so in bodo prisotne v vsaki družbeni ureditvi, tudi v prisilnih, zato se mu zdi pomembno, da je *sistem* urejen tako, da dopušča samouravnavanje nezaželenih značajskih lastnosti. Poudarja, da demokratični kapitalizem ne izkoreninja greha, temveč spodbuja posameznika, da njegov samointeres postaja bolj kreposten (92-93). Ugotavlja namreč, da je samointeres gospodarskih družb oziroma njenih lastnikov običajno vezan na njihov dolgoročni obstoj (zahteve deležnikov, poslovnih partnerjev), kar zahteva oziroma spodbuja različne kakovosti, kot so varčnost (kot temelj bodočih

vlaganj), pravičnost (pogodbena zavezanost, zvestoba zaposlenih) in zanesljivost (*konkurenčnost*), ter preprečuje slabe lastnosti, kot sta pohlep (zadrževanje dobičkov na račun vlaganj) in sebičnost (manjše sodelovanje) (93). *Krepostni samointeres* spodbuja povezovanje v različne skupnosti (družina, politične, interesne skupnosti), kar omogoča preživetje svobodne družbe, zato predstavlja način izražanja človekove svobode, ki presega sebičnost, pridobitništvo in pohlep (95).

Novak si prizadeva za utemeljitev pravične zasnove odnosov v kapitalistično urejeni družbi, vendar se nasprotno od Rawlsa, ki skuša utemeljiti pravičnost tako, da izkorišča strah posameznika pred sorazmerno veliko verjetnostjo (oziroma sámo možnostjo), da bi se lahko sam znašel v neugodnem družbenem položaju, izhajajočem iz ureditve te družbe po razdelilnem načelu, ki oblikuje izhodiščni položaj s »tančico nevednosti«, zanaša na moralne kakovosti zahodnega človeka, utemeljene na krščanskih vrednotah in odgovornosti, ki izhaja iz zavezanosti človeka k Bogu kot svojemu Stvarniku. Bolj kot zaradi strahu pred slabim družbenim položajem deluje človek po Novaku moralno (tudi) zaradi pričakovanja oziroma strahu pred končno sodbo (359-360). Ureditev, ki dopušča človeku, da izraža svobodno voljo v skladu z lastnimi moralnimi prepričanji, je po Novaku (trenutno) lahko le *demokratični kapitalizem*. Moralnost svobodne volje zagotavljajo načela, opredeljena in utemeljena skladno s krščanskim pogledom na življenje. Najvišje merilo za pravičnost je človekova vest, ki je neločljivo povezana s človekovo zavezanostjo Bogu kot svojemu stvarniku.

7.4.3 Družina in samouprava

Novak ugotavlja, da je položaj družine v sodobni družbi zapostavljen, in čeprav ima po Gallupovi raziskavi večina Američanov (85 %) družino za »najpomembnejšo« ali »eno najpomembnejših stvari v življenju«, jo veliko družbenih oziroma političnih teoretikov spregleda (Novak 2006, 123, 127). Novak navaja ultraliberalistično zagovarjanje »racionalnega osebnega interesa« in nadaljuje, da ima ta »interes« širšo osebnostno razsežnost, kot jo predstavlja posamična samoljubna korist, saj je človek po naravi družbeno bitje, ki potrebuje drugega, zato je njegovo zanimanje širše, vezano na ožje (družina) in tudi širše skupnosti (civilna družba, država). Zato je po Novaku družina pomemben del osebne razsežnosti posameznika, kar izpričuje tudi vsakdanja

izkušnja človeka (128). Družina igra pomembno vlogo pri vzpostavljanju moralnokulturnega reda, saj se v okviru družine oblikuje psihološki in moralni okvir osebnosti posameznika, zaznamovan s podedovanimi ter pridobljenimi lastnostmi in kulturo. Zato je za ohranjanje in vzgojo vrednot družina najpomembnejši družbeni dejavnik, saj »posreduje motivacije in merila za presojanje ter vpliva na razporeditev energije in čustev, želja in nagnjenj« (129). Družina je zato pomembna tudi za uspešno delovanje gospodarskega reda, saj se gospodarske spretnosti po Novaku »redko razvijajo v praznem prostoru« in je družina tista, ki najprej prenaša izkušnje in odličnost na posameznike (njene člane). Zato je pomembno, da sta družina in njen pomen ustrezno umeščena v trojni družbeni red (129-130). Avtor nadalje ugotavlja, da je pri posameznikih, ki so del družine, prisotno močnejše nagnjenje za dolgoročen, trajnosten način delovanja kot pri drugih, ki so odgovorni samo za sebe (130). Skrb za blaginjo potomcev spodbuja kakovosti, ki so potrebne za uspešno in trajnostno naravnano gospodarstvo: zavedanje pomena odloženih dobičkov (želja), varčevanje za prihodnost (vlaganje) in dolgoročnost naložb (131). Novak to kakovost označuje za *razširjeno motivacijo*, opredeljeno tudi kot že omenjeno *krepostno samo-korist*, ki presega zavedanje minljivosti posameznega življenja in je zato usmerjena v blagostanje, ki ga posameznik morebiti ali celo po vsej verjetnosti ne bo deležen (131). V tem človekovem nagibu, ki izhaja iz občutka pripadnosti družini, vidi Novak tudi počelo premišljenega odločanja za dolgoročno oziroma trajnostno gospodarsko dejavnost (131).

Zato je položaj družine pomemben tudi znotraj političnega reda, ki mora omogočiti njeno »sorazmerno gospodarsko neodvisnost« in »neomejeno lastništvo«, da je lahko samostojna in v odločitvah samoupravna (134). Ker je družina prvotna skupnost vzgoje in izobraževanja, predstavlja tudi osnovo za razvoj samoupravnega delovanja v okviru civilne družbe in branik pred prevlado političnega reda v državi oziroma pred *totalitarizmom* (135). Iz te vloge izhaja neodtujljiva pravica družine do samostojne in neodvisne izbire načina vzgoje in izobraževanja svojih otrok, pri čemer jo mora država podpirati, saj se osebnost posameznika najprej izraža kot družinska in šele kasneje kot neodvisna, izgrajena razsežnost človeka, ki se vključuje v širšo skupnost (136). Družina je namreč tista prvotna skupnost, ki povezuje tradicijo z negovanjem človekove presežne zmožnosti, potrebne najprej za oblikovanje samostojne in svobodne osebnosti, kasneje pa tudi take družbe (136).

Novak ugotavlja, da presežne sposobnosti izhajajo iz zahtev družinskega življenja, ki odgovornega člana (oče, mati, mož, žena) spodbujajo in tudi prisilijo, da odraste oziroma sprejme svoje (značajske) pomanjkljivosti in jih postopoma preseže (140-141). Pomembne so praktična pamet, ki človeku omogoči, da ostane stvaren, in osebne vrline, kot je samo-podreditev, da je skupno življenje možno (141). Odgovorno skupno življenje in starševstvo sta neločljivo povezana z negovanjem osebnih moralnih kakovosti, ki omogočajo požrtvovalnost, samo-odrekanje, samo-uravnavanje strasti in pripadnost ter odvračajo človeka od samo-pomilovanja, samo-zaverovanosti in razvajenosti, saj je to pomembno za uspešno samoupravo družine in tudi države, katere »samouprava je odvisna od vrline njenih državljanov« (140, 142-143). Novak zato izpostavlja primer meščanske družine kot zgled praktične presoje in razsodnega mišljenja (143). Pomembna je zaradi svoje zgodovinske vloge pri napredku družbe in zaradi pomena njenih kakovosti za sodobno svobodno in demokratično urejeno kapitalistično družbo. Novak navaja predvsem njeno zmožnost samostojnega doseganja lastnih zadanih ciljev in njeno lastnost, da svojo energijo bolj kot druge (npr. kmečke družine) usmerja v razvoj umskih in duševnih navad, kar omogoča večjo pripravljenost (*mobilnost*) in s tem prilagodljivost raznovrstnemu (*pluralističnemu*) okolju (144). Njen pomen je vedno večji tudi zaradi krize sodobne družine, nastale po drugi svetovni vojni, ki je posledica nepripravljenosti oziroma neusposobljenosti staršev, odraščajočih v predvojnem obdobju, za ustrezno starševstvo v novodobnem obilju (145). *Permisivnost* pri vzgoji in odvračanje otrok od odgovornosti izhajata po Novaku iz želje novodobnih staršev, da bi obvarovali otroke pred oblastnim in nasilnim vedenjem, ki so ga bili deležni sami ali so ga občutili kot znamenje starih časov (145). Posledično je v sodobnih družinah prisoten problem vzgoje vrlin, kot sta samoobvladovanje in odlaganje užitka, kar onemogoča samostojno in samoupravno delovanje človeka (146). Zato ne doživlja krize samo sodobna družina, temveč jo doživlja tudi država, ki izgublja temelje za lastno samoupravo, s tem pa tudi za samostojnost in (odgovorno) svobodo. Z vidika političnega, gospodarskega in moralnokulturnega reda je pomembno, da se družba ponovno nauči meščanskega samo-ocenjevanja, ki je vzvod za izboljšanje samega sebe, kar pa se vedno začne najprej v družini (146-147).

Samoupravna narava ameriških družin izraža tudi splošen odnos političnega reda do svoje vloge pri podpori posameznikom, družinam in civilni družbi pri njihovem svobodnem delovanju. Novak nasprotuje trditvam o Američanih kot narodu

posameznikov, ki skrbijo samo za svoj blagor, saj ugotavlja in zgodovina potrjuje, da je narava Američanov predvsem *komunitarna*, utemeljena na medsebojni povezanosti v različnih posrednih združenjih, ki sestavljajo civilno družbo (Novak 2005, 196-197). Ameriška *komunitarnost* predstavlja tretjo pot med posamičnim in *kolektivnim* načelom ter je način življenja, ki se napaja tudi iz razumevanja odnosa med Bogom in človekom kot skupnosti, utemeljeni na vzajemni svobodni izbiri (197). Nastal je kot praktična zahteva novega okolja, v katerem so se morali priseljenci povezovati v združenja, da so lahko preživeli. Komunitarna narava odnosov je predvsem dediščina prvotnega prizadevanja, ki se v sodobni ameriški družbi izraža v obliki najrazličnejših prostovoljnih združenj, namenjenih uresničevanju skupnih interesov (198). V tem smislu lahko razumemo zadržan odnos ameriške kulture do dejavnejše vloge države, saj je ne razume kot pomoč, temveč kot poseg v področje osebne svobode in dostojanstva. Glavna naloga političnega reda v državi zato ostaja »pospeševanje splošnega blagostanja« z dejavno, vendar omejeno podporo gospodarstvu in civilnim združenjem na način oblikovanja vnaprejšnjih pogojev za delovanje in oskrbo z *infrastrukturo* (197).

V zaključnih mislih svoje knjige *Duh demokratičnega kapitalizma* se Novak sprašuje o poslednji sodbi demokratičnega kapitalizma kot načina (ameriškega) življenja in ugotavlja, da se je ureditev do sedaj izkazala za uspešno, še posebej v primerjavi z drugimi (npr. socialističnimi), saj ima neprimerljivo uspešno gospodarstvo, nizko stopnjo revščine, njeni državljani pa živijo svobodno (Novak 1991, 358). Nadaljuje, da je potrebno učinke družbene oziroma politične ureditve presojati glede na njene najvišje cilje (vzore), ki so skriti v njenem delovanju. Ti vzori ne skušajo dosegati socialističnih ali krščanskih, saj izhajajo iz zavezanosti človekovi svobodi. Človek torej živi v svobodni ureditvi in v njej kot posameznik in kot pripadnik različnih združenj svojo svobodo ureja glede na lastna spoznanja (359). Sklicuje se na počela stvarstva, ki ni v prisilni drži ustvarjenih, temveč v njihovi odgovorni in svobodni dejavnosti, kot jo po Novaku poustvarja *demokratični kapitalizem*, saj je to neprisilna ureditev, ki ustvarja prostor svobode in »ki kliče ljudi in narode, da demokratično uresničijo samega sebe, saj so k temu tudi poklicani in bodo po tem tudi pravično sojeni« (359-360).

S svojo politično, družbeno in teološko mislijo skuša Michael Novak prispevati k stvarnejšemu pogledu na ameriško in vse bolj tudi našo družbeno resničnost, ki jo skupaj oblikujeta demokracija in kapitalizem. Odpira pomembna vprašanja glede

človekove odgovornosti in osebnih značilnosti, ki jih ta zahteva, saj so ta nujna za osebni in skupni napredek, hkrati pa odpirajo tudi prostor svobode, ki ga lahko samostojno upravlja le odgovoren, moralno opolnomočen posameznik. Odprta ostajajo nekatera vprašanja, ki imajo v evropski politični in kulturni tradiciji mogoče večjo težo kot v ameriški, predvsem kar zadeva oskrbo oziroma podporo posameznikov in skupin, ki niso zmožni samostojnega vzdrževanja dostojanstvenega življenja, ne glede na spodbude s strani države. Novak pri tem zaupa predvsem v posredna civilna združenja s podporo političnega reda, manj pa državi z neposrednimi posegi (Novak 2005, 206). Pomembna je njegova podpora vlogi družine kot stebra družbe, manj pa so jasne usmeritve, kako zagotoviti normalno delovanje družine in na njo vezano vzgojo otrok ob vse večjih časovnih zahtevah gospodarskega reda. Te usmeritve so potrebne, da se lahko spoštuje načelo ločenosti med različnimi redi.

Novakova predstavitev ameriškega pristopa reševanja odnosa med človekovo posamičnostjo in njegovo družbeno razsežnostjo je pomembna tudi za evropske sisteme, predvsem tiste, ki se vnovič soočajo z izzivi svobodne in odprte družbe. Novak izpostavlja subsidiarno vlogo posameznika, ki zahteva njegovo dejavno vključevanje v civilno družbo, kar je podporna in varovalna razsežnost splošnega napredka in osebnega dostojanstva. S to vlogo so povezane različne odgovornosti in naloge, ki jih lahko posamezniki v okviru civilne družbe bolje izvajajo kot država. Med te odgovornosti lahko uvrstimo tudi (pri)vzgojo osebnih moralnih kakovosti. Po Novaku je civilna družba »širši in globlji pojem kot država«, predvsem v smislu njene moralne razsežnosti, ki jo vzpostavljajo njeni člani (Novak 2005, 206). Zato je poleg religije kot »temeljne družbene institucije« (206), ki vzpostavlja področje pozitivne osebne in družbene odgovornosti, pomembna tudi vzgoja, ki človeka usposablja, da odgovornost prepozna in ustrezno osebno ponotranji.

Na pomen vzgoje smo že opozorili pri opredelitvi počel človekove notranje dejavnosti in ugotovili, da je človekova simbolna narava okvir teh počel, zato je pomembno, da ima pri opredelitvi zakonitosti človekove posamične in družbene stvarnosti ustrezno težo. To je pomembno tudi pri utemeljitvi oziroma presoji različnih družbenih ureditev, saj določa, kako bodo njene formalne zahteve in pričakovanja izpolnjene. Novakova opredelitev demokratičnega kapitalizma kot ureditve, v kateri ima civilna družba prevladujoč pomen, družina pa predstavlja njeno osnovno tkivo, izpostavlja pomen in vlogo sodelovanja, zato mora biti vzgoja v taki ureditvi utemeljena

kot eden izmed njenih osnovnih moralnokulturnih temeljev. Novak v tem smislu opozarja na nevarnosti, ki prežijo v liberalno urejenih družbah, predvsem na »zanemarjanje moralnih in intelektualnih navad«, ki so potrebne za odgovorno izbiro in ki omogočajo oblikovanje skupnosti »močnih in neodvisnih posameznikov (44). Te navade človek usvoji z vzgojo, najprej v družini, potem pa tudi v širših skupnostih, zato je družina kot počelo vzgojne dejavnosti tako pomembna za oblikovanje in obstoj take civilne družbe, ki se bo lahko samouravnavala (samo-upravljala). Novak izpostavlja poseben pomen družine pri učenju osebne odgovornosti ter povzema lorda Actona (1834–1902), ki opredeljuje pozitivni vidik svobode kot »tisto, kar bi morali delati« (47). To je svobodno izvršljivo le, če je človek (moralno) usposobljen, da odgovornost prevzema premišljeno in »trajajoče zavzeto«, skladno z zastavljenim ciljem (47). Za (liberalno urejeno) družbo je torej pomembna odgovorna svoboda njenih članov, kar je, kot ugotavlja Novak, uresničljivo zgolj znotraj skupnosti in ob »dolgotrajnem šolanju« (51). Družba si mora zato prizadevati poiskati in izvajati tiste vzgojne dejavnosti, ki pomagajo uresničevati to človekovo notranjo potrebo in zmožnost.

Novejše vzgojne zasnove zasledujejo te zmožnosti in jih povezujejo s počeli in zahtevami človekovega telesnega in psihološkega ustroja, tako da se osredotočajo na ustrezno okolje, v katerem lahko človek deluje svobodno na način, da postaja (vse bolj) odgovoren. V nadaljevanju predstavljam tako vzgojno zasnovo.

7.5 Poskus globalnega, lokalnega in osebnega počlovečenja gospodarskih odnosov

7.5.1 Metoda Montessori

V prejšnjih poglavjih smo obravnavali filozofske, etične in antropološke vidike človeka kot posamičnega in družbenega bitja in njegovega življenja v svetu, s čimer smo si zgradili osnovo za utemeljitev družbeno-gospodarskih odnosov v povezavi z etično naravo človekovega delovanja, da bi lahko sedaj ustrezno opredelili možna počela za uresničitev teh odnosov po meri človeka. Vodilo je počlovečenje družbeno-gospodarskih odnosov, utemeljeno na osnovni potrebi človeka, da postaja vedno bolj

človeški, kar je njegovo naravno teženje (*desiderium naturale*), uresničeno s svobodno in premišljeno voljo, ki skladna s krepostjo predstavlja končni etični cilj vse njegove dejavnosti (Juhant 2003, 21). Kot smo videli, to preko družinskih odnosov in civilne družbe poudarja tudi M. Novak. Večrazsežna narava človeške osebnosti poraja potrebo po njeni celostni obravnavi, ki izpostavlja nekatera temeljna počela in dejavnike, pomembna za pravilno razumevanje njenih zakonitosti. Ta počela in dejavniki predstavljajo pogoje za pravilno umeščanje osebne razsežnosti človeka v naravno in družbeno okolje, kar omogoča življenje, skladno s pogoji človekovega dostojanstva in osebne uresničitve. Uresničevanje človeške osebnosti zahteva usklajeno družbeno dejavnost, ki vzpostavlja pogoje na različnih ravneh in obsegih udejanjanja. Poudarek je na izgrajevanju etično usposobljenega človeka, ki za svobodno, samostojno in *subsidiarno* urejeno družbeno dejavnost potrebuje notranje in zunanje pogoje, ki izhajajo iz potrebe po širšem družbenem in globalnem urejanju naravnih in družbenih danosti.

Med prvimi izpostavljam vzgojo kot način zgodnjega plemenitenja človeške osebnosti. Med vzgojnimi pristopi je zanimivejši postopek Montessori, ki zajema celostno podobo otroka in jo umešča v življenjski prostor, prilagojen spodbujanju samostojnega, ustvarjalnega in svobodnega učenja. Ta vzgojni pristop je povzet po zdravnici, psihologinji in vzgojiteljici Mariji Montessori (1870–1952) in ureja vsa tista področja otrokove dejavnosti, ki so vezana na določeno razvojno obdobje. Montessorijeva uvaja razvojnopsihološki vidik vzgoje, utemeljen na njenih opažanjih razvoja spoznavnih zmožnostih pri prizadetih otrocih, ki s pomočjo prilagojenih učnih pripomočkov in okolja dosegajo presežne rezultate. Ugotovitve opažanj razodevajo velike razvojne možnosti otroka, ki ostanejo v običajnih okoliščinah neuresničene, saj otrok navadno ne živi v primernem okolju, v katerem bi jih lahko izrazil. Montessorijeva poudarja, da se otrok v ustreznem okolju razvija veliko hitreje, saj mu okolje, ki je prilagojeno njegovim sposobnostim in razvojnemu obdobju, omogoča, da preko čutil svobodno izrazi vse svoje notranje zmožnosti[88]. Postopek izpostavlja posebno spoštovanje, ki ga morajo starši in vzgojitelji gojiti do otrok, da se slednji razvijejo v osebnosti glede na svoje notranje zmožnosti, ne pa glede na omejitve, ki jih

[88] Kako pomembno je okolje za razvoj otroka, kaže začetna vzgojna izkušnja Montessorijeve z zdravimi, vendar socialno neprilagojenimi otroki, ki so bili v urejeno okolje premeščeni iz revnih predelov rimskega predmestja, kjer so bili prepuščeni samim sebi in nevarnemu okolju. Otroci, stari med tri in šest let, so v prilagojenem okolju in ob ustreznih pripomočkih samostojno, brez posegov ali celo prisotnosti vzgojitelja, postali osredotočeni, ustvarjalni in redoljubni (Montessori 2011, 23).

ustvarjajo (ne)pričakovanja staršev. Montessorijeva poudarja, da je največji problem sodobnega človeka, da večina posameznikov živi neskladno s svojimi notranjimi zmožnostmi, saj niso imeli možnosti, da bi jih razvili do svojega normalnega stanja (Montessori 2011, 19). Opozarja, da od posameznikov, ki v otroštvu niso imeli primerne duhovne priprave, ni moč pričakovati, da bodo kasneje, ko odrastejo, delovali kot *dobri* ljudje (19). Postopek Montessori išče dialektično sredino med prepuščajočo (*permisivno*) vzgojo, ki zanemarja pomen urejenega in skladnega okolja ter dopušča samovoljno ravnanje otroka, in prisilno oziroma nesvobodno vzgojo, ki otroku ne dopušča ustvarjalnega in tvornega sodelovanja. Preko ustvarjalne dejavnosti poudarja uresničeno svobodo, ki jo usmerjajo »notranji skriti vodniki«, opredmeteni s pomočjo primernega okolja in vzgoje, kar ustvarja potreben red in zbranost (18). Razvojni vidik vzgoje temelji na *subsidiarnem* načelu, kar pomeni, da otrok izgrajuje osebnost z lastno dejavnostjo, trudom in izkušnjami, kar je po Montessorijevi »dolga pot, ki jo mora vsak otrok prehoditi sam, da bi dosegel zrelost« (18). Nekatere najpomembnejše značajske lastnosti in sposobnosti za življenje lahko otrok pridobi samo sam, obveznosti staršev in vzgojiteljev pa so omejene na pripravo ustreznega okolja, s čimer pripravljajo tudi prostor, ki omogoča oblikovanje otrokove odgovornosti za svoj razvoj[89] (Montessori 1990, 49). Kljub odvisnosti in nebogljenosti je otrok že kmalu po rojstvu notranje samostojen, odvisno od starosti in spodbud, ki jih dobi iz okolja, zato je pomembno, da je okolje prilagojeno otrokovemu razvojnemu obdobju. Tako se lahko že zelo zgodaj razvije v samostojno in odgovorno osebo, ki svobodno oblikuje svoj osebni prostor in je zmožen tvornega sodelovanja z drugimi. Samostojnost se razvija postopoma, po razvojnih obdobjih, ki predstavljajo okna za razvoj določenih notranjih zmožnosti, ki se kasneje zaprejo. Montessorijeva jih poimenuje občutljiva obdobja, ki ponazarjajo občutljivost otrokovega dinamizma za sprejemanje posameznih spodbud iz okolja, ki se glede na obdobje razlikuje po učinku in vsebini. Obdobja občutljivosti so namenjena usvojitvi določenih duševnih značilnosti, ki se lahko polno razvijejo samo v določenem časovno-razvojnem obdobju, saj občutljivost zanje kasneje mine (Montessori 2009, 37). Montessorijeva poudarja, da je bolj kot sama vzgoja pomembna pripravljenost staršev in vzgojiteljev, da otroka opazijo, sprejmejo in spoštujejo njegove trenutne razvojne možnosti. Ko mu starši ali vzgojitelji pripravijo ustrezno okolje, se bo otrok lahko sam

[89] Otrok se lahko na primer nauči zbranosti in osredotočenosti le, če ima v okolju predmete, ki mu to omogočajo, zato je priprava ustreznega okolja ključna, saj ga drugi tega ne morejo ustrezno naučiti (18).

osredotočil in ostal zbran, dejavnost pa bo lahko opravil samostojno in svobodno. Otrok bo tako usvojil zbranost in red, saj bo delo zaradi samostojne in svobodne pobude opravljal z večjim veseljem in notranjim zadovoljstvom. Raziskave odnosa šolskih otrok do šole kažejo, da so otroci, ki imajo zmožnost nadzora nad lastno dejavnostjo in okoljem, bolj dojemljivi za učenje, imajo večje zaupanje v svoje sposobnosti in boljše mnenje o sebi (Stoll Lillard 2005, 88).

Montessorijeva prepoznava odločilne razvojne dejavnike za oblikovanje otrokove osebnosti, ki upravljajo človekovo dejavnost tudi v zrelih življenjskih obdobjih. Zgoščeni so v pomen, ki ga ima vzgoja za razvoj človeka in tudi družbe, zato je Montessorijeva prepričana, da je prava vzgoja rešitev za težave tega sveta, saj vse izhajajo iz delovanja človeka kot osebnosti (Montessori 2011, 42). Zagovarja prenovo vzgoje in šolstva, ki mora temeljiti na razumevanju in sprejemanju človeka kot celostne osebe (Montessori 2011, 46). Ker se človekova osebnost začne razvijati z rojstvom, potrebuje celostno nego, ki ne more čakati, da otrok vstopi v šolo. Potrebna je za človekov normalni razvoj, kar pomeni, da so otrokove notranje zmožnosti ustrezno negovane in neprisiljeno spodbujene. Montessorijeva govori o *normalnem* duševnem stanju, h kateremu otrok naravno teži, če mu okolje ob pravem času to dopušča. Normalnost predstavlja vzorno duševno stanje, ki usposablja človeka za človečnost (etičnost) tudi v najtežjih življenjskih razmerah, saj je opremljen z duševnimi sposobnostmi, ki jih je samostojno in svobodno s pomočjo svojega življenjskega okolja »vsrkal« iz sebe (Montessori 2009, 148). Vsi otroci imajo naravne danosti, da so kot osebe *dobri*, ustrežljivi in požrtvovalni, kar se v primernem okolju razvije spontano in neprisiljeno (Montessori 2011, 45). Edini ali najpomembnejši razlog za odklone od normalnega duševnega stanja so starši in vzgojitelji, ki zaradi neznanja ali nepripravljenosti spregledajo otrokovo osebnost, s čimer ga osiromašijo za normalen razvoj (Montessori 2009, 149).

Izvirni greh starševstva se skriva v zanikanju otrokove naravne zmožnosti za zbrano in osredotočeno delovanje, ki usmerja njegovo pozornost na dejavnost, s katero svobodno in tvorno spreminja svoje (pripravljeno) okolje (150). Roditelji in vzgojitelji imajo preko otroka moč, da spremenijo svet, saj se z vsakim rojstvom rodi nov svet in naloga staršev je, da otroka umestijo v ljubeče in ustvarjalno okolje, s čimer ga obvarujejo izvirnega greha nevednosti in nezavednosti sveta. Otroci lahko sami

ustvarjajo urejeno družbo, v kateri polno razvijejo svoje sposobnosti in zaživijo kot celovite osebnosti, s čimer ne odpravljajo le etičnih, temveč tudi gospodarske probleme.

Vzgoja Montessori postavlja etične temelje družbe, saj usposablja in pripravlja otroke za svobodno in odgovorno delovanje, ki ima svoje temelje v človekovi notranjosti, kar je tudi pogoj za uspešno etično dejavnost. Zato je osnovna etična zavezanost utemeljena na starševstvu, saj so starši najodgovornejši za to, da otrok odrašča v razvojno prilagojenem okolju. Že tako velik pomen starševstva dobi z Montessorijevo tudi posebno družbeno in etično razsežnost, kar postavlja družino v prav poseben družbeni položaj. Odgovorno starševstvo se začne z odgovornostjo staršev do sebe in skupnega (družinskega) občestva, v katerem ustvarjajo ljubeče in spodbudno okolje, ki vabi otroka, da polno zaživi po svojih zmožnostih. Poleg samorazvojnih potrebuje družina tudi materialne možnosti za preživetje in dostojno življenje, kar ji mora poleg članov zagotavljati tudi skupnost (občina, država), še posebej zaradi njenega velikega družbenega pomena. Večina ustavodajnih listin navaja človekovo dostojanstvo kot eno izmed najpomembnejših temeljev skupnega življenja, kar izraža tudi namen skupnega urejanja življenja v okviru državne skupnosti. Država je ustanovljena zaradi ljudi, da jim zagotavlja življenje v sožitju, svobodi, pravičnosti in miru ter je kot taka izraz skupne ljudske volje (Stres 1996, 166). Država je torej v službi človeka, katerega družbena razsežnost in človečnost se najodločilneje oblikujeta v družini, zato mora biti ta deležna posebnega neodtujljivega varstva.

7.5.2 UTD - univerzalni temeljni dohodek

Drugi poskus varstva človečnosti in splošnega človeškega dostojanstva v družbi predstavlja uveljavitev pravice do *univerzalnega temeljnega dohodka* (UTD). Gre za posebno pravico, ki je utemeljena na dejstvu o pripadnosti določeni skupnosti različnih širin in obsegov. Uvrščamo jo med tako imenovane nezaslužene pravice in je sorodna osnovnim človekovim pravicam, ki na predpisan (*formalen*) način zagotavljajo upravičenja in svoboščine vsakemu, ne glede na politične in družbene okoliščine. Univerzalni temeljni dohodek je pozitivna socialna pravica, ki vsakemu zagotavlja

denarna sredstva v višini, ki (še) zadoščajo za dostojanstveno življenje[90]. Pravica do temeljnega dohodka predpostavlja pozitivno naravo pravice do dostojanstva, kar pomeni, da mora biti upravičenje dejavno zagotovljeno (navadno s strani države). Zamisel je osnovana na predpostavki, da je država zmožna s svojo dejavnostjo ustvariti presežno vrednost, ki skladno z osnovnim namenom države pripada državljanom, zato je pravično, da je del te vrednosti enakomerno porazdeljen med vse. Pomembno je vprašanje upravičenosti do temeljnih prihodkov in njihova splošnost, še posebej, ker so v pravici združeni različni družbeni in politični dejavniki ter je njen pomen večplasten. Sovpada s pojmovanjem socialne države in deležem vpletenosti države v družbenogospodarski dejavnosti. Kot možna rešitev za poenostavitev socialne vloge države se pojavlja tudi pri liberalno usmerjenih mislecih, ki v temeljnem dohodku prepoznavajo učinkovitejše delovanje socialne države, utemeljeno z zmanjšanjem stroškov. Ekonomist Milton Friedman (1912–2006) predlaga odpravo predragega upravljanja socialne države in uvedbo enotnega temeljnega dohodka brez dodatnih socialnih ugodnosti (Wispelaere in Stirton 2004, 271). Na socialni pomen temeljnega dohodka pa je opozoril že Bertrand Russell, ki je prepoznal nevarnosti revščine, zato je zagovarjal splošen osnovni prihodek, ki bi pred njo varoval vse ljudi (Sheahen 2012, 173).

Kljub možnosti načelnega političnega in družbenega soglasja glede neodtujljivosti pravice vsakega človeka do dostojnega življenja, okrepljene z dejavno (pozitivno) odgovornostjo države ali širše skupnosti, pa številni preučevalci ugotavljajo, da bi bila splošna uvedba temeljnega dohodka vsaj s tehničnega vidika zelo zahtevna, kar potrjujejo nesoglasja glede oblike in načina uveljavitve pravice na ravni družbe, ki se pojavljajo med različnimi družbenimi skupinami in tudi znotraj njih (Wispelaere in Stirton 2004, 266).[91] Dejanska uveljavitev zahteva najširšo družbeno in politično podporo, saj se zunaj obeh razsežnosti pravica do osnovnega temeljnega dohodka ne more uresničiti (273). Čeprav je pravica do dostojanstvenega življenja splošna, je njena

[90] *Svetovna mreža za Univerzalni temeljni dohodek* (Basic Income Earth Network, BIEN) opredeljuje UTD kot zagotovilo najmanjše stopnje dohodka, do katerega je upravičen vsak posameznik, ne glede na osebno premoženje, prihodke in pripravljenost za delo. Zagotavlja svobodo in enakost, dostojanstvo, prilagodljivost trga dela, preprečuje revščino, nečloveške pogoje dela in odvisnost od *avtoritet* (http://www.basicincome.org/basic-income, pridobljeno 2.11.2015).

[91] Avtorja navajata različne tehnične razsežnosti temeljnega dohodka, ki jih je potrebno upoštevati pri izvedbi. Pomembni so predvsem naslednji dejavniki: splošnost upravičenja, posamičnost izvedbe, pogoji upravičenja, izenačenost dohodkov, trajanje pravice, način izvedbe pravice (prihodek, olajšava) in zneskovna ustreznost (Wispelaere in Stirton 2004, 267-272).

praktična izvedba pogojena z različnimi ekonomskimi in splošno družbenimi dejavniki, ki odražajo posebnosti na ravni države in med državami (splošna blaginja, gospodarska uspešnost, življenjski stroški, kultura, vrednote). Pomembno je tudi, ali pravico spremlja uvedba drugih ukrepov, od katerih so odvisni njeni učinki. Pomembno vlogo imajo vrednote, ki odražajo etično usposobljenost državljanov, kar je odvisno tudi od družbene podpore vzgojnih in izobraževalnih sestavov, ki podpirajo celosten razvoj osebnosti in omogočajo ustrezno zavest glede skupnih družbenih dolžnosti. Zavest se poraja iz razumevanja in občutenja prepletenosti in soodvisnosti družbenih odnosov, kar omogoča ustrezno prepoznavanje splošne človeške odgovornosti do drugih. Antropologija človeške osebnosti pojasnjuje odgovornost do drugega kot način lastne uresničitve, kar se v medosebni razsežnosti razodeva kot družbena odgovornost. Pomembno je torej, da se prednosti uvedbe pravic, kot je splošni temeljni dohodek (varnost, dostojanstvo, delovna spodbudnost, občutek pripadanja skupnosti), zaradi pomanjkanja ustrezne zavesti upravičencev ne sprevržejo v svoje nasprotje (nedelavnost, nezainteresiranost, izkoriščanje). Temeljni dohodek namreč ureja nekatere osnovne človeške potrebe, kot je sorazmerna dohodkovna neodvisnost, ki varuje osnovno dostojanstvo vsakega človeka. Predstavlja pomembno osnovo za razmislek o vlogi države in njeni dolžnosti, da zagotavlja določeno splošno blaginjo vsem državljanom, ne glede na njihove posebnosti. Ker zahteva prerazporeditev obstoječih deležev, mora temeljiti na načelu pravičnosti, ki popravlja (nepravične) odklone družbenogospodarske dejavnosti (Peil in Staveren 2009, 197).

Osnovno vprašanje pri univerzalnem temeljnem dohodku je etično, saj zahteva načelno strinjanje, da je zaradi zagotavljanja materialnega dostojanstva vsak človek upravičen do določenega denarnega nadomestila in da je ta pravica vezana izključno na osebo. Vprašanje se dotika različnih moralnih občutij človeka, kot sta solidarnost in požrtvovalnost, zato je pomembno, da se zagotavlja spoštovanje pravice in preprečuje zlorabo. Predstavlja pomemben razvojni napredek pri počlovečenju medsebojnih odnosov in odklon od Hobbesovega pojmovanja človeka kot sebičnega posameznika (*Homo homini lupus*). Kot smo že omenili, se moralna vrednost temeljnega dohodka lahko razkrije, če je ustrezno uravnavana z drugimi ukrepi (vzgoja), ki so zaradi globalizacije odnosov pomembni tudi na meddržavni in svetovni ravni. Če domnevamo, da je temeljni dohodek pravica vsakega človeka, potem je potrebno poiskati rešitve za njeno zaščito in praktično opredmetenje.

7.5.3 Projekt *Venus* (naravni viri kot javno dobro)

Ideja projekta *Venus* je zagotovitev dostojanstvenega življenja vsem ljudem ne glede na potrebo po osnovnem dohodku. Temelji na prepričanju, da je na svetu dovolj virov za vse ljudi, zato denar kot posrednik ni potreben. Omejenost virov oziroma njihova dostopnost predstavlja vir denarne (*monetarne*) ureditve menjave in porazdelitve dobrin, kar ureja sestav, ki je označen kot kapitalističen. Idejni vodja osnutka Jacque Fresco (1916-) je kritičen predvsem do potratnosti kapitalistično-gospodarskega upravljanja z viri, ki se ne (u)porabljajo glede na potrebe ljudi, temveč glede na potrebe kapitala, zato je veliko ljudi nepotrebno prikrajšanih za osnovne dobrine. Fresco ugotavlja, da vzrok za revščino ni v omejenosti virov, temveč v pomanjkanju denarja (Fresco 2007, 20). Človeštvo namreč premore tehnologijo in znanje za učinkovito in trajnostno pridobivanje in rabo virov, ki zadoščajo za vse ljudi (11). Zato podpira pametno izkoriščanje in porazdelitev virov in dobrin, ki bi z ustrezno tehnologijo zadostile potrebam vseh ljudi, kar bi ugodno vplivalo na kakovost posamičnega in skupnega življenja. Osnutek je po vsebini in utopičnosti izvedbe soroden zasnovi komunistične ureditve družbe, predvsem zato, ker ne vključuje antropoloških in etičnih predpostavk družbene uresničitve. Tudi zagovorniki ureditev, ki uravnavajo raznolikost človeškega osebnega dinamizma in posebnih življenjskih okoliščin, zasledujejo človeško plemenite cilje in v svojih zasnutkih poudarjajo človeško svobodo, predvsem od prisile neustvarjalnega in nečloveškega dela, vendar je zgodovinska izkušnja pokazala na njihovo praktičnoumsko nedoslednost pri upoštevanju človeških osebnih dejavnikov, kar je pripeljalo do znanih nasprotnih in uničujočih učinkov. Zagovorniki komunizma na primer zagovarjajo človečnost in visoko stopnjo gmotnega bogastva družbe, ki bosta omogočila ustvarjalnejše delo in bistveno več prostega časa (Šter 1980, 35). Podobne cilje zasleduje projekt *Venus*, ki zagovarja naravne vire kot javno dobro, ki je dostopno vsem ljudem. Predpostavlja človekovo naravno pripravljenost za sodelovanje, vendar podobno kot zagovorniki komunizma zanemarja ali napačno ocenjuje dinamizem človeških odnosov, ki imajo zaradi simbolne narave svojo naravno vztrajnost.

7.5.4 Praktične možnosti uresničevanja omenjenih projektov

Antropologija človeka kot bitja dialoga in skupnosti določa, kar je Montessorijeva potrdila s poskusi, da se človek in z njim družba spreminjata od znotraj navzven. Družbene ideje, ki zanemarjajo ali spregledajo to naravno urejenost človeške osebnosti, tvegajo, da bodo njihovi zasnutki postali orodje za uresničevanje povsem drugačnih ali celo nasprotnih ciljev. Aristotel ne poudarja zaman, da »človek nujno sledi tistemu, kar spoznava trenutno za najboljše«, zato se mora najprej (iz)uriti v krepostih, da bo lahko premislil in uravnaval svojo voljo (Hribar 1987, 105). Tudi pri družbenih osnutkih je potrebno upoštevati *subsidiarno* naravo človekovega (naravnega) razvoja, ki se začne od spodaj, pri otroku, izpostavljenemu različnim razmeram za razvoj osebnosti, ki bo kot zrela (polna) ali pomanjkljiva (omejena) tvorila in oblikovala družbeno resničnost.

Vsi trije zasnutki opozarjajo na nezadostnost ali neustreznost trenutne ureditve družbenogospodarskih odnosov, ki zanemarja pomembna počela skupnega bivanja, ki so potrebna za uspešno počlovečenje odnosov. Poudarjajo, da obstajajo nekatere osnovne dobrine in viri, ki so last vsega človeštva, zato se je potrebno zanje boriti in jih ohraniti. Največji vir med vsemi pa se skriva v človekovi osebi, ki je počelo in cilj tukajšnjega človeškega obstoja, zato zahteva posebno pozornost, ki bi lahko postala samorazvidna. Vsekakor pa so zahteve, ki jih predstavljajo opisani projekti, korak v smer večje pravičnosti in antropološke prisebnosti ter tako možnosti večjega uresničevanja vseh ljudi tudi v sodobnem globalnem svetu. Uresničevanje takih praktičnih poskusov bo pokazalo zrelost človeštva in možnosti globalne pravičnosti. Ta je v večjem sodelovanju in povezanosti vseh ljudi. K temu smo kot bitja istega planeta tudi odgovorni.

SKLEP

Sveti Tomaž Akvinski (1962, q.94, a.2) trdi, da je splošno pravilo in prvo načelo *naravnega zakona*, da mora človek delati *dobro*, slabega pa se izogibati, že pred njim pa Aristotel (2002, 1113a) ugotavlja, da lahko samo *dober* človek dela *dobro*. Etični cilj slehernika je torej postati *dober* človek, vendar Aristotel opominja (2002, 1097a), da *dobro* ni nekaj, kar bi se lahko našlo kot samo na sebi, temveč ga je potrebno predvideti za »vsak primer posebej«. Potreben je torej umski napor, ki ga zahteva etična odgovornost, da posameznik ugotovi posamezno *dobro* in ga izvrši, za kar ima umsko svobodo, s katero si (glede na to *dobro*) skupaj z drugimi lahko ureja življenje po svoji, človeški meri. Da bi lahko ugotovil resnično *dobro*, se mora človek torej najprej v *dobro* uvesti in torej postati *dober* človek, ki potem skladno s to lastnostjo tudi (*dobro*) deluje. Oba misleca sta pomembna tudi za iskanje odgovorov na etična vprašanja sodobne družbe, saj je ta izgubila oziroma pozabila na temelje, ki posamezniku in družbi omogočajo etično samourejevanje. Na teh osnovah gradi odnose v tako imenovanem demokratičnem kapitalističnem redu Michael Novak.

V raziskavi smo zato iskali te temelje, saj brez njih ni možno ustrezno utemeljiti odgovornosti in svobode človeka za urejanje skupnega bivanja. Vzrok smo iskali v enostranskem pojmovanju človeka, ki spregleda počela njegove večrazsežne narave, s tem pa tudi resničnega cilja bivanja. Izhajali smo iz hipoteze, da brez zaobseženega spoznanja človeka, ponazorjenega v njegovi osebi, ni možno celostno urejati družbenih vprašanj, ne da bi ob tem spregledali njihovo skladnost s človeškostjo. Hipotezo smo dokazovali s povezano razčlembo različnih etičnih vprašanj in odgovori nam omogočajo vpogled v celostno rešitev sodobne etične zagate glede urejanja skupnih družbenogospodarskih odnosov, ki zahteva ustrezno utemeljitev človeka kot posamičnega in družbenega bitja. Z antropološko razčlembo človekove narave smo pokazali, da je potrebno upoštevati različne razsežnosti in ravni bivanja človeka, saj vsa povezano in tvorno oblikujejo njegovo vsebino in pojavnost. Opozorili smo na pomanjkljivosti in nevarnosti omejenega pogleda na človeka, ki se sicer v določeni meri pojavlja pri vsaki razčlembi, vendar se je ta zaradi pojava in prevlade sodobne tehnično-znanstvene razlage stvarnosti omejila na človekov pojavni vidik, saj je ta edini, ki ustreza pozitivnemu znanstvenemu postopku. Zato smo v nadaljevanju

poudarili, da tehnični pogled na človeka ne ustreza njegovi dejanski podobi in da je potrebno upoštevati tudi ostale dejavnike, čeprav nimajo potrebne pozitivne samorazvidnosti. Ugotovili smo, da brez upoštevanja praktičnoumske in duhovne dejavnosti ne znamo prepoznati človekovih etičnih temeljev in da lahko šele s pojmovanjem človeka kot osebe odkrivamo prava počela za skupno življenje v družbi.

Razčlemba človekove osebe nam je razkrila, da se človek oblikuje v osebo zgolj v odnosu z drugim, s katerim tudi vzdržuje svojo in skupno človeškost. Praktičnoumska in duhovna dejavnost odkriva dejavnike, ki so za pozitivne vede še neopazni in zato tudi nepomembni, zato prihaja do različnih pojmovanj človeka, ki pa določajo tudi načine urejanja skupnega življenja. Opozorili smo na to, da je omejeno razumevanje človekove celovitosti nevarno za pojav različnih ideologij, pri katerih se dobri nameni naravno, skladno s pojmovno omejenostjo, spreobračajo v svoja nasprotja, včasih tudi v *zlo*. Ugotovili smo tudi, da pomanjkljivo znanje o človeku vodi v neustrezne in enostranske družbene zasnutke, ki so glavni vzrok za udejanjanje *zla* tudi v sodobnem svetu.

Raziskali smo različne etične ideje, tudi slovenske, da bi našli skupni temelj človekovemu prizadevanju po *dobrem* življenju v družbi. S povezano mislijo različnih mislecev smo ugotovili, da je sodobna etična kriza razrešljiva samo z osredinjenjem družbenogospodarske dejavnosti na počela, zahteve in cilje človeka kot osebe, ki je v odnosu do drugih, kot na primeru Sv. Trojice poudarja M. Novak. Ugotovili smo namreč, da je človek nagnjen, da pri delovanju to odprtost do drugih spregleda, zato lahko tudi zaide, njegova dejavnost pa lahko postane uničevalna. Zato smo se osredotočili na naravne oziroma osebnostne pogoje za vzpostavljanje etične družbe.

Raziskava je zahtevala opredelitev različnih vidikov etike, predvsem pa njihovo povezanost v skupno etično osnovo. Ta je pomembna in potrebna za uspešno umestitev etičnih vsebin na različnih ravneh družbe, kar v nalogi tudi poudarjamo. Skupna etična osnova mora zajemati iz presežne človekove vrednosti, ki zaobjema različna nazorska, kulturna in verska izhodišča posameznika in družbe. Ugotovili smo, da je človek zaradi simbolne narave pri spoznavanju stvarnosti omejen in zato nagnjen k zmotnemu mišljenju in delovanju, zato mora negovati dialog z drugimi, da se popravlja in ustrezno usposobi za *dobro*. Ugotovitev smo dopolnili z utemeljitvijo potrebe po osebnem etičnem usposabljanju, ki zahteva od človeka, da se odpre svojim globljim razsežnostim, ki mu šele omogočijo celovitejši pogled na njegov položaj v svetu. Zato

raziskava poudarja tudi duhovno in versko razsežnost človeškega življenja, ki šele omogoča celosten pogled na človeka.

Ugotovitve smo utemeljili in ponazorili na primeru etike vodenja, ki je v svoji trajnostni naravnanosti pogojena s simbolno in duhovno predpostavljenostjo; šele ob tem se je zares pokazalo, kako pomembna je etična usposobljenost posameznikov. Obe razsežnosti sta pomembni tudi za urejanje odprtih, demokratičnih družb, ki črpajo svojo moč predvsem iz civilne družbe, kjer ima družina osrednje mesto. Novakova predstavitev demokratičnega kapitalizma potrjuje osnovno človekovo potrebo po svobodni, samourejevalni dejavnosti, utemeljeni z osebno odgovornostjo, kar omogoča povezovanje posameznikov v civilno družbo, ki prične v družini in se nadaljuje v ostalih družbenih, tudi gospodarskih odnosih. Njeno delovanje se mora odvijati po načelu subsidiarnosti. Novak nas opozori na pomen in možnosti, ki jih odpira prostor, ki spodbuja človeka, da v svojem delovanju stremi k odličnosti, s čimer ohranja in razvija svoj in splošen družbeni napredek. Opozorilo k subsidiarnemu delovanju, se pravi od spodaj navzgor kot temelju demokratičnega tudi gospodarskega reda dopolnjuje z zahtevo po spodbujanju sodelovanja kot gradniku civilne družbe, ki ima svoje počelo v družini. Izpostavlja vlogo družine kot osnovne družbene celice in potrjuje njeno pomembno vlogo pri oblikovanju moralne usposobljenosti posameznikov kot tvorcev svobodne družbe in odgovornega gospodarskega razvoja. Vse to kaže na pomen vzgojnih zasnov, ki spodbujajo človekovo svobodno in odgovorno delovanje, odprto za ustvarjalno in povezano dejavnost.

S predstavitvijo vzgojnega nauka *Montessori* smo simbolni in duhovni vidik človeka povezali s psihološko razsežnostjo odraščanja, ki predstavlja temelj za celosten razvoj osebnosti in pogoj za uvajanje etičnih vsebin tako na ravni posameznika kot družbe. Z antropološko in psihološko ponazoritvijo vplivov vzgoje smo postavili in utemeljili najpomembnejše izhodišče za udejanjanje počlovečenih družbenogospodarskih odnosov, saj se s pravilno vzgojo udejanja tudi človek, ki je kot oseba po naravi *dober*, zato *dobro* tudi izraža in deli z drugimi. Pokazali smo, kako ustrezno vzgojno okolje omogoča oblikovanje osebnosti z lastnostmi, ki človeka usposabljajo za tvorno sodelovanje z drugimi, kar je pomembno tudi pri vodenju, ki temelji na tem odnosu. Vzajemna pogojenost zgodnjega odraščanja in uspešnega, trajnostno naravnanega vodenja je utemeljena z antropološko in psihološko razčlembo, ki daje utemeljitvi potrebno širino in gotovost. Na vzgojo se nismo osredotočili zgolj

zaradi njenega velikega vpliva na osebno in etično usposobljenost človeka, temveč tudi zaradi njenega pomena za razvijanje uspešnih in trajnih družbeno-gospodarskih temeljev, kot poudarja M. Novak. Zgodnja razvojna obdobja postavljajo osnovne temelje za medosebno delovanje, ki je podlaga vsak človeške in tudi gospodarske dejavnosti, zato jih razumljivo podpirajo vse kulture in družbe, saj gre za vzgojo zaradi *dobrega* svojih otrok, saj otroke pojmujemo kot temeljno človeško vrednoto.

Raziskavo smo zaključili s predstavitvijo etične razsežnosti *univerzalnega temeljnega dohodka* in projekta *naravnih virov kot javnega dobra*, ki ju opredeljujemo kot dopolnjujoča etična pogoja za globalno in z njim vedno bolj povezano lokalno poustvarjanje počlovečenih družbenogospodarskih odnosov. Pri opredelitvi njunega etičnega vidika smo previdni, saj se zavedamo, da se mora družba razvijati celostno in trajnostno, in da lahko posamične, enostranske rešitve, brez ustreznega temelja v človekovi osebni in etični usposobljenosti (vzgoja), postanejo nevarne ali celo uničujoče za družbo. Ugotavljamo, da se (zahodna) družba v svoji zgodovini ni notranje razvila do te mere, da bi lahko na začetku omenjeno aristotelsko stališče opredelili kot samoumevno, a da si mora družba še naprej prizadevati, da postavi človeka kot osebo v svoje središče in ga zato prizna tudi kot počelo *dobrega* v svetu. V tem je bil tudi glavni namen naše raziskave: z razčlembo možnosti počlovečenja družbenogospodarskih odnosov, vrniti človeka kot osebo v središče vsega zanimanja. Različni vidiki osebne razsežnosti človeka so v ta namen predstavljeni na način, ki omogoča njihovo celostno razčlembo ter izpostavlja njihovo povezanost in medsebojno dinamično celoto ter jih s predstavitvijo različnih načinov etičnega usposabljanja, povezuje v novo kakovost, ki omogoča tudi dejansko udejanjanje etičnega delovanja. V tem smislu lahko povzamemo Novakovo stališče po etični in odgovorni civilni družbi, ki ima svoje temelje v družini, od koder se širi potem tudi na vsa področja družbenih dejavnosti, tudi na gospodarstvo.

Upravičeno lahko torej potrdimo hipotezo, da se *dobro* življenje lahko vzpostavlja le, če so celotni družbenogospodarski odnosi urejeni po meri človeka oziroma z etiko po meri človeka in da brez resničnega spoznanja in sprejemanja človeka kot osebe ne moremo urejati družbenogospodarskih odnosov na način, ki bi bil skladen s človeškostjo posameznika.

POVZETEK

Raziskava doktorske naloge se osredotoča na etični vidik družbenogospodarskih odnosov, s poudarkom etičnega usposabljanja človeka. Prične z antropološko razčlembo človeške narave in nadaljuje z raziskavo različnih vidikov osebnosti. Izpostavlja raznolikost in povezano dinamiko osebne sestave človeka, ki vključuje tudi njeno presežnost (transcendentnost). Etično-idejne osnove in iz njih izvirajoče družbene rešitve (sestavi) odsevajo različne poglede in pojmovanja oziroma udejanjanja etične dejavnosti glede na konkretne zgodovinske pogoje in pripadajoče idejne poglede na človeka. Idejno-zgodovinski etični temelji nam omogočajo tudi ustrezne podlage za razumevanje sodobnih etičnih vprašanj in vrednostne krize, s katero se poleg zahodnega, sooča tudi preostali svet. Zaradi tega v teh razmerah presojamo možnosti za krepitev dejavnikov, ki naj oblikujejo družbenogospodarske odnose. Izpostavljamo razkorak med etično utemeljenimi zamislimi in nazori ter njihovim dejanskim uveljavljanjem na ravni družbe. Tako ustvarjamo izhodišča za utemeljitev etičnih rešitev v povezanem in vzajemnem družbenem življenju ter njihove operativne možnosti v stvarnih družbenogospodarskih odnosih. Vse to predpostavlja ustrezno vzgojo, ki zahteva upoštevanje razvojnih obdobij v družini in širši družbi za oblikovanje osebnosti in njene etične usposobljenosti. Raziskava kaže na nujnost uveljavljanja počlovečenih medosebnih odnosov na vseh ravneh družbenega življenja. Etični temelji so torej sad stalnih pedagoških, družbeno sistemskih ukrepov in vzgoje za samostojne etične osebnosti, ki so po M. Novaku in drugih avtorjih lahko temelj etične (civilne) družbe ter ustreznega gospodarskega in socialnega okolja, v katerem se razvijajo ustrezni demokratični temelji družbe, ki nudijo ustrezne trajnostne podlage socialne blaginje.

Ključne besede: Etika, oseba, dostojanstvo, odgovornost, vera, svoboda, vzgoja, *dobro*, pravičnost, solidarnost, subsidiarnost, družbenogospodarski odnosi, dolgoročnost.

ABSTRACT

Research, conducted in doctoral thesis, focuses on ethical aspect regarding social-economic relations, with special emphasis on establishing human ethical capacities. It begins with anthropological analysis of human nature and follows with research of different aspects of human personality. Emphasis is on diversified and interconnected dynamism of human personal structure, including transcendental aspect of personality. Ethical outlines and issuing social solutions (systems) reflect diversified views and comprehensions respectively implication of ethical activity regarding actual historical conditions and appurtenant consideration of individual. Ideal historical ethical foundations enable adequate grounds for comprehension of contemporary ethical questions and corresponding crisis of personal values prevalent not only in the west, but also worldwide. For this reason, possibilities for enforcing agents, which shape social-economic relations, are taking into consideration, exposing gap between ethically founded conceptions and principles and their actual enforcement in society. Consequently we can establish foundations for argumentation of corresponding ethical solutions regarding interconnected and reciprocal social life in actual social-economic relations. All these presupposes proper education, which has to consider different development stages in family and broader society for establishing personality and correspondent ethical faculty. Research reveals necessity for humanization of interpersonal relations on all levels of social life. Ethical foundations therefore ground on permanent pedagogical and social endeavors combined with ethical education achieving independent ethical personalities, which are, according to M. Novak and others, possible foundation for ethical (civil) society and corresponding economical and social environment, in which appropriate democratic foundations for society are grounded, tendering appropriate sustainable background for social welfare.

Key Words: Ethics, person, dignity, responsibility, religion, freedom, education, *good*, righteousness, solidarity, subsidiarity, social-economic relations, sustainability.

REFERENCE

Akvinski, Tomaž. 1962. *Summa Theologiae*. Alba: Editiones Paulinae.

Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.

Aristotel. 1992. *Eudemian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Aristotel. 1993. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Avery, C. Gayle in Bergsteiner, Harald. 2011. *Sustainable Leadership: Honeybee & Locust Approaches*. New York: Routledge.

Avery, C. Gayle in Bergsteiner, Harald. 2011a. »Sustainable leadership practices for enhancing business resilience and performance«. V: *Strategy & Leadership* 39, 3, 5-15.

Avery, C. Gayle in Bergsteiner, Harald. 2011b. »How BMW successfully practices sustainable leadership principles«. V: *Strategy & Leadership* 39, 6, 11-18.

Bacon, Francis. 2002. *The new Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bahovec, Igor. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost*: Religioznost med new agem in krščanstvom. Ljubljana: IRSA.

Ban, Tina. 2008. *Novodobniška duhovnost: Od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe*. Ljubljana: FDV.

Bauman, Zygmunt. 1994. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.

Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.

Beer, Michael, Bert Spector, Paul R. Lawrence, D. Quinn Mills in Richard E. Walton. *Managing human assets*. New York : The Free Press.

Berdjajev, Nikolaj. 2000. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Berlogar, Janko. 2000. *Managerska etika ali svetost preživetja*. Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.

Bernstein, Richard Jacob. 1978. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Best, Shaun. 2003. *A Beginner's Guide to Social Theory*. London: Sage.

Bishop, Paul. 2007. *Analytical psychology and German classical aesthetics: Goethe, Schiller and Jung*. London. Psychology Press.

Boddy, Clive Roland. 2005. »The Implications of Corporate Psychopaths for Business and Society: An Initial Examination and a Call to Arms«. V: *Australasian Journal of Business and Behavioural Sciences*, 1, 2, 30-40.

Buber, Martin. 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.

Caputo D., John. 2007. *Radikalnejša hermenevtika*. Ljubljana: Apokalipsa.

Chakraborty, S. K. 1995. »Wisdom Leadership: Leading Self by the SELF«. V: *Journal of Human Values*, 1/2, 205-220.

Dalajlama 2000. *Etika za novo tisočletje*. Tržič: Učila.

Damjan, P. Jože. 2014. Koliko neenakosti zdrži kapitalizem. *Delo*, 21. junij, Sobotna priloga, 9.

Dyck, G. Robert 2011. »Whither Economics?: A Checklist for Change«. V: *Naše gospodarstvo* 3-4, 6.

Erzar, Tomaž in Kompan Erzar Katarina. 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Feuerbach, Ludwig. 1975. *Werke in sechs Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, Norbert in Sirovátka, Jakub. 2013. *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*. Hamburg: Meiner.

Fischl, Johann. 1964. *Geschichte der Philosophie: von den Griechen bis zur Gegenwart*. Graz: Verlag Styria.

Flander, Benjamin. 2012. *Kriza prava: odbleski kritične jurisprudence*. Ljubljana: Fakulteta za varnostne vede.

Frankl, Viktor Emil. 2005. *Človek pred vprašanjem o* smislu. Ljubljana: Pasadena.

Fresco, Jacque. 2015. *Designing the Future*. Longueuil: Osmora Publishing.

Friedman, Milton. 2002. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fromm, Erich. 1974. *Umevanje ljubezni*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

Fromm, Erich. 2002. *Človek za sebe*. Ljubljana: Amalietti & Amalietti.

Fromm, Erich. 2013. *Imeti ali biti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Fürst, Maria. 1991. *Filozofija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Gallagher, Paul Michael. 2003. *Spopad simbolov: Uvod v vero in kulturo*. Ljubljana: Družina.

Generalna skupščina Združenih narodov (1959). Deklaracija o otrokovih pravicah. www.varuh-rs.si: Varuh človekovih pravic.

Gerjolj, Stanko. 2006. »The relevance of moral intelligence in educational processes«. V: Juhant, Janez in Bojan Žalec, ur. *Person and good : man and his ethics in the postmodern world*. Berlin: LIT Verlag, 255-274.

Giddens, Anthony. 1995. *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity.

Globokar, Roman. 2003. »Aktualnost Schweitzerjeve etike«. V: *Tretji Dan* 32, 6/7, 52-70.

Gosar, Andrej. 1994. *Sodobna socialna etika*. Ljubljana. ROKUS.

Gough, W. John. 2001. *Družbena pogodba: Kritična študija njenega razvoja*. Ljubljana. Krtina.

Haralambos, Michael in Holborn Martin. 1999. *Sociologija: Teme in pogledi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Harms, D. Peter. 2011. »Adult Attachment Styles in the Workplace«. V: *Management Department Faculty Publications*, 81, 285-296.

Hauskeller, Michael. 1997. *Geschichte der Ethik*: Antike. Frankfurt am Main: DTV.

Heidegger, Martin. 1959. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. 1973. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2000. »Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger«. V: Hermann Heidegger ur. *Gesamtaugabe, Band 16, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, Martin. 2006. *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Herbstrith, Waltraud. 2006. *Edith Stein - ihr wahres Gesicht?: Jüdisches Selbstverständnis - Christliches Engagement - Opfer der Shoa*. Berlin: LIT Verlag.

Hobbes, Thomas. 1968. *Leviathan*. London: Penguin.

Hribar, Mirko. 1987. *Zgodovina filozofije: antična filozofija*. Ljubljana : Državna založba Slovenije.

Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hume, David. 1974. *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hume, David. 1989. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.

Ivanc, Blaž. 2005. *Pravno načelo subsidiarnosti: vloga načela subsidiarnosti v evropskem upravnem in ustavnem pravu*. Ljubljana: Nova revija.

Jamie, Glazov. »Symposium: When Does a Religion Become an Ideology?« *Frontpage Magazine* (2010), http://www.frontpagemag.com/fpm/61861/symposium-when-does-religion-become-ideology-jamie-glazov.htm (pridobljeno 15. junija 2015).

Jamnik, Anton. 1997. »Moralna teorija Johna Rawlsa«. V: *Filozofija na maturi* 4, 3/4, 8-10.

Jamnik, Anton. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Janžekovič, Janez. 1985. *Postružka*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Jonas, Hans. 1974. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Engelwood Cliffs: prentice Hall.

Juhant, Janez. 1986. »Moč in nemoč človekovega znanja«. V: *Blagoslovni vestnik* 46, 2, 105-118.

Juhant, Janez. 1993. »Spretnost (techne) poslušanja in govorjenja kot posredovanje človekovega bistva«. V: *Psihološka obzorja* 2, 1, 89-96.

Juhant, Janez in Rafko Valenčič, ur. 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Juhant, Janez. 1997-98. »Antropologija in etika ter problem vzgoje«. V: *Anthropological Notebooks* 3-4: 81-84.

Juhant, Janez. 2000. *Kaj pomeni religija za človeka: Znanstvena podoba religije*. Ljubljana. Družina.

Juhant, Janez. 2001. *Zgodovina filozofije: Stari in srednji vek*. Priročniki Teološke fakultete 18. Ljubljana: Družina.

Juhant, Janez. 2003. *Etika ali človeškost: Filozofski temelji etike*. Ljubljana. Teološka fakulteta.

Juhant, Janez. 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.

Juhant, Janez. 2006a. »Autonomous Person as the Basis of Ethics: Man Between Modern and Postmodern Morality«. V: Juhant, Janez in Bojan Žalec, ur. *Person and good : man and his ethics in the postmodern world*. Berlin: LIT Verlag, 17-35.

Juhant, Janez. 2009. *Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Juhant, Janez. 2009a. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Juhant, Janez in Vojko, Strahovnik. 2010. »Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje«. V: *Bogoslovni vestnik* 70, 3, 351-364.

Juhant, Janez in Vojko, Strahovnik. 2011. »Ali je možna empatična družba dialoga?«. V: *Bogoslovni vestnik* 71, 4, 495-509.

Juhant, Janez. 2011. *Za človeka gre.* Ljubljana: Teološka fakulteta.

Juhant, Janez. 2012. *Človek in religija*. Ljubljana. Teološka fakulteta.

Juhant, Janez. 2013. *From Ethical Person to Dialogical Society: Challenges of Global Society*. Berlin: LIT Verlag.

Jung, Carl Gustav. 1996. »Poskus psihološke razlage dogme o Sveti Trojici«. V: *Poligrafi* 1, 3-4, 208-209.

Jung, Carl Gustav. 2002. *Psihologija in vzgoja*. Ljubljana: Študentska založba.

Juul, Jesper. 2008. *Kompetentni otrok: Družina na poti k novim temeljnim vrednotam*. Ljubljana: Krtina.

Kant, Immanuel. 1920. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Leipzig: Meiner.

Kant, Immanuel. 1958. *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. V: Weischedel, Wilhelm (ur.). *Werke in zwölf Bänden*. VI. Frankfurt am Main/Wiesbaden: Suhrkamp/Insel.

Kant, Immanuel. 1974. Die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel. 1986. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel. 1999. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.

Kolb, W. Robert, ur. 2008. *Encyclopedia of Business Ethics and Society*. London: Sage.

Kompan Erzar, Katarina. 2003. »Telo v odnosu«. V: *Tretji Dan* 32, 10/11, 63-69.

Kompan Erzar, Katarina. 2006. »Razvoj in pojmovanje osebe v relacijsko družinski paradigmi«. V: *Anthropos* 38, 1/2, 27-34.

Kompan Erzar, Katarina. 2009. *Rahločutnost do otrok: Stik z otrokom v prvem letu življenja*. Ljubljana: Frančiškanski družinski inštitut.

Kovačič Peršin, Peter. 2004. »Transcendentna utemeljenost etike«. V: *Svetovni etos* 162/163/164, 88-105.

Krašovec, Jože. »Poenotenje temeljnih vrednost kot podlaga za iskanje univerzalne odličnosti.« V: *Zbornik 18. Foruma odličnosti in mojstrstva*, 49-70. Otočec: FOS, 2006.

Krek, Janez Evangelist. 1993. *Dr. Janez Evangelist Krek. Izbrani spisi. V. zvezek. Življenje in delo v letih 1900 do 1907*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Küng, Hans. 2008. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.

Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija*. Ljubljana: Krtina.

Ledure, Ýves. 1998. »Emmanuel Mounier: Od kritike k nagovoru.« V: Kovačič Peršin Peter, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana: Društvo 2000, 298-329.

Leon XIII., papež. 1891. *Okrožnica O novih stvareh (Rerum novarum)*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.

Levinas, Emmanuel. 1998. *Etika in neskončno: Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.

Locke, John. 1988. *Two Treatisis of Government, II*. Cambridge: Cambridhe Univerity Press.

MacIntyre, Alasdair. 1993. *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

MacIntyre, Alasdair. 2006. *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.

Magai, Carol in McFadden H. Susan. 1995. *The role of Emotions in social and personality Development: History, Theory and Research*. Heidelberg: Springer.

Martinjak Ratej, Ana. Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015.

Marx, Karl. 1969. *Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*. Hamburg: Rowohlt.

Marx, Karl in Engels, Friedrich. 1969. *Izbrana dela I*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Mednarodna teološka komisija. 2010. *V iskanju univerzalne etike: Nov pogled na naravni moralni zakon*. Cerkveni dokumenti 130. Ljubljana: Družina.

Montessori, Maria. 1990. *The Discovery of the Child*. New York: Ballantine Books.

Montessori, Maria. 1992. *Das kreative Kind: Der absorbierende Geist*. Freiburg: Herder.

Montessori, Maria. 2009. *Skrivnost otroštva*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, kulturo in izobraževanje.

Montessori, Maria. 2011. *Srkajoči um*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, kulturo in izobraževanje.

Možina, Miran in Stritih Bernard. 1992. Spremni esej. V: Miller Alice. *Drama je biti otrok*. Ljubljana: Tangram.

Mynarek, Hubertus. 1957. *Mensch und Sprache*. Freiburg: Herder.

Newton, Michael. 2007. *Potovanje duš: poročila o življenju med življenji*. Ljubljana: Ara.

Nietzsche, Friedrich. 1982. *Werke in drei Bänden*. III. München: Hanser Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

Novak, Michael. 1991. *The Spirit of Democratic Capitalis*. Maryland: Madison Books.

Novak, Michael. 2005. *Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom With Justice*. Transaction Publishers: Oxford.

Novak, Michael. 2006. *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*. Ljubljana: Študentska založba.

Peil, Jan in Staveren Van, Irene, ur. 2009. *Handbook of Economics and Ethics*. Cheltenham: Edward Elgar.

Pernek, Andreja. 2003. »Viktor Frankl in iskanje odnosa«. V: *Tretji Dan* 32, 6-7, 117-120.

Petkovšek, Robert. 2004. »Nastanek in razvoj pojma »osebe«. V: *Tretji Dan* 33, 7/8, 34-46.

Pevec Rozman, Mateja. 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.

Pieper, Josef. 1963. *Die Wirklichkeit und das Gute*. München: Kosel.

Pij XI., papež. 1931. *Okrožnica Ob štiridesetletnici (Quadragesimo anno)*. Ljubljana: Leonova družba.

Platon 2004. *Zbrana dela*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Podjed, Dan. 2006. »Antropološki vidiki postmoderne organizacije«. V: *Organizacija* 39, 9, 585-590.

Ramovš, Jože. 1990. *Doživljanje: Temeljno človekovo duhovno dogajanje*. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap.

Rebula, Alenka. 2010. *Globine, ki so nas rodile*. Celovec: Mohorjeva.

Rhonheimer, Martin. 1987. *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck: Tyrolia.

Ritter, Joachim. 1972. *Ethik: Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Stuttgart: Schwabe & Co.

Rogers, Carl. 1995. *On becoming a person*. New York: Houghton Mifflin Company.

Russell, Bertrand. 1989. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Sartre, Jean-Paul. 1968. *Eksistencializem je zvrst humanizma. V: Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Satura, Vladimir. 1970. *Struktur und Genese der Person*. Innsbruck: Tyrolia.

Scheler, Max. 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.

Schinkel, Willem in Noordegraaf Eelens Liesbeth. 2011. *Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Schneewind, B. Jerome. 1993. *Modern moral philosophy: A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.

Sheahen, Allan. 2012. *Basic Income Guarantee: Your Right to Economic Security*. New York: Palgrave Macmillan.

Sloterdijk. Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Smith, Adam. 2010. *Bogastvo narodov: raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov I-V*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Sorč, Ciril. 2004. »Trinitarično pojmovanje osebe«. V: *Tretji Dan* 33, 7/8, 25-33.

Spinoza, Baruch. 1963. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Splošni religijski leksikon 2007, s.v. »naravni zakon«

Starc, Radovan in Ramadani, Hetem. 2010. *Zdravje in poslovna uspešnost skozi meditacijo: Izkušnja Hetema Ramadanija*. Ljubljana: Sirius.

Stoll Lillard, Angeline. 2005. *Montessori: The Science Behind the Genius*. Oxford. Oxford University Press.

Strajnar, Marjan. 1998. »Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva«. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana: Društvo 2000, 201–227.

Stres, Anton. 1987. *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*. Ljubljana: Slovenska matica.

Stres, Anton. 1994. *Človek in njegov Bog: Filozofska teologija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Stres, Anton. 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Stres, Anton. 1998. Spremna beseda. V: Jamnik, Anton. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Stres, Anton. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije*. Priročniki Teološke fakultete 15. Ljubljana: Družina.

Stres, Anton. 1999. *Etika ali filozofija morale*. Ljubljana: Družina.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze 1981. Ljubljana: Svetopisemsko društvo Beograd.

Šri Aurobindo. 1949. *The Life Divine*. New York: E.P. Dutton & Co.

Šri Aurobindo. 1990. *Integralna Joga: Psihologija duhovne rasti k polnosti bitja*. Ljubljana: Slovenska Matica.

Šri Aurobindo. 1991. *Slapovi luči; Misli, utrinki in reki*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Šri Aurobindo. 1994. *Človeški ciklus*. Ljubljana: Slovenska Matica.

Šter, Jože. 1980. *Filozofija: Temelji marksizma*. Ljubljana: ČZDO Komunist.

Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language: Philosophical papers I*. Cambridge: University Press.

Taylor, Charles. 1991. The Malaise of Modernity. Concord: Anansi.

Taylor, Charles. 2000. *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba.

Todorov, Tzvetan. 1996. *Facing the extreme: Moral life in concentration camps*. New York: Henry Holt.

Tomc, Gregor. 2011. *Geni, nevroni & jezik: Duševnost kot flogiston sodobne kognitivne znanosti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Trontelj, Jože. 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: IEV.

Trstenjak Anton. 1971. *Človek samemu sebi*. Ljubljana: Mohorjeva družba.

Trstenjak Anton. 1976. *Problemi psihologije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Trstenjak Anton. 1992. *Pet velikih*. Ljubljana: Slovenska matica.

Trstenjak Anton. 1993. Po sledeh človeka. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Urbančič, Ivan. 1971. *Med sholastiko in neosholastiko: Poglavitne ideje slovenskih filozofov*. Ljubljana: Slovenska matica.

Urbančič, Ivan. 1997. »Nietzsche: Problem morale kot problem človeka«. V: *Filozofija na maturi* 4, 3/4, 25-34.

Ušeničnik, Aleš. 1941. *Izbrani spisi I-X*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Veber, Franc. 2000. *Filozofija*. Ljubljana: Študentska založba.

Vodnik, Cvetka. 2003. »Sveti Janez od Križa«. V: *Tretji dan* 32, 1/2, 81-83.

Vorländer, Karl. 1968. *Zgodovina Filozofije I-III*. Ljubljana: Slovenska matica.

Warburton, Nigel. 2009. *Filozofija: Temeljna spoznanja*. Ljubljana: Sophia.

Weischedel, Wilhelm. 2011. *Die philosophische Hintertreppe: Die großen Philosophen in Alltag und Denken*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Wells, R. Thomas. 2014. »Recovering Adam Smith's ethical economics«. V: *Real-World Economics Review*, 68, 90-96.

Williams, R. Robert. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press.

Wispelaere, de Jurgen in Stirton, Lindsay. 2004. »The Many Faces of Universal Basic Income«. V: *The Policital Quarterly Publishing*, 75, 3, 266-274.

Wittgenstein, Ludvig. 2014. *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.

Wittmann, Michael. 1933. *Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin*. München: Hueber.

Woodworth, S. Robert. 1921. *Psychology: A Study Of Mental Life*. New York: Henry Holt.

Žalec, Bojan. 2010. *Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.