

Peter Kovačič Peršin

## K celostni podobi človeka

**Povzetek:** Izhajam iz enega temeljnih vprašanj sodobne misli: kaj je človek; pri tem se opiram na analize filozofov M. Schelerja, M. Bubra, M. Heideggerja, E. Levinasa, K. Jaspersa in H. Arndt. Nato se osredotočim na tri vidike sodobne podobe človeka, kakor jo odpira personalistično orientirana filozofska antropologija: človek je bitje dihotomične narave, človek je bitje soodnosnosti, človek je etično bitje. Človek je potopljen v svet biološke nujnosti, vendar ima težnjo, da danosti presega, zato je presegajoče, transcendentno bitje. Po svoji biološki in družbeni danosti je bitje soodnosnosti, kot tak pa lahko vzpostavlja osebni odnos do drugega in do narave, ali pa ostaja ujet v predmetni odnos. V osebnem odnosu drugega in drugo sprejema v sobivanje, v predmetnem pa ga pretvarja v uporabno reč zase. Sobivanje predpostavlja odgovornost za drugega. Osebna odločitev za odgovorno delovanje je izraz etične zavesti. Po etični drži se človek počlovečuje in najizraziteje presega svojo biološko danost. Za sklep podajam aplikacijo teh ugotovitev na vzgojo, ki naj bi oblikovala celostno in etično zrelo osebnost, in poudarjam, da je pri vzgoji bistven medoseben odnos med vzgojiteljem in gojencem.

**Ključni pojmi:** filozofska antropologija, dihotomičnost človeške narave, osebni odnos, predmetni odnos, presegajočnost, etična uzavestitev, etično bivanje, soodnosnost, sobivanje, odgovornost, vzgoja, vrednote.

UDK: 37.01

Izvirni znanstveni prispevek

*Peter Kovačič Peršin, univ. dipl. teolog, slavist in komparativist*

## Zastavitev vprašanja

Morda je temeljni problem sodobne misli, da ne zmore dati zadovoljivega odgovora na vprašanje: kaj je človek. Jasno pa se misleci različnih idejnih usmeritev zavedajo, da je od vizije o človeku in njegovem položaju v svetu odvisno, kako človek biva, kako se dogaja kot družbeno bitje in kakšna bo njegova prihodnost. Vprašanje o človeku je postalo že od Kanta eno osrednjih vprašanj filozofije, saj je že on razglasil filozofsko antropologijo za temeljno filozofsko vedo, a odgovora na temeljno vprašanje, kaj je človek, ni zmozel podati.<sup>1</sup> Ta zadrega ostaja dediščina vse pokantovske filozofije in tudi sodobna antropološka misel si ne dela utvar, da lahko poda celosten, vsezavezujoč odgovor na to, zagotovo ključno vprašanje človeške zavesti. Zato je pri premišljevanju o tem problemu pošteno, da avtor začrta polje svojega raziskovanja in s tem opozori na mogoči domet svoje misli. Moje razmišljanje se giblje v obzorju sodobne filozofske antropologije, in sicer personalistične orientacije, in zasleduje težnjo vzpostaviti novo celostno (integralno) podobo o človeku, kakor jo vidi personalizem.

Eden najvplivnejših filozofov prve polovice 20. stoletja, utemeljitelj sodobne filozofske antropologije Max Scheler, je prišel do ugotovitve, da »/.../ v nobenem obdobju zgodovine človek samemu sebi ni bil tako problematičen, kot je v sedanjosti.« (Scheler 1998, str. 7) Čeprav sodobni ljudje osvajamo veselje, prodiramo v osnovo materije in biosa, ne zmoremo celostnega pogleda na pojav človeka. Scheler sklepa, da sodobne znanosti ne morejo uresničiti enotne podobe o človeku zato, ker so izrazito parcialno usmerjene. Tako »čedalje bolj rastoče mnoštvo specialnih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom, /.../ neprimerno bolj zakriva človekovo bistvo, kot pa ga osvetljuje« (prav tam, str. 7).

A problem je danes videti globlji. Doslej veljavni pojem humanitas se spreminja v svojem bistvu. Fascinantnost biti – namreč, da nekaj sploh je, in ne nič – kar je bilo še tudi temeljna preokupacija eksistencializma, ni več tisto, kar vznemirja človeka kibernetične civilizacije. Ta človek postavlja v obzorje

<sup>1</sup> »Ta antropologija ne zajema celotnega človeka. Zdi se, da se je Kant obotavljal, da bi si vprašanje, ki ga je formuliral kot temeljno, zastavil tudi v svojem dejanskem filozofiranju.« (Martin Buber, Problem človeka, Ljubljana 1999, str. 9–10)

svojega interesa tehne obstajanja. To dejstvo je ugotavljal že Martin Heidegger, ko je razglabljal o bistvu krize moderne zavesti. Trdi, da izgubo mišljenja biti nadomešča človek te civilizacije s tem, »da si pridobi veljavo kot  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ « (Heidegger 1967, str. 185), se pravi, da instrumentalizira mišljenje tako, da mu omogoča uporabo bivajočega. Mišljenje postaja svojevrstna tehnika razumevanja in razlaganja bivajočega s ciljem, da obvladuje, upravlja in uporablja bivajoče po svoji ciljni naravnosti, v skladu s svojim interesom. To obzorje mišljenja se nazorno razkriva prav na pojmovanju človeka, ki ga sodobne naravoslovne in tudi že humanistične znanosti razumejo kot bitje, ki ga je mogoče povsem razložiti brez preostanka skrivnosti bivanja, in celo preoblikovati, izdelovati po poljubni zamisli. Ta ideja o človeku ni le plod znanstvene fantastike, pač pa že zadeva genskega inženiringa in prav tako vseh ideoloških manipulacij oblikovanja človeške osebnosti. S tem kibernetična civilizacija ne postavlja več v središče svojega obzorja humanitas kot nekakšno duhovno bitnost, pač pa človeka kot biološko-tehnološki organizem oziroma stroj; in zato njeno najgloblje prizadevanje ni usmerjeno k humanizaciji, k počlovečenju človeka, pač pa k obvladovanju in s tem k uporabi vsega bivajočega, tudi človeka. Dokler smo se bili znotraj klasičnega razrednega boja in ideoloških prepričanj o naravi človeka, družbe in sveta, smo se še vedno dogajali znotraj obzorja humanitas, vsi zavezani človečnosti človeka, četudi smo jo razumeli izključujoč drug drugega in smo ideološko manipulirali s človekom pri njegovi vzgoji, umestitvi v svet produkcije itn. Civilizacija kibertehnologije, ki se poraja, vstopa v drugačno obzorje. V zavesti sodobnega človeka se zarisuje pojmovanje, ki se ne bo več utemeljevalo na razumevanju človekovega bivanja kot o razvojni odprtosti, na pojmovanju človeka kot bitja svobode, ki je sposobno presegati svoje biološke in zgodovinske danosti, ampak razume pojav človeka le kot posebno obliko biološko-tehnološkega obstajanja. (Krofič, Kovačič, Šav 2005, str. 40–41)

Sodobni čas torej ni zaznamovan le z razpadom enovite vizije o svetu in človeku in z vznikom množstva parcialnih podob. Predstava o človeku kot visoko razvitem tehnološko-biološkem (u)stroju ni le ena takih slik, pač pa pomeni tudi zaton metafizične podobe o človeku in nadomeščanje te podobe z znakovno predstavo. Kolikor bolj prevladuje ta predstava, toliko večja je dehumanizacija (razčlovečenje) človeka. (Prav tam, str. 60) Če je po Schelerju vzrok za zatemnitev celostne podobe o človeku prav tehnizacija sodobne znanosti, pa Martin Buber, filozof odnosnosti in človekove medsebojnosti, vidi problem eksistencialno: »Že od davnine človek ve, da je sam sebi najvrednejši predmet preučevanja, vendar se tudi boji ta predmet obravnavati kot celoto, se pravi skladno z njegovo bitjo in smislom.« (Buber 1999, str. 7) Po Bubu je integralna podoba o človeku notranje soodvisna od same postavitve biti človeka, od tega, kako človek samega sebe pojmuje, kako se udejanja in kako osmišlja svoje bivanje, se pravi od načina, kako biva kot človek.

Zakaj se človek boji soočati se s svojim bistvom in smislom lastnega bivanja? Na to vprašanje je zelo nazorno odgovoril Janez Svetina, mislec in pedagog, ki je v slovenski prostor prinesel bogastvo vzhodne misli, predvsem svojega učitelja Šri Aurobinda, in je že v osemdesetih letih prebujal slovensko javnost s svojimi

pogledi o potrebnosti novih konceptov vzgoje in se ob tem zavzemal za vzgojo celostne osebnosti: »Človek, ki vidi v sebi le še žival, četudi žival z razumom in vso moderno tehnologijo, v veselju pa le medzvezdno praznino ali nesmisel, mora začeti izgubljati svojo pokončno držo in vse bolj padati spet nazaj v barbarstvo in animalizem. Zakaj človeku so za njegovo naporno pokončno držo potrebni žlahtni in vzvišeni ideali, ki kličejo in pritegujejo kvišku, da bi lahko še naprej stal pokonci in se upiral silam težnosti v sebi /.../. Če naj ostane človek ali celo postaja vse bolj človeški, mu je potrebna tudi velika vera v človeško poslanstvo in dostojanstvo, ki pa mu je ne more dati prepričanje, da je samo žival.« (Svetina, Slovenci in prihodnost, str. 205) Ob tej slikoviti aluziji na evlucijski razvoj človeka, ki poudarja, da se ta ni končal na biološki ravni, pač pa se nadaljuje na ravni zavedanja in samooblikovanja človeka kot razvojno odprtega bitja, Svetina zelo določno opozori na enega ključnih problemov današnjega umeščanja človeka v kozmosu: »Če bi bil človek tudi moralno ali duhovno vsaj enako razvit, kot je zdaj intelektualno, bi znal na razumnejši in harmoničnejši način uporabljati znanost in velikanske sile, ki mu jih daje v roke /.../.« (Svetina 1992, str. 224)

Svetina seveda ni naivno mislil, da je mogoče obnoviti predmoderno podobo o človeku. Če je sekularizacija prinesla zatemnitev podobe človeka kot bogu podobnega bitja, se za Levinasa odpira ključno vprašanje: Kako se je moglo dogoditi, da je bilo izbrisano tudi obličje človeka, kar je povzročilo in še povzroča množično ubijanje ljudi? Obličje je po Levinasu podoba človeka, ker je najbolj izpostavljen in ranljiv del njegovega bitja, ki pa s svojo pojavnostjo prebujata v sočloveku vest in terja: ne ubijaj. In da bi bilo množično ubijanje mogoče, je bilo treba obličje zabrisati v silhueto, izničiti človeško bitje v predmet uporabe. (Levinas 1998, str. 57–61)

Prav ta temna plat sodobne zgodovine zahteva, da oblikujemo novo celostno vizijo človeka, da bi našli sodobnemu položaju ustrezno možnost, kako biti in postajati vse bolj človeški v svetu, ki se razčlovečuje.

## Človek – dihotomično bitje

Kakšno podobo o človeku odpira kritična filozofsko antropološka misel moderne dobe? Max Scheler na podlagi antropološko filozofskih analiz ugotavlja: »Bistvo človeka in to, kar je mogoče imenovati njegov posebni položaj, je postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca /.../. Toda napačno bi bilo tudi, če bi si tisto novo, kar človeka spreminja v človeka, zamišljali kot novo bistveno stopnjo psihični in vitalni sferi pripadajočih funkcij in sposobnosti, ki jo je mogoče dodati psihičnim stopnjam: čustvenemu nagonu, instinktu, asociativnemu spominu, inteligenci in izboru, in katere spoznanje bi bilo v pristojnosti psihologije in biologije. – Novi princip se nahaja zunaj vsega tistega, kar lahko v najširšem smislu imenujemo 'življenje'. To, kar samo človeka naredi za 'človeka', ni nova stopnja življenja – /.../ – temveč princip, ki je vsemu in vsakemu življenju /.../ nasproten /.../. Resnično novo bistveno dejstvo, ki ga kot tako sploh ni mogoče zvesti na 'naravno evolucijo življenja', temveč, če sploh na

kaj, potem samo na najvišji temelj reči samih: na isti temelj, katerega ena sama velika manifestacija je 'življenje'. Že Grki so poznali ta princip in ga imenovali 'm'. Mi bomo za ta X raje uporabili širšo besedo, besedo, ki sicer zaobjema pojem 'uma', vendar pa poleg 'mišljenja idej' zajema tudi določeno vrsto 'zrenja', zrenja prafenomenov ali bistvenih vsebin, nadalje določen razred volitivnih in emocionalnih aktov, kot so dobrotu, ljubezen, kesanje, strahospoštovanje, duhovno čudenje, blaženost, obup in svobodna odločitev – besedo 'duh' /.../ (Bistveno za) 'duhovno' bitje (je, da) torej ni /.../ vezano na nagone in okolni svet, temveč je 'prosto okolnega sveta' in /.../ 'odprto v svet' /.../« (Scheler 1998, str. 32–34)

Človek je torej znotraj biološkega sveta tisto bitje, ki s svojim duhom biološko danost presega. To spoznanje ne zanika biološke narave človeka, toda poudarja njegovo zmožnost preseganja danosti in samopreseganja. Dejstvo transcendiranja potrjuje že sam razvoj znanosti in tehnike, ki razkriva, da je človek bitje, ki se ne ustavi pri doseženem, ampak vedno teži k preseganju že obvladanih prostorov svojega prebivanja v svetu. Ker je človek presegajoče se bitje, njegova temeljna možnost ni v prisvajanju in posedovanju predmetnosti, pač pa v nenehnem napredovanju, v širitvi svojih bioloških, materialnih, duševnih in duhovnih moči. Znanost in tehnika kot izraz te človekove zmožnosti sami po sebi nista naravnani predvsem v obvladovanje bivajočega, pač pa služita predvsem širitvi prostorov človekove uresničitve. Od človeka je odvisno, kakšen namen jima daje. Človek z vsem svojim zgodovinskim pojavom razkriva, da je bitje v razvoju, bitje nenehne možne rasti. To pa je mogoče zato, ker ni pogreznjen zgolj v svet biološkega, kakor so živalska bitja, pač pa kot bitje duha svojo biološko naravo presega in jo s tem osmišlja tudi prek njenih meja.

Kot presegajoče se bitje je bitje svobode, a je hkrati tudi bitje nujnosti. Pripada biološkem svetu in njegovim nujnostim, a hkrati ima sposobnost, da možnosti biološkega širi, presega. Pravimo, da je človekova narava dihotomična (narava dveh komplementarnih bitnosti). V tem je naša meja in hkrati možnost. Nismo absolutno svobodna bitja, zato pa smo samopresegaajoča se bitja, ki jih k presegajočnosti žene prav zavest o absolutnem kot nečem možnem. Zavest in izkustvo, da človeško bitje napreduje v vsakem pogledu, se krepi iz ideje, da je bivanje absolutna odprtost. A ta zavest o absolutni možnosti se hkrati prepleta z zavestjo o meji človeške eksistence in bivajočega nasploh. Iz te naše dihotomične, dvojnostne zavesti in narave izhaja tragični paradoks človekovega bivanja v svetu, ki je svet nujnosti. In tej nujnosti smo podvrženi ne samo zaradi odvisnosti od lastne biološke narave, saj že naše telo samo po sebi razkriva vso determiniranost biološke danosti človeškega bitja in krhkost našega obstajanja že s tem, da smo smrtni. Tudi na področju človekovega duhovnega udejanjanja se razkriva, da smo bitja, ujeta v svet nujnosti. Naš temeljni odnos je hkrati svoboda in sužnost. Človekova svoboda je omejena s sužnostjo predmetenju vsega, kar nam je tako ali drugače dano v soobstajanje. Vsak človeški odnos je, četudi je izraz svobode in ga vzpostavljamo iz svobodne volje, takoj podvržen predmetenju in s tem polasčanju drugega, pa naj gre za naravo, za uporabne stvari ali za sočloveka. Človek sočloveka lahko dviga v sobivanje, v medsebojnost, ali pa ga predmeti v uporabo za lastne interese. Tudi najintimnejši medčloveški odnos je položen v to dihotomično razpetost in zaradi tega v tragičen paradoks: kako biti.

Tu pa se odpira drugi bistveni vidik sodobnega razumevanja bistva človeka, namreč v dejstvu, da je človek bitje soodnosnosti.

## Človek – bitje soodnosnosti

Martin Buber razume vprašanje človeka predvsem kot problem soodnosnosti: »/.../ individualistična antropologija, ki se v bistvu ukvarja le z odnosom človeške osebe do same sebe /.../, ne more pripeljati do spoznanja bistva človeka. Na Kantovo vprašanje Kaj je človek? /.../ (je mogoče) odgovoriti samo na podlagi motrenja človeške osebe v celoti njenih bistvenih odnosov z bivajočim /.../« (Buber 1999, str. 120) V svojem temeljnem delu *Dialoški princip* izhaja iz osnovne ugotovitve, da obstajata dva temeljna odnosa človeka: odnos jaz – ti, ki je medosebni odnos, in odnos jaz – ono, ki je predmetni odnos človeka do stvari. Človekov odnos do stvari je prisvajajoč si, človek si svet stvari prilašča, stvari in bitja jemlje kot uporabne predmete zase. Medosebni odnosi pa so v svoji čisti obliki dejanja svobode, saj naj bi ne bili polaščajoči se sočloveka ali narave. Človek naj bi sočloveka ne spreminjal v predmet uporabe, ampak naj bi z njim sobival. A le redkokdaj nam uspe vzpostaviti resnično svoboden medoseben odnos, najpogosteje si človek sočloveka prilašča. Prav odnosi med ljubečimi se osebami se najpogosteje sprevračajo v polaščajoča se razmerja, ko drug drugega jemljemo za predmet svoje zadovoljitve, lahko le čustvene, v skrajnem primeru celo za svojo lastnino. Odnos jaz – ti, svoboden medsebojni odnos, v katerem drugega brez zadržkov sprejemamo v njegovi integriteti, le s težavo uresničujemo, najpogosteje krni v odnos jaz – ono, v predmetni odnos.

Toda kljub vsemu ima edino človek sposobnost ostvarjati medosebne odnose, v katerih je drugi ne le dopuščen in sprejet v svoji drugačnosti, pač pa tudi dojet kot pogoj moje lastne svobode. V skladu s tem je medosebni odnos (medsebojnost) izrazito duhovni odnos, ki izvira iz udejanjanja izvirne svobode človeka. Živali vzpostavljajo le biološka razmerja, pri primatih morda opazamo rahlo preseganje gole determiniranosti, ki pa se ne dvigne nad obliko nekakega čustvovanja in zasnov inteligentnega vedenja. Človek, celo podpovprečno psihično razvit, pa tudi biološke odnose skuša vedno dvigniti nad zgolj nagonsko raven, ne samo v območje obrednega (rituala), simbolnega, čustvenega, pač pa tudi na raven osmišljanja. Medosebni odnos se začne tu, v obzorju smisla. Zato je medosebni odnos lastnost, ki spričuje človeškost in določa človečnost človeka.

Osebn, personalni odnos dejansko človeka šele vzpostavlja, vzpostavlja v njegovi humaniteti. Najprej kot odnos, s katerim presegamo zamejenost zase in se dojemamo kot bitje za drugega. V tej darujočnosti bivanja najdeva človek svoj temeljni bivanjski smisel, da namreč ne živi v prazno, ampak za drugega, z namenom torej. Medosebni odnos vodi k sobivanju. Sobivanje razumemo kot tisti način človekovega bivanja, v katerem posameznik presega sebično, samonamembno življenje in dojema bivanje z drugim kot polnejšo možnost lastne uresničitve.

Po Karlu Jaspersu »človek kot eksistenca sama po svojem bistvu ni nikdar izolirana. Obstaja le v komunikaciji in zavesti o drugih eksistencah /.../ Eksis-

tenca se lahko razvija le v skupnem življenju soljudi v vsem skupaj danem svetu. V pojmu komunikacije tiči pravzaprav neki še ne povsem razvit, a v zametku nov pojem človeštva kot pogoja človekove eksistence. Človeku svojstveno gibanje mislečega transcendiranja in s tem povezan neuspeh mišljenja nas pripeljeta vsaj do spoznanja, da človek kot »gospodar svojih misli« ni le več kot vse, kar misli, ampak je tudi predvsem bitje, ki je več kot sebstvo in stremljeva prek sebe.« (Arendt 2005, str. 63)

Človek je človek po sočloveku. Najprej smo bitja skupnosti v biološkem smislu. Vsakdo je rojen od drugega človeka, odrasča, se socializira, kultivira in izobrazí v skupnosti s pomočjo soljudi; v osebnost se oblikuje torej po sočloveku. V svetu bivamo lahko le kot soodvisna bitja in polnino bivanja uresničujemo le v medsebojnosti z drugimi. Torej smo v vsem predvsem bitje soodnosov. Človek biva v svetu z drugimi in za druge, ne le zase in nikoli zgolj sam. Iz te zavedajočnosti, da je sobivanje pogoj in možnost našega obstajanja, vznika tudi etična zavest, zavest odgovornosti za drugega in drugo.

## Človek – etično bitje

Ker je človek bitje sobivanja, je etično bitje. Sobivati z drugim zahteva ne le presegati sebično držo: biti zgolj zase, pač pa terja tudi odgovornost za drugega. Judovski filozof Levinas Emmanuel, ki je prepričan, da je temelj filozofije prihodnosti prav etika, trdi, da bližina z drugim prebujá v človeku odgovornost zanj. »Bližnji mi je blizu, /.../ kolikor se čutim – kolikor sem – zanj odgovoren. To je struktura, ki prav nič ne spominja na intencionalni odnos, ki nas v spoznanju priklepa na predmet, pa naj bo ta kakršenkoli, tudi človeški.« (Levinas, Etika, str. 64) Intencionalni odnos predmeti sočloveka in ga pretvarja v uporabno reč zame, s sobivanjem, kjer prihaja bližina drugega do veljave kot vrednota, pa drugega postavljam ob sebe kot vrednoto samo po sebi. Danes je spričo tehnokratske civilizacije predmetna odnosnost prignana do skrajnosti, saj je človek upoštevan le še kot sredstvo uporabe, kot rabna stvar. Tako jemljejo človeka kapital, ideologije in politika, da bi ga obvladovale po vzvodih moči. Ta radikalni intencionalni odnos je mogoče preseči le z osebno odločitvijo za etično sobivanje.

Če je v biološkem smislu človek bitje zase, je kot duhovna bitnost bitje za drugega; in biti za drugega v odgovornosti, skrbi, zavzetosti, ljubezni, sočutju – pomeni bivati etično in smisla polno. Zato se človekov duh najotipljiveje manifestira prav po etični zavesti in drži. Presegati sebstvo in vstopiti v bivanje za drugega je temeljna lastnost biti človek. Søren Kierkegaard je na podlagi svoje kritike nemške idealistične filozofije in njenega racionalističnega utemeljevanja etike prišel do ugotovitve, da etična drža ni rezultat takšnega ali drugačnega racionalističnega utemeljevanja, pač pa bivanjske izbire, po kateri človek postaja človek: »Etično je v človeku to, po čemer on postaja to, kar postaja.« (Kierkegaard, Brevir, str. 17) Človeka po Kierkegaardu torej ne vzpostavlja in ne opredeljuje v njegovi humaniteti predvsem njegov razum, pač pa etična uzavestitev in drža.

Etično bivati pomeni po polomu ideoloških projektov spreminjanja sveta sprejeti sočloveka kot temeljno vrednoto bivanja. Vsi projekti ideološkega spreminjanja sveta, tudi konfesionalni, se v svojih nasledkih postavljajo zoper človeka, ker zavržejo odnos medsebojnosti in pristajajo na uporabo sočloveka za lastne cilje in hočejo oblikovati človeka po svoji viziji. Zato je od projektiranja človeka in sveta nujno sestopiti v etično bivanje. To pa pomeni na ravni medosebnih odnosov v odgovorno sobivanje. Odgovornost je po Levinasu »najprej odgovornost za drugega, kot odgovornost za to, kar ni moja stvar«. (Levinas 1998, str. 63) Šele z odgovornostjo vstopam v sobivajoč odnos. »Vez z drugim se splete le kot odgovornost, pa naj bo ta sprejeta ali zavrnjena /.../ Dajati. Skratka, biti človeški /.../. Medčloveške odnose razčlenjujem, kot da bi mi v bližini drugega človeka – onstran podobe, ki sem jo o njem ustvaril – njegovo obličje /.../ ukazovalo, naj mu služim. Obličje me prosi in mi ukazuje.« (Prav tam, str. 64) Obličje, ki je najbolj nezavarovan, zato ranljiv del sočloveka, terja odločitve – bodisi za uničenje, izrabo ali spoštovanje in odgovornost do drugega. Zahteva mojo, ne neke splošne odgovornosti. Odgovornost zato vedno zavezuje posameznika.

Tako pri odgovornosti nastopa moment osebne odločitve, izbire: ali ostajamo v polaščevalnem razmerju do bivajočega, ali pa se dvignemo do sobivajočega odnosa. Ali ostajamo v območju statičnega prebivanja v svetu ali pa ga presežemo (transcendiramo). Sobivanje predstavlja princip odprtega, samonamembnost presegajočega prebivanja človeka. Statično bivanje jemlje bivajoče kot predmet prilaščanja in uporabe. Sobivanje zahteva sopriznavanje drugega za meni enakovredno bitje, zato kliče k odgovornosti. Principa sobivanja pa danes ni mogoče omejevati le na človeški svet, pač pa ga je nujno razširiti tudi na naravo. Če hočemo ohraniti pogoje za preživetje človeške vrste, moramo z naravo sobivati, jo moramo sprejemati kot človeku enakovredno bitnost, se pravi s polno etično odgovornostjo. Šele to celostno sobivanje lahko postane v sodobnem času avtentični prostor počlovečevanja človeka.

Etos sobivanja bolj nagovarja sočloveka kot vse etične norme, moralne zapovedi in zakoni. Najprej s težo eksistencialnega položaja, ker me odgovorni odnos drugega do mene zavezuje k enakemu ravnanju. Predvsem pa zato, ker je prepričljiva obveza, izhajajoča iz izkustva. Izkustvo pa ima za osebo večjo težo kot utemeljevanje na idejnih predpostavkah ali družbenih normah. Posebno sodobnemu človeku etičnih norm ni mogoče vsiljevati, k njim ga zavezuje predvsem etos sobivanja. Na področju utemeljevanja etike lahko ugotavljamo kot bistveni premik, značilen za čas postideologij, prizadevanje, kako preseči moralni funkcionalizem in s tem vrniti etiki njen izvorni pomen. Prav moralni funkcionalizem kot izraz ideološkega oblikovanja življenja namreč velja za poglavitni vzrok nehumanega ravnanja ideoloških vladavin, ki so v novejši zgodovini zagrešile strahotne zločine zoper človeštvo.

Etosa sobivanja pa seveda ne gre enačiti z intimiteto medčloveških odnosov. Gre za etos temeljne odgovornosti za drugega, ki mora imeti, če naj bo stvarna etična drža, tudi družbeno razsežnost. Prav za tak etos pledira danes vse bolj upoštevana kritičarka totalitarizma in zagovornica politične odgovornosti,

filozofinja Hannah Arendt. »Hannah Arendt (se) /.../ odreka čustvu usmiljenja in sočutja, ki včasih spodriva politično doslednost. Namreč, če se takšno čustvo izkaže za ustrezno v odnosu med posamezniki, pa izgubi vso upravičenost, ko gre za množičnost. Usmiljenje, pa naj ga vzbudi celo trpeče obličje, ne more biti povzdignjeno v politično vrlino, ne da bi se takoj spremenilo v strašno nepravico, kakor dokazuje nasilje v času Revolucije. Sočutje do drugih, /.../ (v tem primeru) zaobide enakost in pravično solidarnost /.../« (Personalizem in odmevi na Slovenskem 1998, str. 382) Sobivanje zahteva tedaj tudi polno družbeno angažiranost človeka, kjer se skrb za skupno in odgovornost do drugega udejanja kot vezivo družbenega sožitja.

Če v čem človek presega biološko naravo, jo po etični zavesti, možnosti etične uzavestitve in po etičnem ravnanju. Zato je po Levinasu odgovornost tista lastnost, ki človeka počlovečuje, ga vzpostavlja kot človeka. Mrk etične zavesti pa ga razčlovečuje. Po etični drži človeško bitje postaja to, kar je v možnosti, več od samega sebe, bitje, odprto v razvoj, v evolutivno prihodnost. Tako sta prepričana oba velika antropologa 20. stoletja, Max Scheler in Teilhard de Chardin.

## Aplikacija na vzgojo

V sobivanje s sočlovekom stopamo s komunikacijo. Vzgoja je ena izmed osnovnih oblik medčloveške komunikacije. Je tudi najbolj celostna komunikacija, saj zajema vse oblike medsebojnosti. Pri vzgoji je besedna komunikacija nezadostna; če niso besede podprte z vzgojiteljevim ravnanjem, zgledom, vzgoja ni učinkovita. Robi Kroflič ugotavlja: »/.../ vrednote (se) utrjujejo preko potrjevanja otrokovih izkušenj v osebnih stikih v človeški skupnosti. Zato je učitelj kot tista oseba, ki učencu omogoča komunikacijo z vrednotami, zavezan tudi omogočanju takih socialnih izkušenj v šolski skupnosti, ki potrjujejo vrednost humanih odnosov in s tem vrednot, na katerih ti odnosi temeljijo.« (Kroflič, Kovačič Peršin in Šav 2005, str. 107)

Vzgoja kot komunikacija z vrednotami se začne že ob otrokovem rojstvu, v družini. Temelj vzgoje za vrednote predstavlja pozitiven odnos staršev do otroka, če ga sprejemajo z ljubeznijo in ga že od začetka spoštujejo kot samostojno osebo. Od te primarne komunikacije staršev z otrokom je odvisen ves poznejši dograjeni ali neurejeni svet vrednot posameznega človeka in posledično družbe. Odvisno je tudi oblikovanje otrokovega bivanjskega smisla. Še več, smisel življenja si človek ohranja in utrjuje predvsem s pomočjo medosebnih odnosov. Današnji človek smisla ne veže toliko na neko nazorsko strukturo, tudi ne na verovansko vsebino, pač pa predvsem na bivanjsko držo. Zato ta drža ne more biti redukcija neke ideološke pragmatičnosti, pač pa totalna drža sobivanja.

Že s tega vidika je starševska ljubezen tako bistvena podlaga vsake vzgoje. Učitelj lahko gradi na tem temelju in z istih stališč; zanj mora biti učenec prva vrednota, ne doseganje znanja in drugih učno-vzgojnih ciljev ali celo le opravljanje učiteljskega dela kot službe. Le v tem primeru bo učitelj »oseba, ki omogoča učencu komunikacijo z vrednotami«.

Vzgoja potemtakem ni v prvi vrsti tehnično, strokovno vprašanje, ampak etično. Vzgojo bi morali razumeti kot prebujanje k etičnosti. Pedagoškega poklica torej ne gre reducirati na strokovno dejavnost, ni predvsem strokovni poklic, pač pa poslanstvo, kar pomeni osebno predano in odgovorno, etično delovanje. To je morda slišati staromodno, vendar le vzgoja, razumljena kot odgovorno delovanje, ki zahteva celosten odnos vzgojitelja do gojenca, se pravi, da se dogaja kot interaktivna, medsebojnostna komunikacija, z zgledom, s celotnim nastopom in delovanjem pedagoga, ob dosledno strokovnem posredovanju znanja, lahko nagovori učenca in ostvari spontano avtoriteto učitelja, s tem pa da tudi zelene rezultate.

Odgovornost je interaktivna drža, je izraz medsebojne odnosnosti. Ko uporabljamo sintagmo odgovornost avtoriteti, je ni mogoče razumeti v pomenu avtoritarnosti, pač pa je mogoča le kot izraz osebnega odnosa, se pravi le tedaj, če nekdo drugega sprejme za avtoriteto in dokler vzgojitelj opravičuje v očeh gojenca svoje ravnanje kot tako. Samoumevne avtoritete danes ni mogoče pričakovati, to je vsakdanja izkušnja staršev in pedagogov. Avtoritarnost, ki je izvajana iz koncepta pravičnosti in s tem zakona, je danes nepredstavljiva celo kot družbeni model, ne le vzgojni. Na njeno mesto lahko stopi le drža medsebojnosti, ki je izraz eksistencialnih kategorij sobivanja: naklonjenosti, skrbi, sočutja, odgovornosti, ljubezni ... Avtoriteta, ki izhaja iz dialoškega odnosa, ni vsiljena, pač pa nastaja kot rezultat spontanega medsebojnega odnosa. Seveda pa tudi ni brezpogojna, pač pa vedno pogojena z ravnanjem, z odnosom vzgojitelja do gojenca. Toda le taka avtoriteta je stvarna in življenjsko plodovita. Ostvari pa jo lahko samo osebno zrelo pedagog. Zato je vzgoja pedagoga v zrelo osebnost prednostnega pomena pri formiranju pedagogov. Izobraževanje pedagogov, ki bi bilo usmerjeno le v osvajanje znanja, vednosti, tehnik vzgojnega dela, bi bilo nezadostno.

Danes se vrtimo okrog podmene, ali je naša šola predvsem izobraževalna ustanova, ki razvija človekov intelekt, manj pa vzgojna. Zato naj bi bilo treba opredeliti jasne vzgojne cilje, da bi šola ob intelektualnem izgrajevanju tudi moralni in duhovni lik učenca. Potreben naj bi bil nov vzgojni koncept oziroma model, ki bi opredeljeval sistem vrednot, ki so nujne za vzgojo celostne osebnosti učenca. Pri vzgoji za zrelo osebnost seveda ne gre zanemariti vidika vrednot. Toda pri opisanem interpersonalnem pristopu ni v ospredje postavljena idejna struktura vrednotnega sveta, pač pa osebna etična drža človeka. Celostne človekove osebnosti namreč ne oblikuje ne nazorska struktura ne ustrezni koncepti vzgoje sami po sebi, pač pa etična uzavestitev in drža. Bistveno je razumeti, da vzgaja predvsem odnos.

Jaspers Karl je svoj spis O pogojih in možnostih novega humanizma sklenil s tole mislijo: »Prihodnost leži v sedanjosti vsakega posameznika.« (Jaspers 1999, str. 55) – To pa je etična naloga, ki zavezuje predvsem osebo. Družbeni mehanizmi se tu izkažejo za neučinkovite.

## Literatura

- Arendt, H. (2005). Kaj je filozofija eksistence (Was ist Existenz-Philosophie?). Ljubljana: Apokalipsa.
- Berdjajev, N. (1984). Ja in svijet objekata (Ja i myr objektov). Zagreb: KS.
- Berdjajev, N. (1939). O rabstve i slobode čelovjeka. Paris: YMCY-Press.
- Buber, M. (1999). Problem človeka (Das Problem des Menschen). Ljubljana: Apokalipsa.
- Buber, M. (1999). Dialogski princip (Das dialogische Prinzip). Ljubljana: Založba 2000.
- Heidegger, M. (1967). Izbrane razprave, O humanizmu (Über den »Humanismus«). Ljubljana: CZ.
- Jaspers, K. (1999). O pogojih in možnostih novega humanizma (Über die Bedingungen und Möglichkeiten des neuen Humanismus). Ljubljana: Apokalipsa.
- Kierkegaard, S. (1979). Brevijar (Brevier). Beograd: Grafos.
- Kroflič, R., Kovačič Peršin, P., Šav, V. (2005). Etos sodobnega bivanja. Ljubljana: Založba 2000.
- Levinas Emmanuel (1998). Etika in neskončno (Ethique et Infini). Ljubljana: Družina.
- Personalizem in odmevi na Slovenskem (1998). Ljubljana: Založba 2000.
- Scheler, M. (1998). Položaj človeka v kozmosu (Die Stellung des Menschen im Kosmos). Ljubljana: Nova revija, Phainomena.
- Svetina, J. (1992). Slovenci in prihodnost. Radovljica: Didakta.
- Teilhard de Chardin, P. (1978). Pojav človeka (l'Apparition de l'homme). Celje: MD.
- Teilhard de Chardin, P. (1970). Budućnost čovjeka (l'Avenir de l'homme). Split.

KOVAČIČ PERŠIN Peter

## TOWARD AN INTEGRAL IMAGE OF A PERSON

**Abstract:** The author starts with one of the basic questions of contemporary philosophy: what is a human, based on analyses of the philosophers M. Scheler, M. Buber, M. Heidegger, E. Levinas, K. Jaspers and H. Arndt. He then focuses on three aspects of the contemporary image of a person as opened by personalism-oriented philosophical anthropology: a human is a being with a dichotomic nature, a human is a being of correlation, a human is an ethical being. Humans are plunged into the world of biological necessity, however, they tend to surpass things given by nature, and are therefore a transcendent being. In their biological and social nature, they are beings of correlation and as such they can establish a personal relation with one another and with nature, or can remain trapped in a material relation. In a personal relation they accept another or other things in co-existence, while in a material relation they transform them into a useful thing for oneself. Co-existence presumes responsibility for one another. A personal decision for responsible functioning is an expression of ethical consciousness. In their ethical stance, humans become human and move beyond their biological nature in the most distinct way. To conclude, the author gives an application of these findings to education, which is to form an integral and ethically mature person, and stresses that in education the human relation between the educator and the student is of the essence.

**Key words:** philosophical anthropology, dichotomy of human nature, personal relation, material relation, transcendence, ethical consciousness, ethical being, correlation, co-existence, responsibility, education, values.