

Cvetka Hedžet Tóth
**ODGOVORNOST
FILOZOFIJE –
UVELJAVLJANJE
ETIKE**

STR. OD-DO

CVETKA HEDŽET TÓTH
UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

SODOBNI KATOLIŠKI TEOLOG ŠVICARSKEGA porekla Hans Küng (roj. leta 1928), ki so mu zaradi njegove načelne heretske drže leta 1979 odvzeli celo predavateljsko pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu, je tvorec novega svetovnega etosa. Po njegovem svetovni etos nikakor ne pomeni nove svetovne religije, ampak prej etični koordinatni sistem, ki je obvezujoč za vse. Etika, pri kateri vztraja svetovni etos, je univerzalna, kot taka velja za vsakega človeka od povsem navadnega do politika, znanstvenika, umetnika, skratka za vse poklicno še tako različno usmerjene ljudi, velja tudi ne glede na raso, kulturo, religijo, svetovni nazor, za verujoče in neverujoče, religiozne in nereligiozne.

Članek še posebej poudarja pomen *temeljnega zaupanja* – reči svetu, stvarnosti *da* –, kajti po Hansu Küngu šele iz njega raste notranja avtonomija človeka, samodajanje zakonov, občutek samoodgovornosti pri tem, kako se v življenju samouresničujemo in hkrati sooblikujemo svet. Kot tako je *temeljno zaupanje*, ki je z vsem nasprotje nihilizmu oziroma nihilizaciji sveta – ta, ki svetu izraža nezaupanje, mu reče celo *ne* –, tudi podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, globalno gledano svetovnega etosa. V svojih najnovejših delih Küng sooča svoje nazore z globalizacijo, ki sega na vsa področja življenja, zato članek poudarja njegovo odločno zahtevo: “Globalizacija zahteva tudi globalizacijo svetovnega etosa: spričo problemov svetovne politike in svetovnega gospodarstva zahteva svetovni etos, ki je sprejemljiv tako za velike religije kot tudi za neverujoče, humaniste, posvetneže.” Seveda ostajajo odprte vse dileme – tudi v našem slovenskem prostoru – glede učinkovitosti univerzalne etike nasploh in vprašanja o možnosti etike kot take glede na to, kar je človek po svoji naravni danosti in ustroju, toda potreba po etiki ostaja, vedno bolj se krepi.

Ključne besede: Hans Küng, svetovni etos, temeljno zaupanje, globalizacija, svetovni mir

ABSTRACT*RESPONSIBILITY OF PHILOSOPHY – ESTABLISHING ETHICS*

*The contemporary Catholic theologian of Swiss origin Hans Küng (born in 1928), whose principled heretic stance even amounted to his eventual loss of *venia legendi* at the Catholic Faculty in Tübingen, is a creator of a new world ethos. According to him, world ethos does not imply a new world religion but rather an*

all-abiding ethical coordinate system. Ethics which the world ethos propones is universal, holding good for every human being from common men to politicians, scientists, artists, i.e. for all people in their various professions regardless of their race, culture, religion, worldview, for the believers and nonbelievers, the religious and non-religious.

The article pays special attention to the meaning of basic trust – saying yes to the world, reality – since, according to Hans Küng, it is from this trust that autonomy of man, self-lawfulness and the feeling of self-responsibility stem from, bringing about man's self-realization and the formation of the world. Basic trust, which proves contrary to nihilism or the nihilation of the world – the one who does not trust the world can even say no to it – is the basis of fundamental ethos, life ethos, and taken globally, world ethos. In his more recent works, Hans Küng's views challenge globalization, which spreads to all areas of life, which is why the present paper emphasizes his determined demand: "Globalization takes for granted also the globalization of world ethos: in view of the problems of the world politics and world economy it calls for world ethos, which is acceptable for both the world religions and the nonbelievers, humanists, worldlings." Of course, there remain open all the dilemmas – in our Slovene environment as well – as to the effectiveness of universal ethics in general and the issues concerning the possibility of an ethics as such regarding the nature and nurture of man; however, the need for ethics is there to remain, and is becoming more and more pressing.

Key words: Hans Küng, world ethos, basic trust, globalization, world peace

Projekt svetovnega etosa zahteva alianso verujočih in neverujočih za nov skupni osnovni etos.

Prepričan sem, da bo novi svetovni red postal boljši takrat, ko bo svet postal socialen in pluralen, partnerski in delujoč za mir, naravi prijazen in ekumenski. Zato se že zdaj številni ljudje na podlagi svojih verskih in humanih prepričanj zavzemajo za skupen svetovni etos in kličejo vse ljudi dobre volje, da prispevajo k spremembi zavesti na področju etike.

(Hans Küng, 1994)

::O NUJNOSTI GLOBALNE OZIROMA UNIVERZALNE ETIKE

Danes prihaja do konjunktore etike,¹ ki je bila domala nema dolga desetletja v drugi polovici prejšnjega stoletja. Kot da bi se ta trenutek še pred kratkim popularna teoretska politizacija, ki je prisegala na solidarnost univerzalnih razsežnosti, umaknila etizaciji sveta in zdaj od etike pričakujemo, naj poda nove možnosti v poskusu obvladovanja svetovnih problemov in z miroljubnimi sredstvi skuša odpravljati zlo, ki ima svetovne razsežnosti. Vsaj za akademski um zdaj ni več dilema – znano levičarsko prevpraševanje – ali etika ali politika, kajti politika je razumljena samo kot sredstvo, mnogo bolj kot politika izstopa celotna kultura, materialna in duhovna, in sicer kot nositeljica določene univerzalne etične drže, ki vsekakor ni samo kakšna posamična lepa duša. Seveda ostajajo odprte vse dileme glede možnosti izgradnje univerzalne etike nasploh in tudi vprašanja o možnosti etike kot take glede na to, kar je človek po svoji naravni danosti in ustroju, toda potreba po etiki ostaja, vedno bolj se krepi.

V času globalizacije smo, in Anthony Giddens v svoji znani *Tretji poti* ugotavlja, “da globalizacija ni isto kot internacionalizacija. Pri globalizaciji ne gre samo za vprašanje tesnejših vezi med državami, ampak tudi za vprašanje procesov, ki zadevajo vse države, kot je na primer pojav globalne civilne družbe.”² Toda soočeni smo z dejstvom, da globalizacija nikakor ne kaže samo pozitivnih, ampak v marsičem prej izrazito negativne vidike, kot to uspešno in prepričljivo analizira Ulrich Beck v svoji uspešnici z naslovom *Kaj je globalizacija?* in na to opozarja že s podnaslovno formulacijo *Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*. Izhaja iz tega, da je treba “tež megapošasti, ki straši po Evropi”, nujno predstaviti bistveno razliko med “globalizmom po eni strani in globalnostjo in globalizacijo po drugi”.³ Kot najbolj negativni vidik globalizacije izstopa globalizem, ki po Becku pomeni, da “je politično delovanje izrinil ali nadomestil svetovni trg”,⁴ prišlo je do očitne dominacije sistema gospodstva svetovnega trga, ki je prevladujoča ideologija neoliberalizma. Zdaj globaliza-

¹Pričujoči prispevek je nadgradnja nekaterih mojih že objavljenih stališč in pogledov na temo o svetovnem etosu. Predvsem mi gre za poskus utemeljevanja etike v dimenziji vsakdanjosti, kajti izhajam iz teze, da nič ne osredinja življenja tako zelo kot etika, ki človeku jamči avtonomijo. Kot taka je etika trajni temelj človekove subjektivnosti, ki se vedno preverja v stiku z drugim človekom in ljudmi. Hkrati s tem je v članku poudarek izrecno na tem, da je danes mogoče govoriti o etiki onkraj teizma in ateizma, tukaj so Küngova stališča zelo dragocena podpora in zgled, ki ga je treba v naših, slovenskih razmerah, tragično zaznamovanih s preteklimi dogodki, še posebej upoštevati.

²Anthony Giddens: *Tretja pot*, Orbis, Ljubljana 2000, str. 141.

³Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, str. 26.

⁴Prav tam.

cija prejme le ekonomistično redukcijo, pomeni imperializem ekonomije, ki ji je vse drugo strogo podrejeno, po Becku celo izginja razlika med “politiko in gospodarstvom”.⁵ Ravno temu enačenju globalizacije z globalizmom se Beckovo delo upre – globalizacija ne more biti in končati samo in zgolj v globalizmu in pristajati na filozofijo zgodovine, ki jo narekuje “metafizika svetovnega trga”.⁶ Kot da bi poskus oblikovanja univerzalne etike pomenil kritiko globalizma in hkrati tudi poskus premagovanja enodimenzionalnega mišljenja in delovanja, po Becku dobesedno “monokavzalnega gledanja na svet, torej ekonomizma”.⁷ Kako se torej upreti metafiziki zgodovine, ki je samo globalizem in kakšno novo metafiziko zgodovine lahko daje univerzalna etika – *svetovni etos*, povedano s pomočjo Hansa Künga?

Tudi odnos med politiko in etiko, še posebej na mednarodni ravni, postaja vedno bolj vprašljiv, ko gre za temelje demokracije, vsaj naše zahodne, in vsa tradicionalna etika ni bila jamstvo, da si zahod ne bi podrejal večino sveta in se boril za premoč – tako ali drugače. Celotno znotraj svojega lastnega sveta zahod represivno obvladuje vse družbeno življenje in etika samo omejuje, nikakor ne odpravlja tega stanja: “Vsi družbeni instrumenti in institucije, ki so pomembne za različne kompetitivne načrte družbe, si prizadevajo ustvariti civilizirana nadomestila za brutalnost in surovost neomejene in neurejene borbe za moč, nimajo je pa namena odstraniti s prizorišča.”⁸ Zato ostaja pri poskusu etike kot svetovne etike, kar pomeni etiko najširših razsežnosti, predvsem poudarek na tem, kar je – ali naj bi vsaj bil – temelj samega humanizma, ki kot tak sproža kar najširšo svetovno vzajemnost. In morda bi bil zahod v svojem – ironično rečeno – ponujanju zgledov manj razvitim delom sveta prej zgled takrat, ko bi si prizadeval za kakšen skupni humanistični temelj kot pa za trženje svojih modelov demokracije, ki ni nikdar do zdaj potekal drugače kot agresivno in imperialistično, četudi v sodobnem času predvsem z anonimno močjo in premočjo ekonomije. Vsa politizacija 20. stoletja, tega s politiko do skrajnosti zasvojenega stoletja, ni dosegla, da bi – vsaj zahodna – politika bila kaj več od boja za moč in premoč. Kako ironično zveni ugotovitev, ki jo je zapisal Alasdair MacIntyre v svojem zdaj že zelo znanem in domala popularnem delu s področja etike z naslovom *After Virtue* (1981), kjer iz povsem nemarksističnih razlogov priznava, da “je imel Marx v temelju prav, ko je v

⁵Prav tam.

⁶Prav tam, str. 196.

⁷Prav tam.

⁸Hans J. Morgenthau: *Politika med narodi. Borba za moč in mir*, DZS, Ljubljana 1995, str. 334.

srcu moderne družbene strukture videl konflikt in ne konsenz”.⁹ Zdajšnja obstoječa “pluralistična politična retorika” z nami manipulira, kajti njeno bistvo je prikrievanje “globine naših konfliktov”.¹⁰ Seveda ni v moči etike, da bi preprečila nastajanje konfliktov, saj jih sama tudi ne povzroča, lahko pa jih pomirja, obvladuje in s tem zmanjšuje našo ogroženost. Politiki in njenim sredstvom mnogi ne verjamemo več, zaradi nje je med nami celo določena utrujenost in melanholično občutenje življenja. Iz tega izhaja celo teoretski brezup, s kakšno popularno levičarsko retoriko v stilu Richarda Rortyja bi se to morda lahko glasilo, kot da gre za spoznanje pred upanjem¹¹ ali celo spoznanje proti upanju.

Premnogi dosežki sodobne tehnologije žal ogrožajo obstoj svetovne biti in življenja v njej. Etika, ki jo danes potrebujemo, zato ni več usmerjena k iskanju človekove popolnosti, ampak je to, na kar je opozarjal že Albert Schweitzer (1875–1965), zdravnik, filozof, teolog, glasbenik, namreč *etika biti*, saj gre za vprašanje, kako biti, obstati in preživeti v svetu, kjer so meje tehnične rasti in napredka soočene z naravnimi danostmi, ki pa so omejene – nikakor ne neomejene. Skratka, v primerjavi s tradicionalno etiko je precejšen del sodobne etike dejansko *etika preživetja* – nehote je te tendence med prvimi izrazil ravno Schweitzer s svojo etiko *spoštovanja do življenja*. Ta kar najtesneje povezuje kulturo in etiko v organsko odvisnost in kot taka pomeni “etično potrjevanje sveta in življenja”,¹² in ne samo nauka, ampak mnogo bolj dejavno in kar najširšo, celo neomejeno odgovornost za vso svetovno bit in za življenje v njej. *Izjava o svetovnem etosu* iz leta 1993 se temu zelo približuje in velja si podrobneje ogledati posamezna stališča te izjave in predvsem življenjski prispevek vodilnega avtorja oziroma njenega glavnega tvorca Hansa Künga.

Nemški filozof Robert Spaemann z univerze v Münchnu ugotavlja, da zdaj spet prepoznamo Schweitzerja, “seveda v srečnem ‘postmodernem’ trenutku, ko so vse ideologije ‘oplele’. Ostaja ‘humanum’, ki se kaže osvobojen vsakršne ideologije, kot mera našega delovanja in mišljenja in tudi kot mera vseh socialnih procesov”; vse to po njegovem pomeni “operacionalizacijo humanosti”, ki pomeni domala toliko kot “preživetje človeštva”.¹³ Ostajajo seveda številna težko odgovorljiva ali celo neodgovorljiva vprašanja, ali gre

⁹Alasdair MacIntyre: *Pravičnost kot vrlina: spreminjanje pojmovanj*, str. 59. Nav. iz Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Kumunitarizem in individualizem*, Sophia, Ljubljana 2004, str. 59. Slovenski prevod je iz dela Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, Duckworth, London 1981, str. 244–255.

¹⁰Prav tam.

¹¹Gl. Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, University Press, Cambridge 1989.

¹²Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, str. 129.

¹³Robert Spaemann: *Weltethos als “Projekt”*, Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1996, št. 562–573, str. 894.

prej za celostnost sveta ali za enotnost oziroma za kakšen univerzalizem naj bi s svetovnim etosom šlo, če sploh. Kūng nas prepričuje vsaj v to, kako bi lahko učinkoval povezovalno s tem, da izhaja iz določenega minimuma univerzalizma ali vsaj priznanega univerzalizma, še posebej, ko gre za etično področje. Ni malo del, ki ta trenutek razpravljajo o omenjenih problemih, in mnoga nas zaustavljajo že s pomisleki, če je kaj takega kot pojem človeštva sploh stvarno in možno.

O tej možnosti Samuel P. Huntington, avtor svetovno znanega dela *Spopad civilizacij*, prevedenega tudi v slovenščino (2005), trdi, da je po izteku hladne vojne “prišlo do dramatičnih sprememb v identiteti narodov in simbolih te identitete. Globalna politika se je začela oblikovati na novo po kulturnih potezah.”¹⁴ Po Schweitzerju je volja do kulture volja do napredka in Huntington jo v bistvu nadgrajuje – sicer zelo posredno, Schweitzerja tudi nikjer ne omenja – v kontekstu najnovejših političnih in siceršnjih družbenih razmer po padcu boljševizma in glede na to, da se je ravnotežje moči med različnimi deli sveta spremenilo. Po njegovem je “globalna politika mnogopolarna in mnogocivilizacijska”¹⁵ in tako nastaja novi svetovni red. V njem nezahodni del sveta, ki je vedno izrazito univerzalistično uveljavljal pomen svoje lastne kulture in načina življenja, tega danes ne more več. Huntington suvereno trdi, da mora zahodni svet dojemati “svojo civilizacijo kot enkratno, ne univerzalno, ter se povezovati, da jo obnovijo in ohranijo pred izzivi iz nezahodnega sveta”.¹⁶ Celo preroško ugotavlja tole: “Globalni vojni civilizacij se je mogoče izogniti, če bodo svetovni voditelji pristali na mnogocivilizacijski značaj globalne politike in jo ohranjati.”¹⁷ Toda kako? Priznati nesmisel in neutemeljenost zahodnega pa še kakšnega univerzalizma, upoštevati vso kulturno raznolikost kot živeti in medsebojno docela enakovredni pluralizem svetovnih razsežnosti seveda načenja vprašanja etičnega relativizma, ne samo civilizacijskega in kulturnega. Po Schweitzerju je volja do kulture – kot volja do napredka – smiselna samo kot volja do etike in etičnega napredka v svetu in tukaj svetovni etos dejansko gradi na zaupnici nečemu univerzalnemu – četudi v še tako minimalni obliki, pa vendar.

V etiki prepričuje predvsem to, da na moralnem področju vendar obstajajo neke skupne resnice v vseh ljudeh in prav vseh narodih. Četudi ugotavljamo neko minimalno skupno zavezanost v vrednotah – tako glede resnice, pravice, zla in dobrega – vseh ljudi, ta univerzalizem kot tak je temelj naši človečnosti

¹⁴Samuel P. Huntington: *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 17.

¹⁵Prav tam, str. 18.

¹⁶Prav tam, str. 19.

¹⁷Prav tam, str. 19.

in svetovni etos je kot klic, da se vsi, sicer različni, kot smo, zavzamemo za samo našo, vsem skupno človečnost. S svetovnim etosom gre dejansko najprej za temelje našega humanizma. Mnogi verjamemo, da se z njim da ohranjati najbolj dragoceno, namreč življenje in z njim povezano vso že ogroženo svetovno bit. Torej: čeprav še tako minimalno, pa vendar univerzalno.

::IZHODIŠČA ZA NOVI SVETOVNI RED IN NOVI SVETOVNI ETOS

Sodobni katoliški teolog – tudi filozofsko izobražen – švicarskega porekla Hans Küng (roj. leta 1928), ki so mu zaradi njegove načelne heretične drže – zavračal in kritiziral je dogmo uradnega katolicizma o papeževi nezmotljivosti – leta 1979¹⁸ odvzeli celo predavateljsko pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu,¹⁹ še danes odločno trdi, da ni možen novi svetovni red brez novega svetovnega etosa. Že v uvodu dela z naslovom *Projekt svetovni etos*, prvič izdanem leta 1990, poudarja: “Ni preživetja brez svetovnega etosa. Ni svetovnega miru brez miru med religijami. Ne bo religioznega miru brez dialoga med religijami.”²⁰ Čeprav piše v nemščini, omenjeno misel rad zapiše še v angleščini: “No peace among the nations without peace among the religions.”²¹ Vendar je v svojih delih in zdaj že številnih pogovorih izrecno poudarjal, da svetovni etos nikakor ne pomeni nove svetovne religije, ampak prej “etični koordinatni sistem”, v katerem smo vsi povezani, zato “v domeni morale ne sme biti postmodernistične poljubnosti, ‘anything goes’”.²²

Etika, pri kateri vztraja svetovni etos, je univerzalna, trdi v vseh svojih delih na temo svetovnega etosa, kot taka velja za vsakega človeka od povsem navadnega do politika, znanstvenika, umetnika, skratka za vse poklicno še tako različno usmerjene ljudi; velja tudi ne glede na raso, kulturo, religijo, svetovni nazor. Vrednote in norme, na katerih temelji svetovni etos, niso samo znotraj preroških religij, judovstva, krščanstva in islama, navzoče so tudi v indijski

¹⁸Gl. Hans Küng: *Unfehlbar?*, Ullstein, Ulm 1980, str. 22. Tu razloži, da je namen njegove knjige teološko raziskati “rimski absolutizem in tradicionalizem v nauku in praksi, tam, kjer sta še posebej poudarjena in tudi izrazito učinkovito izstopata, v zahtevi po *nezmotljivosti* v Cerkvi”.

¹⁹Po odvzemu predavateljske pravice se je zanj zelo zavzela njegova univerza v Tübingenu, ki ga je branila in mu trajno omogočila njegovo intelektualno dejavnost, ki je postajala vedno bolj mednarodno ugledna in vse bolj svetovno odzivna. Tam je bil vse do svoje upokojitve leta 1996 redni profesor za ekumensko teologijo in direktor Inštituta za ekumenske raziskave – ta je neodvisen in ločen od Teološke fakultete in naravnost podrejen senatu univerze.

²⁰Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 13.

²¹Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München 2002, str. 39.

²²Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, Herder, Freiburg 2002, str. 28–29.

in kitajski tradiciji. Kot da bi bilo s temi stališči takoj izrečeno povabilo, da si поблиžje ogledamo kakšno že v slovenščino prevedeno delo duhovnega in posvetnega voditelja tibetanskega ljudstva. Tako v njegovi *Etiki za novo tisočletje* v uvodu beremo, da je bil njegov namen “predlagati pristop k etiki, temelječ na univerzalnih namesto na verskih načelih”.²³ S tem je seveda med drugim takoj izražena tudi univerzalna veljavnost etike, predvsem pa možnost česa takega, saj gre za nekaj, kar človeštvo danes, v času globalizacije, zelo potrebuje. Ne nazadnje za to, da sploh preživi. Dalajlama tudi verjame, da že po svoji naravi vsi ljudje stremijo “po svobodi, enakosti in dostojanstvu in imajo pravico to tudi doseči”, skratka osebno verjame v “univerzalno načelo enakosti vseh ljudi”,²⁴ načelo, ki mora po njegovem imeti prednost.

Da bi preprečil nesporazume, Küng v delu *Čemu svetovni etos?* natančno razloži, kako je svetovni etos naravnani glede politike; ta zanj pomeni *politiko brez nasilja* in *umetnost možnega*. Sam svetovni etos je lahko učinkovit le takrat, ko izhaja iz najširšega družbenega konsenza glede določenih temeljnih vrednot, pravic in dolžnosti; gre za konsenz, ki je sprejemljiv za vse družbene skupine, za verujoče in neverujoče, za pripadnike različnih religij, filozofij in ideologij. Opozarja pa, da “mora demokratični sistem tak konsenz predpostaviti”, nikakor ne zahtevati, pri tem tudi ne gre za nekakšen “skupni etični sistem”, zato tukaj Küng kar v angleščini zapiše, da ne gre za “ethics”.²⁵ Vendar je potreben “skupni temelj vrednot in meril, pravic in dolžnosti, vsekakor skupni etos (‘ethic’): torej človeški etos. Svetovni etos (‘global ethic’) ni nekakšna nova ideologija ali ‘superstruktura’, ne želi nadomestiti specialnih etik različnih religij, temveč jih podpreti.”²⁶ Samo za povezovanje in ozaveščanje nekaterih skupnih religioznih in filozofskih vidikov gre na področju etike, nikakor ne za njihovo uzakonitev. Nekdanji nemški kancler Helmut Schmidt (kancler je bil v letih 1974–1982) zato v svojem prispevku na temo o svetovnem etosu *Jedra za človeško sožitje* ugotavlja: “Enoten etos ne more biti več predpisan, izhajati mora iz živih vrednostnih dejanj posameznika in skupin.”²⁷ Thomas Hauschild, profesor za etnologijo z univerze v Tübingenu zato spoštljivo ugotavlja, da sta se povsem v stilu 19. stoletja sešla teolog

²³Njegova Svetost dalajlama: *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič 2000, str. XIII.

²⁴Der Dalai Lama: *Die Menschen und die Menschenrechte*, nav. iz Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani, Martin Zillinger (ur.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1999, str. 20–21 (dalje EFEW).

²⁵Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, str. 161.

²⁶Prav tam.

²⁷Helmut Schmidt: *Kernsätze für ein menschliches Zusammenleben*, nav. iz Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995, str. 72.

Hans Küng in politik Helmut Schmidt in uspela pisno podati "program za razvoj boljšega sveta",²⁸ zahteva, ki je s *svetovnim etosom* ne glede na ugovore, pomisleke in tudi kritike postala svetovno odzivna in priznana.

V svojih razmišljanjih v krajšem prispevku *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, prispevek je posebej napisal za našo revijo *Znamenje* – revijo za teološka, družbena in kulturna vprašanja, kjer smo zbrani sodelavci Vekoslava Grmiča ob njeni tridesetletnici (1970–2000), poudarja, da ko gre za poskus izgradnje novega etosa, je najprej potreben etos doma, seveda pri vsakem posameznem človeku zato, da bi bil njegov obstoj možen tudi v svetu. Vsak posameznik lahko ogromno naredi, le če ga pri tem ne usmerjata lastna sebičnost in želja po dobičku. Vendar človek, ki želi kaj doseči, mora pripadati določeni skupini, tako skupina kot posameznik uresničujeta svoj idealni cilj takrat, ko je v ozadju etični zagon. Tisočletje, ki se je začelo, po njegovem potrebuje jasno orientacijsko zavest, prežeto z etiko, in v tej smeri se bo treba potruditi.

S precejšnjo mero osebne prizadetosti ugotavlja: "Doživeli smo veliko diplomacije brez vsake etične volje; politiko interesov onkraj vsake morale; svetovno politiko brez svetovnega etosa."²⁹ Kot teolog se zaveda, da religije niso opravile svojega poslanstva, niso prispevale tako, kot bi sicer lahko, k miru svetovnih razsežnosti, zato ga osebno "teži to, da svetovne religije najpogosteje sploh niso pomočnice ob rojstvu novega svetovnega obdobja, temveč delujejo nasprotno – kot zaviralci in motilci svetovnega miru".³⁰ Kljub vsemu verjame in upa, da je možen mir med religijami, in ta mir je predpostavka za mir med narodi. Svetu bi bilo v veliko pomoč, če bi religije med seboj razvijale mir, dialog in medsebojno solidarnost. To njegovo ugotovitev bi veljalo razširiti v zahtevo po miru med nazori nasploh, ideologijami – tudi ateističnega, deističnega, agnostičnega izvora.

Na vprašanje, če je svetovni etos naravnan bolj institucionalno ali osebno je v knjižici *Čemu svetovni etos?* izrecno poudaril, da gre hkrati za "osebnostno, institucionalno in ciljno usmerjenost".³¹ Odločno zanika, da bi svetovni etos vključeval zgolj kolektivno odgovornost, ki bi odtegovala individualno, kajti to bi pomenilo, da so krivci negativnih pojavov "le 'odnosi', 'zgodovina', 'sistem'".³² Svetovni etos meri na individualno odgovornost vsakega posameznika, kar še posebej vključuje individualno odgovornost politikov. Tako po njegovem

²⁸Thomas Hauschild: *Neue Weltordnung, globale Zivilgesellschaft und die ewige Wiederkehr der rituellen Vernunft*, nav. iz EFEW, str. 94.

²⁹Hans Küng: *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, *Znamenje*, 2000, št. 1–2, str. 10.

³⁰Prav tam, str. 9.

³¹Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, str. 161.

³²Prav tam.

nikoli ne gre samo za individualni, ampak hkrati še za socialni etos. Morala sistema brez morale subjektov, morala institucij brez morale oseb je nikakršna morala. Svetovni etos kot morala pomeni moralo sistema, ki je navzoča v naših institucijah in jo je po tej plati imenovati še systemska morala. Je pa morala vedno kar najbolj neposredno povezana z življenjem, ki ga ljudje živimo in na vprašanje *kako* Küng tudi natančno pojasnjuje.

V enem od svojih najnovejših del z naslovom *Zaupanje, ki nosi* spet poudarja vlogo in pomen temeljnega zaupanja – reči svetu, stvarnosti *da* –, kajti šele iz njega raste notranja avtonomija človeka, samodajanje zakonov, občutek samoodgovornosti pri tem, kako se v življenju samouresničujemo in hkrati sooblikujemo svet. Kot tako je *temeljno zaupanje*, ki je z vsem nasprotje nihilizmu oziroma nihilizaciji sveta – ta, ki svetu izraža nezaupanje, mu reče celo ne –, tudi “podlaga temeljnega etosa, življenskega etosa, globalno gledano, svetovnega etosa”.³³ Še pred tem je v svojem delu *Ali obstaja Bog?* iz leta 1978, ki je nadaljevanje in dopolnitev njegovega za uradni katolicizem prav tako vprašljivega in celo obsojanega dela *Biti kristjan* (1974), poudaril, da je treba prepoznati probleme sodobnega časa, predvsem je treba sprejeti izzive sodobnega nihilizma in se z njimi znati soočiti, in vsaj po teoretski plati tukaj izstopa Friedrich Nietzsche (1844–1900).

Na vprašanje, kaj je nihilizem, v *Volji do moči* Nietzsche odgovarja, da ta najgrozljivejši od vseh gostov pomeni, da se vse najvišje vrednote razvrednotijo: “Manjka cilj. Manjka odgovor na ‘čemu’.”³⁴ Dosledno izpeljani nihilizem je po Nietzscheju celo *radikalni nihilizem* in kot tak izraža “prepričanje o absolutni nevzdržnosti bivanja”.³⁵ Küng tako ugotavlja, da “Nietzsche ni podvomil le v ‘neposredno gotovost’ subjekta, kot sta *cogito* in *credo*, temveč tudi v ‘neposredno gotovost’ biti in v domnevno evidentne prve principe biti. Ni dvomil le v določene poti najdenja gotovosti; izpodbijal je njihovo skupno notranjo predpostavko; kajti po njem ne obstaja neki spoznavni smisel stvari. Stari spor okrog mesta poslednje gotovosti – najsi bo to vera ali mišljenje, subjekt ali objekt, ali končno proces povnanjanja in povratka duha k samemu sebi – ta spor je zdaj prignan *ad absurdum*: odvezeta mu je osnova. Kajti o njem je brezplodno razpravljati, če ni več gotovo, ali lahko takšna mesta gotovosti sploh še obstajajo. *Dvom v primernost določenih gotovosti* je radikaliziran: do *dvoma v možnost biti gotov nasplah*.”³⁶ S tem po Küngovi presoji “nihilizem radikalno postavlja pod vprašaj tudi gotovost prvih principov biti: noben

³³Hans Küng: *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*, Herder, Freiburg 2003, str. 39.

³⁴Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 11.

³⁵Prav tam.

³⁶Hans Küng: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München 1995, str. 462.

spor se ne more več izboriti na njihovi osnovi; njihov smisel se je zdaj zamajal. Čemu naj bi pojasnjevali svet in življenje s principom biti, če ti sami niso več samoumevni? Razmišljati o njihovi razložljivosti se ne spleča, ker se vsaka razlaga konča v protislovnem nesmislu.”³⁷

Razumeti nihilizem pomeni nujno preučevati zelo dolgo dobo mišljenja, ki se nikakor ne začne samo z Nietzschejem. Po Künngu, ki preseneča s svojim zelo solidnim poznavanjem filozofske problematike, je treba temeljito prevprašati naravo *dvoma*, ki je kot metodični dvom zelo vplival na Descartesa in kot eksistencialni dvom še na Pascala. V naravi dvoma je, da ne učinkuje samo konstruktivno, ampak tudi zelo destruktivno. Toda to je izrazito teoretska pot, akademska in kot taka omejena na zaprt krog ljudi.

Za Künnga namreč ostaja aktualno širše vprašanje: kako se soočiti tako s praktičnim kot teoretičnim nihilizmom, ob čemer sam opozarja še na privatni in družbeni nihilizem? Nietzsche je po Künngu razumel naravo nihilizma kot nekaj univerzalnega, tako po subjektivni kot po objektivni plati. Njegova “nihilistična negacija” radikalno odklanja “gotovost vere, iz katere je izhajal, in gotovost uma, h kateremu si je prizadeval in h kateremu vendarle ni našel poti. Videli smo: *credo* krščanske vere s patosom zavrača in *cogito* človeškega uma v skepsi spodkoplje. Rezultat: temeljna gotovost ne obstaja. Nič ni gotovo.”³⁸ Svojo oceno nihilistične negacije Künng strne v ugotovitev: “Nihilistična negacija pa ne zadeva le subjektivne gotovosti, gotovosti razmišljujočega ali verujočega subjekta. *Zadeva tudi vsako objektivno gotovost*, tisto, kar lahko v vsakem spoznavnem dejanju molče predpostavljamo kot nekaj gotovega: *domnevno temeljno gotovost biti in evidentnih prvih principov biti*, kot jo zagovarja klasična filozofija biti. Še posebej: *ens est ens, est non est nonens*, bit je bit, bit ni ne-bit – da tu navedemo oba temeljna stavka filozofije biti, principa identitete in kontradikcije. Ali torej niso takšni principi vsem ljudem evidentni (principia per se nota omnibus); jih je treba še dokazovati? Ali ni odnos med subjektom in predikatom v takšnih stavkih neposredno jasen? Ali človek tu ne premore neke naravne gotovosti (habitus principiorum)?”³⁹

Razen teologije je Künng študiral še filozofijo in ta študij končal z obsežnim delom o Jeanu-Paulu Sartru in njegovem ateističnem humanizmu. Künng je že zelo zgodaj doumel, da razlogi za ateizacijo in nihilizacijo mišljenja niso samo teoretske narave. Tudi Nietzschejeve teze, iz katere izhajajo, da verjeti v moralo pomeni obsojati bivanje, ni sprejemal. Ko je nihilizmu skušal podati alternative, je izhajal iz praktične, dejavne usmerjenosti človeka, ki jo poraja

³⁷Prav tam.

³⁸Prav tam, str. 461.

³⁹Prav tam.

najprej življenje samo, predvsem preživetje v stvarnosti. Zato se tudi najprej sprašuje, kako nastaja nihilizem v povsem konkretnih razmerah, se pravi praktični nihilizem. Küng se zaveda, da je stvarnost soočena z možnostjo propada, konca, da je marsikaj v svojem bivanju že vnaprej zaznamovano s svojim koncem, smrtjo, človek še posebej. Samo vprašanje po biti nenehno spremlja vprašanje po ne-bitu, celo nič. Zato že stvarnost sama, taka kot pač je, omogoča nastanek nihilizma kot praktičnega nihilizma. Vendar po Küngu vsa ta dejstva nihilizma še ne potrjujejo v tem smislu, da bi ga potrjevala oziroma dokazovala kot nujnega in neizogibnega. Zaveda se tudi, da ni dokončnih argumentov proti njemu. Ostaja seveda temeljno vprašanje biti ali ne biti, kako sploh obstati, zato Küng izrazi: "Če torej nazadnje ni nobenega racionalnega argumenta za nemožnost nihilizma, potem nasprotno ni nobenega niti za njegovo upravičevanje. Če je možno, da je nazadnje vse razklano, nesmiselno, nevredno, ničevno, potem vendarle ni že vnaprej nemogoče nasprotje tega: da je navsezadnje vendarle vse identično, smiselno, vredno, resnično."⁴⁰

Küngov program je povsem jasen in enoznačen, gre mu za to, da negotovi, "vprašljivi stvarnosti" (die fragliche Wirklichkeit)⁴¹ odgovarja z *da*, in v tem vidi izhodišče, s pomočjo katerega postopoma oblikuje alternativo nihilizmu. Poudarek je na alternativni, in Küng je vsekakor zelo daleč od tega, da bi nihilizem demoniziral ali celo po znanih vzorih iz marksistične ideologije preganjal in se šel kritiko, ki je domala že represija. Toka njegovih izhodiščnih razmišljanj ne spremlja nikakršna visokodoneča spekulacija, pobrana iz najbolj priznanih teoretskih dosežkov akademske misli, ampak najprej le svet in življenje *sámo*, skratka stvarnost v celoti. Ona sprašuje, človek odgovarja, celo teorijo izvorno poraja *sámó* najbolj neposreden pogled na svet, motrenje, čisto nič drugega.

Razmere, v katerih živimo, zahtevajo od nas zelo konkretne odločitve: izbiramo med mnogimi danostmi, ravnamo praktično dejavno. Svet dejstev stopa v naše življenje kot klic *odločiti se je treba*, morda kar po Kierkegaardovem vzoru kot ali – ali. Zdaj postaja aktualen odnos med človekom in svetom v najširšem smislu in v tej zvezi je zapisal: "Gre za svobodno stališče do stvarnosti nasploh, v njegovem temeljnem vprašanju biti ali ne biti: imenujemo ga *temeljna odločitev*."⁴² Na tem mestu Küng ugotavlja tole: "Kierkegaard je bil tisti, ki je pojem 'odločitve' ('izbire') – še vedno v rabi na pravno-etičnem kot tudi religioznem področju – naredil za filozofsko temeljni pojem, s čimer

⁴⁰Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 469.

⁴¹Prav tam, str. 486.

⁴²Prav tam, str. 480.

je želel označiti posebnost človeške eksistence”.⁴³ Kajti po Kúngu je v naravi *odločanja* nekaj univerzalnega, tako da to univerzalno naravnost vidi že pri Kierkegardu samem, kljub njegovi zavzetosti za religijo, in zato odločno trdi, da “s temeljno odločitvijo tukaj ni mišljen niti čisto subjektivni niti specifično krščanski pomen odločitve. Temeljna odločitev tu nasprotno pomeni človekovo odločitev glede stvarnosti nasploh: temeljno stališče do lastne eksistence in sveta.”⁴⁴ Seveda velja Kúngu pritrčiti, če gre za svobodno odločanje oziroma če je odločanje *sinonim* za svobodo.

Hans Kúng upravičeno opozarja na trajen Kierkegaardov vpliv v zgodovini novejših filozofije, ko gre za pojma, kot sta *odločanje* in *izbira*. Ta vpliv je očitno viden pri teologih, kot so Barth, Bultmann in Gogarten. Od filozofov je razen Sartra treba omeniti Heideggerja in Jaspersa. Še posebej izstopa Jaspersov pristop, ki ga pojem odločanja pripelje celo do njegovega znanega *filozofskega verovanja*, s pomočjo katerega zavrača nihilizem in dogmatizem. Kúng prevprašuje vsebino odločanja in izbire tako z religiozne kot z ateistične strani in pred nami je kar nekaj imen, svetovnonazorsko med seboj povsem različnih.

Prijetno preseneča to, da Kúng nobenega ne obravnava z neko vnaprejšnostjo, ki bi pozitivno vrednotila kak nazor in usmerjenost, drugega pa bi povsem odklanjala. Celó sam priznava, da je z veliko vnemo študiral kritiko religije “in resnično ne brez simpatije do velikanov tega žanra, od Feuerbacha prek Marxa do Nietzscheja in Freuda”,⁴⁵ v novejšem času najprej Sartra; o njegovem ateističnem humanizmu je celo napisal filozofsko disertacijo. K preučevanju kake misli je treba pristopati neobremenjeno, brez predsodkov, predvsem pa svobodno in samozavestno. V tem poslednjem je Kúng prepričljiv vzor, ki pritegne in na zanimiv način opisuje Kierkegarda kot globoko religioznega misleca, ki gradi z močjo svoje notranjosti, v bistvu torej intuitivno. Kot da bi bila *odločitev* pri njem sinonim za resnico, ki je sicer ni po sebi, ampak samo v gotovosti subjektivnosti. To pa, kar po njegovem usmerja notranjost, celo kot nekakšna neusahljiva energija, je strast, hrepenenje po neskončnem, absolutnem, ki pronica skozi vsako kretnjo njegovega samo končnega življenja. Vendar odločitev nikakor ni prisila, ampak povsem svobodno, neprisiljeno dejanje, izkušnja svobode v svojem najčistejšem pomenu. Ravno s pomočjo Kierkegarda je mogoče trditi, da gre za pristno odločitev samo tam in takrat, ko je *odločanje* povsem svobodno in kot tako hkrati pomeni tudi odločitev za svobodo in iz svobode, iz nikakršne prisile.

Tudi novejša zgodovina filozofije daje Kierkegardu priznanje, da je pojmu

⁴³Prav tam.

⁴⁴Prav tam, str. 481.

⁴⁵Hans Kúng: *Credo. Razlaga vere za naš čas*, Založba Znamenje, Petrovče 1995, str. 22.

odločanja – ne glede na svojo zelo očitno deklarirano religioznost – dal filozofsko težo in pomen. Znatno ga je razširil v primerjavi s Platonovim pojmovanjem, ki ga v končnem delu dialoga *Gorgias* razume v izključno religioznem smislu. Interpreti tu opozarjajo celo na paralele s *Staro* in *Novo zavezo*. Aristotel odločitev pojmuje predvsem v etično-pravnem smislu, in pravičen človek po njegovem “ravna pravično po svobodni odločitvi”.⁴⁶ Pozna Kierkegaardova dela razumejo pojem odločanja kot tisto, kar bistveno določa celoto človekove eksistence. Ostaja seveda vprašanje, *kako* se človek odloča. Če priznavamo načelo odločanja za nekaj, kar bistveno sooblikuje naravo našega bivanja, potem iz tega izhaja, da se za ta ali oni nazor, teistični ali ateistični, odločamo zavestno, svobodno in po lastni presoji. Presoja, ki pripelje do konkretne izbire, je stvar vrednotenja, ki v bistvu ukinja meje med umom in delovanjem. Pri tem gre za izrazito človekovo praktično naravnost, delovanje, ki kot etično-dejavno prehaja v celovito bivanjsko držo na vseh ravneh človekovega bivanja. Spoznanje kot praktično prehaja v etiko, ta pa v nekakšen bivanjski red, celo svetovnih razsežnosti. Tako etika izgublja pomen razvrednotenja vesolja, na človeka samega v bistvu učinkuje kot njegova druga-narava.

Temu bi navsezadnje lahko sledil še Nietzsche, saj je tradicionalni morali očital, da je vse preveč *onenaravljena*, ker je preprosto naravo dojemala kot nekaj manjvrednega. Zato kot interpreti njegove misli o morali verjetno ne zgrešimo docela, če te nazore razumemo kot pričakovanje, ne nagnati naravo iz morale, nasprotno, vrniti in vračati jo. Toda: Kako?

Bi ali bolje bo vpeljava etike kot narave, ne samo in izključno kot Boga ali določenega metafizičnega izhodišča, v prihodnje uspešno sredstvo za odpravo nihilizma. Ostaja tudi še vprašanje, če tak poskus *onaravljjanja etike* lahko pripelje do obnove etike nasploh, vendar etike, ki ni več metafizično utemeljena? Človekovo bivanje namreč ni določeno samo z naravnimi danostmi in zakonitostmi, kajti človek je bitje, ki si postavlja cilje, živi in deluje smotrno, ima pogled uperjen v prihodnje. Tako tudi odločanje poteka s pomočjo in na podlagi določenih smotrov. Ne samo kavzalnost, ampak še tudi teleološkost, tj. smotrnost, ki skuša vse fizično, dano, bistveno presegati, vpliva na etiko in njene vrednote. Zato poskus *onaravljjanja etike* v prihodnje, še posebej, če etiko pojmuje kot človekovo drugo-naravo, narave ne ponižuje v nekaj protinaravnega in odločitev ter izbira človeka za takšno *onaravljeno etiko* tudi človeka samega nikakor ne razčlovečujeta. Je pa to odločitev, ki je vrednostna in je ni brez teleološke, v širšem smislu metafizične naravnosti. Zato bi veljalo, vsaj kar se etike tiče, še intenzivneje izpostaviti problematiko teleologije na prvem mestu, ne samo in zgolj metafizike kot take.

⁴⁶Aristotel: *Nikomahova etika*, II34 a, CZ, Ljubljana 1964, str. 192.

Tudi Jean-Paul Sartre se sprašuje, kako se oblikuje načelo izbire. Pri tem odločno izrazi, da je izbira obenem *vrednotenje*, kajti to, kar izberemo, potrjuje vrednost tega, kar smo izbrali, in tudi tega, česar nismo. Človek je zato rezultat te izbire in hkrati še tak, kot se želi sam narediti. Ko Sartre pojasnjuje naravo *prvotne* in *spontane izbire*,⁴⁷ jo razume s tem, da je človek subjekt samega sebe, da pa je vsebina te subjektivnosti odgovornost za lastno eksistenco. Načelo izbire, prejme značaj univerzalnosti, kajti odgovornost do samega sebe vključuje še odgovornost do drugega človeka in ljudi. Zato je naša odgovornost glede odločanja in izbire zelo občutljivo dejanje, "saj veže človeštvo v celoti".⁴⁸ Kot Sartre poudarja tako, da po človeku samem oblikovana podoba zgledno učinkuje za vse ljudi in da je celo v soglasju s časom in zgodovino, v kateri poteka naša izbira. Recimo! Odločitev za poroko in izbira partnerja ni samo izključno moj oseben angažma, ampak je angažirano še človeštvo za monogamno obliko sožitja med človekoma, ki svoj zakon razumeta kot z ničemer zaključen proces počlovečevanja sveta v nekem zelo določenem času in prostoru. S tem se potrjuje človekova odgovornost pred izbiro, človek jo nenehno prevprašuje in v dimenziji vsakdanjosti tudi izgrajuje. Takšna konkretnost dobiva univerzalne razsežnosti in po Sartru jo lahko razumemo kot pristni prostor za humanizacijo svetovnega prostora. Künga pri tem vsekakor privlači Sartrov univerzalizem, saj ta zelo očitno zavrača nominalizem, vero v nemožnost obče veljave pojmov, še posebej takih, kot je svoboda. Le kakšna svoboda je to, če velja samo za nekatere, recimo za izbrane, in kakšna emancipacijska teorija je ta, ki svobodi ne priznava njenih univerzalnih razsežnosti.

Küng sicer ne omenja in zato tudi ne polemizira s temi Sartrovimi, glede univerzalizma vsekakor zelo spodbudnimi stališči, temveč izpostavlja kritični presoji Sartrvo pojmovanje neomejene, absolutne svobode. "Pač, ali ni bila krščanska in ateistična kritika Sartra upravičena? Ali lahko definiramo bit, človekovo eksistenco preprosto kot svobodo, zgolj kot svobodo? Ali ta prosto zasnovana eksistenca, kakor se je tudi glasila Sartrava teza o svobodi, resnično predhodi vsekemu človeškemu bistvu ali naravi? Je ta eksistenca res nedoločena, ta svoboda povsem neomejena, človekova odgovornost totalna? Je človek res svobodni izumitelj in ustvarjalec vseh vrednot, morale in smisla življenja"⁴⁹ S tem kritičnim vprašanjem se prične Küngov vsekakor konstruktiven pogovor s Sartrom, saj mu gre za poskus odprave nihilizma in predvsem za alternativo nihilizmu.

Toda svoboda človekovega odločanja je omejena, nikakor ni absolutna, ugo-

⁴⁷Jean-Paul Sartre: *Eksistencializem je vrst humanizma*, iz: *Izbrani filozofski spisi*, CZ, Ljubljana 1968, str. 189.

⁴⁸Prav tam.

⁴⁹Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 479.

tavlja Küng, ki je Sartrove nazore zelo dobro poznal. Sartrov vpliv na Künga je trajen in marsikaj, kar je populariziralo Küngove nazore, je nadgradnja Sartrovega *ateističnega humanizma*. V primerjavi z njim Küng spregovori o “svobodi v mejah”, ki jo po njegovem določa že sama *možnost izbire*, ki nikakor ni neomejena, saj je omejena že z naravnimi danostmi. *Prvotni izbor*, to, kar Sartre imenuje *choix originel*, mestoma še *choix fondamental*, je po Küngu treba “razumeti drugače, kakor to razume Sartre: gotovo kot dejanje svobode, toda ne v smislu take svobodne zasnovanosti, ki bi bila popolnoma nedoločena, temveč v pripoznanju – človeku nikakor ne zgolj zunanje – nespremenljive človekove pogojenosti; dejanje svobode, ki seveda na noben način ni usmerjeno le na bit, ampak tudi na nič: Sartrov eksistencializem tu premalo upošteva nihilistično alternativo.”⁵⁰ Ker je Küngov odločen program zavračanje in odprava nihilizma to skuša doseči s tem, da pojem svobode zoži predvsem glede možnosti izbire in odločanja. V primerjavi s Sartrom in deloma še Jaspersom Küng najprej izpostavlja človekov odnos do stvarnosti v celoti v tem smislu, ko tej stvarnosti rečem bodisi *da* ali *ne*. Pri tem se zelo dobro zaveda, da ta odnos najprej nikakor ni reflektiran, ne v podobi teologije in ne filozofije. Stvarnost kot celota nagovarja, sprašuje in človek na njena vprašanja odgovarja tako reflektirano kot nereflektirano. Odziva se ji bodisi z zaupanjem, ali po Nietzschejevem vzoru z nezaupanjem. Zdaj Küng razume, da gre pri temeljni alternativni reči stvarnosti da ali ne, najprej za *zaupanje* oziroma za *nezaupanje* do sveta, in samo na tej podlagi potekata odločanje in izbira – nikdar naravnost.

Za natančno pojasnitev pojma zaupanja in nezaupanja se je nujno treba izogniti takemu razumevanju, ki bi temeljno zaupanje ali nezaupanje v celoti zreduciralo na njegov teološko-mističen pomen. Zaupanja ali nezaupanja v življenje prav tako ne moremo razumeti samo subjektivistično-psihološko. Napačno je tudi, če bi zaupanje kot nezaupanje v bit dojemali le objektivistično-ontološko. Tudi zaupanja v um in nezaupanja umu ne gre razumeti samo racionalistično-pozitivistično. Četudi je za odločanje po Küngu zelo pomembno, da je svobodno, pa spet “svoboda ne pomeni iracionalne poljubnosti! Iz dejstva, da je temeljno stališče svobodno, nikakor ne sledi, da je vseeno, katerega se izbere. Iz možnosti različnih temeljnih odločitev, stališč in zadržanj še ne sledi njihova irelevantnost. Ni vsaka usmerjenost pravilna. In tu pridemo do odločilne točke, ko se vprašamo: Katera usmerjenost je pravilna?”⁵¹ Kje v življenju je Ariadnina nit, ki bi človeka varno vodila skozi labirint življenja, in ki jo je Nietzsche tako zelo pogrešal, se sprašuje Küng.

⁵⁰Prav tam, str. 48o.

⁵¹Prav tam, str. 489.

TEMELJNO ZAUPANJE KOT PODLAGA TEMELJNEGA ETOSA, ŽIVLJENJSKEGA ETOSA, SVETOVNEGA ETOSA

Po Küngu obstajajo tri vrste ljudi,⁵² ko gre za temeljno zaupanje: namreč ti, ki premorejo omenjeno zaupanje na podlagi svoje religiozne vere, ljudje, ki mnogo prenesejo, znajo potrpeti in vzdržati. Toda so ljudje, ki sicer imajo religiozno vero, vendar so brez temeljnega zaupanja, tako v stvarnost kot tudi v sočloveka. Takšni ljudje "se nahajajo v zelo negotovem položaju. Z rokami tako rekoč visijo na oblakih in na tej zemlji ne najdejo pravega mesta. Tujci v tem svetu so, religiozni zanesenjaki in entuziasti vseh vrst."⁵³ Velja prisluhniti temu daljšemu zapisu: "So pa končno ljudje, ki premorejo temeljno zaupanje, ne da bi hkrati imeli religiozno vero. Ne da se zanikati, da so, čeprav docela zemeljski, v življenjskih razmerah ravno tako dobri ali včasih celo boljši kot nekateri verniki. Iz tega svojega temeljnega zaupanja lahko namreč tudi ateisti in agnostiki – to sem že nekoč jasno pokazal na primerih Bertranda Russlla, Ernsta Blocha in Alberta Camusa – živijo pristno človeško, torej humano in v tem smislu moralno življenje. Z drugimi besedami: iz ateizma ne sledi nujno nihilizem."⁵⁴

Küing se zaveda, da v sodobnem svetu k človekovi pravici sodi tudi *pravica do brezreligioznosti*. Toda tudi nereligiozni človek pozna moralo, je lahko globoko moralen. Z naslovno formulacijo *Koalicija verujočih in neverujočih* kot teolog in sam sicer verujoč človek se Küing v *Projektu svetovni etos* sooča z vprašanjem: "Mar ljudje ne morejo moralno živeti tudi brez religije?"⁵⁵ Njegovi poglobljeni analizi velja prisluhniti v celoti: "Tudi verujoči ljudje bi morali priznati, da je možno moralno življenje brez religije. V kolikšni meri?"

1. Obstaja dovolj biografsko-psiholoških razlogov, zakaj se razsvetljeni sodobniki želijo odpovedati religiji, ki je zapadla v mračnijaštvo, praznoverje in 'opij'.

2. Empirično je nemogoče zanikati, da nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno, da so bili že v zgodovini neredki religiozno neverujoči, ki so bili s svojim življenjem zgled za nov smisel za človeško dostojanstvo in so se zavzemali za polnoletnost, svobodo vesti, svobodo veroizpovedi in druge človekove pravice bolj kot religiozno zavezani.

⁵²Hans Küing: *Vertrauen, das trägt*, str. 38. Isto še Hans Küing: *Existiert Gott?*, str. 525.

⁵³Hans Küing: *Vertrauen, das trägt*, str. 38–39.

⁵⁴Prav tam, str. 39.

⁵⁵Hans Küing: *Projekt Weltethos*, str. 59.

3. Antropološko lahko utemeljimo, da so mnogi nereligiozni ljudje tudi v načelu razvili in premorejo cilje in prioritete, vrednote in norme, ideale in modele, merila za razločevanje, kaj je prav in kaj narobe.

4. Filozofsko neovrgljivo je, da človeku kot umnemu bitju pripada človeška avtonomija, ki mu lahko tudi brez vere v Boga omogoči udejanjenje temeljnega zaupanja v resničnost in zaznavanje njegove odgovornosti v svetu: odgovornosti do samega sebe in odgovornosti do sveta.”⁵⁶

Kakšno olajšanje, spodbuda in priznanje so človeku, ki je ateist oziroma nereligiozen, neverujoč, takšna stališča, ko mu nekdo, ki je sicer sam katoliški teolog, priznava razvit čut za etiko, in s tem, da je zares človek in ne samo recimo tako po klerikalno – vsem znana teološka pravičnost – pol človeka. Nikakršna *a priori* zaupnica ne pripada religioznemu, verujočemu človeku, poudarja Küng. Ker je njegov odločni program zavračanje in odprava nihilizma, to skuša doseči s tem, da pojem svobode zoži predvsem glede možnosti izbire in odločanja. Küng se namreč zelo dobro zaveda, da je svoboda človekovega odločanja omejena, nikakor ni absolutna. Tako najprej izpostavlja človekov odnos do stvarnosti v celoti v tem smislu, ko tej stvarnosti rečem bodisi *da* ali *ne*. Pri tem se zelo dobro zaveda, da ta odnos najprej nikakor ni reflektiran, ne v podobi teologije in ne filozofije. Stvarnost kot celota nagovarja, sprašuje in človek na njena vprašanja odgovarja tako reflektirano kot nereflektirano. Odziva se ji bodisi z zaupanjem ali po Nietzschejevem vzoru z nezaupanjem. Zdaj Küng razume, da gre pri temeljni alternativni reči stvarnosti da ali ne najprej za *zaupanje* oziroma za *nezaupanje* do sveta, in samo na tej podlagi potekata *odločanje* in *izbira* – nikdar naravnost.

Zanimivo, da teolog Küng o “načelni alternativni med da in ne do negotove, vprašljive stvarnosti”⁵⁷ ni razmišljal z vnaprejšnjo moralno alternativo, dojeto kot *ljubezen, ki vse poveljuje* in podobno. Ne moraliziranje in ne psihologiziranje nista njegovi izhodišči. Samo najbolj neposredni odnos do stvarnosti, ki človeku postavlja vprašanja o negotovi, vprašljivi stvarnosti, je tema Küngovih razmišljanj. Iz svojega uvida v stvarnost človek oblikuje zaupanje ali nezaupanje kot tisto pozitivno ustvarjalnost, ki uspe premagovati izziv nihilizma, poudari Küng kar nekajkrat. Nihilizem namreč že v izhodišču pomeni nazaupnico stvarnosti, svetu reče *ne*. Nasprotno pa je temeljno zaupanje v stvarnost dobesedno “dar! Stvarnost mi je vnaprej dana: če z zaupanjem pristajam nanjo, se mi povrne polna smisla in vrednosti. Moj lastni obstoj mi je vnaprej dan: če z zaupanjem pristajam nanj, potem lahko izkusim njegovo umskost. In svoboda mi je vnaprej dana: če jo z zaupanjem sprejemem, potem jo lahko izkusim kot

⁵⁶Prav tam.

⁵⁷Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 490.

resnično.”⁵⁸ Küngu gre pri tem tudi za njegov lastni teoretski poskus preseči eksistencializem v njegovem nihilizmu in njegovem nenehnem vztrajanju pri *strahu* in *tesnobi*. Skratka, reči stvarnosti *da* je po njegovem alternativa nihilizmu, zato se mora marsikdaj raziti tudi s Sartrom. V poskusu odprave nihilizma je imel nekaj vzornikov, saj sta v tej smeri delovala Gabriel Marcel in Otto Friedrich Bollnow. Eksistencializem zdaj prejme bistveno drugačen pomen kot samo in izključno nihilističnega in tukaj je treba omeniti vsekakor še Jaspersa. S svojimi sodelavci je Bollnow raziskoval kategorijo zaupanja kot protiutež strahu in skrbi ter pri tem poudarjal, da je zaupanje kot dar, ki ga velja trajno negovati, po Küngu celo kot življenjsko nalogo. Zato s pomočjo Bollnowih besed beremo: “To splošno zaupanje v življenje je, nasprotno, kot neko razpoloženje, ki obide človeka in nato osrečujoče zapolni njegovo življenje, tako da je mogoče videti smisel in vrednost tam, kjer je prej izgledalo, da biva le prazna puščava absolutne nesmiselnosti.”⁵⁹

Zaupanje torej proti dvomu in nezaupanju samemu, podobno filozofiji Ernsta Blocha, ki že na samem začetku svojega znanega dela *Princip upanja* poziva, naj se sploh “naučimo upati”.⁶⁰ Ker je zaupanje odnos do stvarnosti, ne gre samo za *cogito*, ampak hkrati tudi za *credo*, ugotavlja Küng. Logika razuma in logika srca sta tako neločljivi, pomagata nam odkrivati drugega, nam bližnjega človeka, tistega, ki ga imenujemo *ti*, vendar v tem smislu, da nam drugi pomeni glede na nas nekaj zatrjujočega in obojestransko potrjujočega v doživljanju svobode, pomoči dobrote, dajanja, razumevanja in podobno. Interpersonalnost je tako sposobnost medosebnega komuniciranja, ki zahteva precejšnjo mero zaupanja, in tudi pri veri ne gre toliko za vero, ampak predvsem za zaupanje *sámo*. Filozofija eksistence zato poudarja pomen odločanja in izbire, kot taka se je morala razhajati z analitično filozofijo in njenim razumevanjem spoznavanja. Prihaja pa v bližino dialektičnega posredovanja, tudi tega, ki ga dobimo pri Adornu in njegovem pojmu komuniciranja med ljudmi, medsebojne deležnosti⁶¹ subjektov, ki se sicer med seboj zelo razlikujejo. Vendar, kolikor so deležni drug drugega brez odnosa nadrejenosti in podrejenosti, tj. logike gospostva, gre za družbo, ki je – vsaj deloma – uspela v humanosti, za svet ki obvladuje procese odtujevanja na vseh ravneh in s tem zaustavlja nevarnost nihilizacije. Adorno je od mišljenja pričakoval nekaj mesijanskega celo do te mere, da je njegova misel mestoma nekakšna prikrita teologija oziroma

⁵⁸Prav tam, str. 500.

⁵⁹Prav tam, str. 501. Glej Otto Friedrich Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt und Berlin 1958, str. 182.

⁶⁰Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, zv. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 1.

⁶¹Theodor W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, v: *Kulturkritik und Gesellschaft* 11, Gesammelte Schriften (GS), zv. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 743.

negativna teologija. V svojem delu *Minima Moralia* celo pove, da “spoznanje nima druge luči kot te, ki sije na svet od odrešitve”.⁶²

Življenjski Künigov program je ravno poskus uresničevanja humanosti, ki bi izključevala, bolje, preprečevala nihilizacijo, in ta njegov program ta trenutek še ni zaključen. Je pa zelo zgovoren in prepričljiv, kajti nihilizem je dezorientacija v svetu. Zaupanje v stvarnost je po Künigu mogoče razumsko utemeljevati, človeku namreč pomaga ločevati resnico od neresnice in s tem vpliva na človekovo samooblikovanje in ustvarjalnost. Kot tako je tudi za človeka izhodišče za njegovo orientacijo v svetu. Vse to je po Künigu potrebno, da nihilizem prejme dostojno alternativo in da pride do *obnove etike*, in tako je po njegovem možno zaustavljati nihilizem.

Zahteva po etiki je povsem prizemljena, vsekakor ni stvar moralizirajočega teoretskega uma – in tu je Künig prisluhnil najprej samo najbolj naravnemu toku življenja, ničemur drugemu, kajti etika je kot človekova druga narava in nikakor ne protinarava. Ljudje etiko kot svojo sonaravno etiko celo zahtevajo in o tej povsem upravičeni zahtevi Künig ugotavlja: “O uničujočih vplivih nihilizma tako na družbenem kot na individualnem področju, o propadu še posebej etičnih vrednot in norm, o tem se danes mnogi ljudje sprašujejo z večjim zavedanjem kot prej. In to prav v demokratični, svetovnonazorsko nevtralni državi, ki smisla življenja in življenjskega stila, najvišjih vrednot in najvišjih norm ne sme predpisovati uradno doktrinarno kot v totalitarnih sistemih (rjavega, črnega ali rdečega značaja) in ki je vendarle odvisna od vrednot in norm. Tako kot vprašanja o resnici se ne sme zanemarjati niti potrebe po vezanosti (Bindung). Človek pač potrebuje – vede ali nevede – elementarno temeljno navezanost na smisel, vrednote in norme.”⁶³ S temi nazori je zelo blizu pojmovanju etike kot svetosti naravnega reda, ne da bi sam izrecno razpravljal o tej svetosti. Svetost – tudi metafizično utemeljeno – predvsem v pomenu sovpadanja človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim, oba pa v soglasju s svetovnim, kozmičnim redom. Vsekakor po njegovem ni pretirano pričakovanje, ki vztraja na soglasju med *bitjo* in *smislom* oziroma na bivanju, prežetem z vrednotami.

Še enkrat: kje in s čim se začne etika? Po Künigu “ni etike brez temeljnega zaupanja” do “negotove, vprašljive stvarnosti sveta in človeka”.⁶⁴ Iz tega je več kot razvidno, da Künig svoj pojem temeljnega zaupanja gradi na tem, da sta *samospoznanje* in *spoznanje sveta* enoten in neločljiv proces. Prisluhniti velja temle besedam: “Dobro za človeka je tisto – pa naj bo staro ali novo, povsod

⁶²Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, GS, zv. 4, Frankfurt 1984, str. 281.

⁶³Hans Künig: *Existiert Gott?*, str. 516.

⁶⁴Prav tam, str. 522–523.

razširjeno ali ne –, kar mu pomaga, da postane resnično človek. Avtonomna temeljna morala je: Človek naj bo človek! Človek naj svojo človečnost udejanji! Človek naj živi človeško! Nravno dobro je torej tisto, kar človeškemu življenju omogoča, da uspe in da se posreči v njegovi individualni in socialni razsežnosti, je tisto, kar omogoča optimalen človekov razvoj na vseh njegovih ravneh in razsežnostih. Človek naj potemtakem živi svojo človeškost na vseh njenih ravneh (tudi na nagonski in čustveni ravni) in v vseh njenih razsežnostih (tudi v svoji povezanosti z družbo in naravo).⁶⁵ Vse to so po njegovem izhodišča, ki omogočajo zelo jasno razlikovanje med dobrim in zlim, tako na individualni kot tudi na družbeni ravni. Zdaj je tudi razumljiv njegov klic iz *Creda*: “Nikakršno krščanstvo na račun človeškosti!”⁶⁶ Krščanstvo, kakor ga je razumel, zanj “pomeni razširitev, poglobitev, vkoreninjenje – da, radikalizacijo človeškosti”, zato po njegovem “lahko razumemo krščanstvo kot resnično radikalni humanizem”.⁶⁷ Sámó religijo in religioznost povezuje z aktom “razumnega zaupanja, ki sicer nima nobenih strogih dokazov, ima pa dobre razloge”.⁶⁸

Nihilizem je pripeljal do dezorientacije, zato se danes vedno več ljudi sprašuje, *kako* spet priti do orientacije. Če po Küngu ni “neke temeljne orientacije, reda vrednot, povezanosti z nekim življenjskim smislom, takrat grozi nihilistični vakuum smisla in norm”.⁶⁹ Človek je izpostavljen preobilju informacij, najrazličnejših ideologij, svetovnih nazorov. Celotna kultura, ne samo teologija in filozofija, relativira lastna moralna in vrednostna stališča. Zato ostajajo vprašanja: “Od kod spričo mnogih pravno zagotovljenih svoboščin osebna svoboda, samoodločanje in samooblikovanje človeka? Od kod v grozečem pluralizmu poljubnosti smisel življenja in smoter življenja? Od kod ravno v odprti (odprti za učenje, prihodnost, resnico) svobodnjaško-demokratski družbi z njenim svobodnim duhovnim in socialnim razmerjem sil tisto minimalno soglasje glede vrednot, norm in zadržanj, ki je preprosto nujno za človeka vredno skupno življenje in tudi za funkcioniranje demokratične države?”⁷⁰ Iz Küngovih razmišljanj izhaja zahteva po konsenzu kot tistem minimumu občosti, v dobesednem smislu, soglasju, dogovoru in sporazumu vseh, da lahko bivamo skupaj in se, recimo, v mejah nečesa, kar vsi spoštujemo, sploh gremo demokracijo.

⁶⁵Prav tam, str. 522.

⁶⁶Hans Küng: *Credo*, str. 268.

⁶⁷Prav tam.

⁶⁸Prav tam, str. 21.

⁶⁹Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 516.

⁷⁰Prav tam, str. 517.

Več kot očitno je, da za tak cilj samo politična sredstva ne zadoščajo; v poštev prihaja samo etika, najprej odločitev za etično ravnanje. Politizaciji sveta z vsem enakovredno stoji nasproti etizacija. In mar se ne bi veljalo vprašati, kako je tudi politizacija sveta v zgodovini, vsaj zahodnega sveta prinašala s seboj določeno nihilizacijo? S tem se seveda odpira nekaj zelo kompleksnih vprašanj o odnosu med etiko in politiko, čeprav Küng od politike seveda pričakuje, da bi ustvarila razmere – konsenz – za učinkovanje svetovnega etosa.

Zanimivo je, da Küng kljub temu, da je katoliški teolog, nikakor ne izrazi *a priori* zaupnice religioznemu, verujočemu človeku. Preseneča s svojim pozitivnim opisom profila Bertranda Russella in našteje tri glavne vrednote, ki so oblikovale Russelovo, sicer nereligiozno držo: težnjo po ljubezni in spoznavanju ter sočutje do trpljenja ljudi. Vse to ga je tudi usmerjalo v njegovem življenju, ki naj bi bilo prežeto s solidarnostjo, ne konkurenco, z mirom, nikakor z vojno. Küng opozarja še na Ernsta Blocha, Alberta Camusa, saj gre po njegovem za misleca, ki sta razmišljala na podlagi zaupanja do sveta, stvarnosti v celoti in do ljudi, četudi je pri Camusu vse prežeto z uporništvom. In ravno to temeljno zaupanje do stvarnosti je podlaga za *avtonomno moralo*, ki življenju reče *da* tudi takrat, ko z uporništvom skuša ustvarjalno spreminjati odnose v svetu.

::ETIKA KOT ČUT ZA ORIENTACIJO V SVETU

V svojih najnovejših delih Küng sooča svoje nazore z globalizacijo, ki sega na vsa področja življenja, zato spet njegova odločna zahteva: “Globalizacija zahteva tudi globalizacijo svetovnega etosa: spričo problemov svetovne politike in svetovnega gospodarstva zahteva svetovni etos, ki je sprejemljiv tako za velike religije kot tudi za neverujoče, humaniste, posvetneže.”⁷¹ Kot da bi bil pred nami odgovor, kako zaustavljati “novo, svetovnotržno metafiziko zgodovine”.⁷² Küngov povsem jasni odgovor na vprašanje, kaj je protisredstvo za nezmožnost orientacije, celo za izgubo čuta za orientacijo v svetu in med ljudmi ter kot odgovor na vprašanje “kje je morala 3000 let po Mojzesu in 2000 let po Kristusu”, se glasi: samo v ponovnem oživljanju čuta za etiko. Z razvitim čutom za etiko namreč človek in ljudje zadostimo eni od svojih najbolj “temeljnih potreb po navezanosti na smisel, vrednote, norme”.⁷³

Morala nikdar ne pade z neba, je odločna Küngova trditev še pred tem v delu *Ali obstaja Bog?*. Tako kot jezik je tudi morala rezultat razvoja. Zato so moralne vrednote in norme docela prizemljene, predvsem so povsem

⁷¹Hans Küng: *Vertrauen, das trägt*, str. 39.

⁷²Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, str. 196.

⁷³Hans Küng: *Vertrauen, das trägt*, str. 40.

življenjske potrebe, podobno kot potreba po preživetju in varnosti. To, da so regulativne narave, genealogije morale ne menja. Nobena, še tako vzvišena avtoriteta ne more človeku odvzeti njegove avtonomije v svetu in tukaj Küng posebej izpostavlja "etično samozakonodajalstvo in samoodgovornost za samoustvarjalnost in oblikovanje sveta".⁷⁴ Tak pristop izhaja iz najbolj neposredne življenjske stvarnosti, upošteva tudi izsledke tistih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom. Toda sama stvarnost in človek kot taka, kar pomeni v celoti, sta vedno nad vsemi znanostmi. Sprejemanje smisla, resnice, umnosti, ponotranjanje vrednot, idealov, norm vedno gradi na zaupanju do stvarnosti, zato je to zaupanje temelj za etiko, v prenesenem smislu ga je mogoče imenovati vera. Vendar moramo v času, ki je geografsko oziroma prostorsko docela obvladljiv in v vsakem delčku sveta v trenutku dosegljiv v nekaj urah, saj razdalje že dolgo niso več problem, govoriti o etiki svetovnih razsežnosti.

Že filozof evangeličanske veroizpovedi Karl Jaspers (1883–1969) je po drugi svetovni vojni razpravljal o problemu komunikacijske zmožnosti⁷⁵ med različnimi svetovnimi kulturami, predvsem pa o potrebi po kar najširši, celo neomejeni pripravljenosti za komuniciranje, saj je to odločitev za človečnost, za zares biti človek in tako ohranjati svetovno bit in življenje v njej. V tem smislu je treba zdaj aktualni izraz toleranca razumeti kot kar najširšo zmožnost in usposobljenost za komunikacijo, ki naj bi bila med drugim poskus udejanjanja presežka dobrega v človeku in v vseh ljudeh. Kajti po Jaspersovem mnenju je brezmejna pripravljenost na komunikacijo odločitev za človečnost, ki je stvarna, ne nosi v sebi nič onstranskega, tudi ne utopičnega, je namreč kot nekaj navzočega in sedanjega, docela tostranskega.

Po znanih dogodkih leta 1989, tj. času sesutja socializma boljševiškega izvora, je Küng analiziral svetovnopolitični položaj in razmere, ki bi pomenile nastanek novega, kakor ga sam imenuje, "postmodernega"⁷⁶ svetovnega reda. Vsaj dve priložnosti pred tem sta bili zamujeni. Prvič po prvi svetovni vojni –, čas nastopa nacizma, fašizma, stalinizma, japonskega militarizma, izbruh druge svetovne vojne. In drugič po letu 1945, ko je bil svet soočen s hladno vojno in je prišlo do krute svetovne delitve. In kakšna je ali naj bi bila priložnost po letu 1989? O tej, tretji "postmoderni" priložnosti Küng seveda ne more govoriti drugače kot samo pogojno, kajti zaveda se, da do novega svetovnega reda ne more priti le na podlagi diplomatskih ukrepov, s humanitarnimi akcijami in vojaškimi posegi, tudi ne s "pravico narodov", ker ta

⁷⁴Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 520.

⁷⁵Gl. Karl Jaspers: *Filozofska vera*, Nova revija, Ljubljana 1999, 129–131.

⁷⁶Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 21. Gl. še Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 30 (1994), zv. 3, str. 282.

temelji na neomejeni suverenosti držav in postavlja v ospredje pravice držav prej kot pravice narodov. Po njegovem bi lahko prišlo do novega svetovnega reda na “večjem številu skupnih vizij, idealov, vrednot, ciljev in norm”, s pomočjo “okrepljene globalne odgovornosti narodov in njihovih voditeljev”, vsekakor pa “z novim obvezujočim etosom za celotno človeštvo, kulture in religije, tudi za države in njihove oblastnike. *Ne bo novega svetovnega reda brez novega etosa!*”⁷⁷

Etizacijo sveta Hans Küng imenuje *projekt svetovni etos* (1990), in kot sam izrecno opozorja, je ta izraz uporabljal, še preden je svet začel govoriti o globalizaciji sami. V svojih najnovejših razmišljanjih in predavanjih po vsem svetu poudarja, da se zelo dobro zaveda, kako različne prizvoke ima izraz globalizacija, negativne še posebej. V nerazvitih državah, predvsem zunaj Amerike in Evrope, pomeni kapitalizem, amerikanizacijo in nasilno premoč zahodnega sveta. Globalizacija tako uničujoče vpliva na mnoge posamezne kulture in tradicije predvsem majhnih narodov, ki jim celo grozi, da v takšnem novem globalnem totalitarizmu izginejo.

Obvladovati probleme sveta, nakopičeno zlo, bedo in trpljenje s čim etičnim je zelo privlačna misel, in če izhajamo iz prepričanja v takšno moč etike, potem seveda v tem svojem tako zelo kratkem življenju vedno razumemo, da je politika samo sredstvo in nikdar cilj, v imenu katere Antony Giddens v svoji *Tretji poti* zahteva, da “obudimo politični idealizem”,⁷⁸ v času, ki je očitno pustil za seboj znano delitev na levo in desno; žal zdaj kapitalizem nima več alternative. Tako kot Küng – kar je presenetljivo še glede določenih domala podobnih izrazov, ki jih oba uporabljata – tudi Giddens opozarja na življenje samo, in “politiki emancipacije” se enakovredno pridružuje še “politika življenja”,⁷⁹ dve tradicionalni vrednoti sta povezani v najboljšem pomenu, namreč socialna pravičnost in enakost. Kajti “če se politika emancipacije nanaša na življenjske možnosti, potem se nanaša politika življenja na vprašanja življenjskih odločitev. To je politika izbire, identitete in vzajemnosti.”⁸⁰ Brez kančka nečesa etičnega – minimuma po Küngu – ni možna takšna politika emancipacije, ki jo Giddens strne v “pet dilem” in vsebinsko pojasni z opisom “vrednot tretje poti”.⁸¹ Politika je torej samo sredstvo, nič več in nič manj. In kolikor bolj se mora angažirati politika, toliko bolj mora biti navzoča zavest o

⁷⁷Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 30 (1994), zv. 3, str. 283.

⁷⁸Anthony Giddens: *Tretja pot*, str. 11.

⁷⁹Prav tam, str. 51.

⁸⁰Prav tam.

⁸¹Prav tam, str. 73.

etični nujnosti presojanja in delovanja, da bi politika obvladovala nakopičeno svetovno zlo in probleme in pri tem ne bi puščala za seboj še večjega zla in krivic v primerjavi s temi, ki naj bi jih odpravila.

Zato postaja ideja o možnosti vsesplošne etike svetovnih razsežnosti zanimiva in privlačna še posebej danes, kajti upoštevati moramo, da se je dvestoletna doba ideje napredka, ki je sanjala o zemeljskem rajju in se je napajala iz revolucij, izpela (1789–1989) in da danes živimo v postrevolucionarni dobi, v času, ki ga je v naših razmerah zelo pretreslo dejstvo sesutja socializma boljševiškega izvora po letu 1989. Ob tem sesutju Küng kritično pripominja, da kljub vsemu vendarle ostaja veliko vprašanje, če je bila zmaga atomske vojaške super sile nad Sovjetsko zvezo dolgoročno gledano zares v prid ZDA, kajti: “Bil je gospodarski, socialni in moralni polom, da je supersila uničila Sovjetsko zvezo.”⁸²

Po sesutju velike zgodbe – ideje pomnožene svobode (Dostojevski) – smo soočeni z dejstvom, da je neka privlačna utopija vse preveč zastala samo v politiki. Tako se politizacija sveta danes med intelektualci umika v ozadje, v ospredje pa zelo očitno stopa etizacija z vizijo “onkraj” komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma). Tukaj seveda velja prisluhniti nazorom Hansa Künga, ki opozarja, da globalizacija zahteva globalni etos, čeprav tak etos ni posledica globalizacije. Globalizacija je nedvomno v marsičem najprej ekonomske in tehnične narave, toda ta napredek je s seboj prinesel nove probleme, celo globalizacijo problemov, in ti po Küngu zahtevajo globalizacijo etosa.

Vendar izraz “globalna vas”, sicer zelo popularen in nostalgichen izraz, ni ustrezen, saj preveč pozablja na raznovrstnost in različnost svetovnih kultur, predvsem ne upošteva razlik v stopnji ekonomske razvitosti. Pritrditi moramo tem, ki opozarjajo, da globalizacija ne more ustvarjati nekakšne globalne vasi, kajti vas ima veljavni večinski etos, skupne vrednote, tradicijo, običaje; svet, v katerem biva človeštvo, pa je na srečo zelo raznovrsten. Ustvarjati nove temelje za boljšo medsebojno komunikacijo s pomočjo svetovnega etosa nikakor ne pomeni brisati obstoječih razlik. Vemo, da je pospešen ekonomski razvoj precejšnje število držav pripeljal še do večje revščine in poglobil globalno odvisnost nerazvitih od razvitih. Gotovo pa je tudi, da globalizacija nikakor ni samo protislovje med ekonomijo in kulturo, kot je gotovo tudi to, da tendence razvoja v svetu kažejo, kako prihaja z ekonomsko premočjo velikih do oživljanja tradicionalizmov in nacionalizmov ter do krepitev lokalnih vrednot v tem ali onem delu nerazvitega sveta.

Še do nedavna smo mnogi verjeli v organizirano človečnost oziroma solidarnost, ki smo jo imenovali socializem – celo kot svetovni, univerzalni proces.

⁸²Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 26.

Tako je socializem pomenil najprej upanje, vendar v tem trenutku za mnoge ni nič drugega kot *mora preteklosti*. Toda v času zdajšnjega vzpona liberalizma ni več temeljna ideja *solidarnost*, ampak *toleranca*, ki s svojimi praktičnimi nasledki kaže – to čutimo tudi v naših razmerah –, da v praksi pomeni razmoralizirano kulturo razlik, kajti vsa etična merila so popustila.

Konec prejšnjega tisočletja in začetek zdajšnjega nikakor ni izpolnil pričakovanj mnogih intelektualcev, še posebej ne teh, ki so razmišljali o stvarnosti “onkraj” kapitalizma in socializma, recimo o idealu “odprte družbe”.⁸³ Priče smo obratu “k bresramnemu triumfu ekonomskega in političnega liberalizma”,⁸⁴ svet spet kruto obvladuje logika kapitala, vemo pa, da se zakoni ekonomije nikakor ne obnašajo tolerantno. Kljub vsem tem dejstvom nihče od nas ne more mimo vprašanja, če sta – in ali naj bi bili – združljivi želja po dobičku podjetij, bank, skratka, ekonomije z zahtevo po pravičnosti širših družbenih razsežnosti. Hans Küng ne oporeka načelno upravičenemu stremljenju po dobičku bank, podjetij, ekonomije kot take, vendar “pojav ekonomske globalizacije jasno kaže, da *mora tudi v etičnem smislu iti za globalizacijo*”.⁸⁵ Tovrstna pričakovanja glede globalizacije pomenijo, naj bi ta prinesla blagostanje vsem, zato Küng ugotavlja: “Z bliskovitim procesom modernizacije in opuščanjem religioznih vezi je nastala *svetovna kriza v moralni orientaciji*, kar jasno kaže tole: določiti je treba nujni minimum določenih etičnih vrednot, temeljnih stališč in merilo. Tak je *svetovni etos za to svetovno družbo in svetovno gospodarstvo*, ki se mu bodo mogli in hoteli obvezati vsi narodi in vse interesne skupine. Okvirna ureditev finančnih trgov bi morala veljati globalno. Tudi *temeljni etični konsenz* bi moral veljati globalno, zato da bo mogoče zagotoviti kolikor toliko humano, mirno in pravično sožitje na našem planetu.”⁸⁶ Skratka, globalizacijske procese skušajmo zaustavljati s tem, da preprečujemo pojav globalizma v pomenu Beckove ugotovitve, in tako bi moralo biti povsem odvečno vprašanje, ki ga slišimo na mednarodnih konferencah od udeležencev iz tretjega, siromašnega in nerazvitega sveta, ki obtožujejo, toda povsem upravičeno sprašujejo, kdo je tisti, ki zdaj globalizira in kdo bo globaliziran. Kajti globalizem v bistvu nič drugega kot najnovejša inačica tradicionalne kolonizacije in neokolizacije.

V svoji knjigi *Projekt svetovni etos* nam pojasnjuje svojo vizijo tega, kar naj bilo “onkraj” komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma), namreč

⁸³Ralf Dahrendorf: *Predgovor*, nav. iz *Sodobni liberalizem – zbornik* (ur. Rudi Rizman), Krt, Ljubljana 1992, str. 12.

⁸⁴Francis Fukuyama: *Konec zgodovine?*, Nova revija, št. 101–102, 1990, str. 1097.

⁸⁵Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 476.

⁸⁶Prav tam, str. 477.

postkapitalistična in postsocialistična konstelacija.⁸⁷ Tako komunizem kot kapitalizem, oba, sta se povsem kompromitirala; kapitalizem je vedno individualistično-izkoriščevalsko usmerjen, komunizem s svojim kolektivizmom, samozaverovanostjo v dokončno popolnost in nenadomestljivost, ne spoštuje človekovih pravic in tudi ne narave. Küng zato opozarja na potrebo po ekološko socialno razviti tržni ekonomiji, razvita tržna ekonomija pa zahteva razvito in urejeno civilno družbo. Zaveda se, da je tehnološki razvoj tako hiter, da presega političnega, etika prihaja vedno mnogo prepozno, zato naš čas po mnenju mnogih vodilnih teoretikov s področja etike potrebuje *preventivno etiko*.⁸⁸ To je etika, ki nastaja iz globalne krize in ko iščemo nove izvire čuta odgovornosti za celoten svet in življenje v njem.

Na neki način smo se že odločili za globalizacijo, kajti, čeprav neradi, moramo priznati, da očitno ni alternative za svobodno in socialno tržno ekonomijo, toda to je odločitev, ki je mnogo širša od odločitve za ekonomski koncept.

Globalizacija svetovnih trgov, tehnologije in komunikacij ne bo trdna, če dobičkonosnost tehnično visoko razvite ekonomije ne bo povezana s potmi, ki so v soglasju z družbo v celoti, usklajene z naravo, nasploh z okoljem – socialna in okoljska (ekološka) merila je treba dosledno upoštevati. Najnovejši rezultati tržno usmerjene ekonomije tudi v Ruski federaciji kažejo, da je ekonomija uspešna predvsem takrat, ko temelji na zdravi, demokratični in razviti civilni družbi in dosledno upošteva temeljne etične standarde in merila. Zato Küng apelira na globalna etična merila (standarde), ekonomska uspešnost mora biti podrejena humanim in socialnim ciljem, in zaveda se, da zato globalizacija ne more brez politične osnove.

::KAJ JE PROJEKT SVETOVNI ETOS

Postavimo si vprašanje: za *kakšne* in *katere* vrednote gre ali naj bi šlo, ko govorimo o potrebi po razvitem svetovnem etosu? Tudi Küng sam se sprašuje, kdo naj določa in ustvari etična merila in globalna pravila igre in čigave vrednote in norme naj bi to bile.

Küng preseneča s svojo jasnostjo in že skoraj preprosto razumljivo zve- ni njegov odgovor, ko pojasnjuje, da teh vrednot ni treba na novo odkrivati in si jih izmišljati, kajti že dolgo so med nami, stoletja, so del naše kulturne tradicije in vednosti tako o svetu kot o nas samih. "Vrednote in norme se nahajajo v že tisočletja starih velikih verskih in filozofskih tradicijah člove-

⁸⁷Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 34.

⁸⁸Prav tam, str. 35.

štva.”⁸⁹ Zato “kolesa etosa ni treba na novo izumljati, samo pravilno uporabljati ga je treba začeti”,⁹⁰ svari Küng. Vse svetovne religije so nam vrednote posredovale, čeprav ne moremo govoriti o eni sami svetovni religiji in še manj o eni sami kulturi. Ko Küng spregovori o nujnosti minimalnega etičnega konseza, ki je med različnimi svetovnimi religijami presenetljivo podoben, izrecno opozarja, da sporazumevanje, strpnost in dialog med religijami nika- kor ne odpira “fronte med vernimi in neverujočimi. Rimska rekatolizacijska kampanja posebej v vzhodni Evropi, ki je evfemistično označena za reevan- gelizacijo, pelje k prekopavanju starih vojnih grobov – mi pa ne potrebujemo spet delitve družbe na klerikalce in antiklerikalce (primer: Poljska). Projekt svetovnega etosa zahteva prav *alianso verujočih in neverujočih* za nov, skupen temeljni etos.”⁹¹

Kot teolog seveda čuti dolžnost, da najprej pojasni, v čem je pozitiven pri- spevek različnih religij, kljub obilju vsega krepko negativnega, za kar so religije v zgodovini in v sedanjosti krive in odgovorne, takrat, ko gre za poskus “uve- ljavljanja temeljnih *maksim elementarne človečnosti*”.⁹² Pri tem Küng opozarja na “*tri velike nadindividualne, internacionalne in transkulturne – religiozne tokovne sisteme*, ki imajo vsi svoj lastni razvoj in morfologijo”,⁹³ in sicer religije semitskega izvora, religije indijskega izvora in religije kitajske tradicije.

Semitske religije imajo preroški značaj, nenehno izhajajo iz nasprotja med Bogom in človekom, naravnane so v verske konfrontacije: judovstvo, krščanstvo, islam. Religije indijskega izvora prvenstveno izhajajo iz mističnega razpolože- nja, ki si prizadeva za enotnost in versko obračanje v sebe. Küng tukaj našteje zgodnje indijske religije Upanišadov, budizem in hinduizem. Religije kitajske tradicije kažejo določeno modrostno naravnano in so praviloma usmerjene k harmoniji, izstopata konfucionizem in taoizem. Vse omenjene religije so bistveno oblikovale kulturno podobo našega globusa in še vedno lahko – vse po vrsti – ogromno prispevajo k širjenju etosa. Tako je nedvomno pozitiven prispevek religij v tem, da ljudem dajejo “*najvišjo normo vesti*”,⁹⁴ ki kot katego- rični imperativ obvezuje v globini in načelnosti človeka. Vse omenjene velike religije namreč zahtevajo nekaj takega kot *zlato pravilo*, ki ni hipotetična, pogojena norma, ampak kategorično-apodiktična, nepogojena norma, toda

⁸⁹Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 478.

⁹⁰Prav tam.

⁹¹Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 30 (1994), zv. 3, str. 286.

⁹²Prav tam, str. 287.

⁹³Prav tam, str. 284.

⁹⁴Prav tam, str. 287. Gl. *Sveto pismo*, Mt 7,12. Isto še 3 Mz 19,18, Lk 6,31.

vedno dejavna, v angleščini danes popularno izrečena kot *what you wish done to yourself, do to others*. To načelo dobimo v vseh etičnih tradicijah, tudi tistih, ki svoje etike ne utemeljujejo direktno na religiozni podlagi.

Takšno zlato pravilo oziroma normo vidi Küng že pri Konfuciju (pribl. 551–489 pr. n. š.) in v teje njegovi misli: “Česar sam ne želiš, tega ne delaj drugim!” Negativno oblikovana je tale misel v judovstvu (rabi Hilel, 60 pr. n. š. – 10 n. š.) in sicer kot: “Ne stori drugim tega, kar ne želiš, da bi drugi storili tebi!” Iz *Govora na gori* izhaja pozitivno povedana misel: “Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!”⁹⁵ Tukaj nam Küng predlaga, da bi to *zlato pravilo* lahko odklonilo in celo moralo odkloniti t. i. etiko uspeha, ki ni etična oziroma sploh ni etika; *etika odgovornosti*, za katero se zavzemata Hans Jonas in pred njim še Max Weber, izhaja iz uvida v posledice naših dejanj, zato je *zlatemu pravilu* nedvomno bližja.

Ko nam Küng posreduje te svoje nazore o svetovnem etosu, upošteva *Izjavo zasedanja parlamenta svetovnih religij* v Chicagu (28. avgust – 4. september 1993) ob svečanosti njegove stote obletnice. Gre za shod več tisoč miroljubnih ljudi leta 1993 v Chicagu, ko je bil drugič v zgodovini religij sklican *Parlament svetovnih religij*, ki je 4. septembra 1993 izdal *Deklaracijo o svetovnem etosu*. S to deklaracijo so se ljudje povsem različnih religioznih tradicij prvič sporazumeli o minimumu neomajnih smernic, ki jih priznavajo že v lastnih tradicijah. Bistvena razsežnost tega shoda pa je tudi v tem, da religiozno angažirani ljudje povsod po svetu, najsi bo na Poljskem ali v Južni Afriki, vendarle niso izgubili upanja – religiozna angažiranost pomeni aktiviranost duhovne moči, ki si prizadeva za dobro v svetu. Te štiri neizpodbitne smernice *Izjave o svetovnem etosu* so:

1. Pozitivno: *Spoštuj življenje!* – Negativno: *Ne ubijaj!*
2. Pozitivno: *Ravnaj pravično in pošteno!* – Negativno: *Ne kradi!*
3. Pozitivno: *Ravnaj in govori resnicoljubno!* – Negativno: *Ne laži!*
4. Pozitivno: *Spoštujte in ljubite se med seboj!* – Negativno: *Ne nečistuj!*

To so po Küngu štiri neizpodbitne modrosti, ki jih dobimo v vseh religioznih in etičnih izročilih človeštva, in njihov univerzalizem, ki smo ga glede na naš čas prevedli v pozitivno izrekanje, izraža tole:

1. Zavezanost kulturi nenasilja in spoštovanja vsega živega: *Spoštuj življenje!*
Nova prastara zapoved: *Ne ubijaj!*
2. Zavezanost kulturi solidarnosti in pravičnemu gospodarskemu redu: *Ravnaj pravično in pošteno!*
Nova prastara zapoved: *Ne kradi!*
3. Zavezanost kulturi strpnosti in življenju v resnicoljubnosti: *Govori in ravnaj resnicoljubno!*
Nova prastara zapoved: *Ne laži!*

⁹⁵Prav tam, str. 287. Isto še Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 84.

4. Zavezanost kulturi enakopravnosti in partnerstvu moškega in ženske: Spoštujte se in se ljubite! Nova prastara zapoved: Ne zlorablaj spolnosti!

Iz besedila “štirih neizpodbitnih smernic”⁹⁶ oziroma modrosti izhaja, da so te smernice kot naša prostovoljna samozavezanost, in priznati je treba, da take, kot so, te smernice tudi nagovarjajo, da se z njimi poistovetimo, in svet jih je sprejel kot univerzalne.

Seveda se mnenja o tem univerzalizmu razhajajo že v tem smislu, ali je to prej *partikularizacija univerzalnega* ali *univerzalizacija partikularnega*; tako “so torej etični odgovori na izziv globalizacije enako večpomenski in paradoksalni. Prvi odgovor zagovarja kot primerno reakcijo partikularizem in pluralizem. To zasnovo zastopata Richard Rorty, vodilni ameriški, pragmatično usmerjeni filozof, in Michael Walzer, merodajni socialni etik, čeprav Walzer v razpravi o vprašanju multinacionalne etike diferencira svojo pozicijo. Drugo miselno zasnovo zastopa Karl-Otto Apel s svojo zahtevo po univerzalni etiki. Zadnja podskupina zagovarja etiko, ki povezuje pomembne elemente obeh zasnov, tako da apelira na praktično racionalnost, na pluralizem v smislu pristne raznovrstnosti in prinaša v igro idejo ravnotežja premisleka.”⁹⁷ Vsekakor je razprava o svetovnem etosu, ko gre za njegove univerzalne razsežnosti, zelo spodbudna za filozofsko stroko, ki mora danes na novo prepričati nekatere svoje najbolj nosilne pojme, ko gre za praktično filozofijo oziroma etiko.

Karl-Otto Apel, sicer upokojeni profesor za filozofijo z univerze v Frankfurtu na Majni kot filozof že od šestdesetih let 20. stoletja naprej zelo resno preučuje možnosti oblikovanja in utemeljevanja univerzalno veljavne etike v času, ko ugotavlja, da je globalizacijski proces v mnogočem ireverzibilen in da se moramo znati soočati z ekspanzijo ekonomije, še posebej z “novo povezanostjo finančnega kapitalizma s tehniko komuniciranja, ki se s svojimi rezultati izogiba vsakršni kompenzaciji skozi socialno politiko”.⁹⁸ Od tod tudi namen njegove etike, namreč potreba po univerzalni etiki kot “planetarni makroetiki soodgovornosti v času znanosti in tehnike”.⁹⁹ To etiko je treba razlikovati od tradicionalne etike, ki jo imenuje *mikroetika* oziroma *mezoetika*, kajti tradicionalna etika je vedno omejena z določeno skupino ljudi ali celo državno skupnostjo in tako vsekakor pripada prednost Kantu, ki vztraja “pri univerzalistični makroetiki” v primerjavi s Heglom, ki je, kot to ugotavlja

⁹⁶Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, str. 25. Isto še Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995, str. 32.

⁹⁷Francis Schüssler Fiorenza: *Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 453–454.

⁹⁸Karl-Otto Apel: *Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik*, nav. iz EFEW, str. 48.

⁹⁹Prav tam, str. 49.

Karl-Otto Apel, bližji "etnoetičnemu načelu moralnosti".¹⁰⁰ Četudi je univerzalna etika še tako minimalistična, je vendar potrebna in tu daje priznanje Kūngu, ker je ta izrecno vztrajal samo na minimumu skupnih etičnih izhodišč. Zdaj tudi Michael Walzer dobi svoje upoštevanja vredno mesto, ko gre za tako pojmovano etiko, ki morda strokovno marsikoga šokira, ker Kūng briše meje med filozofijo, teologijo in celo politiko, toda posredno nas prepričuje, da je take meje včasih dobro odmisлити, saj gre navsezadnje najprej samo za življenje samo, ki mnogo manj postavlja omejitve kot mi, ljudje. Zato številna vprašanja o možnosti univerzalne etike, medsebojno še tako razhajajoča, niso akademski problemi, stvar referatov na mednarodnih konferencah, ampak najprej stvarnost sama.

Življenje samo in razmere v njem, in te so svetovnega dometa – v času globalizacije smo –, silijo na prepotrebno soočenje s pojmi, kot so lokalno, partikularno, univerzalno, nacionalno, nadnacionalno in podobno, ko mora nekdo, ki je filozof, spet prisluhniti Kantovim mislim o tem, kaj je – ali naj bi bila – ideja *svetovljanstva*. Koliko Richard Rorty, Michael Walzer in kdaj Jürgen Habermas, zakaj Michel Foucault in čemu Karl-Otto Apel so vprašanja, ki jih trenutno dobimo v vseh zdajšnjih razmišljanjih na temo etike, ekološke krize, procesov sodobne globalizacije in ko je iz soočenja partikularistov z univerzalisti treba reči, da je Kūngovo mesto prej pri univerzalistih kot partikularistih, s tem da Kūng še kako upošteva to, kar je in ostaja partikularno.

Zelo spodbudno in optimistično o teh štirih neizpodbitnih smernicah razmišlja znana Nobelova nagrajenka iz Burme Aung San Su Kji v svojem prispevku *Za kulturo miru in razvoja*, kjer protestno ugotavlja tole: "Priložnostno je slišati trditev, da so demokratične vrednote in človekove pravice v navzkrižju z 'nacionalno' kulturo in prepogosto se šteje ljudi v njihovi skupnosti za 'nesposobne' samoupravljanja. To je daleč od vsake resnice. Različne nacije in ljudstva sveta so zdaj pred izzivom medsebojnega zedinjenja na osnovi človeške vrednosti, osnovi, ki lahko kot sila, ki vzpostavlja enotnost, pripomore k razvoju resnične svetovne skupnosti. Tedaj se lahko zgodi resnični gospodarski obrat v kontekstu mednarodnega miru in notranje politične stabilnosti."¹⁰¹ Vsekakor

¹⁰⁰Karl-Otto Apel: *Ethnoetik und universalistische Makroetik: Gegensatz oder Komplementarität?*, nav. iz *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte* (ur. Wilhelm Lütterfelds in Thomas Mohrs), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, str. 60.

¹⁰¹Od najnovejših virov tu vsekakor moram omeniti zbornik z naslovom *Globalizacija. Svetovni mir in svetovni etos*, Phainomena, Ljubljana 2006, št. 57–58. Glede tega, kar bi veljalo storiti v naših razmerah, še posebej konstruktivno izstopa zadnje, osmo poglavje z naslovom *Ugotovitve in predlogi* (str. 210–215). Osebo menim, da je to poglavje celo najprimernejši uvod v branje zbornika v celoti, kajti nagovori s svojo humanistično naravnostjo in filozofijo – kulturo še posebej – razume kot človečnost, ki daje smisel v pomenu razsvetljevalke oziroma osvetljevalke sveta; torej kot modrost sveta, ne kot tradicionalno, samozadostno vednost. Pojem *orientacija v svetu in življenju* postaja vedno bolj pomemben za humanistiko, in kar je samo še v nedavni preteklosti skušala politika

zgodna ocena o možnosti etizacije sveta, ki naj človeštvu najprej prinese mir in z njim podlago za vsestransko uspešen razvoj na vseh ravneh.

Naj ne bo odveč, da opozorim še na odziv pri nas.¹⁰² Ko gre za takšne skupne in univerzalne temelje novega svetovnega etosa, predvsem za njihovo ozaveščanje, velja prisluhniti mislim Vekoslava Grmiča (1923–2005) o *svetovni* ali *planetarni etiki* – kakor jo sam imenuje v podnaslovni formulaciji svojega članka *Etika "popolnega humanizma" za danes*. V njem ugotavlja, kako je človek danes – metaforično izraženo – na prepihu, celo hudem. Soočen s pluralizmom, globalizacijo, holizmom in še čim je pred zelo težkimi odločitvami, za katere žal nima "na voljo kakršnih koli trdnih napotkov, na katere bi se lahko zanesel, da bi mu pokazali pravo smer".¹⁰³ Tukaj gre predvsem za nemoč uresničiti določene vrednote, te, ki bi mu lahko bile vir sreče in zadovoljstva, in še za pomanjkanje kačipot, kompasa, ki bi človeka usmerjal.

A vendar Grmič ne pristaja na znano tezo, da smo v nekakšnem vsesplošnem stanju pomanjkanja vrednot, nasprotno, te so, kajti: "Kljub vsestranskemu pluralizmu, ki je ena izmed temeljnih potez na duhovnem področju človeške miselnosti in dejavnosti, moremo govoriti o prav tako temeljni identičnosti človeškega hrepenenja po sreči, zadovoljstvu, miru solidarnosti in ljubezni, nekem splošnem sočutju ali sposobnosti dožemanja trpljenja drugih in odgovornosti zanj. To hrepenenje, ki ga človek nosi v sebi, naj živi kjer koli, ga usposablja za naravno pogojeno poenotenje temeljne moralnosti in je v resnici prisotno tudi v vseh svetovnih religijah."¹⁰⁴ Tukaj Grmič potrjuje svojo neomajno vero v človeka in njegovo človečnost: "V sebi nosi končno vsak človek zapisane besede o človečnosti, človekoljubju, čeprav so kdaj še tako težko čitljive, ker so jih zbirala nasprotna dejanja. Biti človek je zapisano v človeškem srcu in zato je to izziv in nenehen vzgib tudi za človeški razum."¹⁰⁵ Iz te ontologije človeka, iz same njegove antropološke določnice zato Grmič izrazi zaupnico v možnost obstoja in veljave svetovnega etosa: "Govoriti o svetovni etiki ni nobena utopija, temveč je tisto, kar je mogoče postaviti nasproti nasilju, kar lahko prinaša v današnji svet kulturo nenasilja."¹⁰⁶ Več kot očitno pa je po Grmičevem prepričanju za etiko, ki je lahko učinkovita, značilno, da premore univerzalno povezovalnost, zato o njej postavlja še tole trditev: "Svetovna

.....
– neuspešno – s svojim sicer eshatološkim pristopom, zdaj spet – uspešno – opravlja kultura. Poenostavljeno rečeno: nazaj h kulturi, stran od politike!

¹⁰²Aung San Suu Kyi: *Für eine Kultur von Frieden und Entwicklung*, nav. iz Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, str. 308–309.

¹⁰³Vekoslav Grmič: *Etika "popolnega humanizma" za danes*, Znamenje, 2002, št. 1–2, str. 13.

¹⁰⁴Prav tam, str. 15.

¹⁰⁵Prav tam.

¹⁰⁶Prav tam.

etika ali planetarna etika je etika humanizma, popolnega humanizma, ki v spoštovanju in ljubezni povezuje vse ljudi med seboj kljub še tako vidnim civilizacijskim in verskim razlikam.¹⁰⁷ Povezovalnost ali bolj moderno rečeno načelo reciprocitete je vsebina zlatega pravila in tako je bil Grmič pri nas med prvimi, ki je opozoril na to, da gre pri svetovne etosu za sam humanizem kot za najbolj temeljno vrednoto etike planetarnih razsežnosti. Globalizacija zato tudi je in ostaja izziv za humanizacijo in tu smo vsi na preizkušnji. Da je svetovni etos humanistična ideja je v pogovoru o tej temi potrdil tudi sam Hans Küng in pri tem poudaril: "Človečnost stoji v središču."¹⁰⁸

::NAMESTO EPILOGA

Heretični teolog iz Tübingena nas nagovarja in nam pojasnjuje, da se nima mo ničesar bati, kajti: "Že od vsega začetka je bilo jasno: s *svetovnim etosom* ne mislimo neke nove svetovne ideologije ali celo poskusa uniformne skupne religije. Apel za svetovni etos ne želi nadomestiti visoko etičnih prizadevanj vsake posamezne religije z etičnim minimalizmom, ne želi stopiti na mesto Tore, pridige na gori, Korana, Bhagavadgite, Budovih govorov ali Konfucijevih izrekov. Deklaracija o svetovnem etosu si tudi ne prizadeva iznajti neke nove morale, da bi jo potem od zunaj (in sploh z 'Zahoda') vsilila različnim religijam. Stremi le k zavesti, ki je že zdaj skupna religijam na zahodu in vzhodu, severu in jugu, a je zaradi raznih 'dogmatičnih' nasprotij in neznosnega pravdaštva prepogosto zatemnjena. Skratka, Deklaracija o svetovnem etosu želi vzpostaviti tisti minimum etosa, ki je za preživetje človeštva preprosto nujen. Proti nikomur ni naperjena, temveč vabi vse, verujoče in tudi neverujoče, da si prisvojijo takšen svetovni etos in ravnajo skladno z njim."¹⁰⁹ To pa je vsekakor povabilo, ki se mu velja odzvati, in Küngu je mogoče smelo odgovoriti, da so možnosti za uveljavljanje in udejanjenje svetovnega etosa celo zelo stvarne in vsem nam dosegljive.

V tolažbo kakšnemu agnostiku in ateistu je tu treba dejati, da je marsikaj, kar je bilo nekoč po svojem izvoru strogo religiozno, te meje že davno povsem razbilo in prešlo v docela posvetno, nereligiozno področje in učinkuje samo še etično. Mnogi Kantovi učenci in nadaljevalci njegove misli, kot npr. novokantovci, so opozarjali na nujnost odprave religije – ta se ukine s tem, da preide na etično področje in tako učinkuje predvsem kot etika. Prve in

¹⁰⁷Prav tam.

¹⁰⁸Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, str. 164.

¹⁰⁹Hans Küng: *Wird sich ein Weltethos durchsetzen?*, nav. iz Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, str. 14–15.

najvišje – teoretske – resnice različnih nazorov medsebojno vedno delujejo izključevalno, druge resnice – praktične oziroma etične – lahko učinkujejo povezovalno in združujoče. Če nam, ljudem, v tem tako kratkem življenju in ker smo umrljiva bitja ni dano nikdar povsem do kraja doumeti prvih, poslednjih in najvišjih resnic o našem bivanju in o obstoju svetovne biti – tega se je tudi Kant sam dobro zavedal –, pa je v naši moči, da odločamo o drugi dejavni resnici našega življenja v času med našim rojstvom in smrtjo – ta resnica in odločitev zanjo pa je vedno etična. Po Hansu Küngu človeštvo zanjo vsekakor premore določen, očitno prepoznaven in vsem nam, ljudem dosegljiv minimum.

To osebno za Künga najbolj zavezujoče je “brezpogojna odgovornost”, in ta “je vedno človeška avtoriteta”,¹¹⁰ nobena druga avtoriteta, tudi ne institucionalna. “Tistemu, ki priznava svetovni etos, ni treba verovati v Boga ali biti kristjan. Osebno sem vesel, ker sem kristjan in da imam ta temelj. Tako vem, zakaj moram v neki določeni situaciji ravnati brezpogojno in ne le pogojno. Ne samo hipotetično, kakor je to izrazil Kant, ampak kategorično, v vsakem primeru. Čeprav sem vesel, ker imam takšno osnovo in odgovornost, tega ne morem pričakovati od drugih in jim tega pridigati. Upoštevati moram, da so ljudje, ki trdijo: ‘V Boga ne verjamem, vendar skozi življenje želim iti kot dostojen človek.’ To sprejemam. Svetovni etos tukaj ponuja možnosti vsem ljudem, tudi ateistom in agnostikom. Proti svetovnemu etosu je dejansko le nihilist, ki pravi: ‘Meni je popolnoma vseeno. Ne potrebujem morale, celotno življenje je pač takšno, kakršno je. Samó po sebi samem se ravnam.’ Totalni egoisti, ki menijo, da lahko izkoriščajo vse druge, da jih lahko izrabljajo za svoje namene. Takšno stališče je mogoče imenovati praktični nihilizem – seveda manj herojsko in vzvišeno banalno, kako ga je zasnoval Nietzsche. To je pravo nasprotje etosa: neetični svet, človek onstran dobrega in zlega, nemorala. In kaj takega tudi obstaja. Če je tak človek na dolgi rok v življenju uspešen, je seveda drugo vprašanje. Kratkoročno je vse uspešno. Toda dolgoročno je celo brezvesten plejboj dolgočasen in deluje le komično. Etos pa je nasprotno v pomoč pokončni drži, daje jasna merila, je kažipot še takrat, ko sem moram končno samo sam odločiti, kam bom krenil. Vsekakor etos ni vse v človekovem življenju, vendar je povsem odločujoča dimenzija.”¹¹¹

Še enkrat: s čim nas nagovarja Hans Küng? V času, ko je bila sprejeta *Deklaracija o svetovnem etosu*, se je svet temeljito spremenil in univerzalizem vzhodnega bloka se je sesul čez noč, skoraj kot vrsta domin, in že se je ponujal

¹¹⁰Hans Küng: *Wozu Welthethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, str. 167.

¹¹¹Prav tam, str. 167–168.

drug univerzalizem v podobi liberalizma, pokoli v Bosni so dokazovali nemoč Evrope sredi Evrope same – od solidarnosti svetovnih razsežnosti ni ostalo nič več, celo mnogi teoretiki s področja humanistike so vpili o koncu utopij.

V poskusu zaustavljanja zla, ki mu politika nikakor ni kos, bo treba verjetno poiskati še kakšne druge kot samo in zgolj politične moči, kajti zasvojenost s politiko v 20. stoletju je mnogim, nič manj levičarjem kot desničarjem, pokazala, kako je – namreč politika – odvzela življenju mnoge njegove najbolj vitalne moči, in nemi opazovalec takratnih dogodkov je začutil klic nazaj k življenju in temu, kar življenje tudi najbolj osredinja. In to je na srečo etika, ki je očitno še od vsega najbolj univerzalna, mnogo bolj kot naše kulture, ki ravno s svojo multikulturalnostjo dokazujejo partikularizem in manj univerzalizem. Univerzalno povezujočnost nudi etika in vsaj z zlatim pravilom kot temelju naše človečnosti oziroma humanizma dokazuje, da ljudje premoremo nekaj naravnega, povsem prizemljenega občutka in vednosti o tem, kaj je zlo in kaj ni prav. Človek ve za zlo. Žival ne ve. Človek je tisti, ki lahko izbira, kajti ve za možnost izbire in odločanja. Zato je Küng svetovni etos primerjal in soočal s človekovimi pravicami, te pa je po njegovem treba obravnavati skupaj z dolžnostmi človeka. Po tej plati je svetovni etos nerazvezljiv spoj – konjunkcija – med dolžnostmi in pravicami. In kot Nemeč takoj opozori, da dolžnost nikakor ne pomeni “mistike slepe pokorščine”, tako zelo značilne za cerkveno poslušnost in prusko različico, še posebej vidno v času nacizma. Kot etično načelo je dolžnost res nekaj notranjega, toda po Küngu v pomenu humane dolžnosti, ki dokazuje mojo človečnost. Kot je poudarjal že Kant, se da nekatere dolžnosti izpeljati iz pravic. So pa tudi dolžnosti, ki jih iz pravic ne moremo izpeljati, in tukaj Küng poudarja: “Žival ne more lagati. Človek se lahko laže. Tako je resnicoljubnost etična dolžnost, ki izvorno v celoti temelji v dostojanstvu človekove osebe, tako kot po naravi še druge kreposti, kot sta ‘fairness’ in človečnost. To ni preprosto pravica, temveč fundamentalna odgovornost človeka. Resnicoljubnost je imperativ človečnosti.”¹¹²

V marsičem je imperativ človečnosti svetovni etos kot tak, ki sicer ne more biti povsem in docela ločen od politike, kajti živimo v svetu, ki je že vse preveč medsebojno povezan in odvisen. Morda in ravno zaradi tega bi ponotranjeni svetovni etos v ljudeh lahko ponudil trden temelj, da se najprej samó s svojo univerzalno človečnostjo upremo poskusom kakšne politične manipulacije, ki bi človeštvo spet pahnila v kakšno strašno, recimo tretjo svetovno vojno, na katero že mnogi, ne povsem brez razloga, naravnost opozarjajo. Razvijanje kulture človečnosti naj bi ohranjalo mir, in Küng kot teolog ve, da tega miru ne bo brez miru med religijami.

¹¹²Prav tam, str. 157.

Minimalni skupni temelj sobivanja v svetu ali, filozofsko rečeno, domovanja v svetu naj omogočijo vrednote kot štiri temeljne neizpodbitne smernice svetovnega etosa in v tem pomenu se pridružujem stališčem, ki pri nas govorijo o pravrednotah svetovnega etosa – kot o naši, nam ljudem lastni človečnosti, kljub vsem razhajanjem, kako naj to živimo in dosežemo. Na vprašanje *kaj storiti*, na to visoko vprašanje vse etike, je treba odgovoriti: odgovor je pred nami, kajti vednost v svojem najboljšem pomenu nam je dana, 'razodeta' – in ne smemo je zapraviti. Še najmanj ne zaradi politike, kajti kar politika počne, se praviloma zelo malo ali nič ne nadgrajuje, prej sesuva, kljub temu da je Küng napisal delo – in tu mu gre vse priznanje – z naslovom *Svetovni etos za svetovno gospodarstvo in svetovno politiko* (1997). Morda lahko vsaj malo zaupamo njegovim in še nekaterim drugim najnovejšim delom z etičnega področja, kajti če že z etiko ne moremo obvladovati konfliktov sodobnega sveta, jih morda lahko vsaj zaustavljamo in tako dosežemo neko minimalno znosnost v našem skupnem bivanju in nehamo stopnjevati ogroženost vseh nas.

Nekoč je Mahatma Gandhi *sedem socialnih grehov* v današnjem svetu – te Küng večkrat omenja – opisal takole:

1. bogastvo brez dela,
2. užitek brez vesti,
3. znanje brez značaja,
4. posel brez morale,
5. znanost brez človečnosti,
6. religija brez žrtev in
7. politika brez načel.

Upamo lahko, da bomo s svojim orientacijskim čutom za etiko svetovnih, globalnih razsežnosti, tudi na podlagi konsenzno sprejetega svetovnega etosa, lahko marsikaj skušali spremeniti tako, da bo v ljudeh prihajalo do presežka dobrega in da se bomo "očistili" omenjenih sedmih socialnih grehov. In takrat bomo spreminjali razmere v svetu tako, da bomo v vsakem kotičku tega našega planeta lahko bivali kot doma – domovanje v svetu, o katerem nekateri toliko razmišljamo. Toda: ta dan se še ni zgodil, vendar njegovo dogajanje – etizacija sveta – mnogi že vidimo in prepoznavamo. Vsaj za hip se oglasi naše nekdanje, a vendar tako zelo vztrajno uporništvo, kajti še vedno premoremo vse občutljive mehanizme, s katerimi v trenutku prepoznamo, kdaj gresta spoznanje in utopija tesno skupaj.

::LITERATURA

- Giddens, Anthony (2000): *Tretja pot*, Orbis, Ljubljana.
- Beck, Ulrich (1998): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Morgenthau, Hans J. (1995): *Politika med narodi. Borba za moč in mir*, DZS, Ljubljana.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue*, Duckworth, London.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, irony, and solidarity*, University Press, Cambridge.
- Schweitzer, Albert (1931): *Aus meinem Leben und Denken*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Spaemann, Robert: *Weltethos als "Projekt"*, Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1996, št. 562–573.
- Huntington, Samuel P. (2005): *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Küng, Hans (2000): *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, Znamenje.
- Küng, Hans (1980): *Unfehlbar?*, Ullstein, Ulm.
- Küng, Hans (2002): *Projekt Weltethos*, Piper, München.
- Küng, Hans (2002): *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München.
- Küng, Hans (2002): *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, Herder, Freiburg.
- Küng, Hans (2003): *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*, Herder, Freiburg.
- Küng, Hans (1995): *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München.
- Dalajlama (2000): *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič.
- Schmidt, Helmut (1995): *Kernsätze für ein menschliches Zusammenleben*, nav. iz Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München.
- Hauschild, Thomas: *Neue Weltordnung, globale Zivilgesellschaft und die ewige Wiederkehr der rituellen Vernunft*, nav. iz EFEW, str. 94.
- Nietzsche, Friedrich (1991): *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Grmič, Vekoslav (2002): *Etika "popolnega humanizma" za danes*, Znamenje, Maribor.