

Željko Pavić
“MOČ
SOLIDARNOSTI”.
ETIČNE
IMPLIKACIJE
EVROPSKEGA
MONOCENTRIZMA
V DELU ABDULAH
ŠARČEVIĆA

187-214

LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV
KRLEŽA
FRANKOPANSKA 29
HR-10000 ZAGREB

::POVZETEK

PRISPEVEK OSVETLJUJE TEMELJNA NAČELA Šarčevićeve kritike moderne in iz nje izhajajočega “evrocentrizma”, “kolonializma” in današnjega “globalizma” na osnovi izhodiščne primerjave med “diskurzivno etiko”, ki temelji v evropskem tipu umnosti (Apel, Habermas) in konkretno življenjskosvetno “etiko osvoboditve” v latinskoameriških deželah (E. Dussel, R. Fornet-Betancourt idr.). Osnovni namen prispevka je pokazati, da je univerzalistična etika možna šele takrat, “ko zmoremo razumeti, kako misli Kitajec ali Francoz” (A. Salazar Bondy). V tej povezavi se je po Šarčeviću na osnovi najnovejših azijskih izkušenj pokazala nujna, da se izpostavijo nova samorazumevanja in samooblikovanja tamkajšnjih življenjskih svetov, ki nakazujejo, da je nenasilna interkulturalnost možna šele ob predpostavki nedotakljivosti in nezvedljivosti nekega kulturnega življenjskega sveta na kateri koli tip umnosti, kulture, produkcije itn., ki izhajajo zgolj iz samih sebe. In tretjič, na osnovi teh dveh izkušenj bom premislili tiste temelje, na osnovi katerih lahko Šarčević Evropo kljub vsemu ugleda kot “horizont upanja”, iz katerega v Bosni živenci, zgodovinsko trdno povezani bošnjaški, hrvaški in srbski, danes na žalost tako zelo razklani prebivalci znova gradijo skupno prihodnost in so primorani odkrivati nove poti razumevanja, na osnovi katerih lahko premagajo najnovejše vojne rane. Pri tem izhaja Šarčević skupaj z Gadamerjem iz naslednjega temeljnega uvida: “Vsi smo drugi in vsi smo mi sami.” Brez te predpostavke ni – kot pravi Šarčević – ne identitete ne svobode ne miru ne strpnosti.

Ključne besede: Šarčević, Bosna, diskurzivna etika, etika osvoboditve, življenjski svet

ZUSAMMENFASSUNG

„MACHT DER SOLIDARITÄT“. ETHISCHE IMPLIKATIONEN DES EUROPÄISCHEN MONOZENTRISMUS IM WERK ABDULAH ŠARČEVIĆS
In diesem Beitrag erhellt der Verfasser die Grundansätze von Šarčevićs Kritik der Moderne und des aus ihr hervorgehenden „Eurozentrismus“, „Kolonialismus“ und heutigen „Globalismus“, zuerst ausgehend von der Auseinandersetzung zwischen der auf dem europäischen Typus der Vernünftigkeit beruhenden „Diskursethik“ (Apel, Habermas) und der konkreten lebensweltlichen „Befreiungsethik“ in lateinamerikanischen Ländern (E. Dussel, R. Fornet-Betancourt u.a.), um zu zeigen, dass

eine universalistische Ethik nur dann möglich ist, „wenn wir verstehen können, wie ein Chinese oder Franzose denkt“ (A. Salazar Bondy). Daran anknüpfend werden mit Šarčević die neuesten asiatischen Erfahrungen der Notwendigkeit einer neuen Selbstverständigung und Selbstgestaltung dortiger Lebenswelten zu Geltung gebracht, die darauf hinweisen, dass die gewaltlose Interkulturalität nur unter der Voraussetzung der Unverletzlichkeit und Unzurückführbarkeit einer kulturellen Lebenswelt auf irgendwelche, nicht aus ihr selbst stammende Art der Vernünftigkeit, Kultur, Produktion usw. möglich ist. Und, drittens, werden aufgrund dieser zwei Erfahrungen diejenigen Gründen ins Betracht genommen, aus denen Šarčević Europa trotzdem als „Horizont der Hoffnung“ ansieht, in dem die in Bosnien lebende, geschichtlich stark verbundene bosniakische, kroatische und serbische und heute leider so gesplante Bevölkerung auch ihre gemeinsame Zukunft wieder bauen, die neuen Wege der Verständigung finden muss, auf denen sie die neuesten Wunden des Krieges überwinden werden kann. Dabei geht Šarčević mit Gadamer von der grundlegenden Einsicht aus: „Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst“. Ohne diese Voraussetzung gibt es - so Šarčević - weder Identität noch Freiheit noch Frieden noch Toleranz.

Schlüsselwörter: Šarčević, Bosna, diskurzivna etika, etika osvoboditve, življenjski svet

“Dragi moji! Upam, da nihče med nami ne bo okleval, in bo raje izgubil življenje, kot da bi npr. požgal neko mesto ali da bi iz gole objestnosti celo vojsko nedolžnih ljudi pripeljal pred rablja. Toda če se bo to zlo udejanjilo, če temu človeku ne bomo mogli več pomagati, tedaj bo vsak med nami začutil nepremagljivo željo podati se na mukotrpno pot in se razgledati po tem opustošenem mestu ali po tem s trupli posejanem polju.”

*Moses Mendelssohn*¹

::UVOD: LOGOS NOVOVEŠKE UMNOSTI

Že zgodaj je Šarčević kontinuiteto evropske zgodovine videl v tem, da “predpostavlja mitični jarem Pojma zahodne biti, ki se v neskončnost razvija, posreduje in obdeluje”.² *Samoutemeljitev pojma kot zgodovine* že vnaprej sugerira eno in edino vrsto umnosti, tisto, ki se samoproizvaja in se na videz ukvarja s konkretno vsebino samo zaradi njene popolne ukinitve, *logični logos*, ki se ukvarja le s samim sabo. Nevarnost take logike se nahaja v tem, da ta, *prvič*, ni le goli *οργάνων*, tj. orodje pravilnega mišljenja, torej predvsem v tem, da

¹*Opera selecta*, zv. II, prevedel: A. S. Kalenić, Zagreb 2001., str. 96-97

²A. Šarčević, *Sfinga Zapada. Na putevima izricanja neizrecivog*, Sarajevo 2000, str. 9

je logika – kot je v našem prostoru morda prvi spoznal Georgius Raguseius (Juraj Dubrovčanin) – znanost, “ki ne koristi drugim znanostim (takrat je namreč le orodje, ki je preprosto na voljo za uporabo), ampak predvsem sama sebi”.³ *Drugič*, kadar začne tako razumljena logika v obliki novoveške in kasneje globalne tehnologije v celotni resničnosti služiti le sama sebi, tj. svojim načelom, izgubijo vse druge znanosti in sama resničnost v posredovanju tega posega ves človeški in resničnostni značaj. Temelj zahodno razumljene biti je torej zasnovan na tej vrsti logosa, ki je v končni fazi – kot opozarja tudi Šarčević – z njim izenačen: to je “jarem” tiste vrste logično mišljene biti, ki – kot npr. Heglov absolutni duh – v končni fazi, tj. po popolni vrnitvi k sebi iz drugobiti, vrši neprestan monolog sama s sabo, vedno znova sama sebi pravi, da je ona “vsa resničnost”. Nanaša se le sama nase in pri tem ukinja vsako drugobit, vse, kar je “neidentično” v Adornovem in “Drugo” v Lévinasovem pomenu. *Tretjič*, če se vrnemo h Kantu in k njegovi *Kritiki čistega uma*, se postopek prihajanja do zaključkov ali sodb na podlagi neke predpostavke razume kot *diskurzivnost*, kot razprava, ki se izvaja dosledno po logičnih pravilih, pri čemer se izpostavlja, da to pravzaprav ni nikakršna razprava, z ozirom na to, da oba postopka argumentacije potekata po istih logičnih pravilih, tako da rezultat take navidezne razprave ni nič, kar bi izhajalo iz konkretnega eksistencialno spoznavnega položaja sogovornika, temveč je spet “sodba” kot samopotrditev pravilnosti tistega izvirno logičnega, torej sodba, v kateri je ukinjena tudi sama individualna argumentacija, vse, kar ni v skladu s tem postopkom nanašanja logike na samo sebe.⁴ Prav na teh, seveda času primerno popolnoma spremenjenih temeljih je nastala tako imenovana “etika diskurza”, ki ne temelji na konkretnih človeških situacijah, na dialogu različnih svetovnih in verskih nazorov, ampak predvsem na “normah”, ki so izšle iz tega nanašanja diskurzivno logičnega uma samega nase skozi celotno zgodovino in drugobit na splošno. *Etična dovzetnost za krivdo logičnega* izhaja prav iz tega njegovega nanašanja zgolj samega nase. To je etika normativnega logosa, v kateri samo filozofijo razumemo v tej novoveški moderni obliki, v obliki tistega k sebi samemu skozi drugobit prihajajočega uma, ki v postopku tega prihajanja preplavlja in si zgolj kot stvar prisvaja celotno resničnost.

Zdi se mi, da si namesto tega Šarčević želi popolnoma drugače razumljen logos in na njem utemeljeno hermenevtiko, namreč logos, ki bo zmožen ra-

³G. Raguseius, *Epistolae morales, dialecticae et mathematicae*, Fr. 251 r; navedeno iz M. Josipović, *Filozofijska misao Georgiusa Raguseiusa*, Zagreb 1993, str. 63. Tam je tudi Josipovičev komentar. Tudi: Ž. Pavić, “Između renesanse i neoskolastike. Josipovićevo shvaćanje ‘trajno valjane’ filozofije”, v: 251 r; navedeno v M. Josipović, *Philosophia perennis*, Zagreb 2010., str. 240 id.

⁴Pimerjaj s tem I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 9, 88. Torej, „diskurzivnost“ je pri Kantu logično mišljenje, ki napreduje od sodbe do sodbe, od pojma do pojma, zaradi česar ima vsako znanstveno mišljenje diskurzivni značaj.

zumeti in pridobiti sebe iz Drugega, a ne kot iz sovražne tujosti, ampak kot iz neusahljivega izvira smiselnosti lastne eksistence. Brez tega si po Šarčevićem mnenju ni mogoče zamisliti prihodnosti človeštva, “*saj je življenje, ki samo sebe določa prek drugega, tujega, konstitutivna kategorija zgodovine*”⁵, tj. prihodnja zgodovina – če človeštvo sploh želi preživeti – mora graditi na taki, radikalno drugačni, izkušnji drugačnosti drugega!

Prav tako razumljena etika bo predmet mojih razmišljanj o logičnem, onto-loškem, zgodovinskem in intertekstualnem pogledu na to problematiko, glede na izvirno intenco Abdulaha Šarčevića, da v svojih delih izpostavi rušilno potrebo *Sfinge Zahoda*, ki v svojem enoumju in samouresničenju ne zatira le drugih civilizacij in verskih nazorov, ampak tudi samemu evropskemu človeku ne pušča nobenih možnosti, da bi neskončne možnosti svoje eksistence uresničil zunaj “koncentracijskega taborišča” (Adorno) prav tega tipa umnosti. Ker se v globalnih razsežnostih vedno znova pokaže, da ta tip umnosti ni le popolnoma brez odgovornosti za izgovorjeno in utemeljeno, ampak še mnogo bolj za storjeno – ali kot s Sloterdijkom pravi Šarčević: “Človekova nadloga ni toliko v njegovem trpljenju kot v njegovi nesposobnosti prevzeti krivdo zanj – *hoteti* biti kriv zanj.”⁶ To ni le problem civiliziranega Zahoda, ki se prav danes skuša obraniti pred lastno civiliziranostjo, temveč v našem primeru predvsem problem Bosne, v kateri je po tej vojni prišlo do popolne prekinitev tiste komunikacije, ki se je v Bosni razvila mnogo prej kot v Evropi, ki je za to potrebovala francosko revolucijo.

Če zdaj pogledamo na sodobno tehnologijo in znanost, neoliberalni koncept demokracije in splošno globalizacijo kot odraz prav tega tipa umnosti, tedaj po eni strani vidimo njihovo popolno povezanost s kapitalom in neprestano povzročanje vojnega stanja kot neusahljivega vira dobička, po drugi strani pa poskus, da se ta koncept uma vsili vsem drugim tipom umnosti kot edino mogoč, kot edino demokratičen in pravičen, saj umnost vzpostavlja kot edino “jamstvo” pravilnosti naših uvidov in ravnanj. Nobenega brezpredpostavkovnega dialoga ni, nobenega dopuščanja drugega kot konstitutivnega pogoja mene samega (Lévinas), ne obstaja nič, kar bi kot Drugi lahko veljalo “proti meni” (Gadamer), temveč le nanašanje te vrste logike na samo sebe: pravzaprav je le ta brezpredpostavkovna in ne-odgovorna, ker temelji le sama na sebi in odgovarja le sebi. “Mitični jarem Pojma”, o katerem govori Šarčević, ukinja vse mite, vsa verovanja, prepričanja, ukinja celotno bogastvo na svetu uresničenih možnosti človekovega obstoja in jih razglaša zgolj za mit, divjaštvo, barbarstvo, neukost, fundamentalizem (kadar se poskuša braniti),

⁵A. Šarčević, *Odvažnost slobode. Erika ljudskih prava* (= OS), Sarajevo 2000, str. 23

⁶P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, Frankfurt a.M. 1986., str. 187, v: A. Šarčević, OS, str. 163-164

zgolj in edino zato, da jih ohranja pod "pritiskom", ob katerem umirata vsa zgodovina in upanje.

Sodobni tehnološko-znanstveni svet in na njem utemeljen neoliberalni koncept kapitalizma sta v svojem najglobljem bistvu metafizično ustrojena, saj se v njunem temelju nahaja ideja popolne prezenze bivajočega v celoti, ideja totalne razpoložljivosti vsega kot uporabne stvari. Ta novoveška ideja absolutne prezenze, po kateri Jaz predpostavlja Ne-jaz v Fichtejevem pomenu, je do konca degenerirala izvirno grško idejo *παρ-ουσία*, prisostvovanja bivajočega v biti na način njegove biti, torej na način tistega notranjega "namena", ki ga ni podelil vsemogočni tehnolog človek, temveč Bog ali narava. Takšna transcendentalna, celoto izpostavljajoča hermenevtika – kot je v Heglovem primeru dobro ugotovil Jaspers – "ubija razumljeno", v imenu večnosti obrača hrbet neposrednemu enkratnemu življenju, v imenu samouresničenja duha celotnemu bogastvu naravne resničnosti, v imenu onostranstva kratko in malo tostranstvu. "Teror" *teleološko* ustrojene prezenze bivajočega kot stvari je tudi iz same človeške zgodovine naredil prizorišče vseh tistih načel, ki ne izvirajo iz človeškega in znotrajsvetnega. Vse je podrejeno "zvižčnosti uma" in – kot po pravici pravi Šarčević: "Zahod je do norosti obseden z idejo Duha, *nesmrtnosti in sodobnosti* ... Edino zemeljsko kraljestvo so svetovno-zgodovinska oblast in svetovno-zgodovinske možnosti, zmage in porazi. Evropejci dajo vse za nek *cilj*, tudi bojovníki in misleci. Za domovino, za združujoči *humanum*, za razred, za nesmrtnost duha in človeškega rodu. Razume se, da ne govorimo le o pogumu in genialnosti individuum in naroda, ampak o svetovno-zgodovinskem Smislu in Pomenu stvari same".⁷ Prav to prizadevanje v zvezi s "stvarjo samo" popolnoma odvezuje od vsake individualne odgovornosti, kajti človek ne deluje zaradi samega sebe in svojih eksistencialnih potreb, temveč zgolj zaradi načela samega. Nedavne vojne na tem prostoru so pokazale in vedno znova dokazujejo vso nevarnost in pogubnost bežanja v kolektiv in delovanja za stvar samo. Ontologija razpoložljivosti se spreminja v najstrašnejšo ideologijo masovnih uničenj. Nove kolonizacije in globalizacijo torej spremlja ta "univerzalistična morala", ki sploh ne jemlje v obzir *drugačnosti in nedotakljivosti drugega*. V tem smislu se ta univerzalistična morala pojavlja kot njihova spremljajoča in nujna ideologija, katere cilj je, da svoji stiski podvrže vse druge kulture kot barbarske. *Prvi del* kolonizacije Amerike, Afrike in drugih celin je imel ideološko podlago v vsiljevanju krščanstva in monoteizma, medtem ko so *drugi del* kolonizacije izvedli ob pomoči superiorne evropske tehnologije, s pomočjo katere so koloniziranim narodom vsilili sistem potreb in vrednot, ki

⁷*Sfinga Zapada*, str. 185-186

sploh niso v skladu z njihovo tradicijo.⁸ In ne le to, kolonizirani narodi nimajo nikakršne možnosti, da se iz *Svojega* avtentično in odgovorno odzovejo na ta tip umnosti in njegovo gospodovalno prakso, zaradi česar prihaja do popolne samoizgube na lastnih tleh in v lastni zgodovini.

Zaradi tega se zdaj postavlja vprašanje: kako ima pod tem pritiskom neka druga, že zdavnaj (zgodovinsko in glede na zaloge) zaslužnjena in v svoje izvoru ukinjena civilizacija enakopraven (brezpredpostavkov) “dialog” s takim umom, kaj mu lahko ponudi razen tega, kar ji je že davno vzel?

Glede na to, da so to vprašanja, s katerimi se v vseh svojih delih ukvarja tudi Abdulah Šarčević, bom tu poskušal razmišljati o njih ob nekaj primerih Šarčevićeve kritike evropskega logocentrizma kot “monocentrizma”.

2.1. ETIKA IN TEHNOLOGIJA MOČI

Da bi pravilno razumeli Šarčevićevo kritiko “monocentrizma” kot prevladujočega evropskega tipa umnosti, moramo najprej poudariti, da z njo nikakor ne želi prikriti ali zmanjšati negativnih strani drugih svetovnih in verskih nazorov. Nasprotno, Šarčević v svojih delih izčrpno analizira azijske in afriške kulture, prav tako vse vidike tam prevladujočih verstev. Toda za ta tip umnosti je značilno – za to ni potrebna nobena posebna argumentacija –, da je še vedno najnevarnejši in najpogubnejši zato, ker je najmočnejši v svojih gospodarskih, tehnoloških in vojaških virih.

Prav v tej točki se navezujemo na Šarčevićevo kritiko Apelove komunikativne pragmatike ali “hermenevtične dialektike”, med pripadnike katere uvršča tudi J. Habermasa in G. Radnitzkega.⁹

Če se zdaj vprašamo, zaradi česa je ta tip umnosti še vedno najmočnejši v svojem globalnem uresničevanju, najdemo skupaj s Šarčevićem odgovor v zelo ostroumnem uvidu Albrechta Wellmerja, da je “znanost sama postala življenjska forma industrijskih držav; zato je tudi razsvetljenje možno samo, če posredno ali neposredno sodeluje z znanostjo ...”.¹⁰ Zaradi tega Apel in Šarčević “realne družbe ne obravnavata le kot objekt znanosti in tehnologije, kot v tehnokratskem scientizmu, ampak kot ‘virtualni subjekt znanosti’, kot normativno idealni subjekt spoznanja in argumentiranja”.¹¹ To, kar je skozi zgodovino ustvarila Evropa s svojo družbo, znanostjo in tehnologijo, se zdaj

⁸Prim. z V. Hösle, “The Third World as a Philosophical Problem”, v: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Diskursethik oder Befreiungsetik?* (= DoB), Aachen 1992., str. 149–151

⁹Primerjaj z A. Šarčević, *Odabrani spisi* (= SS), zv. VI, Sarajevo 2010., str. 241

¹⁰A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969., str. 56, pri Šarčeviću v SD, str. 242

¹¹SS VI, str. 242

neposredno obrača proti tej družbi, kolikor jo "objektivizira" kot popolnoma odvisno od znanstveno-tehnološkega napredka, pri čemer v tem objektivizirajočem posegu – in to je največja ironija znanstveno-tehnološkega gonila – ta družba sama s svojimi civilizacijskimi dosežki deluje le še kot "virtualni subjekt", tj. kot kulturno in civilizacijsko kritje in opravičilo tega napredka. Če smemo tako reči, težava seveda ni v tem, da se to dogaja v Evropi, ki sama trpi zaradi krivde, ki si jo je prizadejala s svojim "izumom". Nasprotno: težava nastane tedaj, ko se druge družbe, kulture in celotne civilizacije podreajo tej življenjski formi in se s tem popolnoma "nevtralizirajo"¹² v svoji izvornosti. Odvisnost evropskega človeka od znanosti in tehnologije je nekaj popolnoma drugega od odvisnosti nekega Bušmana od njiju. Tu ne prihaja le do popolnega "objektiviziranja" tujih družb, ampak celo do tega, da te ne morejo več niti nastopati kot "virtualni" in navidezni normativni subjekti, ampak le kot popolnoma odvisni in nemočni poligoni uresničevanja znanstveno-tehnološko omogočene politične oziroma evropocentrično konstituirane moči. V tem pogledu sem pripravljen trditi, da prevladujoči tip umnosti v ZDA in temeljni način današnjega izvajanja oblasti v svetu nista nič drugega kot vrhunski odraz tistega tipa evropske umnosti, ki bi jo v političnem smislu rad označil kot "britanski imperializem", čeprav se besede "imperializem" ne da omejiti le na Veliko Britanijo. Pod tem imperializmom na ontološki ravni razumem popolno nesprejemanje ali celo nestrpnost in strah pred drugim, ki segajo tako globoko, da je treba drugega popolnoma ukiniti v njegovi drugačnosti, kakor koli že razumemo pojem "ukinjanja".¹³

Zato da bi postala edini temelj sodobnih družb, je morala ta znanstveno-tehnološka življenjska forma – in to je njen ontološki paradoks – v svojem bistvu postati navidezno najbolj odprta do vsega drugega, toda le zaradi njegove "objektivizacije" v pomenu njegove popolne razpoložljivosti tej življenjski formi oziroma njenemu uresničenju. V tem oziru moramo kot navidezno razumeti tudi njeno odrekanje filozofiji kot "goli kontemplaciji". V tem izhodu v svet filozofija "ni več možna kot samozadostna teorija"; to pomeni: filozofija ne

¹²To je najbolj mila beseda, ki jo lahko uporabim v tej zvezi!

¹³Pod "britanskim imperializmom" tu seveda razumem izključno kolonialni tip mišljenja, zaradi katerega danes posledično trpi tudi sama Velika Britanija, enako kot se danes Evropa v celoti – tako kot vse druge kulture – skuša osvoboditi "evropocentrizma". Pri razumevanju tega pojma je določeno zmedo vnesel Kant s svojo *karakterologijo* Angležev, kjer jih primerja s Francozi in o njih zapiše, da je angleški "značaj bolj od katerega koli drugega ravno nasproten značaju francoskega naroda, zato ker se odreka vsaki milini kot najodličnejši lastnosti v odnosih francoskega naroda z drugimi, pravzaprav se Angleži temu odrekajo tudi v medsebojnih odnosih, in zahteva le spoštovanje, sicer pa vsak oče živeti le po svoji lastni pameti. – Za svojega rojaka je Anglež pripravljen narediti velika, v primerjavi z drugimi narodi nezaslišana dobra dela. – Toda tujca, ki ga je usoda privedla na angleška tla in ki se je znašel v veliki stiski, ljudstvo vedno lahko ubije, zato ker ni nikakršen Anglež, tj. nikakršen človek" (I. Kant, *Antropologija v pragmatičnem pogledu*, moj prevod, Zagreb 2003., str. 190-191 – poudaril Ž.P.).

more več v kakršni koli obliki puščati svet zunaj sebe, tako da spoznava bistvo stvari prek čiste kontemplacije in šele nato uskladi življenjsko prakso s teorijo ali tako da vselej odprti in nedovršeni svet, njegove zakone in artikulacijo njegovega smisla določa a priori, saj je jasno, da bi potem zgodovino, ki je negotova in razprta prihodnosti in prihodnjemu v sedanjosti, prekrila in 'ukinila' v refleksiji, ki sama ni več praktično angažirana.”¹⁴ ¹⁵Navideznost takega izhoda v svet se nahaja v na začetku navedeni Raguseiusovoj trditvi, da je logika “uporabna” znanost, toda taka, ki ne koristi drugim znanostim, ampak predvsem sama sebi. To, da se tak tip mišljenja zdaj praktično odpira svetu, namreč ne pomeni odpiranja v smislu bogatenja sebe z novimi, nesvojimi vsebinami, ampak predvsem in izključno obvladovanje teh vsebin kot *svojih*, potrjevanje sebe v drugem kot v sebi samem. Z drugimi besedami, v temelju tega praktičnega odpiranja filozofije svetu se spet nahajata *ta* um in njegova “slepa volja” (Hegel), da v neskončnost ponavlja samega sebe, da se večno vrača k samemu sebi kot absolutno enakemu. Takšna filozofija se prav tedaj, ko vstopa v tisto, kar Apel in Habermas na sledi Kanta razumeta kot “diskurz”, s svetom pogovarja na način “osamljenega misleca” oziroma osamljenega uma, ki vedno povsod sliši le samega sebe in opravičenost svojega postopka sklepanja in razsojanja. Zato gre zgolj za navidezen izhod v svet oziroma odrekanje kontemplaciji in monologu.

Najočitnejši primer tega je Habermasovo pretolmačenje pojma “življenjski svet”. Čeprav ga Habermas, kot upravičeno poudarja Šarčević¹⁵, osvobaja konstitutivnih pogojev čiste transcendentalne subjektivnosti fenomenološkega tipa, je nedvomno res, da se v njegovem jedru še vedno nahaja kapitalistična, znanstveno-tehnološka življenjska forma, tako da že v tem pogledu “življenjski svet” po eni strani predstavlja horizont “povsakdanjenja” te kapitalistične oblike življenja, po drugi strani pa področje “kolonizacije”, zaradi česar se v slednjem izgublja razlika med njim in kolonialnimi sistemi.¹⁶ Drugače povedano, Habermas uvaja pojem “racionaliziranega sveta življenja”, ki bi bil v idealnem primeru brez konfliktov prav zato, ker bi temeljil na evropskem tipu racionalnosti, tj. na njegovih argumentacijskih strategijah, s čimer bi vnaprej odpadli drugi tipi racionalnosti, z njimi pa tudi drugi življenjski svetovi. Idealni apriorij komunikacijske skupnosti, Habermasov “racionalizirani življenjski svet”, se pojmuje kot podlaga realnih življenjskih svetov in velja za temelj vsake *solidarne etike*, ki s tega vidika – niti pri Apelu niti pri Habermasu – ne dopušča nobene “eksteriornosti” v Lévinasovu pomenu, možnosti, da Drugi k nam

¹⁴Šarčević: SS VI, str. 243.

¹⁵Primerjaj z Šarčević: SS VIII, str. 98 id.

¹⁶Primerjaj s tem E. Dussel, „Die Vernunft des Anderen. Die ‚interpellation‘ als Sprechakt“, u: DoB, str. 111

pristopi od zunaj,¹⁷ ne pa iz območja “naše” moči in razpoložljivih sredstev, tj. možnosti posameznikov in najrazličnejših društev, da so ne-solidarni do komunikacijske skupnosti, da predlagajo druge tipe in pogoje diskurza. Ker so budistični silogizmi nekaj popolnoma drugega od Aristotelovih. Zato so tudi sodbe popolnoma drugačne. Z vidika tako razumljene diskurzivnosti bi bila potem videti popolnoma drugače tudi “komunikacijska kompetentnost” Evropejca v razmerju do Indijca, do njegovega načina mišljenja in njegovega “življenjskega sveta”. Zaradi tega nas ne čudi niti Šarčevićeva pripomba, da bi kritika Habermasove *Kritične teorije* verjetno “lahko pokazala, da ta mislec ni vedno izpolnil tiste norme, ki jo je sam sebi postavljal kot neko vrsto odrešilne filozofije komunikacijskega mišljenja, nekoloniziranih življenjskih svetov, ki torej zahteva aksiološke ali normativne sodbe”,¹⁸ predvsem tiste sodbe, ki izvirajo iz popolnoma drugačnih “komunikacijskih skupnosti”. Šele potem bi se “etika diskurza” v svojem normativnem in normirajočem pogledu v resnici lahko spremenila v etiko pristnega dialoga. V vseh svojih, čeprav dobronamernih, prizadevanjih v zvezi s sodobnim tehnološko-znanstvenim svetom, kolonizacijo, zaslužnjevanjem, zatiranjem itd. Apel in Habermas namreč pozabljata, da se njuna “etika diskurza” razvija *znotraj* znanstveno-tehnološke življenjske forme in kot odgovor nanjo in da mora biti zaradi tega njena uporabnost zelo omejena – se pravi, na zahodni tip mišljenja. To je Apel iskreno priznal na nekem simpoziju v Aachenu leta 1990, ko je odgovarjal na zelo ostre kritike njegove in Habermasove “etike diskurza” predstavnikov tako imenovane “etike osvoboditve”. (E. Dussel, R. Forneut-Betancourt, E. Arens idr.)¹⁹ Tu Apel trdi, “da je svojo temo [pojem transcendentale pragmatike – Ž.

¹⁷Primerjaj s tem E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Haye 1974., posebej str. 268 i d. S tem primerjaj zelo izčrpno študijo R. Funka, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg/München 1989., str. 52 id.

¹⁸Šarčević, SS VIII, str. 106

¹⁹Nastanek “filozofije osvoboditve”, ki se bistveno razlikuje od izrecno marksistično usmerjene “teologije” osvoboditve, je povezan z imenom Enriquea Dussela. Toda že pred nastankom “filozofije” in “etike osvoboditve” je v 70. letih 20. stoletja potekala zelo pomembna razprava, v kateri sta sodelovala perujski filozof Augusto Salazar Bondy in mehiški filozof Leopoldo Zea. Temeljna izhodišča te razprave se dotikajo naslednjih stališč, ki jih je skušal poenotiti prav Bondy: med tem, ko prvi, izhajajoč iz tako imenovane “teorije dependence” (odvisnosti) prepozna stanje zatiranosti v Latinski Ameriki in v skladu s tem ne vidi nikakršne možnosti izvirne latinskoameriške filozofije, Zea, glede na to, da subjekt filozofskega diskurza ni latinskoameriški, ampak evropski (in to v kolonialni obliki) - zaradi česar Bondy zahteva brezpogojno osvobodjanje od tega kolonializma z vsemi sredstvi – meni, da se mora afirmirati izvirni, predkolonialni smisel Logosa, kar bi po njegovem mnenju moralo omogočiti neprisljen dialog in ponovno afirmacijo različnih vrst mišljenja. Dussel, ki je uskladiel ta dva koncepta, meni, da je izvirna latinskoameriška filozofija možna le pod predpostavko razvijanja samozavedi o svoji lastni odtujenosti, trpljenju, zatiranosti, koloniziranosti itd., tj. ti “eksistenciali” morajo biti izhodišče “filozofije osvoboditve”, odgovarjanje nanje pa njen končni cilj. Vsak diskurz, ki ne upošteva teh “eksistencialov”, moramo prav tako razumeti kot izkoriščevalen in kolonizatorski oziroma z ideologijo takega delovanja mora latinskoameriški človek primarno izhajati iz izkušnje “ne-biti”, in ničnosti eksistence, če želi na koncu razviti tisto samozavest. O vsem tem primerjaj R. Forneut-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der*

P.] – ki je tako rekoč popolnoma nedolžna – poskušal uvesti in eksplicirati s perspektive evropske duhovne zgodovine, ki je v rabi pri nas”.²⁰ To, kar Apelu, in z njim tudi Habermasu, odvzema nedolžnost, ni to, da na način, “ki je v rabi”, eksplicirata svoja filozofska in etična stališča, izhajajoč iz evropske in predvsem nemške duhovne zgodovine, temveč zgolj in edino to, da se ta “etika diskurza” vsiljuje kot univerzalni model konstituiranja “svetovnega etosa”, to pa je – zdi se mi – skušnjava, ki ji je na teološki ravni podlegel Hans Küng. Tragičnost te iskrene Apelove izjave je torej v nezmožnosti sprejemanja razlogov kritike ljudi, ki prihajajo iz popolnoma drugačnega “življenjskega sveta”, ljudi, ki mu izrecno želijo teoretično in praktično pokazati, da je vsakodnevna izkušnja latinskoameriške komunikacijske skupnosti radikalno drugačna, da je v svojem najglobljem bistvu izkušnja “perifernosti” in da ima to zanje status “apriorne izkušnje”. Zaradi tega je za latinskoameriškega človeka sodelovanje v “hegemonistični komunikacijski skupnosti” nepomembno, tj. brez teoretične ali praktične upravičenosti, ker predstavlja pristajanje na te “hegemonistične” pogoje dialoga.²¹

Drugič, tip “intelegibilnosti”, na katero se sklicujeta Apel in Habermas kot na nujni predpogoj “komunikacijske kompetentnosti” in etično veljavnega diskurza nasploh, po Dusselovem mnenju v celoti predvideva, da v “diskurzu” ne gre za drugega kot za “drugega uma”, zdaj mišljenega v najradikalnejšem Heglovem pomenu, ampak za drugega kot za “um drugega”.²² To je veliko pred Dusselom sprevidel Abdulah Šarčević, ko je kritiziral Habermasovo univerzaliziranje moralnih norm in njegovo pojmovanje “miselne kompetentnosti”: “Ne moremo spodbijati Habermasovega izhodišča, da logika razvoja proizvodnih sil na področju interaktivne in jezikovne kompetentnosti predstavlja edino rastoče univerzaliziranje moralnih norm. Če drži, da uvajanje novih form socialne integracije ne zahteva le miselne kompetentnosti, ki je povezana z doseganjem zmožnosti instrumentalnega delovanja, ampak tudi znanje moralno-praktičnega tipa, bi lahko zastavili vprašanje, kako razlagati to, da vedno manjkajo zadostni vpogledi v to, da *do razvoja relevantnih in daljnosežnih tokov vednosti ne prihaja samo v kognitivno-instrumentalni dimenziji, v interakcijskih in komunikacijskih strukturah racionalnosti*”.²³ Z drugimi besedami, Šarčević, tako kot za njim Dussel, izrecno opozarja, da imata ta tip

.....
Weltphilosophie, Nordhausen 2005

²⁰K.-O. Apel, “Die Diskursethik vor der Herausforderung der ‚Philosophie der Befreiung‘. Versuch einer Antwort an Enrique dussel”, v: DoB, str. 17

²¹Z vsem povedanim primerjaj E. Dussel, “Die Vernunft des Anderen”, DoB, str. 106

²²Primerjaj *ibid.*, str. 107

²³Šarčević: SS VIII, str. 145. -poudaril Ž. P.

racionalnosti in na njem utemeljena komunikacijska skupnost ali življenjski svet zelo omejeno, samo zahodno veljavo, in da ne smeta biti nikakršno merilo za postopke "izobraževanja" in doseganje znanja, ki izhajajo iz popolnoma drugih svetovnonazorskih predpostavk. To je Šarčević zelo nazorno pokazal ob evropskih "navideznih razpravah" o človekovih pravicah, ki so po Šarčeviću konec koncev "le izraz pervertirane pravice do *moči solidarnosti*, ki je na drugi strani stoletne agonije enodimenzionalne racionalnosti nacionalne države, vedno nove monocentričnosti."²⁴ "*Moč solidarnosti*" – tu skupaj s Šarčevićem spet dajem poudarek na to ironično sintagmo – ni nikakršna solidarnost, ampak ponavljajoči se odraz te moči, ki s tem prevzema la drugačno podobo. To ni so-čutje, so-trpljenje z enakim kot nekom, ki to potrebuje, ampak predvsem solidarnost tega monocentričnega uma s samim sabo v dejanju razodevanja moči. S tem beseda solidarnost izgublja svoj izvorni pomen: namreč, kolikor *solidarité* razumemo kot *brezpogojno privolitev v drugega*, ne glede na njegove nazore in poreklo, potem ta "moč solidarnosti" ni nič drugega kot *brezpogojna privolitev zgolj vase* kot edini izvir vsake gotovosti in resnicoljubnosti. Čisti kartezijanski *cogito*, ki s samim sabo vrši "argumentativni diskurz" in pri tem pozablja, da v pogovoru govorijo živi ljudje in ne diskurzivni argumenti. Ta "etika solidarne odgovornosti" ni zaradi tega nič drugega kot etika moči, ne glede na to, koliko se Apel in Habermas branita s svojimi dobrimi namerami. S svojim konceptom "komunikacijske pragmatike" sta neposredno vpletena v dialektiko resnice in moči, tj. pozabljata, da na ravni njenega tipa racionalnosti funkcionalni delokrog moči predstavlja okvir za uveljavljene resnice, ne glede na to, v kolikšni meri sta se oba poskušala izogniti Webrovemu pojmu racionalnosti in Kantovemu "metodičnemu solipsizmu". Čeprav Šarčević večkrat upravičeno poudarja pomen Apelovega koncepta v tem pogledu, da "*nobeden sodoben filozof ni na podoben način [kot Apel – Ž.P.] zastavil vprašanja o možnosti utemeljevanja komunikacijske etike v času edinstvene znanstveno*

²⁴Šarčević: OS, str. 17. Vendar po Šarčeviću obstaja še druga vrsta "moči", ki jo najde v pojmu "Violence" Hannah Arendt: "*Moč* je neskrita afirmacija skupinske dejavnosti ljudi, sodelovanje v skupinski delavnosti, čudežna sposobnost za kooperativno delovanje...; konstituira se v pluralizmu človeških organizacij, ustanov, kultur itd. Ta je – tako se zdi še danes – edino zagotovilo ohranitve svobode v obliki institucionalne moči, sodobnega proceduralizma. Moč je v tem pogledu to, kar pripada prostoru med ljudmi, pravi temelj trans-kulturalne politične skupnosti, ki je ne določa noben zasebni subjekt. *Sila, ta nova religija brez Boga*, ki se zanaša sama nase in ne podlega iluziji o napredovanju zavesti o svobodi (kakor je mislil Hegel); nanjo so v moderni dobi prenešeni možnosti in tveganja nove ambivalentne zgodovinske družnene strukture. Sila je za Hannah Arendt to, kar je nasprotno moči; instrumentalna je in vedno monopol nekega subjekta, ki je v načelu paranoiden, kot sta bila Hitler in Stalin ... Uporaba sredstev monopola in sile, pravi, lahko škodljivo deluje na moč in privede do katastrofe znakov moči, ustanov in demokracije ..." (OS, str. 256). Tega razlikovanja Hannah Arendt v tem besedilu ne bomo nikjer več uporabil, saj želimo tu izrecno poudariti cinizem tiste „moči solidarnosti“, ki v udejanjanju te moči solidarnosti odvzema vse pravice tisti Drugi v njeni ontološki, temeljno bitni potrebi po Drugem, ne po njegovi „posmrtni podpori“.

tehnološke civilizacije”,²⁵ Šarčević prav tako nima nobenih iluzij o ozadju in dometu njegove “transformacije filozofije”: “Ko Apel polemizira z novoveško filozofijo zavesti – od Descartesa do Kanta in Husserla – ki je v pozabi a priori jezikovne igre, kot poudarja v svojih kasnejših delih, tega ne počne na način Heideggrove ali Gadamerjeve kritike. Nasprotno, prizadeva si kritično rekonstruirati novoveško resnico splošno veljavne samozavesti, noološke refleksije, to pomeni: idejo splošno veljavne znanosti. S tem podpira tudi zahtevo za delno rehabilitacijo, ne le kartezijanske, ampak tudi kantovske tradicije.”²⁶ Prav zaradi tega tudi njegova zahteva po “univerzalni etiki” ne more biti solidarna z drugimi etikami in komunikacijskimi skupnostmi, ki so – kot poudarja Dussel – “ravnodušne” do te “hegemonistične komunikacijske skupnosti”: ne morejo biti solidarne do nje, ker bi bila to brezpogojna privolitev v moč in nasilje, ki ga ta tip mišljenja izvaja nad njimi v najrazličnejših političnih, tehnološko-gospodarskih in ne nazadnje kulturno-civilizacijskih oblikah. To bi bila zanje kratko in malo najstrašnejša samoizguba.

V tem smislu je treba razumeti tudi Šarčevićevo skrajno ironično pripombo o “moči solidarnosti”, ki najbolj jedrnato odraža resnični odnos moči na terenu, in ki po njegovem mnenju najbolj neizbežno zahteva novo “odločnost svobode”, ne avtonomijo umnega subjekta, ampak soočanje samim seboj in s

²⁵Šarčević: SS VI, str. 308. Iz vseh dosedanjih Šarčevićeveh analiz Habermasovih in Apelovih prizadevanj za rešitev temeljnih vprašanj sodobne znanstveno-tehnološke civilizacije je popolnoma razvidno, katere humanistične potencialce zares vključuje njun etično-diskurzivni projekt. No, v skladu s svojo namero, da pojasnim temeljne postaje Šarčevićeve kritike moderne in prevladujočega evropocentrizma, sem tu – na primeru “etike osvoboditve” – hotel pokazati tudi to, kako se ti koncepti niso do konca osvobodili tega univerzalistično-normativnega nasledstva, kar bi, mislim, moralo v zadnjih dveh odstavkih omogočiti tudi boljše razumevanje same Šarčevićeve kritike in njegovih izhodišč za reševanje omenjene problematike. S to *namerno pristranskostjo* v mojem pristopu torej Šarčević nima nobene zveze, z ozirom na to, da želi v vseh svojih analizah pokazati možnost popolnoma drugačnega pristopa, tudi k evropocentrizmu samemu! Moja pripomba se nanaša predvsem na “iskrenost” Habermasovega koncepta, kar želim podkrepiti z nekim resničnim desjtvom. Habermas je namreč 7. aprila 1993, torej po priznanju samostojnosti republik nekdanje Jugoslavije, gostoval v Goethejevem inštitutu v Zagrebu s predavanjem “Die Probleme des Kulturalismus”, na katerem sem bil tudi jaz. Habermas je v tem predavanju trdil, da “komunikativno pragmatiko” v smislu multikulturalnosti lahko dosežemo “na podlagi pozitivnega prava, izkušnje ‘kolektivne identitete’ in boja za legitimne pravice ... Tako normativno strukturiranje problema multikulturalnosti predpostavlja tako možnost in nujnost “kolektivnega preživljanja” kot način kolektivnega samorazumevanja in to vrsto univerzalizma Habermas imenuje ‘der gleichmachende Universalismus’, torej to je univerzalizem, ki izenačuje in vse identitete in vodi v enak položaj, ne glede na to, ali gre za individuum ali nacijo.” S formalnega vidika tej izjavi ne bi mogli ničesar oporekati, če Habermas pod pojmom “kolektivna identiteta” ne bi mislil na kolektivno identiteto Jugoslavije. Ker, kako naj razumemo Habermasov jasen odgovor na vprašanje o dogajanju na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini, da gre za državljansko vojno (znotraj Jugoslavije) in proces “decentralizacije državne kompetence” – vse to, zopet opominjam – po priznanju danes (in tudi tedaj) obstoječih suverenih držav: “Toda največ negotovanja in sumničavosti poslušalcev je izzvala Habermasova trditev, da v Bosni Srbija ni agresor, ampak, da tam poteka državljanska vojna med tremi za to enako odgovornimi etičnimi skupinami, ki nemilostno uničujejo druga drugo.” Usp. Ž. Pavić, “Predavanje Jürgena Habermasa ‘Problemi multikulturalizma’”, u: *Filozofska istraživanja* št. 51/1993., str. 1003-1004. - Opominjam, da imam zvočni zapis tega predavanja, na podlagi katerega je napisano tudi to poročilo!

²⁶Ibid, str. 247-248

svojim domom, svojo kulturo in svojo tradicijo, vrnitev k tistim "sedimentom" umnosti (Husserl), ki so lastni mojemu življenjskemu svetu, ki jih ne doživljam hegemonistično in ki me zato ne puščajo ravnodušnega in mi ne dajejo občutka manjvrednosti. To je svoboda za sebe, ki se jo pridobi od drugega ali, kot z Gadamerjem pravi Šarčević, iz temeljne izkušnje: "Vsi smo drugi in vsi smo mi sami."²⁷ Brez tega po Šarčevićevem mnenju ni ne identitete ne svobode ne miru in ne tolerance.

2. SVOBODA DO LASTNE ZGODOVINSKE IZKUŠNJE IN LASTNEGA DOMA

Šarčević, ki so ga na žalost, tako kot mnoge med nami, izučile strahote nedavne vojne in brezumne agresije, poskuša v zadnjem času pokazati vso iluzornost tistih "navideznih debat" o človekovih pravicah in pri tem vzporeja najrazličnejše zahodne in vzhodne izkušnje raznovrstnih fundamentalizmov; vse to v dobri veri, da svoboda obstaja zunaj "mizerije" ali "terorja" celote, v kateri – kakor pravi Adorno: "Je to, kar je, kot koncentracijsko taborišče,"²⁸ ne glede na to, o kateri vrsti umnosti govorimo.

Prav Bosna ja za Šarčevića zelo nazoren primer medsebojnega prežemanja in mešanja "domačega in tujega sveta" – to je "*conditio humana v Bosni*"²⁹, tisto, kar omogoča neko drugo vrsto integracije, ki jo Šarčević imenuje "*kultura korespondence*" in ki predpostavlja popolno izključitev "restrikcije" kakršne koli redukcije tujega na svoje. Taka vrsta kulture razume, da si "življenjskega sveta" Bosne ne moremo predstavljati brez tujega sveta, brez katerega bi bila po Šarčevićevem mnenju "mavzolej". Nasprotno, negovanje "tujega sveta" v lastnem domu pomeni, da tuji svet ni vsiljen, ampak sprejet kot konstitutivni pogoj lastne biti.

Drugače je s "hegemonistično kulturo" Evrope: "*Evropocentrizem* v svojih mnogoterih oblikah in zgodovinskih kontekstih predstavlja prevlado zahodne kulture; danes v obliki sodobne znanstveno-tehnološke civilizacije, ki je postala svetovna. Kot rdeča nit boja za priznanje na mednarodni ravni, težkega in popolnoma negotovega boja".³⁰ Ta "boj" je usoden, ker hočejo iz njega izvzeti kakršno koli možnost odpora. – To, kar sem ob kritiki "etike diskurza" skušal pokazati z "etiko osvoboditve", Šarčević razkriva na prime-

²⁷H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt a.M., str. 31, u: Šarčević: OS, str. 59

²⁸Primerjaj z Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, u: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M. 1984., str. 373. – S tem primerjaj tudi Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., § 9.2.

²⁹Šarčević: OS, str. 34

³⁰OS, str. 32

rih najšodobnejših azijskih izkušenj. Obakrat gre za to, da udeleženci nočejo več pristajati na davno vsiljene pogoje te “hegemonistične komunikacijske skupnosti”. O tem govori Šarčević: “Azijski sogovorniki pravijo: Mi Azijci se moramo šele naučiti, *kako nasprotovati hegemonistični kulturi*, kakršna je bila zahodna kultura zelo dolgo. Doslej smo naredili veliko, vendar moramo doma izsiliti *novi vrsti odprtosti*, če želimo biti dorasli dogodkom”.³¹ Ta “nova vrsta odprtosti” je odpiranje lastnemu izročilu in domu, ki bo šele prek domačega in izvornega popolnoma drugače sprejela ta “tuji svet”, torej ne več kot hegemonističnega, temveč kot sogovornika, ki je pripravljen govoriti, ne iz svojega, ampak iz azijskega doma, iz “njegovih” pogojev umnosti in “komunikativne kompetentnosti”. *Hermetika je pred hermenevtiko*, tj. neko življenjsko formo lahko interpretiramo le iz nje same.

Z ozirom na takšno doživljanje evropske “hegemonistične kulture” nas lahko le navidezno preseneča to, kar skupaj s H. Schmitom poudarja Šarčević, namreč napad mnogih muslimanov, hindujcev in konfucijancev na “človekove pravice kot na instrument zahodnega podrejanja”.³² Toda pravi način upiranja hegemoniji zahodne kulture ni sila – tedaj na isto odgovarjamo z istim in to s popolnoma enakimi sredstvi! Nasprotno, prav v zahtevi *odpiranja* lastnemu domu vidi Šarčević bistveno možnost prevladovanja volje po obvladovanju, po eni strani v območju lastne zgodovine in sedanjosti, še bolj pa v postopku osvajanja drugačnosti drugega. Črpanje iz lastnih virov, iz katerih – kot pravi Gadamer – vedno prihaja nekaj novega in “svežega”, mora znotraj vsakdanjega življenjskega sveta postati izhodišče lastnega sramu za tisto, kar je bilo storjeno v lastni preteklosti, ki nas – kakor neprestano poudarja Šarčević³³ – kot najbolj gotova gotovost čaka v prihodnosti, v kateri bo enkrat za vselej treba dati tisto Lévinasovo obljubo “Nikoli več ne boš ubijal!”, ne obljubo, ampak trajno udejanjanje *sub speciae* že izvršenih umorov. Jonasov princip dolgoročne odgovornosti ima svoj največji in najmočnejši korektiv v preteklosti, ki se je

³¹OS, str. 35. V tem smislu je Šarčević zelo previden do “postmoderne”, za katero bi se zelo lahko izkazalo, da je v svojih najrazličnejših oblikah odprt, morda poslednji poskus moderne, da se ubrani in ohrani v skladu z naslednjo sodbo: “*Kritika moderne se v nobenem primeru ne sme udejanjati na način moderne: kot supermoderna, kot antimoderna, kot post-moderna ...*” (OS, str. 137)

³²OS, str. 27. Še veliko nevarnejši je primer, o katerem Šarčević razmišlja na podlagi analiz Ansona Rabinbacha, objavljenih v njegovi knjigi *In the Shadow of Catastrophe* (Berkeley 1988). Ker so judje “prepovedali podobe”, so nase pritegnili bes “svojih nasprotnikov, ki znova uporabljajo postopke *mimesis*, da bi jih uničili” (OS, str. 142). Tudi muslimani so prevzeli prepoved “upodabljanja” v džamijah. Kot vemo, so krščanske cerkve polne podob in kipov Jezusa, Marije, številnih svetnikov itd. Na ontološki ravni gre tu za dva različna metafizična koncepta odnosa do Boga: judovsko-islamski, *ne-predočevalni*, in krščanski (izrecno predočevalni), iz česar ne izvirajo le različne teološke nauke, ampak tudi “razjarjenost” enih nad drugimi na politični ravni, ki z nezmanjšano silovitostjo, na žalost, divja še danes. – To je seveda le en droben primer! V zvezi s političnimi implikacijami tega “primerja” glej. OS, str. 144

³³Primerjaj OS, posebej str. 51 id.

že zgodila in ki mora kot ubijalska ostati živa kot trajni opomin in vir sramu. Samo tako se bo po Šarčevičevem mnenju lahko končno prekinilo neprestano spreminjanje svojega doma v popolno tujost, vsemu človeštvu pa se bo odprla danes tako potrebna možnost, da to "tuje" postane konstitutivni pogoj lastnega doma, vendar pod pogoji doma samega. S stališča tistih "navideznih razprav" o človekovih pravicah azijskemu človeku zdaj v tem obratu k domu postane po Šarčevičevem mnenju popolnoma jasno: "V agoniji svetovne zgodovine, evropske filozofije in civilizacije, ti glasovi Azije, slišni ali neslišni, pravijo, da uvajanje v igro človekovih pravic izhaja iz skozi zgodovino ustvarjenega prepričanja, da so le te zanesljivi znak *zahodnjaške arogance, zaslepljenosti v odnosu do velikih in edinstvenih azijskih vrednot v filozofiji, tradiciji, kulturi, življenjskih oblikah, ki so večpomenske*"³⁴ in ki ne dopuščajo nobenega univerzalnega nauka o moralnosti, ki bi prav to večpomenskost podredil svojemu normativnemu sistemu. Ne glede na to, koliko se Apel in Habermas trudita iz etike narediti temelj evropske logike – kot smo videli – popolnoma pozabljata, da tudi ta etika sama izhaja iz logično-metafizičnih temeljev avtoreferencialnega evropskega uma, kar pri Šarčeviču seveda ne pomeni, da je Evropa s tem izrabila svoje "odrešilne", domačijske potenciale. Nasprotno, mnogo bolj od "kognitivne kompetentnosti" kot predpostavke učenja drugega Evropa pridobiva "*kulturo učenja*" od drugega, brez katere niti ena sama evropska sodba drugih kultur ne more imeti pravice do kakršne koli veljave, razen pravice močnejšega, da "poučuje", "inštruira", "daje lekcije".³⁵ To je tisto učeče se odpiranje, ki ga bo tudi ta um sam odprl, ne le drugemu, ampak tudi humanim virom lastnega doma, v katerih bo prav tako uspel prepoznati tisto drugo, toda ne več kot nekaj tujega, temveč kot bistvenega so-določevalca lastne biti, ki se ne bo več brezmejno širila kot usodna svetovna zavest, ampak se bo razvijala v horizontu drugega kot dopuščanja samega sebe. *Učiti, da "Ne boš več ubijal!"*, pomeni vzpostaviti odgovorno razmerje do lastne preteklosti kot prihodnosti, brezpogojno se odpreti drugemu kot sebi samemu, preprosto življenju, ki le tako lahko preseže "koncentracijsko taborišče" biti v Adornovem pomenu.

³⁴OS, str. 37

³⁵OS, str. 25 in 67. V tej zvezi so na primer zelo zanimivi razlogi, zaradi katerih je Schleiermacher s pomočjo Humboldta Heglu preprečil vstop v akademijo. Glavni razlog je bil po poročanju A. Harnacka Schleiermacherjev strah pred "Heglovim despotizmom", tj. njegovim prepričanjem, "da spekulativni misleci ne potrebujejo skupnega dela v akademiji" (H. Peiter), tj. izmenjave spoznanj na ravni te "komunikacijske skupnosti raziskovalcev." Zaradi tega je po sodbi G. Scholza "Schleiermacher Heglu *utemeljeno preprečil* vstop v akademijo, saj Hegel očitno ni hotel sodelovati v medsebojni komunikaciji, ampak le predavati in poučevati." G. Scholz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995., str. 481. O Harnackovih i Peitrovih trditvah primerjaj Ž. Pavić, "Pogovor: Schleiermacherov filozofijsko-teološki sistem znanosti i mjesto hermeneutike u njemu", v: F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet*, sv. II: *Kritika*, Zagreb 2002., str. 481 id.

“Učenje” je boleč proces, zato ker je treba v radikalnem smislu zapustiti udobje tistega, za kar se je doslej mislilo, da nima nobene alternative, da je edini vir varnosti, užitka in zadovoljstva. *To je učenje prepoznavanja sebe v Drugem*, toda tako, da to Drugo postane vir novih možnosti lastne biti. Popolno transcendiranje območja tistega, kar se je doslej predpostavljalo kot “imanenca”. To ni nikakršna samoizguba ali samoodtujitev v Heglovem pomenu³⁶ niti vrženost v “povprečno” vsakdanjost brezosebnega “Se” znanstveno-tehnološke civilizacije (Heidegger), temveč radikalna opustitev te življenjske forme, ki je pravzaprav privedla do teh fenomenov in prekinitev (spo-)razumevajoče komunikacije na globalni ravni. Tako z učenjem ne prihaja le do “decentralizacije” navidezne identitete jaza kot brezosebnosti, ampak – na svetovni ravni – tudi do “decentralizacije” tistih središč moči, ki so se doslej postopno izkazale kot nepripravljene opuščati svojo “veliko politiko”, svojo življenjsko formo slepe samoohranitve. Glede na to zahtevo je treba vse pojme tradicionalne metafizike radikalno pretolmačiti, tj. izkusiti jih je treba radikalno drugače in izpolniti z novo vsebino in smislom: *naučiti se moramo ne le drugače zaznavati resničnost, ampak še bolj drugače jo “soditi”*, to razsojanje pa ne izhaja le iz apriornih pogojev nazornosti, ampak iz neposredne izkušnje. Dosedanjo *izkušnjo časa*, ki nas je edina opominjala na bit-pri-smrti, na to, da nimamo časa, je treba zamenjati s “časom izkušnje”, s tistim “imeti čas” za izkušnjo v najširšem horizontu sveta. Brez tega preobrata v lastni biti sploh ne moremo govoriti o tistem, kar Gadamer imenuje “rast biti”, tako interpretirajočega kot interpretiranega. Ne moremo vzpostaviti nobene bližine, ki edina daje legitimnost interpretaciji in samointerpretaciji, bližine, ki edina udomačuje v najširšem svetovnem horizontu.

Šele to učenje predstavlja pravo pot do tolerance v njenem najizvirnejšem pomenu: “potrpežljivost”, “znosnost”. Brez te potrpežljivosti ni niti prave izkušnje niti pravega mišljenja: *dolgo pomujanje pri nečem (Lange-Weile)* v Heideggrovem smislu ni nikakršno “dolgočasje” v ustaljenem pomenu besede, ampak temeljni način vzbujanja “interesa”, toda tako, da v njegovem središču nisem jaz kot intencionalni subjekt Husserlovega tipa, temveč tisto, na kar sem

³⁶Kot sam poudarja, se je Šarčević že v prvih letih študija začel zanimati za problematiko moderne, predvsem za problem odtujitve: “Drznil bi si reči, da me je že kot študenta filozofije na Filozofski fakulteti v Zagrebu začela zanimati teorija odtujitve, odtujeni načini življenja, sistemi prisile in nastajanje ideologije. Leta 1949 sem napisal študijo z naslovom *Osnovni fenomeni odtujitve človeka* – za natečaj, ki je bil razpisan v okviru *Majskega festivala študentov Zagrebških vseučilišč*. Delo so ocenjevali profesorji Oddelka za filozofijo: Vladimir Filipović, Marijan Tkalčić in Predrag Vranicki. Bilo je nagrajeno in od takrat se je povečalo moje zanimanje za kritiko tistih spoznanj, načinov delovanja ali dela, socialne komunikacije, institucij, države in prava, ki pomenijo odtujitev ali samoodtujitev človeka in ki vodijo tako v sublimacijo kot desublimacijo življenjskih form v 20. stoletju. Vse to si je bilo mogoče predstavljati predvsem s perspektive filozofije Hegla, Marxa in Nietzscheja.” (OS, str. 185; primerjaj še izčrpnje o tej temi, pa tudi o Šarčevićevega zanimanju za isto problematiko v času bivanja v Skopju: OS, str. 202-203 b)

usmerjen in kar me kot takega potiska iz mojega lastnega središča. Toleranca je torej izkušnja prostovoljne potisnjenosti iz lastnega središča zaradi Drugega in njegovega "samoprikazovanja". Prav to neprestano poudarja tudi Šarčević: "bolj ko čutimo pomanjkanje tolerance, tem težje pridemo do spoznanja o svetu in resničnosti nasploh; tem bolj čutimo odpor do resničnosti. In to prek mitov in idealiziranja, narcističnega zadovoljstva ob nepopolnem spoznanju, idiotizma Jaza (individualnega in nacionalnega); in to ne le z obtoževanjem drugih v njihovi drugačnosti, drugih, ki jih vidimo le kot sovražnike."³⁷ Individualni in nacionalni sovražnik je ravno proizvod tistega "monocentrizma", ki je zasnovan zgolj na samem sebi, Fichtejev Jaz, ki predpostavlja Ne-Jaz, čisti transcendentalno-dokazan dosežek uma, ki vse, kar je neutemeljivo, nerazumljivo in nedokazljivo, že vnaprej razglasa za neobstoječe. Zadnji poskus pojma jazstva, da utemelji tuje prav zaradi trpljenja, strahu, slepe volje do popolne nevtralizacije (uničenja). Od tu ne izhaja le radikalna prekinitev komunikacije, ampak "smrt Boga", kraljestvo absolutne tišine in monologa, ki terja, da je treba ubiti vsako besedo, čim jo nekdo hoče izgovoriti.

Heglovo dialektiko "gospodarja in hlapca", ne glede na to, koliko so jo pozitivno razlagali kot odvisnost uma od čutne vsebine, priskrbljene s konkretnim delovanjem razuma, mora v srečanju Evrope z drugačnimi življenjskimi svetovi dobiti popolnoma drugačen pomen: ti življenjski svetovi so morali delovati in do danes delujejo pod pritiskom te umnosti, priskrbujejo ji bogastvo in brezmejno razširjajo njeno moč, znova nad istimi življenjskimi svetovi. Zaradi tega osvobajanje teh drugih življenjskih svetov od gospodarjev evropskega uma zdaj za Šarčevića ne pomeni le osvobajanje od te vsiljene evropske življenjske forme, ampak tudi od vseh notranjih oblik zaslužnjevanja, ki so imanentni temu življenjskemu svetu samemu. To je tisto, kar je dobro v zgodovinski izkušnji tega zla. Izhajajoč iz te izkušnje zdaj tudi ta Heglova dialektika lahko izgubi svoj zaslužnjevalni značaj, če "delati za drugega"³⁸ pomeni delati za skupni dom kot prizorišče dogajanja vzajemnega oblikovanja in samooblikovanja, medsebojnega veselja ali veselja do narave, tako kot takrat, ko so se živali v raju veselile Adama. Narava več ne more biti zvedena na golo gradivo oblikovanja, sholastično mišljeno "vzkratenost" (*steresis, privatio*), ki jo zdaj – namesto Boga – človek postavlja v bit in ji pri tem naklanja svoj smisel namesto tiste izvirne, od Boga dane naravnosti.

Ta beseda, zgrajena na taki vrsti tolerance in "multikulturalnosti", preneha biti "utopija", če jo premislimo v njenem izvornem pomenu: medtem ko noveška *topologija* (topija) gradi svoj navidezni dom v osvajanju planetarnih

³⁷OS, str. 66

³⁸Primerjaj OS, str. 67

prostranstev kot golih poligonov razpoložljivosti, izkoriščanja in izvajanja moči, multikulturnost v tem pomenu zajema prav tisto vrsto “*u-topije*”, neopredeljenosti “z zemljo in krvjo”, v kateri se morajo različni življenjski svetovi popolnoma odpreti drug drugemu prav na način gradnje skupnega prebivališča (*ethos*), ki ni nikogaršnja “posest”, ampak je v svoji odprtosti neranljivo, kot sta neranljiva oseba ali narod. Pred “bivanjem” je “gradnja” – če v naši zvezi parafraziramo znameniti Heideggrov spis “Gradnja, bivanje, mišljenje” – toda gradnja, ki temelji na mišljenju *sub speciae drugega, sub speciae nedotakljive transcendence*. Če je Jezus človekov pastir, katerega oče ima za vse ljudi dovolj “domovanj”, potem je človek “pastir biti”, ki mora v svoji biti pripravljati in graditi domovanja za bližnje kot za samega sebe.³⁹ Brez tega “truda” celotna eksistenca izgubi svoj zgodovinski in transcendenčni smisel. Multikulturnost je utopija (*nikjeršnost*) le za brezdomni novoveški um, ki svojega in tujega doma ne prepozna kot dom, kot prebivališče srečanja s sabo prek Drugega kot neusahljivega izvira smisla. Povsod najdeva “puščavo, ki se širi” (Hölderlin, Heidegger), večni “še-ne” kot nepovratno samoizgubo, – *popolno izgubo sposobnosti zaznavanja, osvobojenost “resničnosti drugega”, monadično osamljenost in kartezijsko izpraznjenost (brezsvetnost)*! Gledati v oči tej globalni nevarnosti lastne preteklosti – to je “pogum svobode”, svobode za drugačno izkušnjo biti in smisla, svobode za neko novo vrsto “zavesti”, ki zares prisluškuje “klicu biti”, pozivu, da se omogoči ali dopusti tista vrsta “neskritosti”, v kateri bo človek zares spoznal svoje resnične možnosti, ki so bile v zgodovini metafizike popolnoma zadušene. Heideggrova “pozaba biti” ni v tem pogledu noben teoretičen izum – to je usodno vprašanje Zahoda in sveta v celoti, ki je podvržen goli “postavljenosti” (*Gestell*), bodisi na ravni predočenosti ali tehnološke izpostavljenosti. Svoboda do te neskritosti je največji izziv sodobnega človeštva, saj brez priznanja te “jasnine” vsako govorjenje o človekovih pravicah, medčloveškosti, humanosti in sočutju ostaja gola apologija obstoječega. Dolgo pomujanje koga drugega v tej jasni je tisti prej omenjeni novi postopek učenja, novi začetek samooblikovanja v bližini Drugega⁴⁰, v katerem tistega, kar prihaja, ne doživljamo več kot ogrožajoče.

³⁹Primerjaj OS, str. 85 in 87

⁴⁰„Evropa se bo morala naučiti umetnosti dialoga in tolerance ... V Evropi – tako kot v Aziji – se bodo morala ljudstva naučiti nove znanosti: razmišljati v pojmih bližine, medsosedske ustrežljivosti, prijateljstva in primerne bližine, med-kulturnosti.” OS, str. 81) To za Šarčeviča ni le filozofsko, ampak izrazito politično vprašanje, katerega reševanje predpostavlja resnično “slovo” od tradicionalnega nacionalizma in univerzalizma, ki je “vedno dajal prednost splošnemu pred abstraktnim”, kot bi se izrazil Hegel. Ta opušta sublimacijo posebnega in posameznega, tisto prijateljsko in sosedsko srečevanje, ki je bilo v naši zgodovini za nas skoraj konstitucionalno. Univerzalizem se iz svoje samotnosti nikoli ni povzdignil v nekaj, kar bi zmoglo več daru, darovanja in prejemanja. Biti bi moral zmožen povzpeti se nad moderni cinizem znanja in znanost, nad ‘difuzijo subjekta vednosti’, ki je instinktivni konformist, naklonjen nivelacijskim težnjam, ki jih imenuje univerzalne” (OS, str. 125).

“Čas izkušnje” kot predpostavka “izkušnje časa”, dolgo pomujanje, ni – kot poučen z izkušnjo japonske modrosti pravi Šarčević – nikakršen aristotelški ali fizikalno merljiv čas, ampak je “ciklični”: čas je trajno obnavljanje, prihod preteklega iz prihodnosti, ki s tem pomlaja življenje pred njegovim staranjem in po drugi strani kot zavest neprestano opominja sedanost na morilske in samomorilske vire preteklosti, na to, kar je v njej že storjeno v smeri samo-uničenja: “Cikličnost časa razodeva, da ni prekinitve, da se čas ne začneja s stvarjenjem in ne konča s smrtjo. Življenje, smrt in ponovno rojstvo, osupljivo kot slutnja in fiziognomija molka, so samo deli celote; v japonski religiji in umetnosti drugače od tistega, kar se ustvarja na Zahodu, obstaja *simultanost* časa in večnosti ... Življenje ne umira, ampak teče v krogu, ki se *obnavlja*. *Življenje se zdi novo, še preden se postara*. Pojem cikličnosti časa stilizira *drugačno formo etike*, pojme dobrega in lepote, razočaranj, najvišjih vrednot.”⁴¹ To ni “večno vračanje enakega” v pozitivističnem smislu, ampak večno opominjanje na nujnost prevladovanja *positum*-a in na njegovo izvirno izkušanje kot tisto, kar usodno določa pomen in smisel moje lastne eksistence. – *Ponavljjanje* kot trajna zahteva po stalnem samoporajanju življenja v tistem, kar je življenja dostojno in vredno. – *Ponavljjanje kot stalno samotranscendiranje v tistem, kar je opravljeno, ustvarjeno in neznosno!* – *Ponavljjanje kot bodoči povratek v nekdanji dom!* – Nenehno vračanje “periferije” v središče kot osrednje, izrinjanje vsakega “centrizma”!

To je največje politično in etično vprašanje: prizadevanje, da se vsak življenjski svet, ki je postal obrobni, postavi v središče v svojem lastnem domu. To ni nobena podarjena “pravica” – zanjo se bodo morale dežele “drugega” in tretjega sveta še dolgo in mukotrpno boriti. To ni zgolj teoretični koncept, ampak izraz avtentične zavesti in volje do tega, da v svoji lastni biti izgubijo občutek inferiornosti v vseh sferah družbenega, političnega, kulturnega in gospodarskega življenja. S svojimi oblikami borbe tudi neevropski kontinenti lahko Zahodu pokažejo pot osvoboditve iz lastnega jarma, pokažejo neprisilne oblike biti in koeksistence in tako postanejo enakopravni udeleženci svetovne civilizacije, dejavnik, ki bi Evropi lahko pokazal odrešilna pribežališča svobode, v katerih evropski um ne bo več izvajal nasilja nad drugimi ali nad samim sabo.

Na vse skupaj lahko gledamo tudi drugače: mirne duše lahko namreč trdimo, da je grško-rimska kultura, predvsem krščanstvo, “sinkretičen fenomen”⁴² tj. fenomen, ki je nastal iz najrazličnejših fenomenov, prek posredništva in spajanja vzhodne in zahodne modrosti. Kajti vedno se lahko na primer vprašamo, po

⁴¹OS, str. 85

⁴²Primerjaj s tem R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München 1966., str. 163-182. O tem tudi Ž Pavić, *Arhonti bitka. Pokus filozofije vere*, Reka 2009., str. 139 id

kom je Platon prevzel svoj tanatistični nauk, kakšne so posledice Averroesovega vpliva na Tomaža Akvinskega in s tem na celoten kasnejši evropski kulturni svetovni in cerkveni verski nazor, v kolikšni meri skozi sodobno globalno tehnologijo in njej podložno znanost še danes govorijo arabska matematika, galilejske popolne izmerljivosti bivajočega itd.? Kaj je ta izkušnja drugega v svojem domu prinesla dobrega in kaj slabega? – Šarčević na to izkušnjo spet odgovarja tako, da se sklicuje na izkušnjo Azije, kar je za ta vprašanja popolnoma uporabno: “No, toliko bolj kot se je Evropa v zgodovini približevala pravi razdalji do druge strani, *drugemu v njegovi drugačnosti*, 'toliko večji izziv je to pomenilo evropskemu smislu za napredek'. In to je vendar bila neka vrsta odrešitve. Z drugimi besedami, Evropa je iskala samo sebe in prišla do sebe, našla svojo substanco, če se je sama osvobajala tradicionalnega prestiža azijskih kultur.”⁴³ Evropa se je osvobajala od tega “tradicionalnega prestiža azijskih kultur” z njihovo kolonizacijo, njihovim bogastvom in njihovo znanostjo. “Sprejemala” je tako, da je zasušnjevala. “Sprejemanje”, seveda ne v Jaspersevem smislu, se je spremenilo v najbrutalneje “prilaščanje”, “zasušnjevanje”. Pri tem je Evropa izgubila tako lastno izvornost kot tudi vse “sprejeto”, sprejeto kot prilaščeno (odtujeno) pa je sebi postalo popolnoma neprepoznavno v tej evropski obliki, popolnoma sovražno, tuje in preteče. Sprejeto se skozi tistega, ki ga sprejema, obrne proti samemu sebi, govori in deluje skozi njega kot sovražnik. Morda je prav v tem “krivda” prisvojenega, v nezmožnosti, da bi bilo razumljeno prijateljsko. Morda od tod izvira nenehni strah in sovražnost do Drugega kot samega sebe.

V tem pogledu filozofija znova dobiva velik pomen in se je znašla pred usodno nalogo: če je današnji svet pridobil zavest o tem, da je vredna le tista modrost, ki izvira iz njegovega lastnega življenjskega sveta in da pri reševanju svojih težav ne more uporabljati tujih spoznavnih metod, strategij argumentiranja in vzpostavljanja notranje komunikacije in “sporazumevanja” sploh, kako naj se potem vzpostavi horizont skupne umnosti, ki bo vsem posameznim “komunikacijskim skupnostim” podelil pravico enakega pomena, vsaj v *njihovi* zadevi, brez kakršne koli želje, da bi jih speljeval na univerzalističen koncept kogar koli?

To je vprašanje, na katerega bo morala vsaka “komunikacijska skupnost” odgovoriti ne le teoretično, ampak predvsem praktično v smislu samooblikujočega se opiranja na vse svetovne vire neprisilnega ravnanja z drugim in naravo, na hermenevtiko govora o sebi iz drugega kot postopku samoodločanja, na “svetost” in “nedotakljivost” življenja v njegovi samoizvornosti in darežljivosti, ne glede na to, kako utopično in mesijansko to zveni. – Brez te

⁴³OS, str. 166

pripravljenosti bo svet ostal obsojen na prevladujočo življenjsko formo popolnega izkoriščanja, katerega cilj si – drugače od uresničenja človeškosti in naravnosti – zelo lahko predstavljamo v neizbežni globalni katastrofi. To ni več nikakršna grožnja, ampak *edina* gotovost!

V čem zdaj Šarčević, soočen s tako neobetavno situacijo, vidi “horizont upanja” za samo Evropo, z njo pa tudi za Bosno, v kateri je po nedavni strašni vojni en in edini življenjski svet, razdeljen na tri “konstitutivne narode”, popolnoma izgubil vsako komunikacijsko kompetentnost, ne le navzven, ampak še bolj navznoter? Kje so po Šarčevićeve mnenju viri za nov začetek, novo sobivanje, sporazumevanje in samorazumevanje?

::3. DRAMA SAMOSREČEVANJA PREK DRUGEGA – PRIMER BOSNE

Ko Šarčević govori o “multikulturnosti” in “toleranci”, se popolnoma zaveda njunega “licemerstva”, kadar sta prignani do formalne “veščine”, do vrhunske drame navideznega trpljenja zaradi “neznosnega drugega” kot razloga za moj “pekkel” v Sartrovem pomenu. Ta hlinjena multikulturnost je na najstrašnejši način prišla na dan v Bosni, le da ni izšla iz dolgih zgodovinskih izkušenj sobivanja in razumevanja, ampak iz tistih politik, ki so zaradi “tujih” svetovnih in verskih nazorov absolutizirale lastne bosanske mikrozgodovine, kot da so od nekdaj nastajale same, brez Drugega in Tretjega. Redefiniranje teh zgodovin znotraj vsakega naroda kot posamičnih in kot “treh” je zahtevalo stvaritev novih mitologij, laži, prevar in umorov. Razgrizena substanca edinstvene bosanske duhovnosti je postala kost, za katero se več ne borijo niti psi, temveč samo *šakali ene resnice*. Samo oni so še ostali kot odrešitelji svojih narodov, podobni *Vodji* istoimenskega romana Radoja Domanovića: če ljudstvo trdi, da je vodja slep, mora pretrpeti najstrašnejše in krvave muke hoje po brezpotju lastne biti.

No, slepi vodja tako kot Hitler nase prevzema “usodo” vsega svojega naroda, vso njegovo individualno krivdo, preteklost, zablode, umore, zločine – in zato je dobro, da je slep. Le vodja vidi to, kar nihče ne vidi, in zato je vreden, da mu “slepo” sledijo. *Slepo slediti slepega* vodjo je danes edina naloga “treh konstitutivnih narodov” v Bosni. On je “pastir” njihove biti, toda biti, v kateri oni delujejo le še kot ovce, katerih edini cilj je, da bodo zaklane!

Kaj počne demokratični Zahod v takih razmerah – med vojno in zdaj?

V skladu s tem, kar je Šarčevićeve misel osvetlila doslej, je odgovor lahko predvidljiv in po mojem mnenju popolnoma točen: Zahod dela usodno napako in tako – kar je počel že med vojno – v celoti spregleduje zgodovinski kontekst Bosne, njene zgodovinske bolečine in njene dosežke v “komunikacijski”,

“interkulturni” kompetentnosti!⁴⁴ Zahod, ki v svojih političnih strategijah še vedno ni presegel modernega koncepta nacionalne države francoske revolucije in ki se je šele po kolonialni dobi soočil s problemom Drugega kot soseda, kar v zgornjem zapisku o značaju Angležev potrjuje Kant, prav ta Zahod Bosno podreja svojemu *modernemu* konceptu države, četudi gre za tako imenovano “delitev na kantone”, vprašanje “tretje entitete” itd. Vsakemu, ki je vsaj malo poučen, je jasno, da vztrajanje na tem konceptu vodi v popolni propad Bosne, tj. v njeno nepovratno razdelitev. Če se spomnimo tega, kar smo s Šarčevićem prej govorili o nujnosti “učenja” Zahoda od Drugega in drugačnega, vidimo – in to me vedno znova začudi –, da se Zahod ni ničesar naučil o Bosni od časa agresije do danes, da se je izkazal za skrajno nesposobnega in nemočnega z ozirom na to zahtevo po učenju – kljub vsem gospodarskim in vojaškim virom.

To je “hermenevtično stanje” današnje Bosne in Hercegovine!

V takšnih razmerah se vsako govorjenje o povojnem sramu, odpuščanju, toleranci, sobivanju itd. dojema kot čista metafizična blodnja. Soočen s takšnimi ne-razmerami Šarčević vedno znova opominja “konstitutivne narode” v Bosni, še bolj pa Zahod in njegovo *misijo: Toleranca ni nekaj, kar se izvaja, treba jo je živeti!* Toleranca je sposobnost sramu pred tistim, kar je bilo storjeno v lastni preteklosti zaradi pravičnejše prihodnosti, ker: “Narod, ki nima občutka sramu in odgovornosti, ki ni zmožen biti svoboden, ni zmožen občutiti krivde.”⁴⁵ Takšna vrsta tolerance mora biti v temelju vsake prihodnje ontologije in epistemologije, ki ne smeta pozabiti starega hermenevtičnega nauka: “*tudi prek drugega in drugačnosti se lahko srečamo sami s sabo, s svojo identiteto, človeškim dostojanstvom, pravico do svobode*.”⁴⁶

Za bosansko resničnost to implicira eno in edino usodnostno nujnost: odpiranje vsakega “konstitutivnega” naroda, toda ne najprej drugim v Bosni živečim narodom, ampak predvsem tistim trenutkom zgodovine sobivanja, ne glede na to ali so bili kratkotrajni ali dolgotrajni, ki so temu narodu samemu omogočili, da skozi zgodovino skupaj z drugima dvema zgradi skupen dom, ki je preživel vse dosedanje osvajalce, in ki bo – če ti trije “konstitutivni narodi”

⁴⁴Te pojme, prevzete iz Apelovega in Habermasovega besedišča, uporabljam seveda skrajno “cinično” prav zato, da bi pokazal, kako neprimerni so poskusi – četudi na kategorialni ravni – posjasniti vso zapletenost, nenavadnost, plemenitost in pogubnost bosanske zgodovinske izkušnje in na njej temelječe resničnosti.

⁴⁵OS, str. 164

⁴⁶OS, str. 141. No, tako razumljena svoboda, ki je pripravljena na brezpogojni dialog, je v današnji Bosni še posebej grozna, ne le zaradi opisanih razmer, ampak mnogo bolj zaradi zavesti vseh, ki živijo v Bosni, o nujnosti “svojevrsnega *bega* – v resničnost. V enako vrednotenje mnogoterih kultur in tradicij, verstev in moral, v družbeni razvoj, ki ni idila cesarstva svobode in mirne površine, ampak je vir vseh nevarnosti ideologiziranja ali desublimacij.” (OS, str. 173). Čeprav Šarčević skupaj s Sloterdijkom to kritiko namenja “pobesnelemu” evropocentričnemu umu, se da to kritiko – kot vidimo iz danega konteksta – na žalost zelo upravičeno nameniti aktualnim razmeram v Bosni, še posebej z ozirom na resnično nujnost *ponovnega bega v bosansko resničnost*.

ne bodo več sposobni za tako staro izkušnjo – nepovratno izgubljen. *Gibati se v domu*, živeti v njem, predpostavlja svobodo, ampak ne svobodo, ki je zajamčena z listino o človekovih pravicah ali z uredbami visokega predstavnika, ampak svobodo, ki je zajamčena od Drugega kot bližnjega, ki v tem – z ozirom na Bosno popolnoma idealiziranim smislu – postaja horizont svobode same.

Namesto "evropocentrizma" kot prevladujočega globalnega načina mišljenja in delovanja v Bosni vladajo drobni "etnocentrizmi", katerih veličina in slava obstajata v prostovoljnem eksilu, popolnem izključevanju Drugega, popolnem izključevanju sebe kot posameznika in nepovratni samopozabi. To je popoln prelom z bosansko zgodovino, saj si je nikoli nismo mogli zamisliti brez tistega ne-mojega. Današnja "suverenost" teh treh "konstitutivnih narodov" se ne meri več po njihovem prispevku k ponovni izgradnji vseh porušanih mostov razumevanja in kratko in malo ene države, ampak – po njihovi učinkovitosti v povojnem uničenju enega in edinega, vsem skupnega doma. – Kot da njihovi predniki nikoli niso živeli na teh tleh, kot da nikoli niso prijateljevali z nobenim drugim, trpeli zaradi istih zgodovinskih problemov, se rojevali, veselili in umirali drug ob drugem.

Ta bosanska izkušnja prekaša vsako evropsko izkušnjo uvažanja "sveže" delovne sile iz koloniziranih (zasužnjenih) držav, najprej sužnjev in nato tistih, ki so danes v Evropi deležni vseh "človekovih pravic" in ki istočasno postajajo zelo relevanten (celo večinski) politični subjekt, na primer v Švici.

Te izkušnje ne rabi ozaveščati Evropa, ampak Bosna, današnji slepi privrženci slepega vodje, ki jih pelje vedno dlje od doma, do lastne neprepoznavnosti in končne smrti doma. Kakšen "horizont upanja" po Šarčevićem mnenju ponuja sodobna Evropa, ki je po moji oceni prav v Bosni naredila usodno napako.⁴⁷ Šarčević: V Evropi – ne iščemo opore v psihopatologiji, shizofreniji zgodovine, ki deli nedeljivo, izreka neizrekljivo, ustvarja neustvarljivo, meri neizmerljivo.⁴⁸

Če je temu v resnici tako – videli pa smo, da Šarčević večkrat opozarja na prizadevanje Evrope, da se tako kot druge kulture osvobodi evropocentriz-

⁴⁷"Usodno napako" je naredil tudi Jürgen Habermas, ko je prav v tem duhu – po tistih izjavah v Zagrebu – rekel, da "morajo demokracije, če niso drugače uspešne, hiteti po pomoč", posebej po tem, ko je lord Owen izjavil, da je "Milošević edini človek na Balkanu, kateremu verjame", bržkone zato, ker je v skladu s kriteriji njegove "umnosti" bil edini dosleden pri izvajanju obljubljenih eksekucij. – Primerjaj z vsem tem OS, str. 265-266

⁴⁸OS, str. 74. To prepričanje, da Evropa že živi od teh multikulturnih virov in da multikulturnost ni več nika-kršen "mit" Šarčević pogloblja na naslednji način: "Na Zahodu pričakujejo kritiko zahodnih družb, tistega, kar imenujemo antropocentrizem. Ta sega do kritike scientizma in duha industrijske civilizacije, ki, lahko bi rekli, vsak dan izreka smrtno kazen nad več milijoni živih bitij in milijoni ton snovi, naravnih virov, privedenih do svojih naravnih meja. Jedrska tehnologija na koncu 20. stoletja je najčistejši in najnevarnejši napad na *strukture socio-biologije*. Na zasačene strukture materije. Na žalost je v dramaturškem pogledu tragičen prostor znanstveno-tehnološke civilizacije." (OS, str. 75)

ma – potem lahko za trenutno Bosno rečemo, da živi popolnoma *zunaj* take Evrope, da je v vsakem kantonu uresničila moderni ideal nacionalne države, kjer v vsaki ulici in slepi ulici vlada tisti slepi vodja slepega soseda iste narodnosti (ki v resnici ni več nikakršen sosed, ampak slepec in sonarodnjak “po rojstvu” in predestinaciji, z ozirom na to, da danes Bosna v malem v resnici “*deli nedeljivo, izreka neizrekljivo, ustvarja neustvarljivo, meri neizmerljivo*”). Kako potem pod temi pogoji v sami Bosni uresničiti zahtevo po drugačni izkušnji tolerance, so-čutja, potrpežljivosti, kratko in malo bivanju-ne-pri-sebi? Kako naj potem še naprej ostanemo molčeči in nedejavni brat Ahmet Nurudin pred smrtjo brata Haruna, katerega brat šejk – kot pravi Šarčević s Hannah Arendt – danes nima več nobene pravice, da se kot “ne-preganjalec istoveti s preganjanim”,⁴⁹ glede na to, da istovetenje v Bosni zdaj pomeni: *dopustiti, da brata Haruna ubijejo!* – “Opustitev” je greh enak misli, besedi in delovanju!

V Bosni vsakega izmed nas čaka vsaj en Harun, ki mu ne bomo več izkazovali tiste moči solidarnosti, ki ni nič drugega kot možnost biti “ne-preganjalec”, ampak v katerega obstoj bomo morali privoliti kot na tisto brezpogojno in edino naše lastne prihodnosti. Harun mora priti na svetlo kot naša sedanja in bodoča vest, brez njega so vsi njegovi bratje, ne glede na to, kakšni šejki so, samo soudeleženci v grešni “opustitvi” upiranja umorom, izginenju Bosne. Tega se je veliko pred Mešo Selimovićem zavedal pater Andeo Zvizdović in obema je skupno zavedanje, oblikovano daleč pred novoveško-evropskim, da se skupnost ne gradi z *dejavnim ne-preganjanjem*, ampak z obrambo drugega kot samega sebe. Ker: *če v Bosni ne bomo znova sposobni take (stare) izkušnje in modrosti, bomo vsi za vekomaj, skupaj z našimi predniki in tistimi, ki prihajajo za nami, za večno izgnani, ampak ne zaradi izganjalcev, ampak zaradi ne-izganjalca*. Prav zaradi tega je treba cinično in nasilno “moč solidarnosti” enkrat za vselej, posebej v Bosni, uničiti do te mere, da bo postala “brezpogojni pristanek na Drugega”, se pravi ne na način mižečega šejka Ahmet Nurudin, ampak resničnega brata.

Kaj preostane kot odgovorno delovanje do preteklosti? – Po vsem, po preganjanju (zločinih-umorih), vedenju ne-izganjalca (šejka) in žrtve (*brata Haruna*)? Kaj preostane po spoznanju, da se tega romana nikoli ne bomo mogli osvoboditi, da se “nekateri med nami nikoli ne bodo osvobodili slik nasilja in ubijanja v Bosni”,⁵⁰ da nikoli več ne bomo zmožni (samo-)srečevanja?

Odgovorno delovanje do preteklosti, ki je naša prihodnost, tj. živa izročitev še ne umrlih mrtvih, ki še zahtevajo “pravičnost” in ki so toliko bolj živi od nas samih (P. Celan), prepričuje Šarčevića, da vseeno ni vse izgubljeno, da ta

⁴⁹OS, str. 263

⁵⁰OS, str. 225

živa oporoka nikoli-umrlih vedno znova ne-izganjalcu, šejku – poleg bratove smrti, čeprav kot vest – prišepetava, “da kulture in tradicije ostajajo žive in če že ne iz kritike, pa iz ljubezni do človeške veličine in vrednot črpajo moč za samopreobrazbo”⁵¹, za tisti tip izvornega samooblikovanja, ki bo v nas ponovno uzavestil uvid, da “nismo sami v svoji usodi, trpljenju in upanju”.⁵²

To trpljenje zajema predvsem brezpogojno ljubezen, odpuščanje in dolgo pomujanje-pri. Ne glede na to, koliko v tej zvezi moj učitelj Šarčević vzporeja najsodobnejše izkušnje reagiranja Azije ali Vzhoda nasploh na neznosen koncept evropocentrizma, ne glede na to, koliko sem to poskusil podkrepiti sam z izkušnjo latinskoameriških držav, vse, kar je bilo rečeno, pade v vodo pred enim in edinim človeškim, bosanskim, povojnim vprašanjem, s katerim Šarčević do konca razkriva tisto svoje izvorno človeško, ko govori iz Bosne o Bosni, “o srčnosti svobode” v času popolne nesvobode, *preprosto o sebi kot drugem*. To izpoved bo težko razumel nekdo, ki ni živel v Bosni, celo Camus, ki ga Šarčević v tej zvezi navaja:

“Nismo osamljeni v svoji usodi, trpljenju in upanju. Ali lahko rečemo svojemu nekdanjemu prijatelju, ki je iz ubijanja napravil znanost in radost, to, kar je Albert Camus rekel svojemu nemškemu prijatelju, ki mu je napisal: 'Veličina moje dežele je neprecenljiva. Vse, s čimer se udejanja, je dobro. Ali se morajo tisti, ki imajo na tem svetu, na katerem nič več nima smisla, to srečo, da so tako kot mi, kot mladi Nemci, smisel našli v delu za dobrobit svoje zemlje, za ta smisel žrtvovati?' Da, to je možno”.⁵³

To je možno predvsem zato, ker Bosna – kot pravi Šarčević – nikoli ni “do-ločala zla po svoji volji” in zato nikoli ni “sama” v svoji nedolžnosti, ampak je vedno znova odgovorna za brata Haruna, ki jo bo – če se ne bo vrnila k Harunu kot svojemu domu – spremljal do *konca časa*, ki se je po Šarčevićevev mnenju že zdavnaj *nevarno* začel.

Da bi dosegli minimum najugodnejših pogojev (*kairos*) za tisto *predevro-pocentrično* Bosno, ki je bila multikulturna in multietnična še pred oblikovanjem nacionalnih evropskih držav, ki so tako kot Anglija ubijale Ne-Angleže preprosto zato, ker niso bili Angleži, tj. zato, ker niso bili “ljudje”, Bosno, ki jo čaka prihodnost njene krvave preteklosti, se Šarčeviću zdi nujno tisto človeško (dobro-)sosedsko in medčloveško “očiščenje”, ki ga morajo udejanjiti “vsi trije konstitutivni narodi”, tako da se najprej odprejo svoji lastni preteklosti, katerih prihodnost bo opravičila Šarčevićevo vero, da še vedno živi v *tej* Bosni:

“Tako kot je bilo Nemčiji potrebno globoko sovraštvo do sebe po tisti bi-

⁵¹OS, str. 216

⁵²OS, str. 225

⁵³OS, str. 225

ti-v-sebi sami, do Hitlerjevega totalitarizma; tako kot je bil zanjo neizbežen umik od tiste gramatike in katastrofe, ali – kot kot pravi Sloterdijk – iz kulta brezupa v svet 'recipročne skrbnosti' (Habermas), vzajemnega razumevanja in življenjskega sodelovanja, tako to, čeprav drugače, potrebuje totalitarna ideologija v Bosni,”⁵⁴ vendar spet pod predpostavko, ki je edina možna in ki edina nekaj obljublja: “Da, to je možno!”

Možno je, če bomo v Bosni sprejeli “etnologijo” kot fundamentalno filozofsko “disciplino”, ki bo namesto vseh dosedanjih ontologij, kozmologij, gnoseologij in teodicej spet obudila v življenje vse tiste vire bosanske duhovnosti, ki nam bodo omogočili, da “svojemu nekdanjemu prijatelju, ki je iz ubijanja napravil znanost in radost,” iskreno in iz srca rečemo: “Da, to je možno!”

Možno seveda le v horizontu “neskritosti”, v katerega temelju je “nepozaba” (*a-letheia*). Tisti, ki to ve, prav tako ve, da “nismo sami”, še posebej Abdulah Šarčević, ki je mnoge generacije študentov, asistentov in profesorjev vzgajal kot so-misleče in sebi enake, nikoli kot vir kakršne koli ogroženosti. Verjamem, da je Šarčević mnogo bolj od vseh nas kot študent, znanstvenik in profesor pridobil izkušnjo tistega bolečega učenja, ki čaka danes Bosno mnogo bolj kot Evropo in ki se mu Šarčević nikoli ni izmikal.

Če nič drugega, smo se od Šarčevića naučili vsaj tiste vedno nove pripravljenosti na brezpogojno sprejemanja Drugega, onkraj vsake moči in sile solidarnosti, cikličnosti sebeobnavljajočega življenja, ki nas kot preteklost (zavest) nestrpno čaka v neodložljivi in neizbežni prihodnosti.

⁵⁴OS, str. 228

::LITERATURA

- Adorno, Th. W. (1984): *Negative Dialektik*, v: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M.
- Bultmann, R. (1966): *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München.
- Höle, V. (1992): "The Third World as a Philosophical Problem", v: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Diskursethik oder Befreiungsetik?*, Aachen.
- Kant, I. (1997): *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Band 3, Frankfurt am Main.
- Lévinas, E. (1974): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Haye.
- Mendelssohn, M. (2001): *Opera selecta*, prevedel: A. S. Kalenić, Zagreb.
- Pavić, Ž. (1997): *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb.
- Pavić, Ž. (2002): "Pogovor: Schleiermacherov filozofijsko-teologijski sistem znanosti i mjesto hermeneutike u njemu", v: F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet*, sv. II: *Kritika*, Zagreb.
- Pavić, Ž. (2009): *Arhonti bitka. Pokus filozofije vjere*, Reka.
- Raguseius, G. (1993): *Epistolae morales, dialecticae et mathematicae*, Fr. 251 r; navedeno iz M. Josipović, *Filozofijska misao Georgiusa Raguseiusa*, Zagreb.
- Scholz, G. (1995): *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Sloterdijk, P. (1986): *Der Denker auf der Bühne*, Frankfurt a.M.
- Šarčević, A. (2000): *Sfinga Zapada. Na putevima izricanja neizrecivog*, Sarajevo.
- Šarčević, A. (2000): *Odvažnost slobode. Etika ljudskih prava*, Sarajevo.
- Šarčević, A. (2010): *Odabrani spisi*, zv. VI, Sarajevo.
- Wellmer, A. (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M.