

KONCEPT PRAVEDNOSTI U TEORIJI GLOBALNOG ETOSA

Čelan, Ana

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:172:790021>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-26**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

DIPLOMSKI RAD

KONCEPT PRAVEDNOSTI U TEORIJI GLOBALNOG ETOSA

ANA ČELAN

SPLIT, 2021.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

DIPLOMSKI RAD

KONCEPT PRAVEDNOSTI U TEORIJI GLOBALNOG ETOSA

MENTORICA: dr. sc. Marita Brčić Kuljiš

STUDENTICA: Ana Čelan

SPLIT, rujan 2021.

SADRŽAJ

| | |
|--|----|
| SAŽETAK / ABSTRACT..... | 3 |
| KLJUČNI POJMOVI / KEY WORDS..... | 3 |
| 1. UVOD..... | 4 |
| 2. GLOBALNI ETOS..... | 5 |
| 2.1. FORMIRANJE GLOBALNOG ETOSA I NJEGOVE KARAKTERISTIKE..... | 5 |
| 2.2. MODELI ZA STVARANJE SVJETSKE ETIKE..... | 9 |
| 2.3. PROJEKT WELTETHOS..... | 10 |
| 2.4. DIJALOG MEĐU RELIGIJAMA I CIVILIZACIJAMA..... | 11 |
| 2.5. WELTETHOS I KONFUCIJANIZAM..... | 14 |
| 2.6. LIBERALIZAM (INDIVIDUALIZAM) I SVJETSKI ETOS..... | 17 |
| 2.7. OSNOVNO POVJERENJE I NEPOVJERENJE..... | 18 |
| 2.8. KRITIKA IDEJE SVJETSKOG ETOSA..... | 20 |
| 3. PRAVEDNOST U TEORIJI GLOBALNOG ETOSA..... | 22 |
| 3.1. GLOBALNA PRAVEDNOST..... | 22 |
| 3.2. UNIVERZALNA PRAVEDNOST I NOSITELJ PRAVEDNOSTI..... | 25 |
| 3.3. MORALNA MOTIVACIJA | 29 |
| 3.4. GRAĐANSKA DUŽNOST – ODNOS KORISTI I DUŽNOSTI..... | 30 |
| 3.5. PRAVEDNOST U GLOBALNOJ ZAJEDNICI I ZAJEDNIČKI INTERESI..... | 33 |
| 4. ZAKLJUČAK..... | 36 |
| LITERATURA..... | 39 |

SAŽETAK

Središnja točka ovog rada referira se na potragu za konceptom pravednosti unutar teorije globalnog etosa. U nastojanju za definiranjem samog pojma globalnog etosa i određivanjem njegova opsega, izložit ćemo kompatibilnost takve ideje s postojećim normativnim sustavima, pomoću kojih / na temelju kojih bi njegov razvoj bio uopće moguć, ako je uopće i moguć. Položaj i razvoj ideje pravednosti unutar teorije, sagledat ćemo kroz neke koncepte tradicionalne filozofije, modernih učenja i religijskih viđenja pravednosti, kako na zapadu tako i na istoku. Najveći dio odnosit će se na učenja njemačkog teologa Hansa Künga i njegov projekt Weltethos koji je zasad, sa svojom filozofskom i političkom pozadinom, najobuhvatniji projekt uspostave svjetskog etosa.

Ključni pojmovi: *Globalni etos, Weltethos, pravednost, globalizacija, liberalizam, Hans Küng, etičke norme*

ABSTRACT

The paper primarily focuses on the search for the concept of justice within the theory of global ethos. In an effort to define the very concept of global ethos and determine its scope, we will present the compatibility of such an idea with existing normative systems, by which / on the basis of which its development would be possible, if possible at all. In search of the position and development of the idea of justice within the theory, we will look through some concepts of traditional philosophy, modern teachings and religious views of justice, both in the West and in the East. Most of it will refer to the teachings of the German theologian Hans Küng and his project Weltethos, which is currently, with its philosophical and political background, the most comprehensive project of establishing a world ethos.

Key words: *Global ethos, Weltethos, justice, globalization, liberalism, Hans Küng, ethical norms*

1. UVOD

U kontrastu s dosadašnjom tradicionalnom filozofskom interpretacijom pravednosti, koncept pravednosti unutar teorije globalnog etosa nastoji, kako teoretski, tako i normativno ustanoviti zajedničke civilizacijske etičke karakteristike koje su u stanju unificirati moralne sustave različitih civilizacijskih pozadina i položaj pravednosti unutar tog sustava. Pronalazak minimalnog konsenzusa vrijednosti i potraga za uvjetima unutar kojih se te vrijednosti mogu kultivirati, čini se nezaobilaznim zadatkom suvremenog društva. Procesi globalizacije zahtijevaju komunikaciju na nikad većem prostoru, među nikad različitijim akterima, što kao rezultat stvara potrebu za određivanjem zajedničkih okvira svjetske zajednice unutar koje se odvija novi društveni i politički život. Međuovisnost duhovnog i svjetovnog života na individualnoj i kolektivnoj razini oduvijek je rezultirala dinamičnim kulturološkim metamorfozama, usmjeravajući tijek povijesti ponekad u radikalno suprotnim smjerovima. Sama ideja etosa, kao navike ili običaja, formira kolektivnu svijest o principima koji se razvijaju paralelno s izvanjskim svijetom. Nov način života stoga implicira nove navike i običaje, a pravac kojim se kreće suvremeno društvo možebitno kulminira krajem povijesti, unifikaciji ili pak nečim radikalno drugačijem. No, ostavimo li neizvjesnost po strani, čini se razumnim uputiti se u potragu za onom što nam je zajedničko. Teolog Hans Küng se upravo odvažio na takav pothvat o projektu svjetskog etosa koji prvotno služi globalnoj ideji, svim kulturama zajedničke, etičke makroparadigme. Nastoji međusobno povezati sve temeljne konfesionalne, transkonfesionalne i sekularne etičke norme, načela, pravila, uvjerenja, vrline i stavove. Suprotno filozofskom pojmu etosa, koji u pravilu izmiče jasnosti i nedvosmislenoj eksplikativnosti, Küngovu ideju svjetskog etosa označava preciznost i jednostavnost – objedinjena kao formalna kompilacija tradicionalnih religioznih i sekularnih moralnih načela.¹ Kroz ideju svjetskog etosa, u potrazi smo i dalje za njegovim shvaćanjem koncepta pravednosti. Razmatranjem različitih društvenih i religioznih sustava, pronalazimo mjesto pravednosti u globalnom etosu kroz ideje različitih filozofskih i teoloških interpretacija poput Rawlsove teorije pravednosti, konfucijanskog tumačenja unutar *Tanxiae*, teorije Ronalda Dworkina i Marthe Nussbaum.

¹Usp. Ošljaj, B. (2014.) "Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost", *Filozofska istraživanja* (2104.), vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/142573> . [Citirano: 30.08.2021.]

2. GLOBALNI ETOS

2.1. FORMIRANJE GLOBALNOG ETOSA I NJEGOVE KARAKTERISTIKE

Kulturološki heterogena globalna slika društvene realnosti fragmentirana je ne samo u širem, civilizacijskom polju, već i unutar manjih zajednica, objedinjenih pod sličnim ideološko-religioznim političkim i sociološkim strukturama. Suočeni s činjenicama degradirane civilizacijske zbilje, uz nikad veću globalnu povezanost i eksponencijalno rastući tehnološki napredak, više no ikad, kao društvo, oblikujemo svijest o „drugima“, njihovim civilizacijskim tekovinama, naprecima, zaostacima i kolektivnim etičkim načelima u skladu kojih žive. Stvaramo sliku na temelju dostupnih informacija i prema vlastitim moralnim načelima, kritički prosuđujemo „ispravnost“ ili „neispravnost“ takvog načina života. Kaotične slike svijeta, međutim, nisu nikakva novost u historijskom smislu, međutim „moderna“ građanska osjetljivost, građena na nagomilanim informacijama i komparacijama vlastite situacije u odnosu na one manje ili više sretne, vodi do pitanja o mogućnosti učinkovitog sistemskog, unificirajućeg etosa koji vjerno odražava integriranu složenost ovog svijeta. Glad, ekologija, rat, tehnologija, nejednakost,... uz pozivanje na intrinzičnu ljudsku empatiju mogu postati problem svih nas, ili nikoga, objedinimo li se pod zajedničkim etičkim sustavom koji osigurava pravednost individue, bez obzira na kulturološku pozadinu. Ostvariti takav sustav, moguće je jedino kroz intercivilizacijski dijalog, otvoren za sve, a politika i znanost se kroz razne programe i udruženja već usmjeravaju na meliorizaciju životnog standarda, barem u civilizacijama otvorenim za dijalog.² Još jednom se ukazuje na preklapajuće ustrojstvo etičkog i političkog sustava, gdje potraga za zajedničkim vrijednostima i konsenzusom o načelima dovodi do pitanja okolnosti uspostave tih načela. Pronalazak konsenzusa u uvjetima globalnog pluralizma nužno dovodi u komunikaciju etiku i politiku, a uspostava holističkog sustava vrijednosti unutar kojeg se pravednost identificira na određen način više se odnosi na teorijsku sferu nego na mogući stvaran ishod. Dijalog među civilizacijama, kulturama i religijama može dovesti do nekakvih temeljnih vrijednosti koje su na

² Usp. Harry R. Halloran, Jr. and Lawrence S. Bale, (1997) „Toward a viable global ethos“ (1997) str. 1-10, dostupno na: <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/57211819044262a0b47b2db5/1461786649853/Toward+a+Viable+Global+Ethos.pdf> (pristupljeno: 26.08.2021.)

visokom stupnju općenitosti da bi bile uzete kao vječni princip. Moguće je međutim, da nas prijeko potrebna nužda za udruženjem dovede do ponekih kolektivnih dogovora, kao što se primjerice događa u ekonomskom svijetu uz uspostavu temelja etičkog poslovanja. Međutim, materijalna dobit koja se većinom i uspostavlja unutar interesnih skupina, čini se kao veći motivator od idealističkih težnji koje izgledaju više kao tvorevina uma nego stvarna mogućnost. Možda najveći globalni problem, globalno zatopljenje, još nas nije uspjelo ujediniti i motivirati na djelovanje, iako se tiče svih nas. Zato je teško zamisliti da se mogu stvoriti uvjete za nekakvu vrlinu koja bi mogla djelovati u vidu općeg dobra.

Napori uloženi u formulaciju globalne etike, rezultat su nikad veće samosvijesti čovječanstva koja implicira duboku društvenu i kulturnu evoluciju. Kao prvi korak prema prepoznavanju i njegovanju globalne svijesti, Ewert Cousins nas potiče da se upustimo u proces doživljavanja zemlje kao međusobno povezane organske cjeline „jedinstvene kugle izuzetne ljepote i jedinstva.“³ On postavlja zahtjev za doživljavanjem kulture i religije u široj, globalnoj perspektivi i sagledavanjem vlastite povijesti kroz globalnu povijest. Kretanje prema formuliranju globalne etike predstavlja važnu i neophodnu fazu u evoluciji ljudske kulture, jer se kreće prema globalnom društvu koje će karakterizirati restrukturirana globalna svijest.⁴ Međutim, jednostavno njegovanje globalne svijesti neće biti dovoljno. Neophodno je razviti održiv i sustavan globalni etos koji bi se odnosio na uglavnom nesvjestan skup kulturnih navika, pravila ponašanja i očekivanja koji informiraju, definiraju i konstituiraju naše živote, uključujući različite dimenzije emocionalnih, intelektualnih i fizičkih međusobnih odnosa koji oblikuju naše svakodnevne aktivnosti. Riječ etos u suvremenom značenju se shvaća kao cjelina čovjekovog moralnog stava ili kao određeni tip ćudorednosti te se identificira kao način na koji pojedinac prihvaća i djeluje primjereno određenom sustavu običaja i vrijednosti. Etos, kao i etičko djelovanje u praktičnom smislu ostvaruje se ispravnim navikavanjem na određen sustav vrijednosti i njegovo usklađeno kvalitativno poravnavanje s njim. Uspostava globalnog etosa je dakle, pitanje kolektivnih vrijednosti čovječanstva odnosno, pokušaj harmoničnog međudjelovanja globalizacijskih procesa s temeljnim principima globalne etike.

³ Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, MA: Element, Inc., Newton Upper Falls, Massachusetts, 1992., str. 2

⁴Usp. Harry R. Halloran, Jr. and Lawrence S. Bale, (1997) „Toward a viable global ethos“ (1997) str. 1-10, dostupno na:

<https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/57211819044262a0b47b2db5/1461786649853/Toward+a+Viable+Global+Ethos.pdf> (pristupljeno: 26.08.2021.)

Izraz „sva politika je lokalna“ odražava usko definiran etos i odaje počast vitalnoj važnosti održavanja svijesti o događajima koji utječu na nas u našem „dvorištu“. Međutim, s prelaskom u epohu globalne svijesti, kako se globalno društvo polako pojavljuje, čovječanstvo mora njegovati i globalnu perspektivu. Lokalni, regionalni i nacionalni problemi ostat će, ali naš osobni i kolektivni etos morat će uključiti globalnu dimenziju. Naši načini zamišljanja globalne etike koja će poslužiti kao predložak za novonastali globalni etos čovječanstva, morat će biti informirani činjenicom kako su sva živa bića dio međusobno povezanog holističkog sustava. Uz to, čovječanstvo mora početi njegovati osjećaj poniznosti, zamišljajući i reagirajući na mentalni sustav koji je superiorniji od vlastitog. Pojava globalnog etosa uključivat će duboku transformaciju svijesti čovječanstva uz činjenicu kako različite ljudske kulture pokazuju više od jedne svijesti.⁵

Dinamizam i fluidnost principa globalnog etosa međutim ponešto pridonosi nestabilnosti njegovih temelja. Uz poštovanje pluralnosti religioznih i filozofskih moralnih temelja, doima se neizvedivim ustanoviti makar minimalni konsenzus. Minimalni etički konsenzus, dakle, prihvaćeni je skup vrijednosti koje su zajedničke religijama, ali koje su zajedničke i prihvatljive svim ljudima i kulturama. Neke religijske vrijednosti nadilaze religijske okvire i svjetovno su razumljive i prihvatljive.⁶ Predstaviti dijalog kao nešto nezahjevno što ne iziskuje promjenu teoloških načela čini dijalog atraktivnim, međutim, svaki značajan kontakt implicira neku vrstu promjene koju je teško postići dovodeći u pitanje neupitnost teoloških načela i religijskog maksimalnog etosa. Također, minimalni konsenzus o univerzalnim istinama teško može biti ekvivalent onome što bi nazivali globalnim etosom, no otvoreni dijalog u kvalitativno slobodnom svijetu bi potencijalno mogao biti ispravan put.⁷ Svjetski etos je kompleksan i dugotrajan proces promjene ljudske svijesti, koji je kao takav pretpostavka za promjenu svijesti čovječanstva u etos čovječanstva.⁸ Dinamizam stoga, mora biti ključna karakteristika etičkog konsenzusa. Temelji na kojima etička načela evoluiraju u nešto praktično, ne smiju se iznova tražiti, već se na bazi zajedničkih vrijednosti kontinuirano mora oblikovati i proširivati sadržaj konsenzusa.

⁵Usp. Harry R. Halloran, Jr. and Lawrence S. Bale, (1997) „Toward a viable global ethos“ (1997) str. 1-10, dostupno na:

<https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/57211819044262a0b47b2db5/1461786649853/Toward+a+Viable+Global+Ethos.pdf> (pristupljeno: 26.08.2021.)

⁶ Usp. Cifrić I. (2004), "Globalizacija i svjetski etos", *Filozofska istraživanja*, vol.24, br. 2, str. 355-368, 2004. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/202905>. [Citirano: 30.08.2021.]

⁷ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018. str. 15

⁸ Usp. Cifrić I. (2004), "Globalizacija i svjetski etos", *Filozofska istraživanja*, vol.24, br. 2, str. 355-368, 2004. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/202905>. [Citirano: 30.08.2021.]

Postmoderno društvo tehničke civilizacije čovjeku je omogućilo individualizaciju kakva dosad nije bila moguća. Industrijskog čovjeka često se percipira kao duhovno „osiromašenog“ i osamljenog, što je nedvojbeno rezultat postupnog raskida s tradicijom bez uspostave novih duhovnih vrijednosti i supstitucije tradicionalnih načela zajednice s novim pojmovima proizašlih iz globalizacijskih procesa. Krajem prošlog stoljeća, tehnološkim napretkom, javlja se i potreba za pronalaženjem jedinstvenih etičkih principa koji bi globalno društvo povezali zajedničkim etosom. Heterogena civilizacijska slika otežava potragu za zajedničkim načelima, no civilizacijski međuodnosi sve više ukazuju na nužnu uspostavu zajedničkog sustava vrijednosti u svrhu sprječavanja sukoba. Koncept svjetskog etosa polazi od premise da postoji zajednički interes čovječanstva za miran suživot. Uz napore međunarodnih zajednica za održanjem temeljnih ljudskih prava, čini se neophodnim pronalazak zajedničkih moralnih osnova u svrhu održivosti, očuvanja ljudskog dostojanstva, pravednosti i sloboda. Iako je svijet konfliktnan, nestabilnost rastuće globalizacijske zbilje moguće je, tvrdi Küng, usmjeriti, iako u temeljnim idejama koje bi potencijalno mogle evoluirati u nešto značajno. Prema Küngu, čovjekova etička autonomija ne predstavlja kočnicu u religijskom utemeljenju univerzalnih etičkih normi. Apsolutni autoritet religijskih učenja idealna su podloga za svjetski etos, koji je u biti samo proces osvješćivanja već postojećih vrijednosti i njihova primjena na razinu čovječanstva.

Svjetski etos nije stanje, već proces promjene kolektivne svijesti o temeljnim pitanjima univerzalnih vrijednosti te bi tako mogao korektivno djelovati na smanjenje nepravde i neželjenih posljedica u procesu globalizacije.⁹ Küng često ističe da je projekt svjetskog etosa sinkroniziran s univerzalnom deklaracijom ljudskih prava te da predstavlja njenu etičku potvrdu, produbljenje i proširenje. S proširenjem Küng u prvom redu misli na četiri drevne moralne smjernice koje poznaju sve svjetske religije i s kojima se formalnost dvaju temeljnih načela zlatnog pravila i humanosti nadopunjuje sa sadržajnim pravilima. Te smjernice su: poštivanje života (ili strahopoštovanje prema životu, *Ehrfurcht vor dem Leben*) i kultura nenasilja, kultura solidarnosti i pravedno gospodarstvo, kultura tolerancije i život u skladu s istinom te kultura ravnopravnosti i partnerstva između žene i muškarca. U tom smislu, svjetski bi etos trebao stvoriti uvjete mogućnosti minimalnog temeljnog konsenzusa obvezujućih globalnih etičkih standarda na svim relevantnim – kako individualnim tako i društvenim – razinama suvremenog svijeta te pridonijeti

⁹ Usp. Ibid, str. 355-368

njihovu osvješćivanju.¹⁰ Svjetski etos jest proces oblikovanja sustava vrijednosti, a ne izgrađen sustav. On nije sam sebi cilj, nego sredstvo za postizanje cilja - zajednice *homo sapiensa*.¹¹

2.2. MODELI ZA STVARANJE SVJETSKE ETIKE

Mogućnost moralne integracije svijeta kao rezultat višedimenzionalne pojave globalizacije, jedan je od izazova u pronalasku nekog uvjerljivog zajedničkog temelja za smisleni etički dijalog. Raznolikost moralnih teorija, uvjerenja i kulturni pluralizam nedvojbeno ukazuju na moralnu fragmentacijsku realnost koju je nužno premostiti u svrhu utemeljenja zajedničkih vrijednosti.¹²

Postoje dva glavna modela za stvaranje svjetske etike, a to su Pakt i model Unije. Prvi model globalnu etiku ograničava na sferu interakcije među različitim moralnim tradicijama ili zajednicama. Takav model globalne etike u svojoj srži sadrži sporazum koji se sastoji od skupa pravila i obveza koja pokrivaju interakciju i razmjenu među skupinama i zajednicama na regionalnoj i globalnoj razini. Među tim pravilima i obvezama mogu postojati stvari kao što su: predanost mirnom suživotu, tolerancija, međusobno poštovanje, partnerstvo i moguća suradnja. Opsežniji, aktivniji i zasigurno teži izbor bio bi model Unije. Ovaj model svjetske etike pokušava postići dublju moralnu integraciju, zajedničku etičku jezgru koja bi mogla poslužiti i kao temelj regionalnog morala. Primjerice u *Teoriji pravednosti* Rawls se najvećim dijelom ne protivi drugim (meta) etičkim stavovima, već samo nastoji izgraditi zatvoren i cjelovit sustav normativne etike takoreći „od nule“. Umjesto konceptualne analize i beskrajnog seciranja semantike moralnog jezika, Rawls je ukazao angažman o pitanjima javne politike i osobnog ponašanja. Predložio je teoriju koja je po svom karakteru sustavna i normativno privlačna.¹³

U knjizi *Moralna vrijednost i ljudska raznolikost*, Robert Audi predlaže model globalne etike, tj. model pluralističkog univerzalizma koji predstavlja spoj većine povijesno utjecajnih moralnih teorija; etike vrline, kantove etike i utilitarizma. Prema Audiju, ovi pristupi, ukazuju na tri stvari koje su ključne za moral: prvo - sreća, blagostanje ili dobar život (zamišljeni uglavnom u smislu zadovoljstva, boli i patnje), drugo - pravda (u smislu jednakog postupanja prema osobama s

¹⁰ Ošljaj, B. (2014.) "Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost", *Filozofska istraživanja* (2104.), vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/142573> . [Citirano: 30.08.2021.]

¹¹ Usp. Cifrić I. (2004), "Globalizacija i svjetski etos", *Filozofska istraživanja*, vol.24, br. 2, str. 355-368, 2004. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/202905>. [Citirano: 30.08.2021.]

¹²Usp. Strahovnik V. (2009.), "Globalization, Globalized Ethics and Moral Theory", *Synthesis philosophica*, vol.24, br. 2, str. 209-218, 2009. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/48734> . [Citirano: 22.08.2021.]

¹³ Usp. V. Strahovnik, "Globalization, Globalized Ethics and Moral Theory", *Synthesis philosophica*, vol.24, br. 2, str. 209-218, 2009. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/48734> . [Citirano: 22.08.2021.]

poštovanjem) i treće - sloboda. Audi kombinira (moralne) teorije vrlina, kantovsku etiku i utilitarizam te ih nadopunjuje moralnim intuicionizmom. Teorije vrlina usredotočuju se na princip „biti dobra osoba“, razvijajući vrline koje čine dobar život i sreću. Kantova etika više se usredotočuje na pravila ili moralne zakone kojih se moramo pridržavati kako bismo slijedili ispravno djelovanje s naglaskom na poštovanje i dostojanstvo osobe. Utilitarizam također, kao moralna teorija zasnovana na pravilima, ocjenjuje djelovanje u odnosu na njihove posljedice, posebno u pogledu dobrobiti, sreće i smanjenja patnje osoba i zajednice u cjelini. Sve tri tradicije tada su integrirane u jedinstvenu moralnu teoriju koju Audi naziva „pluralističkim univerzalizmom“ i definira ga na sljedeći način: „Na ovom pristupu (...) naš najširi moralni princip zahtijevao bi optimizaciju sreće koliko je god moguće bez stvaranja nepravde ili ograničavanja slobode (uključujući i vlastitu); i to načelo treba internalizirati na način koji daje moralnu vrlinu. Svaka vrijednost postaje, dakle, vodeći standard, a zreli moralni akteri razvit će osjećaj kako djelovati ili kako donijeti odluku o djelovanju.”¹⁴

2.3. PROJEKT WELTETHOS

Hans Küng, švicarski svećenik i teolog, razmatra ideju svjetskog etosa u knjizi *Projekt Weltethos* (hrv. Projekt svjetskog etosa) i *Ja zum Weltethos* (hrv. Recite da za svjetski etos) te biva jedan od ključnih autora *Deklaracije o svjetskoj etici* prihvaćene na sjednici Parlamenta svjetskih religija, u Chicagu, 4. rujna 1993. godine. Dvije godine nakon, osniva *Zakladu svjetski etos* (njem. *Stiftung Weltethos*) koja nastoji nastaviti svoj rad u okvirima Küngova projekta u sferi interreligioznog i interkulturalnog djelovanja. Nažalost, *Deklaracija* nije postigla ono čemu se Küng nadao, odnosno, potpisi svjetskih religioznih i duhovnih vođa nisu uspješno ujedinili, čak ni nastojali ujediniti, globalno civilno društvo pod zajedničkim etosom, koji bi kao nereligijsko udruženje svejedno djelovao prodorno u smislu etičkog univerzalizma. Međutim, ideja dokumenta o globalnoj etici koja bi sadržavala potpunu i konačnu listu konsenzusa o principima etičkog ponašanja doima se pomalo idealistička, nasuprot ideji globalnog etosa čiji bi elementi bili univerzalni sustav stavova i vrijednosti.¹⁵

¹⁴Usp. V. Strahovnik, "Globalization, Globalized Ethics and Moral Theory", *Synthesis philosophica*, vol.24, br. 2, str. 209-218, 2009. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/48734>. [Citirano: 22.08.2021.]

¹⁵Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018. str. 8,9

Küng razmatra Weltethos kao opširnu, ali ne i neograničenu knjižnicu sakupljenih mudrosti, gdje čitatelj, ili knjižničar kako navodi, slobodno navigira znanjem, uvijek pronalazeći nešto novo, premještajući redoslijed u odnosu na individualni razvoj vlastitog filozofskog stajališta. Sve ovo ne implicira kako Weltethos odražava strogo privatnu i osobnu stvar te činjenicu kako tvorbu osnovnih ideja svjetskog etosa ne može diktirati društvo vođeno tržišnim silama i *laissez faire* kulturalnim liberalizmom. Küng čak navodi projekt kao ispravak trijumfalističkom političkom liberalizmu kasnog 20.st, koji vjerujući u „kraj povijesti“ inzistira na vječnoj javnoj neutralnosti u poimanju koncepta „dobrog života“. Između totalitarne neslobode religije i potpune liberalne neutralnosti, sredinu pronalazi u djelovanju javnih institucija koje bi mogle implementirati razvoj „Osnovnog vjerovanja“ u život, pritom ne kompromitirajući formalne slobode koje je moderni liberalizam omogućio individualnom građaninu. U ovoj tezi, teško pronalazi mjesta nihilistima i cinicima, no tvrdi kako, iako ih nije moguće zabraniti, moguće ih je obeshrabriti.¹⁶

Kao ambasadora ideje univerzalnog moralnog kodeksa, Küng vidi književnika Thomasa Manna koji, u jeku izgubljenih temeljnih vrlina nacističke Njemačke, piše djelo „Zakon“ gdje humanizira Deset zapovijedi uz tvrdnju da osnovni moralni zakon postoji no treba ga adaptirati koristeći ga u praksi kao duh pomirenja između teista, ateista i agnostika. Kao srž duha vidi težnju zajedničkim ciljevima kroz kultivaciju osobnog morala. Takva humanizacija teoloških spisa uključuje njihovo lišavanje aure nedvojbenosti i univerzalne primjenjivosti, te ih transformira u modele realnosti podložnih transformaciji. Mann, svjestan opasnosti napuštanja tradicionalnih vrijednosti, ustraje na važnosti uspostavljanja postulata univerzalnog etosa tvrdeći kako liberalizam nije alibi za relativizam.¹⁷

Küng je dobro poznao filozofiju Williama Jamesa i Johna Deweyja te njihov zahtjev za izbjegavanjem nerješivih pitanja. U tom smislu, svjetski etos jest jedna, u osnovi, pragmatična ideja (koja nastoji izbjegavati onu teoretsku ambicioznost koja unutar filozofske etike u pravilu nikad nije donosila plodove) i ostaje empirijski trezvenom i teoretski opreznom. Svjetski etos od etike traži povratak Aristotelu kod kojega pravi smisao etike nije u spoznaji nego u djelovanju.¹⁸

¹⁶ Usp. Ibid, str. 13-14

¹⁷ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018. str. 14

¹⁸ Usp. Ošljaj, B. (2014.) "Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost", *Filozofska istraživanja* (2104.), vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/142573> . [Citirano: 30.08.2021.]

2.4. DIJALOG MEĐU RELIGIJAMA I CIVILIZACIJAMA

Zavidni pokušaj dijaloga među šest najvećih svjetskih religija – kršćanstva, islama, judaizma, hinduizma, budizma i konfucijanizma, uz predstavnike nekih manjih religija kao i sekularnog agnosticizma te ateizma; trebao je ustanoviti zajedničko tlo kao minimalnu nužnost pri uspostavljanju zajedničkih vrijednosti, neopozivih standarda i osnovnih moralnih stavova. U potrazi za minimalnim konsenzusom, najdragocjenije dogme su dovedene u pitanje pod principom poštovanja prema istini (njem. *Wahrhaftigkeit*). Takva otvorenost u dijalogu izravno je isključivala pretjerano dogmatske sustave vjerovanja, gdje bi bilo potrebno, primjerice u razgovoru islamske civilizacije i zapadne modernosti, ne samo pronaći nešto minimalno kompatibilno već nešto što može bitno nadilazi i unikatno objedinjuje obje struje. To nešto mora biti univerzalno značajno te, kako navodi Küng, ne nešto trivijalno poput tolerancije i poštovanja.¹⁹

U cjelokupnoj dijagnozi intercivilizacijske situacije, autor Robert Fisk vidi jasan problem, a to je nedostatak zajedničkog etosa koji bi ujedinio istok i zapad. U terminima religiozno-sekularne podjele, zapad se odrekao dogme kršćanstva u korist liberalizma i ljudskih prava. Razvoj svjetskog etosa zahtjeva duboko razumijevanje povijesti kako bi se uopće uspostavio značajan dijalog između naroda. Harmonična integracija obaju svjetova zahtjeva rastuće nihilističku i relativističku svijest zapada da potraži izgubljeni smisao za „sveto“, dok od islamskog istoka iziskuje napuštanje doslovne teološke interpretacije.²⁰

Hans Küng u djelu *Kršćanstvo i svjetske religije* razmatra i politički ustroj velikih svjetskih religija, između ostaloga i pravnu utemeljenost država u kojima pojedina religija dominira s konstrukcijom njenih zakona i pravosuđa. Primjerice u analizi državnog ustroja islamskih država, karakteristična je simbioza svih pravnih aspekata. Pravo, država, politika i religija tvore jednu cjelinu, te se religijski legitimira politička vlast, a isključenje religije bilo bi u potpunosti protuislamsko. U odnosu na pravednost, islam tumači Božji odnos prema čovjeku u kontekstu ravnoteže načelne mogućnosti miješanja u bilo kojem trenutku i prepuštanja normalnog tijeka čovjekovih odabira, gdje će mu se u konačnici pravedno suditi prema njegovom izboru. Terminološki je interesantan odabir riječi „izbor“ umjesto slobodne volje, što implicira na zadani okvir unutar kojega se ispunjava čovjekova sloboda, odnosno izbor između alternativa

¹⁹ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018. str. 13

²⁰ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018. str. 170-176

postavljenih kroz božanski zakon.²¹ Razmatrajući budizam, Küng također smatra impresivnim činjenicu kako se ni u jednoj budističkoj zemlji jugoistočne Azije nije sama od sebe razvila nikakva političko-parlamentarna demokracija. Budizam je već rano davao prednost modelu monarhijskog režima. Uz monaha kao opći vjerski ideal, „pravedni kralj” predstavljao je vodeću figuru budističkog društva. I ne samo u ranijim stoljećima, nego i u posljednjim desetljećima, predsjednici u Tajlandu, Burmi i na Sri Lanki nastojali su od budističkih redova dobiti potporu i legitimaciju.²²

Revizijom islamskog, konfucijanskog i kršćanskog učenja, Küng nadalje nastoji pronaći fundamentalne etičke sličnosti njihovih proroka i učitelja. Iz aspekta filozofije znanosti pronalazi slične strukturalne probleme koji su promijenili paradigmu u tranziciji iz pred-modernosti prema modernosti i postmodernosti. Takva trilateralna metodologija, kako je naziva, primjenjiva je na sve tri navedene monoteističke religije koje su historijski bile suočene s istim sukobom tradicije i inovacije. Weltethosu je inherentan dinamizam, ali i atemporalna nepromjenjivost osnovnih principa, čime se i ne razlikuje u potpunosti od religija koje su nedvojbeno primorane barem u nekom smislu adaptirati etiku pritom zadržavajući statičnog boga (etos). U islamu pronalazi, kako tvrdi, mnogo materijala i mislioca koji ilustriraju optimističnu sliku mogućnosti reforme poput Al-Ghazaliya i Averroesa, referirajući se na njihov pojam osobne odgovornosti, predanosti radu i samo-discipline, kao i poziv na aktivno mijenjanje života unutar. Dinamički etos lakše pronalazi u historijskom islamu, odnosno u njegovih prvih pet stoljeća, nego danas u okviru zastupane prosvjetiteljske religioznosti i pozitivne pozicije sagledavanja duhovnog i znanstvenog procesa.²³

Problem se najviše očituje u stvarnosti pluralizma individualnih etičkih načela. Kako je naime moguće ustanoviti kolektivnu etičku svijest koja ne predstavlja isključivo sinkretičku mješavinu etos-tradicija? Hans Küng, izlažući ideju svjetskog etosa, tvrdi kako su vrijednosti, mjerila, prava i dužnosti već izraženi u tisućljetnim tradicijama filozofije i religije, samo ih je potrebno ispravno upotrijebiti. Kao okosnicu svog projekta, pronalazi za zajedničku bazu prosvjetiteljski *humanum* kojim zadržava individualizam čovjeka. Dogmatska učenja provlači kroz prizmu humanuma, preusmjeravajući tako etički teocentrizam na čovjeka i njegovo prosuđivanje o autentičnosti

²¹ Usp. Hans Kung; *Kršćanstvo I svjetske religije – uvod u dijalog s islamom, hinduizmom I budizmom*, Naprijed, Zagreb 1994., str. 53, 74

²² Ibid. str. 210.

²³ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 24-31

moralnih načela.²⁴ Reducirajući, međutim, kriterij istinitosti na pojam humanuma, Küng još uvijek ne razjašnjava problem moralnog relativizma,²⁵ već apelira na čovjekov um i srce, u naporima za potpunu realizaciju nepovredive čovjekove osobnosti, slobode i uzajamne solidarnosti s pretpostavkom osobne odgovornosti i dužnosti. Etos implicira dakle i unutarnji dijalog i temeljni stav iz kojeg proizlaze individualna etička uvjerenja. Odnosno, radi se o, univerzalnom humanističkom idealu koji ukazuje na potrebu za novom temeljnom jednoglasnošću udruženih humanističkih uvjerenja i pritom omogućuje dijalog između različitih moralnih sistema – bez intencije da ih transcendira kako bi se dospjelo u jedan jedini moralni univerzum.²⁶

2.5. WELTETHOS I KONFUCIJANIZAM

Dijalog je na najveću podršku naišao u Kini, odnosno u konfucionističkoj etici. Kršćanstvo i konfucijanizam se mogu složiti u vezi sinkronične i dijakroničke povezanosti odgovornosti i krivnje, te se u tom odnosu može pronaći konsenzus. Konfucijanizam u usporedbi s drugim religijama, već donekle obuhvaća ideju koju Küng želi izložiti. Antropocentrizam ili antropokozmizam konfucijanizma kako ga naziva Tu Weiming, svejedno ima uporište u nekakvoj nebeskoj vladavini, koja služi kao korelat etičkom životu na zemlji. Dozvoljava se i svrgnuće političke vlasti ukoliko ne korespondira nebeskoj volji. Naglasak je stavljen na vrijednost individue koja nikada nije u potpunosti napuštena i stremi moralnom usavršavanju i mudrosti. Linearni model progresivne koncepcije povijesti i ljudskog razvoja sličan je ostalim monoteističkim religijama, dok se primjerice razlikuje od cikličkog hinduističkog modela fasciniranog kozmičkom vrijednosti i vječnosti religioznog vjerovanja. Konfucijanizam se zalaže za osobnu odgovornost prema samome sebi kao i drugima, samo u malo drugačijem aspektu koji je ujedno i krajnje kritički moderan i tradicionalno utemeljen, prije svega naravno racionalan prema samom nauku. Konfucijanisti možda i pronalaze odgovor na genealogiju zla u ljudima koja

²⁴Usp. K. Brewer, THE ETHICS OF JERUSALEM AND THE MORALS OF ATHENS: ASSESSING HANS KONG'S THEOLOGICAL ETHICS, THE ASBURY THEOLOGICAL JOURNAL, 2001. VOL 56, dostupno na: <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1236&context=asburyjournal>

²⁵Radić S., (2010) "Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos' (II). Jedan analitičko-filozofski pristup problemu", *Filozofska istraživanja*, vol.30, br. 1-2, str. 269-282, 2010. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/62966>. [Citirano: 30.08.2021.]

²⁶Ošlaj, B. (2014.) "Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost", *Filozofska istraživanja* (2104.), vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/142573>. [Citirano: 30.08.2021.]

prema njihovu učenju nije pitanje ontologije, ljudske prirode ili teologije već jednostavno – pedagogije.²⁷

Filozof Zhao Tingyang, zaslužan je za pokušaj modernizacije kineskog oblika državnog upravljanja *Tianxia* (sve pod nebom), temeljenog na konfucijanskim etičkim principima i političkim nastojanjima u potrazi za „opravdanim redom“ među narodima i plemenima, gdje su individualna prava osigurana samo u prethodno ustanovljenoj moralnoj odgovornosti. Dinamizam i historijsko usavršavanje prenosi se s individue na društvo. U nekakvom samoodrživom političko-etičkom krugu, *Tianxia* pretpostavlja kako institucije čine „dobre ljude“ koji zauzvrat čine „dobre institucije“. Tingyang predstavlja kineski sustav kao svojevrsni antipod zapadnjačkim političkim sustavima, kritizira nastojanja grčkih očeva demokracije kao egoistične sustave, zanemarujući pritom platonistički univerzalizam i aristotelovski kozmopolitizam. Tvrdi kako posjedovanje i vladavina jednog naroda ne čini Svijet dokle god se ne posjeduju srca ljudi. Ubrzo njegovo tumačenje postaje obrana protiv sebičnog zapada i predstavljanje konfucijanističke etike kao jedinog ispravnog temelja za politički sustav, što naziva metodološki relacionizam. Za jednu od osnova takvog sustava vidi metafizički dinamizam vrijednosti naročito unutar područja etike i političke filozofije.²⁸ S obzirom na neprestanu transformaciju i nepredvidivost univerzuma, na nama ostaje isključivo kultivacija vrline i osobnog morala, odnosno povjerenje u Nebo i vladavinu Neba.

Ideja kontingencije ljudskog djelovanja u odnosu na nepredvidivost univerzuma daje značenje djelovanju na koje se može utjecati, odnosno moralnom djelovanju utemeljenom na objektivnoj etici Neba. Popularne ideologije kritizira zbog njihova zanemarivanja svjetovnosti te tvrdi kako zapadaju u unilateralni univerzalizam ili nekooperativni pluralizam, što dovodi do akcijske krize s konfliktom između osobnog unaprjeđenja i međusobnog razvoja. Rekonstrukcija svjetskog poretka bi zahtijevala kreaciju univerzalnog svjetskog sustava baziranog na filozofiji koja je u skladu sa svijetom. U trostrukoj interpretaciji ideje *Tianxiae* kao globalnog etosa; svijet obuhvaća sve pod nebom u uobičajenom shvaćanju; drugo, u konfucijanističkom smislu se odnosi na univerzalnu volju građana u skladu sa srcem; i treće, Zhaova ideja temeljena na Konfucijevom idealu globalno jedinstvenog političkog sistema sa svjetskom institucijom zaduženom za

²⁷ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 31-33

²⁸ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 42-45

jedinstveni red i pravdu. Prema posljednjem, čovječanstvo bi se tako i moglo nazivati tek ujedinjeno pod univerzalnim *eidossom* individualne svjetovnosti. Prema toj tvrdnji, Zhao ideju Weltethosa navodi kao potragu za Welteidosom, gdje etičko djelovanje i politički identitet nadilaze ograničenja umjetnih političkih struktura, te akteri apriori prepoznaju djelovanje u skladu s vladavinom Neba unutar kojega se mogu u potpunosti realizirati kao ljudi.²⁹ Welteidos stoga ne bi prihvaćao vrijednosti modernih političkih sustava zbog njihovih auto-referencijalnih opravdanja utemeljenih u njima samima. Demokracija dakle poseže za ideologijom demokracije, međutim ona ne sadrži nikakvu garanciju istine, dobra ni pravednosti niti naglašava nužnost reciprociteta između etičkog i političkog. Kao jedino rješenje vidi potpuno novi svjetski poredak sa svjetskim ustavom, ne u smislu „uvećane“ nacije, već kao inkluzivni sustav utemeljen na univerzalnim vrlinama. Ljudska prava i obaveze smatra jednako važnim principima, no ideju ljudskih prava također vidi i kao opasnost ako su njeni koncepti referirani na idejama egocentrične individue.³⁰

Ponovno Zhao naglašava dihotomiju istoka i zapada, čiji kozmopolitizam odbacuje kao ne-konfucijanski jer je vođen Kantovom „iluzijom“ autonomnog Ja, što tumači kao kultivaciju egoizma umjesto kultivacije odnosa koju nalazi u kineskom modelu. „Ja“ u konfucijanizmu stoji kao ekspanzirajuće središte odnosa koje postupno uključuje obitelj, prijatelje, sunarodnjake, sve ljude, sva bića, cjelovitu zemlju, kozmos te kulminira dijaloškim odnosom prema Nebu. Ljude se na političko djelovanje pedagoški priprema cijeli život, njegujući njihovo temeljno povjerenje u život i etičko značenje njihovih života. Ideja o univerzalnoj etici svih ljudi naspram zapadnom amoralnom pluralizmu mišljenja čini se lakše održiva no teže dostupna. Teško je pomisliti kako bi ijedna veća religija internalizirala zapadne demokratske vrijednosti, radije nego jednostavno pratila njene upute u svrhu održavanja zajednice. Ideja Tianxie dakle poseže za srcima ljudi, više nego za nekom površnom političko-etičkom unifikacijom.³¹

²⁹ Usp. Zhao Tingyang, *All under heaven and methodological relationism: an old story and new world peace in Fred Dallmayr and Zhao Tingyang (eds.), Contemporary Chinese political thought: debates and perspectives*, Lexington: university press of Kentucky, 2012. str. 46-54

³⁰ Ibid. , str. 61-62

³¹ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 47-48,58

2.6. LIBERALIZAM (INDIVIDUALIZAM) I SVJETSKI ETOS

Revizijom filozofija Ronalda Dworkina i Marthe Nussbaum, Küng pronalazi mjesto globalnom etosu u liberalnoj politici i ateističkim mislima. Pojam liberalnog društva u kojem individualna vjerovanja i svatko-za-sebe stanje svijesti čine temeljne vrijednosti, vidi kao tešku osnovu za izgradnju uniformiranog etosa. Kao rezultat diktatorskih sistema navodi kulminaciju liberalizma čiji je preklapajući konsenzus vezao civilizacije više u ekonomskom smislu nego u duhovnom.³² Dworkin razmatra pitanje religije bez boga unutar zapadne civilizacije gdje iznosi mišljenje kako je etička „ozbiljnost“ kompatibilna s odbacivanjem ideje boga, dok god se obvezuje za moralni monizam odnosno ideju svjetskog etosa. Religija inherentno posjeduje objektivne vrijednosti koje prethode svemu, poput one da su univerzum i njegova stvorenja zadivljujuća, ljudski život ima smisao a univerzum red. Dworkin brani tezu kako bi individua trebala biti slobodna u vlastitoj potrazi za konceptom dobra života, što Küng osuđuje zbog straha od nihilizma, relativizma ili egoističnih pogleda na svijet. S druge strane, Dworkin navodi prednosti religije u smislu nedvojnog prihvaćanja objektivne vrijednosti smisla života, shodno neizbježne etičke odgovornosti prema sebi i drugima te intrinzičnog smisla univerzuma i svih njegovih dijelova.³³ Uz sve navedeno, politička sloboda treba sadržavati dvije komponente. Pravedna država mora prepoznati generalno pravo na etičku neovisnost kao i posebno pravo na pojedinačne slobode. Etička neovisnost implicira vladu koja nikada ne smije ograničavati slobode građana zbog pretpostavke kako je jedan način života-vrijednog-življenja sam po sebi bolji od drugog, ne zbog posljedica koje su bolje već zbog toga što ljudi koji žive tako su bolji. U državi koja cijeni slobodu, individui mora biti prepušten pronalazak odgovora na takva pitanja, te ona ne smiju biti nametnuta od strane vladajućih.³⁴

Martha Nussbaum u temelju svih političkih principa, kako dobrih tako i loših, vidi emocionalnu potporu kao nužan čimbenik dugoročne stabilnosti, dok se sva „pristojna“ društva moraju zaštititi od unutarne divizije i hijerarhije kultivirajući suosjećanje i ljubav. Liberalno društvo koje stremi pravdi i jednakoj mogućnosti za sve mora se obvezati prema plemenitim ciljevima koji zahtijevaju trud i žrtvu poput društvene redistribucije, inkluzije marginaliziranih grupa, zaštite okoliša, strane pomoći i obrane. Mišljenja je kako ljudi često zapadnu u površne emocije suosjećanja koje cirkuliraju natrag do njih samih i dovode do narcisoidnosti. Emocije

³² Usp. Ibid, str. 36-28

³³ Usp. Ronald Dworkin, *Religion without God*, Cambridge: Harvard university press, 2013., str. 10., 124

³⁴ Usp. Ibid. str. 129-130

usmjerene na nacionalne ciljeve ljude tjeraju na misao van vlastitog društvenog kruga i probitka. Drugi zadatak kulture javnih emocija je obuzdavanje pritajenih društvenih sila koje u nastojanju da zaštite svoje krhko Ja imaju tendenciju deintegrirati i subordinirati „druge“. Nussbaum opisuje „vjeru u pravednost“ kao nužni uvjet liberalnog društva. Njena teza nailazi na izazov s obzirom na to da njen oblik „pristojnog društva“ kao oblik liberalizma, svoje političke principe ne bi trebao temeljiti ni na kakvoj doktrini koja govori o religioznom ili sekularnom smislu života. Takva „oprezna neutralnost“ liberalnog sustava ne uključuje kreaciju njenih vlastitih koncepata pravednosti poput jednakih prava, važnosti određenih prava ili osude diskriminacije. Ona promiče posjedovanje generalno različitih koncepata smisla i svrhe njenih građana, koji bi se preklapali unutar zajedničkog političkog prostora ustanovljenog u temeljnim principima i ustavnim idealima. Ova ideja ne nudi razumljive normative etičkog života, već se može nazvati meta-etikom gdje se sebičnost i Hobbesovska ljudska narav može nadići isključivo cjelovitim sagledavanjem društvenog djelovanja koje mora pokretati ljubav kako bi bilo pravedno.³⁵

Rawls vjeruje kako je liberalna ustavna demokracija superiorna drugim društvenim sustavima, međutim ne smatra kako je izvan kruga stabilnih zapadnih demokracija njegova teorija irelevantna. No za neliberalna društva i ona s još neizgrađenom javnom političkom kulturom, Rawlsova koncepcija pravednosti postaje relevantnom tek kada se građani odluče da su njezini argumenti primjereni za upotrebu u javnoj političkoj raspravi i kada ih se zbilja počne koristiti. U tom smislu situacija je zapravo ista kao i u dugovječnim demokracijama. Rawls izriče kako nije potrebno proučavati političku filozofiju ne bi li se znalo više, već se jednako poziva na autoritet ljudskog uma prisutnog u društvu.³⁶ U tradiciji američkog političkog i pravnog diskursa uporaba pojma „*public reason*“ već je bila uvriježena i prije Rawlsa. On definira javni um kao „kolektivni“ politički um jednakih građana. Mogli bismo ga opisati kao prostor javnog diskursa u kojem građani, kao kolektivno tijelo, jedni nad drugima izvršavaju vrhovnu političku moć. Putem tog uma promišljaju kako postići ciljeve i svrhe političke koncepcije pravednosti u osnovnoj strukturi društva. Predmet promišljanja u javnom umu nisu sva politička pitanja, već samo ona koja se tiču bitnih elemenata ustava i pitanja osnovne pravednosti. Pitanja osnovne pravednosti odnose se na

³⁵ Usp. Martha C. Nussbaum, *Political emotions: why love matters for justice*, Cambridge: Bellknap, 2013., str. 2-7, 379-380.

³⁶ Usp. Ana Matan, *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*, Politička misao, Zagreb, 2008. Str. 176-178

pitanja osnovne strukture društva i općenito društvene i ekonomske pravednosti koja nisu obuhvaćena ustavom.³⁷

2.7. OSNOVNO POVJERENJE I NEPOVJERENJE

Küng zagovara ideju „Osnovnog vjerovanja“ (njem. *Grundvertrauen*) koja se temelji na prihvaćanju realnosti. Ovdje oštro kritizira cinizam i nihilizam kao destruktivne stavove te navodi osnovno povjerenje (vjerovanje) u život kao temelj zdrave osobnosti. Na tom temelju je tek moguća izgradnja zajedničkog etosa, odnosno preklapajući konsenzus vrijednosti u zdravim međuljudskim odnosima koji se, tvrdi, mora njegovati od najranijeg djetinjstva.³⁸ Takav razvoj individualne osobnosti preduvjet je za održiv globalni etos religioznih i nereligioznih ljudi. Ne čudi dakle kako nihilizam stvara problem u teoriji koja se temelji na osnovnim vjerovanjima u smisao života, koji može biti i povezan s konceptima krivnje i milosti bez religiozne konotacije.

Ulogu zajedničkog osnovnog, odnosno temeljnog povjerenja, Küng vidi kao odlučujuću u sveukupnom društvu kao i globalnoj politici i ekonomiji te je smatra temeljem zajednice ljudi. U priželjkivanom interreligioznom dijalogu, ideja implicira stavljanje vlastitih uvjerenja pod svjetla kritike, te pronalazak onih sličnih elemenata u etosu svake individualne zajednice. Čini se kako je i moguće, tvrdi, pronaći nekakve apsolute („ne ubij“, „ne ukradi“...) koji su na ispravan ili neispravan način dospjeli u legislativu raznih kultura i duhovnih tradicija, no dalje od toga ne bismo ni mogli konstatirati kako posjedujemo ikakvu konačnu istinu. Svoju zadaću Küng vidi u etički utemeljenoj Europi, oslobođenoj od fundamentalizma i relativizma, okupljenoj oko duhovno baziranog etosa koji prebiva na mostu individualne samorealizacije i odgovorne solidarnosti. U novoj konstelaciji ovakvog dinamičkog etosa/ dinamičkog razumijevanja boga, Küng vidi novi put teologije. U post-prosvjetiteljskom duhu, monoteizam, osobito judeo-kršćanski, ne uspijeva zadovoljiti sve moderne životne reference u svojim mitovima i tradicijama, odnosno ne uklapa se u horizont našeg iskustva. Međutim, monoteističke religije još uvijek smatra potrebnim u nekakvom post-kantovskom smislu gdje je ideja dobra još uvijek potrebna kao teoretski ideal, kako individua u svojoj refleksiji ne bi zapala u limb ironije i patosa. Iako razvija ideju Weltethosa

³⁷ Popović P., (2019) "Politički liberalizam" Johna Rawlsa - predstavljanje temeljnih ideja", dostupno na: https://www.academia.edu/41178328/Politi%C4%8Dki_liberalizam_Johna_Rawlsa_-_predstavljanje_temeljnih_ideja (pristupljeno: 28.08.2021)

³⁸ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 11-12

naglašavajući kako je ne nastoji nametnuti kao novu religiju (Weltreligion), za kraj povijesti, čovječanstva, prognozira nestanak svih religija, osobito krah onih koje tvrde kako posjeduju apsolutnu istinu, gdje jedino preostaje ideja neizrecivog etosa, apsolutnog Boga samoga, prema kojem one teže. Sloboda koju bi zajednički etos postupno tvorilo, razvijala bi se iz pozitivnog koncepta nove odgovornost: slobodan u odnosu na sebe, druge, u odnosu na Apsolut; istinska sloboda stoga i sloboda za istinu. Ona uključuje odgovornost za druge i vlastiti moralni razvoj te spremnost na žrtvu za nešto van okvira razumijevanja. ³⁹

U kontekstu globalnog etosa i formacije „osnovnog povjerenja“, javlja se i filozofija J. Habermasa koji kao antipod navodi „osnovno nepovjerenje“ što je nedvojbeno rezultat promišljanja o događajima koji su razrušili temelje Europe dvadesetog stoljeća. U djelu *Razgovori s J. Habermasom*, kritizira Kantov univerzalizam kao ograničen i samoutemeljujuć, odnosno fiksiran u samo jednoj perspektivi. Također spominje i Carla Schmitta i tezu o političkom univerzalizmu, koji iako navodi postojanje drugih perspektiva različitih društvenih slojeva kroz analizu antičkih carstava, neuspješno sagledava i suviše racionalizira same te perspektive. Smatra kako samo oni standardi koji se mogu oduprijeti kritici, mogu biti opravdani u pogledu razvijene zajedničke perspektive koja se temelji na međusobnom prisvajanju perspektiva aktera. Ovo smatra osnovom etički diskurzivne interpretacije samoreflektivnog univerzalizma koji propušta asimilirati druga stajališta, odnosno negira komunikacijski aspekt formacije nečeg univerzalnog. Moderno doba naziva i „vrijeme svjetonazora“ što se odnosi na kritičko ispitivačku narav ljudi te njihovo pluralizirano i individualizirano samorazumijevanje. Sekularizacijom autoriteta države, religija više nije u stanju legitimizirati političku vlast. Rezultat toga je teret integracije građana koji se ne odnosi više na socijalnu, već političku integraciju, događa se prijelaz s religije na fundamentalne norme ustavne države ukorijenjene u zajedničkoj političkoj kulturi. U tom smislu, komunikativni razum, kako ga naziva Habermas, manifestira se kao individualna sposobnost za „reći ne“, odnosno pravo na odupiranje pretpostavljenom konsenzusu, koji anulira legitimitet zajedničkog dobra socijalne tvorevine utemeljene u razumu. Stoga reakcija „ne“ na percipiranu nepravdu pod vladavinom razuma, ne smije biti ignorirana s obzirom na atmosferu „osnovnog nepovjerenja“ sekularne tvorevine. ⁴⁰

³⁹ Usp. Ibid, str. 20-24

⁴⁰ Usp. M. Fossel, J. Habermas, “Critique and Communication: Philosophy’s Mission (A conversation with Jürgen Habermas)”, Eurozine, 16 October 2015., dostupno na: <https://www.eurozine.com/critique-and-communication-philosophys-missions/?pdf> (pristupljeno: 20.08.2021.)

2.8. KRITIKA IDEJE SVJETSKOG ETOSA

Možemo primijetiti kako je koncept svjetskog etosa u modernom filozofskom diskursu potaknuo raspravu o mogućnosti i nemogućnosti takvog sustava, odnosno inicirao je kritičko promišljanje o mogućnosti zajedničkog univerzalnog duhovnog stanja civilizacije. Najočitiiji prigovor dakako je njegov „prozapadni“ duh i polazna točka kršćanskog nauka kao poželjnog temelja za zajednički dijalog. Donekle je jasna potraga univerzalnih etičkih principa unutar učenja o bezuvjetnoj božjoj milosti, koja nediskriminatorno pripada svima, i jednakosti u očima stvoritelja, međutim teorija koja bi zaista bila sveobuhvatna i ukoliko je zaista proizašla iz dijaloških napora, mora svoje principe uspostaviti obazrivo u odnosu na tradicije, religije i kulture različitih civilizacijskih pozadina. Iako je većim dijelom geografski kompatibilna rasprostranjenost kršćanstva i demokracije u svijetu, temelje zajedničkog etosa neophodno je prilagoditi različitim političkim i religijskim strukturama. Zahtjev za univerzalizmom, nadalje, nedvojbeno vodi do problema stvarne primjenjivosti načela, a njihova općenitost možda i ne nudi stvarna rješenja, već ustanovljuje suviše apstraktne i već naveliko prihvaćene floskule koje su razna politička udruženja i doktrine već prihvatili kao nepovrediva ljudska prava. Hanafi navodi kako Küng suviše individualizira svjetski etos, zanemarujući društvo. On naglasak stavlja na ljudska prava, umjesto međunarodnih, individualnu etiku umjesto politike i društvenog grupiranja, i time zapravo ponovno zapada u tradicionalnu etiku koja nije u stanju etičke vrijednosti proširiti na globalnu sliku.⁴¹

Možda najpoznatiji Küngov kritičar, Robert Spaemann, ukazuje na problem religijsko-političke dimenzije, odnosno na interreligijskog dijaloga. Skepsu u pogledu religijskog dijaloga gradi na uvjerenju, koje nije bez težine, da religijski dijalozi uvijek sadrže opasnost sukoba do kojega ne bi došlo kad različite religije ne bi ulazile u dijalog. Međutim kritiku izlaže kroz historijsku argumentaciju o prethodno neuspjelim razgovorima, no dijalozi koji nisu pokazali učinka ili su čak imali suprotan efekt, nisu podlagali pravilima međusobnog uvažavanja koje Küng navodi. Religijski dijalog kod Künga uvijek uključuje i zahtijeva cjelokupnu strukturu svjetskog etosa, to jest sva njegova načela i pravila koja su dijaloški partneri dužni primjenjivati. Spaemann problem prenosi i na pojedine fiktivne primjere, pitajući se zbog čega bi samo na temelju zajedničke norme dviju religijskih učenja, individua trebala poštivati istu, i što bi to uopće jamčilo.

⁴¹Usp. Cifrić I. (2004), "Globalizacija i svjetski etos", *Filozofska istraživanja*, vol.24, br. 2, str. 355-368, 2004. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/202905>. [Citirano: 30.08.2021.]

Küngov projekt svjetskog etosa, naime, ne pretpostavlja kako će pojedinac automatski postati etičan ako se upozna s načelima i pravilima svjetskog etosa. Njegova intencija mnogo je racionalnija i skromnija: svjetski etos samo formalizira vrijednosnu mrežu mogućnosti intrakulturalnog dijaloga na osnovi minimalnih zajedničkih nazivnika te od svih sudionika traži osvješćivanje u pogledu univerzalne humanosti. Kritiku Küngove pomalo fatalističke teze o svijetu, koji ima šanse opstati isključivo ukinu li se prostori između međusobno suprotstavljenih etika, izlaže teolog Wolfgang Huber. On postavlja pitanje smije li se uopće postaviti zahtjev za svjetonazorskim jedinstvom koji bi bio lišen konflikta. Društvo će nedvojbeno morati biti suočeno s nekim oblikom konfrontacije, za koji tvrdi da je, kada je balansiran, generator boljitka i podloga za učenje i etički razvoj. Speamann se nadovezuje kako je etički pluralizam neophodan u suživotu, ukoliko je zaista utemeljen na pravednom sustavu. Stoga je pogrešno dovoditi u isti diskurs proglašavanje ljudskih prava i svjetski etos.⁴²

3. PRAVEDNOST U TEORIJI GLOBALNOG ETOSA

3.1. GLOBALNA PRAVEDNOST

Naša razmišljanja o pravednosti najčešće se fokusiraju na kontekst društvene pravednosti, međutim filozofija u posljednje vrijeme sve više razmatra pojam u široj, globalnoj sferi. Globalna pravednost u vidu jednakosti može biti promatrana dvostruko. Kao pravno utemeljena, globalna pravednost vidi čovjeka kao nositelja prava i institucionalno mu osigurava pristup istim pravima koja vrijede i za druge. Jednakopravnost u (ljudskim i građanskim) pravima i dužnostima te jednakost pred zakonom predstavljaju neosporne momente koji nude oslobađanje koncepta jednakosti od egalitarističkih zastranjenja. Različiti smo, razlikujemo se po našim težnjama, preferencijama, obrazovanju, sposobnostima, te u toj našoj različitosti težimo jednakosti koja neće predstavljati nivelaciju, namećući nam ograničenja koja nisu nužna niti zahtjeve koje nismo u

⁴² Usp. Ošlaj, B. (2014.) "Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost", *Filozofska istraživanja* (2104.), vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/142573> . [Citirano: 30.08.2021.]

stanju valjano ispunjavati, jednakosti koja neće ni našu slobodu svoditi i svesti na apstraktnu slobodu ovog ili onog metafizičkog entiteta.⁴³

Drugi tip globalne pravednosti usmjeren je na distribuciju dobara, odnosno osiguranje jednake (ili pravilno raspodijeljene) količine materijalnih dobara kao regulatora nejednakosti u društvu. Intuitivno mjerilo određivanja pojedinačnih udjela u nekom dobru objašnjeno u vidu distributivne pravednosti koja normativno i komparativno utvrđuje, identificira i legitimizira načela prema kojima se određuje količina dobara koja nekom pripadaju u odnosu na to koliko pripada drugima. U ekonomskom smislu, načelo jednakosti čini se *prima facie* najprihvatljivijim u kontekstu raspodjele. U stvarnim uvjetima, intuitivno privlačna zamisao o ravnomjernoj raspodjeli dobara na sve članove distributivne zajednice praktično je neprovediva, a etički dvojben. S tim na umu, moguće je različite modele pravednosti promatrati kao devijacije u odnosu na početni model, tj. „strogi egalitarizam”. Jedan od temeljnih razloga za neprihvatljivost egalitarizma kao normativnog ideala raspodjele proizlazi iz nemogućnosti pronalaska odgovora na pitanje, zašto bi u uvjetima prirodne nejednakosti uopće trebalo težiti društvenoj jednakosti, osim ako nije riječ o raspodjeli primarnih dobara u svrhu zadovoljenja osnovnih potreba.⁴⁴ Institucionalna pravednost koju osigurava društveni sustav prema Rawlsu mora zadovoljiti određene uvjete. Shodno tomu, Rawls formulira načela pravednosti gdje pretpostavlja jednakost, odnosno pravo individue na najširu shemu jednakih sloboda kompatibilnu sa shemom sloboda drugih te uspostavu pravednog društva uvjetuje preko pravednog društvenog uređenja i sveobuhvatne pristupačne društvene koristi.⁴⁵ Unatoč nastojanjima translacije ovih načela na globalnu sliku, kao što je slučaj i s većinom tradicionalnih koncepcija pravednosti, teško su primjenjiva izvan okvira demokratskog društva.

Globalna pravednost utemeljena na vrlini razlikuje se od prva dva pristupa u tome što na čovjeka gleda kao na aktivnog aktera sa slobodnom voljom i osjećajem za pravednost. Individuu vidi kao spremnu uložiti svjesne napore za ostvarene pravednosti u vidu poštivanja ljudskih prava i pružanja javnih dobara. Ovaj tip pravednosti gleda se kao dobrovoljna i plemenita vrlina čovjeka, u suprotnosti s pukom dužnosti koju navedeni pristupi zahtijevaju.⁴⁶ Pristup globalnoj pravdi kao

⁴³ Usp. Veljak L., (2011) "Jednakost bez slobode ili jednakost bez pravednosti?", *Filozofska istraživanja*, vol.31, br. 1, str. 57-63, 2011. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/72739>. [Citirano: 20.08.2021.]

⁴⁴Usp., Pravednost raspodijele, u: *Filozofski leksikon, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb* 2012., str. 929,930.

⁴⁵ Usp. Mirko Jakic, *Sloboda, pravednost I demokracija u filozofiji Johna Rawlsa*, Naklada breza, 2018. Str.67,68

⁴⁶ Sujian Guo i dr., (2019) „Conceptualizing and Measuring Global Justice: Theories, Concepts, Principles and Indicators“, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* (2019), dostupno na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s40647-019-00267-1> , posjećeno 7.9.2021.

vrline ne zahtijeva samo poštivanje ljudskih prava i pristup javnim dobrima. Umjesto dužnosti, naglasak stavlja na njegovanje vrline i volje za ostvarivanjem pravednosti za sebe, a time i za druge.

Ključna razlika između globalne i međunarodne pravednosti uključuje pojašnjenje entiteta među kojima se traži pravda. U međunarodnoj razini, nacija ili država uzimaju se kao središnji entitet, a u fokusu je pravda među narodima ili državama. U domeni globalne pravednosti, nasuprot tome, teoretičari ne nastoje primarno definirati pravdu između država ili nacija. Umjesto toga, nadilazeći državne strukture, raspituju se u čemu se sastoji pravda među ljudskim bićima. Globalna ispitivanja pravednosti uzimaju pojedinačna ljudska bića kao primarni fokus i nastoje objasniti što pravednost među takvim akterima uključuje.⁴⁷ Teško je dakle razmišljati o globalnom sustavu načela koji vođen načelom pravednosti, a da pritom ne zapadnemo u ograničavajuće okvire političkih struktura s pratećom legislativnom težinom koja je u stanju usustaviti tu pravednost. Iz tog razloga se rasprava o pravednosti unutar teorije globalnog etosa nastoji voditi na obuhvatnoj razini, poput religijske, filozofske ili moralne, jer je neophodno njeno prostiranje izvan područja političkog, odnosno nužna je inkluzija nepolitičkih vrijednosti i vrline kako bi bila općevažea.

Ograničenost političke koncepcije pravednosti sastoji se u tome što je ona razrađena za specifičan predmet i konkretnu političku strukturu. Ona je formirana u svjetlu određenih fundamentalnih ideja shvaćenih kao latentnih u javnoj političkoj kulturi demokratskog društva.⁴⁸ Propitkivanje istinitosti doktrine pravednosti nije zadatak sustava. Kada vlade uistinu donose svoje odluke na temelju istinitosti doktrina koje prihvaćaju, to vrlo često izaziva revolt od strane građana i razbija društveno jedinstvo. Razlog za to je velikim dijelom i taj što vlade nisu moralni autoriteti koji trebaju razriješiti različita i suprotstavljena gledišta sveobuhvatnih doktrina kojima građani pripadaju.

Ukoliko bi postojala određena istinita načela, vlada bi bila ta koja bi ih morala opravdati istinitim sveobuhvatnim razlozima što je teško jer građani ne dijele iste razloge, a vlada bi se dovela do nametanja određenih doktrina. Čak ni kada bi građani bili spremni prihvatiti ista načela pravednosti ne bi postojalo opravdanje jer sve i da obuhvaćaju različite razloge koji opravdavaju ta načela, vlada bi neke od njih morala nazvati lažnima. Takvim djelovanjem vlada bi išla protiv građana, izgubila bi njihovo povjerenje i zgazila samopoštovanje jer ukoliko poznajemo uvjet

⁴⁷ Usp. Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2015), dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/justice-global/#GloIntJus> (pristupljeno: 17.08.2021.)

⁴⁸ John Rawls, *Politički liberalizam*, biblioteka Societas, Zagreb, 2000. Str. 156

potpune javnosti shvaćamo da opravdanje i načela na kojima počiva koncepcija pravednosti moraju biti svima javno dostupna i poznata te služiti kao temelji za kvalitetno donošenje političkih odluka.⁴⁹ Iz navedenog možemo primijetiti da pokušaj razvijanja teorije pravednosti koja je neovisna od konkretnog društvenog konteksta, a uz to i mjeri njegovu pravednost ne nailazi na uspjeh. Ako je teorija zaista univerzalna i neovisna, te ne pretpostavlja nijednu konkretnu društvenu situaciju, instituciju ili praksu, ona je jednostavno previše apstraktna da bi bila korisna za vrednovanje realnog društvenog sustava. Ako se smatra univerzalnom, sveobuhvatnom i nužnom prešutno izjednačava moralno promišljanje sa znanstvenom spoznajom.

Unatoč idealističkom teoretiziranju, sveobuhvatna pravednost proizlazi iz žudnje uma za razvitkom normi i ideala. Marcuse vidi to stvaranje ideala iz doživljaja poželjnih mogućnosti koje su neostvarene, kao odnos u kojem apstraktno i univerzalno označavaju mogućnost u konkretnom, povijesnom smislu. Bez obzira na to kako definiramo čovjeka, ljepotu, pravednost... ti pojmovi sintetiziraju iskustvene sadržaje, ideje koje nadilaze svoja pojedinačna očitovanja kao nešto što trebaju nadići. Pojam ljepote obuhvaća još nedostignutu ljepotu, kao što pojam pravednosti opisuje neostvarenu pravednost. Ti univerzalni pojmovi su oruđe za razumijevanje pojedinačnih stanja stvari s aspekta njihovih potencijala. Oni su povijesni i nadpovijesni pojmovi koji opisuju ono od čega se sastoji iskustveni svijet promatrajući njegove mogućnosti, uzimajući u obzir stvarna ograničenja. Sadržaj misli je povijesni sadržaj bez obzira na njegovu apstrakciju, općenitost ili čistoću unutar filozofske teorije.⁵⁰ Teorija pravednosti Johna Rawlsa problematizira filozofsko utemeljenje pravednosti demokratskih društava zapadne civilizacije. Filozofija utemeljena na teorijskom univerzalizmu u potrazi je za racionalnim utemeljenjem univerzalne pravednosti, neovisnim o vanjskim socioekonomskim strukturama i društveno religioznoj pozadini. Unatoč takvoj težnji, za uzorak demokratskog društvenog sustava uzima zapadno civilizacijsko naslijeđe, što ne implicira isto podrijetlo traženog moralnog temelja.⁵¹

⁴⁹ Zelič N. i Baccarini E., (2011), "Rawlsova teorija pravednosti i pitanje istine", *Filozofska istraživanja*, vol.31, br. 1, str. 65-83, 2011. [Online]. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/72740>. [Citirano: 09.09.2021.]

⁵⁰ Iris M. Young, *Pravednost I politika razlike*, Jesenski Turk, Zagreb, 2005, str. 11-13

⁵¹ Usp. Mirko Jakic, *Sloboda, pravednost I demokracija u filozofiji Johna Rawlsa*, Str.7

3.2. UNIVERZALNA PRAVEDNOST I NOSITELJI PRAVEDNOSTI

U svojoj teoriji koja je izložena u djelu *A Theory of Justice* (1971), Rawls načelno predlaže viziju pravednosti koja bi se mogla shvatiti univerzalnom jer je on u početnim razmatranjima temelji na onome što se zove „osjećaj za pravednost“. Postojanje univerzalnog određenja pravednosti impliciralo bi i mogućnost univerzalnog etičkog promišljanja o moralnosti. Na njenim temeljima bi bilo moguće teorijski konstruirati društveni ugovor drugačiji od normativnog etičkog relativizma koji bi zbog povijesne uvjetovanosti različitih poimanja pravednosti etiku vodio u redukcionistički teorijski relativizam. Autonomno shvaćanje pravednosti, odnosno „osjećaja za pravednost“ kako je naziva Rawls, imanentna je inteligibilna ljudska sposobnost i takva kantovska interpretacija dozvoljava pluralizam ideja pravednosti u kontekstu univerzalne nepromjenjivosti razmatranja o njihovom zajedničkom podrijetlu.⁵² Razmatranjem intuitivizma, Rawls promišlja teoriju o nesvodivom skupu prvih načela čija komparativnost vođena promišljenom prosudbom održava ravnotežu sustava, a samim time i njegovu pravednost.

Problem intuitivizma jest konačnost konstruktivnih kriterija koji nastupa pri određenom stupnju općenitosti. Prvotno se radi o mogućnosti protuslovlja prvih načela, a drugi problem javlja se u nedostatku metodološki utemeljenih pravila prioriteta i komparacije tih načela. Dakle, takvo se učenje u potpunosti oslanja na intuiciju kao pravednog suca zaduženog za očuvanje ravnoteže, odnosno pravedne prosudbe. O intuitivizmu stoga možemo govoriti kao o pluralizmu, koji jest moguć unutar teorije pravednosti, podrazumijeva li također i ustanovljena pravila prioriteta pri prosudbi i uravnoteženju načela. Bez konstruktivnih i prepoznatljivih etičkih kriterija dakle, osobito istaknuto mjesto u prosudbi prepušteno je intuitivnim sposobnostima koje nužno dovode do problema prioriteta.⁵³ Prema Rawlsu, ne postoji način da se ide dalje od pluralnosti načela te tvrdi kako se koncepcija pravednosti u jednom trenutku nedvojbeno mora osloniti na intuiciju.

U monografiji *Pravo naroda*, Rawls skupinu *zadovoljnih naroda* vidi kao rezultat usklađivanja državnih vlasti naroda u širem, globalnom kontekstu kroz političku, gospodarsku i društvenu suradnju. Samuel Freeman navodi kako Rawls nema ambiciju razviti teoriju globalne pravednosti.⁵⁴ Već je riječ o vanjskoj politici dobro uređenih narodâ bili oni liberalni ili ne-

⁵² Usp. Mirko Jakic, *Sloboda, pravednost i demokracija u filozofiji Johna Rawlsa*, Str.8-10

⁵³ Usp. John Rawls, *A theory of Justice: revised edition*, Harvard University Press, Harvard 1999. Str.26-31

⁵⁴ Više o tome u: Samuel Freeman, »The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and Distributive Justice«, u:Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. i Jeffrey Paul (ur.), *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006., str. 29–69, str. 33.

liberalni.⁵⁵ Smatra se, navodi Brčić Kuljiš, kako od samih početaka Rawls nije zagovarao mogućnosti ostvarenja demokracije na globalnoj razini.⁵⁶ U tom kontekstu Rawls i razlikuje pet vrsta domaćih društava: razložni liberalni narodi, pristojni narodi (pristojni hijerarhijski narodi), odmetničke države, društva opterećena nepovoljnim uvjetima i dobrohotni apsolutizam.⁵⁷ Pravo naroda se, prema Rawlsu, ipak odnosi isključivo na liberalne i pristojne narode. Ostali narodi nisu u stanju zadovoljiti kriterije koje koncepcija prava naroda od njih očekuje.⁵⁸

Unatoč društveno uvjetovanom heteronomnom poimanju pravednosti, prema kantovskoj interpretaciji još uvijek ostajemo u filozofskoj potrazi za istovjetnim interpretacijama pravednosti unutar različitih političkih ustroja. Rawls nastavlja teoretizirati o pravednoj utopiji oslanjajući se na individuu kao subjekt društvenog ugovora, radije nego na društvo kao homogeni organizam sa zajedničkim svjetonazorskim značajkama. Pretpostavka autonomne moralne potencijalnosti, međutim, moguća je tek uz pretpostavljenu jednakost koju institucionalno uvjetuje demokratski društveni ustroj, dok slobodan pristanak na društveni ugovor ne možemo očekivati u sustavima nejednake društvene slojevitosti i položaja.

U teoriji globalnog etosa ostajemo u potrazi za provoditeljem pravednosti. Civilizacijskom dekonstrukcijom dolazimo do raznih podjela na temelju sličnosti određenih skupina, definiranih pomoću pripadnosti određenoj etičkoj strukturi. Najočitiije je, kako i sam Küng navodi, tražiti moralne temelje u postojećim religijskim doktrinama koje razložno uvjetuju povijesni tijek od nastanka prve civilizacije. Iz tog razloga razvoj univerzalnog etosa, samim time i koncepta pravednosti unutar samog etosa, vidi kao rezultat zajedničkog napora u pronalasku minimalnog konsenzusa. Küng se oslanja na već ustanovljeni moralni autoritet religija koje su u stanju predstaviti zajednički etos kao vlastitu ekstenziju ili čak kao nešto što je oduvijek dio njena nauka. Pripadnici tih religija bi pritom internalizirali učenje globalnog etosa jer on ne predstavlja ništa problematično u odnosu na dosadašnje učenje, a čak ni radikalna promjena nije nepremostiva što je povijesno potvrđeno u primjerima koncila katoličke crkve i uvedenih noviteta u liturgiji i samom učenju. Iako smatra kako su religije najpodobnije za provedbu „novog“ sustava, njegova ideja oslanja se na individuu kao odlučujući čimbenik u njegovom realnom ostvarenju. Cinizam i moderni „sebični“ individualizam pogubni su, kako kaže, za napredak etičkih ideala koji nužno

⁵⁵ Ibid., str. 33.

⁵⁶ Brčić Kuljiš, Marita, *Teorije pravednosti u političkom liberalizmu. Pokušaj spašavanja liberalne demokracije*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2016.

⁵⁷ John Rawls, *Pravo narodâ i „Preispitivanje ideje javnog uma.“*, Kruzak, Zagreb, 2004, str. 75.

⁵⁸ Ibid., str. 12.

zahtijevaju kooperaciju i reciprocitet ukoliko bi se ostvarili ili djelovali prema ostvarenju. Dakle interreligijski dijalog stvara zajedničko tlo na kojem čovjek individualno održava i nosi svoju težinu u održavanju njegovog legitimiteta. No prije samog dijaloga, čini se neophodno ustanoviti društveno-političku strukturu globalnog odnosa. Politička karta svijeta ukazuje na međusobno nekompatibilne sustave i ustroje koji se razlikuju, kako jedni od drugih, tako i unutar sebe.

Pravednost je teško ostvariva kao politička koncepcija, ako prethodno ne pretpostavimo slobodu i jednakost svih njenih aktera, međutim ono što svjetski etos traži više slični platonističkom idealizmu nego konkretnijoj Rawlsovoj teoriji pravednosti kao pravičnosti. Institucionalna pravednost, stoga, predstavlja prvi korak u ostvarenju univerzalne pravednosti, no kako Rawls sam tvori teoriju kroz ideju ustavne liberalne demokracije i pritom se referira na zapadno društvo, najbliže što možemo prići osiguravanju međunarodne institucionalne pravednosti ostaje u djelovanju internacionalnih zajednica i nadi kako će se njeni članovi donekle pridržavati zajedničkih normi. Suštinska raznolikost naroda, običaja, religija, institucionalnog ustroja, povijesne pozadine ili geografskog položaja, predstavlja najveću prepreku u potrazi za konsenzusom, a sljedeći problem odnosi se na same agente globalne pravednosti.

Racionalno se pokazalo induktivno sagledavanje lanca odgovornosti, od čovjeka s njegovim osobnim poimanjem pravednosti koji postupnom gradacijom tvori pravedan sustav unutar manje zajednice, pa sve do globalne razine koja je opet u stanju, normativno osigurati temeljne ideje vodilje za individualno razumijevanje pojma. Iako nas ovakva misao vodi u kružno zaključivanje, nije nelogično pretpostaviti kako pravednost na makro-razini uvjetuje onu na mikro, i obrnuto. Iz tog razloga neophodno je osnovno povjerenje kao vodilja boljitka koje se pedagoški usađuje kroz individualni etos. Küng je, potaknut ovom misli, inicirao dijalog kojim bi se ustanovile smjernice zajedničkog vrijednosnog sustava i pomoću kojeg bismo bili u stanju djelovati prema konkretnoj unificiranoj ideji pravednosti. Dakle neophodan je holistički pristup globalnom etosu, kojim se osigurava komunikacija među svim njegovim akterima u svrhu osiguravanja optimalne mreže zajedničkih vrijednosti.

3.3. MORALNA MOTIVACIJA

Fromm u humanističkom protestu čovjekov imanentni etos ekspanira na cjelokupnu *vita activa*. Nadilazeći biofilične relacije unutar života, individua se postupno ostvaruje u okvirima estetske i ponajprije umjetničke sfere kojoj dozvoljava ispreplitanje duhovnog i aktivnog djelovanja. Dominaciju cerebralnog i manipulativnog mišljenja u kasnoj dobi vidi kao atrofiju svijeta doživljaja koji je, nekultiviran, zaglavio u prvim fazama filozofije *perennis*. Takav čovjek nije u stanju sam procesuirati emotivni svijet stoga lakovjerno pada pod utjecaj raznih modernih spiritualnih vodilja, pseudoreligioznih šamana, pa se njime čak i lakše manipulira u socijalnom i političkom smislu, pod vodstvom raznih karizmatičnih vođa i emotivnih demagoga.⁵⁹ U takvoj atmosferi, Fromm pronalazi deformiranu kapitalističku interpretaciju zlatnog pravila koje se više shvaća kao tržišni odnos nego kao vrhovni etički princip u tumačenju: „dat ću ti koliko ti meni daš“ bilo da se odnosi na materijalno ili duhovno. Ovakva verzija vrhovne maksime kapitalističke etike pravednosti mogla bi se i smatrati kapitalističkim društvenim doprinosom. Lako je komparativna etika pravednosti sa zlatnim pravilom, tvrdi Fromm, „ne radi drugima što ne želiš da drugi čine tebi“ može se pretočiti u „budi pravedan prema drugima i u svojim poslovima s njima“. Izvorna judeo-kršćanska biblijska formulacija „ljubi drugoga kao samoga sebe“, s druge strane, izražava nešto suštinski drugačije od etike pravednosti. Zapovijed ljubavi implicira osjećaj sjedinjenja i odgovornosti prema drugome, dok formulacija unutar etike pravednosti ne implicira niti osjećaj odgovornosti ni emocionalnu investiranost, već bi se moglo tumačiti kao poštivanje prava drugoga, bez implikacije ljubavi. Zlatno pravilo nedvojbeno je najpoznatija maksima do danas djelomično zato što ju je lakše obuhvatiti s pozicije etike pravednosti te je najjednostavnija i u praksi najrazumljivija. Međutim, kako bi bila ispravno prakticirana u svom izvornom religioznom smislu, potrebno je razumijevanje distinkcije između ljubavi i pravednosti.⁶⁰ Fromm ovdje ističe problem reduciranja etike na maksime i principe, koji zanemaruju pritom moralnu motivaciju.

Tumačenjem filozofije Petera Hitchensa u djelu *Rage against God* (2013), autor se zalaže za poziciju postojanja transcendentnog pojma konačne pravednosti koja nadilazi trenutno, hedonističko zadovoljstvo. U kontrastu prema djelu svog brata Christophera i njegov ateistički stav izložen u djelu „*Bog nije velik*“, Peter tvrdi kako kratkotrajna hedonistička gratifikacija stoji

⁵⁹ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 72-77

⁶⁰ Usp. Erich Fromm, *Umijeće ljubavi*, Naprijed, Zagreb, 1980. , str.101-102.

kao antipod dugoročnoj pravednosti, kao što stoji teizam naspram ateizmu. Nemoguće je, prema njegovoj filozofiji, postići osnovno povjerenje u život bez osjećaja kako „ono što radimo negdje nešto znači“, odnosno kako opake i moralno deprivirane negdje čekaju posljedice i sud. Žudnja za istinom i pravdom stavlja pod krovni pojam duhovnosti, koja nas, tvrdi, drži na okupu bez obzira na životne nedaće.⁶¹ Žudnja za istinom drži nas budnima, što je karakteristika ljudskog duha koju svi posjedujemo, kao i žudnja za pravednošću, čak i kada smo sami nepravedni. Tvrdi kako takvom mentalnom stanju nema mjesta u ateističkom životu, gdje akteri ne streme višem pojmu pravednosti već isključivo trenutačnom zadovoljstvu, a takvom društvu raspad je neizbježan. Pomalo dramaturgizirano tumačenje eksternog moralnog zakona koji ako je ne-prihvaćen implicira kraj civilizacije. Christopherova vizija istog problema s druge strane je više pedagoške naravi. Cijeniti pravdu i pravedno ophoditi, rezultat je humanističke edukacije, a prvi korak je internalizacija samog pojma koji gradacijom dobiva univerzalno značenje, odnosno dovodi do dugoročne duhovnosti – etosa. Usavršavanje pravednog življenja mora započeti unutar nas, na snažnim osnovama u ranom životu, ne na nečemu nama eksternom. Tako, tvrdi, djeluju i deset zapovijedi koje ne nose težinu zbog toga što su „poslane od Boga“, već zato što smo sami internalizirali i personalizirali te maksime.⁶²

Rawls, polazeći od pretpostavke kako građani raspoložu racionalnošću (teorijskom i praktičnom) kao i osjećajem za pravednost kao moć uma te time omogućuju refleksivnu ravnotežu (reflektivni ekvilibrij), unutar demokratski uspostavljenih uvjeta slobode i jednakosti, imaju sposobnost, želju i priliku za donošenjem ispravnih odluka, odnosno nemaju očitog razloga za suprotno.⁶³ Njegovanje volje za moralnim djelovanjem uz pretpostavljenu imanentnu racionalnost individue, omogućuje logičko rezoniranje etičkih načela te sustavan pogled u smislu razumijevanja osjećaja za pravednost kao proširenja naravnih sklonosti stvarajući uvjete za sustavnu brigu za opće dobro.⁶⁴ Moralna teorija utemeljena na racionalnosti implicira umnu sposobnost individue za donošenje promišljenih prosudbi pod normalnim društvenim okolnostima, odnosno pod uvjetima pogodnim za iskazivanje osjećaja za pravednost. Pravednost kao nepristranost čija su načela nastala u hipotetičnom prvotnom stanju, kompatibilna su s načelima koja su rezultat naših promišljenih prosudbi, stoga ona predstavljaju intrinzični osjećaj za pravdu. Međutim, Rawls

⁶¹ Usp. Dr. Jonathan Keir, Dr. Christopher Gohl, *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, str. 87-91

⁶² Usp. Ibid. str. 87-91

⁶³ Usp. Mirko Jakic, *Sloboda, pravednost I demokracija u filozofiji Johna Rawlsa.*, str. 79

⁶⁴ Usp. Ibid., Str.91-92

uvodi pojam reflektivne ravnoteže koji pomaže tumačiti osjećaj za pravednost, ne samo kao istovjetnu s normama izvornog stanja, već odmjereno kritičnu prema pluralizmu ideja pravednosti kao i kontekstualno obazrivu u odnosu na eksterne čimbenike individualnih okolnosti te u konačnici usklađenu s prethodno ustanovljenom osobnom mrežom moralnih načela.⁶⁵

3.4. GRAĐANSKA DUŽNOST – ODNOS KORISTI I DUŽNOSTI

Naravno, potraga za pravednošću događa se u društvenom kontekstu, a cilj joj je osigurati usklađivanje interesa aktera. Njihova prava osigurana su u mjeri u kojoj priznaju svoje dužnosti i odgovornosti prema drugima, to međusobno uvažavanje osigurava osjećaj za red, stvarajući preduvjete u kojima je pravednost moguća. Platon u svojoj idealističkoj interpretaciji pravednosti, naglašava neodvojivost države i pravednosti u pogledu izvršavanja vlastitih dužnosti, ostvarivih samo unutar zajednice. Nepravednost, s druge strane identificira kao aktivnost koja u vidu ima osobni probitak i vlastitu korist.⁶⁶ Perspektiva uzajamnosti i reciprociteta, odnosno međusobnog obvezivanja na dužnosti unutar pretpostavljenog društvenog ugovora počiva na pristanku i međuovisnosti njegovih sudionika. Rawls takav ustroj smatra najprikladnijom moralnom osnovom demokratskih društava. Uzimajući u obzir da se ljudi rađaju u već uspostavljenim društvenim sustavima, politički organiziranim prema nekoj strukturi u kojoj državna vlast normativno determinira život unutar određene zajednice, ta politička vlast je neizbježna i samim time ljudi se rađaju ne-slobodni i nejednaki. Dihotomiju pravednost-nepravednost stoga razlikuje od dihotomije pošteno-nepošteno u pogledu pristanka, gdje se prvo odnosi na pravila u kojima nemamo izbora hoćemo li sudjelovati ili ne. Pod pretpostavkom da su države uređene u skladu s pravilima na koja sami možemo pristati, ne s pozicija naše pregovaračke moći već jednakosti, društva bi bila pravedna na način na koji su ugovori poštenu. Pravednost društva ogledala bi se u tome što naše sudjelovanje u njima ne bi bilo stvar puke slučajnosti rođenja, kulturne pripadnosti ili pak gole nužde, nego stvar uzajamnosti i jednakosti naših sugrađana, koje se ogleda u spremnosti da poštuju pravila koja smo zajedno donijeli s jednakih pozicija.⁶⁷ Rawls funkcioniranje uzajamne koristi i dužnosti vidi samo u reciprocitetu djelovanja uz pretpostavku razumijevanja obaveze unutar ideje pravedne društvene suradnje. Načelo *fair play*, koje navodi, znači da osoba ima

⁶⁵ Usp. John Rawls, *A theory of Justice: revised edition*, Harvard University Press, Harvard 1999. Str.36-41

⁶⁶ Usp. M. Čupudrija, S. Subašić, *Pravo I pravednost: 2: drugo izmijenjeno dopunjeno izdanje*, Libertin naknada, 2015., str. 35-42

⁶⁷ Usp. Ana Matan, *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*, Str. 17-20

obvezu dati svoj dio, koji je određen pravilima neke institucije, ako je osoba dobrovoljno prihvatila koristi od te institucije ili ako je iskoristila prilike koje joj ta institucija pruža za ostvarivanje svojih interesa, pod uvjetom da je institucija pravedna ili pravična, odnosno, da zadovoljava dva načela pravednosti. Mi ne bismo smjeli imati koristi od suradničkog udjela drugih, ako nismo pridonijeli svojim pravičnim udjelom.⁶⁸

Rawls, ne na globalnoj razini već na nešto manjem polju primjene, u zajedničkim moralnim temeljima demokratskih i „pristojnih“ društava nailazi na problem: „Kako je moguće da tijekom vremena može postojati pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koje je snažno podijeljeno razložnim, ali nespojivim vjerskim, filozofskim i moralnim obuhvatnim doktrinama?“⁶⁹ Riječ je o koncepciji slobodne i jednake osobe koja posjeduje dvije moralne moći. Prva se odnosi na to da svaka osoba ima sposobnost za neki svjetonazor ili koncepciju dobra. Ona iziskuje primjenu naše racionalnosti na otkrivanje načela po kojima se suočavamo sa svakodnevnim izborom onoga što smatramo dobrim ili zlim, kao i s temeljnim životnim pitanjima i to ne samo u smislu teorijske spekulativne sposobnosti, nego i praktične, egzistencijalne razumnosti. Osoba posjeduje obuhvatnu doktrinu kad su vrijednosti i vrline međusobno povezane u jasno artikuliran i koherentan sustav vrijednosti i krajnjih ciljeva. Druga moralna moć glasi da svaka osoba ima sposobnost za neku koncepciju pravednosti tj. ima sposobnost razviti smisao i osjećaj za pravednost. To znači da svaka osoba posjeduje sposobnost razumjeti kako nam je potrebna određena platforma uvjeta pravične suradnje unatoč različitim svjetonazorima. To je, prema Rawlsu, sposobnost razložnih osoba, odnosno takvih osoba koje su spremne predložiti načela i standarde koji bi bili uvjeti društvene suradnje s osobama različitog svjetonazora. Razložni građani niti predlažu niti prihvaćaju ta načela iz prisile ili puke korisnosti, nego jer upravo žele i traže takav oblik suradnje u postojećim okolnostima pluralizma koncepcija dobra. Spremni su predložiti uvjete pravedne suradnje koji nisu istovjetni njihovim koncepcijama dobra (oko kojih se duboko razlikuju), samo ako bi svi ostali sudionici društva bili spremni trajno prihvatiti takve uvjete, takav princip Rawls naziva kriterij recipročnosti.⁷⁰

Za uspjeh preklapajućeg konsenzusa ključno je razviti međusobno građansko povjerenje. Javna politička koncepcija pravednosti postaje legitimnim zakonom kada građani o bitnim

⁶⁸ Usp. Ana Matan, *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*, Str. 70

⁶⁹ John Rawls, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb, 2000. Str. 16

⁷⁰ Popović P., (2019) „Politički liberalizam Johna Rawlsa - predstavljanje temeljnih ideja“, dostupno na: https://www.academia.edu/41178328/Politi%C4%8Dki_liberalizam_Johna_Rawlsa_-_predstavljanje_temeljnih_ideja (pristupljeno: 28.08.2021)

elementima pravednosti i ustava glasuju u skladu s političkom koncepcijom koju smatraju najrazložnijom. Premda nema nikakvog jamstva da je izglasan najpravedniji zakon, činjenica kako građani glasuju u skladu sa zahtjevima razložnih političkih koncepcija treba osigurati da zakoni ne budu izvan granica minimalne pravednosti. S obzirom na to da ideja recipročnosti pretpostavlja preklapanje i među određenim političkim koncepcijama, pretpostavlja se postojanje čvrste jezgre političke moralnosti koje će i u tako preformuliranoj koncepciji legitimnosti moći poslužiti kao osnova za političko djelovanje protiv nepravednih zakona.⁷¹

Pitanje o univerzalnoj primjenjivosti Rawlsovih načela na globalnu sliku može se postaviti na dva načina. Najprije u kontekstu pitanja o načelima pravednosti koja bi se trebala poštivati na svjetskoj razini kao da se radi o univerzalno opravdanim moralnim načelima koja trebaju poštivati svi narodi. Rawls nudi vlastito viđenje načina na koji se iz perspektive njegove teorije može doći do *Prava naroda*. Međutim, o univerzalnim načelima može se govoriti neovisno o njihovoj institucionalizaciji na globalnoj razini, odnosno načelo pravednosti bi trebalo biti istovjetno svim društvima. Izvorni položaj zapadnih društava konstruiran je po modelu demokratskog građanstva u svrhu pružanja načela političke domene, odnosno načela za temeljnu strukturu društva u koje ljudi „ulaze rođenjem i izlaze smrću“ i za politički odnos u kojem građani kolektivno posjeduju prisilnu moć države. Društvo naroda nema karakteristike države i stoga je za taj predmet primjerena izmijenjena pozicija u kojoj su stranke predstavnici naroda, ne građana. Jasno je kako se ljudi općenito ne nalaze u takvom političkom odnosu. Stoga su i načela *Prava naroda*, različita od načela pravednosti za pojedina društva. No građani, odnosno podanici pojedinih država, svakako se makar dijelom međusobno nalaze u političkom odnosu kako ga Rawls opisuje. Međutim, on svejedno ne smatra da je procedura izvorne pozicije prikladna za izbor načela pravednosti globalnog društva. Izvorna pozicija postavlja stranke u simetričan odnos kako bi predstavila njihovu slobodu i jednakost. Ipak, takvo sredstvo predstavljanja nije primjereno za društva u kojima temeljni politički odnos nije onaj demokratskog građanstva, a ipak mogu biti dobro uređena.⁷²

Utilitaristi u pojmu pravednosti vide ideal kao poseban vid korisnosti u promicanju općeg dobra. Prihvataju pritom koncepciju pravde koja bi se mogla nazvati zakonskom pravdom, a koja znači primjenu zakona na nepristran, objektivan način, bez osvrtnja na pojedinačni ili grupni interes. U tom smislu sudac, koji nepravedni zakon provodi u praksi, radić će pravedno dokle god ga provodi

⁷¹ Usp. Ana Matan, *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*, Str. 107,108

⁷² Usp. Ibid., Str. 176-178

na dosljedan i nepristran način, bez ikakvog osvrtnja na osobni interes ili pak na interes neke posebne društvene skupine. Utilitaristi primarno vrednuju posljedice čovjekovih postupaka, odnosno postupke vrednuju prema izazvanim posljedicama. U tom smjeru se kretala njihova analiza pravednosti koja bi u smislu činjenja bila podvrgnuta diktatu opće sreće, odnosno takvog činjenja koje donosi sreću što većem broju ljudi. Ovdje se pojavljuje i Benthamov „račun sreće“ po kome je moguće izračunati količinu sreće do koje neki postupak vodi. U vidu zasluga, odnosno dobra kao zasluge ili zla kao zasluge, Mill s druge strane vidi državu ili društvo kao posrednika u presudi, uz poštivanje osnovnog principa pravednosti prema kojem je pravedno ono što se smatra općom koristi. Najviši stupanj pravednosti stoga ne mogu predstavljati zakoni jer oni nužno ne moraju biti pravedni.⁷³ Utilitarni pristup ima dva nedostatka: prvo - za njega su pravednost i prava, stvar proračunavanja radije nego stvar načela, drugo - pokušavajući prevesti sva ljudska dobra u jednu uniformiranu moralnu vrijednost, reduciraju ih ne uzimajući u obzir kvalitativne razlike među njima.⁷⁴

3.5. PRAVEDNOST U GLOBALNOJ ZAJEDNICI I ZAJEDNIČKI INTERESI

Pravedno društvo na globalnoj razini se ne može postići naprosto maksimiziranjem korisnosti ili osiguravanjem slobode izbora. Kako bi se ostvarilo, moramo zajedno rezonirati o značenju dobra života i stvoriti javnu kulturu gostoljubivu prema neslaganjima do kojih će neizbježno doći. Pravednost neizbježno traži donošenje suda, što znači kako se ne radi o pukoj egalitarničkoj distribuciji, već o ispravnom načinu vrednovanja. Ako pravedno društvo iziskuje jak smisao zajedništva, ono mora naći načina njegovati smisao za cjelinu i posvećenost zajedničkom dobru. Odnosno, mora naći načina oduprijeti se čisto privatiziranim shvaćanjima dobrog života i njegovati građansku vrlinu. Usredotočimo li se na građanske posljedice nejednakosti, kao i na to kako ih preokrenuti, mogli bi naići na političku motivaciju koju argumenti o preraspodjeli dohotka više ne pobuđuju, to bi u konačnici pomoglo i istaknuti povezanost između distributivne pravde i javnog dobra. U pluralističkim društvima, moral i religija nedvojbeno su predmet nesuglasica, međusobno uvažavanje dovodi opasnost od suprotnog efekta, odnosno puke tolerancije do netolerancije.

⁷³ Usp. Milorad Čupudrija, Safet Subašić, *Pravo I pravednost: 2: drugo izmijenjeno dopunjeno izdanje*, Libertin naknada, 2015., str. 61-63

⁷⁴ Usp. Michael J. Sandel, *Pravednost: kako ispravno postupiti*, Algoritam, Zagreb, 2013., str.258

Neophodan je angažiraniji društveni život i diskusije o moralnim načelima, ne bi li se stvorila čvršća osnova uzajamnog uvažavanja. Nema jamstva da će javna deliberacija o teškim moralnim pitanjima dovesti do suglasnosti, međutim znanje i građanski angažman obećavajuća je osnova pravednog društva.⁷⁵

Razmatranjem mogućnosti zajednice *društva naroda*, Rawls ne vidi nužnost zahtjeva za nekakvim vjerskim jedinstvom, već se oslanja na sadržaj javnog uma u određenju pravednosti koje ukazuju na sličnost s načelima pravednosti demokratskog društva. Ukoliko pripadnici društva naroda rabe javni um u svojim međusobnim odnosima, pluralizam doktrina, unutar takvog društva u kojem je proširena liberalna koncepcija pravednosti, neizbježno će uključivati toleranciju.⁷⁶

Pitanje se nameće, u kojoj mjeri društvene interese te osobito društveno bogatstvo trebamo promatrati kao jedinstvo. Pojam ljudskih prava kao pojam minimalne pravednosti možemo promatrati na dvama stupnjevima, kvalitativnom i kvantitativnom. Pojam ljudskih prava liberalne tradicije pojam je minimalne kvalitativne pravednosti: svima se na jednak način jamče bar određene pravne pozicije koje se izražavaju u pravima na negativnu slobodu. Naprotiv, pojam ljudskih prava koji uključuje ekonomska prava osigurava svim građanima prava na minimalna sredstva za život, što znači na materijalna dobra te na šanse za njihovo stjecanje (kao pravo na rad) i na one zasluge koje se njima mogu steći (kao liječnička skrb). Međutim, institucionalizacija socio-ekonomskih prava ne može nadomjestiti zahtjev za realizacijom više pravednosti. On se mora razlikovati od iskrivljene slike jednake raspodjele i koliko god se ljudska prava usko vežu uz ekonomski pojam distribucije, šira ideja pravednosti – po svom smislu neograničena – zahtjev mora staviti i na poštovanje dostojanstva te blagostanje, ne bi li nadišla raspravu o pravednosti kao raspravu o raspodjeli materijalnih dobara.⁷⁷ Etika pravednosti teško se može suzdržati od osnove ekonomske motivacije ponašanja. Čak je i Hobbesovo razmišljanje o „društvenom ugovoru“ za postizanje pravde uključivalo i bihevioralne i institucionalne probleme. Međutim, uloga varijabilnosti ponašanja ne može se eliminirati samo institucionalnim izborom. Ako se javna rasprava o međusobnoj odgovornosti ljudi - zbog ekonomske, društvene ili ekološke međuovisnosti - smatra važnom za ostvarivanje pravednosti, onda se barem djelomično temelji na nadi da takva rasprava može utjecati na stvarno ponašanje ljudi.⁷⁸

⁷⁵ Michael J. Sandel, *Pravednost: kako ispravno postupiti*, Algoritam, Zagreb, 2013., str.258-266

⁷⁶Usp. John Rawls, *Pravo naroda*, Kruzak, Zagreb, 2004., str. 29

⁷⁷ Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*, Jesenski I Turk, Zagreb, 2003, str. 327-337

⁷⁸ Usp., Amartya Sen, (2017) „*Ethics and the Foundation of Global Justice*“, Cambridge University Press: 08 September 2017, dostupno na: <https://www.cambridge.org/core/journals/ethics-and-international->

4. ZAKLJUČAK

U političkom smislu, pravednost možemo sagledati kao jednadžbu, odnosno kao rezultat pomnoženog zakona i zeitgeista. Duh vremena kao uvjet koji stvara uvjete za realnu promjenu paradigme, jednako utječe na pomak unutar društvene kao i duhove strukture. Ta duhovna struktura izražena u čovjekovom individualnom habitusu, nastaje i mijenja se, odnosno evoluira sukladno s eksternim faktorima s kojima dolazi u dodir. Neovisno o tim promjenama, filozofija nastoji pronaći nešto temeljno, imanentno čovjekovu biću, ali i zajedničko ljudskoj zajednici. Taj vječno novoformirani duh djeluje prema sustavu vrijednosti koji može biti individualan ili pratiti kulturološki prikladan, naslijeđeni sustav. Osobni etos je stoga u velikoj mjeri uvjetovan našom okolinom, kulturnim nasljeđem, geografskim položajem i sl. Međutim, upravo se teorija globalnog etosa referira na postojanje zajedničkih karakteristika, ma koliko minimalnih, koje su u stanju, barem u ovom trenutku, poslužiti kao temelj za razvoj zajedničkog globalnog etosa. Osnovne vrijednosti oko kojih je moguće postići konsenzus moraju pritom uključivati jednakost, slobodu i pravednost kao polazišnu točku bez kojih sa-sve-pravedan sustav ne bi bio ostvariv. Problem se javlja naravno u komunikaciji, odnosno dijalogu među suštinski različitim skupinama. Kako je uopće moguće pronaći zajedničke vrijednosti među religijama čija dogmatska učenja već počivaju na „vječnim istinama“ koje su kontradiktorne „vječnim istinama“ drugih, odnosno što vrijedi i za bilo koji politički ustroj koji ne leži na temeljima demokracije i raznolikosti. S iznimkom zlatnog pravila koje u raznim formulacijama ulazi u učenja različitih svjetonazora, teško pronalazimo ikakvo univerzalno viđenje koncepta pravednosti koje bi unificiralo pojam unutar zajedničkog etosa. Kakav god koncept naposljetku pronađemo kao odgovarajući, nužno je da sadrži karakteristike sveobuhvatnosti i univerzalnosti kako bi bio općeprimjenjiv. Optimalno se koncept pedagoški njeguje unutar individue te postupno kulminira u zajednički sustav temeljnih vrijednosti. Ono što svjetski etos nastoji ostvariti, je minimalan normativni okvir koji bi osigurao manje zastranjenja i usmjeravao dominantne etičke sustave ka zajedničkom cilju, odnosno približnom ostvarenju koncepta pravednosti u globalnoj zajednici.

LITERATURA:

Knjige i znanstveni članci:

- Brčić Kuljiš, M. *Teorije pravednosti u političkom liberalizmu. Pokušaj spašavanja liberalne demokracije*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2016.
- Brewer, K. *The ethics of Jerusalem and the morals of Athens: assessing Hans Kung's theological ethics*, *The Asbury Theological journal*. vol. 56, 2001.
- Cifrić, I. *Globalizacija i svjetski etos*, *Filozofska istraživanja*. vol.24, br. 2, str. 355-368, 2004.
- Cousins, E. H. *Christ of the 21st Century*, Rockport. MA: Element, Inc., Newton Upper Falls, Massachusetts, 1992.
- Čupudrija, M.;Subašić, S. *Pravo I pravednost: 2: drugo izmijenjeno dopunjeno izdanje*. Libertin naknada, 2015.,
- Dworkin, R. *Religion without God*, Cambridge: Harvard university press, 2013.
- Fossel, M.; Habermas, J. *Critique and Communication: Philosophy's Mission (A conversation with Jurgen Habermas)*. Eurozine, 16 October 2015.
- Freeman, S. *The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and Distributive Justice*. u:Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. i Jeffrey Paul (ur.), *Justice and Global Politics*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.,
- Fromm, E. *Umijeće ljubavi*. Naprijed, Zagreb, 1980.
- Halloran, H. R. Jr.; Bale, L. S. *Toward a viable global ethos*. Dialogue Institute (1997) str. 1-10.
- Jakic, M. *Sloboda, pravednost I demokracija u filozofiji Johna Rawlsa*. Naklada Breza, 2018.
- Keir, Dr. J. and Gohl, Dr. C. *From global ethic to world ethos : Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*, Weltethos-Institut, Tübingen, 2018.
- Kung, H. *Kršćanstvo I svjetske religije – uvod u dijalog s islamom, hinduizmom I budizmom*. Naprijed, Zagreb 1994.
- Matan, A. *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*. Politička misao, Zagreb, 2008.

- Nussbaum, M. C. *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge: Bellknap, 2013.
- Ošljaj, B. *Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost, Filozofska istraživanja (2104.)*. vol.34, br. 4, str. 487-496, 2014.
- Popović, P. *Politički liberalizam Johna Rawlsa - predstavljanje temeljnih ideja*", 2019.
- Radić, S. *Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos' (II). Jedan analitičko-filozofski pristup problemu*", *Filozofska istraživanja*. vol.30, br. 1-2, str. 269-282, 2010.
- Rawls, J. A. *theory of justice, The Belknap press of Harvard University press*. Cambridge, Massachusetts, London 2005
- Rawls, J. *Politički liberalizam*. biblioteka Societas, Zagreb, 2000
- Rawls, J. *Pravo narodâ i Preispitivanje ideje javnog uma*. Kruzak, Zagreb, 2004.
- Sandel, M. J. *Pravednost: kako ispravno postupiti Algoritam*, Zagreb, 2013.
- Sen, A. *Ethics and the Foundation of Global Justice*. Cambridge University Press: 08 September 2017.
- Strahovnik, V. *Globalization, Globalized Ethics and Moral Theory, Synthesis philosophica*. vol.24, br. 2, str. 209-218, 2009.
- Sujian, G. i dr. *Conceptualizing and Measuring Global Justice: Theories, Concepts, Principles and Indicators*, Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences 2019.
- Tugendhat, E. *Predavanja o etici*, Jesenski I Turk, Zagreb, 2003.
- Tingyang, Z. *All under heaven and methodological relationism: an old story and new woeld peace in Fred Dallmayr and Zhao Tingyang (eds.)*, Contemporary Chinese political thought: debates and perspectives, Lexington: university press of Kentucky, 2012.
- Veljak, L. *Filozofska istraživanja, Jednakost bez slobode ili jednakost bez pravednosti?*. vol.31, br. 1, str. 57-63, 2011.
- Young, I. M. *Pravednost I politika razlike*. Jesenski Turk, Zagreb, 2005.
- Zelič, N. i Baccarini, E. *Filozofska istraživanja, Rawlsova teorija pravednosti i pitanje istine*. vol.31, br. 1, str. 65-83, 2011.

Rječnici i leksikoni:

- *Filozofijski rječnik*. Naklada Jurčić d.o.o., Zagreb 2002.
- *Filozofski leksikon, Pravednost raspodijele*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2015), dostupno na:
<https://plato.stanford.edu/entries/justice-global/#GloIntJus>

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O KORIŠTENJU AUTORSKOG DJELA

kojom ja Ana Čelan, kao autor/ica diplomskog rada dajem suglasnost Filozofskom fakultetu u Splitu, kao nositelju prava iskorištavanja, da moj diplomski rad pod nazivom

„Koncept pravednosti u teoriji globalnog etosa“

koristi na način da ga, u svrhu stavljanja na raspolaganje javnosti, kao cjeloviti tekst ili u skraćenom obliku trajno objavi u javnoj dostupni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu, Sveučilišne knjižnice Sveučilišta u Splitu te Nacionalne i sveučilišne knjižnice, a sve u skladu sa *Zakonom o autorskom pravu i drugim srodnim pravima* i dobrom akademskom praksom.

Korištenje diplomskog rada na navedeni način ustupam bez naknade.

Split, 20.9.2021.

Potpis



OBRAZAC LP.

**IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOG / DIPLOMSKOG RADA U DIGITALNI
REPOZITORIJ FILOZOFSKOG FAKULTETA U SPLITU**

| | |
|--|---|
| STUDENT/ICA | ANA ČELAN |
| NASLOV RADA | KONCEPT PRAVEDNOSTI U TEORISI GLOBALNOG ETOSA |
| VRSTA RADA | DIPLOMSKI RAD |
| ZNANSTVENO PODRUČJE | HUMANISTIČKE ZNANOSTI |
| ZNANSTVENO POLJE | FILOZOFIJA |
| MENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje) | MARITA BRČIĆ KULJIŠ, dr. sc. |
| KOMENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje) | |
| ČLANOVI POVJERENSTVA (ime, prezime, zvanje) | 1. Bruno Ćurko, dr. sc. 2. Ante Vučković, dr. sc. 3. Marita Brčić Kuljiš, dr. sc. |

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/ica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružiti odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uredenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude (zaokružiti odgovarajuće):

- a.) u otvorenom pristupu
- b.) rad dostupan studentima i djelatnicima Filozofskog fakulteta u Splitu
- c.) rad dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6/12/24 mjeseci (zaokružiti odgovarajući broj mjeseci)

U slučaju potrebe dodatnog ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

20.9.2021.

mjesto, datum



potpis studenta/ice

Obrazac A.Č.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Ana Čelan, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja magistra/magistrice FILozOFIJE I POVIJESTI UMJETNOSTI izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo mogega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 20.8.2021.

Potpis

