

Borut Ošljaj
**SVETOVNI ETOS IN
DOSTOJANSTVO V
POSTSEKULARNEM
KONTEKSTU: 2. DEL**

195-212

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

::POVZETEK

ZNOTRAJ TRADICIONALNO RELIGIOZNIH KOT tudi tradicionalno sekularnih družb je na vprašanje po legitimacijskih kriterijih moralnega delovanja relativno preprosto odgovoriti: Pri prvih nanj odgovarja koncept človekove bogupodobnosti (*imago dei*), pri drugih njegovo dostojanstvo. Z vidika postsekularnega stapljanja razlik med religioznim in sekularnim življenjem se zato zastavlja vprašanje ali lahko klasični koncept človekovega dostojanstva v novih družbenih okoliščinah še vedno opravlja funkcijo zadnje etične instance, ki naj legitimira naša moralna dejanja, ali bi ga morda kazalo nadomestiti z novim, ki bi bil v večji meri usklajen z izzivi sodobnega časa. Prepričan sem, da je edina smiselna rešitev povezana z drugo možnostjo. V navezavi na Hansa Künga in skozi kritično nadgradnjo njegovih temeljnih idej bom to možnost razvil znotraj njegovega pojma svetovnega etosa, in sicer tako, da bom v njem povezal navidezno nezdržljivost sakralnih predstav bogupodobnosti na eni in sekularnih predstav človekovega dostojanstva na drugi strani ter pokazal na plodnost tovrstnega sintetičnega pojma za potrebe postsekularne družbe 21. stoletja.

Ključne besede: Svetovni etos, dostojanstvo, religija, sekularnost, postsekularnost

ABSTRACT

WORLD ETHOS AND DIGNITY IN POST-SECULAR CONTEXT. PART II
 Within traditionally religious as well as traditionally secular societies, the question of the criteria for the legitimization of moral behavior is relatively simply answered: in the former through the concept of godlikeness (*imago dei*), in the latter through dignity. The post-secular merging of differences between religious and secular life therefore begs two questions: can the classical concept of human dignity, as found in the new social circumstances, still perform the function of the ultimate ethical cornerstone that legitimizes our moral actions? Or do the new circumstances call for a new foundation that would more aptly address the demands and challenges of our present times? It is my firm belief that the only meaningful solution can be brought about in directing our attention to the second possibility. By relating to Hans Küng and through critical further articulation of his basic ideas, the article attempts to develop this possibility, starting from his concept of world ethos. The article thus attempts to form a correlation between seemingly irreconcilable sacral manifestations of godlikeness on the one side and the secular representations of

human dignity on the other. By doing this, it tries to stress the fruitfulness of such a synthetic approach for meeting the needs and demands of the post-secular society of 21st century.

Key words: world ethos, dignity, religion, secularity, post-secularity

::4.

Apologija postsekularne družbe ni noben *pledoaje* možne restavracije religioznih družb, vsekakor pa gre za zagovor novih oblik religioznosti, ki se z velikim zagonom in nenehnim prirastkom – kot to dokazujejo številke – povsod po svetu želijo razumeti kot oblike transkonfesionalne, individualno prežete in osebno doživete duhovnosti. Za razliko od sekularne ideje, ki si je humanost človeka prizadevala utemeljiti in uresničiti iz njegovega uma, postsekularne prakse ponovno vzpostavijo klasično religiozno-simbolno strukturo, po kateri se človek kot *animal symbolicum* – kot je to v svoji kritiki antične filozofije izpostavil že Avguštin – ne more resnično utemeljiti v samem sebi in v svojih simbolnih produktih, temveč zgolj na osnovi določene pre- oz. transhumane alteritete, ki ni več izključno del svetnosti simbolnega univerzuma.¹ To pomeni: Novo upanje za širitev humanosti postsekularnega človeka, lahko torej, če naj bo to upanje upravičeno, temelji le na nečem, kar v človeku samem – če parafraziram znamenito Schellingovo tezo – ni on sam. *Jedro humanosti ne more biti nič humanega*. Če bi naj bilo to možno, potem bi moral biti projekt sekularizacije zgodba o uspehu.

Glede vprašanja možne prihodnje humanizacije družbe nekateri postsekularni misleci, denimo Küng in Beck, v klasični sekularni maniri zagovarjajo humane temelje religij. Küng denimo vidi v človečnosti celo temeljni ekumenski kriterij (Küng, 2008, str. 134). Podobno tudi Beck – ki se za razliko od Künga bolj naslanja na nekonfesionalno religioznost in je torej v tem smislu bližji osnovni postsekularni ideji –, ko spregovori o “ubesedeni človečnosti, ki je postala čaščenja vredna in sveta” (Beck, 2008, str. 25). Ekumenski dialog med svetovnimi religijami na eni in nove oblike transkonfesionalne religioznosti na drugi strani naj bi bile torej v njihovi izvorni humanosti protagonistke novega zagona humanizacije. Lepo in prav. Problem Beckovega zagovora postsekularnosti je v tem, da – kljub iskrenim simpatijam, ki jih kaže do individualizirane religioznosti – skozi poudarjanje najgloblje človečnosti, ki

¹V knjigi *Antropoetika* (Ljubljana 2005) to dimenzijo razvijam kot tisto formo metasimbolnosti, v kateri edino lahko korenini etičnost.

naj bi jo sodobne forme religioznosti izžarevale, na nek način še vedno ostaja ujet v okvir sekularne paradigme, ki je prav tako osredotočena na resnično in avtonomno humanost; z eno bistveno razliko: Zgodnji misleci sekularizma so se vsaj trudili utemeljiti humanost človeka, Beck pa se nasprotno niti ne vpraša, v čem naj bi bila ta "sveta človečnost" in ali je njene temelje sploh mogoče zvesti na človeškost človeka. Podobno kot za Feuerbacha iz srede 19. stoletja, se zanj zdi to nekaj samoumevnega.

Zanimivo je, da se je po 'smrti uma', nekako od konca prve tretjine 19. stoletja naprej, pojem človekovega dostojanstva, ki je s tem ostal brez svoje razsvetljenske legitimacijske instance, skušalo rešiti tako, da se je v njem predpostavilo neko razumu odtegujočo se nedoumljivo raven, ki naj zagotavlja njegovo nedotakljivost in s tem *a priori* prepoveduje človekovo intrumentalizacijo – kar je bilo seveda zlasti pomembno za učinkovitost pravnega sistema. Tako kot znotraj religioznih form ni mogoče zastaviti vprašanja ki bi spraševalo po legitimacijskih kriterijih božanskosti Boga, tako tudi sekularizem, zlasti postkantovski, načeloma ne odgovarja na vprašanje, kaj utemeljuje nedotakljivost človekovega dostojanstva: Človek je absolutna vrednota na sebi, in pika. Tak korak pa seveda ne pomeni nič drugega kot ponovni, za sekularizem tako tipični poseg po aracionalnih religioznih rezidijih, ki so locirani onstran možnosti presojanja s sekularnimi sredstvi. Ko Beck prizna, da je najgloblja človečnost tesno povezana z religioznostjo, ne da bi pri tem podal kriterije, ki takšno zvezo opravičujejo, na ta način posredno prizna, da tudi njegova misel gradi na religioznih rezidijih; s to pomembno razliko, da je glede na klasično religiozno paradigmo njegova miselna matrica manj smiselna: Dostojanstvo religioznega človeka se smiselno utemeljuje v njegovi udeleženi v univerzalnem kozmičnem počelu oz. Bogu, torej v alteriteti, medtem ko se dostojanstvo postsekularnega človeka, kot ga razume Beck, utemeljuje v njegovi človečnosti. Reči, da je bistvo postsekularne religioznosti živeta človečnost, kjer človek – kot je to zahteval že Spinoza – postane človeku Bog (Beck, 2008, str. 127), se sicer sliši lepo, vendar nam žal ničesar bistvenega ne pove, še manj pa izrečeno utemelji. Gre za mistificirano tautologijo z dobrimi nameni, ki pa žal ni nič bolj prepričljiva kot trditev, da je denimo bistvo psa v njegovi pasjosti ali bistvo svinje v njeni svinjskosti. No, za psa ali za svinjo to seveda ni noben problem, kajti ne pes in ne svinja ne želita biti več kot to, kar že vselej sta. Za človeka, tega notorično simbolnega prekoračevalca samega sebe, ki, zato, da samega sebe sploh lahko prekoračuje, potrebuje realno drugost kot orientir v sebi ali zunaj sebe, pa to seveda ne drži.

Če naj bo nova postsekularna paradigma smiselna in po možnosti uspešnejša kot je bila sekularna, potem se mora tovrstnim nedoslednostim izogniti, sicer se lahko hitro pojavi vtis, da je postsekularizem zgolj nadaljevanje presekularne

religioznosti preoblečene v netematizirane sekularne abstrakcije. Vztrajati na sekularnem pojmu dostojanstva in vanj polagati upe pri projektu izgradnje postsekularne humanosti, zato ne omogoča resničnega preboja iz sekularnih nedoslednosti.

::5.

Kot sem nakazal v uvodu, je z vidika utemeljevanja postsekularne humanosti bolj smiselno izhajati iz kritične nadgradnje Küngovega pojma svetovnega etosa oz. iz njegove sublimacije v sintetični pojem, ki bo v sebi povzemal oz. združeval pozitivne vidike religioznega koncepta bogupodobnosti in njegove žive dialoščnosti na eni in sekularnega koncepta človekovega dostojanstva na drugi strani. Še prej pa na kratko o Küngovem razumevanju svetovnega etosa.

Projekt svetovnega etosa služi v prvi vrsti globalni ideji, znotraj ene, vsem kulturam skupne etične makroparadigme, združiti vse konfesionalne, transkonfesionalne kot tudi sekularne humane pridobitve. Küng osebno sicer ne uporablja pojma postsekularnosti, vendar ga je v širšem okviru mogoče prištevati med postsekularne avtorje, kolikor si na temelju tako religiozne kot tudi sekularne humanistične tradicije prizadeva za globalno uveljavitev humanizma v formi žive postkonfesionalne, interreligiozne in multikonfesionalne ekumenske svetovne skupnosti (Küng, 2008, str. 52). Kritiki pogosto napačno razumejo Küngov projekt svetovnega etosa kot globalni etični sistem, ki želi v smislu nekakšne etične superstrukture nadomestiti najrazličnejše religiozne in sekularne vrednostne sisteme. Dejansko pa gre, kot pravi Küng sam, za celoto "vrednot, meril, pravic in dolžnosti, preprosto za skupni etos: za etos človeštva torej", ki je že tu in ga ni potrebno na novo izumljati, da bi z njim nadomestili stare vrednote (Küng, 2002, 172). Na drugem mestu doda, da moramo svetovni etos razumeti kot "etični koordinatni sistem", kot "npravne koordinate za kompas vesti", ki vsebuje 6 velikih pravil, 2 temeljna principa in 4 smernice, ki jih v takšni ali drugačni formulaciji poznajo vse svetovne religije (Küng, 2002, str. 31), hkrati pa naj bi bil tudi "notranja temeljna moralna drža", ki določa smer človekovega vrednostnega delovanja (Küng, 2002, str. 29). Svetovni etos torej kot humanistični ideal, ki si prizadeva "za novo temeljno soglasje združljivih humanih prepričanj" (Küng, 2008, str. 55). Podobno kot Beck tudi Küng za glavni kriterij ekumenskega projekta svetovnega etosa izpostavi "resnično človečnost", ki "temelji na človekovem dostojanstvu" (Küng, 2008, str. 135).

Kritično je potrebno glede njegovega načina in postopka utemeljevanja dodati, da pri vsebinskem opredeljevanju tega, kaj naj bi svetovni etos sploh bil, ravna kot nekakšen državni moralni uradnik, ki preprosto evidentira

temeljne religiozne in sekularne vrednote, norme, principe, smernice in moralna pravila ter jih prostodušno formalno združi pod skupnim imenovalcem svetovnega etosa. Ob problemu, kaj naj bi sploh bil osnovni kriterij takšnega povezovanja, se ne domisli ničesar boljšega kot to, da poseže po vse prej kot jasnem in razločnem sekularnem pojmu človekovega dostojanstva. Prav tako se zdi več kot očitno, da tako razumljeni svetovni etos zaradi njegove kompilacijske formalnosti komaj lahko služi posamezniku pri njegovih moralnih odločitvah oz. pri tem ne more biti nič bolj uspešen kot to velja za posamezne tradicionalne religiozne norme. Spaemann ima glede tega povsem prav: "Če razmišljajočemu človeku ne zadošča, kar mu veli njegov um, če kristjanu ne zadošča, da Jezus terja isto, zakaj naj bi potem nenadoma sledil obema glasovoma, samo zato ker se jima je pridružil še Mohamedov glas? In zakaj naj bi svoji ženi, ki jo je sicer varal, zdaj naenkrat postal zvest samo zato, ker je svetovni etos, ki terja zvestobo, domnevno nujen za preživetje človeštva? Resnica je: To nima s tem nič opraviti" (Spaemann, 1996, str. 899). Paradokso je mogoče skleniti, da Künigovemu pojmu svetovnega etosa manjka tisto bistveno: etos kot notranje doživeta subjektivna drža brez katere se sleherna moralnost izteka v golo in nezavezujočo formalnost. Etos brez notranje utrjenega prepričanja lahko kvečjemu funkcionira kot nekakšen dekret od zunaj. Da, za to, kar želi Künig doseči s svojim projektom, je njegov pojem svetovnega etosa malodane trivialen.²

Kljub očitnim pomanjkljivostim njegove konceptualizacije svetovnega etosa menim, da je vredno pri tem pojmu vztrajati še naprej. Kot posnemanja vredno sprejemam njegovo temeljno intuicijo, da so človečnost človeka in njeni temelji povsod in vedno enaki, in da humana, postsekularna družba prihodnosti, če naj uspešno opravi z moralno poljubnostjo ter relativizmom, nujno potrebuje skupno regulativno vrednostno bazo in orientacijo, ki jo bodo v njeni elementarnosti in nedvoumnosti vsi pripravljene sprejeti za skupno.³ Čeprav se Künig problema loteva na napačnem koncu, splošni pojem etosa na sebi terja natanko tisto, kar že dolgo manjka: notranje doživeto univerzalno vrednostno instanco, brez katere postsekularni humanistični preboj ne bo mogoč. Smiselnost povezave etosa z njegovo svetovnostjo pa vidim v tem – in glede tega se s Künigom povsem strinjam –, ker se na ta način izpostavlja njegov planetarni, kulturne razlike preraščajoči univerzalni značaj. Idejo svetovnega etosa je torej možno sprejeti kot smiselno in potrebno, vendar ne

²Odlično kritiko Künigovega projekta je v zelo polemičnem in deloma hudomušnem tonu podal Robert Spaemann v članku *Weltethos als "Projekt"*, Merkur 50, 2, Stuttgart 1996.

³Vsaka velika zgodovinska kultura doslej je temeljila na njenih jasnih vrednostnih, etičnih, religioznih in svetovnonazorskih predpostavkah. Globalna kultura, kolikor ne temelji na nobeni od omenjenih predpostavk, zato še ni in ne more biti kultura v klasičnem pomenu te besede, oz. je to lahko le v formalnem smislu.

v obliki in vsebini, ki ji jo je vdihnil njen tvorec: Pravo delo pri izgradnji te ideje v prepričljivo in notranje konsistentno kategorijo je zato še pred nami. Vendar je v isti sapi treba dodati, da četudi naj bi bilo to delo uspešno, s tem še vedno ne bo samoumevno zagotovljena njena družbena implementacija. To je namreč že neka povsem druga zgodba, ki se je na tem mestu ne bom dotikal.⁴

Kaj mislim z izgradnjo ideje svetovnega etosa v prepričljivo in notranje konsistentno kategorijo lahko v tej studij zgolj nakažem z nekaterimi predlogi, ki jih bo potrebno pozneje – če bi se ti izkazali za smiselne – natančneje razdelati. To, kar mislim, da je za začetek nujno, je, prvič, da doslej horizontalni značaj svetovnega etosa, njegovo golo združevalno strukturo dopolnimo z njemu inherentno vertikalno globino, trdnostjo in legitimnostjo ter, drugič, kar neposredno sledi iz prvega, da njegovo iz klasičnega pojma dostojanstva izhajajočo oz. v njem temelječo monološkost, odsotnost glasu drugega v njem, ki bi nagovarjal, prepričeval, navdihoval ter posledično prehajal v moralno delovanje, nadomestimo z notranje doživeto dialoškostjo. Nujnost zahtevane dialoškosti je utemeljena, prvič, v simbolni strukturiranosti človekove zavesti in drugič, v zgodovinsko potrjeni predpostavki, da je za potrebe prepričljive etičnosti v simbolno razmerje potrebno pritegniti resnično alteriteto. Brez etosa z živo notranjo dialoško strukturo ni možen svetovni etos, ki bi bil sposoben svojo potencialno integrativno moč konkretizirati ter s tem iz gole formalnosti preiti v dejanskost. Prav tako je malo verjetno, da bi svetovni etos lahko imel kakšno posebno etično prihodnost, če nam predhodno v njem ne bo uspelo smiselno povezati bogupodobnost s človekovim dostojanstvom, religioznost s sekularnostjo, na ta način nevtralizirati rušilno napetost med obema ter vse skupaj utemeljiti v postsekularnem kontekstu. V slednjem religiozno in sekularno ne bosta več nepomirljiva nasprotnika, ki se borita na življenje in smrt, temveč drug drugega opravičujejoča, vzpodbujajoča in legitimirajoča vidika elementarne etičnosti človeka kot simbolnega bitja. Toda kje in kako pričeti s to nalogo? Glede na čas, v katerem živimo, se zdi najbolj smiselno, da v projekt povezovanja obeh tradicionalnih legitimacijskih instanc človekove etičnosti in humanosti vstopimo tako, da izhajamo iz danes aktualnega pojma dostojanstva in skušamo skozi njega kot rezidija bogupodobnosti razpreti izgubljeno notranjo dialoškost in jo na novo utemeljiti.

Vse do pojava bioetike na filozofskem odru filozofi povsem razumljivo kakšnega posebnega zanimanja za pojem dostojanstva že dolgo niso več kazali. Prav na primeru bioetike, ki si je pojem dostojanstva prvotno sposodila iz prava, pa je postalo ponovno očitno, kako malo orientacije in kako nezadostno

⁴Obširneje sem o tem problemu pisal v svoji zadnji knjigi *Ethica, quo vadis – Albert Schweitzer in uprašanje renesanse etične kulture*, Ljubljana 2010.

oporo ponuja ta pojem pri reševanju klasičnih biomedicinskih dilem in kako preprosto ga je mogoče izrabiti v dobro zdaj te zdaj one moralne pozicije. Ob konkretnih primerih je nedorečenost in abstraktnost določene etične norme, kar dostojanstvo vsekakor je, praviloma vselej nepremagljiva ovira, ki namesto, da probleme rešuje, le-te dodatno generira. Da v konfliktnih primerih večina udeležencev bioetičnega diskurza dostojanstvo razume tako kot to ustreza njihovim interesom, je že dolgo znano. Če aktualni pojem dostojanstva takšno zmedeno in nenačelno igro dopušča oz. jo celo ustvarja, je kot na dlani, da ga je treba podvreči celoviti kritični analizi. Seveda to sproža številna vprašanja, ki danes bolj kot kdaj koli prej terjajo jasne odgovore. Najprej in predvsem: Kje so meje tega, kar definira in legitimira dostojanstvenost človekovega dostojanstva? Jih kaže res izključno zožiti na to, kar zamejuje racionalno določljivi obseg človeka kot simbolnega bitja oz. na to, kar je inherentno človeku ali celo zgolj človeku kot racionalnemu bitju? Kdor si tu drzne odgovoriti z 'da', bi se moral zavedati, da se s tem sprostí dovolilnica za instrumentalizacijo človeka v vseh njegovih nesimbolnih in neracionalnih dimenzijah – ki nikakor niso nezanemarljive – na eni in kar celotne narave na drugi strani. Če pa, kot upam tudi sam, odgovorimo z 'ne', potem se dodatno sprostijo nova neprijetna vprašanja: Človek kot simbolno bitje, ki vključuje tudi njegovo racionalnost, lahko postavlja vprašanja in nanje odgovarja zgolj znotraj simbolnega konteksta kot takega. Če skušamo torej meje, ki določajo dostojanstvenost dostojanstva razširiti tudi onstran simbolnega in s tem ne le po obsegu razširiti človečnost človeka, temveč si hkrati odpreti tudi možnost za etično konceptualizacijo narave, potem bomo morali najti prepričljiv odgovor na vprašanje, kako je možno to iskano alteriteto, ki naj bi legitimacijsko utrdila dostojanstvenost dostojanstva in morda celo narave kot take, kako je mogoče ta *abhumanum* človečnosti, to 'nečloveško' v človeku in nesimbolno v simbolnem, ki ga kot neizpodbitno gotovost vase vselej že vključuje religiozni pojem bogupodobnosti, sodobnim potrebam smiselno in hkrati tudi razumljivo razložiti in dojeti. In nenazadnje, ali ga je sploh potrebno razumeti oz. racionalizirati, da bi lahko bili etično dejavni? Vse to so problemi, s katerimi pravzaprav iščemo že večkrat nagovorjeno legitimacijsko instanco alteritete in posledično dvostopenjskost oz. simbolno – nesimbolno dvojnost, ki bo dostojanstvo iz njegove formalne abstraktnosti prestavilo v resnično, skozi njegovo lastno notranjo dialoškost posredovano vsebinskost. Kdo ali kaj lahko torej v globinski strukturi dostojanstva prevzame vlogo alteritete in s tem iz vegetirajočega religioznega rezidija teističnega Boga ustvari novo vitalno ter življenje v vseh njegovih vidikih potrjujočo etično instanco, ki bo hkrati sposobna učinkovito preseči še vedno neproduktivno enodimezionalnost oz. monološkost aktualnih etičnih kriterijev. Brez nove filozofske utemeljitve

dostojanstva v dinamično dvostopenjsko, notranjo dialoško strukturo, ki se formalno zgleduje pri stari religiozni bogupodobnosti, in na katero se bodo lahko opirale in se v njej legitimirale eksterne, tako sekularne kot postsekularne družbeno-simbolne prakse, v zadevi svetovnega etosa ne vidim resnične možnosti napredovanja. Ker pa je to napredovanje danes nujneje kot kadar koli prej, druge izbire pravzaprav sploh nimamo.

::6.

Svetovni etos naj bi bil etos nove etike, etos postsekularne etike globalnega sveta. Postsekularna etika namreč ni isto kot sekularna etika. Razsvetljenstvo želi etiko razumeti na temelju ponotranjene, osebne, avtonomne vrednostne instance, ki naj nadomesti pešajočo moč in prepričljivost čedalje bolj institucionalizirane eksterne religioznosti. Ne po naključju še danes številni posamezniki etiko razumejo kot nadaljevanje religije z drugimi sredstvi in na drugačni, namreč osebni oz. intimni ravni. Na začetku te transformacije stoji Kant, do konca pa jo s svojim antropološkim redukcionizmom izpelje Feuerbach, ki vse veliko v religijah zvede na zakon človeškega srca. Kot že rečeno, danes vemo, da ta prenos institucionaliziranih, javnih in religiozno utemeljenih vrednot, v samodoločujočo avtonomno in ponotranjeno logiko moralnega zakona (Kant), občutja (Hume) ali srca (Feuerbach) ni bil uspešen. Osrednji razlog tega neuspeha se je skrival v nereflimirani samonanašajočnosti oz. tavitološkosti sekularnih strategij, od katerih nobena ni bila zmožna preseči monološkosti in posledičnega subjektivizma in relativizma. Prav v tem kontekstu kot zelo pomembno vidim naslednjo Künigovo zahtevo: “Etika, ki so jo v moderni vse bolj imeli za zasebno zadevo, mora v postmoderni – zaradi človekovega blagra in preživetja človeštva – spet postati **javna potreba najvišjega pomena**” (Künig, 2008, str. 68-69). Seveda pa je tovrstno povnanjanje etike v javno zadevo, ki je ne razumem le kot nekaj smiselnega, temveč hkrati tudi nujnega, možno in uresničljivo le tedaj, če nam načrtovani proces njenega povnanjanja predhodno uspe vezati na določeno absolutno legitimacijsko sidrišče, ki bo – kot rečeno – hkrati utemeljevalo tudi človekovo dostojanstvo. Brez slednjega svetovni etos ne more biti nič več kot le nebogljen oblak vrednot, s katerim se bodo po mili volji igrali vetrovi najrazličnejših interesnih skupin in ga gnali zdaj v to, zdaj v ono smer. Takšne zgodbe že predobro poznamo. Toda ali lahko danes stavimo na neko instanco, ki bi vlogo zahtevanega absolutnega legitimacijskega sidrišča igrala kot globalno sprejemljivi etični igralec in s tem pretendirala na status odločilnega faktorja pri oblikovanju svetovnega etosa? Menim, da za to obstajajo dobri razlogi in se pri tem sklicujem na postsekularni, z Beckom rečeno, “zagon religioznosti v 21. stoletju” in “ponovno duhovno očaranost”

(Beck, 2008, str. 41), ki je praviloma, vendar ne nujno, transkonfesionalnega značaja in hkrati globoko osebno doživeta. Prav v tem postsekularnem obratu se skriva možnost, da kljub raznolikosti in pluralnosti osebnostno prežetih religioznih občutenj, ali pa morda prav zaradi teh, iz njih izluščimo nekaj, kar je vsem skupnega. Velik pomen postsekularne religioznosti je tu v tem, da nas ponovno postavlja pred – tokrat – polimorfne podobe absolutne alteritete, kot absolutnega legitimacijskega sidrišča, ki je plod avtonomno doživetega glasu drugosti v nas samih. Beck, ne da bi razmišljal v problemskem polju, ki ga tu razvijam, v zvezi s postmoderno religioznostjo upravičeno govori o religioznem *melange* principu kot “humanem principu subjektivnega politeizma” (Beck, 2008, str. 86).

Natanko to postkonfesionalno ponotranjanje religioznosti o kateri govori Beck, in ki smo ga na začetku študije uvedli ob primeru Etty Hillesum, na eni, ter povnanjanje etike, ki jo terja Küng, na drugi strani, je treba v kontekstu možne izgradnje svetovnega etosa misliti skupaj ter ju postaviti iz poljubne horizontalnosti v trdno in zavezujočo vertikalnost. Polimorfno individualizirana religioznost, na katero je možno in potrebno postaviti javno zgradbo univerzalne etike, je postsekularna nova in hkrati stara poslanica, ki sekularnost z glave ponovno postavlja na noge.⁵ Individualizirane religioznosti, ki je lahko tako transkonfesionalne kot tudi konfesionalne narave, kot principa subjektivnega politeizma pa tu ne smemo razumeti kot razraščanje nekakšnega novega ego-kulta. Smisel in legitimacija avtonomno doživete religioznosti je namreč prav v tem, da prerašča subjektivnost nje-nega nosilca in se posledično lahko odpira k drugim in drugačnim. V tem tudi tiči upravičeno upanje, da se lahko resnično avtonomna in med seboj različna religiozna prepričanja transcendirajo v skupni etični univerzum. Tam, kjer je subjektivno doživeta religioznost postavljena v temelj etike kot objektivne morale, hkrati izgine tudi klasično nasprotje med subjektivnim in objektivnim: Izhodiščni ‘subjektivizem’ izvirne religioznosti je edina etično smiselna in dopustna forma ‘subjektivizma’, to pa zato, ker edino ta lahko na simbolni, družbeni oz. moralni ravni samodejno soustvarja univerzalnost etičnega in se hkrati izteka vanjo kot njena legitimacijska instanca oz. kot tista metasimbolnost, ki v strukturi simbolnega univerzuma svetovnega etosa predstavlja njegovo nereducirano legitimacijsko sidrišče absolutne alteritete. Podobno kot velja za razmerje subjektivnega in objektivnega se tudi klasično razlikovanje med avtonomnim in heteronomnim znotraj postseku-

⁵Osrednji konceptualni razlog etične neuspešnosti sakralne paradigme vidim v tem, da se je njen proces pričel odvijati v kontekstu tedaj že *de facto* povnanjene religioznosti in v intimnost pregnane etike. Zaradi neustreznega razumljenega razmerja med religijo in etiko, ki slednjo neustrežno utemeljuje v sebstvenosti sebstva, sekularizem ni zmožen vzpostaviti nujnih pogojev za razvoj etične družbe.

larne paradigme kaže za preostro. Pred nas v novi preobleki ponovno stopa staro religiozno spoznanje, da resnična avtonomija ni možna brez določene heteronomije. Jaz je lahko samemu sebi svoj lastni zakon le tedaj, če črke tega zakona v strukturo njegovega lastnega jaza ne zapisujejo njegovi lastni interesi, želje, hrepenjenja, motivi ipd., temveč ne-jaz. Toda samo kolikor je alteriteta ne-jaza jazu imanentna, kolikor je torej heteronomnost, ki s tem vstopa v dialektiko duha, njegova lastna, a hkrati nanj nezvedljiva, lahko nastaja resnični etos. Če mu je zunanja, če prihaja od drugod, če torej ni sad lastnega spoznanega doživetja, temveč eksternih, družbenih, simbolnih moralnih norm, vrednot, pravil, praviloma nastajajo klasične razmere nesvobode kot čiste heteronomnosti. S pojmom postsekularne indifference mislim prav tovrstno dialektično taljenje trdovratnih zarez, ki so je v strukturo subjekta in objekta, avtonomnosti in heteronomnosti ter posledično tudi religioznosti in sekularnosti skozi stoletja vrezovala številna ideološka prepričanja; tako religiozna, filozofska kot tudi znanstvena.

Za razliko od teistične je postsekularna alteriteta subjektivno posredovana, kar posameznikom omogoča tisto, česar mu doslej, kljub vsem naporom, nista bili zmožni ponuditi niti konfesionalna religioznost niti sekularizem: Resnična avtonomnost kot osnovni in hkrati nerazgradljivi temelj skupnega etosa, svetovnega etosa, znotraj katerega se subjektivno in objektivno, avtonomno in heteronomno vzajemno krepijo, potrjujejo in legitimirajo. Konfesionalna religioznost nam je doslej praviloma ponujala neprepričljivo univerzalnost, ki se je ob odsotnosti resnične avtonomnosti in ob najmanjšem stiku z drugačnostjo v sebi zlomila. Sekularizem nam je doslej ponujal nezadostno in praviloma zlagano avtonomnost, ki ni bila nič več kot po lastnem okusu sešita simbolna srajca, ki je brez notranje povezovalnih niti alteritete nenehno razpadala na svoje osnovne dele; zato sekularizem ni sposoben oblikovati niti resnične avtonomnosti niti etične skupnosti. Postsekularna absolutna alteriteta, ki se neposredno izreka na ravni subjektivnega in s tem legitimira njegovo avtonomnost, ima glede na obe prejšnji paradigmi to odločilno prednost, da na objektivni ravni simbolno-družbenega edina omogoča hkratnost razumevanja drugosti oz. drugačnosti in ohranjanja avtonomnosti v sebi izpolnjene subjektivitete. Prav ta raznolika skupnost avtonomnih subjektivitet, katerih dostojanstvo in osebna integriteta temeljijo v tisti drugosti, ki je njim samim notranja, je tu tista, v katero upravičeno smemo vpisati pričakovanje, da lahko iz njihove vzajemne dialoščnosti postopoma nastaja enotno polje etosa. Jud, kristjan, musliman in budist med seboj praviloma doživljajo in izpostavljajo razlike; Mojzes, Jezus, Mohamed in Buda bi med seboj z gotovostjo izpostavljali in poudarjali enakost. Postsekularno skupnost možnega svetovnega etosa torej v perspektivi razumem kot raznoliko, transnacionalno in transkonfesionalno

skupnost 'majhnih' Mojzesov, Bud, Jezusov, Mohamedov ter številnih drugih in drugačnih avtonomnih subjektivitet.

::7.

Poglejmo si ob koncu nekoliko bolj konkretno kaj naj bi ta absolutna alteriteta v temelju subjektivno doživete religioznosti sploh bila. Enega izmed prepričljivejših odgovorov na to vprašanje nam v zadnjem času ponuja benediktinec in hkrati zen mojster Willigis Jäger. Tudi njega je mogoče nedvomno uvrstiti med postsekularne avtorje; tudi on namreč, podobno kot Küng, išče ter izpostavlja tisto skupno vseh religij, le da je pri tem neprimerno globlji, prepričljivejši in doslednejši od prvega. Za razliko od Künnga, ki izhaja iz velikih svetovnih konfesij, Jäger gradi na podlagi njihovih mističnih, bolj ali manj pozabljenih in potlačenih tradicij. V izhodišče postavlja subjektivno prežeto, a hkrati v transpersonalnost preraščajočo izkušnjo Boga, ki jo hkrati razume kot temelj za možno ustvarjanje etičnega univerzuma. Tudi Jäger se pri tem poslužuje pojma svetovnega etosa, a ga za razliko od Künnga, ki ga zvaja na človekovo dostojanstvo, ustrezneje utemeljuje v dostojanstvu postsekularno razumljenega Boga, ki se na polivalenten način izreka in udejanjanja ne le skozi človeka, temveč tudi v naravi oz. v življenju nasploh. "Postsekularno družbo" zato v veliki meri opredeljuje prav to, zapiše Jäger, da "išče izkušnjo religioznega v življenju" (Jäger, 2007, str. 13); seveda v življenju, ki se v svoji nedoumljivi numinoznosti in polifonični raznolikosti vedno znova in drugače izraža v človeku kot nosilcu totalno reflektivne zavesti. Znotraj postsekularne paradigme je zato namesto o bogupodobnosti človeka bolj smiselno govoriti o človekupodobnosti Boga, s čimer je nazorno naznačen emanacijski karakter absolutne božje alteritete, ki se v različnih formah bivajočega različno manifestira: V človeku kot človek, v drevesu kot drevo, v kamnu kot kamen. Ne po naključju se zato Jäger vedno znova poslužuje besed mojstra Eckharta: "Če ne bi bil jaz, tudi Bog ne bi bil" (Jäger, 2007, str. 39). "Če doživimo, da tudi mi ne moremo biti ločeni, da je v tem našem telesu pravzaprav navzoč Bog", podobno kot se v vsakem različnem valu oblikovno in vsebinsko izraža isto morje, "potem se bomo z vsem drugim počutili povezane. In to je začetek nove etike" (Jäger, 2007, str. 36). Natanko to, o čemer tu govori Jäger, na konkretno-vsebinski ravni opisuje zgoraj razvijano stališče, da le subjektivno doživeta absolutna alteriteta lahko prehaja v objektivno stvarnost etičnega univerzuma oz. ga kot takega sploh lahko ustvarja.

Idealno obliko humanizma kot svetovnega etosa, v katerem bo človek človeku Bog, je želel graditi tudi sekularizem, le da je pri tem storil usodno napako: Izenačil je človeka z Bogom ter s tem odpravil absolutno alteriteto.

Na ta način potem ni izginil le Bog, temveč je bila v perspektivi tudi človečnost človeka, ki jo bistveno določa njegova simbolna naperjenost k drugosti, postavljena na kocko. Zato velja: Človek lahko človeku postane Bog le tedaj, če božje v njem ni nič specifično človeškega; to je odločilno! Natanko to nam z glasom vpijočega v puščavi skozi tisočletja neumorno sporočajo mistiki najrazličnejših religioznih tradicij. Zakaj tega praviloma nismo zmožni ustrezno razumeti pa je že neko povsem drugo vprašanje.

Toda če naj ponovno oživimo notranji dialog z absolutno alteritetjo, nikakor ni nujno, da pri tem izhajamo iz te ali one notranje doživetje predstave Boga, še zlasti, ker je pojem Boga že dolgo preobložen tudi s številnimi negativnimi konotacijami. Obstajajo tudi druge možnosti. Eno od teh je na začetku 20. stoletja velikopotezno in hkrati prepričljivo predstavil Albert Schweitzer⁶, ki se je trudil etiko utemeljiti na religioznem doživetju volje do življenja v obliki strahospoštovanja do življenja. Predvsem vzhodnoazijske religije nam z nedvoumno gotovostjo kažejo, da je etično delovanje, ki naj bo hkrati univerzalno sprejemljivo, mogoče utemeljiti iz celostno doživetega razmerja do narave oz. iz svetosti življenja kot absolutne vrednostne instance katerega imanentni del in hkrati tudi njegova zavest je človek. Še več: Kdor vsaj malo pozna zgodovino religij, ta ve, da se iskra rojstva etike skriva v sakralizaciji narave. Svetost življenja nikakor ni zgolj vzhodnoazijskim religijam lastni predikat, čeprav so ga te najbolj dosledno udejanjale. Tudi pri vseh treh svetovnih religijah semitskega izvora je sakralno čaščenje življenja njihova pomembna sestavina, ki je skozi zgodovino kontinuirano pridobivala na pomenu. Še zlasti se ta dimenzija poudarja v sodobni, t.i. imenovani ekološki dobi. V tej zvezi govori Peter Gerlitz celo o "novi ekološki ekumeni" (Gerlitz, 1998, str. XIII). Švicarji so šli še dlje in leta 1992 v svojo ustavo zapisali, da je dostojanstvo kretaure kot norma enakovredno človekovemu dostojanstvu. Takšno možnost smo po zaslugi Tineta Hribarja (svetost življenja) v istem času imeli tudi Slovenci, a smo jo žal zaradi lastne nezrelosti zapravili.

Tudi postsekularna paradigma sprejema koncept, po katerem mora človek človeku postati Bog, hkrati pa jo bistveno dopolni v svetosti življenja utemeljeni zahtevi, po kateri morajo biti tudi vse ostale forme bivajočega priznane kot različni vrednostni modusi samoizrekanja ene iste univerzalne substance. Ali slednjo pri tem imenujemo z besedo Boga, življenja, biti, narave, logosa pa je prej kot ne sekundarno vprašanje terminološkega konsenza.

⁶O tem glej: Ošlaj, B., *Ethica, quo vadis – Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*.

::8.

Vrnimo se za konec k naši osrednji temi, svetovnemu etosu in dostojanstvu v postsekularnem kontekstu.

Svetnost etosa kot možnega univerzalnega etičnega fenomena je v prvi vrsti odvisna od tega, kakšno razmerje v njegovi strukturi oblikujeta subjektivno in objektivno, sebstvo in transcendenca. Če sta v vsakokratnem nosilcu etosa subjektivnost in sebstvo strukturirana tako, da samodejno prehajata v objektivno drugost in se v njej uresničujeta, potem je moje sebstvo, hkrati lahko tudi sebstvo drugega. Dialoška igra perifernih razlik in substancialne enakosti zadostne množice tovrstnih samoprerušajočih sebstev je osrednji hranilni vir oz. nujni pogoj možnosti spletnja globalne etične mreže svetovnega etosa. Samo resnično avtonomni etos, kot smo videli pred kratkim, je lahko osnovni gradnik svetovnega etosa in v njem temelječe globalne etične skupnosti. Samo tam, kjer je avtonomni etos rezultat ponotranjene, izvorno doživete postsekularne religioznosti, so vzpostavljeni trdni temelji in hkratno vezivo za nastanek etike "kot javne potrebe najvišjega pomena".

Etos samoprerušajočega sebstva je sicer temelj svetovnega etosa, vendar pa ga ne smemo hkrati razumeti tudi kot kriterij dostojanstva. Slednjega poseduje vsako bitje ne glede na stopnjo ozaveščenosti njegovega sebstva, preprosto zato, ker je vsako bivajoče enkratni in nezamenljivi izraz enotne strukture biti, njegove absolutne vrednosti ali svetosti. Vse bivajoče kot bivajoče in zaradi tega, ker je bivajoče, poseduje dostojanstvo. Toda le tam, kjer absolutna vrednost biti oz. svetost življenja lahko postane predmet zavesti, oz. kjer se skozi samoovedenje kot absolutna vrednost sploh šele lahko izreče, so hkrati dani tudi pogoji za dialektiko dostojanstva, za njegovo dvostopenjsko dialoško strukturo. To pa je možno le pri človeku; zato je zgolj človeku, ki se edini lahko zaveda absolutne vrednosti oz. dostojanstva Boga, biti ali življenja, po njegovi naravi in iz nje kot take dano graditi etični univerzum kot enotno vrednostno strukturo vzajemno potrjujočih se razlik bivajočega. Samo tam, kjer je možno misliti enost v njegovih razlikah, je možno razlike v njihovi enosti potrjevati, intenzivirati in s tem ohranjati. V tem je edini smisel etičnosti. Potrjevati razlike v njihovi različnosti pa je nasprotje etičnosti in največja grožnja dostojanstvu biti; to pa zato, ker razlike, ki se utemeljujejo in legitimirajo v monološkosti svoje sicer naravne posebnosti, omogočajo in hkrati tudi vzpodbujajo razkroj enotnega polja biti ter s tem v perspektivi ukinjajo tudi same sebe. To je situacija t.i. etičnega relativizma.

Monološka struktura dostojanstva, sebstva, ki se utemeljuje v lastnem sebstvu, ni nujno nevarna za skupnost razlik; v noben primeru pa ne more biti konstruktivni člen pri graditvi in ohranjanju svetovnega etosa kot univerzalne

vrednostne strukture. Slednje je lahko privileg in hkrati dolžnost zgolj dialoško strukturiranega dostojanstva. Toda kaj pomeni ta dialoškost in zakaj se zgolj v njej lahko utemeljuje resnično človekovo dostojanstvo? Dvostopenjsko dialoško strukturo dostojanstva moramo razumeti kot vrednostni epilog notranje doživetega razmerja med absolutno alteriteto svetosti življenja, biti ali Boga v nas samih z nami samimi, hkrati pa kot način, kako dostojanstvo absolutne alteritete, ko se spoznavajoče doživi v posamezni partikularni zavesti, le-to in njenega nosilca dejansko umesti v enotni univerzum dostojanstva biti. Posameznikovo dostojanstvo se legitimira skozi doživeto vednost, da je neposredni in živi del absolutne vrednostne strukture biti. Ta, glede na mojo lastno partikularnost samoizkušena absolutna alteriteta, je natanko tisto skupno in univerzalno, ki se bodisi slepo, čuteče ali vedoče izreka skozi vse posamezne forme bivajočega in s tem posredno prehaja v sestavljeno strukturo svetovnega etosa kot njegovo absolutno legitimacijsko sidrišče. Dialoška struktura dostojanstva kot doživetega in vedočega razmerja med svetostjo življenja in našo partikularno udeleženo v njej – v religioznem jeziku bi lahko rekli tudi med človekupodobnostjo Boga in bogupodobnostjo človeka – pa je hkrati tudi temeljni gradnik dialoške strukture svetovnega etosa.

Dialoška struktura dostojanstva je, prav kolikor je bistveno dialog z absolutno alteriteto, ontološko pogojena. Čeprav je tudi ta dialog formalno simbolnega značaja, pa je to razmerje, kolikor se oblikuje v odnosu do absolutne in neopredmetljive drugosti, že metasimbolno. Reči, da je človekovo dostojanstvo nedotakljivo in nedoumljivo je pravilno in hkrati smiselno v toliko, kolikor je rezultat metasimbolnega razmerja z dostojanstvom biti. Z metasimbolnostjo je tu hkrati mišljena ponotranjena vertikalna poglobitev sebstva k njegovim ontološkim pogojem možnosti. Samo takšno sebstvo je samopreraščajoče sebstvo, samo takšno sebstvo je nosilec avtonomnega etosa; avtonomen pa je ta etos paradokсно prav zato, ker ne more biti samemu sebi svoj lastni zakon, ker ga v njegovi avtonomnosti omogoča in legitimira absolutna heteronomnost alteritete. Vertikalna metasimbolnost dostojanstva oblikuje avtonomni etos posameznika ter je pri tem hkrati nujni in zadostni pogoj zanj. V odnosu do možne izgradnje svetovnega etosa pa je metasimbolnost dostojanstva sicer nujni, a ne hkrati tudi zadostni pogoj.

Svetovni etos, kolikor ga tu utemeljujemo na ozadju vertikalno metasimbolne oz. dialoške strukture dostojanstva, mora biti tudi sam, če naj bo možni izraz slednjega, dialoško naravnani. Za razliko od posameznikovega etosa in njegovega dostojanstva, ki sta vertikalno dialoška, pa svetovni etos razpira polje intersubjektivnosti, znotraj katerega avtonomne forme dostojanstva vstopajo v horizontalno dialoškost. Prav kolikor je ta etos horizontalno dialoška rezultanta metasimbolnih struktur najrazličnejših avtonomno etičnih oseb, smo s tem

ponovno vstopili v simbolni svet vrednot, smislov in pomenov. Svetovni etos je tako sicer nekaj simbolnega, svetnega, občega in skupnega; toda – in prav to je bistveno, če se želimo izogniti formalizmu in trivialnosti Künigove konceptualizacije – svojo smiselno, vredno, kohezivno in legitimno lahko ohranja le na ozadju zadostnega števila tistih avtonomno etičnih subjektivitet, ki svetni prostor horizontalnega etosa vedno znova tkejo z metasimbolnimi nitmi neopredmetljive alteritete. Neopredmetljiva je ta alteriteta kolikor je, rečeno v zenovskem jeziku, prazna, vsebinsko prazna, neeksplikabilna, pa vendar v svoji načelno absolutni mnogopomenskosti ne nima kot je to veljalo za sekularni pojem dostojanstva. Postsekularna ponotranjena religioznost se sicer vedno znova izreka v simbolnost možnega svetovnega etosa, a se vanjo zaradi lastne metasimbolnosti ne more nikoli izreči; v tem smislu v strukturo simbolnega univerzuma vnaša nereducirano nedoumljivost dostojanstva biti kot dinamično legitimacijsko sidrišče možnosti svetovnega etosa.

Pod pojmom svetovnega etosa si ne smemo predstavljati nekakšne postsekularne religioznosti, niti ne nekega vse povezujočega planetarnega etičnega sistema, ki bi bil kot nekakšna kompilacijska zbirka temeljnih religioznih in sekularnih vrednot zavezujoč za vse posameznike. Svetovni etos je mogoče teoretsko upravičiti in utemeljiti na eni ter planetarno udejanjati na drugi strani le v obliki nekakšnega regulativno-sintetičnega idejnega konglomerata, ki označuje možno dejanskost globalnega etičnega univerzuma, temelječega na dialektiki avtonomno doživete države svetosti ali dostojanstva življenja. Slednje iz avtonomnega etosa subjektivnih form metasimbolnosti spontano prehaja v simbolnost sveta kot moralne skupnosti vseh form bivajočega ter s tem soustvarja, krepi in ohranja dostojanstvo vseh njegovih akterjev, tako človeških kot nečloveških. Tako razumljeni svetovni etos v sebi zajema horizontalni dialog avtonomnih, v nesimbolizirani alteriteti utemeljenih etičnih form, ki v obliki notranjega nagovora in prepričanja posameznikov neposredno in živo sooblikujejo svet kot globalno moralno skupnost. V tem smislu regulativna ideja svetovnega etosa hkrati tudi fungira kot *a priori* pogoj možnosti postsekularne humanosti svetovne skupnosti.⁷ S svetovnim etosom torej ne mislimo nekakšen univerzalni etični princip, temveč odprto in dinamično hevristično idejo, ki se v obliki osebnih izkušenj napaja iz nepresahljivih vrelcev svetosti

⁷Beck v podobnem kontekstu (premagovanje postmoderna relativizma in privatiziranja religij) govori o viziji kozmopolitike religioznosti postsekularne dobe, ki temelji na dejanski zgodovinski nečistosti religij v smislu njihove hkratne različnosti in enakosti. (Beck, 2008, str. 174). Beckov pojem kozmopolitizma, ki izhaja iz realno obstoječih razlik med religijami, je v tem segmentu podoben zgoraj razvijani ideji svetovnega etosa. Bistvena razlika pa je v tem, da Beck kozmopolitizem neustrezno utemeljuje v sekularno nediferencirani in abstraktni predstavi človekovega dostojanstva (Beck, 2008, str. 127.), zaradi česar mu ne uspe izpostaviti legitimacijskega kriterija dostojanstva kot tudi ne odgovoriti na vprašanje, kaj je tisto skupno vseh religij.

življenja, biti ali Boga, da bi jih posredovala v simbolizirano svetnost sveta in iz njih oblikovala skupni etični univerzum. Prav zato lahko tako razumljena ideja svetovnega etosa vzdržuje etično-dejavno usmerjenost do vseh življenjskih form, modusov biti ali emanacij Boga.

Dostojanstvo človekupodobnega Boga oz. svetosti življenja je tisto, ki v strukturi svetovnega etosa legitimira dostojanstvo sleherne bivanjske form; v prvi vrsti tiste, v kateri svetost življenjske ali božje alteritete pride do zavesti same sebe. To pa ne pomeni, da je človek postavljen nad bivajoče; je pa v svoji ekscentričnosti postavljen pred njega. Iz te pred-postavljenosti edino on lahko oblikuje svetovni etos ali svetovno zlo; to je njegov edini privilegij in prekletstvo hkrati. Zato je človekova in samo človekova odgovornost absolutna, kajti v njem in samo v njem kot svobodnem bitju je na kocko postavljena usoda življenja.

Če prihaja v človeku absolutno do zavesti samega sebe, ne pa tudi v drugih življenjskih formah, potem iz tega nikakor ne sledi to, kar je naša civilizacija večji del svoje zgodovine napačno sklepala, da smo dolžni etično delovati samo v odnosu do sočloveka kot nosilca svobodne zavesti. Totalno reflektivna zavest s stališča evolucije življenja ne more služiti zgolj sami sebi, temveč, prav kolikor je lahko potencialno totalna, totalnosti življenja. Totalno reflektivna zavest, znotraj katere se življenje ogleduje in zase ve v vseh svojih bivanjskih modusih, je neposredno izpričevalo njegove svetosti, svetosti življenja. Etty Hillesum je to izkušnjo intenzivno živela tudi in predvsem takrat, ko je že vedela, kako se bo njeno lastno življenje izteklo: "Beda je resnično neizmerna, pa vendar ob večerih, ko se dan za menoj pogreza v globino, z lahkotnimi koraki tekam ob bodeči žici, in ob tem se vedno znova iz mojega srca izliva – nič ne morem zato, tako pač je, gre za elementarno silo –: Življenje je nekaj čudovitega in mogočnega, nekoč pozneje bomo morali zgraditi povsem novi svet" (Hillesum, 1981).

::LITERATURA

Küng, H. (2008): *Svetovni etos*, Društvo 2000, Ljubljana.

Beck, U. (2008): *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M..

Jonas, H. (2007): *Philosophische Untersuchungen in metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.

Schweidler, W. (2007): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München.

Ošljaj, B. (2004): *Homo diaphoricus*, Ljubljana.

Ošljaj, B. (2005): *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana.