

Svjetski etos iz filozofijske perspektive

Ursula Renz

Dopustite mi kratku uvodnu opasku. Kad su me prošlog ljeta pitali da li bih bila spremna na ovom podiju izreći referat o svjetskom etosu iz nereligiozne perspektive, to sam prihvatila pod uvjetom da o svjetskom etosu smijem govoriti iz filozofijske, a ne naprosto iz nereligiozne perspektive. Ta je razlika za mene važna. Na ovom mjestu ne želim zauzeti ateističko ili agnostičko stajalište spram svjetskog etosa nego bih bez zastupanja nekog svjetonazora željela donekle rasvijetliti i prodiskutirati sustavni zahtjev koji se nalazi iza projekta svjetskog etosa. Pod „sustavnim” zahtjevom mislim na etičko posredovanje religiozne vjere i filozofijske racionalnosti. Dakle, pod krovom „svjetskog etosa” ne bismo trebali sakupiti samo fundamentalna moralna načela, koja mogu zastupati različite religije, nego i na konstruktivan način povezati dvije forme svijesti između kojih obično vlada napetost: s jedne strane religioznu svijest o posljednjoj istini i poslijeprosvjeteljsko kritičko znanje o relativnosti baš polaganja prava na istinu od strane religija na drugoj strani.

Zbog čega ta usredotočenost na taj odnos? Sukob kultura, koji sačinjava pozadinu našeg današnjeg podija, ne predstavlja samo pitanje o uzajamnom odnosu religija, koji je sklon konfliktima. Pored toga, on predstavlja i izazov za filozofiju, koja se snažno definira polazeći od prosvjetiteljstva, i duhovnu kulturu Europe. Tako fundamentalisti svih vrsta, koji se sve glasnije javljaju za riječ, u pitanje dovode i središnja postignuća prosvjetiteljstva, kao što su sloboda izražavanja mišljenja i razdvajanje Crkve odnosno religioznih institucija i države. Kao odgovor na to do sada se zagovaralo povećano poistovjećivanje s tradicionalnim, pa i kršćanskim vrijednostima. I jedno i drugo – fundamentalistički napad i vrijednosno-konzervativna reakcija – u biti upućuju na poziciju snage, pa na taj način operiraju *onkraj prosvjetiteljstva*. U svrhu borbe za moć, u kojoj se ne smijemo kompromitirati, to nekom može

izgledati probitačno, ali to nije pretpostavka za dijalog. Iz tog bi razloga parola, koju filozofija mora unijeti u dijalog između kultura, morala glasiti ovako: Nema dijaloga između kultura bez refleksije o onome čemu nas je poučilo prosvjetiteljstvo – ili općenitije: različiti prosvjetiteljski procesi u različitim kulturama. Ili općenitije: Nema dijaloga bez prosvjetiteljstva!

No, tome da se želim osvrnuti na taj odnos religiozne vjere i filozofijske racionalnosti, uzrok je još nešto drugo. Čini mi se da definiranje odnosa religiozne vjere i filozofijske racionalnosti predstavlja jedno od delikatnih mjesta u sklopu projekta „svjetskog etosa”, koji je za mene, što se ostaloga tiče, posve simpatičan. Dakako, pri tome unaprijed treba istaknuti da definiranje odnosa religiozne vjere i filozofijske racionalnosti, kako je predloženo u projektu „svjetskog etosa”, ne okončava podvrgavanjem jednog drugom. Za razliku od mnogih tradicionalnih filozofijskih ili teoloških posredovanja između religiozne vjere i filozofijske racionalnosti, niti se filozofija smatra sluškinjom teologije niti se religija rastvara u filozofiju nego napetost biva očuvana. No, taj odnos u projektu „svjetskog etosa” unatoč tome po mom mišljenju nije posvema u redu. Tako se doprinos religiozne vjere svjetskom etosu u jednoj važnoj točki – kako se to meni čini – precjenjuje, onoj istoj u kojoj se filozofijsko-refleksivna racionalnost prilično podcjenjuje, i to unatoč konfesionalno neutralnom polazištu. O tome ću progovoriti u drugom dijelu ovog promišljanja. No, prije toga bih željela općenitije problematizirati pitanje o tome o kakvom je to projektu riječ u slučaju „svjetskog etosa” iz filozofijske perspektive.

U tu ću svrhu započeti s analizom ciljeva i nekoliko pretpostavki projekta svjetskog etosa.

Ciljevi i pretpostavke projekta svjetskog etosa iz filozofijske perspektive

Projekt svjetskog etosa u biti uzajamno povezuje dva zacrtana cilja: Prvi se cilj sastoji od afirmiranja „globalnog etosa” ili bolje rečeno od traženja, koje doduše posjeduje kvazi-religioznu bazu, ali je unatoč tome neovisno o sadržajno-dogmatskim uvjerenjima određenih religija ili konfesija. (Kad na ovom mjestu govorim o dogmatskim uvjerenjima, taj izraz koristim neutralno za uvjerenja, koja se slažu s određenim doktrinama svake dotične i uvijek specifične religije.) Takav nam je globalni etos prema Hansu Küngu potreban naročito u svrhu rješavanja globalnih etičkih problema, kao što su

suzbijanje siromaštva, ekološka kriza, dosezanje i osiguranje svjetskog mira i tako dalje...

Drugi se cilj sastoji od jačanja dijaloga između religija i kultura preko dijaloga o zajedničkim vrijednostima. Nakon pojavljivanja knjige „Projekt svjetskog etosa” Hansa Künga 1990. godine, taj je drugi cilj dobio na aktualnosti što je uvjetovano 11. rujnom i s njim često povezivanom dijagnozom Samuela Huntingtona o „Clash of Civilizations” odnosno o „sukobu kultura”. Sučelice urušavajućih „Tornjeva blizanaca” moguće posljedice takvog „clash”-a – ili ovisno o shvaćanju: *teze* o takvom „clash”-u – postale su očigledne na način toliko sličan apokalipsi da je „Clash of Civilizations” postao njihovim „crash”-om.

Sažimajući ta dva cilja, projekt svjetskog etosa mogli bismo definirati kao pokušaj utemeljenja etičkog stava koji *religije ujedno podupiru i koji je od religija ujedno neovisan*.

S obzirom na to, mogli bismo postaviti pitanje zar to po sebi ne predstavlja paradoksalan poduhvat. Je li takav globalni etos, koji se ujedno oslanja na religije i koji je od njih ujedno neovisan, uopće moguće zamisliti? Na taj prigovor treba uzvratiti da se u sklopu projekta svjetskog etosa jasno razlikuje između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije odnosno religija. Za to razlikovanje jamči i jamčio je ne samo osobno Hans Küng nego je ono u sklopu projekta svjetskog etosa pored toga i dosljedno promišljeno s obzirom na svoje konzekvence. Zapravo, to razlikovanje čini uvjerljivim to što projekt svjetskog etosa s jedne strane upućuje na religiju u smislu općeljudskog fenomena, a s druge se strane ujedno distancira od doktrina, koje zahtijevaju religiozne institucije.

No, i samo to razlikovanje između religije kao općeljudskog fenomena s jedne strane i institucionalizirane religije s druge strane možemo dovesti u pitanje. Kao prvo, iz etnografske perspektive nameće se pitanje zar nije ono što netko naziva religijom u smislu općeljudskog fenomena sa svoje strane već obilježeno dotičnom partikularnom religioznom kulturom, koja je njemu samom poznatija od svih drugih. Drugim riječima: Zar *pojam* religije, koji netko koristi kad govori o religiji kao općeljudskom fenomenu, u pravilu nije već partikularno-religiozno obilježen ili makar obojen pojam? Na pozadini suvremene situacije, odgovor na to pitanje je jasan: Naravno, često je to tako, pa bismo pred mnogim stručnim pitanjima suvremene politike spram religija bili manje bespomoćni kad bismo bolje razumjeli

koliko su stanoviti elementi stranih religija konstitutivni za njihovo razumijevanje onoga što religiju čini općeljudskim fenomenom.

Kao drugo, možemo se zapitati o tome ne predstavlja li takvo razlikovanje između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije pokušaj da se bezazlenom prikaže činjenica religiozno motiviranog nasilja i sklonosti religija prema izrabljivanju. Taj mi prigovor ne izgleda neopravdan. Dapače, religiozni ljudi razlikovanje između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije rado tumače polazeći od toga da institucije čine nasilje. Psihološki je to razumljivo, ali je unatoč tome ekstremno problematično odnosno na taj način često izbjegavamo sučeljavanje s vlastitom, religiozno motiviranom netolerancijom i – kad uzme maha – s vlastitom sklonošću prema nasilnim rješenjima sučelice životnih problema i kriza identiteta. Gdje se to zbiva, tamo se, umjesto da se pospješuje, prijeći sučeljavanje s nasilnim sjenama religija.

Te dvije točke čine jasnim da s razlikovanjem religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije moramo postupati oprezno. Kao prvo, moramo biti svjesni da je vlastito shvaćanje religije kao općeljudskog fenomena mnogo jače obilježeno partikularnom, religioznom i/ili kulturnom pozadinom nego što to slutimo na prvi pogled. Kao drugo, moramo se čuvati toga da sve problematične posljedice religije naprosto stavimo na teret njezine institucionalne forme. Naprotiv, ono što religiju čini problematičnom, to se nalazi i s jedne i s druge strane tog razlikovanja.

No, te poteškoće ne govore načelno protiv pojmovnog razlikovanja između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije kao takve. Dapače, čak i ne možemo bez takvog ili sličnih pojmovnih diferenciranja jer ta diferenciranja trebamo kao prvo kad je riječ o tome da religiozne fenomene razumijemo teorijski, pa čak to bilo samo u smislu heuristike. Kao drugo, a to je na ovom mjestu važnije, to razlikovanje između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije u dijalogu između kultura mora biti moguće *tražiti* ako ne želimo fatalistički polaziti od toga da dijalog ionako ne može uspjeti. Od svih koji hoće sudjelovati u dijalogu mora se zahtijevati da polože račun o tome u kojoj su mjeri njihova religiozna uvjerenja izraz institucionalne pozadine, a u kojoj mjeri ta religiozna uvjerenja razumijevaju kao uvjerenja koja se tiču njihovog „biti čovjek”. Taj je zahtjev naročito važan i zbog toga što sučelice tobožnjih ili zbiljskih sakrilegija dopušta razlikovanje između opravdane religiozne povrijeđenosti i puke obrane institucionalnog profita. Dakle, čak i ako je

tijekom korištenja razlikovanja između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije naložen silan oprez, ne možemo ga se odreći. To da je Hans Küng uveo to razlikovanje i to da se ono zahtijeva, iz tog se razloga ono po meni ubraja u uvjerljive aspekte projekta svjetskog etosa.

No, spomenuto razlikovanje posjeduje važne konzekvence i u drugom pogledu odnosno ono postulirani etos otvara ne samo za dijalog s drugim kulturama nego i za dijalog s pojedinačnim znanostima, i to s prirodnim baš kao i s društvenim i duhovnim znanostima. Nijedna se etika, bilo da dolazi s teološke ili religiozne ili filozofijske strane, ne može zatvoriti naspram spoznaja koje dolaze od te treće strane. Dakle, razlikovanje religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije ide ruku pod ruku s načelnom otvorenošću prema znanostima.

Da takva otvorenost prema znanostima za dijalog između kultura predstavlja važan resurs, to bi moralo biti jasno. Kao prvo, s tim je povezan i zahtjev upućen na adresu pojedinačnih religija da se izlože procesu prosvjetiteljstva, koji je napredovao na temelju sučeljavanja sa znanstvenim uvidima. (Time ni u kojem slučaju ne želim ustvrditi da je ta konfrontacija jedini pokretač prosvjetiteljstva. Naprotiv, čak se i u samim religijama nalazi prosvjetiteljski potencijal, pa je povijest religija bogata razdobljima prosvjetiteljstva što se lako zaboravlja ako se prosvjetiteljstvo naprosto poistovjeti sa sekularizacijom i uz to prihvati da su se sekularizacijske tendencije zbile pretežno u takozvanom povijesnom prosvjetiteljstvu 17. i 18. stoljeća. U tom pogledu stalo mi je samo do toga da naglasim da su upravo ti unutarkulturni ili baš prosvjetiteljski procesi unutar religija „*conditio sine qua non*” svakog plodonosnog dijaloga između kultura.)

Kao drugo, na taj se način etablira normativno epistemološko mjerilo koje se makar načelno neutralno odnosi prema partikularnim normama pojedinačnih kultura. Upravo se tu, prema mom mišljenju, nalazi i *moralni* smisao onog znanstveno-teorijskog realizma, koji ustrajava na tome da istina na koju se znanosti obvezuju treba biti makar normativno gledano neovisna od partikularnih subjekata. Ne moramo biti filozofijski stručnjaci odnosno ne moramo prihvatiti da je svekoliko znanje znanstvene naravi e da bismo toj spoznajno-teorijskoj normi mogli priznati stanovitu vrijednost.

Dakle, sažimajući promišljanja o prvoj točki možemo konstatirati da projekt svjetskog etosa uz pomoć svog razlikovanja između religije kao općeljudskog fenomena i institucionalizirane religije zadržava posve diferenciranu ravnotežu između antropoloških aspekata ljudske

religioznosti i povijesno i kulturno obilježenih konteksta u kojima religije živimo i doživljavamo.

Svjetski etos, religiozna vjera i filozofska racionalnost

Sučelice velikoj liberalnosti, koju Hans Küng zahtijeva od religija, mogli bismo se zapitati u koju je svrhu uopće potrebna religija pri pokušaju utemeljenja nečega kao što je to svjetski etos. Ili drugačije postavljeno pitanje: Za što je ili za što bi bila sposobna čisto filozofska racionalnost i obratno što to može postići samo religija (u ovom slučaju religija shvaćena kao općeljudski fenomen)?

Svoju poziciju s obzirom na to pitanje Hans Küng svodi na sljedeći zajednički nazivnik:

„U ovo smo čvrsto uvjereni: Čak i čovjek bez religije može voditi pravi ljudski, dakle human i u tom smislu moralan život; upravo je to izraz čovjekove unutarsvjetske autonomije. No, jednu stvar čovjek bez religije ne može čak i onda kad faktično za sebe prihvaća bezuvjetne čudoredne norme: utemeljiti bezuvjetnost i univerzalnost etičkog obvezivanja [Verpflichtung].”

Priznajem da me ova tvrdnja naljutila, i to zbog toga što druga rečenica dopušta dva različita tumačenja. Ovisno o tome kako je razumijem, rezultira tvrdnjom koju smatram pogrešnom ili nastaje napetost spram prve rečenice što onda uzrokuje relativiziranje tvrdnje iz prve rečenice.

Prva rečenica neposredno upućuje na predrasudu koja je bila uobičajena u prvom redu za vrijeme protuprosvjetiteljstva odnosno na predrasudu prema kojoj ateisti ne mogu biti kreposni i prema kojoj je krepostan ateizam zapravo besmislica ili misaono čudovište. Tu predrasudu danas više nitko ne želi zastupati, ali unatoč tome izgleda da još uvijek ne spada posvema u prošlost. Tako nevjernicima nitko doduše ne osporava paušalno kreposnost, ali još uvijek mnogim ljudima izgleda začudnije kad se ateisti ističu na temelju silne kreposnosti nego kad je to slučaj kod religioznih. Meni se takav stav čini problematičnim čak i u svojoj oslabljenoj formi jer se ateisti na taj način neizravno moralno diskreditiraju zbog uvjerenja, koje je promatrano samo po sebi moralno indiferentno. Iz tog mi se razloga silno dopada kad Hans Küng u prvoj rečenici gore citiranog pasusa toj predrasudi nedvosmisleno uskraćuje pristanak.

No, Hans Küng potom nastavlja – pa ću drugu rečenicu navesti još jednom:

„No, jednu stvar čovjek bez religije ne može čak i onda kad faktično za sebe prihvaća bezuvjetne ćudoredne norme: utemeljiti bezuvjetnost i univerzalnost etičkog obvezivanja [Verpflichtung].”

Moja je nelagoda u vezi te rečenice – odnosno s njezinom tvrdnjom koja slijedi u dvije točke – u prvom redu povezana s dvoznačnošću riječi „Verpflichtung”. Tu riječ možemo shvatiti ili kao ekvivalent za govor o stanovitim etičkim *obvezama*, koji je čest u etici, ili se preko nje možemo usredotočiti na čin *obvezivanja*. Ovisno o tome, teza glasi drugačije. U prvom se slučaju iznosi teza da neovisno od religije – a to znači niti na temelju čisto filozofijsko-racionalnih izvora – ne može postojati *utemeljenje* univerzalno važećih, bezuvjetnih moralnih dužnosti i normi. Protumačena tako, ta je teza neodrživa. (Dakako, ona je razumljiva kao reakcija na onodobno stanje praktične filozofije u Njemačkoj, a uz pomoć „svjetskog etosa” Hans Küng reagira uz to naravno i na raspravu o postmoderni.) Zahvaljujući Kantovom kategoričkom imperativu, koji sam Hans Küng uvijek iznova citira, raspoložemo polazištem, koje želi dosegnuti univerzalno i bezuvjetno važenje moralnih normi i koje je unatoč tome neovisno o svakoj religiji. Protiv Kantove metode sigurno se štošta može prigovoriti, ali ne i to da u pogledu na univerzalnost i bezuvjetnost ne ispunjava očekivanja.

Uz pomoć citirane rečenice stvara se donekle drugačija teza ako se pod „Verpflichtung” ne misli na sadržajnu obvezu nego na čin „obvezivanja”. U tom se slučaju ta teza odnosi na ono što se u etici često označava kao problem motivacije. Što nas to – tako glasi pitanje – zapravo motivira da djelujemo moralno?

Dapače, izgleda da Hans Küng želi ići u tom smjeru kad nastavlja s ovim retoričkim pitanjem:

„Zašto trebam bezuvjetno, dakle u svakom slučaju i posvuda slijediti takve norme – pa čak i onda kada su posvema oprečne mojim interesima?”

Na tom mjestu očito više nije govor o *utemeljenju* moralnih normi nego *motivaciji* moralnog djelovanja. Ako polazeći od toga uspostavimo vezu između prethodne teze i tog problema, onda teza Hansa Künga glasi da nas samo religija može motivirati na moralno djelovanje bez „ako i ali”.

Kakav stav treba zauzeti spram te teze? Možemo bez problema priznati da religija posjeduje enormno motivirajuću snagu; štoviše, sučelice scenariju, koji Hans Küng skicira, možemo se čak zapitati nije li pojam motivacije odveć slaba koncepcija. Dakako, baš nije riječ o tome da budemo pokrenuti uz pomoć kolača i pruta nego o tome da na temelju moralnog zahtjeva

čovjek u svojoj cjelokupnoj egzistenciji bude tako snažno angažiran ili upravo obvezan da njegove brige oko njegove sreće i nesreće izgube na važnosti. Nadalje, moramo nadodati da se primjeri takvog bezuvjetnog moralnog djelovanja ili kreposnog ljudskog života u biti pretežno i nalaze u području religija. Onaj tko želi razumjeti tu vrstu moralne angažiranosti, taj iz tog razloga vjerojatno neće zaobići sučeljavanje s religijom i religijama u ozračju stanovite blagonaklonosti.

Toliko daleko mogu ići zajedno s Hansom Küngom: Postoji jedna vrsta fundamentalne egzistencijalne angažiranosti, koja je u stanju potaknuti ljude na iznimno nesebično djelovanje i koju ćemo vjerojatno prije susresti kod religioznih ljudi. No, unatoč tome, u dvostrukom pogledu želim postaviti znak pitanja. Kao prvo, izgleda mi nejasno u kakvom se odnosu takva angažiranost nalazi spram moralne kvalitete djelovanja. Dopustite mi da taj problem pojasnim na pomalo izlizanom primjeru: Čak i religiozno motiviran atentator samoubojica djeluje na način koji je u stanovitom smislu posvema suprotstavljen njegovim interesima. Doduše, teško da ćemo dovesti u pitanje bezuvjetnost njegove obvezanosti, ali ćemo u svakom slučaju osporiti moralnu kvalitetu norme koju slijedi. Kao drugo, pitam se zar zbilja samo čovjek s religijom *može* biti tako angažiran. U vezi s tim dopustite mi još jednom citirati odsudnu rečenicu:

„No, jednu stvar čovjek bez religije ne *može* čak i onda kad faktično za sebe prihvaća bezuvjetne ćudoredne norme: utemeljiti bezuvjetnost i univerzalnost etičkog obvezivanja [Verpflichtung].”

Problem se krije u detalju, u modalnom glagolu „*moći*” jer se na taj način pretpostavlja pojmovna povezanost religije i moralnosti, a ne izlaže primjerice empirijski promatrana povezanost. Ta je razlika pozamašna. Dopustite mi da to donekle predočim uz pomoć jednog misaonog eksperimenta. Pretpostavimo da smo u statističkoj analizi svih nama poznatih primjera takve bezuvjetne angažiranosti saznali da je zbilja u 100% tih slučajeva riječ o religioznim ljudima. No, znamo li već na temelju toga da je u 100% tih slučajeva religija izazvala takvu angažiranost? A onda učinimo još jedan korak: Prihvatimo da to doista znamo. No, možemo li na temelju toga zaključiti i to da samo čovjek s religijom *može* postati tako angažiran? Zar se ne može sutra pojaviti jedan jednako tako angažiran, ali ne i religiozan?

Na ovom mjestu moram zaključiti. Nadam se da je postalo jasno kako gajim brojne simpatije za svjetski etos. Kad se zadržavam oko nekoliko detalja, to je zarad točnosti argumentacije. Mnogi su misaoni tijekom posve

razumljivi. Nasuprot tome, moja se kritika tiče mišljenja da *samo* religija ljude može bezuvjetno obvezati na moralno djelovanje. U tome je u prvom redu delikatno to što se na taj način ne promatra naprosto empirijska povezanost između religije i moralne motivacije nego se izriče teza o pojmovnoj povezanosti. Toj tezi kao filozofkinja obvezana prosvjetiteljstvom moram uskratiti svoj pristanak jer se u njoj u konačnici krije nešto poput novog izdanja stare predrasude o nemogućnosti kreposnog ateizma.