

KS. JOACHIM PIECUCH
Opole, UO

POSTULAT WSPÓLNEGO ETOSU JAKO WARUNEK POKOJU Uwagi do projektu *Weltethos* H. Künga

1. Koniec utopii i przejście do myślenia globalnego – 2. Polityka realna – 3. Idealistyczna wizja polityki pokoju i realistyczna teoria polityki – 4. Etyka politycznej odpowiedzialności – 5. Etos globalny – 6. Religijny moment etosu globalnego i ładu pokojowego – 7. Powrót do teologii politycznej

1. Koniec utopii i przejście do myślenia globalnego¹

Życie duchowe w obliczu dokonujących się szybko zmian zdaje się dzisiaj charakteryzować bezradnością i przytłaczającą pustką². Czas wielkich utopii, dających moralne i duchowe oparcie licznym grupom społecznym i narodom, minął. W przeszłości niektóre z owych utopijnych wizji przyjęły, niestety, postać wielkich społecznych ideologii, które jako pseudoreligie wtrąciły świat w wielkie katastrofy i tragedie. Również tzw. „naukowe” teorie, mimo swej atrakcyjności w wyjaśnianiu świata i malowaniu szczęśliwej przyszłości, nie spełniły oczekiwanych obietnic. Bazująca na nich ewolucyjno-technologiczna ideologia postępu nie przewidziała rozmaitych zagrożeń czy to natury ekologicznej, czy to natury społeczno-gospodarczej. Dla wielu teoretyków życia społecznego stan rozmaitych kryzysów społecznych i politycznych, finansowych i bankowych nadszedł bardzo niespodziewanie. Nikt nie potrafi dzisiaj powiedzieć, w którym kierunku zmierza nasza cywilizacja. Brakuje wszelkich, zarówno utopijnych, jak i realistycznych, wizji skierowanych ku przyszłości.

Mając jednak na uwadze dzieje katastrof minionych lat oraz problemy, wobec których stanęła współczesna ludzkość, w głowach niektórych intelektualistów

¹ W artykule tym korzystam przede wszystkim z tekstów H. Künga, głównego propagatora idei globalnego etosu. Wprawdzie cytacje z jego książek odnoszą się tylko do kluczowych sformułowań dotyczących rozumienia etosu świata, ale poza tymi cytacjami również wiele innych myśli zostało za nim powtórzonych.

² M. GRÄFIN DÖNHOF, *Zehn Thesen*, „Die Zeit” 45 (listopad 1995).

zrodziła się idea globalnego etosu — w literaturze niemieckiej zwana „etosem światowym” (*Weltetos*). Głównym wyrazicielem tej idei w kontekście teologiczno-filozoficznym jest, dzisiaj już emerytowany, były tybindzki teolog H. Küng. Uważa on, wraz z innymi autorami, że z rokiem 1918, czyli wraz z zakończeniem I wojny światowej, zakończył się dopiero XIX w. Wówczas też nastąpiło przejście z moderny do „postmoderny”. Pojęcie „postmoderny” — oddawane w Polsce zwykle terminem „ponowoczesność” — jest, oczywiście, bardzo problematycznym i spornym określeniem. Należy je potraktować nie tyle jako pojęcie ściśle opisujące naszą epokę, ile raczej jako wyrażenie robocze, mające pełnić funkcje heurystyczne, jako *Such-Begriff* w analizie opisu tego, co czasy ponowoczesności charakteryzuje, i co je od epoki moderny odróżnia³

To, co szczególnie cechuje przejście z moderny do „postmoderny”, to wyeksponowanie perspektywy globalnej w myśleniu. Dotyczy to również kwestii pokoju. Nie przez przypadek po 1918 r. minioną wojnę określono mianem wojny światowej. Kryje się z tym nowa świadomość dostrzegająca, że konflikty i kryzysy przestały mieć charakter lokalny, ale wraz z nowymi technikami, nowoczesnymi metodami komunikacji, różnymi zależnościami występującymi między poszczególnymi narodami zaczęły zataczać coraz większe kręgi, wciągając w orbitę swoich katastrof coraz to nowe społeczeństwa i narody.

W odpowiedzi na globalne katastrofy, prowadzące do nieznanego wcześniej ogromnego rozlewu krwi, rodziły się pomysły wspólnej polityki światowej oraz idea nowego porządku świata. Miały ona zagwarantować XX w. nowy porządek polityczny i społeczny, który miał nosić cechy globalnego ładu pokojowego.

Po I wojnie światowej powstała Liga Narodów (*League of Nations*). Jej celem było utrzymanie pokoju i współpracy na świecie. Ale zamiast nowego porządku, rozprzestrzenił się światowy chaos, będący pożywką dla wielkich ideologii.

Po II wojnie światowej nad nowym pokojowym porządkiem świata miała czuwać Organizacja Narodów Zjednoczonych (*United Nations*). Ale zamiast postępującej współpracy między narodami, nastąpił nieznan dotychczas w dziejach podział świata na dwa obozy, z wynikającym z niego podziałem na strefy wpływów.

Po załamaniu się Związku Radzieckiego zamiast pokoju pojawił się terroryzm, a w jego konsekwencji nowe wojny: w Iraku i trwająca nadal wojna w Afganistanie, w której biorą udział żołnierze z najróżniejszych krajów. Dzisiaj mamy wojnę w Libii, a na Bliskim Wschodzie nie wiadomo tak naprawdę, co należy rozumieć pod terminem „pokój”

W tym kontekście rodzi się pytanie: Czy polityka światowa w obliczu dążenia do pokoju skazana jest — jak zawsze — na porażkę albo istnieją pewne szanse na pokój, jeśli ta polityka zostanie na nowo zdefiniowana i inaczej praktykowana?

³ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990, s. 21.

2. Polityka realna

Dotychczasowa światowa praktyka polityczna kierowała się zasadą tzw. polityki realnej (*Realpolitik*). Jej najlepszym wyrazicielem i praktykiem był HENRY KISSINGER. W 1994 r. ukazało się jego prawie 1000 stron liczące mistrzowskie dzieło *Diplomacy*⁴ (*Dyplomacja*). Autor wypowiada się w nim zarówno jako teoretyk, jak i praktyk; jako słynny politolog, ale i jako zaangażowany polityk.

Czym charakteryzuje się owa „polityka realna” (*Realpolitik*)? Otóż jest to sztuka prowadzenia negocjacji i działań, w której główną rolę odgrywa dyplomacja pojęta jako gra władzy i mocy. Wzorcami jej prowadzenia — jak wykazuje Kissinger — są politycy takiego pokroju, jak RICHELIEU, METTERNICH czy BISMARCK. Etyka i wartości moralne są z nią nie do pogodzenia.

W książce Kissingera problem etosu zostaje stematyzowany, ale równocześnie ironicznie zdeprecjonowany. Przede wszystkim polityka zewnętrzna nie może kierować się takimi standardami moralnymi, jakie reflektowane są w etyce osobowej⁵. Ostatecznie w czasach zimnej wojny w dyplomacji nie chodziło o pokój i sprawiedliwość, lecz o bezpieczeństwo osiągnięte w zabiegach o utrzymanie równowagi sił. Analizy Kissingera przeprowadzone w jego książce — zwłaszcza w rozdziale dotyczącym możliwości skonstruowania nowego porządku świata (*New World Order*) — skłaniają do wielu krytycznych pytań. Oto niektóre z nich:

- Czy polityka i etyka muszą zasadniczo pozostać oddzielone, a etyka podporządkowana polityce, jej efektywności i skuteczności?
- Czy reguły etyczne obowiązujące przy wyborze politycznych celów obowiązują również w zastosowaniu środków służących do ich realizacji?
- Czy polityczny cel uznany za dobry może usprawiedliwić użycie niemoralnych środków?
- Czy konflikt zachodzący między etyką a polityką jest nie do przewyciężenia z racji niemożliwości skonstruowania realnej etyki na wzór realnej polityki?
- Czy wolność, pluralizm i prawa człowieka można ofiarować na rzecz globalnego „wielkiego projektu” (*Grand Design*), pojętego jako centralna kwestia międzynarodowego porządku i układów stabilnych? Jednym słowem: Czy można uznać porządek światowy za najwyższą etyczną zasadę, której wszystko inne może być podporządkowane?

Szukając odpowiedzi na ten pytania, teoretyk etosu globalnego H. Küng bada w perspektywie historyczno-systematycznej paradygmat nowożytnej polityki realnej, począwszy od kardynała de Richelieu aż po czasy najnowsze. Przy czym rozumienie tej koncepcji polityki uzależnia od znajomości filozofii politycznej florenckiej

⁴ H. KISSINGER, *Diplomacy*, New York 1994.

⁵ *Tamże*, s. 46.

go myśliciela Nicolo Machiavellego. To on położył pierwsze teoretyczne podwaliny pod ideą polityki realnej. Machiavelli w *Il Principe (Księżę)* propagował polityczną zasadę działania, która — jeśli tego wymaga interes księstwa — ignoruje obowiązujące prawo i obowiązującą moralność.

Polityka kardynała de Richelieu uchodzi za klasyczny przykład wcielenia zasad myślenia politycznego florenckiego myśliciela. Nie moralność i wartości etyczne, lecz racja stanu, racja państwa i rozum państwa stanowią wartość najwyższą. Dobro państwa i jego pomnożenie za pomocą wszelkich możliwych środków jest najwyższym celem działań politycznych. Należy je postawić ponad wszelkie kościelno-konfesyjne interesy. Chłodnie kalkulujący polityk francuski jest przekonany, że to, co czyni dla państwa, czyni też dla Boga.

W apologii polityki realnej jako alternatywę dla niej podaje się religijny fanatyzm. Dopiero na tle wojen religijnych widać, że nowa, z zimną krwią prowadzona, polityka Richelieu ma swoje silne strony. Oczywiście, polityka stosowania siły i przemocy była znana od dawna. Wojny od zarania dziejów określały historię ludzkości, ale począwszy od Richelieu po raz pierwszy w dziejach miejsce rozmaitych interesów prywatnych, dynastycznych i konfesyjnych zajął polityczny interes dyktowany rozumem państwa.

Przemyślenia hiszpańskich teologów, FRANCESCO DE VITORII i FRANCESCO SUÁREZA, na temat prawa narodów oraz idea utworzenia międzynarodowej wspólnoty, autorstwa żyjącego na wygnaniu w Paryżu holenderskiego męża stanu HUGO GROTIUSA, nigdy nie miały takiego silnego oddziaływania na politykę realnie uprawianą, jak właśnie zasada racji stanu. Siła — jako instrument rozwiązywania problemów międzynarodowych — mocno zakorzeniła się w świadomości polityków i strategów przez następne trzysta lat.

Pochowany we Wrocławiu, a w 70 latach minionego stulecia przeniesiony na prośbę rządu NRD CLAUSEWITZ w swoim słynnym dziele *O wojnie (Vom Kriege)* powiada: „Wojna jest jedynie kontynuacją polityki innymi środkami” (*Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln*). Bismarck, jeden z głównych przedstawicieli polityki realnej i jej nowe ucieleśnienie, prowadził wojny przeciw Danii, Austrii i Francji, ale jedynie z zamiarem osiągnięcia z góry określonych celów politycznych. Żelazny Kanclerz wojny podporządkował dyplomacji, z góry ograniczając ich zakres.

Niemniej określony ideą polityki realnej paradygmat polityczny współczesności znalazł się w kryzysie. Wojny światowe minionego stulecia sprowadziły go *ad absurdum*. Nie oznacza to jednak, że ocena polityki realnej musi wypaść jednoznacznie negatywnie. Jej dobrą stroną jest jasne odróżnienie między politycznymi marzeniami i utopiami z jednej strony, a realnie istniejącymi politycznymi możliwościami z drugiej. Jej walorem jest to, że orientuje się ona według jasno zdefiniowanych interesów danego państwa i uwzględnia również w swych kalkulacjach obecność interesów innych państw. Nie traci z oczu fundamentalnego w polityce

zagadnienia interesu. Poddana jest jednak ustawicznie fundamentalnemu zagrożeniu, któremu niemal zawsze ulega, że w politycznych działaniach pomija ogólne idee polityczne i ich etycznie uzasadnione wartości. Porzucając je, popada bez reszty w myślenie i praktykę polityczną, w centrum której znajduje się kategoria mocy i przemocy.

3. Idealistyczna wizja polityki pokoju i realistyczna teoria polityki

W związku z tym rodzi się pytanie: Czy istnieje możliwość sformułowania zasad życia politycznego na innych przesłankach. Okazuje się, że próby stworzenia w reakcji na politykę realną nowego typu uprawiania polityki, zawierające w sobie momenty idealistycznych założeń, również spełzły na niczym. Chodzi tu o poszukiwania nowego paradygmatu życia politycznego, mające miejsce po I wojnie światowej. Jego największym propagatorem był prezydent Stanów Zjednoczonych WOODROW WILSON. Przedstawiony przez niego w 14 punktach program pokojowy rezygnował m.in. z żądań aneksji i reparacji wojennych. W latach 30 ubiegłego stulecia amerykański teolog REINHOLD NIEBUHR, przedstawiciel tzw. „chrześcijańskiego realizmu”, w dziele *Moralny człowiek i niemoralne społeczeństwo* poddał analizie przewrotność i egoizm polityki narodowej i jasno opowiedział się za koniecznością wprowadzenia w życie polityczne zasad etycznych.

Katastrofa II wojny światowej wymusiła głębsze badania nad naturą międzynarodowych stosunków i mechanizmów w niej działających. HANS J. MORGENTHAU, klasyk politycznego realizmu, opublikował w 1948 r. słynne dzieło *Politics among Nations*. „Realistyczna teoria” Morgenthaua, w przeciwieństwie do „historycznego optymizmu”, nie zakłada istnienia jakiegoś idealnego moralnego porządku politycznego, który można by wyprowadzić z jakichś podstawowych zasad, a następnie wcielić w życie. Wychodzi ona raczej z założenia, że ludzka natura szarpana jest wieloma względem siebie sprzecznymi siłami, i że świat zgodnie ze swoją istotą opanowany jest przeciwstawnymi interesami i występującymi między nimi konfliktami⁶. Pojęcie interesu jako władzy stanowi punkt centralny rozważań amerykańskiego teoretyka. Zarówno polityka wewnętrzna, jak i zewnętrzna jest zdominowana walką o władzę. Hans J. Morgenthau, już jako student, doktorant i referendarz sądowy, w NIETZSCHEM znajdował swego duchowego mistrza, a idea woli mocy była dla niego — szykanowanego Żyda — nad wyraz przekonująca.

Teoria Morgenthaua wywołała wiele dyskusji. Kontrowersje trwały całe dziesięciolecie. Dotyczyły one m.in. kwestii, czy samostanowienie się polityki należy

⁶ H.J. MORGENTHAU, *Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*, Gütersloh 1963, s. 49.

traktować absolutnie czy relatywnie. Czy podporządkowanie zasad moralnych, a co za tym idzie, również zasad prawa polityce nie prowadzi ponownie do wojny i nie usprawiedliwia wszelkiego rodzaju tyranii oraz terroryzmu?

Analizy koncepcji polityki realnej i teorii Morgenthaua prowadzą niewątpliwie do wniosku, że stanowisko realistyczne w polityce ma swoje głębokie racje i uzasadnienie, którego nie można porzucić. Za rzecz kompletnie iluzyjną należy przyjąć przeświadczenie, że politykę można uprawiać w oparciu o abstrakcyjne ideały, złudne nadzieje i utopijne marzenia i życzenia. Ideologie, nie traktujące poważnie lub wręcz zasłaniające istnienie realnych stosunków władzy i konflikty interesów, nie mają szans przetrwania. Nie zmienia to jednak faktu, że rzeczywistość polityczna jest masą plastyczną poddającą się też innym zabiegom, aniżeli te, które dotychczas proponowali politycy. Nie chodzi o to, aby polityków zastąpić specjalistami z rozmaitych dziedzin: profesorami politologii, znawcami teorii systemowych i teorii decyzji, etykami lub teologami, lecz o to, aby — pozostawiając polityce właściwą jej autonomię — poszukiwać możliwości jej kształtowania w oparciu o szerszy kontekst duchowy, aniżeli tylko o ideę rywalizacji. Przede wszystkim chodzi o dostrzeżenie faktu, że między polityką a etyką panuje niemożliwa do uchylenia relacja napięcia, która domaga się szczególnej refleksji. Jednym słowem, celem refleksji metapolitycznej jest wypracowanie nowego paradygmatu polityki, różnego od ujęć idealistycznych, które popadają w irracjonalizm, ale i od ujęć realnych, rugujących moment odpowiedzialności, a absolutyzujących moment siły i władzy, oraz od tzw. ujęć realistycznych, opisujących istniejącą ambiwalentną sytuację człowieka, ale zapominających o wymiarze możliwości, danego wraz z kategorią *humanum*.

4. Etyka politycznej odpowiedzialności

Historyczno-systematyczny wykład typów działań politycznych zdaje się sugerować możliwość drogi pośredniej między polityką realną a idealną. Byłaby to polityka w duchu etyki odpowiedzialności. Za prekursora tej idei może uchodzić M. WEBER, który skonceptualizował ją w ramach swoich słynnych monachijskich wykładów wygłoszonych w 1918 r. Wedle niego, etyka odpowiedzialności (*Verantwortungsethik*) łącznie z odpowiedzialnością polityczną zakłada etykę wewnętrznego usposobienia (*Gesinnungsethik*). Myśl ta zostanie rozwinięta w przemysłeniach HANSA JOASA, zwłaszcza w jego dziele *Zasada odpowiedzialności*, w którym wyeksponował on z kolei moment globalności.

Czym charakteryzowałaby się ogólnie taka etyka polityki?

Po pierwsze, nie jest ona formą doktrynalnej sztywniej wykładni zasad nie dopuszczających żadnych kompromisów. Etyczne normy są produktywne, jeśli uwzględniają konkretne konteksty polityczne.

Po drugie, nie jest ona też formą jakiejś przemyślanej taktyki, która potrafiłaby usprawiedliwić każdą sytuację. Wydarzenia polityczne muszą podlegać ocenom wydawanym w świetle obowiązujących norm etycznych.

Po trzecie, przez etykę polityczną należy rozumieć zobowiązania, wiążące aktorów sceny politycznej konkretnie w sumieniu. Nie jest ona jedynie jakimś zorientowaniem na niejasne i abstrakcyjne idee dobra i słuszności, lecz ma na uwadze konkretne dobro i działa w sposób odpowiedni do sytuacji, kieruje się stałymi, ogólnymi normami i wiąże je elastycznie ze zmiennymi, które wynikają z uwarunkowania danej sytuacji.

Na bazie tych przemyśleń zrodził się pomysł sformułowania etosu globalnego dotyczącego całej ludzkości jako wspólnoty światowej, zmierzającej do ukształtowania ładu społecznego, mającego być ładem pokojowym.

Konieczność przynajmniej *ex negativo* ustalenia takiego wspólnego etosu światowego wymusiły katastrofalne wydarzenia minionego stulecia, jak i ciągle powtarzające się negatywne tendencje obserwowane w sferze ekonomicznej, politycznej i ekologicznej. Aby je powstrzymać, nie wystarczy jedynie stawianie diagnoz rozpadu, pragmatyczne czy socjotechniczne zabiegi, lecz wymagane jest wypracowanie jakiejś wspólnej drogi postępowania. Bez moralności, bez powszechnie obowiązujących norm etycznych, bez istnienia pewnych standardów globalnych (*Global Standards*) problemy będą się akumulowały, a poszczególne narody lub grupy społeczne mogą się wmanewrować w sytuacje bez wyjścia, co może stać się zarzewiem nowej katastrofy⁷

Źródłem konfliktów może też być postępująca w skali światowej polaryzacja stanowisk między wierzącymi a niewierzącymi. Zjawisko to można zaobserwować w związku z daleko posuniętymi szczególnie w krajach Europy Zachodniej procesami sekularyzacyjnymi. Jeśli nie znajdzie się jakiegoś możliwego do zaakceptowania przez wszystkie strony modusu wzajemnego poszanowania, polaryzacja ta może ustawicznie rodzić ogniska zapalne, przeobrażające się w akty terrorystyczne i zbrojne interwencje. S. HUNTINGTON w głośnej książce *Zderzenie cywilizacji* (*Clasch of Civilizations*) stawiał tezę o możliwej konfrontacji między cywilizacjami Wschodu i Zachodu, cywilizacjami wyrosłymi z kultury chrześcijańskiej i muzułmańskiej czy konfucjańskiej. I chociaż jego teza przez wielu jest kwestionowana, nie można zaprzeczyć istnieniu w świecie wielu ognisk zapalnych, sytuujących się na styku różnych cywilizacji i religii. Niektórzy autorzy są zdania, że konfliktów między cywilizacjami nie uniknie się tak długo, jak długo stojące za nimi religie światowe pozostaną względem siebie w nieprzyjaznych relacjach. Konflikty te niekoniecznie muszą od razu doprowadzić do wielkich konfrontacji, ale od dawna można je zaobserwować w zachodnich miastach, w niektórych dzielnicach tych miast, na ulicach czy w klasach szkolnych.

⁷ KÜNG, *Projekt Weltethos*, s. 21.

Wszystkie te zjawiska domagają się refleksji nad możliwością zbudowania wspólnego etosu, wzywają do ponownego namysłu nad znaczeniem zasad etycznych w życiu społecznym i politycznym, budzą potrzebę przemyślenia pojęcia postawy moralnej człowieka. Krótko mówiąc, wywołują na scenę refleksję etyczną pojętą jako filozoficzną i teologiczną naukę o wartościach i normach, kierującą naszymi decyzjami i działaniami. Bez etyki stworzenie globalnego ładu pokojowego zdaje się być jedynie mrzonką.

5. Etos globalny

Czym byłby taki planetarny etos, jak możemy go sobie wyobrazić, jaką funkcję miałby konkretnie do spełnienia? Czy taki etos — jeśli uwzględni się wszystkie różnice między narodami i kulturami, cywilizacjami i religiami — jest w ogóle możliwy?

Pod pojęciem globalnego etosu nie należy w żadnym wypadku rozumieć jakiejś powszechnej ideologii czy superstruktury. Nie ma on też uczynić zbytecznym lokalnych, specyficznych etosów poszczególnych kultur, zbudowanych na konkretnych filozofiach i religiach. Nie jest zatem żadną namiastką dla Tory, Kazania na górze, Koranu, Bhagavadgity, mądrości BUDDY czy myśli KONFUCJUSZA. Nie ma ona mieć charakteru idei tworzenia nowej kultury świata, nie przybiera postaci jakiejś nowej religii światowej. Pozytywnie mówiąc, przez globalny etos należy rozumieć jedynie konieczne minimum wspólnych wartości, zasadniczych reguł i postaw etycznych. Dokładniej mówiąc, stanowi on podstawowy konsens odnośnie wiążących wartości, niekwestionowanych zasad i postaw moralnych, które mogą być akceptowane przez wszystkie religie — mimo ich dogmatycznych odmierności — i są zarazem możliwe do przyjęcia przez ludzi niewierzących⁸

W poszukiwaniu takiego uniwersalnego mianownika moralnego nie wychodzi się od jakiejś teorii, lecz od faktów. Otóż należy zauważyć, że nawet lokalne, ograniczone negatywne wydarzenia potrafią wzbudzić powszechne oburzenie w całym świecie. Samym swym zaistnieniem apelują one do jakiejś podstawowej świadomości moralnej każdego człowieka. Z kolei inna obserwacja uświadamia nam, że uczestniczący czy to w protestach w obronie godności osoby ludzkiej, czy to manifestujący przeciwko używaniu przemocy, czy też wyrażający bunt przeciwko łamaniu praw człowieka, znajdują daleko idącą solidarność i poparcie wśród ludzi, którzy bezpośrednio w tych protestach nie uczestniczą. W tych powszechnie obserwowanych doświadczeniach i fenomenach dochodzi do głosu jakaś myśl wspólnotowa całej ludzkości i ujawnia się prawda o elementarnej zgodności co do oceny negatywnych wydarzeń i praktyk naruszających godność ludzką.

⁸ H. KÜNG, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München – Zürich 1997, s. 132.

MICHAEL WALZER, profesor socjologii w Princeton, przeprowadził wnikliwe badania tego fenomenu w aspekcie możliwego sformułowania globalnego etosu. Stojąc na stanowisku uznania pluralizmu, zauważa, że pod hasłami prawdy i sprawiedliwości, mimo różnych możliwych ścieżek teoretycznego wykładu tych pojęć, ludzie na całym świecie zawsze rozumieją, w jakim znaczeniu zostały one użyte. To znaczy, że zawsze trafnie je interpretują w odniesieniu do konkretnych społeczno-politycznych kontekstów, w jakich występują, i identyfikują się z ich wyrazicielami. Wbrew sceptykom, kwestionującym istnienie powszechnie obowiązujących moralnych roszczeń i wyobrażeń, Walzer wykazuje istnienie czegoś takiego, co można by nazwać „jądrem moralności”. Można zdefiniować pewien zbiór elementarnych standardów, co do których istnieje faktyczna powszechna zgoda. Należy do nich m.in. prawo do życia, sprawiedliwego potraktowania, prawo do nienaruszalności fizycznej i psychicznej. Walzer mówi o minimalnej moralności i wyróżnia jej „rozrzedzoną” i „zagęszczoną” postać — w zależności od tego, w jakim stopniu wpływają na nie dziejowe, kulturowe, religijne i polityczne uwarunkowania.

Zdaniem H. Künga, konkretyzacja powszechnego etosu światowego powinna mieścić się między jego minimalistycznym a maksymalistycznym sformułowaniem. Minimalistyczne ujęcie, ograniczające się zwykle do osiągnięć filozofii analitycznej czy frankfurckiej teorii krytycznej, skończyłoby się jedynie na przedstawianiu rozmaitych modeli transcendentálnych, pragmatycznych i utylitarystycznych etosu. Trafiałoby ono jedynie do intelektualistów. Maksymalistyczne ujęcie z kolei zbyt mocno angażowałoby się w lokalne konflikty, a tym samym, zamiast szukać dróg pojednania, przyjmowałoby postać politycznej stronnictwa. Globalny etos musi też dążyć do takich sformułowań, które uniknęłyby niebezpieczeństwa zdwojenia deklaracji praw człowieka, przybrania postaci kazuistycznego moralizowania albo sugerowałyby religijno-marzycielską proklamację. Od strony pozytywnej rzecz ujmując, sformułowanie deklaracji etosu powszechnego powinno spełniać kilka formalnych kryteriów:

Po pierwsze, musi nosić znamiona realistyczne. Wprawdzie trudno zdefiniować w kontekście etosu to, co stanowi o istocie człowieka, ale idąc drogą negacji, łatwo uchwycić to, co ma charakter nieludzki.

Po drugie, etos musi sięgać do głębszych pokładów etycznych, to znaczy docierać do wiążących wartości, niewzruszonych kryteriów etycznych i do postaw zasadniczych. Globalny etos nie może się zadowolić ani etyką wewnętrznego usposobienia, ani etyką skutków, lecz musi jednoznacznie zmierzać do etyki odpowiedzialności. Pod żadnym względem nie może się wyczerpać w zapisach natury jurydycznej.

Po trzecie, musi być sformułowany w sposób ogólnie zrozumiały, unikając, o ile to możliwe, zarówno żargonu filozoficznego, jak i teologicznego.

Po czwarte, musi spełniać warunki ogólnego przyjęcia (*konsensfähig*).

Widać, że w sformułowaniu projektu etosu globalnego pobrzmiewa w ostatecznym rozrachunku imperatyw kategoriyczny KANTA: „Postępuj tylko wedle takiej maksymy, co do której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” I w drugim sformułowaniu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka” Jednym słowem, istnieje możliwa powszechna zgoda co do zasad: (1) każdy człowiek musi być potraktowany po ludzku oraz (2) to, czego chcesz, aby tobie czyniono, czyń i innym.

W rozwinięciu tych zasad globalny etos polegałby — według Künga — na zobowiązaniu kształtowania kultury cechującej się rezygnacją z przemocy i szacunkiem względem całego życia. Jest to zgodne z biblijnym przykazaniem: „nie zabijaj”. Dalej, na zobowiązaniu tworzenia kultury solidarności i sprawiedliwego ładu gospodarczego. Jest to zgodne z przykazaniem: „nie kradnij”. Następnie na zobowiązaniu ustanawiania kultury tolerancji i prawdomówności. Jest to zgodne z kolejnym przykazaniem: „nie kłam”. I na zobowiązaniu pielęgnowania kultury równouprawnienia i partnerstwa między mężczyzną i kobietą, co odpowiada przykazaniu: „nie cudzołóż”

6. Religijny moment etosu globalnego i ładu pokojowego

Sformułowania te pokazują, jak blisko rozważania dotyczące etosu sytuują się religii. Projekt globalnej etyki nie może w swojej koncepcji jej pominąć. Przez tysiąclecia religie stanowiły systemy orientacyjne dla ludzkiego działania i tworzyły podstawy dla określonych typów moralności, legitymizowały działanie, motywowały je i sankcjonowały karami. Poza dyskusją stoi fakt, że z jednej strony przyczyniły się one do rozwoju cywilizacji, ale czasami były również czynnikami hamującymi postęp cywilizacyjny i stawały się źródłem konfliktów. Nadużycia te nie zmieniają jednak faktu, że religia zasadniczo zawsze pełniła w społeczeństwach rolę pozytywną.

Mimo daleko idącego zeświecczenia wielu społeczeństw, wymiar religijny nadal stanowi nieusuwalny moment opisu zarówno wielu zjawisk prywatnych, jak i społecznych. Religie z etyką mają wiele wspólnych cech, chociaż do niej nie dają się sprowadzić, i wskazują na obszar wspólnych z nią problemów, domagających się z obu stron ustawicznej refleksji. Projekty modeli etycznych, definiowanie norm etycznych, podejmowanie prób rozwiązywania aktualnych problemów moralnych — to wszystko wymusza potrzebę ciągle nowych aplikacji zasad etycznych. W pracy tej etyka skazana jest nie tylko na kontakt z naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, ale przede wszystkim na treści poznania pochodzące ze sfery życia religijnego.

Inna racja, każąca bardzo poważnie potraktować obecność rozmaitych religii na świecie w ramach definiowania projektu globalnego etosu, opiera się na fakcie,

iż religie odgrywają istotną rolę w polityce światowej i stanowią ukryty wymiar wielu konfliktów. Politolodzy zauważają, że we współczesnym świecie przekonania religijne, wbrew pozorom, stanowią nadal główną siłę motywującą i mobilizującą człowieka. Okazuje się, że są one silniejsze od politycznych ideologii i ekonomicznych interesów. Stracić z oczu fakt, że zasadnicze konflikty, które przybierają dzisiaj coraz wyraźniej postać konfliktów cywilizacyjnych i mają w swych głębokich pokładach religijnie uwarunkowania, to tyle, co zapoznać ich zasadnicze podłoże. Religijno-polityczne racje wymagają zatem szczególnego uwzględnienia w analizach pojawiających się konfliktów, jak i w opisach napięć występujących na styku odmiennych cywilizacji. Wprawdzie w polityce światowej konflikty nadal noszą cechy sporów o terytoria, surowce, handel i pieniądze, czyli chodzi o gospodarcze, polityczne i militarne interesy, to jednak w momencie ich wybuchu od razu wpisują się w nie etniczno-religijne momenty i rywalizacje. Argumenty zaczerpnięte ze sfery życia religijnego w sposób szczególny usprawiedliwiają tego rodzaju konflikty i wojny, dramatyzują je i podsycają. Religie stanowią m.in. dlatego, głęboką strukturę antagonizmów, gdyż w przekonaniach religijnych ludzie znajdują najczęściej korzenie swoich tożsamości. Tak do wielopolaryzacji globalnej polityki należy również wielopolaryzacja religii. Powodzenie projektu etosu globalnego, o ile w ogóle jest realne, musi zatem uwzględnić zaniedbywany dotychczas w polityce moment religii. H. Küng stawia tezę, że bez dialogu i pokoju międzyreligijnego niemożliwa jest jakakolwiek koncepcja etosu globalnego i niemożliwy jest też pokojowy ład światowy.

Jeszcze z jednego względu moment religijny odgrywa fundamentalną rolę w wizjach ogólnego etosu mającego gwarantować pokój światowy. Chodzi mianowicie o kwestię uzasadnienia. Aby prowadzić życie godziwe i moralne w duchu humanizmu, nie jest potrzebna religia. Człowiek może wieść takie życie, dając w ten sposób wyraz swojej duchowej autonomii. Ale bez religii swoim faktycznie przyjętym zobowiązaniom moralnym, ich bezwarunkowości i powszechności, nie potrafi dostarczyć wystarczającego uzasadnienia. Dlaczego bezwarunkowo w każdym przypadku normy mają być przestrzegane, nawet kiedy kierują się przeciwko interesom danej jednostki — na to pytanie idea samego świeckiego etosu nie jest w stanie udzielić wystarczająco uzasadnionej i przekonującej odpowiedzi. Ze skończonych uwarunkowań ludzkiego istnienia nie sposób wyprowadzić bezwarunkowych roszczeń, czy kategoryczną postać powinności. Żadna abstrakcyjna koncepcja ludzkiej natury ani jakaś idea ludzkości nie jest na tyle silna, aby przejąć funkcję ostatecznej zasady uzasadniającej. To, co ma obowiązywać bezwarunkowo i kategorycznie, może być uzasadnione przez coś, co nazywamy absolutem, co każdemu człowiekowi z osobna, ale i całej ludzkiej społeczności, jak i całej rzeczywistości zdaje się udzielać sensu. Ta ostateczna najwyższa instancja wprawdzie nie może być racjonalnie udowodniona, ale w rozumnym zaufaniu przyjęta. Przede wszystkim jest ona obecna — jakkolwiek rozumiana i interpretowana — w życiu religijnym człowieka, stanowi podstawę istnienia rozmaitych religii.

Wszelki etos, a tym bardziej jego globalna postać, w pewnym sensie skazane są na religię i Boga — jako ostateczną instancję uzasadniającą. Wprawdzie etos ten może być bez takiego uzasadnienia, ale jego siła oddziaływania zostaje w ten sposób mocno pomniejszona. Etyczne wymogi globalnego etosu mogą znajdować w istniejących religiach nie tylko swoje ostateczne uzasadnienie, ale przede wszystkim w praktykach religijnych zostają ukonkretnione i umotywowane. Wszystkie wielkie religie operują obrazami, które wskazują drogę zachowania elementarnych zasad człowieczeństwa i w pewnym stopniu są wyrazem zasady złotego środka. Odrzucają zarówno skrajny hedonizm, jak i skrajny ascetyzm, sytuując się między nimi.

Niemniej trzeba pamiętać, że globalny etos mimo swych religijnych uwarunkowań bazuje przede wszystkim na konsensie, który możliwy jest do przyjęcia zarówno przez wierzących, jak i przez niewierzących. Jest formułą najbardziej ogólną. Przyjmuje postać takiego sformułowania, iż dla wierzącego jest on zakorzeniony przede wszystkim w wierze, a dla niewierzącego — zakotwiczony w ideałach humanistycznych. Osoba wierząca może zaakceptować owe ideały, gdyż odnajduje je w jakimś zakresie w swoich przekonaniach religijnych, a osoba niewierząca może z szacunkiem odnosić się do przekonań religijnych, gdyż w ich jądrze odnajduje własne przeświadczenia.

Ogólnie charakteryzując projekt globalnego etosu, należy zauważyć, że pod jego pojęciem nie kryje się ani jakaś forma światowej ideologii, ani tym bardziej jakaś postać światowej religii, umiejscawiającej się ponad wszystkimi istniejącymi religiami albo też panowanie jednej religii nad innymi. Przez globalny etos należy rozumieć podstawowy konsens co do istniejących wiążących wartości, niepodważalnych reguł i osobistych postaw zasadniczych, bez których każda wspólnota prędzej czy później popada w stan anarchii lub przeradza się w nową dyktaturę.

W kwestii podstawowego etycznego konsensu nie można pozostać jedynie przy ogólnych programowych hasłach, jak: prawda, sprawiedliwość czy ludzkość, albo odwołać się jedynie do złotej reguły. Konsens ten wymaga bliższego treściowego dookreślenia. Jego etyczny wymiar, obok polityki, musi również objąć obszar życia gospodarczego. Twórcy projektu etosu globalnego podejmują starania takiego zarysowania nowego paradygmatu etyki, aby obejmował on również sprawy gospodarcze i żeby zasady tu obowiązujące miały charakter powszechny. Formułują oni zasady etosu zarówno dla akcjonariuszy, jak i dla wszystkich aktorów życia gospodarczego, oraz zastanawiają się nad warunkami wprowadzenia go w życie. Główne przesłanie etosu w aspekcie ekonomicznym wyraża się w takim zdefiniowaniu gospodarki rynkowej, aby — podobnie jak w polityce — obowiązywało jej zakorzenienie w normach, wartościach i postawach etyczno-religijnych. Jednym słowem, głosi prymat człowieka przed zyskiem.

Dopiero tak szeroko zakrojony projekt etosu globalnego, obejmujący obszar polityki, religii oraz gospodarki, mógłby — wedle Künga i wielu innych autorów — stanowić drogę do położenia fundamentów pod światowy ład pokojowy.

7. Powrót do teologii politycznej

Niezależnie od tego, czy projekt ten ma szanse powodzenia, czy nie, czy jest realistyczny czy utopijny, jego postulatywny charakter wskazuje na fakt, że występująca w jego tle idea pokoju światowego nie ma charakteru konstytutywnego, lecz regulatywny. Nie jest więc próbą stworzenia metodami instytucjonalnymi wolnego od konfliktów porządku społecznego. Różni się ona od innych utopijnych technologii dławienia źródeł konfliktów, kończących się zawsze zastosowaniem totalitarnego przymusu, tym, że ma charakter apelu do wolności i nie wikła się — jak inne utopijne wizje — w sprzeczności i polityczne kłamstwa. Ale najciekawszą rzeczą jest chyba fakt, że przy jego sformułowaniu istotną rolę zaczął odgrywać moment religijny. Zasadniczo udało się uniknąć w jego określeniu nawiązań do zasad metafizycznych. Tym bardziej dała o sobie znać obecność przesłanek religijnych.

W fenomenie tym uwidacznia się zasadniczy zwrot, który dokonuje się w ostatnich latach na naszych oczach. Przez ponad dwa stulecia, od czasu amerykańskiej i francuskiej rewolucji, życie polityczne Zachodu koncentrowało się — jak zauważa amerykański filozof MARK LILLA — wokół pytań ściśle politycznych⁹. Pytano o wojnę, rewolucje, stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczną, narodową tożsamość. Sprawy religijne zostały przy tym od kwestii politycznych jasno oddzielone. Wydawało się, że również debaty prowadzone w kwestii teologiczno-politycznej zostały po C. SCHMITTIE dawno zamknięte. A tymczasem wracają one z całą siłą. „Zmierch bogów został odroczone”¹⁰. Nie kwestionując rozdziału polityki i religii, filozofowie polityki dochodzą dzisiaj do wniosku, że ten rozdział ma też słabe strony¹¹. Przede wszystkim w kwestii ładu pokojowego okazuje się, że czynnik religijny jest nieodzowny. Lewiatan — paradygmat nowoczesnego państwa i porządku społecznego, ten wielki Bóg zdaje się nie mieć takich posad, jakie mu przypisywano, i objawia pewną słabość wobec nieśmiertelnego Boga religii. Stawiając kwestię pokoju i związane z nią poważne kwestie etyczne, czysta polityka i ekonomia zdają się być bezradne. Potrzeba religii, która wnosi w te sprawy światło. Nie propagując nowego sprzężenia teologiczno-politycznego, idea pokoju pokazuje trwałość kwestii teologicznych wewnątrz samej polityki.

A skoro nieuchronnie rozważanie o pokoju prowadzi nas na teren religijny, warto przytoczyć pogląd św. AUGUSTYNA: *ubi autem caritas, ibi pax; et ubi humilitas, ibi caritas*. „Tam, gdzie miłość, tam też pokój, a gdzie pokora, tam miłość” Z ideą i istotą pokoju biskup Hippony związał zatem miłość. Ale ostatecznie — w przekonaniu św. Augustyna — każdy pokój, ontologiczny czy fizyczny, cielesno-psychiczny czy duchowy, niebiańsko-wieczny czy ziemski, społeczny czy politycz-

⁹ M. LILLA, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 9.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ P. VALADIER, *Nędza polityki i moc religii*, tł. T. Żeleźnik, Warszawa 2010.

ny, jako spełnienie bycia pozostaje darem Boga, gdyż jedynie Bóg jest obrazem i wcieleniem najwyższego porządku i najdoskonalszego pokoju¹². Czyżby w związku z tym globalny etos można interpretować teologicznie, jako przygotowanie się na przyjęcie tego daru?

**Das Postulat des gemeinsamen Ethos als Friedenbedingung.
Anmerkungen zum „Weltethos“ von H. Küng**

Zusammenfassung

Man ist sich einig, dass mit dem ersten Weltkrieg die Postmoderne begann. Unter anderem charakterisiert sie der Versuch neue Weltordnung zu schaffen. Aber es kam immer wieder zu Fehlentwicklungen. Diese führten zum zweiten Weltkrieg, hervorbrachten Totalitarismen und heute als Terrorismus die Welt bedrohen. Der Artikel beschäftigt sich mit dem Vorschlag des Tübinger Theologen H. Küng die Weltordnungspolitik ethisch durch einen globalen Ethos zu motivieren. Zuerst ist das Paradigma der Real- und Idealpolitik und ihre Schwächen analysiert, dann die Alternative des globalen Ethos, das auf dem Prinzip der Verantwortung beruht, als ein dritter Weg beschrieben. Im Artikel wird dabei die Anwesenheit der religiösen Momente in der Struktur dieses Projekts hervorgehoben. Es wird die These gestellt, dass eine Ausblendung der religiösen Dimension bei der Formulierung des globalen Ethos zur seiner Destruktion führen muss. Zuletzt wird auf die Renaissance der politischen Theologie und ihre Bedeutung für die heutigen philosophischpolitischen Debatten hingewiesen.

¹² T.J. WEISSENBERG, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethischen Entfaltung*, Stuttgart 2005, s. 113.