

HANS KÜNG I PROJEKT SVJETSKI ETHOS

Orhan JAŠIĆ i Amra BILAJAC

Sažetak

U ovom radu ukratko je opisan životni put i djela Hansa Künga, te je također prikazan povijesni razvoj Küngovog djela Projekt svjetski etos. Potonji Projekt utemeljen je na daleko poznatoj maksimi Hansa Künga: Nema mira među narodima, bez mira među religijama, nema mira među religijama bez dijaloga među religijama, nema dijaloga među religijama bez uzajamnog izučavanja među religijama. Hansa Küng je htio da spomenuti djelo veliča dostojanstvo i opstojnost svakog čovjeka, zatim da bude spona među ljudima, koja će ih pozivati na međureligijski dijalog i samim tim na mir u svijetu. Značaj djela Projekt svjetski etos nesumnjivo se zasniva na tome što poziva na globalni mir, putem mira među religijama, pri čemu se naznačuje ono što je svim religijama zajedničko, a to je dobro i ljubav spram čovjeka.

Hans Küng je rođen 19. mar-
ta 1928. godine u švicarskom
gradiću Sursee, nedaleko od
Luzerna. U Luzernu je završio gimnaziju, a zatim
sedmogodišnji filozofsko-teološki studij na Pon-
tificum Collegium Germanicum et Hungaricum
u Rimu. Za svećenika rimokatoličke crkve biva
zaređen 1954. godine. Sa dvadeset devet godina
završava doktorski studij na Institut catholique¹
u Parizu, sa doktorskim radom pod naslovom
„Opravdanje, učenje Karla Bartha i katolička re-
fleksija“, „Rechtfertigung/Die Lehre Karl Barths
und eine katholische
Besinnung“. Nakon
što je doktorirao, jed-
no vrijeme obavljao je
dužnost dušebrižnika
u crkvi Hofkirche u
Luzernu. Radio je kao
asistent na Katoličkom
teološkom fakultetu
Univerziteta u Münste-
ru, a zatim kao profesor
i dekan na Katoličkom
teološkom fakultetu u
Tübingenu (od 1960.
sve do 1996. godine, kad
je dobio časnu titulu eme-
ritusa). Poznat je i kao prvi direktor Ekumenskog
instituta u Tübingenu (osnovan 1964. godine).
Znanstveni rad profesora Küng može se podijeli-
titi u četiri etape.

Prva etapa u znanstvenom djelovanju
Hansa Künga bila je ekleziološka.² U njoj se ba-
vio ustrojstvom crkve i sveopćim ekumenskim³
kretanjima. O ovome govori i njegov rad „Crkva“
(„Kirche“).

Nakon Drugog vatikanskog koncila (Se-
cundum vaticanum), 1962.-1965. godine, kome
je prisustvovao kao mladi savjetnik (peritus),
svojim kritikama iritira rimsku kuriju, ali pritom



Hans Küng je rođen 19. marta 1928. godine u
švicarskom gradiću Surseeans

biva začetnik slobodoumnog pravca među ka-
toličkim teolozima. Njegovi ozbiljniji sukobi sa
Katoličkom crkvom počinju 1970. g odine, kad
izlazi njegovo djelo „Unfehlbar? Eine Anfrage“
(„Nepogrješivi“), kojim napada rimokatoličku
dogmu o nepogrešivosti pape. Zatim su slijedila
djela: „Christ sein“ („Biti kršćanin“) te „Existiert
Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“
(„Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u
novome vijeku“), u kojima piše o rimokatoličkim
crkvenim dogmama i ulazi u dijalog sa ateistima
i agnosticima. Zbog svojih teoloških shvatanja,

poput pitanja celiba-
ta, bezgrješnosti pape,
mogućnosti zaređivanja
žena u svećenike i sl.,
kojima je izvršio ekspli-
citni napad na dotadaš-
nja (ali i današnja) vjer-
ska učenja i vjerovanja
Rimokatoličke crkve,
krajem 1979. godine
oduzeto mu je pravo
predavanja u svojstvu
rimokatoličkog teologa
na katoličkim teološ-
kim fakultetima. Tada
je i povučeno iz opticaja

njegovih 3, 500.000 knjiga. Međutim, uz proteste
studenata, koji su podržavali profesora Künga,
Senat Sveučilišta u Tübingenu odlučuje izuzeti
Katedru i Institut za ekumenska istraživanja sa
Katoličkog teološkog fakulteta i staviti ih pod
patronstvo Sveučilišta, tako da Küng nastavlja
predavati na Tübingenu u svojstvu svjetovnog
predavača. Tada piše djela iz područja eklezio-
logije, poput „Strukturen der Kirche“ („Crkvene
strukture“), „Die Kirche“ („Crkva“), „Kirche in
Freiheit“ („Crkva i sloboda“), („Die Kirche unter
den Weltreligionen“ („Crkva i svjetske religije“) i
druga, na kraju sa Ewiges Lebens, kojima se sve
više okretao svijetu i svjetovnoj (sekularnoj) mi-
sli.

Treća etapa u njegovom znanstvenom
djelovanju ogleda se u teologiji religija, gdje on
posebnu pažnju pridaje međureligijskom dijalo-
gu. Tada se na Sveučilištu u Tübingenu održava
nekoliko javnih predavanja, tzv. Studium Gene-

1 Zanimljivo je da su na ovom institutu početkom devedesetih
godina prošloga stoljeća studirali današnji nastavnici Fakulteta
islamskih nauka u Sarajevu: acc. prof. dr. Rešid Hafizović i prof. dr.
Adnan Silajdžić

2 Ekleziologija je nauka o prirodi, funkciji i strukturama Crkve
3 Ekumenska teologija bavi se međusobnim približavanjem i
mogućim sjedinjavanjem svih kršćanskih crkvi, ali devedesetih
godina protekloga stoljeća profesor Küng proširuje pojam
ekumenizma i na područje međureligijskog dijaloga. Neprihvatljivo
je za muslimane prihvatiti ovaj pojam u istovjetnom značenju

rale, i diskusija na temu „Kršćanstvo u dijalogu sa svjetskim religijama“, gdje biva govora i o islamu.

Četvrta etapa započinje devedesetih godina sa knjigom „Projekt svjetski ethos“ (njem., „Weltethos“), s kojim je želio istaći elemente koji su zajednički svim religijama. Razvojem projekta i deklaracije, nastaje krilatica: „Neće biti mira među narodima bez mira među religijama; neće biti mira među religijama bez dijaloga među religijama; neće biti dijaloga među religijama bez izučavanja temeljnih istina religija“. Veličina ovog projekta u tome je što poziva na međureligijski dijalog, i to na nivou etike, a ne dogmatike, budući da gotovo sve religije posjeduju istovrsne etičke vrijednosti.

U ovom periodu objavljena su njegova djela „Die religiöse Situation der Zeit“ („Religijska situacija vremena“ i knjige: „Židovstvo, religijska situacija vremena“; „Kršćanstvo, povijest i bit“; „Islam, prošlost, sadašnjost, budućnost“; „Početak svih stvari, prirodne znanosti i religija“. Njegova djela su i: „Muzika i religija. Mozart – Wagner – Bruckner, Mozart“; „Duhovnost i transcendencia“, „Velikani humaniteta, Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll“, „Poezija i religija, Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka“ (djelo je nastalo skupa sa Walter Jens), „Umjetnosti i smisao postojanja“. Do sada je napisao 68 knjiga.

Početkom ovog desetljeća, profesor Küng posvetio se aktivnom pisanju svojih memoara pod naslovom „Sjećanja“. Do sada su izišla dva toma sa više od hiljadu stranica. Osim što je bio profesor na Sveučilištu u Tübingenu, predavao je u svojstvu gostujućeg profesora na mnogobrojnim preookeanskim sveučilištima. Stekao je mnogobrojne počasne doktorate širom Planete, a dobitnik je i japanske nagrade za mir „Niwano“, koja je u Japanu cijenjena kao i Nobelova nagrada u Evropi. Tragom znamenite izreke iz osamdesetih godina, koju je izrekao na Sveučilištu u Tübingenu „Neće biti mira među narodima bez mira među religijama, neće biti mira među religijama bez dijaloga među religijama“, profesor Küng početkom devedesetih godina piše djelo „Projekt svjetski ethos“. U tom djelu potencira

značaj etike u miru među religijama te se čak poziva na „koaliciju vjernika i nevjernika“. Svrhovitost potonje knjige ogleda se u postizanju dijaloga kako između vjernika različitih religijskih tradicija, tako i dijaloga širih razmjera. Cilj djela je da se, putem dijaloga između različitih ljudi, omogući vladavina mira i dobrote, što bi samo po sebi trebala biti suština pozitivnog dijaloga.

Ovim projektom želi se naznačiti neophodnost studija svjetskih religija, pri čemu je veoma važno da kršćanstvo specijaliziraju muslimanski teolozi na kršćanskim sveučilištima te, također, da islam uozbiljuju nemuslimanski teolozi na islamskim učilištima. Drugim riječima, smatra da, koliko je to moguće, treba iznijeti na vidjelo „cjelinu neke religije“, o čemu i stalno općenito treba biti govora. Cjelina neke religije, međutim, ne pokazuje samo razvoje, povijesne tokove i životne podatke, nego i strukture, patterns vjere, mišljenja, osjećanja i postupanja. Radi se o živom visokosloženom sustavu vjerskih uvjerenja, liturgijskih obreda, duhovnih metoda i najraznovrsnijih institucija koji se dalje razvija.

Hans Küng, nadalje, u knjizi „Projekt svjetski ethos“ smatra: Trebaju nam religije koje nakon svih vrućih i hladnih ratova, nakon sve te više pomirljive nego miroljubive koegzistencije, vježbaju u „konstruktivnoj proegzistenciji“ i „miroljubivoj suradnji“ u lokalnim i regionalnim sukobima. Potrebna je usko isprepletana mreža međureligijske informacije, komunikacije i saradnje. Praktički, svim religijama trebaju kao ravnopravni suputnici:

- više međusobnih informacija,
- više međusobnih izazivanja,
- više svestrane transformacije u zajedničkom traganju za većom istinom, za tajnom jednog istinskog Boga koja će se tek na kraju priče, ako to sam Bog želi, potpuno objaviti. Višeslojnost međureligijskog dijaloga ima posljedicu da za međusobno razumijevanje na svim nivoima nisu potrebni samo dobra volja i otvoreno držanje, nego – već prema nivou – i solidna znanja. Ali, ona još višestruko nedostaju – napokon, i na znanstveno-teološkom nivou, gdje je upravo problematika temelja još premalo razrađena.⁴ Hans Küng u potonjem „Projektu...“ poziva sve

⁴ Küng, Hans, „Projekt svjetski ethos“, Velika Gorica, 2003., str. 158-160

dobre ljude, a posebno teologe, na pojam samokritike, jer je samo na taj način moguće uvidjeti nedostatke u tradiciji iz koje se dolazi i čije je dobro poznavanje osnovni temelj za razumijevanje drugog i drukčijeg, to jest za dijalog, pri čemu je neophodno biti spreman saslušati svog sugovornika i čuti njegov govor o vlastitoj religijskoj tradiciji.

Dijaloška uspješnost ove knjige bazira se na tome što poziva na međureligijski dijalog na nivou ćudoređa, a ne vjerovanja, budući da su etičke zasade u svim religijama više-manje građene na veoma sličnim ljudskim vrijednostima.

S vremenom se „Projekt svjetski ethos“ razvio i u fondaciju „Weltethos Stiftung“. Naime, po umirovljenju profesora Künga, jedne nedjeljne večeri nazvao ga je dobrostojeći grof. Groeben, čija je želja bila utemeljiti fondaciju čije su teorijske postavke već bile zacrtane u djelu „Projekt svjetski ethos“. Grof Groeben osnovao je fondaciju „Weltethos“ (njem., „Weltethosstif-

dok je „Svjetski ethos za znanost“ napisao sa dr. Kuschelom.

Osim djela profesor Künga i njegovog učenika dr. Kuschela, također eni odgovori kršćanskih i židovskih teologa i filozofa na „Projekt svjetski ethos“, s tim da odgovor muslimanskih teologa na ovaj projekt još nije poznat.

Knjiga „Projekt svjetski ethos“ prevedena je sa njemačkog na hrvatski jezik, a prijevod je sačinila Bojana Zeljko-Lipovščak, dok je „Deklaraciju o svjetskoj etici“, s engleskog na hrvatski jezik, preveo monsijor dr. Mato Zovkić.

„Projekt svjetski ethos“ predstavlja i programomenu za analizu religijske situacije vremena te tako u posljednjih nekoliko godina nastaju grandiozna djela sa znakovitim naslovom „Religijska situacija vremena“. Moto pod kojim su pisana ova djela bio je maksima projekta svjetski ethos; „Neće biti mira među narodima bez mira među religijama, neće biti mira među religijama bez dijaloga među religijama“. Na tržištu su se

Nakon Drugog vatikanskog koncila (Secundum vaticanum), 1962.-1965. godine, kome je prisustvovao kao mladi savjetnik (peritus), svojim kritikama iritira rimsku kuriju, ali pritom biva začetnik slobodoumnog pravca među katoličkim teolozima. Njegovi ozbiljniji sukobi sa Katoličkom crkvom počinju 1970. g odine, kad izlazi njegovo djelo „Unfehlbar? Eine Anfrage“ („Nepogrješivi“), kojim napada rimokatoličku dogmu o nepogrešivosti pape

tung“), darovavši fondaciji novčanu svotu od tadašnjih pet miliona njemačkih maraka, uz pravilo da se za projekte mogu koristiti samo kamate od glavnice. To je omogućilo nastavak rada profesoru Küngu i nakon umirovljenja, jer je i dalje imao sekretaricu i mali tim znanstvenika koji su radili, a i danas rade na liniji „Projekta svjetski ethos“, čija je osnovna maksima: „Neće biti mira među narodima bez mira među religijama, neće biti mira među religijama bez dijaloga među religijama“.

Zahvaljujući sredstvima fondacije „Weltethos“, profesor Küng je nastavio znanstveno pisanje o svjetskom ethosu u interakciji s drugim sferama svekolikog ljudskog života te je na ovom fonu nastala nekolicina djela, među kojima se posebno ističu knjige, koje su prevedene i na hrvatski jezik, a to su djela poput „Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo“ i „Svjetski ethos za svjetsku politiku“, koje je načinio samostalno,

pojavile sljedeće knjige iz spomenutog dijapazona: „Židovstvo, religijska situacija vremena“, „Kršćanstvo, povijest i bit“. Posljednje djelo iz grupacije „Religijska situacija vremena“ je golemo i veoma bogato djelo o islamu koje obiluje raznovrsnim podacima te nesumnjivo predstavlja vrhunac njegovog pisanja o islamu, a samo djelo uozbiljeno je znakovitim naslovom „Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft“ („Islam, prošlost, sadašnjost, budućnost“). Ta knjiga je veoma obimno djelo, na gotovo devet stotina stranica teksta, s mnogobrojnim dijagramima i shemama, te predstavlja summu teologije o islamu koja je proizišla iz pera magnifikantnog religiologa, teologa i filozofa rimokatoličke provenijencije. Na bosanski jezik prevodi je Muhamed Baščelić, nekadašnji student Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, a sada student postdiplomskog/doktorskog studija na Katoličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Tübingenu.

„Projektom svjetski ethos“ (njem., „Weltethos“), početkom devedesetih godina počinje novi pravac u Kungovoj teologiji religije. Ovaj projekt razvija se u još veći, pa, tako, Parlament svjetskih religija daje zadatak profesoru Hansu Küngu i njegovim saradnicima da sačine nacrt Deklaracije o svjetskoj etici. Skupa sa svojim dugogodišnjim asistentom dr. Karl-Josefom Kuschelom, izrađuje Deklaraciju, koja u suštini predstavlja objašnjenje i razradu već djela „Projekt svjetski ethos“. „Deklaracija o svjetskoj etici“ u svojoj biti se naslanja na „Projekt svjetski ethos“, iz koga je bazično derivirana. Deklaraciju je, 1993. godine, usvojio Parlament svjetskih religija, a temelji se na konsenzusu svjetskih religija u području etike, pri čemu se ističu njihovi zajednički elementi.

Parlament svjetskih religija, pod predsjedavanjem Hansa Künga, osudio je u „Deklaraciji o svjetskoj etici“ (1993.) siromaštvo i zlouporabu koje iscrpljuju našu planetu i ugrožavaju je agonijom u pomanjkanju globalne etike te je pozvao čovječanstvo da tu etiku prizna te primijeni njezina načela – etiku „desetorih besjeda“ (tj. dekaloga), koju dijele i bahaisti, i brahmanisti, i

budisti, i konfucijevci, i kršćani, i hinduisti, i džainisti, i židovi, i muslimani, i šintoisti, i sikhi, i sljedbenici Zaratustre; jer tu su otkrili zajedničko im uvjerenje o temeljnom jedinstvu ljudske obitelji, o jednakosti i dostojanstvu svih ljudi.⁵

U uvodu „Deklaracije o svjetskoj etici“ na hrvatskom jeziku, profesor Mato Zovkić uočava veoma bitan problem, a to je da bi sljedbenici monoteističkih religija, kršćani, muslimani i židovi, mogli prigovoriti ovom dokumentu što samo jednom spominje Boga, i to neosobnim nazivom Ultimate Reality – Vrhunska Stvarnost.⁶

Nažalost, ovaj projekt razvio se u pogrešnom smjeru, jer se počinje uzimati u obzir kao sinkretički religiozni poduhvat, što je u samom korijenu projekta drukčije od onoga što je zacrtao profesor Hans Küng. On je htio, i danas želi, da spomenuti dokument veliča dostojanstvo i opstojnost svakog čovjeka te da bude spona među ljudima koja će ih pozivati na međureligijski dijalog i, samim tim, na mir u svijetu.

5 Pranjčić, Krunoslav, „Globalna etika na temelju tradicija židovstva, kršćanstva te islama“, str. 880, u: „Filozofska istraživanja“, br. 104, 2006.

6 Zovkić, Mato „Predgovor hrvatskom izdanju“, str., 2; u: „Deklaracije o svjetskoj etici“, Chicago, 1993.

Summary



Hans Küng and „Global Ethic Project“

€

Orhan Jašić
Amra Bilajac

.
.

This work briefly describes the life and works of Hans Küng, specifically referring to the development of Küng's work "Global Ethic Project". This particular project is based on Hans Küng's well-known maxim: "No peace among the nations without peace among the religions; no peace among the religions without dialogue between the religions; no dialogue between the religions without investigation of the foundations of the religions." Küng wished his Global Ethical Project to extol the dignity and the survival of every man and to be a link among people inviting them to religious dialogue and thence to world peace. The significance of the Global Ethic Project is undoubtedly its invitation to global peace through peace among religions, with an emphasis on what is common to all religions – namely, love toward man.

يستعرض هذا المقال بإيجاز حياة هانس كينغ وأعماله، ويقدم أيضا التطور التاريخي لعمل كينغ المعروف باسم «مشروع الأخلاقيات العالمية». يقوم هذا المشروع على مقولة هانس كينغ الشهيرة: لا سلام بين الأمم بدون سلام بين الأديان، ولا سلام بين الأديان بدون حوار بين الأديان، ولا حوار بين الأديان بدون دراسة متبادلة بين الأديان.

لقد أراد هانس كينغ بهذا العمل أن يعلي من شأن كرامة كل إنسان ووجوده، وأن يكون رابطا بين الناس يدعوهم إلى الحوار بين الأديان، ليحققوا بذلك السلام في العالم. إن أهمية مشروع الأخلاقيات العالمية تستند – دون أدنى شك – على دعوته إلى السلم العالمي من خلال تحقيق السلام بين الأديان، مع التركيز على أمر مشترك بين كافة الأديان، ألا وهو خير الإنسان ومحبته.

OSVAJANJE SLOBODE

(Hans Küng: *Izborena sloboda: Sjećanja.*, Ex libris, Rijeka – Synopsis, Sarajevo, 2009., s njemačkog preveli Željko Ivanković i Roman Ivanković)

Željko IVANKOVIĆ

Sažetak

Hans Küng (1928.) je u naslovnim sintagmama svojih dosada dviju objavljenih autobiografskih knjiga (*Izborena sloboda; Oспоравана istina*), osobito u imenicama *sloboda* i *istina* izrekao vlastiti intelektualni i moralni credo, granice svijeta u kojemu živi i za koji se, kao za prostor vlastitog integriteta, bori. Prva je knjiga tih sjećanja, o kojoj je ovdje riječ, određena svjedočenjem o slobodi: razumijevanju slobode, njezinim izvorima i njezinim granicama. O slobodi kao zadanoj mjeri ljudskosti, njezinoj zadanosti i trajnoj zadaći njezinog dosezanja. O osvajanju slobode kao jednom od temeljnih životnih smislova. Ovi memoari u svojoj temeljnoj potki imaju trajan sukob slobode jedne snažne individualnosti (Švicarca – demokrata), s institucionalnim ili s onim i onima koji dolaze iz drugih i drukčijih, rigidnijih društvenih ambijenata. To je dijalektički sukob, dramski sukob, poželjan i potreban dinamici življenja, čak i onda kad on postaje ozbiljno zaoštren ideološki sukob mentalno i moralno nepomirljivih entiteta.

Hans Küng (1928.) je u naslovnim sintagmama svojih dosada dviju objavljenih knjiga memoara (*Izborena sloboda; Oспоравана istina*), osobito u imenicama *sloboda* i *istina* izrekao vlastiti intelektualni i moralni credo, granice svijeta u kojemu živi i za koji se, kao za prostor vlastitog integriteta, bori.

Nadam se da ne trebam podsjećati da su memoari prozna književna vrsta u kojoj pisac iskazuje uspomene iz svoga života, ali i važnih društvenih, političkih, ovdje i crkvenih događaja kojima je svjedočio ili bio akterom. Takve knjige, osim osobne priče koju donose imaju i snažnu dokumentarnu vrijednost.

Prva je knjiga tih sjećanja određena svjedočenjem o slobodi: razumijevanju slobode, njezinim izvorima i njezinim granicama. O slobodi kao zadanoj mjeri ljudskosti, njezinoj zadanosti i trajnoj zadaći njezinog dosezanja. O osvajanju slobode kao jednom od temeljnih životnih smislova.

Kako nas uči filozofija, u fundamentalnom ontološkom smislu sloboda čini bit čovjeka i po tome je čovjek drugi i drukčiji od svih živih bića. Sloboda, međutim, nije nikakva apstrakcija, nego veoma ozbiljan projekt ljudskosti s naglašenom mjerom odgovornosti, odgovornosti *slobode od* i *slobode za*. Odgovornosti čiji je temeljni regulativ, regulativ slobode, čovjekova savjest.

Küng s ponosom govori o svojoj obiteljskoj i zavičajnoj utemeljenosti, o ambijentu koji je porodilo i oblikovao njegovu duhovnost. Dakle, o Švicarskoj koja u svojim temeljima ima stoljetnu tradiciju republikanizma, slobode, otvorenosti, obvezatnosti, suživljenja, tolerancije, svih onih aspekata društvenog življenja, društvene integritanosti koji oblikuju poželjan, socijaliziran društveni ambijent. Ambijent koji gotovo *genski* tvori razliku između društvenih ambijenata u kojima su vrijednosti slobode imanentne i onih u kojima je već i pomisao na slobodu zabranjena, a borba za nju subverzivna djelatnost vrijedna i najteže društvene diskvalifikacije.

Kompariranje različitih ambijenata, onoga koji kao vlastitu baštinu nosi Küng i onih koji ga cijeli život pokušavaju u većoj ili manjoj mjeri usužnjiti, doista nas uvjerava da je sloboda

„aristokracija ljudske prirode“ (Marx). No, niti mjera aristokratskog u pitanju slobode, nije trajno dana, ona je neprestano životno zadavana i na nju se neprestano mora odgovarati, ona iziskuje aktivitet. Plava se krv slobode dnevno mora dijalizirati odgovornim duhovnim i duševnim aktivitetom.

Ovi memoari u svojoj temeljnoj potki imaju trajan sukob slobode jedne snažne individualnosti (Švicarca – demokrata), s institucio-



nalnim ili s onim i onima koji dolaze iz drugih i drukčijih, rigidnijih društvenih ambijenata. To je dijalektički sukob, dramski sukob, poželjan i potreban dinamici življenja, čak i onda kad on postaje ozbiljno zaoštren ideološki sukob mentalno i moralno nepomirljivih entiteta. No, njegova poželjnost i prirodnost, ili bolje – neizbježnost, nužno bi morala imati granice preko kojih pravo institucionalnog ne bi smjelo prijeći granicu slobode individualnog. Ipak, kakav bi to život bio? Bi li bez njega uopće bilo misli o slobodi, bi li bilo uopće ikoje misli?

Braneći prostore svoje slobode ili boreći se svakodnevno na identitarnim granicama svo-

je slobode, Küng neprestance podsjeća ne samo na švicarsku zavičajnost, nego i kršćansku zavičajnost, onu koju neprestance identificira u vrijednostima i iskustvima ranog kršćanstva. Küng ne idealizira, ne traži nemoguće, on samo poziva sebe i one s kojima dijeli duhovnu zavičajnost kršćanstva na vrijednosti koje postoje i za čije napuštanje nema nikakvih stvarnih razloga, pogotovu ne potreba i opravdanja. Dapače, napuštanje tog duhovnog zavičaja slobode, istine, ljubavi... znači njegovu izdaju. Čak izdaju Osnivača!

Küng nije teolog apstraktnog filozofskog i teološkog utemeljenja, koji bi spekulirao o temeljnim vrijednostima svijeta i života, o institucionalnim oblicima njegova realiziranja, on je cijelim svojim bićem „umogućen“ u njegovu stvarnost, njezinim je akterom i svjedokom, osobito na Drugom vatikanskom saboru, kao najznačajnijem događaju kršćanskoga svijeta u 20. stoljeću. On ga hrabro i odgovorno anticipira svojim knjigama (*Koncil i ponovno ujedinjenje; Strukture Crkve*), sudjeluje na njemu kao najmlađi koncilski teolog i najposlije svjedoči o njemu. Svjedoči bitno drukčije od „službene povijesti“ zadužene za šminkanje ionako mučno i bolno postignutih polovnih rješenja, tj. (kobnih) kompromisa, koji su izdali ne samo nade i očekivanja velikog pape Ivana XXIII., pokretača Koncila, nego i svekolikog kršćanstva, pa i, nije pretjerano reći, a to i Küng pokazuje, cijeloga svijeta. Svjedoči o postkoncilskom revizionizmu Pavla VI. ili Ivana Pavla II., tipičnih institucionalnih zatočenika, uplašanih konzervativaca, a u biti nekompetentnih teologa, jednostavno – ljudi nedoraslih zahtjevima vremena. Takvim ljudima, posve razumljivo, nije problem izdaja intencija Drugog vatikanskog sabora, nego Küng koji ih identificira (greška iznova nije u stvarnosti, nego u ogledalu koje ju reflektira!?), kao što su im bili krivi Congar ili Chardin čije su ideje ugradili u Koncil, a njih pritom i ne spominjući (*damnatio memoriae!*), jer bi tada, makar i implicite, morali dovesti u pitanje vlastitu papolatiju, vlastiti ideološki mit o svojoj nezabludivosti. Dakako, sporan je i papa Ivan XXIII., sporan jer se, nasuprot Kuriji, zamislite, kao papa, drznuo biti i kršćaninom, kako to sjajno elaborira Küngova knjiga. Lako se riješiti Ivana XXIII. On je mrtav.

Revizionisti će stvar vraćati unatrag sve do dana današnjeg (vidimo što Ratzinger radi i danas!), ostali će se pokoriti u bezuvjetnoj poslušnosti, a službeni će historičari i teolozi ni prvi ni zadnji put krivotvoriti i prošlost i sadašnjost. Problem ostaje jedino Küng. Ne da se, poput Ratzingera, kupiti ni nježno i s ljubavlju (kako traži Pavao VI.), ni slomiti prijetnjom ili represijom i autoritarnom silom (kako to čini Wojtyła).

Kao katolik i crkveni čovjek, Küng je postojan i ustrajan u svom katoličkom utemeljenju, čak i kad ga institucionalno pokušavaju disciplinirati ili čak iz njega iseliti i protjerati; a time što je kao akter i svjedok, dakle kao institucionalno potpuni insider, odan najboljim vrijednostima tog dijela vlastitog identiteta i tog dijela svoga svijeta, on ga institucionalno ne odbacuje, nego ga unutaršnjim aktivitetom podsjeća na vrijednosti njegove slobode, brani ga njegovom vlastitom slobodom, čak ga obvezuje njegovom vlastitom slobodom. Pritom ga, dakako, podsjeća, brani i obvezuje svojom pojedinačnom, ljudskom, kršćanskom, teološkom... slobodom.

Küng u tom smislu nema dilema kao Pilat: Što je istina? (Iv 18, 38) ili kao kardinali, biskupi ili njegove teološke kolege: Što je sloboda ili Što je sloboda savjesti. Onda kad u vezi s tim citira svoga kolegu teologa Josepha Ratzingera iz 1968. da „Iznad pape kao izraza obvezujućeg prava crkvenog autoriteta nalazi se vlastita savjest kojoj se najprije moramo pokoravati, u slučaju nužde i protiv zahtjeva crkvenog autoriteta.“, on to ne čini samo da bi rekao i vlastitu istinu, nego i da bi podsjetio na vlastitu ustrajnost u odnosu na npr. njegovu metamorfozu od priznavanja vrhovne vlasti savjesti do obnašanja vrhovne vlasti šefa „Svetog oficija“ ili, kako bi to rekao Dostojevski – Velikog Inkvizitora.

Tako će život dvojicu profesora teologije, dvojicu kolega sa sveučilišta i iz koncilске aule, odvesti u dvama različitim pravcima. Drama kakvu samo život može ispisati. Jedan postaje inkvizitor istražitelj, a drugi žrtva inkvizicije?! Tu za Künga vrijedi ono što je sâm rekao u povodu Yvesa Congara: „Nikad Congar nije htio istupiti, ni iz reda, ni iz duhovne službe, ni iz Crkve, čak ni provocirati šizmu. Ali se silno gnušao sustava, koji je usporedio sa staljinističkim (a ‘Sveti oficij’

s Gestapoom), jer se s denunciranjem i tajnošću u Crkvi pravi atmosfera sumnjičenja i glasila a u konačnici se temelji na strahu..." Ustrajavajući u ostajanju u Crkvi i kritizirajući, poput Congara, praksu u kojoj su „katolici podanici papini i zatočnici kršćanskog, klerikalnog sustava gdje savjest biva podjarmljena, a odnosi duše s Bogom, čini se, upravljani i kontrolirani“, Küng snažno kritizira autoritarizam crkvenih struktura što ih stvarno i simbolički predstavljaju papa i sustav kongregacija sa „Svetim oficijem“ s čijim se odlukama ne može, ne da diskutirati.

Poredeći ga kongarovski s Gestapoom ili s „političkom policijom sovjetskog imperija“ svejedno je, jer zastrašujući su oblici njegova djelovanja, „Sveti oficij“ se čini strašnim mjestom neslobode. Kao i sovjetska tajna policija (Čeka, GPU, NKVD, MGB, a od 1954. KGB) i vati-kanska je vrhovna kongregacija, tj. Sanctum officium tijekom povijesti mijenjala ime na ali je zadržala metode rada ostajući sve vrijeme *faktički* uvijek *iznad zakona*. Takvim se djelovanjem, takvim metodama, tj. proizvodnjom straha, pothranjivao podanički mentalitet i snažio papinski apsolutizam i unutarcrkveni totalitarizam. On je posvuda vidljiv. U crkvi prije Koncila, Küng ga raskrinkava u djelovanju papâ Pijâ. U radu Koncila, nakon Ivana XXIII., Küng svjedoči o koncilskom zasjedanju i djelovanju Kurije kao slici i prilici rada CK i partijskog kongresa neke totalitarne države, gdje ništa neobično nije čak ni krivotvorenje (usvojenih!) dokumenata koji su već u tiskari. Nakon Koncila također. Sâm slučaj Künga na jedan način ili latinoameričke crkve (s Oscarom Romero i sličnima) na drugi način, samo demonstrira okoštalo crkvenih feudalnih struktura i snažno iskazanu volju za moć.

Riječ je, očito, o strukturama utemeljenim u srednjovjekovnom autoritarizmu koji potiče izgradnju i očuvanje poslušničko-konformističkih struktura, u kojima su onda, dakako,

Ustrajavajući u ostajanju u Crkvi i kritizirajući, poput Congara, praksu u kojoj su „katolici podanici papini i zatočnici kršćanskog, klerikalnog sustava gdje savjest biva podjarmljena, a odnosi duše s Bogom, čini se, upravljani i kontrolirani“, Küng snažno kritizira autoritarizam crkvenih struktura što ih stvarno i simbolički predstavljaju papa i sustav kongregacija sa „Svetim oficijem“ s čijim se odlukama ne može, ne da diskutirati.

Chardin, Congar ili Küng eklatantni neposlušnici koje po svaku cijenu treba disciplinirati, ušutkati, a biskupa Oscara Romera difamirati kao komunistu i time ostaviti kao nezaštićenu lovinu, a uzori i moralne vertikale su ne samo pape iz reda Pija, nego i kardinali tipa Ottavianija ili Tisseranta. To Küngova demokratska mentalno-etička struktura odbija akceptirati, ne samo zbog demokratskog milieua iz kojega fizički dolazi (Švicarska), nego i zbog pisamsko-tradicijski utemeljene autentične Crkve prvih stoljeća, kojoj on duhom pripada i koju gorljivo zagovara.

Tu se, na tim primjerima i ogleda sav paradoks rigidnog totalitarizma, naime da on izvanredno koegzistira s istim ili sličnim totalitarnim sustavom sve dok se u njega ne dirne.

Tako nacistički totalitarizam ne zabrinjava Crkvu kao npr. staljinistički, jer se on nije deklarativno očitovao kao ateistički, nije naime tvrdio da „nema Boga“, on je Boga negirao „samo“ masovnim ubijanjem drugosti! Čak je ta vrsta totalitarizma (npr. u frankističkoj verziji!) poželjna. To demonstrira Wojtyła iznova afirmirajući Opus Dei! No, stoga nije demokratska akcija francuskih svećenika radnika ili južno-američka teologija oslobođenja; one su sumnjive, provo-

kativne, čak opasne, subverzivne na način na koji su pojava i djelovanje Isusa Krista subverzivne u odnosu na „glavare svećeničke i pismoznance“ (Lk 23, 10). Nebrojena svjedočenja koja nam nudi Küngova knjiga, najvidljivija su možda na primjeru Crkve u Poljskoj koja od komunističkog sustava za sebe zahtijeva slobodu, ali je sama nije spremna dati svojim članovima. Spremna je osuđivati komunističke zločine, predstavljati se mučeničkom, ali ne želi vidjeti i zločine protiv Židova u Poljskoj. Pokazuju to u knjizi i primjeri bezobzirnih čistki briljantnih intelektualaca i teologa pod Pijom X. i Pijom XII., kao i portreti, s druge strane, rigidnih crkvenih aparatčika tipa Ottavianija, samoproglašenog „starog carabinie-

ra (policajca) Crkve“, koji sa svojom organizacijom mora brinuti za *sigurnost ideološkog poretka* („katoličku istinu“) u Crkvi. Teolozi se brinu za vrijednosti kršćanskih istina i sloboda, a moćnici tek i samo za vlastitu poziciju. Njima nisu važne temeljne kršćanske vrijednosti, sloboda i istina, sloboda u istini i istina u slobodi, nego ideologija i moć struktura, njoj podložna podanička svijest i unutar njega vladavinom mediokritetstva nametnuto ne-mišljenje. Ne-mišljenje pod garantom „tajne Svetog oficija“, koja je zaštićena najvišim stupnjem ekskomunikacije, kako svjedoči Küng, a zbog čije povrede samo papa osobno može podijeliti odrješenje. Duhovni teror duhovne (katoličke!) policijske superstrukture, gdje je sofoklovski (asocijacija – Antigona!) tragična sudbina Chardina („gdje će njegov lijes na Uskrsnu nedjelju 1955. ispratiti jedan jedini čovjek“) izdaja svih ljudskih i božanskih zakona i u po-

ganstvu, a kamoli u kršćanstvu koje se hvali da je „religija ljubavi“. Znamo za ova i ovakva iskustva Staljinovih pogroma, iz literature Solženjicina ili Šalamova, zar ne?

U tom i takvom svijetu svakodnevno osvajati slobodu, svakodnevno odgovarati imperativu biti čovjekove, znači prihvatiti savjest kao vrhovno mjerilo i ne pristajati na ušutkavanje bilo kao mjeru discipliniranja putem instaliranja redovničke poslušnosti (isusovci!), bilo putem tzv. „dobre crkvenosti“, bilo kao mjeru potkupljivosti (koruptivnosti) biskupskim ili kardinalskim počastima, što je, iz ove je to knjige posve bjelodano, jasno distingviralo npr. Künga i Ratzingera, njihove dvije karijere i udaljilo njihova dva svijeta do mjere da s pravom mislimo kako njih dvojica ili ta dva tipa mišljenja i življenja kršćanstva jedva da imaju što zajedničkoga.

Sarajevo, Uskrs 2009.

Summary



CONQUEST OF FREEDOM

Željko Ivanković

(Hans Küng: *My Struggle for Freedom: Memoirs.*, Ex libris, Rijeka – Synopsis, Sarajevo, 2009., Translation from German: Željko Ivanković i Roman Ivanković)

In the titles of his two autobiographical books (*My Struggle for Freedom; Disputed Truth*), and especially in choice of the nouns freedom and truth, Hans Küng (1928) has expressed his intellectual credo, drawing the boundaries of the world he inhabits and for which, through his own integrity, he struggles. The first book is the subject of this text. It is defined by a testimony to freedom: understanding freedom, its sources and limits; seeing freedom as a fixed measure of humanity, to which humanity is dedicated; attaining freedom as a fundamental goal in life. The memoir, in its fundamental underlying concept, presents a permanent confrontation between the freedom of a strong individuality (Swiss – democrat) and institutional freedom, and those who come from other, more rigid social settings. This dialectical and dramatic confrontation is necessary and desirable for the dynamics of living, even when it becomes a seriously exacerbated ideological confrontation of mentally and morally irreconcilable entities.

– Rijeka, libris Ex, (هانس كينغ: الحرية المكتسبة: ذكريات، Sarajevo, 2009., Synopsis, سرييفو، ترجمه عن الألمانية جيلكو إيفانكوفيتش ورومان إيفانكوفيتش)

وضع هانس كينغ (1928) عنواني كتابيه اللذين يتحدث فيهما عن مسيرة حياته (”الحرية المكتسبة“ و ”الحقيقة المتهمه“)، وكشف باختباره لكل من الحرية والحقيقة عن إيمانه الفكري والأخلاقي، وعن حدود العالم الذي يعيش فيه ويناضل من أجله وكأنه مجال حرمة الذاتية. الكتاب الأول من تلك الذكريات، والذي نتحدث عنه هنا، محدد بشهادات عن الحرية: فهم الحرية، ومصادرها وحدودها. عن الحرية باعتبارها آخر مقاييس الإنسانية، وعن أهميتها ووجوب السعي من أجل نيلها. عن نيل الحرية التي تعتبر أحد مبررات الحياة الأساسية. تمثل هذه المذكرات في لحمتها الأساسية تصارعا دائما للحرية الفردية القوية (سويسري – مدافع عن الديمقراطية) مع ما هو مؤسسي أو مع ذلك أو أولئك القادمين من بيئات اجتماعية متشددة ومختلفة ومغايرة. إنه صراع ديالكتيكي، صراع درامي، تتناحاه ديناميكية العيش وتتعطش إليه، حتى عندما يصبح صراعا فكريا شديدا التوتر بين كيانات غير قابلة للتصالح عقليا وأخلاقيا.

SVJETSKA POLITIKA IZ ODGOVORNOSTI ZA ZAJEDNIČKO DOBRO

Prof. dr. Hilmo NEIMARLIJA

Sažetak

Profesora Hansa Künga se izdvaja, među savremenicima koji svjetsku politiku podvrgavaju etičkom suđenju i koji oglašavaju gubitak osjetljivosti za pitanja morala, kao mislioca temeljne koherentnosti, kao sudionika epohe u čijem djelovanju se spajaju visoki intelektualni i moralni zahtjevi. Za program Svjetski ethos za svjetsku politiku tvrdi se da zadovoljava duhovnu potrebu za razjašnjenjem političkog stanja današnjeg svijeta i za predviđanjem svjetskih procesa u budućnosti, da traži intelektualni i moralnu pozornost pred savremenim nedostatkom vizije i etički određenog zamišljaja svijeta, da poziva na političko djelovanje iz odgovornosti za zajedničko dobro i da ide u susret potrebi za pravdom i za djelovanjima kojima se osigurava razvitak svjetske kulture mira i saradnje.

Privilegija je govoriti o projektu svjetskog ethosa za svjetsku politiku i ekonomiju u Sarajevu u prisutnosti profesora Hansa Künga. U Sarajevu i Bosni i Hercegovini se svjetska politika na drastičan način koncentrirala i razobličavala kao politika moći, interesa i diplomatskog izigravanja etičkih normi barem dva puta, sa atentatom 1914. i otpočinjanjem prvog svjetskog rata i tokom procesa raspadanja Jugoslavije i pokušaja nasilnog pravljenja velike Srbije. A Küngova zamisao jednog općeobavezujućeg etičkog usmjerenja u politici i ekonomiji svijeta, koje se temelji na zajedničkim vrijednostima čovječanstva, odlučno je obilježena intelektualnom i moralnom legitimacijom njezina utemeljitelja.

Veliki roman dvadesetog stoljeća, *Čovjek bez svojstava* Roberta Musila, uključuje demistifikaciju sarajevskog atentata kao događaja koji je glavni grad naše zemlje učinio otvorom peći kroz koji je puhnuo vjetar što je politička izlazišta imao u centrima ekonomske moći, u sjedištima industrije oružja i u geografiji nafte, kalija i drugih prirodnih bogatstava. U etičkom programu dvadesetprvog stoljeća, knjizi Hansa Künga *Svjetski ethos za svjetsku politiku i ekonomiju*, razjašnjava se kako su zločini počinjeni u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini devedesetih godina proteklog stoljeća mogli biti spriječeni od nosilaca svjetske politike i kako se to nije desilo usljed općeg nedostatka etičnost i konkretnih promašaja u svjetskoj diplomatiji.

Danas, nakon počinjenih genocida u Bosni i Ruandi i toliko drugih zločina što se organizirano vrše pred licem svijeta, nije malo onih koji svjetsku politiku podvrgavaju najstrožem etičkom suđenju, a ne manjka ni onih koji otkrivaju prazninu u kulturi i filozofiji morala i koji oglašavaju opasni gubitak osjetljivosti za etička pitanja. Međutim, profesor Küng se izdvaja kao mislilac temeljne koherentnosti, kao sudionik epohe koji je u stanju da se suočava sa vrijednostima i da ih spašava od gubljenja i u mišljenju i u

U etičkom programu dvadesetprvog stoljeća, knjizi Hansa Künga *Svjetski ethos za svjetsku politiku i ekonomiju*, razjašnjava se kako su zločini počinjeni u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini devedesetih godina proteklog stoljeća mogli biti spriječeni od nosilaca svjetske politike i kako se to nije desilo usljed općeg nedostatka etičnost i konkretnih promašaja u svjetskoj diplomatiji

djelovanju. U sadržaju i intenciji njegove knjige i njegova projekta, a to je teorija i praksa politike u svijetu što bi trebalo da se na temelju svjetskih etičkih normi preusmjeri na ostvarenje trajnog mira i pravda u svijetu, spajaju se visoki intelektualni i moralni zahtjevi. Profesor Küng je katolički teolog i mislilac ekumenskog stremljenja i ti zahtjevi karakteriziraju njegov životni opus što se razvija već više od pola stoljeća i tvori grandiozno zdanje knjiga, djelovanja i učinaka. Može se reći da *Projekt svjetskog ethosa* izvorno pripada u *ispunjenje životnog zadatka shvaćenog kao velika šansa*. Tako je, naime, Hans Küng prije tri desetljeća opisao svoj teološki i mislilački poziv kada je proklamirao svoju nepokolebljivu odlučnost da se kreće u otvorenom horizontu katoličkog univerzalizma i ekumenske teologije, nakon što je bio optužen od najviše crkvene institucije za nauk vjere da njegovi spisi i njegov nauk proizvode zbunjenost u duši vjernika. I, premda se to podrazumijeva, potrebno je reći da ispunjenjem vlastitog životnog zadatka profesor Küng doprinosi uvećanju šansi ljudskog svijeta.

Za Simone Weil se vezuje glasovita riječ da moralnost nije pitanje volje, već pozornosti. Program *Svjetski ethos za svjetsku politiku* traži intelektualnu i moralnu pozornost pred savremenim nedostatkom vizije i etički određenog zamišljaja svijeta, pred ponovnom provalom stare realpolitike i traženja alternative u moralizirajućoj idealpolitici, i poziva na političko djelovanje iz odgovornosti za zajedničko dobro a ne iz moći koja služi sebičnim interesima. Kao rezervoar protumačenih dokumenata i činjenica on zado-

voljava duhovnu potrebu za razjašnjenjem političkog stanja današnjeg svijeta i za predviđanjem svjetskih procesa u budućnosti, dok kao razvijena teorija svjetskog ethosa ide u susret potrebi za pravdom i za djelovanjem kojim se osigurava razvitak svjetske kulture mira i saradnje. Životima naših predaka upravljale su vjera i sudbina, dok našim živo-

tima više upravljaju interesi i volje za moć. Profesor Küng drži da naši životi treba da se orijentiraju na zajedničkom ethosu čovječanstva kao zajedničkoj zalihi vrijednosti i mjerila, prava i obaveza, ethosu koji nije neka nova ideologija već zajednički vjersko-filozofski izvor koji neće biti zakonski nametnut, već svjesno učinjen.

Sa razvijanjem projekta *Svjetski ethos za svjetsku politiku* profesor Küng je započeo u okolnostima vremena svijeta u kojima su dominantna ukazivanja jedinstva svijeta imala pretežno negativno, uniformno određenje. Sredinom druge polovice proteklog stoljeća Norman Mailer je pisao da je, bez obzira na sve strahote, dvadeseto stoljeće ipak izvanredno uzbudljivo usljed težnje da se sve svede na radikalne alternative. Na kraju osamdesetih godina, sa revolucionarnim valom i urušavanjem komunističkih režima diljem Evrope oglašena je pobjeda liberalne demokratije i kraj svih povijesnih političkih alternativa. Oglašavanju te pobjede korespondiralo je ili je na unutarjni način pripadalo ustanovljenje svjetovne političke etike koja je neovisna o religijskim vrijednostima i za koju se vjerovalo da je primjenjiva na sva društva u svijetu. Međutim, sa definitivnim slomom komunističkih sistema, kako to sugestivno pokazuje profesor Küng, došlo je do svojevršne provale kulturalnog bogatstva i zapretene moći vjere. Tome je drastičan slučaj bila bivša nam zajednička država Jugoslavija i posebno domovina nam Bosna i Hercegovina. Za profesora Künga to je upozoravajući primjer štetnog zanemarivanja vjere u politici i diplomatiji. Danas, nepune dvije decenije kasnije, zemlje bivše Jugoslavije i Bosna i Hercegovina napose mogu se uzeti kao primjer pretjeranog političkog predstavljanja i društvenog isticanja vjere. No, to samo daje za pravo profesoru Küngu i njegovoj odluci da svjetski ethos za svjetsku politiku razvija iz jedinstva etike i pluralnosti religijskih vjerovanja i učenja. Vođeci ekumenski teolog i najzaslužniji zastupnik dijaloga među religijama vodio se nalazom da se

Danas, nepune dvije decenije kasnije, zemlje bivše Jugoslavije i Bosna i Hercegovina napose mogu se uzeti kao primjer pretjeranog političkog predstavljanja i društvenog isticanja vjere. No, to samo daje za pravo profesoru Küngu i njegovoj odluci da svjetski ethos za svjetsku politiku razvija iz jedinstva etike i pluralnosti religijskih vjerovanja i učenja

s pripadnicima drugih vjera lakše može govoriti o ethosu i etici nego o vjeri i dogmi, i da u odnosu na etička mjerila između vjera postoji temeljno suglasje. To suglasje tiče se svih imperativa ljudskosti i posebno «zlatnog pravila» da činiš drugome ono što želiš da se tebi čini. *Zlatno pravilo čovječnosti* profesor Küng je dokumentirao u svim velikim vjerskim i etičkim

predajama svijeta. Godine 1985. College de France je objavio kao prvo od deset načela kojih se mora pridržavati moderna škola: *Jedinstvo znanosti i pluralnost kultura*. Osam godina kasnije, Svjetski sabor religija u Čikagu je donio Deklaraciju o svjetskom ethosu sa objavom načela o jedinstvu ethosa i pluralnosti vjera.

Svoju stvarnu predodžbu nade profesor Küng je sažeo u četiri rečenice:

Nema mira među narodima bez mira među vjerama.

Nema mira među vjerama bez razgovora između vjera.

Nema razgovora između vjera bez globalnih etičkih mjerila.

Nema preživljavanja našeg planeta u miru i pravednosti bez nove paradigme međunarodnih odnosa na temeljima svjetskih etičkih mjerila.

Vrijeme razvijanja projekta *Svjetski ethos za svjetsku politiku* također je vrijeme globalizacije, potrošačkog mentaliteta i ljudskih prava. Pretvaranju ljudi u objekte globalizacije i konzumente prava prema drugima, profesor Küng suprotstavlja etiku odgovornih ljudi koji preuzimaju obaveze za sebe. Svjetski ethos za svjetsku politiku je poziv i program za politiku iz odgovornosti.

Vjerujem da će buduća svjetska politika biti takva, jer pred svim otvorenim pitanjima uređivanja međuljudskih odnosa i upravljanja zajedničkim dobrima teško je zamisliti budućnost sa nekom drugom politikom.

Na Svjetskom saboru religija koji je održan u Čikagu 1993. promoviran je koncept

svjetskog ethosa. U promotivnom dokumentu razvijene su četiri smjernice za naše vrijeme koje pripadaju vjerskim i etičkim predajama čovječanstva:

Obaveza na kulturu nenasilja i strahopostovanja pred svakim životom: *poštuj život!*

Obaveza na kulturu solidarnosti i pravednog ekonomskog poretka: *djeluj pravedno i pošteno!*

Obaveza na kulturu snošljivosti i života u istinitosti: *govori i djeluj istinito!*

Obaveza na kulturu ravnopravnosti i partnerstva muškarca i žene: *poštujte i ljubite jedni druge! Ne zloupotrebljavaj seksualnost!*

Društvena i humanistička misao devetnaestog stoljeća bila je zaokupljena iznalaženjem minimalne definicije religije. Ta definicija nije ustanovljena, ali je na kraju stoljeća, na Svjetskom saboru religija u Čikagu 1893, promoviran pojam religije koji je, usprkos svim međureligijskim netrpeljivostima i sukobima, u dvadesetom stoljeću osigurao bolje razumijevanje različitih vjerovanja i svakako doprinio boljem međusob-



Profesor Küng u svojoj radnoj sobi

nom razumijevanju između različitih ljudstava. Koncept svjetskog ethosa koji je promoviran sto godina kasnije na čikaškom susretu predstavnika religija svijeta zasigurno će u dvadesetprvom stoljeću pomoći boljem razumijevanju ispravnih ljudskih postupanja i zajedničkog ljudskog dobra. Profesoru Küngu dugujemo zahvalnost za to.

Summary



WORLD POLITICS IN THE CONTEXT OF RESPONSIBILITY FOR THE COMMON GOOD

Hilmo Neimarlija

By those who subject global politics to ethical judgement and proclaim the loss of sensitivity for moral issues, Professor Hans Küng is considered a thinker of fundamental coherency, whose activities mark the convergence of intellectual and moral demands. Many argue that "A Global Ethic for Global Politics" satisfies the spiritual need to elucidate the political condition of today's world; to anticipate world processes; to demand intellectual and moral attentiveness in the face of a modern lack of vision and the lack of an ethically determined notion of the world; to invite others to political activity out of a sense of responsibility for the common good; and to move towards justice and activities which ensure the development of a world culture of peace and cooperation.

يتميز الأستاذ هانس كينغ عن معاصريه الذين يُخضعون السياسة العالمية للمحاكمة ويصرحون بفقدان الإحساس بمسائل الأخلاق. إنه مفكر التماسك الأساسي، ومشارك في العصر، يجمع في عمله المطالب الفكرية والأخلاقية الرفيعة. يقال عن برنامج الأخلاقيات العالمية من أجل السياسة العالمية، أنه يلبى الحاجة الروحية الباحثة عن حل للوضع السياسي في عالم اليوم، وعن توقع العمليات العالمية في المستقبل، وأنه يتطلب تيقظاً فكرياً وأخلاقياً لمواجهة القصور المعاصر في الرؤية، وتصوراً أخلاقياً للمعالم للعالم، وأنه يدعو إلى عمل سياسي نابع عن الإحساس بالمسؤولية من أجل الخير المشترك، وأنه يسير في سبيل تلبية الحاجة للعدل وللأعمال التي تضمن نمو ثقافة عالمية مضمونها السلام والتعاون.

EPOHALNO ZNAČENJE KINGOVOG PROJEKTA SVJETSKI ETHOS

Dr. Dževad HODŽIĆ

Sažetak

Kako je moguća svjetska politika i svjetsko gospodarstvo? Kako je, zapravo, moguća globalizacija koja u sebi sadrži mnoge temeljne nesigurnosti? Za odgovorom na ta pitanja Kūng traga u svojim djelima Svjetski ethos za svjetsku politiku i Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo. Programska koncepcija u Kūngovom projektu svjetskog ethosa formulirana je na sljedeći način: "Globalizacija gospodarstva i tehnologije zahtijeva globalno upravljanje globalnom politikom. Ali i globalno gospodarstvo, tehnologija i politika trebaju utemeljenje u globalnom ethosu. Svjetska politika i svjetsko gospodarstvo zahtijevaju svjetski ethos."

U svom odgovoru na pitanje mogućnosti oblikovanja procesa globalizacije Kūng slijedi strategiju prema kojoj u prvi plan mora doći opće, zajedničko dobro, prema kojoj se izbor mora poduzeti kolektivno i na globalnom, međunarodnom političkom planu.

Projekat svjetski ethos problem s motivacinom nastoji riješiti drugačijom strategijom od one sadržane u zapadnom pokretu za ljudska prava, strategijom koja računa s vrijednostima, mjerilima i držanjima etničko-vjerskih predaja svih naroda, koje mogu biti plodna polazišta za izgradnju svjetskog ethosa, za ljudske dužnosti i prava.

U tom pogledu projekat svjetski ethos najozbiljnije računa sa svjetskim religijama. Načelno govoreći, za muslimane svjetski ethos ne bi trebao biti sporan. Jer, ako se u muslimanskom svijetu globalizacija doživljava kao nova kolonijalizacija onda je to razlog više za muslimansko nastojanje na svjetskom ethosu koje u krajnjoj liniji znači nastojanje na pravednijoj globalizaciji.

Čast mi je da imam priliku sudjelovati u razgovorima koje ovih dana u Sarajevu vodimo o svjetskom ethosu u svjetskoj politici, u svjetskom gospodarstvu ali i svjetskim religijama, za koji se u svojim djelima, ovdje, s obzirom na neposredni povod, u prvom redu u svojim knjigama koje su nedavno objavljene na našem jeziku zalaže Hans Küng. Čast mi je, jer je riječ o velikom misliocu današnjice i jer je riječ o velikom i značajnom projektu.

U čemu se, u najkraćem, ogleda veličina i značaj Küngove zamisli da se za političko i gospodarsko upravljanje globalizacijskim procesom, protiv njegovog prepuštanja samom sebi, koncipira jedan svjetski ethos koji bi bio primjeren epohalnoj svjetskosti današnjeg ljudskog života?

Na jednom mjestu u svom djelu *Pronalaženje političkog* Ulrich Beck kaže: "Kant je na prijelazu u 19. stoljeće postavio pitanje kako je moguća spoznaja. Danas, dva stoljeća kasnije, usporedno pitanje glasi: *kako je moguće (političko) oblikovanje?*" (PP, 73.) Da je upravo to temeljno pitanje našeg vremena nije samorazumljiva stvar. Mogućnost političkog i svakog drugog oblikovanja našeg današnjeg društvenog života stavlja se u pitanje s pozicije koja računa s nečim prekretničkim, s pozicije koja smjera na novu paradigmu u kojoj bi se postavljala takoreći sva pitanja praktičnog uma. Upravo od prekretničke pozicije tog epohalnog pitanja polazi Hans Küng u svojoj zamisli svjetskog ethosa. U Küngovoj formulaciji pitanje zapravo glasi: Kako je moguća

svjetska politika i svjetsko gospodarstvo? Kako je, zapravo, moguća globalizacija koja u sebi sadrži mnoge temeljne nesigurnosti? Za odgovorom na ta pitanja Küng traga u svojim djelima *Svjetski ethos za svjetsku politiku* i *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*. I ne samo u njima. Polazišni uvid glasi: "Ako bi se u suvremenom globalizacijskom procesu kao najviše mjerilo probila

U svom odgovoru na pitanje mogućnosti oblikovanja procesa globalizacije Küng slijedi strategiju prema kojoj u prvi plan mora doći opće, zajedničko dobro, prema kojoj se izbor mora poduzeti kolektivno i na globalnom, međunarodnom političkom planu. U političkom i pravnom životu strategija projekta svjetskog ethosa sada polazi od potrebe međunarodnog, institucionalnog obavezivanja na ljudske dužnosti. Težište se pomjera s velike i značajne priče u modernoj povijesti o ljudskim pravima na priču o ljudskim dužnostima

I zavlada la težnja za dobitkom, mora se biti spreman na teške društvene sukobe i krize." (SEZSP, 32.) I zato: "Nužno je promišljanje nužnog minimuma određenih etičkih vrijednosti, temeljnih ponašanja i mjerila na koje bi se svi narodi i sve interesne skupine, poslodavci i posloprimci mogli obavezati." (SEZSP, 34.)

Programskakoncepcija u Küngovom projektu svjetskog ethosa formulirana je na sljedeći način: "Globalizacija gospodarstva i tehnologije zahtijeva globalno upravljanje globalnom politikom. Ali i globalno gospodarstvo, tehnologija i politika trebaju utemeljenje u globalnom ethosu. Svjetska politika i svjetsko gospodarstvo zahtijevaju svjetski ethos." (SEZSG, 34.)

Drugim riječima, valja nastojati na etičkom minimumu demokracije, minimumu normativno integrativnih uvjerenja u svjetskoj politici, koji (minimum) podrazumijeva, ovdje bismo se mogli složiti s pozicijom za koju u civilnom društvu pledira Helmut Dubiel u svom djelu *Neizvjesnost i politika*, odbacivanje radikalno-liberalne pozicije kao I pozicije radikalnih komunitarista i traganje za prostorom koji se otvara u dodirnim tačkama političkih koncepcija umjereno-liberalne pozicije i pozicije umjerenih komunitarsita. (NIP, 84-94.)

U svom odgovoru na pitanje mogućnosti oblikovanja procesa globalizacije Küng slijedi strategiju prema kojoj u prvi plan mora doći opće, zajedničko dobro, prema kojoj se izbor mora poduzeti kolektivno i na globalnom, međunarodnom političkom planu. U političkom

i pravnom životu strategija projekta svjetskog ethosa sada polazi od potrebe međunarodnog, institucionalnog obavezivanja na ljudske dužnosti. Težište se pomjera s velike i značajne priče u modernoj povijesti o *ljudskim pravima* na priču o *ljudskim dužnostima*. To se ne učini zato da bi se umanjila važnost ljudskih prava, nego upravo da bi se, tako što

će im se pristupiti s etičkog tla, ljudska prava osnažila.

Naime, budući da planetarna tehnika i globalno tržište pretpostavljaju globalnu etiku, odgovornost u krizi tržišne privrede svjetske zajednice sastoji se u prvom redu u zadaći koncipiranja smislenih ciljeva i svrha privrednog života koji na temeljima jednog svjetskog ethosa treba biti u službi čovjeka i svih ljudi i naroda.¹ Čovječanstvo se nalazi pred zadaćom da svjetsku privrednu etiku utemelji u napeutom polju između, na jednoj strani, pluralnosti moralnih tradicija i praktične umske univerzalnosti, i, na drugoj strani, različitih kulturnoetičkih tradicija i globalne tržišne logike.² Odgovornost u privrednom životu znanstvenotehnoške civilizacije sastoji se i u bitnoj zadaći umskopraktičnog opravdavanja i usklađivanja odnosa proizvodnje i potražnje u kojem dominantnu ulogu igra vještačka (tehnološka) proizvodnja potreba. Jer, „ako i jest konstitutivna karakteristika u biću čovjekove naravi i čovjekova društva da se potrebe uvijek povećavaju i zahtijevaju svoje ispunjenje, ipak je razlika da li čitav gospodarski sistem počiva na zadovoljavanju potreba ili na stalnom izazivanju novih potreba.“³

Oblikovanje procesa globalizacije moguće je kao izgradnja demokracije etički shvaćene, a to znači demokracije kao društvenog ugovora koji je pravedan prema svima (u Kantovom smislu), koji počiva na temeljnom suglasju o općeljudskim pravima i obavezama. (SEZSG, 88.) To dalje znači da je oblikovanje procesa globalizacije moguće samo kao etički odgovorna svjetska politika i svjetsko gospodarstvo. U prvi plan se probija pitanje odgovornosti. I to sljedećom putanjom, kada je riječ o zapadnom mišljenju u toku dvadesetog stoljeća: Nakon prvog svjet-

Projekat svjetski ethos problem s motivacijom nastoji riješiti drugačijom strategijom od one sadržane u zapadnom pokretu za ljudska prava, strategijom koja računa s vrijednostima, mjerilima i držanjima etničko-vjerskih predaja svih naroda, koje mogu biti plodna polazišta za izgradnju svjetskog ethosa, za ljudske dužnosti i prava. (147.) U tom pogledu projekat svjetski ethos najozbiljnije računa sa svjetskim religijama

skog rata, u duhovnopovijesnom kontekstu sloma tradicionalnih vrijednosti Max Weber u Munchenu 1919. godine u predavanju „Politika kao poziv“ pledira za etiku odgovornosti a protiv dužnosne etike. Potom, u duhovnopovijesnim okolnostima fašizma i holokausta slijedi obrat: ne odgovornost

političkih lidera, nego odgovornost svih, svakog pojedinca i ne odgovornost samo za sebe, nego za drugog! Ne odgovornost kao iz vana preuzeta obaveza, nego unutrašnji uvjet da se uopće bude na način čovjeka a to znači na način slobode! Sartre na jedan način i Levinas na drugi, to znamo. Potom, u duhovnopovijesnoj klimi liberalnog, demokratskog i sekularnog individualizma odgovornost iz svog vidokruga gubi osjećaj za naslijeđene, preuzete i zajedničke vrijednosti. Odgovornost se sada koncipira u liberalnom ključu, egološki i egoistično, kao odgovornost za osobni, individualni izbor i vlastite, slobodno izabrane vrijednosti! I na kraju, u duhovnopovijesnoj konstelaciji koja je određena procesom globalizacije, prvenstva ekononmije i politike nad etikom, planetarnih ekoloških opasnosti i scijentistički ograničenog racionaliteta sve se više uviđa: ne odgovornost sama po sebi, nego odgovornost za nešto, za neke vrijednosti! Etika odgovornosti za vrijednosti, u prvom redu za sami život! Tu dolaze Hans Jonas, Georg Picht, Hans Küng i mnogi drugi koji uviđaju opasnosti i misle zabrinuto.

Dakle, kako je moguća odgovornost? Kako je moguća etički motivirana politika? Danas, kada je optimizam često samo trik kojim se nastoji zatvoriti oči pred mnogobrojnim nevoljama, nepravdama, opasnostima? Kako je moguće zahtijevati prava budućih generacija, kako mogu imati prava oni kojih još nema, koji još ne postoje? Kako je moguća odgovornost (koja je uvijek a poesbno u našem dobu u kojem na opasan način raspolažemo budućnošću, nrecipročna i asimetrična – to su posebno dobro u svojim djelima pokazali Levinas, na jedan, i Jonas, na drugi

1 Hans Küng, „Der globale Markt erfordert ein globales Ethos“, u: *Wissenschaft und Weltethos*, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), Piper München Zürich, 1998. str. 19.-39.

2 Peter Urlich, „Weltethos und Weltwirtschaft – eine wirtschaftliche Perspektive“, u: *Wissenschaft und Weltethos*, naved. djelo, str. 40.-60.

3 Hans-Georg Gadamer, *Naslijeđe Europe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997. str. 118.

način)? Kako je moguća odgovornost prema budućim generacijama kada one ne mogu sudjelovati u diskursu? “Jedno je svakako nepriježno”, naglašava Küng, “Posve ovisi o našem etičkom poticaju hoćemo li se za to odlučiti, treba li naraštaju naše djece biti jednako dobro kao i nama ili lošije ili bolje. To dokazivati samo čistim, teorijskim umom bilo bi kratkospojno (kao prenatrpani zaključak). Jer ova se spoznaja – to je zasluga Jurgena Habrmasa – probila u filozofiji: razum je podložan interesima. Ali to sada znači: o pitanju trebam li se ovdje I danas brinuti za sudbinu budućih naraštaja, jedva se može odlučiti samo čistim razumom.” (SEZSG, 130.)

Projekt svjetski ethos problem s motivacijom nastoji riješiti drugačijom strategijom od one sadržane u zapadnom pokretu za ljudska prava, strategijom koja računa s vrijednostima, mjerilima i držanjima etničko-vjerskih predaja svih naroda, koje mogu biti plodna polazišta za izgradnju svjetskog ethosa, za ljudske dužnosti i prava. (SEZSG, 147.)

U tom pogledu projekat svjetski ethos najozbiljnije računa sa svjetskim religijama. Ako moje razumijevanje stvari i na jednoj (koncept svjetskog ethosa) i na drugoj strani (islamska etika) može biti pouzdano, iz muslimanske perspektive, načelno govoreći, svjetski ethos ne bi trebao biti sporan. Jer, ako se u muslimanskom svijetu globalizacija doživljava kao nova kolonijalizacija – o čemu, naprimjer, može svjedočiti knjiga bivšeg premijera Malezije Mohammada Mahatira koja je pod naslovom *Globalizacija i nove realnosti* objavljena na našem jeziku u Sarajevu 2002. godine – onda je to razlog više za muslimansko nastojanje na svjetskom ethosu koje u krajnjoj liniji znači nastojanje na pravednijoj globalizaciji. Studija koju su na temelju Gallupovog svjetskog istraživanja javnog mnijenja sačinili John L. Esposito i Dalia Mogadeh, aktu-

alna savjetnica američkog predsjednika Obame za religijska pitanja muslimana, a koja je nedavno prevedena i objavljena i kod nas u Sarajevu uvjerljivo svjedoči u otvorenosti apsolutne većine muslimana u svijetu za dijalog, suradnju, demokratiju, jednakost i ravnopravnost, socijalno i civilno društvo, pravičnost, zivilizacijske tekovine poštovanje drugih, temeljne i univerzalne moralne vrijednosti. Osnovni problem je u tome što je riječ o šutljivoj većini odnosno u tome ko danas u svijetu govori u ime islama.

Ako je riječ o suvremenoj muslimanskoj teološkoj misli, nastojeći izbjeći uobičajene fraze, u ovoj prilici mogu, samo u nekoliko natuknica, kazati sljedeće. U duhovnopovijesnoj konstelaciji globalne određenosti našeg životnog svijeta u kojoj smo svi na jednom brodu i kada više ionako nema parcijalnih, lokalnih, niti fragmentarnih rješenja i izbjavljenja islamsko mišljenje, ukoliko hoće biti univerzalističko, svjetsko, povijesnoepohalno, pozvano je na diskurs o svjetskom ethosu. Za takav diskurs islamsko mišljenje u svojim izvorima i u svojoj tradiciji može imati snažna uporišta. Ovdje skrećem pažnju na ono uporište u klasičnoj islamskoj misli koje je moguće naći u islamskom etičkopravnom principu općeg dobra (*maslaha*). Princip općeg dobra (*maslaha*) pod kojim se podrazumijeva očuvanje temeljnih svrha (*maqsud*) Zakona (*šar'*) koje su sadržane u: očuvanju vjere, života, razuma, potomstva i imetka⁴ predstavlja značajan kriterij za islamsku refleksiju svjetskog ethosa u njegovim temeljnim vrijednostima ljudskosti, uzajamnosti, strahopoštovanja pred životom, nenasilja, solidarnostipravednosti, snošljivosti, vjerodostojnosti, ravnopravnosti i partnerstva.

4 Ghazali, *al-Mustasfa min 'ilm al-usul*, Vol. I (Baghdad: Muthana, 1970), str. 286-87, cit. Prema: Muhammad Khalid Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law, Islamic Research Institute international islamic University Islamabad (Pakistan) 1995. str. 139



IMPORTANCE AND CONCRETIZATION OF THE PROJECT
GLOBAL ETHIC IN BOSNIA AND HERZEGOVINA FROM A
MUSLIM PERSPECTIVE

Dževad Hodžić

Are global politics and a global economy possible? How, in fact, is globalization possible, when it includes so many fundamental uncertainties? Küng searches for answers to these questions in his work *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, and argues: "Globalization of economy and technology requires global administration of global politics. However, globalization of economy and technology require global administration of global politics. But even global economy, technology and politics need to be founded on a global ethic. Global politics and global economy require a global ethic."

In other words, in his examination of the possibility of shaping the process of globalization, Küng follows a strategy according to which the common good must occupy centre stage, and choices must be made collectively on a global and international political level.

Project Global Ethic tackles the problem of motivation in the movement towards ethical globalization by employing a different strategy from that embodied in the Western movement for human rights – a strategy which counts on values, standards, and the nurturing of ethnic and religious traditions of all peoples which can be fertile starting points for the establishment of a global ethic for human duties and rights. Rather, Project Global Ethic counts on world religions. Principally speaking, such a global ethic should not be controversial for Muslims. For if the Muslim world is experiencing globalization as a new form of colonization, this is one more reason for Muslims to insist on a global ethic and ultimately, a just globalization.

كيف يمكن للسياسة العالمية أن تقوم، وكيف يمكن أن يستقيم أمر الاقتصاد العالمي؟ بل كيف يمكن للعملة أن تقوم وهي تضم في ثناياها الكثير من أسباب الخوف والارتياح؟ يبحث كينغ عن إجابات لهذه التساؤلات في كتابه: "أخلاقيات عالمية من أجل سياسة عالمية" و "أخلاقيات عالمية من أجل اقتصاد عالمي". وتتكون فكرة برنامج مشروع كينغ "أخلاقيات عالمية" على النحو الآتي: "إن عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا تحتاج إلى إدارة عالمية للسياسة العالمية. ولكن الاقتصاد العالمي والتكنولوجيا والسياسة العالميتين يحتاج كل منها لأساسات تقوم على الأخلاقيات العالمية. إن السياسة العالمية والاقتصاد العالمي يحتاجان لأخلاقيات عالمية".

إن كينغ في إجابته على سؤال حول إمكانية صياغة عملية العولمة يتبع الإستراتيجية التي تضع في المرتبة الأولى الخير العام والمشارك، والتي تفرض أن يكون الاختيار جماعياً، حتى على المستوى السياسي الدولي العالمي.

يحاول مشروع الأخلاقيات العالمية حل مشكلة الحافز باستخدام إستراتيجية تختلف عن تلك الموجودة في الحركة الغربية من أجل حقوق الإنسان، إنها إستراتيجية تقوم على القيم والمعايير والسلوكيات النابعة من الروايات العرقية والدينية لدى كافة الشعوب، والتي يمكن أن تكون منطلقات خصبة لبناء أخلاقيات عالمية تتعلق بواجبات البشر وحقوقهم.

وفي هذا المفهوم، يعتمد مشروع الأخلاقيات العالمية ومجدية قصوى على الأديان العالمية. لذا لا ينبغي لمشروع الأخلاقيات العالمية أن يكون مختلفاً عليه مبدئياً عند المسلمين، لأنه إذا كان يُنظر إلى العولمة في العالم الإسلامي على أنها استعمار جديد، فإن هذا يمثل سبباً إضافياً للمسلمين كي يناضلوا من أجل الأخلاقيات العالمية، لأن هذا النضال في حقيقته إنما هو نضال من أجل عولمة أكثر عدالة.

SVJETSKI ETHOS I KROĆENJE MOĆI

Samedin KADIĆ

Sažetak

Ovaj članak govori o odnosu moći i ethosa u savremenoj politici, na primjeru „Svjetskog ethosa“, popularnog projekta njemačkog filozofa i teologa Hansa Künga. Moderna politika oscilira između dvije krajnosti: realpolitike i idealpolitike. Prema mišljenju Künga, moderna politička paradigma u centar političkog djelovanja stavlja interese i borbu za moć. Rezultat takve paradigme je bio potpuni izostanak ethosa u političkom djelovanju. Potrebno je stoga instalirati novu političku paradigmu u kojoj univerzalna moralna pravila neće biti diskreditirana. Prvi cilj ove paradigme bilo bi obuzdavanje moći i njena regulacija pomoću svjetskog ethosa. Samo svjetski politički ethos, po Küngu, vodi do svjetskog mira i pravde.

Ljekari kažu da se tuberkuloza u početku lako liječi, ali se teško otkriva, dok se s vremenom, ako nije otkrivena ni liječena u početku, lako otkriva ali teško liječi. Ovo pravilo važi i u politici. Ako još izdaleka prepoznamo zlo koje se razvija (što umije samo mudar čovjek) ono se može brzo liječiti. No, ako ga nismo prepoznali pa dozvolimo da uzme takvog maha da ga već svako može prepoznati, lijeka više nema.

Niccolo Machiavelli, „Vladalac“

1. Politika: vrhunac etike

U filozofiji se izraz „politika“ upotrebljava u njegovom antičkom, aristotelovskom značenju kao *politike pragmateia*, odnosno, kako piše Eric Weil, kao „posmatranje zajedničkog života ljudi shodno suštinskim strukturama tog života.“¹ Politika je „mišljenje umnog djelovanja ljudi.“² Politiku ne zanima partikularno djelovanje svakog pojedinog čovjeka, već univerzalno u tom djelovanju. Iako su politika i etika dvije autonomne filozofske discipline, one su neodvojive, jer se i etika i politika događaju na polju iskustva i prakse. Moral ima svoj izvor u umu, a moralnost svake individue se sastoji u tome da se umno usaglasi sa sobom.³ S druge strane, politika ima svoj izvor u moralu, jer je posljednji zahtjev morala stvaranje zajednice u kojoj je moguć moralan život.⁴ I etika i politika započinju i završavaju s pojmom slobode (ili uma).⁵

1 Erik Vajl, „Politička filozofija“, „Nolit“, Beograd, str. 32

2 Ibid.

3 Ibid., str. 52

4 “Poslednji moralni zahtev je zahtev za jednom političkom stvarnošću (koju je stvorilo umno i univerzalno delovanje na sve ljude) u kojoj život individue treba da bude moralan a moral koji ima u vidu saglasnost umne individue sa samom sobom, da postane politička snaga tj. jedan istorijski činilac s kojim političar mora da računati, pa i ondakada sam ne bi želeo da bude moralan.” E. Vail, “Politička filozofija”, str. 34

5 Sloboda je data prvenstveno u umu, u mišljenju. Ako čovjek želi da bude slobodan, onda mora da misli i shodno tome, da bude usaglašen sa umom. Tako moral ima svoju bazu u umu (Weil predano slijedi njemački idealizam). Slobodan je samo čovjek koji ne robuje onom empirijskom u sebi tj. strasti. A sama strast se ne dešava u umu već u praksi, na tlu iskustva. Sloboda egzistira u umu, ali se njeno samopotvrđivanje može desiti jedino na polju empirije. Djelovanje individue koja želi da bude moralna u najstrožijem smislu znači djelovanje individue na samu sebe; moralna osoba ima svoj materijal u samoj sebi koji mora preoblikovati u skladu sa umom. Um, kao univerzalni princip, regulira empirijske partikularnosti koje se nužno konfrontiraju. Univerzalno mora pobijediti partikularno ako se želi biti moralan. (E.Vail, „Politička filozofija“, str. 51-90)

Moralni zakon je utemeljen u umu. Osnovni moralni zahtjev jeste da moralni zakon koji je utemeljen u umu postane univerzalan tj. da važi za sve ljude. Ovaj zahtjev ili ovo *zlatno pravilo* nalazimo, kaže Hans Küng, u svim svjetskim religijama,⁶ a u filozofiji ga je sistematski formulisao Kant kao kategorički imperativ: djeluj tako da maksima tvog djelovanja bude primjenjiva na sve ljude.⁷ Pa ipak, ovo zlatno pravilo se ne može nametnuti ljudima, ono se mora primjenjivati slobodno, drugim riječima, pripada ethosu.

Iz ovog proizilazi da se djelovanje individue na samu sebe može ostvariti samo u sklopu njenog života sa ostalima, budući da moralni zakon od svake individue traži da u svakom ljudskom biću poštuje um, da ga poštuje u samom sebi poštujući ga u drugima. Iako je moral umno djelovanje na sebe, njegova osnovna maksima se općtava jedino prilikom prakse, u svijetu ljudi. Robinzoni, kao i askete, žive izvan kosmosa moralnih maksima.

Osnovni cilj politike jeste stvaranje konkretnog univerzalnog odnosno, ozbiljenje slobode date u umu.⁸ Država koja omogućuje slobodu jeste to konkretno univerzalno.

Za sve velike mislioce politika je bit čovjeka. Zato što je čovjekova esencija sloboda a ona se može potvrditi jedino na tlu političkog. Otud ono antičko lociranje polisa kao biti čovjeka. Za Aristotela, kao Grka, politika je iznad etike, odnosno, ona je njen vrhunac. Politika i nastaje iz moralne refleksije koja zahtijeva univerzalno djelovanje prema svakoj individui. Posljednji

6 Prema Hansu Küngu, moral postoji samo kao lokalizovan, nikad općenito. Tako postoji heterogeno obilje morala, u kojima univerzalni principi često leže pod naslagama potenciranog formalizma. No, zaronimo li u te lokalne morale, pronaći ćemo univerzalna pravila, koja bi, ukoliko bi se dosljedno poštivala, dovela do svjetskog mira i pravde. Nema svjetske religije koja u svom učenju nema *zlatno pravilo ljudskosti*. Stoga, Küng doslovno navodi religijske formulacije u kojima ovo univerzalno pravilo prebiva:

Konfučije: “Što sam ne želiš, nemoj činiti ni drugima.”

Rabbi Hillel: “Ne čini drugima što ti nećeš da oni tebi čine.”

Isus od Nazareta: “Sve što hoćete da vam ljudi čine, to činite i vi njima isto tako.”

Muhammed a.s.: “Niko od vas nije vjernik tako dugo dok svom bratu nepoželi što sam sebi želi.”

U budizmu: „Stanje koje meni nije ugodno ili radosno, ne treba biti ni za njega; a stanje koje nije ugodno ili radosno za mene, kako ga mogu nekome drugom poželjeti?“ (Samyutta Nikaya V)

U hinduizmu: „Prema drugima se ne treba ponašati na način koji je njemu samom neugodan; to je bit morala.“ (Mahabharata)

7 Imanuel Kant, „Zasnivanje metafizike morala“, „Bigz“, Beograd, 1981

8 Erik Vajl, “Politička filozofija”, str. 41

moralni zahtjev čovjeka prema samom sebi jeste stvaranje političke stvarnosti u kojoj će život subjekata biti moralan. Čovjeku koji nema svijest o moralnom problemu, politički problem se i ne postavlja. Tako kažu idealističke političke teorije. Ali, kako stoje stvari u realnim odnosima, šta kaže realpolitika?

2. Između realpolitike i idealpolitike

Temeljno pitanje kojim se rukovodi Hans Küng u djelu „Svjetski ethos za svjetsku politiku“ jeste: „Trebamo li nastaviti u stilu one evropske politike moći suverenih država koja je odredila cijelo moderno doba otkad ju je prije 300 godina uspješno... provodio kardinal Richelieu?“⁹ Drugim riječima, treba li podržati modernu političku paradigmu (koju markira Machiavelli, u praksi razrađuju Richelieu¹⁰ i Bismarck¹¹ pripremajući teren za krvavo 20. stoljeće) ili je vrijeme za novu, postmodernu političku paradigmu (koju je, prema Küngu, neuspješno predlagao američki predsjednik Woodrow Wilson)

9 Hans Küng, „Svjetski ethos za svjetku politiku“, „Intercon“, Zagreb, 2007., str. 26

10 Küng sa ogorčenjem (ili možda zadovoljstvom jednog „heretika“) modernu politiku moći vezuje za ovog kardinala, kojeg „kršćanska načela nisu spriječila da beskrupulozno poseže za sve većom moći vladajuće kuće ili tuđim prostorima.“ Richelieu je metafora preko koje Küng proziva današnje religiozne moćnike koji stoje iznad morala. Ali ne samo metafora (koja omogućava da se preko povijesti obračuna sa sadašnjošću), jer Küng kroz povijesnu analizu pojedinih državnika želi dozantiti kako je i gdje počela moderna (ali i postmoderna) evropska faza nazvana „smrt Boga“. „Vjera mu je bila važna, ali ne samo kao samosvrha, već kao sredstvo u osvajanju i učvršćivanju političke moći, njegove sasvim osobne političke moći,“ kaže Küng za Richelieu. (str. 40) „Bio je uvjeren da što god učini za državu to isto čini i za Boga, i tako su se opravdala sva nasilna širenja prema vani i ugnjetavanje na unutarnjem planu.“ (str. 41) Državni razlog je stoga iznad morala, kao što je, u nekim varijantama tesawufa, hakikat iznad šerijata. Küng sa ironijom konstatuje kako je „cijela Francuska doslovno odahnula kada je omraženi političar moći naposljetku umro od iscrpljenosti 1642. godine.“ (str. 44) No, za Henrija Kissingera, o kojem će biti više riječi u nastavku teksta, kardinal Richelieu je uzor, budući da veliča razumnost i prvenstvo državne politike u odnosu na pravo i moral.

11 „Nije lako opisati tu višeslojnu osobu bez tračka obožanja ili proklinjanja“, kaže Hans Küng za Otto von Bismarcka, tog „prototipa realpolitičara, koji ne vjeruje u ideje već jedino u čiste interese.“ (str. 48) Kao i svi državnici modernog doba, i Bismarck nema moralnih nemira zbog ratova koji se vode. Za njega je moć bila iznad prava. Za razliku od Henrija Kissingera, Küng je naprosto nemilosrdan u ocjeni Bismarckovog političkog djelovanja: „Ako se morao politički pravdati, nije prezaao ni od kakve javne laži.“ (str. 50) Krize je samovoljno provodio i umjetno napuhivao. Često je mijenjano politička usmjerenja. Druge je optuživao za neloyalnost, a sam je bio lojalan isključivo volji za moć. Nije vjerovao u mir, sporazum, ugovore je samovoljno kršio...

koja će se temeljiti na pravdi, miru i sigurnosti?

Iako evropska politička tradicija sadrži mnoštvo idealističkih teorija, koje tragaju za pravdom i blagostanjem, u stvarnosti, u povijesti međudržavnih odnosa, u primijenjenim političkim doktrinama, Evropa se ne može pohvaliti nikakvim idealističkim kontinuitetom. Povijest evropske politike jeste povijest borbe za moć. Iako se danas liberalna demokratija promovira kao neupitna vrijednost, politička stvarnost još uvijek je tek nestabilni ekvilibrijum kojeg definiraju konkretni omjeri snaga. Liberalna demokratija je često paravan iza kojeg djeluju mehanizmi moći. Stari stil, pri čemu Küng misli na modernu političku paradigmu, uvjetovanu realpolitikom, mora biti prevaziđen, ukoliko želimo spriječiti planetarnu katastrofu koju mogu proizvesti nekontrolisane politike moći.

Ali postoje teoretičari koji ne samo da smatraju da treba nastaviti u tom starom stilu, već realpolitiku ili politiku moći uzimaju za neprikosnoveni princip, mudrost i jedinu ispravnu poziciju, a svako uslovljavanje politike moralom i idealima vide kao glupost, naivnost i degeneraciju. Takav teoretičar je svakako Henry Kissinger, čije obimno djelo, „Diplomacija“, predstavlja eklatantnu apologiju politike moći, te kao takvo, priprema nove generacije za politiku „s onu stranu dobra i zla“. Prema Kissingeru, glavni cilj vanjske politike nisu mir i pravednost, već „stabilnost i sigurnost putem ravnoteže moći“.¹² Hans Küng u Kissingeru vidi hladnog i inteligentnog teoretičara moći, koji je, kao savjetnik za sigurnost SAD-a a kasnije i ministar vanjskih poslova predsjednika Nixona i Forda, u praksi primjenjivao svoja makijavelistička uvjerenja. „Samo će vrlo površni evropski čitatelj u toj knjizi i u takvim ustupcima vidjeti spoj evropske realpolitike i američke idealističke tradicije. Kissingerova je knjiga, od početka do kraja, rječit i zavodljiv iskaz protiv naizgled neuništivog američkog ‘idealizma’, a ujedno i iskaz za politiku moći, kakvu su provodili evropski državnici prošlosti, koja po njemu naravno ne treba biti politika razuzdanog nasilja.“¹³ Državni razlog ili nacionalni interesi stoje u centru Kissingerove pažnje, njima je sve podređeno, uključujući i moral. Skidajući teori-

12 Ibid. str. 27

13 Ibid. str. 30

jske slojeve s Kissingerovih formulacija, Kung primjećuje da slavni američki politolog i političar nema razumijevanja za moral u politici. Naprotiv, „kada se u Kissingerovoj povijesnoj analizi spomenu moralne vrjednote... njih se podcjenjuje ili izruguje pojmovima kao što su osećaji, emocije, sućut, retorika, misionarski, mesijanski...“¹⁴ I dalje: „...o etičnosti u politici raspravlja se u najboljem slučaju negativno - kako bi ju se potisnulo.“¹⁵ Kissingerovi uzori su: Richelieu, Bismarck, Palmerston, Metternich, Roosevelt, sve sami političari snage, dok sa skrivenim prezirom govori o Jeffersonu, Franklinu, pa i Wilsonu, kao o idealistima i političkim naivcima. Kissinger, poput Machiavellija, altruizam u vanjskoj politici vidi kao ludost, jer su egoizam i interesi jedina konstanta društvenih odnosa i jedina realna mjera. Kissinegrova „politika moći bez moralnih granica“ imala je svoje konsekvence koje Kung taksativno i sa zadovoljstvom navodi: de-

relativiziranje i političko podređivanje morala“.¹⁷ U svim tim teorijama državni razlog stoji iznad univerzalnih principa.

S druge strane, u djelovanju američkog predsjednika Woodrowa Wilsona, Kung vidi pokušaj nove politike, idealpolitike. Katastrofa Prvog svjetskog rata izazvala je „zov za novom paradigmom politike.“¹⁸ Taj zov prepoznao je Wilson, čija je vizija mirovnog poretka isključivala aneksiju (na račun poraženih) i zahtjeve za ratnom štetom. Wilsonov *mirovni program u 14. tačka* nagovještava sasvim novu politiku (tako stranu evropskoj državničkoj tradiciji) iz kojeg Kung uzima tri načela:

- a) sloboda za sve narode¹⁹
- b) pravednost za prijatelja i neprijatelja²⁰
- c) očuvanje mira putem Lige naroda.

Mnogi teoretičari, uključujući Henrija Kissingera, u Wilsonu vide običnog idealistu koji je „u misijskom promišljanju i sveobuhvat-

Atribut "postmoderna" kojim Hans Kung opisuje svoju novu političku paradigmu koristi se očito u pukom hronološkom kontekstu, da bi se markirala paradigma koja naprosto slijedi iza moderne političke paradigme. Nije, dakle, riječ ni o kakvoj političkoj paradigmi postmoderne. U protivnom, Kung ne bi mogao pretendirati na konzistentnost, niti bi mogao tek tako predložiti svoj koncept, ukoliko znamo kakva zbrka nastaje čim se u bučnim amfiteatrima postmodernizma povede polemika o etici, legitimaciji i moći

stabilizacija u Chileu, napadi na socijalističku vladu Portugala i komunističke partije u Italiji i Francuskoj, namjerno izostavljanje mirovnog rješenja o Palestini iako je postignut sporazum između Izraela i Egipta, brutalno ratovanje u Indokini, odugovlačenje mirovnog sporazuma u Vijentnamu itd.¹⁶ „Realpolitika“ je sinonim za potcjenjivanje morala: gdje se poziva na realpolitiku, tu je namjera da se izigraju principi. Ali savremeni Kissingeri nisu došli sami od sebe, oni stoje duboko ukorijenjeni u modernu političku tradiciju. Zato nam Kung predočava pedantne geneze političkih teorija, najčešće politika moći, raščlanjujući ih do njihovih embrionalnih segmenata. Ono što zabrinjava u svim tim teorijama nije isticanje interesa i moći već „podcjenjivanje,

nim zahtjevom rat uzdignuo u 'Križarski pohod za demokraciju.“²¹ To je rijetko mjesto gdje se Kung djelimično slaže s Kissingerom: Wilsonova politika je potakla nešto što Kung naziva „moralno potaknuto globalno američko križarsko razmišljanje“: ovaj put ideali (koje u ovom slučaju utvrđuju SAD), a ne interesi, opravdavaju upotrebu moći. „Idealpolitika može biti licemjerna: kritizira se politika moći u drugih, a provodi ju se u vlastitom djelokrugu.“²² Licemjestvo u ruhu idealpolitike na Zapadu doseže vrhunac u pretpostavkama „kako jedino vlastita politika i

14 Ibid. str. 31
15 Ibid. str. 31
16 Ibid. str. 37

17 Ibid. str. 78
18 Ibid. str. 57
19 "Prošli su dani osvajanja i teritorijalnog proširivanja, isto su tako odbrojani dani tajnih ugovora koji su sklapani u interesu pojedinih vlada i koji su u stanju u određenom trenutku ometati mir." (Iz američkog mirovnog programa za Prvi svjetski rat str. 58)
20 "...doklegod drugi narodi ne osjete pravdu, nećemo ni mi moći osjetiti pravdu." (Američki mirovni program u četrnaest tačaka, str. 59)
21 Ibid. str. 64
22 Ibid.

vlastite ustanove slijede moralna načela.²³ Ali, „svi egoistični ciljevi obavijeni su moralnim govorima.“²⁴ Idealpolitika tako vodi u nesumnjivo preferiranje vlastite kulture: „zahtjev za političkim vodstvom... na temelju nadmoćnosti vlastite uljudbe i kulture, model je za današnji svijet.“²⁵ To su samo neke od slabosti idealpolitike.²⁶ Stoga, Hans Küng predlaže srednji put između realpolitike i idealpolitike. Jer „ni realpolitika jednog Richelieua – Bismarcka – Kissingera, a ni idealpolitika na tragu jednog Wilsona nije dostatna za postmoderno policentrično razdoblje svijeta...“²⁷ Naprosto, „trebamo novu paradigmu za politiku koja povezuje trijezno slijeđenje interesa i načelno etičko usmjerenje.“²⁸ Duh te paradigme Küng derivira iz Jonasove etike odgovornosti. Kao što nam treba etika odgovornosti, kako vapi Hans Jonas u famoznom djelu „Princip odgovornost“, isto tako nam je, po Küngu, neophodna i politika odgovornosti. Zapravo, politika koja bi se, poput kartezijanske izvjesnosti, deducirala iz jednog principa, a potom granala u nacionalne i globalne odgovornosti. Prvo što ta politika trebala izreći jeste: „Ni diplomacija, ni tajne službe a ni redarstvo ne stoje iznad ćudoređa.“²⁹ Ne preostaje ništa drugo, nego „polako i mukotrpno“ ostvarivati novu postmodernu paradigmu politike „koja više nije određena eurocentrički, već policentrički a koja postkolonijalistički i postimperijalistički smjera na stvarno ujedinjene narode.“³⁰ Nova politička *postmoderna* paradigma treba se dakako temeljiti na jednom ethosu, na ethosu po kojem se čak ni za nuždu ne smije biti nemoralan ili po kojem političari ne smiju lagati. Tvrdeći da se pomoću ethosa mogu dobiti izbori, odnosno političkom kampanjom koja neće gaziti ćudoredna pravila, Küng pokazuje kako svojim konceptom političkog ethosa, nije puki istrajni optimist, nego odmjereni teoretičar koji inkluzivno i

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Ibid.

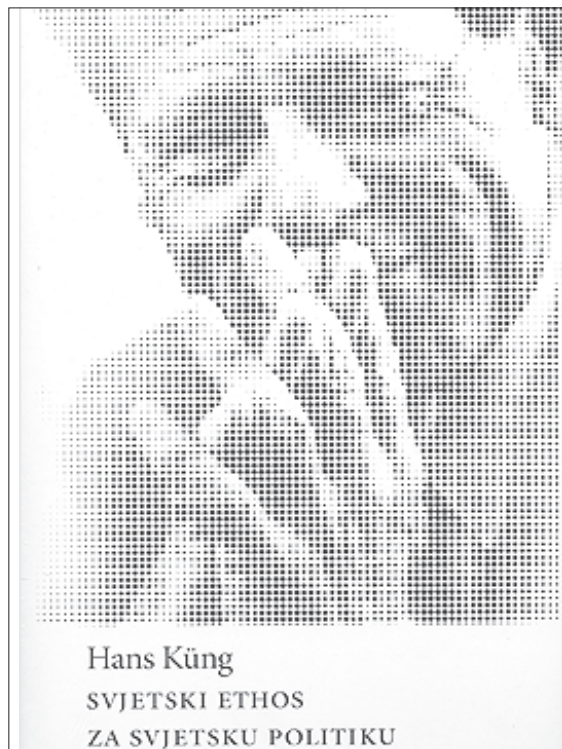
26 Osim licemjerstva i samoekskluziviranja, potencijalne slabosti idealpolitike su još i to što je često iluzionarska i nedjelotvorna. „Politika samo na temelju moralnih uvjerenja i ideala, iza koje ne stoji učinkovita politička (često vojna) sila koja bi provodila takvu politiku, osuđena je na konačnu propast.“ (Ibid. str. 65)

27 Ibid. str. 93

28 Ibid. str. 93

29 Ibid. str. 100

30 Ibid. str. 100



ravnopravno pokušava pronaći mjeru u kojoj bi zajedno funkcionirali moć, intresi i moral.

Na kraju, razjasnimo jednu terminološku nejasnoću. Atribut "postmoderna" kojim Hans Küng opisuje svoju novu političku paradigmu koristi se očito u pukom hronološkom kontekstu, da bi se markirala paradigma koja naprosto slijedi *iza* moderne političke paradigme. Nije, dakle, riječ ni o kakvoj političkoj paradigmi postmoderne. U protivnom, Küng ne bi mogao pretendirati na konzistentnost, niti bi mogao tek tako predložiti svoj koncept, ukoliko znamo kakva zbrka nastaje čim se u bučnim amfiteatrima postmodernizma povede polemika o etici, legitimaciji i moći.

3. Tukididov prikaz Peloponeskog rata: raspad političkog ethosa u staroj Grčkoj

„Moć je sva do srži okrenuta sebi i svojim bićem teži jedino samoj sebi, to jeste svojem više i više. Stoga ona nije kadra postaviti sebi granicu iz same sebe, nego treba drugoga tko će je sputati i ograničiti. To što sputava i ograničuje moć ne mogu biti već sami moralni zakoni, koji se uvijek odnose na pojedinca kao pojedinca, i stoga ih

preopterećujemo tražeći da ograniče prakticiran-je moći, nego to može biti jedino politički etos. Stoga ni moć kao takva nije nešto nečovječno i pугubno, nego to postaje tek ako se raspadne politički etos, u čijoj se službi njome barata ili ako se on još nije oblikovao.³¹ Interpretirajući dijelove Tukididove „Povijesti peloponeskog rata“, Karl-Heinz Volkmann-Schluck u djelu „Politička filozofija“ minuciozno pokazuje kako je propao politički ethos u staroj Grčkoj, navodeći, pod predmachiavellijevskim teorijskim pretpostavkama, uzroke te propasti. U poglavlju „Moć i ethos“, Volkmann-Schluck razmatra pod kojim okolnostima je nastupila politička dekadencija u antičkom svijetu, napominjući „kako je istini svojstvena crta da se skriva“³² posebno ako je riječ o tehnologijama moći.

Tukidid je prikazao rat koji su kopnena sila Sparta i pomorska sila Atena, svaka sa svojim saveznicima, među sobom vodile od 431. do 404. godine p.n.e. i koji u historiografiji nosi ime «peloponeski rat». Taj rat privlači historijsku pažnju iz više razloga: to je rat „koji je odveo u propast svijet grčkog polisa što je bio iskonom i nosiocem grčke klasike.“³³ To je zatim prvi rat „koji prema svom porijeklu i toku pokazuje crte političkog rata.“³⁴ Na koncu to je rat koji vrlo slikovito, posebno u prikazu «mislioca povijesti» Tukidida, „pokazuje bit i izopačenje političkog.“³⁵

Šta znači to da je «peloponeski rat» prvi rat „koji pokazuje crte političkog rata“? Šta je differentia specifica onog što Volkmann-Schluck naziva „političkim ratom“? Riječ je o tome da je «peloponeski rat» prvi rat u kome se antagonizam prikriva, u kome se do prevlasti želi doći pregovaranjem i u kome se istina neprestano odlaže. Pravi uzrok rata se neprestano skriva. «Peloponeski rat» je prvi politički rat u povijesti i zato predstavlja paradigmu na koju se u krajnjoj instanci

daju svesti svi kasniji politički ratovi. Svi ratovi u 20. stoljeću, prema Volkmannu-Schlucku, odvijaju se po obrascu «peloponeskog rata». Kada Tukidid govori o uzrocima ratu ili o najskrivenijem uzroku (*alethestate profasis*), onda on kaže da je najistinitiji a ujedno i najskriveniji politički uzrok prvom evropskom političkom ratu, strah. Pri tom, Tukidid misli na strah Spartanaca pred slobodarskom, demokratskom Atenom. Veoma dugo, naročito poslije perzijskih ratova, Spartanci (Lakedemonjani) su imali određenu vrstu političke prevlasti u Grčkoj, koja se temeljila na njihovoj vojnoj moći. Imali su veliki ugled, autoritet i čak su sloveli kao nepobjedivi. Sparta je bila kopnena sila koja je imala oligarhijsko ustrojstvo i bila je veoma organizovana. S druge strane, pojavljuje se sila sasvim nove vrste: demokratska Atena. Ne samo što je kopnena Sparta uopće nije

mogla napasti, već je atički pomorski savez, na čelu sa Atenom bio sposoban, zbog svoje strukture da se stalno širi i jača. Ova sila nove vrste nije zaprijetila Sparti, pravaku Grčke, potčinjavanjem i ropstvom, jer to Atena nit je namjeravala niti je mogla. Opasnost po Spartu je izvivala u nečemu mnogo gorem koje Sparta nije mog-

la podnijeti: Atena je prijetila Sparti političkom beznačajnošću. „Spartanci su dospjeli u obruč opasnosti od sve više političke beznačajnosti.“³⁶ Ništavnost koja je prijetila njihovoj budućnosti sve ih je više zastrašivala a taj strah ih je tjerao u rat. Ali zašto se uzrok rata neprestano skriva? Zašto ostaje skriven u svim pregovorima i razgovorima? Što se tiče Spartanaca, razlog je veoma jednostavan: strah može privesti Spartance odluci jedino dok se skriva.³⁷ Strah od beznačajnosti je skriven, nema ga u govoru niti u mišljenju ali on općrtava „čitav horizont unutar kojeg kriza neizbježno poprima izgled ratnog uzroka.“³⁸ Taj skriveni uzrok tvori granice unutar kojih se odvija politički konflikt. „Što se više zavađene strane bave spornim tačkama to im pravi uzrok ostaje

Kao posljedicu moderne političke paradigme Küng navodi upravo primjer raspada Jugoslavije. Na djelu je bio izostanak ethosa u svjetskoj diplomaciji i potpuna propast političkog ethosa u samoj Jugoslaviji. Uzroci su prikrivani, povjerenje je bilo odbačeno. Rat je vođen u ime moći, a ne u ime ideologije

31 Karl-Heinz Volkmann-Schluck, „Politička filozofija“, „Naprijed“, Zagreb, str. 48

32 Ibid. str. 15

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid. str. 17

37 Ibid. str. 17

38 Ibid. str. 18

skrivenijim.³⁹ Svi pregovori se tako kreću u nestvarnom, u lažnom, u himbenom što situaciji na momente daje karakter farse (religiozne parole o miru). (Ne podsjeća li ova tehnologija pregovaranja i postavljanja lažnih zahtijeva na nedavnu srpsku agresiju na BiH!) Najistinitiji uzrok koji djeluje u pozadini određuje čitavu politiku Spartanaca: njihova politička borba protiv Atene se

Moć je dobra, kaže Küng, ako se dobro upotrijebi. Kao konstitutivni elemenat ljudskog postojanja, moć nije moralna. Čovjek joj daje te signature. Moć nije inherentno „zla“, mada nas tome uče pobožne askete.

Kao rezultat takvog asketskog moraliziranja, javljaju se one bezbrojne zloupotrebe moći od vjerskih službenika, bilo da je riječ o prisvajanju moći ili servilnosti samoj moći. Sjetimo se svih retoričkih parola, poput nedavne „sin najvećeg sina“. Vjerski službenici su tu da veličaju principe a ne ljude. Ne radi se o nepotrebnom uplitanju vjere u politiku, već o zloupotrebi samih vjerskih principa. Kada je riječ o religiji, ona mora postojati i kao kritika politike. Ali ne kritika u ime moći i ljudi, već u ime principa. Samo tako religija može učestvovati u javnom životu na esencijalan način, ne gubeći svoju autentičnost

sastoji u neprestanom postavljanju zahtjeva Ateni. U suštini, radi se o unaprijed donesenoj odluci da se ide u rat sa Atenom. Ta galerija zahtijeva, koja je uostalom samo plašt, jeste neiscrpna. Sparta se proglašava spasiocem Atičkog saveza. Nakon toga oni sklapaju ugovor sa Perzijancima koji su inače bili najveći neprijatelji Atene. I počinje rat koji traje nepunih 30 godina. Tokom čitavog rata pravi uzrok ostaje skriven, te se objelodanjuje tek u djelu mislioca povijesti. Istina je da velike političke ratove uzrokuje strah koji sam sebe

skriva, a može se savladati samo priskrblijanjem sve većih zaliha moći i potencijalnim uništenjem neprijatelja. Država Helena nije nestala pred najezdom nekog osvajača, već onda kada je razoren politički ethos tj. svjetonazor o državi i slobodi.⁴⁰ Raspad tog ethosa karakteriše međusobno nepovjerenje, strah od bližnjeg i ustupanje mjesta

strasti umjesto plemenitosti. Peloponeski rat će dokinuti politički ethos među Helenima, jer ljudska plemenitost, koja mora biti iznad svega, ustupa mjesto licemjerstvu, nepovjerenju i sumnji. Plemenitost nestaje iz politike. Polis prestaje biti otvoren svima. Ono što je sputavalo i ograničavalo moć u atenskoj demokratiji bio je upravo politički ethos: to je nazor prema kojemu vlast što se zasniva na moći služi kao baza najslabodnijem obliku države i života. Iz ograničenja moći političkim ethosom izvire prije svega politika koja ispravno procjenjuje, čuva mjeru. Gubitak ethosa povlači za sobom političke pogreške jer se političko mišljenje, koje je lišeno ethosa, pretvara u puku računicu moći. Povjerenje se povlači pred fakticitetom moći.

Vratimo se Hansu Küngu i modernoj paradigmi politike. Moglo bi se reći da Evropa nije imala nikakav konstruktivan politički ethos još od stare demokratske Atene. Moć i prozelitizam, samostalno i isprepleteno, definirali su pojedine historijske politike. Plemenitost i povjerenje uglavnom su izostajali. Scenarij peloponeskog rata se bezbroj puta ponavljao u Evropi, a posljednji put u bivšoj Jugoslaviji.⁴¹ Kao posljedicu moderne političke paradigme Küng navodi upravo primjer raspada Jugoslavije. Na djelu je bio izostanak ethosa u svjetskoj diplomaciji i potpuna propast političkog ethosa u samoj Jugoslaviji. Uzroci su prikrivani, povjerenje je bilo odbačeno. Rat je vođen u ime moći, a ne u ime ideologije. Ideologije su tu samo da zamagle prave uzroke. Ujedinjene nacije su odbijale primijeniti silu iako je, po Küngu, politički ethos to zahtijevao. Nedostajala je, kaže Küng, moralna volja.⁴² Genocid se ponovio u Europi, što znači da moderna politička paradigma konačno mora biti previzađena. Svjetska politika treba izvući pouke iz povijesti zala, kako bi novi neuspjeh na Balkanu i drugdje mogao izbjeći.

4. Svjetski ethos kao regulator moći

Iako teolog, Hans Küng ne zapada u zamku moraliziranja o moći⁴³ kao vječnom ljud-

39 Ibid. str. 19

40 Ibid. str. 52

41 Hans 169

42 171

43 „Moć je, općenito rečeno, ovlast. Mogućnost ili sloboda,

skom iskušenju. Moć je dobra, kaže Küng, ako se dobro upotrijebi. Kao konstitutivni element ljudskog postojanja, moć nije moralna. Čovjek joj daje te signature. Moć nije inherentno „zla“, mada nas tome uče pobožne askete. Kao rezultat takvog asketskog moraliziranja, javljaju se one bezbrojne zloupotrebe moći od vjerskih službenika, bilo da je riječ o prisvajanju moći ili servilnosti samoj moći. Sjetimo se svih retoričkih parola, poput nedavne „sin najvećeg sina“.⁴⁴ Vjerski službenici su tu da veličaju principe a ne ljude. Ne radi se o nepotrebnom uplitanju vjere u politiku, već o zloupotrebi samih vjerskih principa. Kada je riječ o religiji, ona mora postojati i kao kritika politike. Ali ne kritika u ime moći i ljudi, već u ime principa. Samo tako religija može učestvovati u javnom životu na esencijalan način, ne gubeći svoju autentičnost. Zahtjev za svjetskim ethosom jeste zahtjev za povratkom religije u javni život: religije trebaju postići minimum saglasnosti oko temeljnih moralnih principa, te u ime tih principa nastupati u javnom životu. Pod tim pretpostavkama, sama religija treba

određivati o nečem drugom, o ljudima ili odnosima.“ („Svjetski ethos...“, str. 83) Küng pojam moći upotrebljava u klasičnom sociološkom značenju, na tragu Weberove definicije moći iz „Privrede i društva“: „Svaki stupanj vjerovatnoće da se nametne snaga volje u jednom društvenom odnosu uprkos otporu.“

⁴⁴ U Gazi Husrev-begovoj vakufnami stoji da imam Begove džamije ne smije biti podložan vlastima. Tako je oporučio Gazi Husrev-beg, on, koji je bio vlast.

određenu moć, budući da od moralnih principa koji nemaju političku snagu nema koristi.

Svaki govor o ethosu u politici implicira analizu moći. Kroćenje političke moći je temeljni problem društvenih teorija. Ova činjenica dobiva na težini ako je uzmemo u modernom kontekstu: moderna interpretacija odrednice *zoon politikon* jeste, kaže Küng, „biće usmjerenog prema moći“.⁴⁵ Funkcija svjetskog ethosa je da uravnoteži usmjerenja ka moći različitih političkih subjekata. Upravo to je, prema Küngu, istinski ideal demokratije: reduciranje i parcelisanje moći. Moć nam treba, ali je treba ukrotiti. Interesi su neizbježni, ali ih treba etički usmjeriti. Kako ograničiti moć? Kada je riječ o unutrašnjoj političkoj moći, Küng se poziva na švicarskog politologa Aloisa Riklina koji navodi šest velikih izuma protiv zloupotrebe moći, koji su „kao politička etika usmjerena ustanovama, ostali značajni do današnjeg dana“. Ti izumi su raznovrsni od obuzdavanja moći putem ustava i podjele vlasti do izjednačenja moći putem smanjene razlike u moći. Ali kada je u pitanju uređenje moći između nacija, potrebno je pronaći novi regulator koji će biti na tragu onog *zlatnog pravila ljudskosti*. Za to nam je potreban, smatra Küng, svjetski ethos.

⁴⁵ Ibid. str. 83

Summary



Global Ethos and Harnessing the Power
Samedin Kadić

This article discusses the relationship between power and ethos in contemporary politics using the example of "Global Ethic," a project of German philosopher and theologian, Hans Küng. Modern politics oscillates between two extremes: *realpolitik* and *idealpolitik*. According to Küng, the modern political paradigm places interests and the struggle for power in the centre of political activity. The result of such a paradigm is a total absence of ethos in political activity. It is necessary to install a new political paradigm which will not discredit universal moral rules. This paradigm's first aim is the curbing of power and regulating it through world ethos. Only global political ethos, as Küng sees it, will lead to world peace and justice.

• ä

يتحدث هذا المقال عن العلاقة بين السلطة والأخلاق في السياسة المعاصرة، مستخدماً «الأخلاقيات العالمية» مثلاً، ذلك المشروع الشهير الذي أطلقه الفيلسوف ورجل الدين الألماني هانس كينغ. إن السياسة الحديثة تتأرجح بين طرفين اثنين هما السياسة الواقعية والسياسة المثالية. يرى كينغ أن النموذج السياسي الحديث يضع المصلحة والنضال من أجل السلطة في مركز العمل السياسي. وكانت نتيجة مثل هذا النموذج الغياب التام للأخلاقيات في العمل السياسي. لذا يجب وضع نموذج سياسي جديد لا تكون فيه النظم الأخلاقية العالمية مرفوضة ومشوهة. على أن يكون الهدف الأول لهذا النموذج الجديد هو كبح جماح السلطة وتنظيمها بمساعدة الأخلاقيات العالمية. لأن الأخلاقيات السياسية العالمية – كما يرى كينغ – هي وحدها الكفيلة بتحقيق السلام والعدل العالميين.

ODGOVORNOST U ZNANSTVENO -TEHNOLOŠKOM DOBU

Sažetak

„Ta nepoznata zemlja kolektivne prakse u koju nas je dovela visoka tehnologija, još je ničija zemlja za etičku teoriju“, konstatovao je s rezignacijom Hans Jonas u poznatom djelu „Princip odgovornost“. Iako je nauka u okvirima tradicionalne etike imala neutralan status (etika se nije bavila naukom), danas je situacija bitno drugačija: ako je ideal etike promoviranje univerzalnih principa od kojih je najvažniji princip poštivanja ljudskog života, a sama nauka, svojom nereguliranom moći, prijeti tom idealu, onda je jasno zašto etika mora preorijentisati svoju pažnju od bližnjeg i sadašnjosti ka „dalekom“ i „budućnosti“. U pitanju je opstanak samog ljudskog života. A pitanje opstanka ljudskog života prevazilazi okvire pukih katastrofoloških nagovještaja i upozorenja. Ono implicira prije svega strah, nemoć i izgubljenost u jednom raščaranom svijetu u kojem je ono transcendentno bačeno u „topionik tehnološke alhemije“. To da primarno područje etičkog bavljenja postaje budućnost, opisuje kvintesenciju vremena u kojem živimo gdje je sva eshatologija reducirana na kvalitetan sadašnji trenutak. Naše vrijeme je bitno solipsističko. Dakle, kako u takvom vremenu utemeljiti odgovornost prema onima kojih još nema? Na čemu sazidati etiku u kojoj nema reciprociteta?

Jedan takav pokušaj osvojanja one ničije zemlje „u koju nas je dovela visoka tehnologija“ jeste i djelo dr. Dževada Hodžića „Odgovornost u znanstvenotehnološkom dobu“. U ovom broju „Muallima“ temu „Odgovornosti u znanstvenotehnološkom dobu“ tretiramo na primjeru pomenute knjige autora dr. Dževada Hodžića, koja se upravo bavi postprosvjeteljskom pometnjom izazvanom odsustvom bilo kakvog subjekta na kojem bi se sazidala odgovornost kao stabilna moralna kategorija.

MOGUĆNOST REHABILITACIJE PRAKTIČNOG UMA

Knjiga Dževada Hodžića *Odgovornost u znanstvenotehnoškom dobu* svojim rafiniranim analitičko- kritičkim istraživanjem suočava nas sa gorućim problemima u kojima se zateklo čovječanstvo naše znanstveno-tehnološke epohe, naime sa onim problemima koje je (usprkos fascinaciji suvremenim znanstveno-tehnološkim prodorima i podvizima "tehničkog čovjeka") čovjek proizveo u horizontu svog znanstvenog i tehničkog oviadavanja svijetom, - stavljajući na kocku opstanak cjeline života. Dževad Hodžić pri tom ima u vidu kompleksnost i unutarnju ambivalenciju znanstveno-tehničkog napretka te stoga - uzimajući u recentnu kritičku raspravu o nekontroliranom rastu moći znanosti i tehnike - postavlja svoje središnje pitanje o "odgovornosti" i/ili "moralnoj neutralnosti" suvremene znanosti i tehnike. To središnje pitanje Hodžić najprije propituje u perspektivi povijesnog i filozofska utemeljenja te antropoloških osnova moderne znanosti, da bi iz te perspektive dospio do znanosti i tehnike u modernoj epohi, te sistematski problematizirao odnose teorije i prakse, znanja i djelovanja, odnosno, status i važenje instrumentalnog uma, kao i bazičnu relaciju: znanost-tehnika - priroda u antropocentričnoj paradigmi, kao i spregu znanosti i tehnike u paradigmi moći i vladavine. U tom sklopu posebno mjesto Hodžić daje kritici stereotipa o "vrijednosnoj neutralnosti" znanosti, kao i problemu izopačenja znanstveno-tehničkih mogućnosti čovjeka u razornu moć. Na toj osnovi autor istražuje pitanje prijetećih konzekvenci i rizika nekontroliranog rasta znanstveno-tehničke vladavine nad prirodom i društvom, - da bi postavio temeljno pitanje o mogućnostima i o nužnosti nove etičke refleksije u uvjetima suvremene-znanstveno-tehničke civilizacije. Drugim riječima, autor rasvjetljava pretpostavke i nudi argumente za novu etičku perspektivu čovjekovog djelovanja u uvjetima moderne znanstveno-tehničke civilizacije koja - osim pragmatičkih i utilitarnih motiva koje nameće moderna ideja napretka - sa sobom nosi globalni rizik i prijetnju ne samo opstanka ljudske vrste nego i cjelini živog bitka. Problemsku osovinu u Hodžićevom radu čini

relacija: znanost-tehnika-etika. On tu relaciju istražuje osvjetljujući temeljnu konstitutivnu paradigmu antropocentrične antropologije i teoriju čovjekova djelovanja, na kojoj je i bila moguća novovjekovna ideja znanja kao moći i njegove instrumentalne primjene u formi tehnike. Na temelju svijesti o gubitku kontrole nad neograničenim rastom znanosti i tehnike i njihovim impaktom u temeljne strukture prirode i u njihove oblikotvorne i živototvorne moći, na temelju svijesti o gubitku mjerila i vrijednosnih orijentacija, na sve težoj predvidivosti domašaja i posljedica suvremene znanstveno-tehničke ekspanzije, na temelju svijesti o jasno vidljivim realno postojećim razornim efektima znanstveno-tehničkog zahvata u prirodu (i društvo), na temelju prijetnji, opasnosti i nepredvidljivih posljedica za opstanak života u cjelini - na tom temelju rađa se potreba kritičkog uvida u znanstveno-tehnički napredak a to znači sagledavanje naličja znanstveno-tehničkih moći i, na toj osnovi, ispitivanje mogućnosti oblikovanja nove etike, koja bi redefinirala vrijednosti, ciljeve i sredstva čovjekovog djelovanja. Ta etika bi u polje etičke refleksije uvela normu odgovornosti za život u cjelini a koja bi kao etičkog partnera i adresata, u etičku refleksiju i u moralnu praksu morala uključiti i rehabilitirati prirodu (odnosno cjelinu života), s one strane antropocentričnog egoizma ljudske vrste. Suprotno od moderne norme o tobožnjoj vrijednosnoj ili moralnoj neutralnosti znanja i znanosti (kao tobože "čistog" teorijskog znanja koje je indiferentno prema svojoj praktičnoj primjeni i posljedicama te primjene) - nova etika odgovornosti - za koju Dževad Hodžić optira u svojoj knjizi - na nov način postavlja mogućnost postavljanja i rješenja etičkog pra-pitanja, naime premošćenja rascjepa između bitka i trebanja.

Iz perspektive epohalne situacije - koju i teorijski i praktično dominantno određuje znanstveno-tehničko otvaranje i raspolaganje svijetom (spregnuto sa društveno uvjetovanim strukturama moći i njezinim vrijednosnim preferencijama koje se svode na neograničenu reprodukciju vladavine nad prirodom i društvom i na neposredne utilitarne profile eksploatiranja prirode kao mrtvog i neiscrpnog energetskeg resursa), - iz

te perspektive Hodžić, dakle, polazi od iskustva krize znanstveno tehničke civilizacije i, na tom osnovu, od dijagnoze temeljnog etičkog deficita od kojeg pati suvremena quasi-omnipotentna znanost i tehnika i iz toga proistekla, ekonomska, politička i kulturna praksa modernih društava. Stoga Hodžić toj krizi i tom etičkom deficitu alternira obavezu kritičke refleksije znanosti i tehnike i njima upravljano ljudskog djelovanja, te na temelju te kritičke refleksije istražuje mogućnosti rehabilitacije praktičnog uma, a to znači, ustanovljenje jedne nove etike odgovornosti.

Prof. dr. Sulejman Bosto

ODGOVORNOST KAO ODGOVOR NA PITANJE ZNANOSTI I TEHNIKE

Djelo Dževada Hodžića «Odgovomost u znanstvenotehnoškom dobu» jeste potrebno i važno djelo. U našim prilikama teško je precijeniti potrebu za ovakvim djelom i njegovu važnost, jer se radi o prvom djelu u nas kojem se sistematično i kompetentno razmatraju pitanja odgovornosti u okolnostima znanstvenotehnoškog uređivanja životnog svijeta i oblikovanja svakodnevnog mišljenja, ponašanja, djelovanja.

U Hodžićevom razmatranju znanost i tehnologija nisu samo skup formula, činjenica i postupaka niti su samo posebni sadržaj iskustva prema kojemu se može imati vanjski odnos. Znanost je moderna znanost, a ona je prakticiranje znanosti, tehnika i tehnologija. One su, dakle, sjedinjeni način stjecanja iskustva i postupanja sa iskustvom, oblik čovjekova ovladavanja vanjskom prirodom i vlastitom prirodnošću, prozaički svijet svijesti i prakse koji se širi na račun drugih svjetova znanja i djelovanja. Stoga, znanost i tehnika otvaraju i pitanja na koja se ne može odgovarati znanstveno i tehnički. Na pitanja o ciljevima čovjekove upotrebe znanosti i tehnike i na pitanja o implikacijama znanstvenotehničke upotrebe čovjeka potrebno je odgovarati u najzahtjevnijem mediju čovjekove ljudske pozornosti, u mediju etičke odgovornosti.

Djelo «Odgovomost u znanstvenotehnoškom dobu» ima pet poglavlja. U prva tri poglavlja razmatraju se znanstvene i tehničke odrednice znanstvenotehnoškog doba pomoću preglednog i dokumentiranog predstavljanja uspona moderne znanosti, napretka moderne tehnike, i aktualnog razvoja biotehnologije. Kao ključni momenti uspona moderne znanosti, širenja njezine moći, uzimaju se preobrazba znanja kao vrline u znanje kao moć, izdvajanje čovjeka iz svijeta i njegovo postavljanje kao subjekta, preinačavanje znanosti o prirodi u eksperimentalnu i demonstrativnu znanost prirode. Napredak moderne tehnike pronađe se u dinamici nezaustavljivog širenja njezine tvorbene snage, koja zahvaća čovjeka i obuhvaća čovjekov životni svijet, a ne u njezinom kvantitativnom konstituiranju, u gomilanju tehničkih predmeta i širenju tehničkih postupaka. Savremeni razvoj biotehnologije prikazuje se u sudbonosnoj radikalnosti tehnološkog odnošenja prema životu, oblicima i područjima njegove primjene i mogućnostima pretvaranja čovjeka u objekt tehnike. Svaki od ovih uzajamno povezanih procesa razmatra se u važnim početnim odrednicama, konstitutivnim oblicima i moralnim i etičkim implikacijama, u teksturi taloženje znanja, uspjeha i nada, ali i neizvjesnosti, žrtava i straha.

U četvrtom poglavlju razmatra se problem odgovornosti u analizi bitnih razloga, dimenzija i vrijednosti odgovornosti u eri znanstvenotehnoški preinačene i udešene egzistencije ljudi.

Upečatljivo je Hodžićevo dovođenje u odnos odgovornosti kao suštinskog izraza čovjekova religijskog bivstva u kršćanstvu i islamu i odgovornosti u njezinoj temeljnoj vrijednosti u znanstvenotehnoškom dobu, «u zadaći da se prema čovjeku odnosimo polazeći od njegova dostojanstva (Kant), u zadaći prevladavanja anonimnosti kroz Ja-Ti odnos (Buber), zapravo u tome 'da u anonimnoj zajednici održimo društvo ja s Drugim - govorenje i dobrotu' (Levinas).»

U petom poglavlju bitno pitanje odgovornosti ili pitanje bitne odgovornosti u znanstvenotehnoškom dobu dovodi se do završnog kritičkog rasvjetljenja i konkretnog odnošenja. Hodžić tematizira odgovornost za odgovornost, odgovornostnost, i programski je

distribuirati u odgovornost znanstvenika, privrednika, političara, pravnika, religijskih institucija i roditelja. U aktualnim prilikama posebnu pažnju zaslužuje Hodžićev nalaz da u pravnom životu težište valja prenijeti s velike i značajne priče modernog doba o ljudskim pravima na priču o ljudskim dužnostima. «To valja učiniti ne zato da bi se obezvrijedila važnost ljudskih prava nego stoga što ljudskim pravima valja pristupiti iz odgovornosti. Cilj, dakle, ostaje isti: ljudska prava - samo što bi do njih valjalo dolaziti iz drugog pravca, iz pravca ljudskih dužnosti, s etičkog tla s kojeg se pravo ne uzima u svoje ruke, ne prisvaja, nego se priznaje drugom, prihvatajući drugog u njegovu pravu.»

Jedna od dogmi moderne znanstvenotehnoške mitologije bila je da znanstvenici i inženjeri nemaju ništa sa lošim upotrebama znanstvenih otkrića i tehničkih proizvoda. De Bonald je početkom devetnaestog stoljeća pisao kako ta odbrana slični metodi koja je uobičajena pred sudom, kad optuženog, da bi ga spasili, proglašavaju neuračunljivim. Na tu metodu podsjećaju i savremena insistiranja na ljudskim pravima koja zaboravljaju na ljudske dužnosti. «Odgovornost u znanstvenotehnoškom dobu» potreban je i važan doprinos oslobađanju od zaborava etike i izazivanju moralne pozornosti u našim svakidašnjim korištenjima znanosti i tehnike i u našim svakodnevnim služenjima znanosti i tehnici. Ljudi nekad vole a nekad ne vole da ih se tretira kao odrasle osobe, koje imaju dužnosti i koje su odgovorne za svoja vjerovanja, mišljenja i postupanja.

Djelo Dževada Hodžića suočava nas s potrebom da osvježujemo vlastitu odgovornost ili neodgovornost pred stvamošću oko nas i u nama, stvamošću koju čine moderna znanost i tehnika u svom nezaustavljivom preinačavanju našeg životnog svijeta, naše svijesti i naše savjesti. Otkriva nam da nisu samo najnaivniji među nama oni koje fascinira i plaši svijet znanstvenotehničkih postignuća; to su također, ili prije svih, najumniji i vjerovatno najodgovorniji među ljudima ovoga vremena. To su Heidegger, Jaspers, Sartre, Jonas, Levinas, Mumford, Apel, Weizsacker, Šarčević, Lenk, Rifkin i drugi. A oni nam nedvosmisleno govore da je sudbonosna veličina i opasnost pro-

cesa moderne znanosti i tehnologije u tome da njihove učinke primamo kao samorazumljive, prirodne stvari. I mislim da je izlaganje smisla te poruke prva vrijednost Hodžićeva djela u kojem se znanstvenotehnička komunikacija ljudi sa stvarima podvrgava sudu etičke komunikacije među ljudima.

prof. dr. Hilmo Neimarlija

INTERSUBJEKTIVNOST JE PRIMARNA RELACIJA

Dževad Hodžić pokazuje u svojoj knjizi da živimo u svijetu znanosti i tehnike, u znanstvenotehnoškom dobu, i navodi kako je došlo početkom novog vijeka do velikog obrata u pristupu stvarnosti, kako se taj novovjekovni pristup stvarnosti pretvorio u znanstvenotehnoški pristup, i kako će nas takav pristup stvarnosti odvesti u ekološku i svaku drugu katastrofu, ako se ne pokažemo odgovornima za cijelu stvarnost, ako naša odgovornost ne bude cjelovita.

Veliki filozofi i teolozi tvrde da se početkom novog vijeka događa obrat, veliki kopernikanski obrat od stvarnosti (od bitka) prema spoznaji stvarnosti. U novom vijeku naglasak nije na stvarnosti, nego na našoj spoznaji, na našem spoznavanju stvarnosti. Tako se može reći da je cijela novovjekovna filozofija gnoseologija, sva je svedena na spoznavanje, na mišljenje. No, u novom vijeku se ne ostaje samo na toj promjeni naglasaka, jer u novom vijeku spoznaja stvarnosti postaje važnija od stvarnosti, naše mišljenje postaje važnije od stvarnosti. To zapravo znači da se u novom vijeku stvarnost, ne samo priroda nego i cijela stvarnost, mora usklađivati s našom spoznajom, s našim mišljenjem, s našom misli. Da je naša misao u novom vijeku važnija od stvarnosti i da se cijela stvarnost mora uskladiti s našom misli, s našim konceptom, ili je neće biti, najbolji je primjer Francuska revolucija. U Francuskoj revoluciji je sasječeno silom sve ono što se nije moglo uskladiti s našim konceptom države i realnosti. To je taj novovjekovni konstruktivizam.

U novom vijeku sva je naša spoznaja svedena na instrumentalnu spoznaju, na uporabnu spoznaju, što znači da sva stvarnost ima samo uporabnu vrijednost, da sva stvarnost postoji samo radi nas, da služi nama, našoj koristi. Hodžić to dokazuje na temelju dvojice istaknutih predstavnika novoga vijeka: Francisa Bacona i René Descartesa. Bacon tvrdi da naše znanje služi našoj koristi, da nas oslobađa od bijede i da zadovoljava naše potrebe. Time je sva priroda svedena samo na uporabnu vrijednost i priroda je tu da s njom raspoložemo po svojoj maloj volji. Descartes je cijelu vidljivu stvarnost: i prirodu, i biljke, i životinje i čovjekovo tijelo sveo na puku kvantitetu, na puku protežnost, na *rex extensa*, od koje novovjekovni subjekt, tj. *res cogitans* pravi što god hoće. Taj novovjekovni odnos prema prirodi najbolje se vidi u eksperimentu kao glavnoj novovjekovnoj metodi. Nekad smo eksperimentirali s prirodom, danas eksperimentiramo sa živim ljudima. Da je novovjekovna znanost vrijednosno neutralna, znači zapravo da je novovjekovni subjekt proglasio sebe normom cijele stvarnosti, što je očito u suvremenoj biotehnologiji u kojoj raspoložemo i ljudskim životom i ljudskom smrću kao pukim materijalom.

Svođenjem cijele stvarnosti na uporabnu vrijednost počinili smo dva velika nasilja. Prvo nasilje se sastoji u tome što smo tim svođenjem cijele stvarnosti na puku uporabnu vrijednost zaniijekali da svako biće na ovom svijetu, svaka travka, svaka rijeka, svaka kap vode, ima i svoju samostojnu vrijednost, svoju neotuđivu vrijednost, svoju imanentnu (unutrašnju) vrijednost. Tu vrijednost nismo mi ljudi dali ni bićima ni cijeloj stvarnosti. I bića i cijela stvarnost imaju te vrijednosti i bez nas. Hodžić je to izrazio tvrdnjom da moderna znanost, da novovjekovni pristup stvarnosti desubjektivizira stvarnost, odriče cijeloj stvarnosti bilo kakav subjektivitet i pretvara je u puko sredstvo.

Drugo nasilje koje nastaje svođenjem stvarnosti na samo uporabnu vrijednost sastoji se u tome da mi niječemo da svako biće na ovoj zemlji ima i sakramentalnu vrijednost, ima auru tajne, auru svetosti, da nas upućuje na Sveto i da nam govori o Svetom. Tim drugim nasiljem odbacili smo Boga, ljubav, ljepotu, dobrotu, sve, dakle, vrijed-

nosti koje daju smisao ljudskom životu. Zaniijekali smo da je na koncu konca Bog Tajna, da je drugi čovjek Tajna i da je cijela stvarnost Tajna koja izmiče našoj spoznaji. Nije naša spoznaja veća od stvarnosti, ne možemo svojom spoznajom obuhvatiti stvarnost. Hodžić to izražava tvrdnjom da moderna znanost deteologizira stvarnost, da negira kako nam stvarnost objavljuje svoga Stvoritelja.

Hodžić nije protiv novog vijeka, jer ne možemo pobjeći iz novog vijeka, ne možemo se vratiti natrag u prošlost – i ne treba se vraćati natrag. Mi se ne možemo odreći uporabne vrijednosti, ne možemo se odreći instrumentalnog uma, ne možemo se odreći novovjekovnih znanosti i tehnologija. Ali novovjekovni pristup stvarnosti ne smijemo apsolutizirati, nego relativizirati i uskladiti s drugim pristupima stvarnosti. Trebamo postati svjesni ograničenosti svake spoznaje, stvarnost ostaje neobuhvatljiva, ostaje Tajna, i naša spoznaja se mora korigirati na stvarnosti, a ne razarati stvarnost.

Govoreći o odgovornosti Hodžić je uvidio i naglasio bitnu stvar, koja je toliko važna da se to jednostavno ne može izreći. Oslanjajući se na najznačajnije suvremene mislioce on tvrdi da je odgovornost primarno intersubjektivna, da intersubjektivna odgovornost omogućuje individualnu odgovornost (192 str.).

Zašto je važno Hodžićevo naglašavanje da intersubjektivna odgovornost omogućuje individualnu odgovornost? To objašnjavam ne sljedeći način. Veliki suvremeni mislioci (Charles Taylor i Alasdair MacIntyre) dokazuju da u novom vijeku vladaju dva individualizma: utilitarni individualizam i ekspresivni individualizam. Pod *individualizmom* oni misle na uvjerenje da je individuum *primarna realnost*, a sve druge realnosti (društvo i ostale realnosti) su izvedene realnosti. Takav pogled na svijet američki sociolozi s Robertom Bellahom na čelu nazivaju *ontološkim individualizmom*. Budući da je stanje u današnjem svijetu takvo, onda se svaki individuum u njemu ponaša kao *mali apsolutist*, onda takvo ponašanje možemo nazvati *individualnim apsolutizmom*.

Hodžić – oslanjajući se na Heideggera i Lévinasa – pokazuje da je za svakog individuum primaran drugi, konstitutivan drugi, da individuum nas-

taje u relaciji s drugim, da je ta intersubjektivna relacija primarnija od individuuma, da je *par* – kako kaže Peter Sloterdijk – stvarnija veličina od individuuma. U tom intersubjektivnom odnosu nastaje individuum koji nikada nije ne postojao bez drugog. Po tom obratu od novovjekovnog individualizma kao apsolutizma ka intersubjektivnosti kao primarnoj relaciji. Hodžić pridonosi oblikovanju nove humanističke svijesti i samosvijesti i time oblikovanju novog čovječanstva, jednostavno rečeno, pridonosi uvjerenju da mi drugi nije neprijatelj, nego pretpostavka moje slobode i odgovornosti.

prof. dr. Mile Babić

O ODNOSU ČOVJEK - TEHNIKA

Posljednjih nekoliko godina imao sam zadovoljstvo da se intenzivno družim i puno vremena provedem s autorom knjige koju večeras promoviramo, doktorom Dževadom Hodžićem. Osim što smo više od 6 godina dijelili isti ured, on kao glavni urednik *Muallima* i ja kao generalni sekretar Udruženja ilmijje, često smo skupa putovali i provodili slobodno vrijeme uglavnom raspravljajući teme o kojima ima više pitanja nego odgovora. Ja sam, naravno, ponosan što sam u predgovoru ove knjige spomenut kao jedan od krivaca što je ona ovako provokativna. Moja opredijeljenost da se kao, tehnički obrazovan, zanimam za granična područja egzaktnih znanosti prije svega potaknuta je sa predavanja Filozofije prof. Hilme Neimarlije, koja sam slušao na ITF-u u Sarajevu 1986. i 1987. godine, dok sam istodobno kao redovan student Mašinskog fakulteta u Sarajevu slušao predavanja iz fizike i matematike.

Moja pristojnost i osjećaj za mjeru i mjeranje ne dozvoljava mi da u prisustvu profesora Neimarlije i Hodžića govorim bilo što drugo o ovoj knjizi osim o onom dijelu gdje autor piše o tehnici u njenom klasičnom i savremenom razumijevanju. Da je tehnika više od onoga što se podrazumijevalo u njenim klasičnim definicijama prvi put

sam slušao od profesora na Mašinskom fakultetu pokojnog Binka Musafije i Ismeta Demirdžića. Profesor Musafija je bio mašinski inženjer, sarajevski jevrej, kojeg su njemci već pedest i neke pozvali da radi u Mercedesu kao jedan od vodećih konstruktora. Nakon provedenih 13 godina u ovom njemačkom koncernu, vratio se u Sarajevo da radi kao profesor na Mašinskom fakultetu. Kao znak revolta na čovjekovo uzmicanje pred tehnikom nikada nije imao, niti je vozio automobil. Stalno je na fakultet dolazio šetajući od svog stana do Vilsonovog šetališta. Svi smo znali, kako je, odlazeći iz njemačkog koncerna, mogao sebi da priušti najbolju mercedesovu klasu. Profesor Demirdžić je predavao *Mehaniku fluida*. Pričao nam je kako je njegov profesor rahmetli Ridanović govorio da rješenje Navije-Stoksovih jednačina, koje pokušavaju da definiraju turbulentni tok fluida, zna samo dragi Bog. Mi smo, zahvaljujući računarima, riješili Navije-Stoksove i mnoge druge nekada nerješive jednačine, ali su nam se primjenom ovih jednačina javili mnogo veći problemi i izazovi koje zaista možemo riješiti samo ako nam pomogne dragi Bog.

Profesor Dževad Hodžić u svojoj doktorskoj disertaciji, za razliku od mojih profesora koji su o tehnici kao nečemu što je više od toga govorili onako usput, argumentirano, hrabro i provokativno dokazuje postavljenu tezu da je moderna tehnika čovjeka primorala da ustanovi nove, do sada nepoznate, moralne sudove i moralne norme. Odgovornost u novom tehnološkom dobu potpuno je nova u njenim bitnim elementima. Autor je u drugom dijelu knjige koji nosi naslov *Svijet moderne tehnike – kulturne, socijalne i moralnoetičke implikacije* naznačio kako se pojam i razumijevanje moderne tehnike bitno razlikuje od onog iz klasičnog perioda.. Ako to pojednostavimo da bude razumljivo i onima koji se ne bave tehnikom kao, opredmećenom znanošću, onda je najvažnije shvatiti sljedeće. Čovjek je sve do unazad jednog stoljeća svu tehniku i tehnologiju (kao način na koji se tehnika upotrebljava u svrhu koja joj je projektom namijenjena), doživljavao doslovno kao objekat. Nije postojala velika razlika između sablje koju bi iskovao vješti kovač u Damasku, sedla koje bi pravio sedlar u Samarkandu s jedne strane i haubice koju je upotrebljavala

sovjetska vojska u odbrani Staljingrada ili zamac na parnoj lokomotivi, s druge strane. Razlike nije bilo u onom bitnom, u odnosu konstruktora koji je projektovao ove tehničke naprave i samih naprava. Čovjek je bio subjekat s jedne strane a prirodni resursi i primjenjena znanost s druge strane. U drugoj polovini XX stoljeća počelo je da se događa nešto neočekivano i to tako brzo da se čovjek nije uspio snaći. Nije ni primijetio da se tehnika nametnula kao ravnopravan igrač na pozornici života i svijeta. Izgleda da su ponajprije producenti naučnofantastičnih filmova shvatili šta bi moglo da se desi u završnici drame u kojoj glavne uloge igraju čovjek i tehnika. Počeli su da proizvode filmove u kojima čovjek bude žrtva strojeva koje je napravio vlastitim rukama. Nešto nalik na Frankeštajna koji u bio-laboratoriji uspijeva *sklopiti* čovjeka koji će ga kasnije napustiti i postati mu neposlušan. U modernim SF filmovima vještačka inteligencija zatvara krug samoodržanja. U jednom trenutku ona biva svjesna da joj konstruktor i projektant nisu potrebni. Tehnika može sama sebe da održava usavršava i da proizvodi i projektuje bolju tehniku od samog čovjeka. Ovo je nekada zaista izgledalo kao fantastika, i većini ljudi i ovog časa izgleda kao maštanje dokonog futuriste. Profesor Hodžić u ovoj knjizi pokušava kazati da stvar nije tako bezazlena. On zapravo uspijeva da dokaže kako je odnos čovjek – tehnika poprimio drugačije obrise. Autor ovaj problem posmatra iz ugla etike, odnosno odgovornosti. Kada budete čitali knjigu ne možete a da ne priznate kako je riječ o nečemu što čovjeka stavlja u potpuno novu poziciju, posebice kada je u pitanju odgovornost. Autor je, koristeći obimnu i relevantnu literaturu, lucidnim promišljanjem došao do zaključka da je moderni čovjek samo jedna od strana u „sukobu“ kada je u pitanju njegov odnos spram tehnike. To više nije odnos subjekta i objekta. Ovo se desilo iz dva bitna razloga. Prvo, čovjek je nesvjesno i dobrovoljno pristao da bude sve više stroj a sve manje čovjek. Drugo, tehnika je toliko uznapredovala i ovladala navikama čovjeka i njegovom podsvjesnom potrebom da je i dalje usavršava, da on nije u stanju da njen razvoj kontrolira ili pak zaustavi. Ovdje su ilustrativna dva primjera:

Primjer prvi: Kada čovjek koji radi na liniji procesne tehnike u nekom proizvodnom pogonu ne dođe jedno jutro na posao zato što mu je dijete teško bolesno proizvodnja pada ispod planirane. U analizi pada proizvodnje za posmatrani dan, konstatira se da je zakazao ljudski faktor. Iz pozicije odgovornosti i etike ovdje se najbolje pokazuje da ljudski faktor nije zakazao, već da je ljudski faktor pokazao maksimalnu ljudskost. Zakazao bi da je radnik-čovjek ignorisao bolest svog djeteta i pod diktatom tehnološke linije i pohlepe za profitom došao na posao.

Primjer dugi: Čovjekovo svođenje na stroj dolazi do izraza u formulaciji koju moderni čovjek koristi kada kaže da pravi dijete. U priči gdje majka pokušava da odgovori na pitanje svog malog sina kako djeca dolaze na svijet, a da ne pribjegne bajkovitim slikama rode koja donosi dijete te da istovremeno izbjegne fiziološke i emocionalne intimnosti, najbolje se ilustrira ovaj fenomen. Majka je jednostavno objasnila da mame u svojim trbusima imaju jedan stroj, a tata ručicu za paljenje koja ga stavlja u pogon, pa kad stroj jednom krene ne zaustavlja se sve dok ne napravi bebu. Da ovo nije puka dosjetka jedne domaćice govori činjenica da se, ne tako davno, iz usta jednog znanstvenika mogla čuti tvrdnja kako se čovjek rađa kao stroj a osobom postaje.

Kada se pokušavaju, u ovom svjetlu novog odnosa čovjeka i tehnike, analizirati elementi odgovornosti najteže se može ustanoviti *instanca odgovornosti*. U poglavlju *Problem odgovornosti* autor pojam odgovornosti posmatra kao cjelinu sljedećih elemenata: subjekt odgovornosti, predmet odgovornosti, temelj odgovornosti, sadržaj odgovornosti, vrijeme odgovornosti i instanca odgovornosti. Sve druge elemente odgovornosti, kada je riječ o odgovornosti čovjeka u modernom tehnološkom dobu, lakše je situirati od elemnta instance. Naime, problem instance odgovornosti se nameće posebno važnim zato što je problem odnosa čovjeka i moderne tehnike globalan problem. Na problem odgovornosti čovjeka u vremenu kada mu prijete tahnizacija svih oblasti njegova života i gospodarenja tehnike nad čovjekom, odgovor mora biti jedinstven. Ovaj problem treba da ima podjednak tretman kod svih bez obzira na filozofiju života. Stoga je

problem instance odgovornosti teško definirati tako a da se svi osjetimo odgovornim podjednako ili bar približno podjednako. Autor je odlično definirao problem i precizno postavio pitanja. Odgovore je naći puno lakše.

Rifat Fetić

POVIJEST DRAME INSTRUMENTALNOG UMA

„Prosvjetiteljstvo, shvaćeno u najširem smislu kao napredujuće mišljenje, oduvijek je slijedilo cilj oslobađanja ljudi od straha i postavljanja ljudi za gospodare. Ali, do kraja prosvjetljeni svijet sija u znamenju trijumfalnog zla.“¹ Čuvena Horkeimorova/Adornova konstatacija s početka „Dijalektike prosvjetiteljstva“ opisala je razočarenje pred propašću prosvjetiteljstva, kao ideje razuma koji oslobađa, provjetljava i čini sigurnim. Vrhunac prosvjetiteljstva kao mita jeste znanost čija je bit tehnologija; eksperimentalna znanost očišćena od pojmova i ideja, koja, kao operacioni um, ne pokazuje pretenzije za nadilaženjem subjektivnih, partikularnih etika. Knjiga koju predstavljamo - doktorska disertacija dr. Dževada Hodžića branjena na Filozofskom fakultetu u Sarajevu - bavi se postprosvjetiteljskom pometnjom izazvanom odsustvom bilo kakvog subjekta na kojem bi se sazidala odgovornost kao stabilna moralna kategorija. Kada je riječ o problemu fundacije treba imati u vidu epohalnu pozadinu deprofanizacije, sekularizacije i nepokolebljive vjere u moć razuma. Radi se o tome kako utemeljiti odgovornost u svijetu bez zajedničkog Boga ili, kantovski rečeno, kako izvesti univerzalni moral iz neke zajedničke, tako potrebne norme, imajući u vidu da su „norme snaga koja čovjeka održava u bujici vremena kako bi se unatoč promjenama mogao držati na nekom pravcu.“² Svaka rasprava o etici u znanstvenotehnološkom dobu vodi, da se pozovemo na Apela, u jednu paradoksalnu

situaciju. S jedne strane, nikad kao do sada, u ovom našem vijeku planetarne jedinstvene zajednice, nije postojala tako urgentna potreba za jednom univerzalnom etikom. A opet, čini se da racionalno utemeljenje etike onemogućava scijentistička ideja normativno neutralnog ili vrijednosnoslobodnog objektiviteta. Dakle, sama nauka svojim mogućim učincima stvara potrebu za univerzalnom etikom, ali je svojim temeljnim postavkama onemogućuje. Temeljni postulat znanstvenotehnološkog uma jeste princip instrumentalnosti koji mišljenje, kao, uvjetno rečeno, ljudsku suštinu, reducira na kalkil. Takvo mišljenje, kako je to naznačio Heidegger, ne misli. A mišljenje koje ne misli ne može nas dovesti do mogućnosti utemeljenja odgovornosti. Iako vođena plemenitom i pomalo utopističkom idejom oslobađanja ljudi od straha, patnji i svakog zla, nauka se pretvorila u nešto suprotno. Rezmirajući u prvom poglavlju moralne implikacije baconovsko-karezijskog pohoda na bitak, Hodžić kaže: „Znanost je htjela slobodu, ali ne i odgovornost“.³ Svijet je deprofaniziran, raščaran, rasredišten, bitak je pokidan, a iskustvo prosvjetiteljstva je pokazalo, kako kaže Hodžić, „da čovjek ne može stajati na samom sebi“.⁴ Naravno, ništa ne ide bez prvotnog ljudskog grijeha, prastare ljudske želje, a po Nietszcheu, i esencije svijeta: moći. „Bitak moći u modernoj duhovno-povijesnoj konstelaciji svijeta dolazi do riječi u tehničkom umu. Znanost hoće biti moć, ali moralno i vrijednosno neutralna.“⁵ Prije ili kasnije dolazimo do pitanja: „smije li znanost sve što može?“⁶ Ne smije? Zašto ne smije?

U nastavku se Hodžić hvata ukoštac s pojmom tehnike, demonstrirajući uspješan primjer striktno aporetičke analize. Pa ipak, u kontekstu odgovornosti pojam tehnike se čini skoro manje važnim. Onaj aspekt tehnike koji je za etiku odgovornosti bitan jeste njena evolucija u tehnologiju. Tehnologija je poznanstvljena tehnika ili gusto ispletana mreža mnogih tehnika. „Umjesto subjekta i objekta u igri su čvorišta i mreže...“⁷ što znači da se inventivnost, kao odlika tehnike, pretvara u kooperativnu saradnju

1 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, „Dijalektika prosvjetiteljstva“, „Veselin Masleša“ – „Svijetlost“, Sarajevo, 1989., str. 17
2 Dževad Hodžić, „Odgovornost u znanstvenotehnološkom dobu“, Sarajevo, „Tugra“, 2008., str. 66

3 Ibid., str. 51

4 Ibid., str. 50

5 Ibid., str. 52

6 Ibid., str. 61

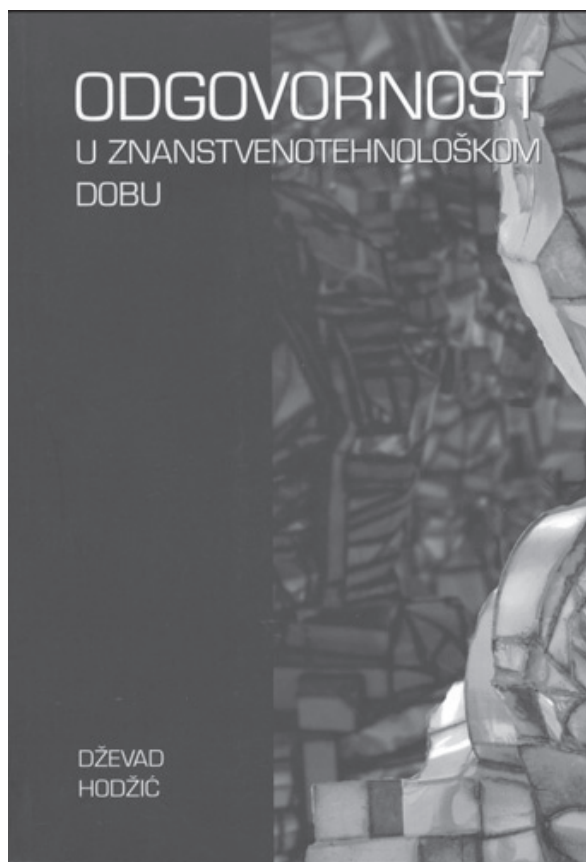
7 Ibid., str. 77

timskih tehnologa. I kod tehnologije se javlja volja za moć kao ontološka karakteristika: svijet je postavljen kao veliki laboratorij, sve u svrhu većeg multipliciranja društvene moći. Stoga, i tehnika i nauka, da evociramo naslov jednog Habermasovog eseja, jesu, prije svega, ideologije. Tehnologija je izlaskom na tržište unificirala svijet i uspostavila jednu globalnu međuovisnost. Hodžić citira Gehlena koji slikovito opisuje tu međuovisnost činjenicom da čovjek „uredno radi svoj posao, a ostane bez posla zbog krize izazvane bilo gdje na kugli zemaljskoj“.

Treće poglavlje se bavi tehnologijom nad tehnologijama - biotehnologijom, njenim društvenim korijenima i etičkim implikacijama. Svi oni koji žele jedan presjek o sve popularnijem znanstvenom zahvatanju u genetičku osnovu života i etičkim implikacijama tog zahvatanja, u Hodžićevoj knjizi će pronaći zanimljiv, kvalitetan i meritoran okvir. Biotehnološko doba radikalizira potrebu utemeljenja odgovornosti. Smije li biotehnologija sve što može? To je savremena velika „drama tubitka“.

Polazeći od Jonasove teze kako postoji potreba za jednom novom etikom odgovornosti koja mora dati i novi kategorički imperativ (kod Jonasa: „Djeluj tako da su učinci tvojeg djelovanja podnošljivi s permanencijom pravog ljudskog života na Zemlji.“⁸), Hodžić upoedinjuje pojam odgovornosti i razmatra ga njegovoj disperziji na različite sfere ljudskog djelovanja. Ne postoji oblast koja bi, po Hodžiću, imala pravo da se ne bavi vlastitom odgovornošću. Tako se, u Hodžićevoj analizi, odgovornost javlja kao prva vrlina intersubjektivne komunikacije, koja nije ograničena na našu bližu lokalnu zajednicu. I ne samo to. Ta odgovornost se proteže i na buduće generacije, kojima moramo ostaviti mogućnost života. Istina, postoje određene kritike takve etike

⁸ Hans Jonas, „Princip odgovornosti“, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1990., str. 28



koja u situaciji loše sadašnjosti brine za neku dobru budućnost. No, o tome nekom drugom prilikom.

Na kraju, prihvatamo odgovornost za moguće pojednostavljenje stvari. U Hodžićevoj knjizi problem odgovornosti je tretiran višeslojno, uz jedan probrani ali obilni referentni barok. Spisak primarne literature, ozbiljnost pristupa, smisao za aktualno, podsjećaju nas na neki ozbiljni akademski svijet u kojem doktoranti ne zaboravljaju staviti fusnote ispod citata. Ukratko, u turomnom i suicidalnom bosanskohercegovačkom multipliciranju pseudodoktorskih pseudoradnji, u tom intelektualnom polusvijetu, Hodžićeva disertacija čini jedan dostojanstven primjerak.

Samedin Kadić

RESPONSIBILITY IN A SCIENTIFIC AND TECHNOLOGICAL ERA

“That unknown land of collective practice where we were brought by high technology, is still no man’s land for ethical theory,” Hans Jonas said with resignation in his well-known work “The Imperative of Responsibility.” Although science, within the context of traditional ethics, has had a neutral status (ethics has not concerned itself with science), today, the situation is considerably different: if the ideal of ethics is the promotion of universal principles, the most important being the principle of respecting human life, and science itself, with its unregulated authority, threatens that ideal, than it is clear that ethics must redirect its attention from the near and the present towards the “distant” and the “future.” What is at stake is the survival of human life itself. And the question of human life surpasses the limits imposed by catastrophic predictions and warnings.

To begin with, it implies fear, impotence and disorientation in a world devoid of charm in which the transcendental has been cast into the “smelter of technological alchemy.” The fact that the primary field of ethical activity is becoming the future is made clear by the quintessence of time in which we live, where eschatology is reduced to a fine moment in the present. Our time is essentially solipsistic.

How does one establish responsibility, in such a time, towards those who still do not exist? On which basis does one construct ethics where there is no reciprocity?

One such attempt to conquer this no-man’s land “where we were led by high technology” is the work of Dr. Dževad Hodžić, “Responsibility in a Scientific and Technological Era.” In this issue of Muallim the topic of “Responsibility in a Scientific and Technological Era” is predicated on the aforementioned book by Dr. Dževad Hodžić, which deals with the post-enlightenment chaos caused by the absence of any kind of subject upon which responsibility as a stable moral category could be constructed.

”تلك الأرض المجهولة ذات التجربة الجماعية، التي جلبتنا إليها التكنولوجيا المتقدمة، مازالت بالنسبة للنظرية الأخلاقية أرضاً مشاعاً“، هكذا تحدث هانس يوناكس، مستسلماً ويائساً في كتابه المعروف ”مبدأ المسؤولية“. فبالرغم من أن وضع العلم في دوائر الأخلاقيات التقليدية كان محايداً (الأخلاقيات لم تشغول بالعلم)، إلا أن الحال اليوم مختلف تماماً: فإذا كانت غاية الأخلاقيات المثلى هي نشر المبادئ الكونية التي من أهمها مبدأ احترام حياة الإنسان، وإذا كان العلم بقدرته غير الخاضعة للتنظيم يهدد تلك الغاية المثلى، فإنه من الواضح لماذا ينبغي للأخلاقيات أن تحول اهتمامها عن القريب والحاضر إلى ”البعيد“ و ”المستقبل“. فالمسألة تتعلق ببقاء الحياة الإنسانية نفسها. وإن بقاء الحياة الإنسانية يتجاوز حدود توقع حدوث الكوارث والتحذير من عواقبها. إن هذه المسألة تفرض قبل كل شيء الخوف والعجز والضياع في عالم كشف عنه السحر، وألقي ما هو متعال فيه في ”مسبك الكيمياء التكنولوجية“. عندما يصبح المستقبل هو المجال الأساسي للعمل الأخلاقي، فإن هذه الحالة تصف زبدة الزمن الذي نعيش فيه والذي اختزل فيه علم الآخرة إلى اللحظة الحاضرة المادية. لقد أصبح زماننا زمان الأناة (solipsism) بامتياز. إذن، كيف يمكن في زمان كهذا إقامة المسؤولية تجاه أولئك الذين لم يأتوا بعد؟ وعلى أي قاعدة ننشئ أخلاقيات لا يوجد فيها مكان للتشارك والتبادل؟

من المحاولات المبذولة لفتح تلك الأرض المشاع ”التي جلبتنا إليها التكنولوجيا المتقدم“ يأتي عمل الدكتور نجاد خوجيتش ”المسؤولية في عصر العلم والتكنولوجيا“. نحن نعالج في هذا العدد من مجلة المعلم الجديد موضوع ”المسؤولية في عصر العلم والتكنولوجيا“ على مثال كتاب الدكتور جواد خوجيتش الذي يناقش المرح والمرج في عصر ما بعد التنوير، والذي نشأ عن غياب أي شخص أو موضوع تبني عليه المسؤولية باعتبارها فئة أخلاقية ثابتة.