

Muratović-FF

By Esko Muratović

UNIVERZITET CRNE GORE
FILOZOFSKI FAKULET – NIKŠIĆ

mr Esko Muratović

ETIČKI ASPEKTI KONCEPCIJE HUMANIZMA
KOD ABDULAHA ŠARČEVIĆA

Doktorska disertacija

Nikšić, 2024.

UNIVERZITET CRNE GORE
FILOZOFSKI FAKULET – NIKŠIĆ

mr Esko Muratović

ETIČKI ASPEKTI KONCEPCIJE HUMANIZMA
KOD ABDULAHA ŠARČEVIĆA

Doktorska disertacija

Nikšić, 2024.

UNIVERSITY OF MONTENEGRO
FACULTY OF PHILOSOPHY – NIKŠIĆ

Esko Muratović, MSc

ETHICAL ASPECTS OF ABDULAH ŠARČEVIĆ'S
CONCEPTION OF HUMANISM

Doctoral dissertation

Nikšić, 2024.

DOKTORAND:

Ime i prezime: mr Esko Muratović

Datum rođenja: 25. 06. 1970. godine

Zvanje: Magistar filozofskih nauka – Univerzitet Crne Gore

Godina završetka: 2012.

MENTOR:

Prof. dr Hrvoje Jurić – ³⁵redovni profesor

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Hrvatska

ČLANOVI KOMISIJE:

Prof. dr Hrvoje Jurić, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

⁷⁴Prof. dr Sonja Tomović-Šundić, Univerzitet Crne Gore – Fakultet političkih nauka

Prof. dr Asim Mujkić, Univerzitet u Sarajevu – Fakultet političkih nauka

DATUM ODBRANE:

Nikšić, _____ 2024. godine

PODACI O DOKTORSKOJ DISERTACIJI

35

Naziv doktorskih studija:

Doktorske studije filozofije, Filozofski fakultet - Nikšić

Univerzitet Crne Gore

Naslov doktorske disertacije:

Etički aspekti koncepcije humanizma kod Abdulaha Šarčevića

Rezime:

Izučavanjem humanističkog potencijala etičkih aspekata filozofije Abdulaha Šarčevića želimo predstaviti pozicioniranost i značaj filozofskog a⁴ražmana jednog od najplodnijih i najznačajnijih filozofa na jugoslovenskim prostorima, koji u sklopu obitavalištva humanizma zalazi u strukturu čovjekovih monologa kao što su: rad i djelovanje, jezik i mišljenje, stvaralaštvo i kulturalitet, društvenost i povijesnost, tradicionalitet i modernitet. Imajući u vidu najprije značaj i značenje razobličavanja krize humanističkog projekta moderne, njene regulativno-pojmovne aparature i njenih ideala, ovim se istraživanjem redefiniše i kritički predstavlja humanistička dimenzioniranost Šarčevićeva djela, kao i kontekst(ual)nost etičkih aspekata u njihovom značenju, kako bi se odredila savremenost Šarčevićevog mišljenja i njen značaj za dalji razvoj filozofije. Tu i takvu krizu svijeta Šarčević nadsvodnjava filozofskim promišljanjima, humanistički-antipodnim konceptima kroz reinterpretaciju pojmova istine i slobode i njihovog inherentnog odnosa s principom uma i intelektualnosti.

Novo razumijevanje vremena u današnjem svijetu života, istinski je humanistički izazov s kojim se Šarčević uhvatio u koštac, što pokazuje njegovo suočavanje s datim izazovima i problemima današnjice, dočim se trebaju preispitati naši konvencionalni stavovi – kontekstni u odnosu na shvatanje svijeta, vremena, njegove povijesnosti, ljudske slobode i nade za napredak i razvoj društva u skladu s raznim izazovima i promjenama.

Takav pristup nam pokazuje da je Šarčevićev etički interes usmjeren, ne samo ka vođenju dijaloga sa filozofijama i filozofima moderne i postmoderne epohe svojevrsnom hermeneutizacijom položaja čovjeka u modernom i savremenom svijetu života, već i otkrivanjem načina prevladavanja fascinacije strukturama moći, progonstva mira s drugima, s prirodom, mira s drugim civilizacijama i svjetovima, pri čemu Šarčevićev čovjek nije lišen dijaloga, osjeća za pluralni svijet, za razumijevanje Drugoga u njegovoj drugotnosti. Šarčevićeva filozofska promišljanja, u svom kritičkom zahvatanju društveno-ekonomski življenih težnji, sobom predstavljaju a potom i oživotvoruju moralno-etičke svjetonazore i humanističke ideale koji, kroz analitičko-skeptičko reflektovanje krize svijeta i istine, sa posebnim fokusom na evropocentrične – logocentizam i tehničko-tehnološki monocentizam, nude svojevrsnu inovativno-teorijsku i nadasve moralno-etičku valorizaciju filozofskih pregnuća povijesnog duha, kulturno-kritički osvještavajući poliperspektivno promišljano vrijeme i svijet.

Radi se, konačno, i o privlačnosti Šarčevićevog filozofskog habitusa, o njegovom živom interesu za pitanja s kojima se čovječanstvo u cjelini i svaki pojedini čovjek suočavaju *hic et nunc*, o tome da biti filozof ne znači samo biti „poznavatelj filozofije“ ili „stručnjak za

filozofiju“, već se iznad svega angažovati kao filozof u diskutovanju i rješavanju važnih aktuelnih problema. Stoga je i opravdan cilj da se pokaže da je Šarčević ne samo mislio već i živio filozofiju i etiku koja drži do toga da sistematika i metodika nije potreba, već potrebovanje, ne bespogovorna zakonomjernost na kojoj se temelji sve što jeste, već uvijek početak za drugo i drugačije, početak za jednu novu, igru života i življenja, da se jezik etike i svijet morala ne mogu njima nametati, već da imaju svoju poetičku otvorenost, kao i svojevrsnu vitalističku kryptoetičnost. Etičke kategorije: istina i sloboda, dobro i sreća, odgovornost i dužnost, pravo i pravda, filozofski konstantno gravitiraju unutar Šarčevićevog interpretativno-promišljajućeg, permanentno-proizvođačkog moralnog i ljudskog univerzuma sa plodotvornim ocrtavanjem filozofsko-etičke, saznavno-teorijske i kritičko-naučne produkcije u humanističkom maniru filozofskog oduhovljavanja svijeta života.

Moralni svjetonazori i etički aspekti njegove filozofske misli, u rastu hermeneutički-potentnih i gradaciji humanistički-primjerenih vizura, grade punoću i daju dubinu filozofsko-etičkom doprinosu humanizacije prirode i ljudskog svijeta, bez zapadanja u moralizovanje, uz potrebajuće budnu i stalno prisutnu svijest – spremnu da razobliči mnoge fenomene savremenog svijeta: protežiranje apsolutizma i dogmatizma, prisustvo „naivnog nerazumijevanja“ relativizma i skepticizma, kao i razlikovanje humanizma od humanitarizama ili lažnih humanizama, uz ukazivanje na pogubnosti monocentričnog scijentizma, logocentričnog redukcionizma i empirizma. Ono što daje posebnu dinamičnost njegovim tekstovima, stvaranim u duhu umne argumentacije i nedogmatičnosti, jeste njegov raskošan filozofski jezik, misaona simbolika, leksičko-metaforičko nadahnuće i stilsko-poetičko-humanistička širina koja se iznovno raskriva u njegovom moralnom rasuđivanju i etičnosti diskursa.

4

Ključne riječi: Abdulah Šarčević, filozofija, humanizam, filozofska etika, komunikativna etika, etika odgovornosti, etika ljudskih prava, kryptoetika kao est/etika

Naučna oblast: Humanistika

Uža naučna oblast: Filozofija/Etika

INFORMATION ON THE DOCTORAL DISSERTATION

Title of doctoral studies:

The Philosophy Study Programme – Doctoral studies, Faculty of Philosophy – Nikšić

University of Montenegro

Doctoral dissertation title:

Ethical Aspects of Abdulah Šarčević's Conception of Humanism

Summary:

Studying Abdulah's Šarčević philosophy which refers to the humanistic potential of the ethical aspects, we want to highlight his philosophical engagement, his positionality and significance as one of the most prolific and the most important philosopher in the Yugoslavia² region. Tracing the humanity fields, he approaches the internal monologue structures such as **work and action, language and thinking, creativity and culturality, sociability and historicity, traditionality and modernity**. Having in his mind the importance and the meaning unraveling the crisis of the humanistic project of modernity, its regulatory conceptual apparatus and ideals, this research redefines and critically presents the humanistic dimensions of Abdulah's Šarčević work as well as context/contextuality of the ethical aspects in their meaning in order to determine his contemporary thinking as the important step for the future development of philosophy. For this already recognised world's crisis Abdulah Šarčević taking into the consideration all relevant philosophical facts using humanist antipodean concepts of truth and freedom and their inherent relationship with the principle of mind and intellectuality.

A new understanding of actual life time is a real humanistic challenge that Šarčević tackled, showing his confrontation with the given challenges and current issues while our conventional attitudes should be reconsidered – contextual in relation to the understanding of the world, time, historicity, human freedom and hope for the society progress and development in accordance with various challenges and changes.

This approach shows us that Šarčević's ethical interest has been aimed not only at leading a dialogue with the philosophies and philosophers of the modern and postmodern era through a kind of hermeneutization of a man position in the modern and contemporary world of life, but also at discovering ways to overcome the fascination with power structures, the pursuit peace with others, with nature, peace with other civilisations and worlds, whereby Šarčević's man is not lack of dialogue, a feeling for a plural world, for understanding the Other in his otherness.

Šarčević's philosophical reflections, in their critical capture of socio-economically lived aspirations, represent and bring to life moral-ethical worldviews and humanistic ideals which, through analytical – skeptical reflection of the world's crisis and truth, with a special focus on Eurocentric – logocentrism and technical-technological monocentrism, offer a kind of innovative – theoretical and above all, moral – ethical valorization of the philosophical pretensions of the historical spirit, culturally and critically making the time and the world considered from a multi – perspective point of view.

Finally, it is about the attractiveness of Šarčević's philosophical habitus, about his lively interest in the questions that humanity as a whole and every single face *hic et nunc*, about the fact that being a philosopher does not mean only being a „knower of philosophy“ or an „expert in philosophy“, but above all engage a philosopher in discussing and solving important current problems. Therefore, it is a justified goal to show that Šarčević did not only think, he lived a philosophy and ethics which means that systematics and methodology are not a necessity, but needing, not an unquestionable lawfulness on which everything is based, but always a beginning for something else and differently, the beginning of a new game of life and living that the language of ethics and the world of morality can not be imposed on them. On the contrary, they have their own poetic openness as well as a kind of vitalistic crypto-ethics. Ethical categories: truth and freedom, good and happiness, responsibility and duty, right and justice, philosophically constantly gravitate within Šarčević's interpretive-reflective, permanently-producing moral and human universe with fruitful delineation of philosophical-ethical, cognitive-theoretical and critical-scientific production in the humanistic manner of philosophical spiritualizing the world of life.

The moral worldviews and ethical aspects of his philosophical thought, in the growth of hermeneutically-potent and gradation of humanist-appropriate visions, build fulness and give depth to the philosophical-ethical contribution to the humanisation of nature and the human world, without falling into moralizing, with the necessary alert and constantly present consciousness – ready to unravel many phenomena of the contemporary world: the extension of absolutism and dogmatism, the presence of „naive misunderstanding“ of relativism and skepticism, as well as the distinction between humanism and humanitarianism or false humanism, while pointing out the dangers of monocentric scientism, logocentric reductionism and empiricism. What gives special dynamism to his texts, created in the spirit of intelligent argumentation and non-dogmatism, is his lavish philosophical language, thought symbolism, lexical-metaphorical inspiration and stylistic-poetic-humanistic breadth that is repeatedly revealed in his moral reasoning and ethical discourse.

Key words: Abdulah Šarčević, philosophy, humanism, philosophical ethics, responsibility ethics, communicative ethics, human rights ethics, cryptoethics as aesthetics/ethics

Scientific field: Humanities

Field of academic expertise: Philosophy/Ethics

SADRŽAJ:

Predgovor	13
UVOD	15
1. ŽIVOT I DJELO ABDULAH ŠARČEVIĆA	21
1.1. Životni i profesionalni put	21
1.2. O Šarčevićevom stvaralaštvu i djelima	23
1.3. Rekli su o Šarčeviću	26
2. FILOZOFSKO-KRITIČKI PODSTICAJI I ETIČKE IMPLIKACIJE ŠARČEVIĆEVIH HUMANISTIČKIH SVJETONAZORA	39
2.1. Osnovi Šarčevićevih filozofskih pogleda	45
2.1.1. Kritika moderne	50
2.1.2. Kritika postmoderne	64
2.1.3. Kritika antropologizma i antropocentrizma	74
2.1.4. Kritika evropocentrizma	81
2.1.4.1. Kritika monocentrizma i logocentrizma	90
2.1.4.2. Kritika empirizma i redukcionizma	97
2.1.4.3. Kritika scijentizma i tehnicizma	101
2.2. Šarčevićovo moralno-etičko re(per)ceptiranje čovjeka unutar prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture	124
2.2.1. Čovjek i priroda	128
2.2.2. Čovjek i ljudski svijet	142
2.2.3. Čovjek i društvo	147
2.2.4. Čovjek i kultura	157
2.3. Etičke implikacije Šarčevićevog humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije ..	165
2.3.1. Pojam istine u Šarčevićevom svijetu djelanja	169
2.3.2. Uloga slobode u kontekstu Šarčevićevog poimanja egzistencijalizma	179
2.3.3. Šarčevićev humanizam za Drugo i Drugog: čovjek i čovječnost	189
3. O ETIČKIM ASPEKTIMA ŠARČEVIĆEVE FILOZOFIJE	197
3.1. Filozofska etika	201
3.1.1. Filozofski ethos i humanum	209
3.1.2. Istina i humanitet	216
3.1.3. Sloboda, istina i humanitet	221
3.1.4. Filozofska etika kao nova filozofija prirode	228
3.1.5. Humanističke perspektive filozofske etike i njen univerzalizam	232
3.2. Komunikativna etika	238
3.2.1. Od dijaloga ka ethosu komunikacije	243
3.2.2. Komunikacija i egzistencija	250
3.2.3. Komunikacija, razumijevanje i solidarnost	258

3.2.4.	Sloboda i komunikacija	267
3.2.5.	Tolerancija i komunikacija	276
3.2.6.	Komunikacija i interreligijski dijalog	284
3.2.7.	Humanističke perspektive komunikativne etike	299
3.3.	Etika odgovornosti	304
3.3.1.	Šarčevićev humanum za ethos odgovornosti	309
3.3.2.	Etika prirode	313
3.3.3.	Ekološka etika	322
3.3.4.	Etika nauke	332
3.3.5.	Etika nuklearnog mira	343
3.3.6.	Etika odgovornosti za Drugoga	356
3.3.7.	O novoj etici odgovornosti kao etici očuvanja života i svijeta	365
3.3.8.	Humanističke perspektive etike odgovornosti	374
3.4.	Etika ljudskih prava	380
3.4.1.	Svjetski ethos i ljudska prava	389
3.4.2.	Multikulturalizam i ljudska prava	402
3.4.3.	Tolerancija, sloboda i ljudska prava	412
3.4.4.	Dijalog i ljudska prava	427
3.4.5.	Ljudska prava, pravo na prirodu i filozofija prirode	433
3.4.6.	Ljudska prava, kultura, kulturalizam i pluralizam	440
3.4.7.	Novi diskurs kao novi ethos ljudskih prava	452
3.4.8.	Humanističke perspektive etike ljudskih prava	470
3.5.	Kriptoetika kao est/etika	474
4.	ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	482
4.1.	Značaj Šarčevićeve etike za humanizam	482
4.2.	Značenje Šarčevićevo humanizma za etiku	487
4.3.	Cjelovitost koncepcije humanizma Abdulaha Šarčevića u totalitetu moralnih izazova egzistiranja i opstajanja	490
5.	LITERATURA	496
5.1.	Djela Abdulaha Šarčevića	496
5.1.1.	Priredivački rad, predgovori, pogovori	498
5.1.2.	Radovi u zbornicima	500
5.1.3.	Radovi u časopisima	500
5.1.4.	Recenzije, prikazi, osvrti, diskusije, polemike	514
5.1.5.	Razgovori s Abdulahom Šarčevićem	517
5.1.6.	Zbornici o Abdulahu Šarčeviću	517
5.2.	Ostala djela	518
5.2.1.	Internetski izvori	529

Predgovor

Danas su sve prisutniji interesi za etička pitanja u savremenom svijetu i sve veća je potreba da se čovjek i čovječanstvo suočavaju sa mnogim problemima koji neprestano prate i uključuju nove egzistencijalne rizike, kojima se, ne samo udaljavamo od društveno-humanističkih nauka, već i od mogućnosti održanja moralno-etičkih vrijednosti i gubljenja duhovnih supstrata savremenog ljudskog svijeta. Kao zasebno autonomno sopstvo, moralan pojedinac, čini se, sve više gubi moralno-etičke kompetencije svojim sve učestalijim zapadanjem u neetičke krajnosti, dok se u napretku savremene civilizacije otkrivaju razuzdanosti čovjeka, pri čemu sve više bivamo svjedocima, sudionicima, pa i u svom ravnodušju – saučesnicima čovjekovog stradanja, patnje, neizvjesnosti – pretvaranjem životne stvarnosti u spektakl. Sve to, s jedne strane, sprečava, blokira osjetljivost i pokretljivost na promjene, na mijenjanje, koliko motiva toliko i uslova etičkog djelovanja, kada se gubljenjem jednakosti u ranjivosti gubi i moralna (s)tvar čovječnosti. Ako se na ovovremeno promišljanje morala i u pogledu subjekta i u pogledu objekta nadasve posmatra u kontekstu univerzalnog obuhvata moralnih odgovornosti i dužnosti uz temeljenje opšteljudskih vrijednosti, onda se i na suštinu morala, kroz opštevažeće primjenjivosti etičkih pravila, principa, načela, treba gledati ne samo kao na povijesno-preispitujuća, konstantno otvorena egzistencijska iskušavanja, već i kao na prijeku potrebu pretakanja moralno-etički normiranog ljudskog svijeta na konkretne životne situacije i individualne postupke. Još 1961. godine Šarčević je u svom članku „Čovjek kao mogućnost” rekao: „Mi smo u vremenu da ga mijenjamo. Ono što najbolji od nas i najbližoj budućnosti najbliži novo produciraju, objašnjava se gustoćom bitka, a ne samo formom i materijom. No mijenjati znači kadkad istinski šutjeti, – iskočiti iz ohole i apstraktne najeze pokreta i riječi kao i iz vanjske ekspanzije u prazno. Pitanja koja postavljaju pjesnici i mislioci i na koja oni hoće svojim vlastitim individualnim moćima da odgovore jesu pitanja svih nas koji i proizvodimo i dajemo smisao svojem vremenu.” U tom smislu, ukoliko sa ulogom i angažmanom povijesno mišljene i domišljane etike s obzirom na moralni fenomen uopšte upravo težimo ka produbljenoj refleksiji sa postojećim i opciono-nudećim orijentacijama u sferi djelovanja, kao i u sferi moralnosti, onda ćemo i s obzirom na svojevršno humanističko-posredujuće svjedočanstvo kritičkog mišljenja Abdulaha Šarčevića biti u poziciji da uočimo značaj i figuriranje etike kao individualne duhovne vježbe usmjerene na duhovno uzdizanje, rast i razvoj pojedinca, kultivisanje njegovog karaktera sa odgovarajućim implikacijama za njegove odnose s drugima. S druge strane ćemo u odnosu na (pre)vлада(va)juće moralne principe, načela i kriterijume doći i do sagledavanja njene uloge u građenju i dograđivanju čovjeka unutar svijeta ljudske djelatne prakse, prirodne sredine, nauke, tehnike i tehnologije, prava, politike i ideologije. Baš u današnjem svijetu, kada se etika itekako zna instrumentalizovati zarad učvršćivanja neke ideologije kao „lažne svijesti” s njenim represivno-diskriminatorskim, autoritarnim ili totalitarnim aspektima, iznevjerivši sopstveni zadatak kritičkog pristupa, koliko unutar vladajućeg morala, toliko i u fenomenu morala uopšte, Abdulah Šarčević nam je kao rijetko koji mislilac nastojao sačuvati dijalog ideja, rekonstruisati njihov novi pravac i diskurs kroz promišljanje novog svijeta oslobođenog za kosmocentričko, ljudsko prebivanje u ethosu dostojanstva i vraćanje u ono što je naše vlastito, čime nije moguće na bilo koji način upravljati. U svojim najintenzivnije nadahnutim mislilačkim trenucima Šarčević je bio svjestan da će ostati otvorena neka vrlo bitna pitanja: da li su nam potrebni novi kriterijumi participacije u jeziku i slobodi, u istini povijesti: prema zahtjevima oživotvorenja spasonosnog, rasta životnog ili prema imperativima katastrofičnosti ili opasnosti? Da li tom i

takvom novom svijetu treba jedna nova etika sa pitanjima održivosti humanog identiteta, obzirom da je etika uvijek upućena na življenu slobodu u svijetu prakse, a njena refleksija svagda okrenuta ka ljudskom svijetu djelanja i iznovnog zahvatanja istine? U nastojanju da se na opštefilozofskim izvorštima teži ka humanističkoj univerzalizaciji poretka u svijetu i dijalektičkog zahvatanja čovjeka u odnosu na svijet prirode i svijet društva, uz konstantno prisutnu otvorenost za vrijednosne sudove, čovjekovu borbu za sopstvenu čovječnost, na osnovu kojih je i moguće ostvariti dobro pojedinca i društva, kao i emancipaciju čovječanstva ka održivosti njegovih društveno-istorijskih stremljenja i dosezanju interesa, ovim istraživanjem pokazujemo na koji način i u kojem stepenu Šarčevićeva filozofija svojim transcendirajućim iskustvima uma, onog uma koji u svom moralnom traganju za smislom nije samo epistemička, već i etička kategorija dakle, kako se i na koje se sve načine mogu humanistički misliti različita etička pitanja i raznolike problematike od moralno-etičkog značaja.

UVOD

Apstrahovan⁴ suštinske problematike ovog rada sažeto je dato već i u njegovom naslovu, čije istraživanje spada u domen filozofsko-etičkih sagledavanja, kao i istraživanja dometa humanističke etike u okvirima ne samo jugoslovenske već i evropske filozofske tradicije, obzirom da rad tematizuje djela jednog od najznačajnijih bosanskih i jugoslovenskih mislilaca Abdulaha Šarčevića, kao i njegov sveukupni doprinos filozofiji. Kao filozofski djelatnik koji se bavio mnogim pitanjima ontološke, antropološke, epistemološke, estetičke, socio-filozofske i filozofsko-političke prirode, Šarčević je pristupao i etičkoj problematici odabirom tema i pitanja kojim su se bavili najznačajniji filozofi moderne i savremene epohe.¹ U najopštijem smislu bi se iz njegovog ugla moglo reći da se sposobnost filozofa ogleda u suočavanju sa stvarima i fenomenima, da bi se iznad nivoa apstraktnog obratio onima kod kojih želi izazvati razumijevanje one filozofske uobrazilje što se pretvara u perspektive.

Kao polazište jednog od osnovnih problema koji zaokupljaju filozofe savremene epohe uzima se mjesto *susreta teorijskog i praktičnog uma*, što se i kod ovog bosanskog mislioca imenuje kao tematika *moralno relevantne filozofske argumentacije*,² pri čemu se treba pokazati zašto njegova filozofija predstavlja jednu od najdubljih i najopsežnijih analiza moderne naučno-tehničke civilizacije, njezinih izvora i rezultata, kao i jedan od najuspješnijih pokušaja posredovanja filozofije i etike u rješavanju njezinih problema, što čini osnovnu namjeru i glavni cilj ovog rada: da se Šarčevićeva etička misao kao osnov njegove humanističke filozofije na sistematičan način prikaže i vrednuje, da se analitički, interperetativno-kritički izvedu pojmovi i kategorije, i iz njih proishodeći filozofsko-kritički doprinosi unutar etičkih implikacija humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije. Imajući u vidu da svaki prikaz i interpretacija jednog spektra kompleksnih ideja prati opasnost „egzegetskog“ predstavljanja, a što je na određen način nezaobilazno i u ovom radu, nastojaćemo da svojevrsnim transcendentnim hermeneutizmom³ u širem kritičkom kontekstu sagledati i promisliti aspekte filozofske etike, komunikativne etike, etike odgovornosti, etike ljudskih prava i kryptoetike kao est/etike, kao i Šarčevićevih zasebnih i nesistematizovanih moralno-etičkih svjetonazora i problemskih diskursa – koliko u normativno-kritičkom, toliko i u analitičko-eksplikativnom etičkom domenu njegove filozofije.

Imajući u vidu da Šarčevićev pristup sadrži filozofsko-idejno-inicijacijsku potentnost za mnoge pristupe u razvoju etike do naših dana, a što se u ovom radu kritički obrazlaže i hermeneutički komparira ka nagovještavanju i prizivanju jedne nove mudrosti, njegove misaone opservacije čine da njegovo djelo u prvom redu bude podsticaj za dalje promišljanje, a to je upravo ono što uz sistematizaciju njegove filozofije morala, ovaj rad hoće izvesti. Visina tog Šarčevićevog filozofskog zadatka seže u ono *duboko ljudsko, čovječno*, koje se komparacijski savjesno, istraživački studiozno, filozofski nadahnuto, humanistički ovaploćavano misaono po-stavlja, uz istovremeno građenje moralano-etičke paradigmatske, rasteročene od povijesno-misaonih

¹ Iako se Abdulah Šarčević nesistematski bavio mnogim pitanjima i problemima, to ne znači da nije pažljivo birao teme i problemske diskurse kod najznačajnijih filozofa moderne i savremene epohe, a što nije mimošlo ni etičku razinu¹⁵ i dimenziju njegove filozofske djelatnosti.

² Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni: doba ondanja svijeta: analiza savremenosti*, OKO, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1998., str. 406.

³ Transcendentni hermeneutizam kao metodološki pristup, s jedne strane, isključuje „imanentnu interpretativnost“, a, s druge strane, filozofski varijabilno zahvata uslove tumačenja, dok istovremeno značenjski obuhvata tretira mogućnosti interpretacije, što ustvari uključuje proučavanje načina na koje pretpostavke, jezičke strukture utiču kulturni konteksti ili drugi činioci na razumijevanje datih učenja, pitanja i problematika.

uzusa, a što se u njegovim djelima prožetim raznorodnim diskursima iskušava metodskom skepsom, kojom se iznova nalaže kritička verifikacija iskazivog, mišljenog i djelatnog, sa zadatkom razotkrivanja globalne tendencije izopačenosti i propadanja, pri čemu se decidno i konstantno obnavlja stav o svemoći naučnog i tehničko-tehnološkog svijeta sa razlaganjem kvazi-blagotvornosti takvog napretka „bez etičkih kriterijuma i humane perspektive“.⁴ Iz tih se filozofsko-kritičkih osnova unutar Šarčevićeve hermeneutičko-misaono-plodotvorne i raskošne filozofije očitava, ne samo bliskost prema čitavoj filozofskoj tradiciji sa kritičkim pomacima od nje, već i moralna punoća i etička obzirnost unutar raznolikih problemskih diskursa, kako je uočio Arif Tanović, dočim je potrebno „istaći da Šarčevićeva filozofija, ma koliko bila visoko spekulativna sa distancom prema empiriji, ona je upravo na tom nivou vrlo angažovana svojim dijagnozama zbilje svijeta u krizi globalne civilizacije. U dramatičnim neizvjesnostima on sugerije perspektivu postmetafizičkog humanizma i etike odgovornosti čovjeka za svoju sudbinu.“⁵

U vlastitosti filozofski fokusirane nadahnutosti Šarčević se tako u svom neumornom traganju za sopstvenim pozicijama slobode i oslobađanja od očvrslili metafizičkih principa pozicionira u povijesnom filozofskom iskustvu s one strane građenja predstava o svijetu konstantnog iskušavanja u pozicioniranju transmetafizičkog mišljenja, čime se očitava smjelost i posebnost takvog filozofiranja, onog filozofiranja koje proizvodi iznovne reperkusije u građenju jedinstvenog misaonog kosmosa unutar vlastitog stvaralačkog filozofskog habitusa, kao i u povijesnom kosmosu filozofije uopšte. Kritičko-argumentativnim tretmanom u građenju svojevrstnog moralnog konkretizma Šarčević je nadasve pokazao u kojoj mjeri treba i može biti etičkog opravdanja u svijetu života, da se ne dokazuje, ne samo ono-po-sebi-razumljivo, već i ono što drugi trebaju u svom promišljanju, prihvatiti i u svom ophođenju – učiniti s ciljem – kako i Šarčević govori:

„U životu imamo nadu da ćemo tražiti i naći slobodu, sreću, iskonsku formu dostojanstva i odgovornosti.“⁶

Poredbenim procjenjivanjima originalnih filozofsko-etičkih paradigmi on analitički spretno pristupa različitim etikama i njihovim paradigmama, ukazivanjem na njihove nedostatke i dihotomnosti, uzimajući u obzir njihove interpretativne domete, u čemu se ogleda i potreba ka identifikovanju specifičnih domena tumačenja svake ideje za sintetišuće epistemička ogledanja aktuelnosti date tematike u iskušavanju i oprobavanju njenog značenja i značaja. Naime, raspravljajući hermeneutički duboko sa najvećim misliocima, ne samo savremene epohe, uz stalno prisutan obzir da ne postoji jedna prosta istina ili realnost, eksplikativnim angažmanom fenomenološke metode Šarčević posebno ukazuje na ograničenja i nedostatke pojedinih teorijsko-etičkih svjetonazornosti za interpretacijski sveobuhvatniju sliku njihove relevantnosti i primjenljivosti unutar različitih etičkih perspektiva. Sve to je i prikladan osnov da se tematizuje i dobar dio filozofskog opusa Abdulaha Šarčevića i savremenih filozofskih i etički sa-problemskih rasprava i diskursa. To se nadovezuje na analizu Šarčevićevog moralno-etičkog re(per)ceptiranja čovjeka, prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture, čime se svakako uključuje

⁴ Tanović, Arif, Mišljenje o pr. 6. tu „Moderna filozofija“ akademika Abdulaha Šarčevića, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 388-391, ovdje str. 391.

⁵ Ibid.

⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života / Iskustvo mišljenja / Svjet kao vrijeme / Na putevima izricanja neizrečivog ili traženja novog početka / Filozofija u ogledalu kritike / Dokumenta / Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 125.*

moгуćnost koncipiranja jedne *novе етичке позиције* i novog tipа ljudskog djelovanja. U tom pravcu se bavimo етичким implikacijama Šarčevićеvog humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije, pri čemu je našа istraživačka intencija usmjerena ka tome da se, ne samo, prikažu njegove teze kojima se tretiraju pitanja istine u svijetu djelanja, uloga slobode u kontekstu njegovog poimanja egzistencijalizma, kao i pitanja čovjeka i čovječnosti u odnosu na Drugo i Drugačije, već i da se unutar njegovog moralnog i етиčkog i kritičkog i humanističkog razumijevanja svijeta, i svijeta njegovog razumijevanja, valorizuju problemske ravni u kojim ih valja vrednovati, i na taj način što dublje, sveobuhvatnije profilisati njihovo етиčko-humanističko razmatranje. Tako se i етичким aspektima Šarčevićеve filozofije može prići iz dvije ravni. U prvoj pre-poznajemo filozofsko-kritičke podsticaje za етичке implikacije njegovih humanističkih svjetonazora:

- kao osnov njegovih filozofskih pogleda, koji uključuju: kritiku moderne i postmoderne, kritiku antropologizma i antropocentrizma i kritiku evropocentrizma unutar koje Šarčevićim nadalje kritički tretira evropski monocentrizam i logocentrizam, scijentizam i tehnicizam, unutar čега se kodificiraju Šarčevićеve kritičke koordinate u postavljanju етиčkih pitanja i problematika;
- u svojstvu moralno-етиčkog re(per)ceptiranja čovjeka unutar prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture;
- kao етичке implikacije humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije.

Drugoj ravni pristupamo iz analitičkog fokusa zahvatanjem determinisanosti morala, moralnih vrijednosti, pitanja dobrog i ispravnog pristupa životu, pojmova: dobra i zla, istine i slobode, odgovornosti i dužnosti, prava i pravde, dijaloga i komunikacije unutar zasebnih etika Abdulaha Šarčevića:

- iz razumijevanja njegove *filozofske етике*, pri čemu je potrebno predstaviti njene temeljne pojmove: *filozofski ethos i humanum, istinu i humanitet, slobodu i humanitet, nova filozofiju prirode kao filozofsku етику*; sa mogućnostima njihovog temeljenja u metaetičkom maniru i mogućnostima normiranja čovjekovog ponašanja u različitim kontekstima koji se tiču етиčkih vrijednosti i moralnih normi;
- iz pojmova *dijaloga, komunikacije i egzistencije; komunikacije, razumijevanja i solidarnosti; slobode i komunikacije; tolerancije i komunikacije; komunikacije i interreligijskog dijaloga* – koje smatramo primjerenim hermeneutičkim sredstvima za tumačenje Šarčevićеve komunikativne етике;
- iz pojmova *odgovornosti unutar етике prirode; етиčko-еколошке problematike; pojma етичке odgovornosti za nuklearni mir; етичке odgovornosti za Drugoga; iz pojma nove етике odgovornosti u odnosu na očuvanje života i svijeta* – za ukupnost tumačenja i razumijevanja njegove етике odgovornosti;
- iz pojmova: *ljudska prava i svjetski ethos; multikulturalizam i ljudska prava; tolerancija, sloboda i ljudska prava; dijalog i ljudska prava; ljudska prava i pravo na prirodu; ljudska prava, kultura, kulturalizam i pluralizam i novi ethos ljudskih prava u okviru njegove етике ljudskih prava*;
- iz pojmova *umjetnosti (književnosti, slikarstva, poezije) za njegovu kriptoeтику kao est/etiku*, kada iz raskrivajućег odnosa filozofije i umjetnosti, preko tumačenja i razumijevanja stvaralaštva pjesnika, pisaca i slikara, otkrivamo poseban етиčki aspekt – *kriptoeтику kao est/etiku*.

Pristupiti razmatranju ovih etičkih aspekata u humanističkoj ravni date filozofije, uz njihovo ekstenzivno razmatranje koje raspolaže kodovima njegovih kritičkih koordinata u postavljanju pitanja i problematika, bilo bi otežano da i sam Šarčević nije filozofski stvaralac koji „polaze račune“ najprije pred sobom „ne u smislu sabiranja na tematskom planu nego u smislu sabiranja na planu ideja”.⁷ On drži do filozofskog mišljenja sposobnog da izriče istinu različitih tradicija, kao i sopstvene tradicije. Pored toga, Šarčević kaže:

„Svjestan sam da idem protiv navada novijeg mišljenja, onog koje pristaje na rez u sebi, koji zastaje pred oprekom metafizičkog i modernog razumijevanja svijeta. Za mene se praksa uma, praksa logosa, iskustva komunikativne prakse povezuju sa iskustvom drugih, neevropskih filozofija.”⁸

Stoga, Šarčevićevoj filozofiji pristupamo kao svojevrsnom pomjeranju granica i građenju mostova u postavljanju nadmetafizičkih pitanja, dočim se problematizacijom etičkih osnova, moralne supstance ili humanističkog supstrata mnogih pitanja, ideja i učenja danas kristalizuje i pozicioniranje razumijevanja vremena i života u svojstvu primjerenijeg poimanja i određenja nove situacije čovječanstva i Planete. Kada govori o *fenomenologiji svijeta života*, on ustvari govori o ideji fenomenologije svijeta života za uspostavu „moralne odgovornosti za kontaminaciju svijeta života” (Šarčević). Afirmišući učenja i ideje mnogih savremenih mislilaca, Šarčević, poput njihovih polazišta, ustanovljava, dolazi do spoznaje da je *istina* u svijetu moderne zamijenjena pojmom *gospodarenja*. Shodno tome, iz (kritičko-)filozofsko-etičke kontekstualizacije *moderne* i *postmoderne* kreću, iniciraju se suštinska pitanja – ne samo etičkih, već i drugih aspekata filozofskih problematika, pri čemu se upravo iz kritički mišljenih pojmova moderne i postmoderne tretiraju i ukupnosti filozofsko-multiplikativnih relacija.

Zahtjevnost tog filozofskog zadatka je tim prije bila veća, jer je trebalo iz nesistematski postavljene Šarčevićeve filozofije što cjelovitije sagledati i što cjelishodnije izvesti našu etičku konceptualizaciju njegovog suočavanja sa stvarima i fenomenima na moralno-etički-svođive nedostatnosti individua i društva, na moralno-uočljiva posrnuća pojedinca i zajednice; da se

⁷ Iz razgovora Kasima Prohića sa Abdulahom Šarčevićem o njegovom stvaralačkom opusu do 1983. godine, već se u prvom njegovom odgovoru maskira koliko dubina i širina njegovog misaonog logosa, toliko i jedna samokritička neposrednost stvaralačko-ličnog humanuma i nadahnutog jezičko-filozofskog etnosa bez čega, evidentno, nema istinske filozofije. Tu između ostalog, Šarčević kaže: „Zapravo, teško je, a katkad i nemoguće govoriti o onome što je čovjek ostvario. Za tako nešto postoji više razloga. S jedne strane, samo djelo nije okamenjeno, nije djelo samo već je svijet života, jedno događanje/proces, koji nije oviđen nekim početkom i krajem. I nije u službi nekog plana/ideje, čije ostvarenje treba da proizvede osobnu satisfakciju ili mir/sreću. S druge strane, nije lako – u govoru o sebi i svom djelu – otuđiti onu osionu, a često i patološku, egologijsku svijest, koja u svojoj sujeti potire sve drugo, sve što su drugi na svoj način preobrazili u djelo i zbilju, koja oko sebe širi lažno znanje i neuništivu volju za onim ja-pa-ja(kanjem). Ta svijest je unaprijed u službi izgubljene stvari: ona neprestano mišljenje svodi na privatnost, na, često manijakalno, domišljanje koje je i kod nas poprimilo formu životnog imperativa, ali i standardiziranja. Ona je sadržavala nemisaoe implikacije, iako je mogla figurirati, prikrivajući prijevare, kao ova ili ona značajnost. (...) No i sam bili morao biti kritičkiji spram onoga što sam iskazao. Za to su potrebni uvjeti mogućnosti refleksije, koji nisu uvijek dati. Oni se, dakako, ne mogu vezati samo za ovog ili onog individuumu, za njegove spoznajno-refleksivne sposobnosti, sklonosti, već, prije svega za ono što nam nudi vremenost vremena, epohalnost događanja, koja se ne može svesti na ono što stvara kulturna predaja, ili na ono što uobličava revolucionistička eshatologija/utopija. Da bi čovjek mogao na legitiman način prosuđivati i reflektirati ono što je uradio na filozofskom polju, trebalo bi da bude oslobođen svake dogmatike, i one koja je pohranjena u samorazumijevanju svijeta moderne.” Razgovor Kasima Prohića sa Abdulahom Šarčevićem (o njegovom stvaralačkom opusu do 1983.) povodom dobijanja republičke nagrade za nauku „Veselin Masleša” SR Bosne i Hercegovine 1983. Vidjeti: Šarčević, Abdulah, *Filozofija i svijet, Treći program – Radio Sarajevo*, S4 jevo, god. XII, br. 42, 1983., str. 386-410. Napomena: razgovarao Kasim Prohić.

⁸ Šarčević, Abdulah, *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986., str. 536.

posredovanjem hermeneutičke upućenosti za uvažavanje ljudskog dostojanstva i slobode kao djelovanja – izazove razumijevanje preko nivoa apstraktnog, i da se nadilaženjem rituala verbalizama stranih zbiljnosti podstakne ona *filozofska fantazija* koju Šarčević pretvara u *humanističke vizije*. Prema Šarčevićevom sopstvenom iskazu, jedna od temeljnih crta njegovog rada ogleda u odbijanju svakovrsnog *redukcionizma* koji neke principe apsolutizuje i određena načela ovjekovječuje,⁹ dok se specifikumi najrudimentarnijih fokusiranosti njegovih filozofskih napora situiraju u kategorijama/sintagmama, poput: *Sfinge Zapada, krize svijeta i iskustva vremena, strategija humaniteta i strategija legitimiteta*. Naime, jedna od izvornih i načelnih intencija kod Šarčevića jeste da u svojim djelima naglasi potrebu destruiranja „Sfinge Zapada“ u njenom evropocentričnom, monocentrično-logocentričkom sebeozbiljenju, u njenom empirističko-redukcionističkom jednoulju, scijentističko-tehnicističkom istrajavanju i ovladavanju svijetom života i prirode, dočim taj vid umnosti reflektuje i pokazuje neodgovornost, ne samo za postojeće vrijednosti ili ono za *ono iskazano, izgovoreno*, već *nadasve za učinjeno ili neučinjeno*, „ne samo na specifičnost znanja kao moći već i na njezin efekat“.¹⁰ Tako je i iz zasebnih problemskih ravni u odnosu na *conditio humana*¹¹ moguća i hermeneutizacija pitanja *strategije legitimiteta* i *strategije humaniteta*, na osnovu kojih Šarčević gradi kumulativno-kritičke rasprave otvorene za moć sudjenja u odnosu na sve ono što postoji u metafizičkoj modern i političkoj postmoderni.

Pored navedenog, ovim doktorskim radom će se aktuelizovati sistematičnost uvida u Šarčevićeva djela, pri čemu se njegov poseban doprinos razvoju etičko-humanističke misli ima ogledati u njegovim prvim relevantno produbljenim i filozofski sadržajnim kritičkim osvrtima o specifičnostima i obuhvatnostima *krivice* ne samo prirodnih već i duhovnih nauka, tehnike i tehnologije, kada je i sama etika bila saučesnik promoterstva i amoralnosti redukcionizma prirodnih nauka, uz istovremeno „ograničavanje sopstvenih istraživanja na svakodnevne međuljudske moralne probleme“ (Hrvoje Jurić), ili na ono što bi se moglo nazvati „komšijskom etikom“ (Hans Jonas). Stoga nas kritički nalozi interesa ovog istraživanja prevashodno upućuju na filozofsku provjeru etičkih aspekata Šarčevićeve koncepcije humanizma, kao i na polifono-intonirano i kompleksno strukturirano mišljenje unutar njegove filozofske prakse, koju je on, ne samo kao profesor i predavač, u kontinuitetu prezentovao akademskom auditoriju, a osim toga je, i kao angažovani djelatnik, uvodi u filozofsku i javnu debatu u neponovljivim povijesnim okolnostima.¹² Riječ je, dakle, o misliocu koji se drži načela komparativno-filozofskog pristupa, uz eksplicitno razlaganje stavova najvećih filozofa modernog i savremenog svijeta, raspolazeći univerzalnim kategorijama: čovjek, sloboda, egzistencija,

⁹ Šarčević ovdje još kaže: „Time mislim, prije svega, na potiranje jezika dijalektike, na fetišiziranje moći prošlosti i sadašnjosti, na fetišizam slikanja onog drugog i drukčijeg, apsolutno novog početka: zbog toga sam bio primoran da demunciram prijavu hegelovskog jedinstva/identiteta subjekta i objekta, represivni momenat moći ideje ili duha/uma u svjetskoj povijesti, da ukažem da se u kulturnim djelima i vrijednostima mora razabrati i moment prinude i barbarije, onog 'razornog'.“ – Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, 2009., str. 44.

¹⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, 1998., str. 474.

¹¹ Up. Šarčević, Abdulah, *U labirintu svijeta: diskurs moderne i postmoderne: kriza zapadnog uma, pluralitet racionalnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 203-369.

¹² Aktualizacija do sad netretirane teme podrazumijevaće kontekstualizaciju i analizu opusa Abdulaha Šarčevića, sa prikazivanjem prednosti, ali i slabosti njegovog naučnog, filozofskog, odnosno etičkog djela. Iako je ovo je tema kojom se do sada nije niko sistematski bavio, tako da je ovaj rad pionirskog karaktera, kad se ima u vidu relativno nepoznavanje Šarčevićevo djela u našoj naučno-stručnoj i široj javnosti, a s obzirom na teme kojima se Šarčević primarno bavio, rad će doprinijeti našim novim filozofskim i etičkim raspravama i time što će razmotriti neke bitne etičke pojmove u novom svijetu. Ovo istraživanje će biti prvo temeljno razmatranje teorijskog legitimisanja etičkih aspekata Šarčevićeve filozofije i njihovog objedinjavanja u autentičnu koncepciju humanizma.

svijet, istina, povijest, vrijeme, transcendencija, jezik, – koje iznovno u svojim djelima, i u svojoj misaono-kritičkoj dubioznosti zahvata za moralno-etičku dijagnozu stanja današnjeg svijeta. Osim toga, u njegovoj filozofiji je prisutna originalna, posebna metodologija koju najprije odlikuju istraživačke mnogostrukosti i fleksibilnosti sa mnoštvom teorija i pristupa, mimo metodološkog relativizma i anarhizma.

Imajući u vidu da je u njegovoj filozofiji konstantno prisutna težnja da se u kontinuiranoj dinamizaciji moralno-etički pregnantnog propitivanja, razlaganja, preispitivanja mnogih pitanja, sa primjesama njihovog ontološko-etičkog izvođenja, ovaploti jedna *univerzalizujuća etika* za humanizam čistote *humanuma i humaniteta*, čime se nadsvođjava teorijski idealiter moralno-pulsirajuće zaoranih brazda za filozofsko rađanje *smisla koje život znači*, onda je u našem istraživačko-filozofskom smislu jasna i opravdana namjera da se preko očuvanja moralno-etičke supstancije filozofskog djela Abdulaha Šarčevića, – svojevrsnim sublimativno-prožimajuće-analitičkim razmatranjima i deduktivno-izvodećim zaključcima pokaže i dokaže punoća smisla i cilja njegove koncepcije humanizma. Dakle, da bi se u potrebujuće-konkluzivističkom maniru moglo ukazati na značaj i veličinu Šarčevićevog cjelokupnog filozofskog doprinosa humanizaciji ljudskog svijeta, dometa i perspektiva njegove moralne filozofije, potrebno je bilo kritički uočiti kompatibilnost njegove konstantno prisutne težnje ka razračunavanju sa mnogim krizama ljudskog duha u odnosu na njegova misaona ishodišta – u smjeru jedne *etike dostojanstva i mogućeg ostvarenja čovječnosti* kao kvaliteta uspjelog i smisaonog života. Naime, aktuelizacija do sad netretiranih i neobrađivanih tema podrazumijeva kontekstualizaciju i analizu opusa Abdulaha Šarčevića, sa prikazivanjem prednosti i slabosti njegovog naučnog, filozofskog, odnosno etičkog djela. Iako je ovo je tema kojom se do sada nije niko sistematski bavio, tako da je ovaj rad pionirskog karaktera, kad se ima u vidu relativno nepoznavanje Šarčevićevog djela u našoj naučno-stručnoj i široj javnosti, a s obzirom na teme kojima se Šarčević primarno bavio, rad će doprinijeti našim novim filozofskim i etičkim raspravama i time što će razmotriti neke bitne etičke pojmove u novom svijetlu. Ovo istraživanje će biti prvo temeljno razmatranje teorijskog legitimisanja etičkih aspekata Šarčevićeve filozofije i njihovog objedinjavanja u autentičnu koncepciju humanizma.

1. ŽIVOT I DJELO ABDULAH ŠARČEVIĆA

1.1. Životni i profesionalni put

1 pšnjački, bosanski, bosanskohercegovački i jugoslovenski filozof, esejist i intelektualac Abdulah Šarčević rođen je 27. maja 1929. godine u Starom Majdanu u Bosni i Hercegovini. Iz njegovog rodnog Majdana, koji je prema njegovom kazivanju¹³ odisao tolerancijom, u kojem nikad nije bilo sukoba, nosio je taj osjećaj za toleranciju, toleranciju svojevrsnog *socijalnog nomosa* koji je gradio životnu praksu uzajamnog respektovanja i pojma sretnog mira, kao osnova za multikulture i multikulturalni svijet. Kao sedamnaestogodišnjak postaje član omladin⁶⁹ organizacije komunista Jugoslavije i upoznaje se sa djelima Marxa, Engelsa, Lenjina. Studij filozofije završio je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1952. Prema Šarčevićevom kazivanju, u svojim najmlađim danima studija se počeo zanimati za problem moderne, posebno za problem otuđenja:

„Usudio bih se reći da sam se još kao student filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu počeo zanimati za teoriju otuđenja, otuđenih načina života, za sisteme primude i nastajanje ideologija. Napisao sam 1949. godine jednu studiju pod naslovom 'Osnovni fenomeni otuđenja čovjeka' – za natječaj koji je bio raspisan u okviru Majskog festivala studenata Zagrebačkog sveučilišta. Rad su ocjenjivali profesori na odjelu za filozofiju: Vladimir Filipović, Marijan Tkalčić i Predrag Vranicki. Rad je nagrađen i od tada je pojačan moj interes u smjeru kritike onih spoznaja, načina djelovanja ili rada, socijalne komunikacije, institucija, države i prava, koji predstavljaju otuđenje ili samootuđenje čovjeka, ali koje vode kako sublimaciji tako i desublimaciji životnih formi u 20. stoljeću. Sve je to bilo moguće misliti iz perspektive filozofije Hegela, Marxa i Nietzschea, prije svega.”¹⁴

Iste godine je sa pjesnikom Slavkom Mihalićem osnovao list *Tribina* na Filozofskom fakultetu, u kojem je bio i saradnik. Poslije diplomiranja 1952. pokušao je u Zagrebu da nastavi sa daljim usavršavanjem, ali mu je rečeno da je „on spor, i da oni svoje najbolje filozofe diplomce šalju u praksu”. U tom periodu bio je protiv teorije odraza, a u istraživačkom smislu bio u domenu egzistencijalizma (Camus, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers). Po otklonu od Staljinove politike od strane KPJ, 1948., u vremenu kada Jugoslavija biva optužena za revizionizam, Šarčević koji nije bio staljinist razočarao se u ideju komunizma, u vezi koje smatra da nešto odudara od te ideologije, istovremeno prepoznajući i osjećajući licemjerstvo, taštinu, vlastoljublje ili častoljublje i nepravdu. Blizak mu je Stendhal, a posebno Krleža za kojeg kaže da je umjetnik, ironičar, veliki cinik, veliki razbijač „najviših vrijednosti”, veliki antidogmatik. Kao student, suočavajući se sa eksternim i internim dramama svijeta, spoznao je da ne može promijeniti svijet, ali se tu poziva na Jaspersa koji je dao čuveni odgovor Lukácu, 1947., na jednom simpoziju u Ženevi, kad mu je rekao, nakon što je Lukács govorio o revoluciji i jednom svjetskom poretku u tom smislu: „Ni ja ni vi ne možemo ništa učiniti, ništa ne ovisi o nama, ne možemo promijeniti svijet u cjelini, ali možemo nešto drugo, možemo biti autentični, možemo uskladiti naše riječi i naša djela, možemo čuvati dostojanstvo, vlastitu slobodu, vlastitu slobodu mišljenja.”¹⁵ Po Šarčevićevom priznanju, ta će ideja vlastite slobode mišljenja za njega biti jedna od temeljnih životnih paradigmi i ideja vodilja.

¹³ Vidjeti: Šarčević, Abdulah, Intervju Envera Dragulja s Abdulahom Šarčevićem: životni intervjui, emisija „Tragovi”, Radio F4ncije BiH, Sarajevo, 2003. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=Qnh1OmG1>.

¹⁴ Šarčević, Abdulah, *Odnosnost slobode. Etika ljudskih prava*, Pravni centar FOO BiH, Sarajevo, 2000., str. 202-203.

¹⁵ Up. Šarčević, Abdulah, Intervju Envera Dragulja s Abdulahom Šarčevićem: životni intervjui.

Već u toku II svjetskog rata počeo je učiti njemački jezik, a poslije rata i engleski jezik, pri čemu se nadalje zanimao za filozofiju, a unutar nje za ontologiju i estetiku. Po drugom čitanju Marxovog *Kapitola*, 1969. je na jednoj javnoj raspravi Šarčević rekao da Marx nije u pravu kada je tvrdio da je akumulacija kapitala akumulacija bijede, što je bilo šokantno i nimalo dobro za Šarčevića, ali se sa svojim komentarom, sasvim slučajno, uključio i Boris Kidrič, rekavši da bi to trebalo statistički dokazati, što ga je spasilo. Od 1952. do kraja 1954. god¹² predaje filozofiju na gimnaziji u Banjoj Luci. Krajem 1954. angažovan je kao asistent za predmet Istorija filozofije na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Skoplju (1954-1959.). U tom periodu bio je saradnik časopisa: *Sovrem¹⁶st*, *Razgledi*, *Godišnjak* Filozofskog fakulteta u Skoplju. Potom, od 1960. radi kao asistent na Filozofskom fakultetu u Sarajevu na predmetima *Ontologija i Teorija saznanja*. Po sopstevnom iskazu, nije mu bilo stalo do karijere i do zvanja, a filozofija egzistencije je bila⁷⁸ cijacijska mjera njegovih naučno-filozofskih studiranja. Po odbrani doktorske disertacije *Kriza povijesti i suvremenost – filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, 1967. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, Šarčević će tokom svoje profesorske karijere na Filozofskom fakultetu u Sarajevu proći sva nastavničko-univerzitetska zvanja do redovnog profesora i profesora emeritusa. Pored Ontologije i Epistemologije, predavao je i Sociologiju kulture, Filozofiju znanosti, Estetiku, Povijest filozofije, Uvod u filozofiju, Filozofiju Istoka, što nam kazuje da je za razliku od mnogih filozofskih djelatnika imao bogato nastavničko-pedagoško iskustvo. U svojim filozofskim sagledavanjima učenja vodećih mislilaca Istoka i Zapada, gradio je i bio dio jedne sudbotvorne snage kroz „prizivanje transcendentnog iskona, nadmašiv¹⁶ e empirijski postojećeg, dosezanje slobode u svijetu povrh svijeta“, jer je bio jedan od prvih ne samo u Bosni i Hercegovini, već i u tadašnjoj Jugoslaviji koji je živio i proživljavao duhovnu situaciju našeg vremena, čija su određenja istrajavala u iznovno dijalektičkim zahvatan¹² a kultura i religija interkulturalnog logosa. Od značaja je pomenuti i Šarčevićeve susrete sa Th. W. Adornom u Frankfurtu na Majni i K.-O. Apelom 1963., te korespondenciju sa Hansom Jonasom (1991., New York) i sa Jürgenom Habermasom. Učestvovao je na nizu filozofskih konferencija u Sarajevu, Zagrebu, Beogradu i drugim jugoslovenskim gradovima, ali i na brojnim naučnim konferencijama u inostranstvu.

Za vrijeme nedavnog rata u Bosni i Hercegovini, krilo zgrade Šarčevićevog doma na Grbavici, gdje je stanovao, uslijed granatiranja je potpuno uništeno:

„Nestala je bogata biblioteka i veliki broj rukopisa, bilježaka o čitanoj literaturi etc., a nestao bi i Šarčević da je bio u svom stanu, na zabatu gradske kuće pod nazivom Loris, koji su diverzanti jedne noći digli u zrak.“¹⁶ Nakon kraćeg boravka u Hrvatskoj i Sloveniji, odlazi u Sjedinjene¹² američke Države gdje se kao predavač na Pima Community College u Tucsonu u Arizoni bavio temeljnim idejama evropskog modernizma i postmodernizma, kao i filozofijama Dalekog Istoka i Zapada. Poslije potpisivanja Dejtonskog sporazuma, 1998. godine, Abdulah Šarčević se vraća u Sarajevo, gdje dobija privremeni izbjeglički s⁷² taj, jer je zgrada u kojoj je živio bila potpuno srušena. Nastavlja predavati Epistemologiju na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Za svoj novi angažman na Filozofskom fakultetu u Sarajevu bio je prinuđen da prođe kroz konkursne procedure koju inače prolaze docenti koji se prvi put biraju u nastavničko zvanje. Paradoksalno, Šarčević je bio jedan od rijetkih akademika i

¹⁶ Premec, Vladimir. Na putu ka beskonačnom, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*. Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 619-642. ovdje str. 623.

duogodišnjih nastavnika Fakulteta koji je morao konkurisati na svoje radno mjesto. Penzionisan je 2000. godine, da bi poslije toga bio izabran u zvanje profesora emeritusa.

Sam Šarčević je bio tihe prirode, potpuno odan filozofskom radu i spisateljstvu, ne žudeći ni malo za slavom. Stalo mu je najviše da filozofski razmišlja, govori i piše sa ciljem davanja doprinosa stvaranju moralnijeg i promišljenijeg ljudskog svijeta, da shodno svojoj nesvakidašnje širokoj i superiornoj kulturi znanja, informacija i mogućnosti tipološko-filozofske upotrebljivosti istih, kao i usaglašenosti sa sobom, zajednicom i svijetom – u moralnoj rezonantnosti i etičkoj frekventnosti – da doprinos humanističkim postignućima ljudskog svijeta i njegovog zdravog održanja.

Ohridska akademija za humanizam dodijelila mu je priznanje za životno djelo i Svjetsku nagradu za humanizam za 2021. godinu.¹⁷ Bio je neumoran filozofski pisac i misaoni pregalac koji je pisao do svoje duboke starosti i bolesti. Umro je u 92. godini života 15. 11. 2021. godine, a sahranjen je na sarajevskom groblju Bare 18. novembra, na Svjetski dan filozofije.

1.2. O Šarčevićevom stvaralaštvu i djelima

Enciklopedijska filozofska obrazovanost i duboka povezanost s filozofijom, izgradila je Abdulaha Šarčevića u, ne samo velikog filozofskog učenjaka, već je predstavljala i osnov njegove neiscrpane filozofske stilizacije, kreativnosti, misaone originalnosti. Esencija njegove filozofsko-humanističke važnosti, moralno-etičke probitačnosti i kulturno-kritičke validnosti raskriva se i temelji prevashodno u principima *istine* i *slobode*, na čijim osnovama Šarčević reafirmiše mnoga etičko-filozofska, socio-kulturološka, pravno-politička i estetičko-umjetnička pitanja i problematike, što ujedno govori i o njegovom duhovnom interesu prema širokom spektru ljudskih iskustava, fenomena svijeta života i prema različitim filozofskim principima. Šarčević je u svojoj filozofiji istovremeno držao do multidisciplinarnog pristupa i promovisao otvorenost prema drugim duhovno-djelatnim oblicima: naučnom, umjetničkom i religijskom, kao i duboku posvećenost razumijevanju ljudskog života u svim njegovim iskustvenim oblicima. Njegove filozofske pro-misli i etičko-misaone samo-zadanoosti nose duboke poruke o dignitetu čovjekovog dostojanstva, o važnosti razumijevanja među ljudima, o toleranciji, otvorenosti i poštovanju prema različitim aspektima ljudske egzistencije, duhovno produkujući filozofsku baštinu koja od nas zahtijeva iznovna suočavanja sa stvarnošću i njenim istinama.

Među Šarčevićevim prvim objavljenim djelima, „*Iskon i smisao*” (1971), *Sf*¹² *a Zapada* (1972) i *Kriza svijeta i istina* (1974), a potom i brojnim drugim, izdvajamo ediciju: *Moderna filozofija: Filozofi i filozofske nauke u 20. stoljeću. Odabrani spisi I-VIII* (2005), koja predstavlja „ustrajnu apologiju humanističke kulture, filozofiju nade u ljudskost, uprkos epohalnoj krizi čovječanstva” (Sulejman Bosto), sa zahvatanjem ključnih problema povijesti filozofije, kroz dijalog i(li) spor moderne i postmoderne, baveći se temeljnim pitanjima i idejama ontologije, filozofske antropologije, fenomenologije, etike, hermeneutike, filozofije jezika, estetike, sociologije kulture. Pored toga, ovaj Šarčevićev osmotomni „kritički dijalog sa najuglednijim misliocima Zapada, koji u svojim djelima iskazuju društvene, kulturne i duhovne vrijednosti

¹⁷ Ohridska akademija za humanizam i Ohrid – grad UNESCO-a, slaveći ime Sv. Klimenta na svim svjetskim meridijanima i budući izvore duhovne memorije od prve srednjovjekovne škole humanizma, osnovane od učenika sv. Ćirila i Metodija, zaštitnika Evrope, ovu prestižnu nagradu je prije Abdulaha Šarčevića dodijelila nobelovcima Aleksandru Solženjicinu, Herti Müller, svjetskoj legendi Daisakuu Ikedi, Raviju Shankaru, Peteru Brooku, Manoeli de Oliveiri, Romano Prodiu i drugim svjetski poznatim stvaraocima i humanistima.

civilizacije kojoj i Bosna povijesno pripada", posjeduje i pre-nosi „prvorazredni značaj u kulturnom zajedništvu i duhovnoj komunikaciji sa svijetom”.¹⁸ Ovim monografijama su obuhvaćene najznačajnije filozofske orijentacije moderne i savremene epohe od filozofije egzistencije, fenomenologije, filozofske antropologije do filozofije nauke, hermeneutike, filozofije jezika do političke i socijalne filozofije, pri čemu se Šarčević nadasve bavi temeljnim ontološkim, etičkim i estetičkim pitanjima i problematikama, fokusirajući se na mogućnost prevladavanja metafizike kao zapadno-evropske tradicije mišljenja. Dakle, u okviru njegovog stvaralaštva treba izdvojiti djela koja predstavljaju „nužna mjesta za razumijevanje susretanja, razmicanja i širenja filozofskih horizonata kod nas i jamačno inspiraciju za hrljenja u ovakovrsna interkulturalna susretanja i promicanja istinskih dijaloga i prepoznavanja važnosti Drugog”.¹⁹ To je njegova sintetišuće-esencijalizovana osmotomna edicija:

¹⁷ - *Povijest filozofskog mišljenja / Egzistencijalistička filozofija i pitanje o istini: Plotin, Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Nicola Abbagnano, Friedrich Nietzsche*; knjiga 1.

- *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada / Filozofska antropologija / Smisao ljudske egzistencije: istina, sloboda i egzistencija: Helmuth Plessner, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Karl Marx, Elias Canetti, Edgar Morin, Eugen Fink*; knjiga 2.

- *Odvažnost istine i slobode. Um. / Svjetska filozofija / Istok / Zapad / Kritika: Karl Jaspers*; knjiga 3.

- *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje: o bitku i vremenu, o prostoru / Tehnika i znanost: Martin Heidegger, Edgar Morin*; knjiga 4.

²⁰ - *Suvremena estetička teorija / Negativna dijalektika / Ideja spasonosnog / Transformacija filozof* ²⁰ *teorija znanosti: Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin, Karl-Otto Apel*; knjiga 5.

- *Filozofska hermeneutika i estetička teorija. Ontologija i filozofija jezika: Etika: Drugo drugog: Hans-Georg Gadamer*; knjiga 6.

²⁰ - *Filozofija i etika. Suvremena fenomenologija svijeta života. Kritika filozofije povijesti i metafizike Zapada: Joachim Ritter, Hans Jonas, Otfried Höffe, Karl Löwith, Bernhard Waldenfels*; knjiga 7.

²⁰ - *Kritika moderne: Socijalna filozofija: filozofija znanosti: Teorija racionalnosti: Otvoreno društvo. Hans Lenk, Carl Friedrich von Weizsäcker, Jürgen Habermas, Paul Feyerabend, Richard Rorty, Peter Sloterdijk, Kostas Axelos, Gianni Vattimo, Will Kymlicka*; knjiga 8.²⁰

²¹ Bio je u Savjetu i redakciji časopisa *Filozofija* (Beograd) i časopisa *Praxis* (Zagreb), a intenzivno je pisao i angažovao se i u drugim redakcijama i časopisima, kao i stručnim

¹⁸ Tanović, Arif, Mišljenje o projektu „Moderna filozofija” akademika Abdulaha Šarčevića, str. 391.

¹⁹ Kahteran, Nevad, In Memoriam: Abdulah Šarčević (1929–2021), *Comparative Philosophy*, god. 13, br. 2, 2022., str. 162–171. Dostupno na: <https://scholarworks.sjsu.edu/comparativephilosophy/vol13/iss2/15/> (datum pristupa: 26. 09. 2022.).

²⁰ Upravo nam bavljenje ovim Šarčevićevim djelima pokazuje njegovu posvećenost živim raspravama i dijalozima sa najznačajnijim filozofima moderne i savremene epohe, među kojima se izdvajaju: Plotin, Kant, Hegel, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Adorno, Ritter, Gadamer, Apel, Habermas, Jonas, Sloterdijk, Feyerabend, Löwith, Axelos, Camus, Sartre, Marcel, Benjamin, Gehlen, Weizsäcker, Waldenfels, Henrich, Rorty, Lenk, Vattimo, Abbagnano, Plessner, Rothacker i Höffe.

¹² publikacijama: u Sarajevu (*Pregled, Dijalog, Novi izraz, Odjek, Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*), u Zenici (*Zeničke sveske*); u Zagrebu (*Kolo, Naše teme, Praxis, Pogledi, Filozofska istraživanja, Synthesis philosophica*), u Beogradu (*Delo, Filozofija, Savremene filozofske teme, Treći program Radio Beograda*), u Skoplju (*Savremenost, Razgledi, Radovi Filozofskog fakulteta Skoplja*), u Ljubljani (*Treći program Radio Ljubljane, Zora Cankarjeva*). Redaktor je i urednik mnogih prevoda filozofskih djela sa njemačkog, engleskog i italijanskog jezika. Neki eseji su prevedeni na njemački i engleski, ali i na druge strane jezike.

²¹ Bio je redovni član Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, član Međunarodnog parlamenta pisaca, član Društva pisaca Bosne i Hercegovine, predsjednik Udruženja za filozofiju Bosne i Hercegovine i Odbora Jugoslovenskog udruženja za filozofiju. Bio je član redakcije i glavni urednik filozofske biblioteke „Logos“, gdje je bio angažovan više od trideset godina, pri čemu je najveći dio ²³ svoje izdavačke djelatnosti vezan upravo za rad ove biblioteke. Osnivač je i direktor Centra za filozofska istraživanja u Akademiji nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, pod čijim vodstvom je uspješno okupljao zainteresovane ne samo za potrebe kolokvija (u periodu od 1990. do 1992., organizovao je ²⁴, ²¹ okvija iz savremene filozofije), već i oko niza projekata i publikacija. Uz svoj intenzivan nastavnički, urednički i prevodilački rad, Šarčević je bio i izuzetno plodan filozofski pisac: ukupno je ⁵⁹ objavio trideset i jedno djelo iz različitih domena filozofskog istraživanja i preko trista naučnih radova iz područja savremene filozofije, povijesti filozofije, etike i estetike, filozofije kulture i umjetnosti, ontologije i hermeneutičke filozofije, filozofije jezika, nauke i tehnike.

⁷ Na Odsjek ¹² za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu uveo je redovni studij filozofije: Ontologiju, Sociologiju kulture, Istočne filozofije i Uvod u filozofiju. Dugi niz godina bio je predsjednik Kolegija za postdiplomski studij na Filozofskom fakultetu u Sarajevu i predsjednik Kolegija za postdiplomski studij filozofije, i kao mentor za magistarske i doktorske radove u Sarajevu i Zagrebu, među kojima su imena nekih danas poznatih filozofskih djelatnika i univerzitetskih profesora koji su radili svoje doktorate pod njegovim mentorstvom. Kroz svoj visoko posvećen naučni angažman i studioznu filozofsko-spisateljsku djelatnost, tehnički i humanistički problematizuje mnoga pitanja savremenog svijeta. Kako je napisao Arif Tanović:

„Predmet njegovih rasprava su, razumije se, temeljna filozofska pitanja i kategorije: Istina, Dobrota, Ljepota, Pravičnost, Sloboda, Priroda i Duh, Čovjek i Humanum, itd. (...) On nije samo plodan pisac, nego prije svega originalan mislilac, širokog dijapazona, prepoznatljiv po osobenom stilu i metodi, a nadasve po dubini misaonog pronicanja u bitno u bivstvovanju.“²¹

Kao izvrzni filozofski mislilac i daroviti tumač evropske tradicije mišljenja, baveći se velikim idejama humaniteta, ethosa i filozofije nenasilja i dijaloga, jedan je od onih rijetkih djelatnika duha koji se u stvarima mišljenja ustrajno suočava sa uvijek otvorenim pitanjima ljudske egzistencije, čovjekovog mjesta i sudbine u povijesnom vremenu. U tom kontekstu Sulejman Bosto je kazao da

„Šarčević, svojom duhovnom biografijom filozofa i svojim djelom, već gotovo pola stoljeća ispisuje živi tekst svoje filozofske misli i ustrajno oblikuje jedinstven tip filozofske kulture kao svojevrsne protuteže duhovnom pustošenju koje vlada svijetom i ljudima, koje u različitim oblicima i različitim povijesnim i društvenim kontekstima uvijek stavljaju na probu čovjeka i

²¹ Tanović, Arif, Mišljenje o projektu „Moderna filozofija“ akademika Abdulaha Šarčevića, str. 389.

njegov svijet. U tom smislu Šarčevićeva filozofija zastupa stranu duha koji se pustošenju svijeta i poništenju svega ljudskog opire kako kritičkim pitanjem tako i traganjem za alternativnim svijetom ljudske slobode i istine.”²²

Dobitnik je velikog broja eminentnih nagrada,²³ među kojima treba izdvojiti:

- ¹² Povelju za izvanredne doprinose napretku Filozofskog fakulteta u Skoplju 1963.
- Šestoaprilsku nagradu grada Sarajeva 1971.
- Dvadesetsedmojulsku nagradu SR Bosne i Hercegovine 1975.
- Republičku ¹⁶ nagradu za nauku „Veselin Masleša” 1981.
- Odlikovanje za rad na Univerzitetu i Filozofskom fakultetu u Sarajevu, kao i Povelje izdavačkih kuća „Svjetlost” i „Veselin Masleša” 1989.
- Nagradu za postignuća u znanosti od strane Bošnjačke zajednice „Preporod” 2005.
- Plaketu za životno djelo na XVIII međunarodnom sajmu knjiga i učila u Sarajevu 2006.
- Svjetsku nagradu za humanizam za 2021. godinu od strane Ohridske akademije za humanizam.

Kao što je Karl Jaspers za filozofiju tvrdio da se ona ne zna po definiciji, već se ona mora živjeti, tako se može reći za Šarčevića da je ne samo živio za filozofiju, već je i živio filozofiju.

1.3. *Rekli su o Šarčeviću*

Vođeni mišlju da se iz riječi i pera nemalog broja misaonih autoriteta, filozofskih i drugih značajnih djelatnika i savremenika Abdulaha Šarčevića selektuje dio onoga što je napisano, rečeno o njemu i njegovom stvaralaštvu – učinimo, ne samo dijelom izlaganja u okviru ovog istraživanja, već i kao prilog-svjedočanstvo o stvaralačko-filozofskom putu ovog „arhitekta i čuvara dostojanstva mišljenja” (Miodrag Živanović), koji sa „velikim uvažavanjem govore o ovom tihom, radinom i nadasve plodnom misaonom filozofskom autoritetu” (Salih Fočo), predstavljajući izvoda iz dijela prikaza, recenzija, intervjua, članaka u kojima se govori o njegovom stvaralaštvu, o onom što je (i kako) pisao, što je afirmisao svojim originalnim misaonim diskursima u duhu filozofski vlastite prepoznatljivosti i dostojnog mjesta u okviru evropskog filozofskog kruga; a što je filozofski neistraženo i djelimično predstavljeno javnosti.

Povezujući Šarčevićevu duboku vezanost za Stari Majdan – njegov rodni kraj i mjesto odrastanja sa „mirisima stare kuće, trešanja i višanja, blagih padina i poljana, šuma, rijeke i ženskim pjevanjima ispunjen vidik bosanskog kraja na domaku Banja Luke”, Rusmir Mahmutćehajić ukazuje na jednu arhetipsku izvornost njegove duhovno predisponirane misaone kodifikacije i na jedno iskonski formatirano habitovanje u nadarhaičnim slikama, zvucima i mirisima djetinjstva iz kojih se

„Šarčevićeva osobnost razvijala od neizmjerne srijede ljudske pojedinačnosti prema pitanjima o beskonačnosti i vječnosti. Izricanje je tražila u obzorima zapadnjačke filozofije. Pred zidovima i ogledalima njezinog labirinta težila je proći s one strane, vjerujući da to ‘drugo’,

²² Bosto, Sulejman, *Sfingu Zapada*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 188-191, ovdje str. 188-189.

²³ Pored navedenog, Šarčević je za svoje životno djelo nominovan za nagradu John W. Kluge – Library of Congress (2009.); za Međunarodnu nagradu Vlade Katalonije za razvoj kulture, nauke, ekonomije, umjetnosti i humanosti. A potom je nominovan i za nagradu Prof. Luigi Tartarini, koju dodjeljuje Accademia Nazionale dei Lincei, Rim za 2010/2011. (literatura, poezija, umjetnost, historija, filozofija, socioekonomske nauke) povodom 150 godina od ujedinjenja Italije.

iako za razum samo tama i neobličnost, ne može biti bez smisla za pothvat da se izricanjem dosegne neizrecivo. Dječak u krošnji procvale trešnje preinačivao se, ne silazeći s nje, u filozofa u drvetu svijeta. Mišljenjem je prolazio od sjemenke do ploda, osjećajući stalno miris zrelih žita u poljima oko Starog Majdana. "Vršidba mi je", kazuje on, "najljepša uspomena. Taj plod koji sazrije i padne sam bez prisile! Tu titra tajnoviti korijen moje ljubavi za svijet koji sam sazrije i pane u dosuđeno vrijeme i na pravo mjesto. To poslije nalazi odraz u mome shvaćanju Logosa, kao sabiranja, zbora i riječi. I sada me dotiče taj miris sazrelog žita, skupljanje i smještanje ploda." S tim naznakama neposrednog doticanja svijeta kao znaka neizrecivog Šarčević kreće u naukovanje kroz učilišta i knjige: Osnovna škola u Starom Majdanu, Gimnazija u Banjoj Luci, Filozofski fakultet u Zagrebu, i dalje. U tom kretanju od sebe i prema sebi izdužuju se i uspravljaju dva smjera njegovog mišljenja: razmatranje i preispitivanje evropskog misaonog iskustva u njegovom povijesnom i sadržajnom rasporedu, te imaginacija kojom nastoji razriješiti pitanje zatočenosti u pretpostavku dovoljnosti razuma odvojenog od svog natpojedinačnog i nepojedinačnog izvora. (...) U tom opsežnom filozofskom djelu raskošnim umijećem zrale se njegova zadubljivanja i obuhvaćanja najvažnijih sadržaja evropskog mišljenja. (...) Raskošnost i složenost evropskog filozofijskog zemljovida vraćaju se – ustvrdljivo je to preko Šarčevićevog mišljenja – metaforičkom pitanju o mirisu kao tanahnoj, ali upravo zato moćnoj naznaci oblika u njegovoj neuhvatljivosti i biti u njezinoj neizmjerljivosti. Jer miris svjedoči čistotu duha kao neograničenog stvaralačkog počela.²⁴

Impozantno filozofsko djelo Abdulaha Šarčevićeva i njegov naučno-istraživački angažman poznati su cijelom svijetu, rekao je Ivo Komšić, inspirišući generacije mladih istraživača u područjima humanističkih i društvenih nauka. Kao najprimjereniji naslov njegove filozofije Komšić bira *filozofsko iskustvo vremena*:

„Cjelokupna filozofska povijest, kako ona zapadna tako ona istočna, nije za Šarčevića primarno predmet interpretacije i reinterpretacije. Povijest filozofije, kao i povijest općenito, samo je osnova za ponovno postavljanje pitanja. Radi se o kritičkom razabiranjju svega što je filozofski i povijesno iskušano. Pri tome, filozofsko mišljenje nema svoj temelj samo u mogućnostima i granicama nekog filozofa, filozofskog sistema, nekog prošlog doba ili sadašnjosti. Otvorenost i zapitanost Šarčevićevog mišljenja ne može pristati ni uz jednu vrstu redukcionizma, čak ni uz svoj vlastiti, unutarnji dogmatizam. Za njega mišljenje nije pribežište, „pitoma dolina izvjesnosti“, nego stalni napor da se dode do postojbine istine, koja obuhvaća sve, kako filozofiju, tako i povijest, umjetnost, religiju i znanost.“²⁵

Svoju filozofiju Šarčević razvija tako što je misli s najvećim filozofima u istoriji filozofije zalazeći u najskrivenije kutke njihove filozofije. Na filozofiju on ne gleda kao na formu duhovne produkcije svijeta, niti kao na pojmovnu spoznaju koja osvjeđenje o sebi sadrži u svom postupku. U svom nastojanju da dosegne neizrecivo, dočim je to neizrecivo ključna tačka njegovog mišljenja, kako se zapitao Ivo Komšić, zar sve filozofske staze, svi putevi i pravci filozofije ne vode do neizrecivog, neizrecivog kao samog bitka, onog što jest, svijeta života i njegovog vremena? Noseći svoj vlastiti napor i iskustvo, Šarčević pokazuje da je mišljenje

²⁴ Mahmutćehajić, Rusmir, S licu i prema njemu: Šarčevićovo sabiranje granica evropske upitnosti granica, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2003., str. 202-231, ovdje str. 228-229.

²⁵ Komšić, Ivo, Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (filozofija, znanost, umjetnost), u: Komšić, Ivo (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 9-14, ovdje str. 9.

istovremeno i znanje o ograničenosti tog iskustva, kao i potreba za njegovim preispitivanjem i prevladavanjem, jer:

„Šarčević zna da mišljenju pripada i sposobnost za višestruko, za isprepletenost svijeta i perspektiva, za spoznaju o granicama istine identiteta, napretka i znanja. To je ono umno u povijesti koje u sebi sadrži i pojam univerzalnog i iskustvo pluralnog, i ono umno u mišljenju koje svagda stavlja u pitanje vladavinu pojma subjekta i popredmećenja kao temelja moderne prirode i društvene znanosti. On želi do kraja obraniti hermeneutiku koja razumije pluralni svijet i dijalog na kome je on jedino moguć. On želi da se razumiju vrijednosti socio-moralnih struktura ljudskog života i iznad toga – kroz to razumijevanje održati ih bez potiranja. On želi utemeljiti mišljenje koje je sposobno i za sekularne i za religijske vrijednosti, i za etičke i za političke. Šarčević se zalaže za 'novu umjetnost' ne-borbe, ne-rata, i za legitimiranje svih formi svijeta života, kako religijskih tako i sekularnih, kako onih Zapada tako i onih Istoka.“²⁶

Osim toga,

„Kod Šarčevića se radi, dakle, o mišljenju koje je usukano u sebi, ali ne prelomljeno, koje je samozatajno, koje ne razara, već drži budnim i odgovornim. Mišljenje je to koje u sebi istovremeno nosi oba svoja momenta: svoj vlastiti napor i iskustvo, ali i znanje o ograničenosti tog iskustva, potrebu za njegovim preispitivanjem i prevladavanjem. Ovaj drugi momenat sam za sebe, bez iskustva, bio bi cinična negacija, onaj prvi sam za sebe bio bi apstraktna identifikacija.“²⁷

U svom prikazu „Mišljenje o projektu 'Moderna filozofija' akademika Abdulaha Šarčevića“, savremeni bosanski filozof Arif Tanović je za Šarčevićev istraživački duh rekao da u svom usmjerenju ka otkrivanju temeljnih istina i vrijednosti svijeta nema filozofske ambicije za „građenje novog filozofskog sistema, niti filozofske discipline. On ne želi biti stručnjak, ekspert za neku oblast, čak ni filozof u tradicionalnom smislu, niti se svrstati pod ma koji 'izam'“. ²⁸ Za njega su svi filozofski svjetonazori i orijentacije mogući aspekti ili forme otkrivanja smisla života i spoznavanje istina svijeta, što predstavlja izvorište njegovog odnosa prema Drugome i drugotnosti, a posebno načelo tolerancije. Njegov kontinuirani filozofski dijalog jedno je od najznačajnijih obilježja njegovog duhovnog stvaralaštva:

„To je dijalog među filozofima i filozofijama kroz vjekove. Inače, dijalog je jedan od suštinskih kvaliteta ukupne filozofije, ne u smislu formalno-logičke rasprave, nego postavljanje bitnih pitanja, otvaranje važnih problema, njihovo preispitivanje i razumijevanje. No, Šarčević je u tom pogledu osoben. Za razliku od klasičnih filozofijskih dijaloga u kojima se neka tema svestrano problematizira i osvjetljava sa raznih stajališta da bi se na kraju sugerisala moguća definicija pojma, Šarčević praktikuje literarno-filozofski esej, bez pretenzija na apodiktčko zaključno dokazivanje svoje teze.“²⁹

²⁶ Ibid., str. 12.

²⁷ Ibid., str. 11-12.

²⁸ Tanović, Arif, Mišljenje o projektu „Moderna filozofija“ akademika Abdulaha Šarčevića, str. 406.

²⁹ Ibid.

U govoru na promociji četiri Šarčevićeve knjige (5. 6. 2003.), u Akademiji nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine,³⁰ Arif Tanović je o Šarčevićevim tekstovima između ostalog rekao:

„... ovi tekstovi su izraz visoke kulture autora, široke obrazovanosti i višestruke darovitosti za razne forme duha – za filozofiju, pjesništvo i umjetnost uopće – nadarenost u promišljanju biti vremena i naslućivanja budućnosti. U fenomenologiji savremenog duha, u mišljenju 20. stoljeća, u političkoj filozofiji koja raspravlja o demokraciji u doba globaliziranja, dolazi po njemu, na vidjelo novi, postmetafizički humanizam.“³¹

Govoreći o dvije Šarčevićeve knjige, *Sfinga Zapada* (Razlog, Zagreb, 1972) i *Iskon i smisao* (Logos, Sarajevo, 1971), Vujadin Jokić je kazao da je on filozof zapadnoevropske tradicije mišljenja, autentični tumač savremene zapadne kulture i jedan od rijetkih i izrazitih predstavnika filozofskog esaja, čija je misao vanserijska – i svojom osobenošću i estetičnošću – podsjećajući na autora najboljeg dosega jednog Nietzschea, zauzimajući i time sasvim posebno mjesto među jugoslovenskim misliocima. Šarčević istrajava kada je u pitanju potreba da se čovjek vrati Humanumu, Istoku Zapada, Iskonu u uvjerenju da dijalektika koja predstavlja i ostvaruje konfiguraciju duha svijeta, da se može pružiti spas od metafizike Zapada. Taj obrat od metafizike ka dijalektici u stvari donosi i raskriva totalitet čovjekovih odnosa sa Prirodom i Istorijom; taj vlastiti horizont Iskona gdje je Humanum ime za postojanje stvarnosti, za postojanje cjelokupnog zbivanja; tragajući za smislom on traga za saodnosom čovjeka i sredine, svijeta u kome se ostvaruje smislenost odnosa među ljudima. Svojim filozofskim poesisom nas je, ne samo suočio, već nam i pokazao

„... susrete dva sveta na nivou teorije i prakse, prakse kao teorije i teorije kao prakse. To je učinio na najprivlačniji način, ne želeći namerno, da nas uvodi pragmatično, na apsolutno naučni način, u taj svet. On je, izgleda, želeo da pokaže svojevršno dijaloško mišljenje preko kojeg se na već stari oprobani način najbolje postiže smisao dijalektike. To je pisac stvarno ostvario na najbolji način, jer je stari dijaloški stil prevaziđen stavljanjem mislioca u dvostruku ulogu, kao objekta refleksije i kao interpretatora refleksije.“³²

U svom prikazu treće Šarčevićeve knjige *Kriza svijeta i istina* (1974), Jokić je uočio sljedeće:

„Naša filozofska literatura ovom knjigom je veoma obogaćena specifičnim vidicima našeg sadašnjeg, položaja i osmišljavanja tog položaja, jer kad je reč o filozofiji i njenom svetu onda je uvek reč o nama samima, te i nama kao pojedincima. Iz ovog jedinog ispravnog gledišta se moraju i ocenjivati aktuelnost i vrednost Šarčevićeve knjige, jer ona površnog čitaoca može dovesti u zabludu (...). Dakle, i kad Šarčević piše i kad govori, rekli bismo, više govori o naizgled apstraktnim pitanjima: Istini, Svesti, Povesti, Krizi, Iskonu, 'svetu uopšte', on u stvari na najbitniji način, na najbliži način, govori o nama samima, pa bez obzira na to da li su ovi pojmovi vezani za ime: Zapada, Istoka, Jaspersa, Kjerkegora, Adoma, Abanjana i drugih. (...) Ovaj kod nas retki, u najboljem smislu filozofski pisac, već duže vremena govori i upozorava o temeljnim pitanjima naše istorije i sadašnjosti. Štaviše, taj govor je na način sagovora i upozorenje da se ne oglušimo o smisao Krize, koja kao sveprisutnost umara i razara svet u

³⁰ Ovom prilikom (8. 9. 2004. godine), promovisana su četiri Šarčevićeva djela: *Istina i sloboda* (Sarajevo, 2004.); *Mersad Berber, Filozofija slikarstva / Silke doba* (Zagreb, 2000.); *Sfinga Zapada na kraju 20. stoljeća* (Sarajevo, 2000.); *Odvajnost slobode / Etika ljudskih prava* (Sarajevo, 2000.).

³¹ Ibid.

³² Jokić, Vujadin, Na rubu povesnog tla, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 176-188, ovdje str. 176.

kojem jesmo. Relaciju: autor knjige – izabrani pisci o kojima govori, treba dopuniti nama samim i primiti je kao izazov i kao uključanje u "igru". Ovakvo permanentno uključivanje i samouključivanje, tj. ovakva simultanost učesnika u razgovoru, u stvari nosi svojevrsnu novinu u filozofskom govoru.³³

Prepoznavanjem značaja Šarčevićevih teorijskih rasprava i značenje njegovih filozofskih meditacija, Kasim Prohić je u sklopu svog kritičkog osvrtu o *Sfingi Zapada* uočio da se Šarčevićeva fenomenologija likova evropskog duha sažima u stavu dovođenja apsoluta ili Čovjeka do apsolutnog pozitiviteta, u dosljednosti ka onom duhovno najpretencioznijem, onog perfekcionalističko-kategorijalnog razumijevanja svijeta, i da postaje naivitetom – onog drugačije nerazbirljivog i neimenovanog, osim kao „patetičnim jezikom uma i njegovim teološkim konstruktivizmom“. Šarčeviću je bilo jasno da je ta skrivena, „nečitko-egzistentna“ simbolika ljudske sudbine nesvodiva na likove bivstva i nebivstva, duha i samosvijesti, kontinuiteta i diskontinuiteta, napretka i otuđenja, umjetnosti i nauke, religije i filozofije, strukture i istorije, univerzalnog i parcijalnog, akcije i kontemplacije, u namjeri mišljenja da sebe fenomenski-stvarnosno apriorizuje, kada se apsolutni identitet naširoko manifestuje unutar čistog bukvalizma svoje planetarne validnosti. S druge strane, Šarčević je nadasve svjestan paradoksa veze iskustva aktivizma i metafizičkog modela razmišljanja, pri čemu se radi o naivnoj vjeri u aktivizam i o tome da smo metafizičari na djelu, dočim se pri suspenziji mišljenja sam čin javlja kao metafizički sistem. Ali, kaže Prohić, u stvaralačko-saznajno-predstavljivom smislu

„... vrijednost Šarčevićevog napora je prvenstveno u tome što je ukazao na svu muku izricanja u jednom vremenu koje svoju tragiku crpi iz lucidnog uvida ovovremenog čovjeka da živi svoju metafizičku smrt, da gotovo istovremeno zna za svoj kraj i kraj svijeta u kojemu dotrajava. Šarčeviću ne treba zamjeriti na hermetičnosti jer ono o čemu pokušava govoriti samo po sebi je toliko veliko i izuzetno jednostavno da traži hod kroz labirintsku šumu metafizičkog narcizma i klasičnog tipa filozofskog "zavođenja". Svjestan da je savremeni svijet još uvijek nošen 'okcidentalnim patosom i epohalnim prevratnim entuzijalizmom Slobode samoizricanja', on pokušava da ga razumije iznutra, dvojeći pritom entuzijastički patos življenja od magne metafizičkog apstrakcionizma. Kao Evropljaninu koji se odvažio da spozna bit jezika fetišizma i teološku orijentaciju uma nije mu preostalo ništa drugo nego da pribjegne 'lukavstvu'; da govoreći sa patosom metafizičkog govora izvrši filozofsku demitologizaciju 'Logosa', krćanskog Bogo-Čovjeka, Logosa-Apsolutne znanosti. (...) Šarčevićev tekst ima najčešće misaono polifonijski karakter, tako da njegov stvarni 'početak' ne treba svagda tražiti u početnoj grafiji, niti 'kraj' u bukvalnoj završnici tekstualne izvedbe. Utisak o njenoj naglašenoj 'literarnosti' proizilazi upravo iz narušavanja uobičajenog ritma racionalne konstrukcije, iz strasne potrebe da se izvrši njena potpuna demontaža. (...) Sa stanovišta kompoziciono-fabularnog toka, sve je u Šarčevićevom djelu dato u jednoj ravni, svaka rečenica je ispisana kao da jedina treba da važi u punoći značenjskog isijavanja. Nema u našoj filozofsko-esejističkoj literaturi uopće slične tekstualne orijentacije: Šarčevićev tekst je raslojen, punktualan, mjestimično misaono i stilski grčovit, i u tim dionicama u znaku posebne duhovne tenzije. Ta napetost je do te mjere ekskluzivna da se stiče utisak o eksplozivnosti doživljajnog elementa, koja kao da leži u osnovi naknadne konceptualizacije. To je, uostalom, i literarni podtekst

³³ Ibid., str. 176-177.

Šarčevićeve pojmovne artikulacije, samo što se on očima onog koji je zaslijepljen sjajem verbalne ornamentike nudi kao čista 'sadržajnost' teksta.³⁴

U okvirima promocije edicije filozofskih monografija *Moderne filozofije* (osam knjiga) Abdulaha Šarčevića, Sulejman Bosto je o njegovoj filozofiji i njenim bitnim aspektima, pored ostalog, rekao da će filozofija po svojoj najdubljoj naravi ostati obavezna svome vlastitom biću kroz pitanje: šta je čovjek, šta smo mi? Noseći jedno egzotično umijeće i ekscentrično filozofsko iskustvo Šarčevićeva filozofija ističe važnost očuvanja dubokih vrijednosti i normi koje su osnova temeljnih filozofskih ideja. Često naglašavajući važnost razmatranja pitanja istine, dobra i ljepote, on uzima u obzir njihov kontekst u povijesti, vremenu, kulturi, društvu i moralu. Uprkos tome, ove ideje zadržavaju svoj univerzalni karakter kao što ih promišlja Šarčević, uzimajući u obzir njihovu povijesnu povezanost i savremenost. Da se u posebnosti njegovog stila i jezika oslobađa filozofski govor i dovodi u prirodno srađanje sa esejističko-književnim i metaforičkim bogatstvom kazivanja, u kojem su na poseban način srodna naša iskustva i samoiskustva, kazuje nam Šarčević svojim recentnim uvidima u savremenu filozofsku misao svjetske filozofije koja je i sebe samu dovela u pitanje, slijedeći matricu, kaže Bosto, pluralizacije i kompleksnosti, a nadalje reljef i mreže života u savremenom svijetu i znanju o njemu. Jer:

„U takvoj složenoj konfiguraciji svijeta i mišljenja Šarčević – uz neophodnu skeptičku gestu – traga za alternativama svijeta i mišljenja, i nalazi je u onome što on naziva novom terapeutikom, koja podrazumijeva posve novu kulturu mišljenja, jednu novu etičku i misaonu strategiju koja bi – s one strane iskustva svakog nasilja – svoje ključne pojmove mogla imati u ideji pluralistički ustrojenog svijeta, u normi tolerancije, solidarnosti i priznavanja drugog, u multiverzumu kultura, tradicija, iskustava svijeta, u pluralizmu znanja – u kojima bi stari ideali slobode i istine dobili jedan posve novi život i važenje.“³⁵

O osobnostima Šarčevićevog mišljenja Sulejman Bosto kaže:

„Šarčevićeva misao je refleksivna. Ona se kreće na dvolinijskoj spirali čije se linije stalno ukrštaju. Njihova ukrštenost ne otvara putove udaljavanja već predstavlja topos svijanja misli i njene refleksije o sebi, topos novih perspektiva. U ta refleksivna čvorišta Šarčević dovodi cijelu povijest filozofije i perspektivistički ukršta sve njene spoznate oblike. Time se filozofska misao izvlači i iz melankolije sjećanja, i iz ciničnog prezira, i iz patnje pregorijevanja. (...) Filozofija postaje veselost svijesti jer je svoje iskustvo sabrala u perspektivističko skrovište u kome nestaje i subjektivistička jednoznačnost i apsolutnost istine. Filozofija tako postaje, bez pretenzije moći, otvorenost perspektiva, ali sa jasnom sviješću da su svijet i čovjek samo tako mogući. Njihova univerzalnost, kao i univerzalnost istine, nije moguća kao jednost već kao mnogostrukost.“³⁶

U kritičko-recenzetskom osvrtu na Šarčevićovo djelo *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, Sulejman Bosto je između ostalog rekao:

³⁴ Prohić, Kasim, Na putu ka orijentnom mišljenju, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, 2009., str. 613 – 618, ovdje str. 616-617.

³⁵ Bosto, Sulejman, Sfinga Zapada, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, str. 188 – 191., ovdje str. 190.

³⁶ Bosto, Sulejman, Živa slika filozofske povijesti, u: Abdulah Šarčević, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Svjetlostkomerc, Sarajevo, 2007., str. 457-462, ovdje str. 458.

„Abdulah Šarčević je svojim životom i djelom oblikovao tu zajednicu prijateljstva u mišljenju i u životu ili, drugim riječima: u životu filozofskog mišljenja i/ili filozofskog mišljenja života, odnosno, zato što je on kreator i akter osebnje filozofske kulture kojom nam je, svojim filozofskim izborima, svojim jedinstvenim stilom mišljenja, sinkrono i dijakrono otvarao i otvorio filozofski kosmos svjetske filozofije, umjetnosti, kulture (...), a svojim sluhom za polifoniju filozofskog mišljenja i jezika, kao i za polifoniju kulturnih svjetova i tradicija, oblikovao novu dimenziju filozofskog mišljenja i jezika, koji su uz svu promjenljivost društvenih, kulturnih, historijskih prilika i uz svu mijenu i smjenu takozvanih filozofskih paradigmi – u Šarčevićevom filozofskom 'stajanju u pitanju' sačuvali svoj humanistički supstrat i svoj hermeneutički i kritički potencijal.“³⁷

Da je Abdulah Šarčević jedno od najeminentnijih imena filozofske kulture i filozofskog života svoga vremena i svoje generacije rekao je Marijan Krivak na početku svog kritičkog osvrtu na Šarčevićevu knjigu *Iskustvo vremena*, u kojoj on nastavlja svoj kontinuirani dijalog s različitim filozofskim tradicijama i s filozofijom moderne i post-moderne, promišljajući uslove mogućnosti „jedne nove humanije i realnije etike u uvjetima dekomponiranosti i krize suvremene znanstveno-tehničke civilizacije“.³⁸ Svojim filozofskim – kritičko-rekonstruktivnim pristupom Šarčević nam nudi vidokrug humanije egzistencije i otvara horizont u kojem

„... želi afirmirati svojevršno nomadsko traganje za komunikativnom zajednicom i gerilsko ratovanje protiv apsolutnih istina, a suvremeni sustav ljudskih prava jedini je sistem vrijednosti koji bismo morali akceptirati kao univerzalan, svjetski ethos. (...) Abdulah Šarčević jedna je od rijetkih osobnosti na bliskim nam zemljopisnim prostorima koja filozofijski, akribijski, no istodobno i humanistički angažirano razmatra suvremena civilizacijska kretanja. Po struci filozof, no po dubokom ljudskom opredjeljenju humanist, Šarčević je izuzetno plodan autor, koji je u nekoliko posljednjih godina objavio broj naslova kojim bi se mogla podičiti prosječna cijela spisateljska karijera ovdašnjih filozofa i teoretičara. Na spomenutim bliskim nam prostorima, s njime bi se mogli usporediti tek ljubljanski profesor filozofije Ivan Urbančič, te najcjenjeniji aktivni filozof u Hrvatskoj, Danilo Pejović. (...) No, osim što Šarčevićeve knjige sve odreda imaju impozantan opseg, ono što ovog autora posebice izdvaja od filozofa tradicionalnije provenijencije, jest njegov interes za suvremenost, za zbivanje ovdje i sada, za prepoznavanje onih posljedica u suvremenim političkim, teorijskim i općenito civilizacijskim kretanjima koje imaju trajnije i značenje i smisao.“³⁹

Ukoliko je filozofija moguća u formi zapitnosti: da li je moguće drugačije misliti, djelovati, živjeti uopšte, kako Obrad Savić razumijeva Šarčevića, – „kao veliki misaoni eksperiment koji ne ide protiv spekulacije i teorijske mašte?“ Savić će o Šarčevićevoj *refleksivnoj filozofiji*, kao „neprestanom pobijanju i osporavanju filozofijske baštine i neprekidnom kritičkom redefinisanju teorijskog nasljeđa“, između ostalog kazati:

„Šarčevićevi misaoni eksperimenti naročito ciljaju na transformaciju duha, koji se, takoreći, do juče 'kretao u mediju stare filozofije'. Samo u ovom smislu možemo razumeti njegovu veliku

³⁷ Bosto, Sulejman, *Filozofija, čovjek i figure svijeta*, u: Ivo Komlić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 36-42, ovdje str. 35.

³⁸ Krivak, Marijan, Abdulah Šarčević, *Iskustvo vremena*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2003., str. 251-266, ovdje str. 252.

³⁹ Ibid., str. 266.

receptivnu otvorenost i filozofsku radoznalost prema svim stanovištima koja su pogodna za usvajanje. On se podjednako uspješno kretao po svim komplementarnim područjima savremene filozofije, kao što su metafizika, ontologija, etika i estetika, logika i antropologija, itd. Istovremeno je pravio česte, mada kratke i eruptivne izlete u umetnost, politiku, nauku i srodne discipline; pri tom nikad nije pokušao da stvori nekakvu interdisciplinarnu superteoriju koja bi služila kao surogat za philosophiū perennis. (...) Filozofija više sebe ne razumeva kao filozofiju, već pre svega kao kritiku koja zahteva univerzalno prosvetljenje vlastitog teorijskog nasljeđa.⁴⁰

Znajući da filozofija uzima sebi svoj imanentni sadržaj i da se okreće sadržaju svijeta, Šarčević

„... je pokazao kako je danas legitimno samo ono mišljenje koje je fragmentarno. Formalno-stilski i sadržajno-filozofski prevlast mikro-dikursa, prostor u kome gospodari esej, sistematski odgreva proces truljenja apsolutnog duha. (...) Nedovršeni lanac interpretacija se nametnuo kao osnov, i garant sistematskog procesa rekonstrukcije i transformacije filozofa baštine. Pojavio se jedan isprepleteni, 'hibridni diskurs', čudesna mešavina filozofskog, naučnog, umetničkog i svakog drugog govora, koji filozofiju uobličava, slično Habermasu, u svojevrstan 'prosveteni eklektizam'. Otuda su kod Šarčevića, u podjednakoj i recipročnoj igri sve argumentacijske procedure i teorijske snage, tako da ni jedna posebna filozofija nema ekskluzivni diskurzivni primat.“⁴¹

Mile Babić je u riječi na promociji Šarčevićeve knjige *Politička filozofija i multikulturalni svijet* između ostalog rekao:

„Šarčević je protiv bilo koje redukcije, on je za sve oblike racionalnosti koji će u svojoj uzajamnoj komunikaciji i dijalogu služiti životu. On je za afirmaciju svih oblika života, njegova filozofija je filozofija nenasilja. On je protiv bilo kakve i bilo čije filozofije straha, jer zna da se svaka vlast i nasilje temelje na proizvodnji straha, na ulijevanju straha u duše i kosti. On spasenje čovjeka očekuje kao i Heidegger – od posljednjeg Boga, od Boga koji nije Bog zapadnoevropske metafizike, jer je taj metafizički Bog umro, bolje rečeno, mi smo ga ubili.“⁴²

Nadalje, u dvobroju časopisa za filozofiju i društvenu teoriju *Dijalog*, posvećenom životu i djelu Abdulaha Šarčevića, Mile Babić je, pored ostalog, kazao:

„Šarčević je bio svjestan da cjelinu stvarnosti ne možemo obuhvatiti svojim pojmom i svojim jezikom. Njegova filozofija seže do Nepojmljivoga i Neizrecivoga. Filozofija teži za cjelinom, ali 'nije kadra tu cjelinu izreći' ni pojmiti. Za njega je filozofija kritika svakog redukcionizma, jer je svaki redukcionizam nasilje nad mišljenjem i nad životom. Njegova filozofija teži za jedinstvom cijelog svijeta, za jedinstvom između Zapada i Istoka, za čime je težio i veliki Goethe, za jedinstvom 'bez podjarmljivanja'. To se jedinstvo ostvaruje kad Zapad i Istok postanu svjesni svojih granica i svoje 'opijenosti vlastitim načelima'. To novo jedinstvo ne potire razlike, nego ih afirmira. Šarčevićeva filozofija teži za novim početkom, za početkom nove povijesti: 'U svakom slučaju radi se o sudbonosnim počecima jedne druge i drugačije povijesti, povijesti bez hijerarhije i vladavine, bez tlačenja i kolonijalnih veriga; povijesti koja neće smjerati na tzv. harmoniju niti na tzv. disharmoniju svijeta, koja će biti smisljena ...

⁴⁰ Savić, Obrad, Avanture refleksije, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 318-324, ovdje str. 319-320.

⁴¹ Ibid., str. 321.

⁴² Babić, Mile, *Politička filozofija*, u: Abdulah Šarčević, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Svjetlokomerc, Sarajevo, 2007., str. 410-416, ovdje str. 412.

polifona, pluriformna i istodobno jedinstvena'. Taj početak nove povijesti pretpostavlja obrat prema 'svjetskom miru, slobodi i istini'.⁴³

U kontekstu redefinisanja definisanja filozofije Abdulaha Šarčevića i njegovog napregnutog dijaloga sa istočnjačkim filozofskim tradicijama, Nevad Kahteran će u svom prikazu najprije uočiti nešto po čemu se Šarčević razlikuje od „brojnih drugih svojih kolega filozofa, sociologa i sveučilišnih djelatnika općenito, koji su veći dio svojeg stvaralačkog života djelovali unutar nametnutog ideološkog okvira bivše jugoslovenske zajednice i sustava unutar kojeg su ostvarivali svoju sveučilišnu karijeru“⁴⁴. Naime, s ponosom i pravom, kaže Kahteran, za ovog se filozofskog pisca može istaći da je, pišući o sudbo/djelotvornim ljudima – i sam postao jedan od njih, a da „nije platio ni simbolički danak tadašnjoj vladajućoj ideologiji“. Uz to se može reći da Šarčević nije, niti u životu niti u svom pregalačkom radu, u svojim radovima i djelima, bio podložan „patologiji vremena, shizofreniji, moralnoj i estetskoj, političkoj – u pošastima ere globalizacijskih procesa“;⁴⁵ nije se dodvoravao nikome i ničemu, nikakvoj ideologiji niti moći, već, vođen svojim univerzalizujuće-humanističkim kursom, raspolažući mnogim filozofskim alatima, pri čemu je moralno-etičkim pristupom totalitetu života i svijetu filozofije, njihovim različitim i raznolikim problematikama, konstantno prisutan u kritičkom propitivanju i kritičkom stavu, iznova je pokazivao snagu i nadahnutu vlastitost novog jezika, erudiciju za nadareno misaono izvođenje.

„Doista, A. Šarčević spada među one sudbotvorne ljude o kojima je pisao u svojim promišljanjima o vodećim filozofskim umovima Istoka i Zapada, kojima uistinu pripada transcendentni iskon kojim oni nadmašuju svijet u njegovoj nedostatnosti i sustajanju. Uz to, ono što je zajedničko svim tim sudbotvornim snažnim duhovnim muževima i inače, šarčevićevski kazano, jeste 'prizivanje transcendentnog iskona, nadmašivanje empirijski postojećeg, dosezanje slobode u svijetu povrh svijeta'. Posvema razvidno, koristim ovdje iznova Šarčevićevo redefiniranje definiranja filozofije Karla Jaspersa, ali i brojnih drugih u toj plejadi vodećih zapadnjačkih i istočnjačkih umova s kojima je njegovo mišljenje u nepretignutom dijalogu i koje je on, među prvim ne samo u Bosni i Hercegovini već i u tadašnjoj Jugoslaviji, zapravo uvodio u tadašnji akademski diskurs, tj. ono je u dijalogu različitih kultura i religija u kontekstu duhovne situacije našeg vremena, gdje njegova misao nesumnjivo predstavlja istinsku dijalektiku interkulturalnog logosa.“⁴⁶

Osim toga, prema Kahteranovom viđenju, u svom identifikovanju filozofskih problema prisutnih u različitim tradicijama, Šarčević je produbljivanjem i proširivanjem, ne samo sopstvenog, već i filozofskog razumijevanja i djelovanja uopšte, bio na onoj liniji hermeneutizacije, otvorenosti i naučavanja različitih kulturnih, umjetničkih, religijskih i drugih tradicija, dočim je u svom interkontekstualnom, interkulturalnom i transtekstualnom baštinjenju vizija istine, slobode i vrijednosti razvio filozofske perspektive jednog posebnog megatrenda,

⁴³ Babić, Mile, Istina koja oslobađa i sloboda koja traga za istinom, *Dijalog*, Sarajevo, 3-4/2022, str. 5-11, ovdje str. 5.

⁴⁴ Kahteran, Nevad, Redefiniranje definiranja filozofije Abdulaha Šarčevića i njegov nepretignuti dijalog sa istočnjačkim filozofskim tradicijama, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost). Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 81-95, ovdje str. 81.

⁴⁵ Ibid., str. 82.

⁴⁶ Ibid., str. 80.

unutar kojeg je na balkanskim prostorima uveliko anticipirao i trasirao komparativnu filozofiju u skladu sa njegovim pristupom i viđenjem imperativa ljudskog zajedništva.

Doživljavajući Šarčevića kao duhovnog dijagnostičara vremena i analitičara savremenosti, u čijim je djelima konstantno prisutna moralna dijagnoza prepoznavanja kriza, iskrivljenja i opasnosti koje su prisutne u savremenom svijetu, kao i percepcijama koje savremenost gradi o sebi, Hilmo Neimarlija kaže da on, razmatranjem savremenih mitova i demitologizacijom istih, istovremeno analizira utopije, nihilizme, narcizme i nacionalsocijalizme, razobrućavajući složenost ideologija, razotkrivajući mitologeme koje oblikuju savremene društvene strukture, različite slojeve i dimenzije da-tih problematika, za njihovu povezanost s moralnim, socijalnim i političkim pitanjima. Njegova dijagnoza, u svojoj podsticajnosti na traženje mogućih načina prevladavanja tih izazova i stvaranja pozitivnih promjena, postavlja temelje za razumijevanje dubljih pitanja identiteta, politike i etike koji oblikuju savremeni svijet. Jer,

„Filozofija Abdulaha Šarčevića je filozofija koja zna, koja osjeća da je njezin identitet u biti danas, prije svega u traženju filozofije same. A to je traženje spasonosnog što i kako traženje može biti – spasonosno.“⁴⁷

Na obilježavanju publikovanja *Odabranih spisa* Abdulaha Šarčevića, Neimarlija je između ostalog, objasnio zašto je tu:

„Ovdje smo zato što nam je blisko prijateljstvo Abdulaha Šarčevića s mudroču i prijateljima mudrosti na Zapadu i Istoku, zato što nam je značajno Šarčevićovo razumijevanje i tvorenje pojmova, zato što nam je važno Šarčevićovo znanje o svijetu i vremenu u kojem živimo, zato što nam je vrijedno Šarčevićovo pronicanje u dubine i visine ljudskih uvjetovanosti i naših ljudskih mogućnosti, zato što nam je dragocjeno njegovo govorenje o svemu tome.“⁴⁸

Na promociji Šarčevićevih *Odabranih spisa* u sarajevskom Narodnom pozorištu, decembra 2005. godine, Stevan Tontić je između ostalog rekao:

„Priznajem da sam ponekad razmišljao o tome koliko je snage i nekakvog posebnog 'lukavstva uma' trebalo profesoru Šarčeviću da se odupre ponudama nasrtljivih ideologa moći i vlastodržaca koji su ne jednog intelektualca znali da pretvore u glasnogovornika dnevnopolitičkih slogana, čineći od njega tragikomičnu figuru dirigovane javnosti bez i najmanjih znakova dostojanstva. Profesor Šarčević im se nije dao, nije se predavao i prodavao, čak ni u vremenima najveće pogibelji i najstrašnijih iskušenja za sebe i za svoju nacionalnu zajednicu. To je nešto što mu kao jednom od najznačajnijih bošnjačkih/bosanskih/eksjugoslovenskih intelektualaca služi na čast i dodatno govori u prilog njegovom ukupnom djelu i držanju. (...) Njegova promišljanja, pa tako i ovi *Odabrani spisi*, predstavljaju plodove za slobodan život u zajednici razlika (razlika etničkih, religijskih, jezičkih, kulturnih, ideoloških etc.), plodove za otvoreno prihvatanje i razumijevanje Drugoga (pa i sebe pomoću Drugoga), što znači za društvo bez povlastica jednih na račun drugih, društvo bogato u ljudskim karakteristikama i nesvodivim intelektualcima. Možemo u tome vidjeti i jedan

⁴⁷ Neimarlija, Hilmo, *Filozofija u moderni*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 562-565, ovdje str. 564.

⁴⁸ Neimarlija Hilmo, *Odabrani spisi*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2003., str. 565-567, ovdje str. 565-566.

utopijski elemenat u Šarčevićevom mišljenju, ali – šta bi već bila filozofija bez svakog traga utopijskog, bez i najmanjeg daška nade?⁴⁹

Prema Vladimiru Premecu, Šarčević je svojim „*preispitivanjem razlika* kao najspomijeg elementa u temelju na kojem je metafizika Zapada izgradila svoju filozofsku, kulturnu i političku povijest u žudnji za identitetom”, posredstvom svojih “tetičko-antitetičkih sintagma” pokazao duh i veličinu vlastitog mišljenja:

„... tako primjerice sučeljenost samosvijesti spram “sustajanja” uma; oduzetost istine spram nijemosti; slutnje spram lutanja; matematičke točnosti tehničkog svijeta spram oskudnosti heroizma uma; izvornost života spram izvornosti smrti; umor metafizike spram uskrnuća uma; iskustvo povijesti kao samoutaje spram cjeline kao dijalektike neskrivenosti; zbivanje spram iskonskog jedinstva dostojnih posebnosti, ukidanje metafizike spram žudnje za nagovorom Istoka; nepredvidljivost budućeg spram zbivanja sada; otuđenje na putu sa Marxom spram otuđenja od otuđenja; tragičnost posred svih iskustava pojma stvarnosti spram opažanja, motrenja i mjerenja; očovječena priroda spram modernih znanosti; baština evropske kulture spram istinskog evropskog zajedništva; prirodno spram metafizičkog kruga totalnosti, mišljenje spram strepnje; jezik povijesne sudbine spram prizivanja ljudski velikog; povijesna svijest spram ništavila; žudnja za novim spram razlučene povijesne i historijske svijesti; ateologičnost nemirnog duhovnog života spram stvaranja; pojam spram imaginacije; bogatstvo nagovora spram metafizičke stee pojma; krajolik fatalizma spram posuvraćene egzistencije; bezvremenost spram vremenosti; svijet spram mogućnosti vlastitog kraja; pohvala epohalnog spram izricanja neizrecivog; nenaslutivo u povijesti spram odvažnog života; egzistencija spram sudbine; pojavljivanje egzistencije spram vječnog; dvosmislenost spram poštenja; procjep konkretnog spram mogućih oblika; pjesništvo spram kraja filozofije; odgonetanje spram pitome doline pojma; nemir spram mirnog života; istina spram žudnje za beskonačnim; očajanje spram odvažnosti na slobodu; biti u svijetu spram vlastitog uporišta; labirinti smisla spram metafizike Zapada; mišljenje spram represije industrijskog društva; lik otpora spram višeznačnosti; metafizika slobode spram revolucije; neidentičnost egzistencije spram postojanja, bitka i istine; prinudnost identiteta znanja spram višesmislene dubine povijesti; zbilja spram simbola; pobjednička volja spram beskonačnih mogućnosti; zamke vremena spram smisla; razdvojena povijest spram uskraćenog bitka i istupanje iz sadašnjice spram gubitka potonulog u budućnosti; mišljenje spram zadovoljstva ispunjenja; ukinuto čuđenje spram apsolutnog jedinstva povijesti; drama minulosti spram nadolaska; neiscrpivost spram povijesnog; sjena eshatologije spram Marxa; opsjednutost prazninom spram istinske mogućnosti ozbiljenja; izdaja drame povijesti spram vlastitog djela; povijesni ljudi spram plana svjetske povijesti; ljubav spram žudnje za razlikovanjem; istinska povijest spram predmeta filozofijske kontemplacije; neiscrpnost spram likova trajnog prolaženja; duh utopije spram ljudske sudbine; paradoks ljudskog života spram evropskog nihilizma; sudbina spram ništavila, smrti i istine; filozofija spram svoje nerazaznajne osnove; sudbina spram neodredljivosti i nerasvjetljivosti; mjesto utoka svih kultura, naroda i razdoblja spram pitanja o sebi; istina spram uništavanja neidentičnog; ubogost filozofije spram ponora bezimenog; čovjek spram “desnice” i “ljevice”; autoritarnost organizacije spram erosa metafizičkog bitka slobode; simboličko artikuliranje svijeta spram još nedogodenog; mitska

⁴⁹ Tontić, Stevan, Misao i djelo Abdulaha Šarčevića, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 567-575, ovdje str. 570-571.

stega apsolutnog identiteta spram beskrajne različitosti; evropski svesubjektivitet spram metafizičke sudbine Istoka; "vlada jaza" spram metafizičke volje za identitetom..."⁵⁰

Razgovor s velikim misliocima nas mora apsorbovati u njegovo djelo, kaže, pored ostalog, Ugo Vlaisavljević, kada se ne možemo držati u distanci, u iskušenju smo da izgorimo u toj blizini. To je iskušenje eklektičnosti, naprosto predstavljanja, poštivanja koje je bezmjerno. Ali, pitanje je da li onaj koji prevodi velike filozofije, poput Šarčevića koji bdije nad tim prevodima može biti eklektik? Da li se onaj koji stvara rečenicu drugačije od onih kojima se bavi, u čijoj „blizini izgara“ i koji pokazuje poznavanje datih stajališta na vrhunskom nivou (neki bi kazali – bolje od samog autora) se može označiti nehermeneutom u filozofiji? Naime, istinski filozofski hermeneut može biti onaj koji je svjestan da se prevodenjem ne smije izgubiti dubinska smislenost teksta, za što nije potrebno na visokom nivou samo prevoditi i interpretirati, već nad prevodom može bdjeti „samo onaj ko je već preveo tekst, došao u blizinu smisla koji taj tekst razabire, a to znači protumačio ga“,⁵¹ samo onaj koji posredstvom svojih visokih jezičkih i filozofskih kompetencija, intimnim poznavanjem filozofsko-problemskih konteksta ima ključnu ulogu da most kao prelaz između pojmova i njihovog značenja istovremeno bude i mjesto, odredništvo, boravak filozofskog teksta u novom ruhu/jeziku. Jer,

„Filozof treba da jamči prevodiocu taj prijelaz iz označitelja u označeno, ali to može samo onaj filozof koji je ispisao stranice i stranice komentara, interpretacija djela koje se prevodi. Nije to nevažna stvar – upravo je možda najvažnija.“⁵²

Vlaisavljević pitanjima o Šarčevićevom hermeneutičkom nadahnuću i prevodilačkom pregnuću dolazi i do odgovora:

„Šarčević je svoje najvažnije ogledne i rasprave napisao kao tumačenje djela koja su se mukotrpno prevodila vještinom i znanjem najboljih prevodilaca. Ta dragocjena djela su se pojavljivala ili kao predgovori ili kao pogovori knjigama koji su predstavljali važne događaje u našoj domaćoj filozofskoj kulturi. Kroz dugu ogrlicu takvih prijevoda se poput krivudave vriježe provlači sama okosnica Šarčevićevog zadivljujućeg, velikog i bogatog opusa. Ediciju 'Logos' je, među drugim edicijama, zasigurno najvažnije spomenuti. Bdjeti nad prijevodima znači jamčiti neupućenima blizinu stranom autoru, biti na stalnoj probi svoje kompetentnosti, ali to je samo ako gledamo iz skućene perspektive profesionalnog prevodioca koji računa na savjete i na rješenja svojih najvećih dilema. Bdjeti nad prijevodom može samo onaj koji je upućen u mnoga neprevedena djela, onaj koji zna prevesti i one knjige na koje upućuje prijevod na kojem se upravo radi. (...) Ako je Šarčevićeva filozofija svojevrsna hermeneutika, a to je i po svojoj izričitoj samosvijesti, onda je ona hermeneutika njemačkog teksta koji treba prevesti, komentirati, interpretirati.“⁵³

Salih Fočo je u svom članku „Abdulah Šarčević, filozof vremena, mislilac budućnosti“ pored ostalog kazao da je Šarčević od onih mislilaca koji ne mogu biti ravnodušni na filozofiju zarad njenog efektuiranja u korisnosti i utilitarnosti, ne miri se s vrlinom koja obitava u pragmatiki,

⁵⁰ Premec, Vladimir, S onu stranu diferencije naslijeđa, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 575-591, ovdje str. 585-587.

⁵¹ Vlaisavljević, Ugo, (članak o Abdulahu Šarčeviću – bez naslova), u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost). Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 171-177, ovdje str. 176.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., str. 177.

trenutačnom samooduševljenju koje zaboravlja na prošlost, ne misli na budućnost, na mogućnosti perspektivnosti koja je u stanju da iz prošlosti, zaborava i zavisti izvlači pouke. On je od onih umova koji žive za ideju i od ideje, za napredak i razvoj, „što ohrabruje i stvara prostor za buduće generacije i njihova nadanja”.⁵⁴ Naime,

„Profesor Šarčević je jedan od rijetkih mislilaca koji ne priznaje improvizacije, preskakanja, nametanja; on stvari supstancijalno promišlja i o njima piše, ustupa mjesto ideji da ona pokaže svoju moć i djelotvornost. To je njegova filozofija, koju rijetki razumiju ili se uopće ne trude da misle ili da mu daju primat nad pukom dnevno-političkom pragmatikom. (...) Te činjenice, su prije svega svjesni njegovi studenti, koji su imali sreće da ga prate i slušaju i da slijede mišljenje kao proces samospoznaje i spoznaje svijeta u cjelini. Sjećam se, nikad nije insistirao na ponavljanju tuđih misli, citiranje drugih filozofa ili njega samog; uvijek se radovao vlastitom stavu bez obzira na njegov kvalitet i domete. Sve nas je ohrabrivao na tragu upomog i teškog rada, na zahvalnost duhovnom bogatstvu kao prirodnom čovjekovom daru uz veliko uvažavanje moralnog integriteta i vlastitog ponosa svakog od nas.”⁵⁵

Kao ²¹ sjećanja i pijeteta prema Šarčeviću, u svom nekrologu, hrvatski filozof i etičar Hrvoje Jurić je u svoje ime ¹ u ime Hrvatskog filozofskog društva, čiji je Šarčević bio član i saradnik, između ostalog rekao:

„Gotovo nepregledan spektar tema kojima se bavio ipak se dađe svesti na zajednički nazivnik, a to je – čovjek, odnosno čovjekov iskon, bit i smisao te stalna prijetnja otuđenja i težnja k razotuđenju u povijesnoj perspektivi i u pojedinim socijalno-političkim kontekstima. Šarčevićev humanizam, u kojemu su Drugi i drugost u prvome planu, hermeneutički je obrazovan i etički nabijen, zagledan u povijest filozofije kao humanističke misli, ali fokusiran na iskušenja modernog i postmodernog stanja te usmjeren prema budućnosti koja ne bi smjela biti tek preživljavanje, nego i kontinuirano očovječenje čovjeka. Čvrsta humanističko-filozofijska uporišta omogućavala su mu, s jedne strane, da fenomene svijeta i života sagledava s jasnoćom mudraca, s druge strane, da kritički propituje sama ta uporišta, a s treće strane, da najzahtjevnije i 'najapstraktnije' probleme prikaže, u njihovim izvorštima i implikacijama, kao svakodnevne i za svakoga važne probleme.”⁵⁶

⁵⁴ Fočo, Salih, Abdulah Šarčević, filozof vremena, mislilac budućnosti, u: Ivo Kamšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofska iskustva vremena (znanost, filozofija, umjetnost). Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 179-182, ovdje str. 179.

⁵⁵ ¹ Ibid., str. 179 – 180.

⁵⁶ Jurić, Hrvoje, Abdulah Šarčević (Stari Majdan, 1929. – Sarajevo, 2021.), *Filozofska istraživanja*, god. 42, br. 3, 2022., str. 647-648.

2. FILOZOFSKO-KRITIČKI PODSTICAJI I ETIČKE IMPLIKACIJE ŠARČEVIĆEVIH HUMANISTIČKIH SVJETONAZORA

U odnosu na filozofsko-antropološke koncepcije čovjeka, kao i koordinate ontološke projekcije svijeta, u Šarčevićevim diskursima stalno je prisutna jedna moralno-epistemička težnja ka dosezanju suštine ljudske prirode unutar granica filozofsko-kritičkog reperkusija njegovih humanističkih esencijalnih svjetonazora o poštivanju ljudskog dostojanstva, kao i vizura čovjeka i čovječnosti preispitivanjem smisla ljudske egzistencije s kontinuirano-prisutnim hermeneutičkim pristupom izvorima, obimu i granicama narušavanja humanuma, propitivanja moralne obaveznosti, etičke odgovornosti. Na tome počiva cjelovitost i svrsishodnost etičkog mišljenja Abdulaha Šarčevića koji su fundirajući, ne samo za jednu novu dijalektiku saživljavanja filozofije i fenomena ljudskog svijeta, već i za traganjem etičkih pojašnjenja i moralnih razloga onih scenarija u kojima kategorije i simboli autentičnog života pravičnosti, pravednosti i dobrote, slobode i ljudskog dostojanstva unutar njegove koncepcije humanizma bitno pomjeraju, mijenjaju i nadograđuju sopstveni smisao.

Današnje novo, savremeno viđenje, promišljanje svijeta u vremenu naučno-tehničkog razdoblja, svega onog – u civilizacijskom, planetarnom i vladajućem smislu na Zapadu stvorenog, nalaže i jednu novu pro-misao u kontekstu vremena, tehnike, društva i privrede, politike i života, novih tehnologija, kategorija okolnog svijeta, imajući u vidu multiplikativnost pitanja savremenog svijeta i različitih perspektiva društvene, ekološke ili povijesno-sistem(at)ski već utemeljene problematike. Otuda filozofija za-dobija svoj svijet u saodgovornosti za isti, „za ono u čemu jedino sudjeluje, istinski pita, odlučuje, čiji san ostvaruje. Utoliko je filozofsko pravo svjetsko pravo. Samo se *svijetu* može dogoditi nepravda kao što se stvarnosti može dogoditi organizacija, institucionaliziranje, katastrofa.”⁵⁷ Ovdje Šarčević uvida da svijet koji uzmiče svakom činu popredmećenja ili činu raspolaganja nije moguće misliti tradicionalnim metafizičkim kategorijama, jer, osnovni razlog današnjih nedoumica i dilema leži u pitanju osnovanosti, smislenosti, u krajnjem – potrebitosti **1** za konvencijama istine u odnosu na koje pojedinac postaje metafora u njihovom odbijanju, „koja danas kako tehnički tako i politički, kako psihološki tako i etički, manipulira svim ljudskim u nama”.

„Kako živjeti u modernom svijetu a ne odreći se svoje vlastitosti? Kako biti u vremenu a ne izgubiti njegove praznine? Kako još misliti a da nas ne blokira strah bespomoćnosti? Kako da dodirujemo stvari oko sebe a da ne podlegnemo njihovoj banalnosti i upotrebljivosti, disponibilnosti, transparentnosti? Kako opažati stvari a da pri tome one ne postanu članovi sistema, organizacija, u filozofskom ili vanfilozofskom smislu? Stvaralac je stalno pod pitanjima: zbog čega ljudi umiru? Šta je smisao života?”⁵⁸

U prvoj fazi svog filozofsko-stvaralačkog spisateljstva⁵⁹ Abdulah Šarčević se bavi pitanjima prosuđivanja fenomenologije povijesnog iskustva – proishodećeg iz svih bitnih formi zapadne kulture, nauke, umjetnosti i filozofije našeg vremena, u kojim najprije tretira smisao iskustva filozofije, umjetnosti i nauke, smisao socijalizma, revolucije i humanizma, metafizičkog

⁵⁷ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja: egzistencijalistička filozofija i pitanje o istini: Platon, Søren Kirkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Nicola Abbagnano, Friedrich Nietzsche*, Svjetlost, Beograd, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005., str. 8.

⁵⁸ Ibid., str. 26.

⁵⁹ To se odnosi na Šarčevićeva djela iz prvog stvaralačkog perioda: *Iskon i smisao, Sjingo Zapada i Kriza svijeta i istina*.

optimizma i pesimizma zapadnoevropskog mišljenja. Unutar tih problemskih sklopova filozofski prioritet je dat konceptima *iskona i istine povijesti, humanuma*, kao i mogućnosti da se i svijet i čovjek u njemu pojave u svojoj istini, realizuju u vlastitoj slobodi.

U pojmovima *kriza svijeta i istina*, kako je naslovljena Šarčevićeva treća knjiga, raskriva se kriza povijesnog svijeta i njegovih temelja, kriza načina čovjekove egzistencije proizvedenog od strane Zapadne civilizacije, nadasve građanskog društva, uz spoznaju egzistencijskih protivurječnosti ljudskog života za jednu izvjesnu povijesnost i iznovnu otvorenost. Pored otvorenih pitanja, kaže Šarčević, bitno je da kritička misao u interakciji i kritički um u razumijevanju „između čovjeka i prirode, između čovjeka i povijesti, između naroda i kultura na našoj planeti, etika dostojanstva, da te moći ne emigriraju iz života”.⁶⁰ Tako se može govoriti o izgrađivanju i konstantnom unapređivanju svijeta sa svrhom uspostavljanja humaniteta u njemu, što s jedne strane zahvata kvalitativno habitovanje čovjekove pregnantosti pri djelovanju, a s druge strane traži da se u priznavanju dostojanstva čovječnosti i moralnosti dosegnu visoki potencijali stvaranja humanog svijeta obaveznosti za dobro i obzirnosti za zlo u svijetu. Pitanja na koje treba potražiti odgovore prema Šarčeviću sežu od mogućnosti pružanja odgovora, davanja smisla onih određenja sebi ili drugome u stvaranju novoga, u, ne samo, izbjegavanju tragedije ljudske situacije, već u obuhvatanju beskrajnog života: „u jedan okvir, u tablicu zajedničkih, kolektivnih i individualnih vrijednosti, u nešto čvrsto”.⁶¹ Odvuznosti čina i stvaranju, kaže Šarčević, suprotstavljamo *sistem istine*, kada se iz lavirinta beskrajnog i neizvjesnog svijeta traže izlazi u čvrstim *strukturama istine, filozofije, religije, metafizike*. Dok je „svijet napučen katastrofama, genocidom i holokaustom, nacističkim terorom, lokalnim ratovima, ekološkom katastrofom, populacionom eksplozijom, dakle, napučen teškom brigom, jedva podnosi misao na sreću i ljepotu, prisebnost duha, i 'više je ne može učiniti vjerodostojnom u društvenom smislu'. S druge strane, prisebnost duha kazuje o granicama etiziranja svijeta: etiziranja znanosti i estetiziranja znanosti, pretvaranja u zavičaj onog što je potpuno strano.”⁶² Na osnovu ovih kosmičkih udvojenosti ljudskih i prirodnih zakona i zapadanja društva u dehumanizujuće kolotečine anticivilizacijske regresije, evidentne su Šarčevićeve duboko-moralne zapitanosti u odnosu na svijet života, prirode i društva.

U uvodnom dijelu svoje knjige *Iskustvo i vrijeme*, Šarčević je iskazao misao koja ga je svrstala u one misao djelatnike koji imaju specifično-sažimajuću moć pro-misli koja ujedno sintetiše i otvara pulsirajuće habitovanje vlastitog nousa:

„No, prava filozofija predstavlja bitnu mogućnost čovjeka kao umnopovijesne egzistencije, metaforu za ljudsku praksu, za svekoliko djelovanje i mišljenje, za mnogostruku prisnost onog iskona po kome čovjek stiče slobodu, nezavisnost s obzirom na ono što se događa u svijetu, ali svagda kroz nj, sudjelujući u njemu, izbjegavajući opasnost zapadanja na unutarsvjetsko: u sistem.”⁶³

Ovom je rečenicom Šarčević spojio naizgled nespojivo: kritičku teoriju i egzistencijalističku misao, najprije sintagmom *umnopovijesna egzistencija*, što je prvi uočio Ugo Vlaisavljević.⁶⁴

⁶⁰ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 160-161.

⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 26.

⁶² Šarčević, Abdulah, *Odvuznost slobode. Erika ljudskih prava*, str. 47.

⁶³ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme: hermeneutika i kritika*, Svjetlost, Sarajevo, 1981., str. 15.

⁶⁴ Riječ je o izlaganju Uga Vlaisavljevića na ovom simpozijumu, čime je iz svog ugla dao viđenje dijela Šarčevićeve stvaralaštva vezanog za njegovu zrelu fazu. Inače smo saglasni s Vlaisavljevićem, koji je u istom izlaganju/tekstu, između ostalog, upitno konstatovao o njegovom opusu „da li možemo govoriti o ranom, srednjem,

kojoj prethodi srednja faza posredovana „drugom sintagmom koja se tu čuje kao mnogostruka prisutnost onog iskona”.⁶⁵ Šarčević polazi od pogubnosti iluzije o tome da je sve potčinjeno mitu etizacije, ne samo zbog toga što etika nije jedino uporište društvenog života, već što etički život po sebi zaista sadrži, nosi važnost po sebi, ali ga mi ne trebamo posmatrati mimo toga što je on po sebi važan, u čemu se ogleda svojevrstna posebnost Šarčevićevog moralno-filozofskog rezona, već što nas on etički obavezuje na direktno povezivanje važnosti i promišljanje prioriteta. O datom pojmu moralne obaveznosti, kaže Šarčević, govore J. Habermas, H. Jonas, P. Ricoeur, koji nas „uvlači u scenarije u kojima i pojmovi autentičnog života dobrote i pravednosti, slobode i jednakosti, identiteta i ljudskog dostojanstva, bitno mijenjaju svoj smisao”.⁶⁶ Uslijed dijalektike napretka u strogo povijesno-društvenom smislu, sa humanizacijom društva i humanizacijom prirode, događa se napredak nauke i tehnike koje su odavno saodredile i posredovale „grandiozni osjećaj svemoći i gospodstva”, dočim, „pomoću instrumentalne moći nauke i tehnike prerastaju u ekspanzivnu dinamiku napretka”.⁶⁷ Stoga, kada razvoj i nauka kao sveprisutne realnosti, uz nova saznanja i napredak, bivaju metafore istinskog čovjekovog života i humaniteta, opstajanje i postojanje civilizacije proishoditi će iz novih saznavnih procesa, koji nisu samo naučno profitabilni za jednu – „od prilike do prilike” – sobom razvijajuću fenomenologiju moći, već i emancipacioni procesi koji od nas traže diferenciranje različitih formi opredmećenja, pri čemu se u (ne)jednačini egzistencijskih izazova očitavaju slabi izgledi ka uviđanju da je nauka samo jedna jezička igra; „da je i sama u duhu vremena postala reprezent imperativa doba, interesa, profitabilnosti, političkih, socijalnih, nacionalnih, geografskih itd”.⁶⁸ Suprotstavljajući se ideji napretka koja „ima isključivo karakter moralnog regulativnog principa”,⁶⁹ Šarčević kaže:

„No, kada – sad već cinična – svijest suvremenih filozofija iskazuje vjeru da će 'neposredna konfrontacija' raznolikih povijesnih tradicija i kultura, nastala današnjom 'tehnokratskom metamorfozom zemlje', 'slomiti prastaru ukletu snagu institucija' i time stvoriti jednu ŠANSU za filozofiju, za 'radikalno zemaljsku antropologiju, koja proizilazi iz samorazumijevanja ljudske egzistencije', onda previda da je, ipak, svijet moderne nedovršen i otvoren. Na ovom stupnju funkcionaliziranja i koloniziranja svijeta života još nije pristupačna ideja istine koja bi otvorila sve aporije modernog svijeta, njegovog filozofskog samoizlaganja i samorazumijevanja, ideja istine koja bi bila drugo ime za slobodu, za obuhvatniji pojam uma. No, za njega nije više dovoljna uobičajena logika i racionalna sintaksa.”⁷⁰

zrelom ili kasnom Šarčeviću”, što „zahijeva oslanjanje na kritičku teoriju komunikativnog djelovanja, i sad nam iskrsavaju imena Adorno, Habermas, Horkheimer. Ali ne naprosto umna egzistencija, ne naprosto racionalitet, ono što nam omogućava kritiku ideologije itd., nego umnopovijesna egzistencija.” – Vlaisavljević, Ugo, (članak o Abdulahu Šarčeviću – bez naslova), str. 172.

⁶⁵ Ibid., str. 173-174.

⁶⁶ Šarčević, Abdulah, *6. važnost slobode. Erika ljudskih prava*, str. 47.

⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija. Negativna dijalektika: ideja ipasonosnog: Transformacija filozofije i teorija znanosti: Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin, Karl-Otto Apel*, Svjetlost, Bemus, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005., str. 134.

⁶⁸ „Ona se u 'općem prema prirodi i ljudima ponaša poput osiguravajućeg društva u posebnom prema životu i smrti'. Svejedno ko umire, radi se o odnosu tih događaja i obaveza kompanije. U formuli se ponavlja zakon velikog broja ljudi, a ne pojedinačnost. Poklapanje općeg i pojedinačnog nije čak ni skriveno sadržano u intelektu koji posebno zapaža uvijek samo kao slučaj općeg, a opće samo kao onu stranu posebnog kojom se ono može zahvatiti i upotrebljavati.” – Ibid., str. 132.

⁶⁹ Šarčević, Abdulah, *6. vlast i vrijeme*, str. 306.

⁷⁰ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje: o bitku i vremenu, o prostoru, tehnici i znanosti: Martin Heidegger, Edgar Morin*, Bemus, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005., str. 143.

Dok „radikalno zemaljska antropologija“ treba da sobom nosi usud jedne nove moralno-etičke paradigmatike za svijet života, ne⁷¹odno je određeno korespondiranja jezika i stvarnosti kao uslova za analiziranje patologije „samodestruktivnih posljedica rasta kompleksnosti društva, ekonomskih i administrativnih, patologije jezika“, dočim filozofija, uz to, želi dovesti do riječi taj pojam slobode „koji ima potpuno otvoren karakter, koji pretpostavlja novu gramatiku društvenih formi života, mogućnosti novog stila života, čije su metafore 'carstvo slobode' i 'carstvo nužnosti', filozofija želi dovesti do riječi“.⁷² Takvom stanju se nadovezuje svjetovna religija sticanja novca, kako je naziva Šarčević, u svojem iznovnom izricanju *pohvala kapitalu/novcu*, koja je istovremeno i pohvala onog podsistema, medija u modernoj teoriji sistema unutar kojeg se, ne samo idealizuje, već i čudovišno spaja – izjednačava različito. Stoga se i kategorije individuum i individualiteta konstituišu kao nosioci duha samoprepoznavanja moderne u vlastitoj nemoći da se odupre raslojavanju uma, pozitivističkom i tehnokratskom duhu, pri čemu treba imati u vidu bespredmetnosti za „sve što je podsticalo osjećaj odvratnosti prema zlu, sve što uzdiže ljude u duhu i znanju, u traganju za istinom, radost u uvidu, život u sjećanju i pogledu unaprijed, radost na sebi samome i na drugome. Ono moralno koje je u strogoj smislu i estetičko, lijepo, – iščezava, dolazi: funkcionalno, monstrum profitabilnog.“⁷³ Civilizacija racionaliteta razvija one forme spoznaje i mišljenja koje nas zanose i usmjeravaju na krivi put. Šarčević je 20. vijek imenovao kao „stoljeće boli i straha, stoljeće ideologije. Stoljeće se prepuštalo nacijsocijalizmu i jednodušnoj laži koja se predstavljala demokratijom. U samopreziru je prisutna isključivost prema drugosti, mržnja prema drugima koja proizilazi iz izraza uma u gospodarenju i raz-svjetovljenju. Kao ispomoć umu, – teror je posljednje sredstvo u dospijevanju do istine, pri čemu su ljudi sve više stanovnici svijeta bez vremena, odnarođeni, bez sopstva.“ Stoga, ukoliko „nas ne porazi katastrofilni i apokaliptični kompleks u nama i izvan nas, u neumoljivom stoljeću koje je na svojem izmaku“, kaže Šarčević za 20. vijek, „stvorimo sebi svoje vrijeme tolerancije, da napokon oblikujemo pravdu i slobodu koje su nam potrebne za opstanak na Zemlji“.⁷⁴

Tom već samoukidajućem umu koji je sklopio pakt sa glupošću istorijskog uma i ukupan njegov sporazum sa vladavinom, preostaje samo zapadanje u varvarstvo. Tako se ljudi onesposobljavaju u preciznoj kategorizaciji povijesnih i društvenih događaja kojima „nedostaju kriteriji za epistemično i moralno prosuđivanje, i za to kada je moguća sloboda; sposobnost za alternative otvorenog prosuđivanja o mogućnostima djelovanja“.⁷⁵ Dakle, ovdje je riječ o pojmovima slobode i odgovornosti, dočim se gubljenjem drugih mjerodavnosti slobode, poput slobode govora, kritike, mnijenja dolazi do slijeda *katastrofe znakova*, njihove identifikacije i raspoznavanja, kada su mnogima strani moralni problemi. Ta novina svijeta unijela je crte fatuma, podvlači Šarčević, najavljujući srodstvo sa destruktivnom energijom, koja je

„Ekološka katastrofa, kontaminacija i izvan fizičkog svijeta, planetarna glad, totalitarna i policijska država, paranoja i šizoidna priroda sistema, birokratija, čak ona neprimativna, visokoobrazovana, specijalizirana i prosvijećena, najraznovrsniji teror, fetiš organizacije, ekonomska kriza, istinsko ludilo rata i naoružavanja, kompjuterizacija kao nadomjestak za ljudsku svijest, neokonzervativna kulturna politika, protežiranje ciničnog eklekticizma,

⁷¹ Ibid.

⁷² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet. Istina o istini: svijet moderne i postmoderne. U sjeni nihilizma*, Svjetlost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2003., str. 432.

⁷³ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode. Erika ljudskih prava*, str. 68.

⁷⁴ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 448.

imperijalistički trijumf moći i antropocentrizma, optimiranje potrošnje na granici moralnog i ekonomskog bankrota nerazvijenih zemalja itd.”⁷⁵

To nam kazuje da je na filozofiji kao kritičko-humanom nauci da uviđa kako istraživači u polju društvene teorije, socio-psiholoških nauka i dubinskih analiza treba da istrajavaju u dokazivanju ideje Kritičke teorije, pri čemu nam je primjer Nietzschea, kako navodi Šarčević,

„... odavno pokazao moć polifone duhovnosti, slobodne-oblikotvorne duhovnosti. Time otvorio perspektivistički pojam istine, kvazi-pragmatičko razumijevanje *istine*. Takvo shvatanje istine je i etičko-egzistencijalno razumijevanje; samo jedinstvo perspektiva i vjerovanja omogućuje neprinudni zajednički život na planeti Zemlji; olakšava komunikaciju i kooperaciju. Ono što je dobro u zajedničkom i personalnom projektu života, to je drukčija pravednost: ono što olakšava samooblikovanje ili stvaralačko samoodređenje.”⁷⁶

Stoga bi nova epoha bila nosilac autentičnosti postojanja u stvarnosti u čijim okvirima „bi etika bitka mogla biti ‘etika društva u kojem ljudi uz ljubav i kritiku jedni drugima pomažu u tome da među njima jača bude želja za istinom od želje za vlašću i probijanjem koja postoji u svakom ja’.”⁷⁷ Osim toga, spoznaja istine je osnov vrline, znanje – temelj moralnom ponašanju, pa se putem filozofske refleksije saznavaju pojmovi i etičke vrijednosti koje treba da budu kriterijumi valjanog postupanja. Naime, kako će uočiti Milan Damnjanović, Šarčević se osnovano i sa razlogom

„... zalaže za praktični smisao teorijskog života u distanciji filozofskog mišljenja kroz *praksu dijaloga* i kroz jedino važeći *imperativ jezičkog delanja* (Humboldtova reč: *Handle sprachlich!*). Ne može biti slučajno to što se um istorijski pojavljuje u *formi dijaloga*, jer on deluje takoreći transverzalno i u stanju je da razume *drugog* u njegovoj različitosti i da ga prizna u razlici i ravnopravnosti, što više ne važi za jedan kulturni krug, i samo za antički polis, već *kosmopolitski*.”⁷⁸

I u pozitivnom, i u negativnom smislu povijest je još otvorena, kaže Šarčević, jer, ukoliko čovječanstvo ispusti svoju sudbinu, ono je neminovno osuđeno na sopstvenu – političku, ekonomsku, ekološku i kulturnu propast. Izlaz i spas iz tog stanja globalne letargije nečinjenja i ravnodušja moguć je samo zahvaljujući novom umu, sposobnosti da pati i izrazi svoju slobodu, novom principu realnosti. Stoga je neophodna nova vrsta zapitanosti u zabrinutosti kao moralne sposobnosti što se može imenovati planetarnim Ništa, čime se otvaraju nove perspektive humanizacije kao nove kulture za djelotvornost procesa praktičke primjene, kao mjera one sposobnosti za istinu i dokaz (one) mogućnosti za slobodu. Naime, Šarčević ovdje ukazuje na katastrofalne protivurječnosti mišljenja unutar svijeta moderne i kritičke teorije povijesti:

„S jedne strane, čovjeku je neophodna bitna orijentacija, a ne samo faktička; potrebno je razabirati granice planetarnog gospodstva. Dijalektika starog stila očito ne može biti više biti osnova kritičke argumentacije i samorazumijevanja čovjeka. S druge strane, u modernim društvima – to se mora sada jasnije i odlučnije shvatiti – nedostaje upravo taj ljudski

⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 135.

⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 456.

⁷⁷ Ibid., str. 459. Up. Skoterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, sv. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983., str. 555.

⁷⁸ Damnjanović, Milan, *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 299-318, ovdje str. 310.

samointeres, odgovornost za čovječanstvo. Doduše, ona pretpostavlja proces oslobađanja od gospodstva utjelovljenog u znanstveno/tehničkoj civilizaciji, misaono opažanje napretka gospodstva koje se očituje u nevidljivom procesu uključivanja čovjeka u njegov poredak, u pretvaranju u puki objekt, u onu dijalektiku napretka gospodstva, napretka koji, kako veli Martin Heidegger, postoji samo u polju onog što je bez značaja u najdubljem smislu.⁷⁹

Pored toga, i pojam humaniteta prebiva u nasilju i kontinuiranom prisvajanju potčinjavanja i ljudske patnje, što je prema Šarčeviću postalo izričita tema kod Adorna, pri čemu se pokušava pokazati kako i civilizacija i humanitet upućuju na prinude represije.⁸⁰ Šarčević se referiše na Adorna koji govori o onima koji u današnje vrijeme fanatično zagovaraju tehnički um kao apsolutnu istinu, zastupajući naučni pristup kao jedini monopol nad istinom, često pokazujući (ne)svjesno nedostatak sposobnosti da shvate objektivnu istinu, prepuštajući se humanističkim konceptima i fantazijama. Samo *negativna antropologija* ima u vidu da samo sjedinjeni ljudi postaju istinski subjekti u svojoj sjedinjenosti, ako se ima u vidu da je „neistina predstava da subjekt postoji samo kao subjekt društvene moći, a ne kao subjekt slobode, kao subjekt pomirenog čovječanstva”.⁸¹

U svom djelu *Dijalektika prosvjetiteljstva* Horkheimer i Adorno posebno ističu da je prosvjetiteljski um poslužio kao plodno tlo za uspon nacizma, fašizma i drugih oblika autoritarizma. Prema njihovom viđenju, razum koji se oslanjao isključivo na instrumente kontrolisane moći omogućio je razvoj ideologija koje su negirale individualne slobode i ljudska prava, dočim prosvjetiteljski racionalizam i materijalizam imaju negativan uticaj na modernog čovjeka, udaljavajući ga od onoga što bi ga moglo učiniti kritičkim bićem; um je instrumentalizovan i postao je sredstvo kalkulacije i planiranja, a razum, koji se oslanjao isključivo na instrumente kontrolisane moći, omogućio je razvoj ideologija koje su negirale individualne slobode i ljudska prava.⁸² U tom kontekstu, izlažući filozofskoj dijagnostici naučno-saznajne domete zapadne civilizacije, Šarčević ističe da se nauka često prezentuje kao vrijednosno neutralna i da je njen primarni fokus bio usmjeren ka doseganju određenih rezultata na najefikasniji i najbrži način, bez osvrta na moralna pitanja ili na diferenciranje dobra i zla. Instrumentalni naučno-tehničko-tehnološki um, čija je egzistencijska šifra – um moći, u svom je dekonstruktivno-povijesnom hodu, bez dubljeg razmatranja svojih postignuća, bez refleksije o njihovim širim društvenim posljedicama i etičkim implikacijama, često nihilistički izostavljao po strani i van životnog konteksta esencijalna pitanja čovjeka i čovječnosti. Referišući se na Nietzschea, Heidegger kaže:

„Dolazi vrijeme kada će se voditi borba za vlast nad Zemljom – ona će se voditi u ime osnovnih filozofskih učenja.”⁸³

Sve smo više svjedoci da se čovječnost premješta u zonu neizrecivog, nemislivog, u polje ćutnje, u zonu tabuiranja, u nastojanje da se racionalizacijom nelogičnosti nade u drugačiju stvarnost nadsvodi subjektivna nesposobnost misaonog iskušavanja fundamentalnih osobnosti

⁷⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine – Mišljenje i moderni mi o čovjeku*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986., str. 225.
⁸⁰ Ibid., str. 226.

⁸¹ Adorno, Theodor W., *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., str. 33.

⁸² Up, <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=245> (datum pristupa: 10. 04. 2022.).

⁸³ Heidegger Martin (Heidegger, Martin), Nietzscheova metafizika, u: Martin Heidegger, *Niće II*, Fedon, Beograd, 2009., str. 246.

i temeljnih crta savremene epohe.⁸⁴ Pored toga, savremena tehnološka stvarnost, raspolažući novim tehnologijama stvara nove etičke izazove, koji, između ostalog, uključuju pitanja privatnosti, pristup informacijama, upotrebu vještačke inteligencije, genetski inženjering, biotehnološka zastranjivanja, što ima svoje moralno-etičke reperkusije i na druge oblasti ljudskog svijeta i prirode, sa značajnim uticajem na društvo i pojedince. Suočavajući se sa novim aspektima savremenog života novija etička teorija se ustvari sučeljava sa izazovima tehnološkog napretka, nauke, medicine, biotehnologija i drugih polja. Upravo su ovi napretci ljudske civilizacije i za Šarčevića neiscrpni izvor etičkih podsticaja za etička pitanja i moralne izazove koji zahtijevaju pažnju i razmatranje. Oštrice njenog kritičkog stava usmjerene prema slugansko-konformistički ustrojenoj stvarnosti čije maske slobodarstva iznova figuriraju u svijetu posmulog individualiteta, istovremeno su i poziv nepotkupljivoj individui koja će kroz raznovrsnost čovjekovog samopotvrđivanja i u nadolaženju stvaralačke moći, doseći, dakle, živjeti slobodu. Stoga je slobodna individua samo onda kada njena čovječnost podstiče na kreaciju, na proširivanje te ljudskosti.

Ono što se inicira filozofsko-etičkom refleksijom kod Šarčevića i od čega kreće hermeneutička rastvorljivost njegove moralno-etičke svjetonazornosti u ovom radu, nadalje je sadržinski dato u problemskim cjelinama u kojima se bavimo *osnovama Šarčevićevih filozofskih pogleda*; njegovim *moralno-etičkim re(per)ceptiranjem čovjeka unutar prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture*; kao i *etičkim implikacijama Šarčevićevog humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije*.

2.1. Osnovi Šarčevićevih filozofskih pogleda

28

Najvažnija ljudska težnja je težnja za moralnošću u našem djelovanju. Naša unutrašnja ravnoteža, čak i naša egzistencija zavisi o tome. Jedino moralnost u našem djelovanju može dati ljepotu i dostojanstvo našem životu.

Albert Einstein

Da se filozofija otkriva, potvrđuje kao svojevrsno tihovanje *pathosa* uma za misaono zahvatanje svijeta života u njegovom totalitetu, kazuju nam osnovi Šarčevićevih filozofskih pogleda. Kao svjetonazor – stečen, promijenjen, revidiran ili određujuće uokviren, u kojem mi participiramo u istini povijesti, slobode i jezika – filozofija nadilazi polaritete, udvajanja pasivizma i aktivizma, dopadanja ili nedopadanja, pesimizma ili optimizma, a filozofska učenja su načini posmatranja, razumijevanja i samorazumijevanja svijeta i čovjeka. Ona odražavaju pustolovinu evropskog duha, – zajedničkog svima nama, duha kao temeljne i prve kritičke instance sa kojih će Šarčević trasirati mnogostrukost moralno-etičkih misaonih putanja unutar svoje humanističke filozofije, one filozofije koja je uvijek u nama: u povijesnosti, u otvorenosti prema svijetu, u odabiru slobode i formi života, u životnim procesima, u očekivanju smrti, oslobođenju sopstvenog bića za zajedničko razumijevanje bitka i istine. U tom smislu „jedno od bitnih svojstava filozofije je kontigencija, nepriklanjaje ni jednoj nužnosti, a pogotovo nužnosti da se ne misli. Ovdje je prevashodno pitanje veličine i snage otpora mišljenja nemislećoj stvarnosti ili, pak, onoj stvarnosti koja u najgrubljim formama dovodi do ruba samouništenja.“⁸⁵

⁸⁴ Šarčević ovdje ukazuje na katastrofalne protivrječnosti mišljenja unutar svijeta moderne i kritičke teorije povijesti. Up. Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 225.

⁸⁵ Repovac, Hidajet, *Iskušenja filozofije od dektizma do nade*, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine; zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 182-199, ovdje str. 191.

Taj duh je nadirući i pustošeći duh, onaj „koji sebe oblaže-i-laže Istinom o znakovima istinske povijesnosti i ljudskosti. Koji svoju priču o sebi ukazuje kao Proces što poduzima sažimanje svijeta u apsolutni Smisao i Kulturu”.⁸⁶ U svom slavodobitnom putovanju taj duh će sve istine, izuzev Istine o sebi, sve mitove, izuzev sopstvenog stvaranja protivmitova i mitova, – staviti u pitanje, da bi njegova destruirajuće zasnovana moć iznova prosijavala kroz mit svih mitova, – onog o vlastitoj neuništivosti. Po svom povijesnom konstituisanju, preduzimajući sopstvenu realizaciju, duh pobjednički prodiere do srži, kako u nauci, filozofiji, religiji, državi, tako i u arhitekturi, književnosti, muzici, slikarstvu. To će se u Šarčevićевой kritičkoj filozofiji morala posebno tretirati kroz prizmu promišljanja moderne i postmoderne:

„Kada bismo malo bolje opažali ono što se dešava na modernoj i postmodernoj sceni, ne bi nam moglo promaći da nam je neophodna promjena: u formi sociokulturnog života, u ophođenju sa prošlošću i sa budućnošću. Vjerovatno se ne radi samo o promjeni paradigme. Ona ima svoj vlastiti monopolizam, univerzalitet. Morala bi odgovarati volji za životom, metaekonomskim, metascijentističkim svjetonazorima, u kome ljubav, samopoštovanje, poštovanje drugog, povredivosti prirode, ne bi bile vrijednosti jedne nemoralističke teorije i utopije. Pored toga, ima dobrih razloga da se u postmoderni govori o historiziranju prirode i demoraliziranju znanosti od 18. stoljeća. Od tada čovječanstvo, čini se, apsolutizira futur perfekta. Kaže se da se sve bitno već dogodilo, (...) nije se pomišljalo da je čovjek svojim djelovanjem, naprimjer, industrijskom eksploatacijom, mogao uništavati i razarati prirodu. Predstava da je priroda neuništiva, da je njena ravnoteža u Božjim rukama, dakle, nepromjenljiva, da ne podliježe povijesnim i kulturnim mijenama, veoma je stara. I ima svoje uporište u kršćansko-teološkoj tradiciji. Uzbudjuća je pretpostavka da upravo tu, u prihvatanju ideje o nepovredivosti prirode, može biti ona opšta karakteristika moderne koja vodi propasti ili smrti prirode.”⁸⁷

A potom, na osnovi toga:

„Filozofska teorija koja dopijeva u jednu skoro nepojamnu sa-prirodnu i sa-ljudsku blizinu modernog svijeta, pita o uvjetima i mogućnostima radikalne promjene društva, samorazumijevanja čovjeka i razumijevanja svijeta, koja bi bila u isti mah osnova jedne nove kulture bez institucionaliziranog egoizma: ličnog, grupnog, generacijskog, geopolitičkog, metafizičkog. Ono što najčešće biva u nama samima, to je mitska zaslijepljenost, koja obara pogled, i ostaje u nekoj smrtnoj mržnji. To je udaljenost od logosa, od relativno vlastitog prava unutarnje i vanjske prirode, ne samo na transparentiju već i na tajnu; to je 'već nešto neshvatljivo, što smo u stanju da nazovemo jedino tamnim nazivom sudbine, u čijem vinovništvu ne možemo da razaznamo nekoga vinovnika' (Eugen Fink).”⁸⁸

Moderna tehnička civilizacija sa svojim neizmjenim naučno-tehnološkim potencijalom, kaže Šarčević, od koje se očekivalo da bude osnova jednog nenasilnog jedinstva svijeta, država i

⁸⁶ Ujedno, najprije blohovski nadahnuo, a potom i hegelovski rezignirano, Šarčević će ovdje reći da su kazivanja tog duha „satkana od bespokojsstva: 'Čovjek kao pitanje, svijet kao odgovor: goethe-hegelovsko okretanje prema van je istovremeno uvijek nanovo ponovljeno polaznje od čovjeka.' (Bloch) (...) Možda je tu zaista primijetna crta što je apsolutno karakteristična za Zapad: da je Povijest signum zapadnjačke egzistencije, jer samo na 61 način narod 'dolazi do svijesti o toku svoga duha, koji se očituje u zakonima, običajima, djelima' (Hegel).” – Šarčević, *Abdulah, Sfinga Zapada: na putevima izricanja neizrecivog*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1972., str. 79-80.

⁸⁷ Šarčević, *Abdulah, F16 jest filozofskog mišljenja*, str. 55.

⁸⁸ Šarčević, *Abdulah, Filozofija i etika: suvremena fenomenologija svijeta života: kritika filozofije povijesti i metafizike Zapada: Joachim Ritter, Hans Jonas, Otfried Höffe, Karl Löwith, Bernhard Waldenfels*, Svjetlost, Bemast, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005., str. 100-101.

njenih naroda, čime bi se uklanjale neslobode, razni oblici podređenosti, uz uklanjanje i nadvladavanje bijede i svakojakih nesreća, iznevjerila je nađe čovječanstva. Vjera u naučno-tehnički napredak, kao vjera u univerzalno i svjetsko spasenje, iznevjerila je ljude, baš one koji ne vjeruju više u mitsku snagu koju u sebi simbolizuje naučno-tehnička civilizacija, pri čemu su iskustva današnjeg vremena modelovana vladavinom robnih fetiša, grozotama objektivizma, dok „najveća prijetnja dolazi od raznih redukcionizama ne samo u zbilji prakse već i u teoriji, u sustavu spoznaje i poimanja uopće“.⁸⁹ Osim toga:

„Nasilnička osnova prirodnih nauka, čiji su uspjesi poznati i priznati, dolazi do izraza i u tome što one svojom praktičkom upotrebom (a ne samo zloupotrebom) stvaraju nešto što prijeti ne samo opstanku subjekta nego i objekta njihovih istraživanja.“⁹⁰

Od rane mladosti do u duboku starost, Šarčevićovo interesovanje se kreće po dvjema osnovnim linijama: po jednoj – antropološkoj i ontološkoj, i drugoj – socio-filozofskoj i političko-filozofskoj; dok je njegova etika, ne samo oblast koja ih spaja, već i svojevrstan filozofsko-moralni medij(um), kako je uočio još Kasim Prohić na kraju svog čuvenog intervjua sa Šarčevićem, komentarišući karakter njegovog filozofskog stila:

„Njegovi tekstovi su jedinstveni, kako po izuzetnom moralnom naboju, tako i po moralnoj filozofskoj energiji koja izbija iz tekstova.“⁹¹

Naime, nadilazeći dogmatizam stare etike i metafizike, kao i jednodimenzionalne racionalnosti, Šarčević promišlja i propituje sve ono što pogađa unutrašnje ustrojstvo svijesti i ljudskog života tako što najprije uočava veze između nove ontologije⁹² i nove etike. Kad za ontologiju kaže da je u biti pluralistička, onda za etiku važi i to da se moramo udaljiti od proste i jednodimenzionalne teorije, kada se etika „mora osloboditi glorifikacije jednog principa koji može biti decizionistička ili intuicionistička samovolja ili pak fetišiziranje socijalnih institucija (kao što je to slučaj kod A. Gehlena)“.⁹³ Iako se suočava sa najtežim problemima, nova etika otvara na nov način nivo nove kulture, telematike, teorije komunikacije, nivo (post)moderne, što u svojstvu mogućih novih istraživanja prati koncept nove ontologije, kojim se uvodi novi pojam prostora i vremena. Nova etika je u srodstvu sa novom ontologijom, ne samo zbog toga što se može pozvati na Heideggerov pojam *po-stav* (*Ge-Stell*) koji predstavlja prvo, „apasonosno blistanje događaja“, onoga što je „povijesni sticaj okolnosti“, već i što nova etička

⁸⁹ Drugačije kazano, pojašnjava Šarčević, „filozofija – i kao kritika svakog teorijskog i praktičkog redukcionizma, i kao kritika despotije sadržane u jeziku/riječima, u tom današnjem 'monstrumu stereotipije', kojim on postaje 'fašistički', totalitarni, samo je dokaz da fetišizam nije sve apsorbirao; preostaje još samo da se doda da je ona pouzdani znak da sve nije prepušteno cinizmu tržišne zbilje, u kojoj se ono istinsko pojavljuje po cijenu njegovog izopačenja, da u čovjeku nije iščezao kritički potencijal i stid, da barbarstvu, prijevratu, trijumfu laži i istinskog zla, tolerancija prema raznim vrstama sarovosti i agresivnosti, leži u principu jednog sistema i kulture.“ – Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 41-42.

⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 101.

⁹¹ Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i istina vremena: karte svijeta i labirint ljudske egzistencije*, Glas, Banja Luka, 1988., str. 436.

⁹² „Na nivou jedne nove ontologije, hermeneutički i fenomenološki ootjerenane, dovodi se u sumnju pojam sistema uopšte, pojam apsolutne tehnike i eshatologije. Tako vidimo da se opet postavlja pitanje o istini u nama samima, o ljudima, o obilju samorazumijevanja, o kulturnom pluralizmu, o ljudskom djelu koje je trijera humaniteta, a ne otuđenja.“ – Šarčević, Abdulah, *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada: filozofska antropologija: smisao ljudske egzistencije: istina, sloboda i egzistencija: Helmuth Plessner, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Karl Marx, Elias Canetti, Edgar Morin, Eugen Fink*, Svjetlost, Bemest, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2003., str. 116.

⁹³ Šarčević, Abdulah, *Enka u doba nuklearnog mira, Treći program – Radio Sarajevo*, Sarajevo, god. XIV, br. 70, 1990., str. 397-408, ovdje str. 404.

ideja zahtijeva da se preformuliše etika. To je poziv da budemo, ne samo čuvari istine, već i njeni presuditelji. U tom smislu,

„... pitanje: šta znači etika? moguće je i kao pitanje šta znači mišljenje. Nova etika, komunikaciona i planetarna – nije moguća na osnovu interpretacije 'vladajućeg Sada'. Ona zahtijeva pojam temporalnosti koji je Heidegger prvi artikulirao.”⁹⁴

Ono što bi etičko mišljenje moralo izričito znati jeste „da nam je potrebna nova, fundamentalna odvažnost za staro i sloboda za novo. (...) To bi etičko mišljenje moralo izričito znati. Uzeti u obzir jačinu tog mišljenja u 'skrivenoj budućnosti prvog početka'. Ali ne podliježući tendenciji pojednostavljenja mišljenja i argumentativnog postupka.”⁹⁵ U tom pravcu:

„Filozofska artikulacija moderne i postmoderne treba da protumači sve znakove procesa društvenih promjena, radikalno novih kulturnih tendencija, važno je, dakle, da se upitamo o semantičkom i ljudskom potencijalu tih znakova, odakle proističe i tendencija: 1. da se traži drugi pojam znanja i drugi pojam znanosti, ne samo prirodnih znanosti, koje bi svojim vlastitim kategoričkim imperativom rekle Ne razaranju svog predmeta, cijele egzistencije ili cijele biti čovjeka i prirode, Ne jednoj planetarnoj apokalipsi; 2. da se traži druga znanost, koja uključuje novu etiku odgovornosti prema sferi udaljenog u prostoru i vremenu, nadilaženje logike gospodarenja njezinog tipa racionalnosti u smislu novovjekovne i moderne racionalnosti.”⁹⁶

Šarčević ovdje pravi digresiju uz napomenu da smo još distancirani, udaljeni da uočimo izvore i opasnosti optimističke verzije modernog industrijskog i postindustrijskog društva koje „nije sposobno ustanoviti odgovornost za ekološku, socijalnu, političku, infrastrukturnu sudbu čovjeka i prirode uopće”.⁹⁷ Naime, ⁸ukoliko se prevashodno govori o unutrašnjem pravu predmeta, unutrašnjoj mjeri i granici bita, onda se svi dokazi važenja moralnih ⁹normi svode na legitimaciju „ontološkog” trebanja, što će biti i povod da Šarčević u tome uoči najzanimljivije i najplodnije momente Jonasovog nastojanja ³oko utemeljenja osnova nove etike. Etika čije se egzistiranje može obrazložiti, utemeljena je u teleološkoj metafiziici bitka/prirode, pa se pitanje o trebanju čovjeka ne može izbjeći – ono je fundirano u svojevrsnom oslovljavanju bitka na ljudske mogućnosti. Shodno problemskim izazovima prirode i relaciji odnosa etike i ontologije, Šarčević uviđa da

„... vrijednost ima svoju osnovu u samom bitku, u sposobnosti da se postavljaju ciljevi, da se opažaju vrijednosti. U suvremenoj situaciji čovjeka i čovječanstva vrijednosti su u pluralističkim opcijama, naprimjer, u stvaranju uvjeta autentičnog činjenja i djelovanja, a to znači: slobode.”⁹⁸

Naime,

⁹⁴ Ibid., str. 405.

⁹⁵ „No time je samo nastao novi problem: kako da se suočimo sa modernom čija je bit aktivističko 'stavljanje', konstruktivizam, sposobnost predstavljanja i popredmećivanja, koje pripada događanju bitka u Heideggerovom smislu. (...) Mi ne znamo kako je moguća etika kao metaetika, kao postmetafizika. Međutim, u Po-stavu, u zaboravu diferencije, u iskustvu koje se može opisati na 'subjektivnoj razini' u apsolutnosti subjekta – kojemu pripadaju tehnika i znanost, kultura i estetika, iščezavanje bogova, situiranje starog kao antikvarnog, novog kao 'modernog' – u 'transparentnom društvu', vidimo koncentriranje onog krajnje neprijatnog, opasnog, opasnijeg od ⁴¹mnog 'događaja'. – Ibid.

⁹⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet: humana conditio – moć uma i neuma u povijesti i društvu*, Svjetlost, Sarajevo, 1988., str. 34.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 57.

„U situaciji planetarne krize i opasnosti, esencijalne i egzistencijalne smrti čovjeka i prirode, potrebno je, dakle, redefinirati i rehabilitirati moralni um. Zapravo, moralnu odgovornost za naše djelovanje i za njegove posljedice, za budućnost, preuzimamo svi. To ima osnovu u ontologiji, u apelu mogućeg dobra-po-sebi u svijetu, u sudbini samopotvrđivanja bitka, a ne nebitka.“⁹⁹

Umni život sa prirodom u smislu odgovornosti onog što činimo ili ne činimo (propuštamo), za posljedice našeg djelovanja neposredno se ocrtava posredstvom normativnih principa koji proizilaze iz „snage trebanja ontološkog Da“, koja se nadalje integriše u ljudsko htijenje i djelovanje.

U nedostatku ne samo socijalnih okreta i institucionalnih uključenosti, već i često u odsustvu bilo kakvih htijenja u smislu društvene akcije, javlja se jedan vakum unutar koga je jezik kritike otuđenja ili postvarenja – ustvari jezik one istine koja nalaže *reorganizaciju životnih odnosa, jezik moralnosti i jezik slobode*, kao onaj jezik koji se zapostavlja, pri čemu ljudi pokazujući svoju nemoć, čime samo povećavaju moć moćnika. Stoga Šarčević poziva i na svojevrsnu kulturu otpora:

„Iz iskustva ideje otpora onoga čemu prijeti da izgubi svoj vlastiti identitet, zavičajnost, dostojanstvo, slobodu i humanitet, iz iskustva velike filozofske tradicije, posebno mesijanske, jezgro unutarnjeg otpora iskorištavanju i gospodarenju ljudskom i izvanljudskom prirodom, postaje svaki čovjek, oštećen u svom životu, koga opčinjuje vrijeme koje sluša samo našeg Boga, antropocentričnog, metafizičkog; čovjek koji je vezan doživljajem i iskustvom potčinjavanja, iskustvom smrti unutarnje i vanjske prirode, može biti subjekt otrežnjavajućeg pogleda, onaj koji se izvinuo izvan granica vlastitog jastva i jezika vladajuće svijesti.“¹⁰⁰

Povezivanje tehničko-naučne racionalnosti s katastrofalnim procesima može se promatrati kroz postmoderno kritiku načina na koji se znanost i tehnologija koriste bez kritičkog propitivanja njihovih mogućih posljedica, što iznova pokazuje filozofija koja istražuje stvarnost, a kojoj je stran jezik oholosti, oskudnosti, jezik posljednjih istina. Dok su u predmodernom dobu priroda i kultura bile komplementarne, a priroda bila ne samo okvir i primarna referenca ljudskog djelovanja, već i produkcionni resurs kulturne prakse, dotle se duh napretka moderne epohe i modernizacije kreće prema globalizaciji u međuzavisnosti svjetskih kultura i povezanosti ekonomija. Međutim, u postmodernom vremenu dolazi do re(per)ceptiranja prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture od strane čovjeka, pri čemu se priroda smatra proizvodom kulture koja se oblikuje i definiše kroz kulturne prakse, jezik i diskurse. U tom smislu, kako ističe Jelena Đurić, usaglašavanjem humanističke i naučne tradicije usaglašava se ideal koji podstiče

... samorazumijevanje ljudi kao neovisnih, plodotvornih bića i kao odgovornih sudionika u društvu sposobnih da se razumno i moralno ponašaju. Težnja za dostizanjem tog ideala predstavlja nadahnuće za ljude da usred proturječnosti moderne kulture i civilizacije ne zaborave na značaj oblikovanja ljudske prirode. Otuda potječe želja da se u dubu složenih procesa doživljavanja i rekonstruiranja ideala stvori 'nova poetska sinteza' u cilju oplemenjivanja ljudske prirode povezivanjem u praksi, kao i kroz kulturne i znanstvene prizme, najboljih ljudskih osobina, razumnosti i (su)osjećajnosti, prema svim bićima planeta. Taj ideal

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid., str. 101.

usuglašavanja komplementarnosti omogućava obnovu humanizma.”¹⁰¹

Postmoderna filozofija, kakva je i Šarčevićeva, naglašava potrebu za etički-senzibilnom refleksijom i kritičkim promišljanjem o implikacijama znanstvenih i tehnoloških napredaka, te zagovara odgovornu upotrebu znanja i tehnologije kako bi se izbjegle negativne posljedice. Pri tom je važno je napomenuti da postmodernizam predstavlja širok spektar ideja i perspektiva, pa se različiti filozofi unutar postmoderne mogu fokusirati na različite aspekte pitanja etike nauke i tehnologije.

2.1.1. Kritika moderne

U djelu *Kritika filozofije i teorija moderne* i njena dva uvodna temata, „Dijalektika i istina moći” i „Dijalektika modernog čovjeka”, Abdulah Šarčević je eksplicirao neke od najbitnijih moralno-etičkih implikacija pojma *moderne* unutar svojih filozofskih promišljanja. Ukoliko prihvatimo da su pitanja moderne – metafizičke, a pitanja postmoderne postmetafizičke prirode, onda se sa pitanjima postmodernog mišljenja ili postmoderne filozofije javljaju i presudna pitanja:

„Da li je kriza samo kriza moderne, kriza naše epohe, samo regionalna ili pak globalna? Da li je kriza po svojoj prirodi ono što dolazi do izraza, što se može spoznati i prevladati, ma koliko nas provlačila kroz *labirint užasa i neizvjesnosti*, ili je ona prvi put u povijesti ljudskog roda apsolutna, definitivna, beznadežna?”¹⁰²

Iako je neke ideje postmoderne Šarčević iskazao prije nego što se ona oblikovala kao postmoderna filozofija, ono što se čini prijeko potrebnim odnosi se na *filozofsku ideju mira s prirodom, prijateljstvu prema životu*, sa svim teškoćama koje u sebi sadrži. Riječ je o problematiki koja je u sadržinskom i temporalnom smislu protežirana u znaku jedne danas već univerzalne polemologije, dočim je:

„Pitanje o miru s prirodom, kosmosom i čovjekom, o jednoj novoj irenologiji, filozofskoj politici mira i suradnje, koja teži ako ne uklanjanju onda svakako popuštanju napetosti i neprijateljstva između čovjeka i prirode, koja ne bi smjela prikriti i onu divlju ili noćnu pojavu prirode, – to pitanje je dugo bilo potisnuto u zonu spekulativne filozofije, intuicije i estetike.”¹⁰³

Svijet moderne označava drugačiji pristup životu, sticanju iskustava i prosuđivanja uopšte, kojeg obilježavaju tokovi dinamizacije, procesuiranja, prinude napretka, denaturalizacije tradicionalnih predstava o vremenu, značaja faktora temporalnosti, proboj tendencija ovremenjivanja. Tehnika ovremenjivanja, kao normativno načelo moderne, u odnosu na post-modernu tehniku oprostivanja vraća nas postavci da put vodi od prirode do povijesti. Da bi se nadalje razumio duh moderne i njenih osobenosti temporalizacije, Šarčević navodi i tehniku ubrzavanja i savladavanja napretka (Wolf Lepenies), dočim se čini neophodnim uzimanje u obzir i Bachelardove civilizacijsko-teorijske analize, poput onih Norberta Eliasa. Riječ je o načinu postupanja moderne nauke, pri čemu je potrebno uočiti: a) da nadolazeće i uvećavajuće racionalno gospodarenje prirodom nosi u sebi jednu opasnost, pojačane samoprinude i samopotiskivanja individuumu. b) da je riječ o instrumentalističkom odnosu prema jeziku, mišljenju, prema tijelu i prirodi, koji gospodarenje prirodom prenosi i finalizuje gospodarenjem

¹⁰¹ Durić, Jelena, *Ljudska priroda i kontekst napretka, Filozofska istraživanja*, god. 40, br. 2, 2020., str. 215-231, ovdje str. 222.

¹⁰² Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 154-155.

¹⁰³ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 47.

samim čovjekom. Moderna je topos, kaže Marijan Krivak, „oko kojega se smještaju svi relevantni diskursi o savremenosti“.¹⁰⁴ Tako se dolazi do osobitosti cjeline, posebnosti savremenih oblika života, a onda i do samoprinude individuumu, o čemu svjedoči samo iskustvo dok stvara razne vrste animoziteta, ljudske preosjetljivosti, nevidljivog i unutrašnjeg straha, a koje nalaže nove pristupe i načine savladavanja i neutralisanja straha.¹⁰⁵ Naime, kaže Šarčević:

„Takav projekt moderne ne prihvata nešto od tajne čovjeka, svijeta, povijesti, prirode, od tajne moderne. On navodi novu konstelaciju: pathos novog koje samo dalje proteže spiralu kapitalskog procesa, postvarenja; ili novog orijentiranja po svaku cijenu, totalni raskid sa starim uvodi novogradu (...). Radi se o mitu novog početka, o mitu koji priča da se sve iznova mora izgraditi: u ekonomiji, politici, u društvu i umjetnosti. Nauka postaje nauka o novom. Jer se i staro mjeri i prosuđuje jedino iz horizonta novoga. Konstrukcija svijeta u cjelini pretpostavlja moderni, 'tehničko-znanstveni' duh. Ona je jedina eshatologija i jedina arheologija znanja. Zaista: projekt moderne, s orijentiranjem prema matematici i fizici, egzaktnosti i preglednosti (transparentnosti), nosi težnja prema cjelini i jedinstvu, unifikaciji, prema strukturiranju kao zbiljskoj metodi i zbiljskom znanju. (...) Od tada do danas ostvaruje se projekt moderne. On vrhuni u epohi znanstveno-tehničkog svijeta. Ili u ideji da se emancipacija ostvaruje putem znanosti.“¹⁰⁶

Šarčević nas ustvari upućuje na to da se moderna u drugoj polovini 20. vijeka, u procesnom smislu životno kontekstualizuje kao volja za strukturiranjem vijeka, ne priznajući unutrašnje i spoljne granice,¹⁰⁷ profetski anticipirajući viziju kako će se tretirati stanje duha moderne toga doba:

„Vjerovatno će se tokom kasnijih stoljeća, ako ne bude odviše kasno, govoriti o naivnoj nadi, o ambivalenciji *moderne* između perspektiva totalne katastrofe, cinizma postvarenja i još otvorenih perspektiva novog istinskog svijeta koji nije samo ono što se postulira, koji prije svoje egzistencije stvara teoriju o sebi, o vodama i žrtvama.“¹⁰⁸

Ovdje se, kako vjeruje Šarčević, suočavamo s problemom, očigledno, totalne tehnizacije *ljudskog biotopa*, njegovom transformacijom u *tehnopol*,¹⁰⁹ jer, nije neophodno, kao što još neki vjeruju, da ćemo pomoću nauke savladati strepnju. Naime, sve je evidentnije da

„... moderni čovjek ne posjeduje sposobnost da vlada tehničkim sredstvima koja je stvorio, a koja, što su savšenija, to mu više izmiču iz ruku, pretvarajući se od instrumenta za zadovoljavanje individualnih i društvenih potreba, u sredstva za destrukciju života, bilo njihovom upotrebom u militantne svrhe i stvaranje sve moćnije vojne industrije, bilo uništavanjem i zagađivanjem prirode.“¹¹⁰

¹⁰⁴ Krivak, Marijan, Abdulah Šarčević, *Iskustvo vremena*, str. 262.

¹⁰⁵ Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 422.

¹⁰⁶ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 52.

¹⁰⁷ „Svijet koji bi, prema Marxu, trebalo promijeniti, a ne samo interpretirati, kako je to činila tradicionalna filozofija i metafizika, odavno živi protiv sebe. On je u stanju sizoidne melanholije koja ometa intelektualni i praktički spor sa modernom.“ – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 52.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Šarčević nas upućuje na izvor: Günter Ropohl, *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung einer ethischen Technologie*, 1979., str. 13. Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 423.

¹¹⁰ Golubović, Zagorka, *Počke i dileme minulog veka*, Filip Višnjić, Beograd, 2006., str. 35.

Modernu odlikuje stilizacija života i jedan vid njegove homogenizacije unutar kojeg princip ravnodušnosti postaje preovladavajući i koji je posebno uočljiv u rastućoj birokratizaciji, što označava i porast kompleksnosti državnih i privredno-organizacionih oblika života. Svijet moderne, njegova bit odražavaju se u pitanju nedjeljivosti procesa novovjekovne tehnike i novovjekovne metafizike.¹¹¹ Pored toga, ovaj pojam i njegovo značenje se produbljuje i širi u svim područjima praktičkog i sferama kulturnog života, zbog čega „se projekt Moderne nameće u svom normativnom karakteru”.¹¹² Ono što trijumfuje u modernom svijetu, kako smatra Šarčević, jeste *princip jednakosti svih ljudi*, koji poput slobode fascinira kao *princip samosvijest* na Zapadu. Taj princip jednakosti u svom opiranju svakom uništavanju živog svijeta, pustošenju zemlje i mora, ubijanju ljudi, odnosi se na univerzalizaciju ili princip jedinstva institutivno ugrađen u svjetsku civilizaciju i države sa učešćem svih ljudi u njoj. Pri tome, puno toga ukazuje da se tu radi o univerzalnoj povijesti jednakosti u kojem je napredak usmjeren napretku, običaj k moralitetu, sloboda k slobodi, sa pretakanjem istorije u jednu svjetsku istoriju. U tehnološkom dobu moderne, kad je individualizacija najpresudniji oblik pluralizacije, autentičnu interpretaciju posredstvom filozofske literature otkrivamo, govori Šarčević pozivajući se na Sloterdijka, kao artikulisanu nelagodu koja „moderni svijet vidi prožetim kulturnim ludostima, lažnim nadama i njihovim razočarenjima, napretkom mahnitih i zastojem uma, dubokom pukotinom, koja cijepa moderne svijesti i koja, čini se, za sva vremena razlučuje ono umno i ono zbiljsko, ono što znamo, i ono, što činimo. Pri opisu smo dospjeli do patografije, koja je opipavala shizoidne fenomene; ona je pokušala pronaći riječi za perverzno komplikovane strukture svijesti, što je postala refleksivnom, gotovo više žalosne no krive, koja pod prisilama samoodržanja, odsviravši svoje, svira dalje u permanentnom moralnom smoopovrgavanju.”¹¹³ Šarčevićovo promišljanje ambivalentnog karaktera modernih prirodnih nauka dovodi nas do zapitanosti „da li smo još sposobni za način izražavanja u kome bi moderni svijet, bez ikakvog cinizma i licemjerstva, mogao reći istinu o sebi, istinu koja nije izazvala samo eksploziju zla, katastrofom, ekološkom krizom, nuklearnom tehnikom koja stvara neurotiziranu dinamiku društvenog života”. Prema tome,

„Moderna etika, posebno ona koja je ekološki orijentirana, dinamizira i značajnost principa slobode i humaniteta iz konteksta krize svijeta, krize nedostatnog odnosa prema prirodi. Ona u našim mislima već odavno postavlja pitanje o samooblikovanju čovjeka, o novoj ljudskoj solidarnosti u čijoj je osnovi nova etika, poštovanje ljudskog dostojanstva, nova strategija humaniteta koja se iskazuje i u 'uzajamnom priznavanju', etika koja uvodi razlikovanja u pojmu moralne norme. Ona nije u stanju da prihvati primitivno-moralistički okvir, ali ni 'dobro plaćeni korumpirani mentalitet' konzervativizma, teorije modernog pozitivizma, pragmatizma i scijentizma, koja na antropološki opasan način prevlađa ono što već danas nadilazi čovjeka u planetarnim razmjerama.”¹¹⁴

¹¹¹ Ovdje Šarčević uočava da se Heideggerov stav podudara sa „Horkheimerovom i Adornovom kritikom dalekosežnih i sudbonosnih tendencija upravljanog svijeta i, dakako, sa jednom novom i veoma produbljenom Habermasovom kritikom funkcionalističkog uma, koja pokazuje sve opasnosti kolonijaliziranja najdubljih struktura svijeta života posredstvom imperativa neupravljenog ekonomskog rasta birokratskih zahvata, naskorjezivanja, presušivanja spontanog procesa obrazovanja mišljenja i volje, jednostranog racionaliziranja u korist specijalističko-utilitarističkog stila života, preko fetišiziranja pozitivnog prava, disociranja uma i morala, o čemu ću kasnije govoriti.” – Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 136.

¹¹² Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne – Kritika filozofije i teorija moderne: filozofski fragmenti*, Treći program – Radio Sarajevo, Sarajevo, 1984., str. 7.

¹¹³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 52-53.

¹¹⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 100.

Šarčevićeva etička fascinacija dometima moderne kreće od pluraliteta koji ukida svaku duhovnu ili nacionalnu aroganciju, kult pobjednika i depresiju poraženog, pri čemu postojanje samo i naprosto – pluraliteta, prije ili kasnije vodi u nihilizam, za što, kaže Šarčević, imamo „primjer na Balkanu: vodi u genocid i u vječnost mržnje. Mi znamo: ako tu nije Bog ili metafora za njega, sve je dopušteno.”¹¹⁵ Kako Sloterdijk dijagnostifikuje princip realnosti u modernom svijetu, prema kojem još nije unaprijedeno mjerilo, niti razvijen obrazac na osnovu kojih bi društva pod današnjim uslovima bila u mogućnosti razvoja „razumne ekonomije preživljavanja”, to jest, postaje sve zamagljenije „kako društva na razuman način mogu platiti svoju cijenu za preživljavanje”.¹¹⁶ S druge strane, modernistički mišljen pojam spoznaje naspram potiskivanja ličnih sloboda i civilizacijskih vrijednosti na štetu drugih, nosilac je onog socio-patološkog, razvika čovjeka prema njegovoj destruktivnoj strani. Međutim, Šarčević će stvaranjem novog impulsa u pomjeranju mahovitih sukoba podijeljenosti i pluraliteta prepoznati značenje učestvovanja u onom najvišem. U tom smislu – *kvalitet znanja je od suštinske važnosti, jer razumijevanje drugih kultura i tradicija pretpostavlja znanje o vlastitoj*. Razlažući Šarčevićevu misao o modernu, Ivo Komšić je kazao:

„Duh moderne je duh razdvajanja 'otvorenog i skrivenog, dopuštenog i zabranjenog, prisutnog i neprisutnog, ispitnog i neispitnog', duh koji ne može povući nikakve druge konsekvence do osionosti, gnušanja, odbojnosti i likvidacije. Taj duh onemogućuje slobodu zasnovanu u drugom ili u otvorenosti prema drugom, u *intersubjektivnom dijalogu/priznanju*, on ne dopijeva ni do uvažavanja. Duh moderne ima svoju paradigmu u *duhu racionalnosti* (u Hegelovom smislu) koji je po sebi *postupak razdvajanja bitnog od nebitnog i istovremeno postupak vrednovanja, te kao takav i nije sposoban za neki drugi oblik sinteze osim prinude. Duh racionalnosti je duh izopćavanja*. Ovaj i ovakav duh predstavlja osnovu svakog problematiziranja čovjeka i njegovog sociokulturnog života.”¹¹⁷

U 20. vijeku zaživljava ideja univerzalnosti koja donosi novo iskustvo pluralizma koja kroz usud bivstvovanja traži čovjeka i njegov angažman. Shodno tome i zahvaljujući čovjekovom (ne)činjenju katastrofa je ukomponovana u životnu formu moderne. Šarčević u tom smislu kaže:

„Taj udes dopušta nove norme. Postavljeno je mjerilo kojem odgovara naše djelovanje i naše pitanje o demokratiji i slobodi, o građanskim pravima, o jednakosti pred zakonom, o funkcioniranju države, o socijalnim pravima.”¹¹⁸

Jer, kako je rekao Adorno, opštepoznata je povezanost potčinjenosti i morala sa svrhom odricanja od poriva, pri čemu su moralne ideje neposredno izvedene od egzistencije potčinjenih.¹¹⁹ Politički projekt moderne, kaže Šarčević, sa svojom političko-filozofskom i teorijskom artikulacijom počiva na dva temeljna iskustva: „na iskustvu radikalne krize zajedničkog bića i zajedničkog života na našem planetu, a potom uzdrnavanja državnog i

¹¹⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 64.

¹¹⁶ Sloterdijk, Peter, *Kritika ciničnog uma*, CID, Podgorica, 2008., str. 316.

¹¹⁷ Komšić, Ivo, Čovjek i njegovo filozofsko iskustvo, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 197-202, ovdje str. 199.

¹¹⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 281-282.

¹¹⁹ Up. Adorno, Teodor W. (Adorno, Theodor W.), *Minima moralia*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002., str. 221.

pravnog poretka, iskustva iskorištavanja i potčinjavanja".¹²⁰ U tom smislu, potčinjavanje zahtijeva „svoju diferencijaciju i specifikaciju” kako bismo bolje razumjeli njegove različite oblike i implikacije. Primarno, vrhunac potčinjavanja može biti izražen kroz sistemsko kršenje temeljnih ljudskih prava. U ovim okolnostima, naše djelovanje postaje dehumanizovano, gubljenjem svog inherentnog kvaliteta koji bi trebao održavati moralne vrijednosti i principe.

„Razvijaju se kvalitete kao što su: bezobzirnost, oholost, pohota, bijes, zavist, lijenost, lukavstvo, lažljivost, lakomislenost u stjecanju dobara materijalnih i nematerijalnih.”¹²¹

Ovdje je pitanje, kaže Šarčević, da li ćemo dopustiti puni hod moderne, u čijim smo okvirima „potpuno zahvaćeni sistemom čija snaga integracije još raste”; kada su u njoj prisutni svi funkcionalni djelovi sistema, „ali je u njemu sve iščašeno, izgubilo svoje istinsko mjesto, svaki smisao”.¹²² Ne učestvujući u budućnosti, prema kojoj smo ravnodušni, ne otvarajući ljudsku stvarnost i ljudsku sudbinu mi živimo u carstvu/svijetu u kojem se čovjek mimoilazi sa sobom, sa vlastitom prošlošću koja bi na smisaono određen način mogla biti učesnik u budućnosti. Moderna doživljava svoj krah, katastrofu najprije u svojevrsnoj zasićenosti, o čemu govori Jean Baudrillard. U tom smislu:

„U prevelikoj akumulaciji: onih stvari koje nemaju nikakav smisao. Ne samo silnih oruđa nego i oružja, sposobnosti za atomski, hemijski, biogenetski rat, za smrt. Naš pojam zbilje, sabranosti, razbora, naš pojam prijateljstva, solidarnosti, ljubavi, naš pojam istine – doživljava lijepi kolaps. Umjesto eksplozije imamo imploziju svih stvari. Postoji samo reproduciranje, jedno novo jučer, jedna budućnost koja je uvijek iza nas, jedno 'autistično trčanje u krug'.”¹²³

Zloupotreba znanja i oblici moderne nauke su u cjelini projekta moderne svojim djelovanjem doveli u pitanje biotopiju. Stoga, možda nema pouzdanijeg i sveobuhvatnijeg načina da shvatimo duboku povezanost između čovjeka i prirode od toga da se s odgovornošću i teorijski promišljeno hrabro suočimo s istinom moderne, koja može biti prisutna uprkos svojoj inherentnoj neistinitosti.¹²⁴ Jer, iako se govori da se čovjek modernog svijeta bavio problemima i raspravama o stravičnim i neželjenim, nuklearnim mogućnostima, da se bavio zlom potpune kontaminiranosti zemljišta i duše, Šarčević uočava „da nismo povelili parnicu sa cjelinom projekta moderne, sa kritikom njene metafizike i epistemologije. Varamo sebe kada samo govorimo o zloupotrebi znanja i formi moderne znanosti”.¹²⁵ Taj duh moderne pruža više mogućnosti nego što smo voljni i sposobni da poimamo, uvidamo i saznajemo, dočim se sve drugačije, novo i revolucionarno potiskuje i marginalizuje u periferna područja praktičkog i teorijskog života. Pored rečenog, Šarčević tvrdi da je *dvostrukost* fenomen moderne, prema kojem je dosezanje ideala funkcionera postvarenja, a koji je u objektivnom smislu nosilac razaranja, subjektivno pacifist ili humanist, čovjek koji kaže da je „mir jedina bitka za koju se valja boriti” (A. Camus). Onaj koji otvara kapije katastrofe, ideolog, mitoman, čuvar pakla, a za sebe nevin, brižan otac porodice, ljubitelj životinja etc. U socijalnoj patologiji poznato je da je kod shizoidnog sve moguće; princip *anything goes*. Trijumf individualiteta i individualizma, i egzistencijalna forma konzumenata modernog sistema roba-novac-subjekt.”¹²⁶ Preko pojma

¹²⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 70.

¹²¹ Ibid.

¹²² Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 54.

¹²³ Ibid., str. 62.

¹²⁴ Up. Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 115.

¹²⁵ Šarčević, *Filozofija u modernu*, str. 283.

¹²⁶ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode. Etika ljudskih prava*, str. 241-242.

hohštapler, kaže Sloterdijk, moguće je shvatiti, uočiti veliku cijenu i ovaj „kaos novaca, interesa, partija, ideologija, itd., da bi se mogla dobiti na uvid igra proćelja i pozadine”.¹²⁷ Gubimo sposobnost za obostrano i strogo razlikovanje ispravnog i lažnog, produktivnog i destruktivnog, istinitog i krivotvorenog, djelotvornog i senzacionalnog, misaonog i umišljenog, pri čemu je Šarčević uvjeren da:

„Ni napredak volje za znanjem nije raspešio, tu, prije svega, ljudsku i moralnu pometnju. No, time nam je oduzet um, razum, zapravo. Uopće uzev, za to ništa više ne svjedoči od načina na koji funkcionira naša civilizacija, koja je od davnina bremenita krizama.”¹²⁸

Razarajuće naprave ovog doba, doba metode, razvile su svoj vlastiti teorijski model, koji u najavi predvečerja terora, svakovrsnog jada, sije smrt, demonstrira svoju silu u cinizmu moći – i praktičkih i teorijskih fundamentalista „koji su doživjeli gubitak nade u pobjedu onog božanskog osjećanja koje se nekada ali i danas nazivalo čovječnošću”.¹²⁹ Otuda je moć, prije svega, – gospodarenje, gospodarenje koje je zaista nešto loše, uz iznovna saznanja da je kao volja za moć – moć svoja vlastita protivurječnost, ono najstarije i najnovije.

„Volja za moć se najbolje izražava u nacifašizmu. Ona je postala mitskim mjestom za osjećanje i djelovanje ljudi. Pri tome se raspada uobičajeni pojam građanske države i građanskog individuuma. Sve se uzdiglo do mase, a svako do udjela u strategiji moći, u rušenju ljudskog i svih ljudskih ideala. Tu se zaista dotiču samoosakaćivanje i pretvaranje strategijskog u dijabolično. Porušiti svaku tradiciju, humanog, silovati ljudsku prirodu, uništiti sposobnost individuuma za mišljenje, sve je to omogućilo pojavu novih likova Hitlera.”¹³⁰

Stoga, danas u svijetu savremenosti spoznajemo kako moć uvijek nalikuje na zloupotrebu moći, na stvarne nevolje, na prokletstvo nasilja. Moć je u svakom slučaju metafora, kaže Šarčević, i za ono što je dozvoljeno znati i za ono što je nedostupno; sa svojim ciničkim pogledom moć je u stanju da same događaje pretuče u fenomene i pretvara ih u informacije, da stvarnost savremenog preoblači u ruho prošlog. Otčaravanjem svijeta moderne koje počiva na dijalektici novog odnosa naspram vremena, utemeljenog na dijalektici potčinjavanja života i gospodarenja prirodom, u znaku industrijsko-građanske revolucije, ujedno je i zapadanje u novo mitotvorstvo. Naime, u svom nenadmašnom sjaju i vlastitoj bijedi moderna se raskriva u svojoj dvoznačnosti „u smislu potencijala slobode i trijumfa funkcionalističkog uma. Samonadmašivanje moderne, sa mitom profitabilnog, funkcionalnog uma lišenog personalnosti i individualnosti, sa monomitom o onom što se racionalno može sačiniti, ispitati ili misliti, počinje uvidom u krizu moderniteta.”¹³¹ Prema tome, potrebno je sasvim drugačije razumijevanje svijeta i samorazumijevanje čovjeka. Naime, iza trijumfa modernog duha postoji jedinstvena ideja – ideja slobode i emancipacije čovjeka, kao i ideja humanističkog društva. Ova je ideja u temelju cijelog svijeta moderne, zajedno s njegovim ekspanzionističkim i

¹²⁷ Sloterdijk, Peter, *Kritika ciničnog uma*, str. 464.

¹²⁸ Pozivajući se na Sloterdijka, Šarčević pojašnjava o čemu je ovdje riječ: „... posrijedi je cinizam 'amoralnog izjednačenja'; cinizam kapitalističke robne privrede, koja ima svoje teorijske i praktičke fundamentaliste. Za njih je proizvodnja profita ekonomska i moralno-antropološka formula od neprikosnovenog značaja. Ona je, dakle, religija posredništva, autoritarna veza između čovjeka i prirode. Stvorila je sebi oruol univerzalne formule koja organizira cijeli čovjekov život. Sve drugo laiko opažamo kao škodljiva isparenja.” – Šarčević, Abdulah, *Teorija moći 2*, str. 11.

¹²⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, str. 15. – Up. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Werke, sv. II), 1972., str. 465.

¹³⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 290.

¹³¹ Ibid., str. 497.

ratničkim duhom. Međutim, nije zanemarljiv unutrašnji paradoks modernog svijeta i modernog duha, koji se, prema Šarčeviću, ne smije prenebreći, zanemariti. Osim toga, jedan od središnjih problema u moderni jeste problem „perspektiva ili praktičnog otvaranja svijeta”, čemu koincidira „postmoderna u svojoj neiskrivljenoj verziji, u onoj koja nije postala ideologija, sa budizmom ili konfucijanizmom. To praktično i teorijsko otvaranje svijeta tiče se *istine i njenog izraza, istine koja nije samo korespondencija zbilje i ideje*, nije samo tačnost spoznavanja.”¹³² Naš se zadatak, kaže Šarčević, iskušava u promišljanju kartezijanzma i njegovog isključivanja moralnog uma, kao i emotivizma koji moralno uvjerenje napada iznutra, a koja se kao jednostranost duha moderne – nasuprot onom emancipatorskom i humanističkom, ogledava u onoj strani paranoidnog i šizofrenog duha, „duha koji samo zna za napredovanje i srljanje, za osvajanje i pokoravanje, za eksploataciju prirode i raspolaganje njenim resursima, njom u cjelini”.¹³³ Ono što bitno suodređuje duh jednog doba, a posebno duh moderne, prema Šarčeviću, jeste moć koja je svjetska i povijesna; ona ima vlastitu intelektualnu energiju, svoju fizičko-psihičku fizionomiju.¹³⁴ Religija moći vjeruje da nikada nije prevršila mjeru; ona je religija prijetnosti moći koja raskriva autentiku ponora oko nas i u nama. Susrećući ono od čega bježimo, nailazimo na nešto s druge strane, „zlo, odvratno, dostojno svakog uništenja, teorijskog i praktičkog, čije je uklanjanje zaloga sreće, kraj rata i polemičkih strasti, polemičkog realizma”.¹³⁵ Ovdje Šarčević ne govori zbog lične fascinacije onim što moć jeste, već zbog zloupotrebe moći koju on naziva njenim blizancem koji uvijek upomoc priziva neku ideologiju ili doktrinu. Naime, ukoliko izbije neka kriza ili neki spor, primjerice, u privrednom ili društvenom životu, u političkoj praksi, ideologija prva reaguje. U naletu žestine ili stepena tolerancije pojam ideologije se profilise naspram moći i gospodarenja. Moć nosi bitak jedne metaforike za ono što je dozvoljeno znati i za ono moguće; „ona je znamenje onog što je otvoreno, što predstavlja svijet u Heideggerovom smislu, horizont razumijevanja svakog bića, granica onog prikrivenog, nedopuštenog, onog što je iza: iza suvremenosti, iza javnosti, iza prošlosti, iza budućnosti, iza vidljivosti”.¹³⁶

Iako ne treba insistirati, ali svakako treba razlikovati moć i silu, dočim je potrebno uočiti njenu magiju koja nije egzorcirana od laži i iluzija; koja podređuje, po-ima, klasifikuje, i prinudava na samoodržanje – na zaobilazni put ka samožrtvovanju, sa velikom vjerovatnoćom da je to načelo samoodržanja posvuda djelatno. Na primjer:

„Jača sila država da bi se izbjegle katastrofe, u ovim vremenima društvene, ekonomske, kulturne, moralne i političke krize i podjele u svijetu života na Zemlji. Da bi smo sve to na pravi način spoznali i uvidjeli, za to nisu dovoljna sva dosadašnja znanja, dobra volja dosadašnjeg načina mišljenja.”¹³⁷

¹³² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 483.

¹³³ Simeunović, Vojin, *Mišljenje, čovjek i svijet*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 642-684, ovdje str. 648.

¹³⁴ Prije novih uvida o dijalektici modernog čovjeka, Šarčević će se ovdje najprije zapitati: „Šta je dublje i najličnije, šta je fascin 6 nije od moći same?” – Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 15.

¹³⁵ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne: socijalna filozofija: filozofija znanosti: teorija racionalnosti – otvoreno društvo: Hans Lenk, Carl Friedrich von Weizsäcker, Jürgen Habermas, Paul Feyerabend, Richard Rorty, Peter Sloterdijk, Kostas Axelos, Gianni Vattimo, Will Kymlicka*, Svjetlost, Bemus, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005., str. 182-183.

¹³⁶ Ibid., str. 183.

¹³⁷ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 15.

Šarčević predlaže potrebu ka novim uvidima, inicijaciju ka novim obrtima u načinu mišljenja i djelovanja, što bi predstavljalo istinske razloge za prizivanje jedne drugačije dijalektike, idealistički nesvodive na logiku supsumcije, na dijalektiku moći.¹³⁸ U tom smislu treba uočiti: da rastuća racionalizacija gospodarenja prirodom sobom nosi opasnost pojačane samoprinsude pojedinca, pojačanog samopotiskivanja individuuma; i da je riječ o instrumentalističkom stavu u odnosu na mišljenje, jezik, u odnosu na prirodu i tijelo, time se pogađa „karakter cjeline suvremenih formi života“.¹³⁹ Nezaobilazna i izuzetno važna potreba leži u važnosti čovjekove spoznaje o modernu i njenom sopstvenom kretanju ka samouništenju, jer se nada je poput moćnika, dočim čovjekova nemoć samo povećava moć i snagu moćnika. Stoga nam je u dvojakom smislu potrebna kritička teorija moderne, jer

„... nedostaje nam istinski uvid u porijeklo i postanje moderne, svijeta u kome je racionaliziranje 'prirode', racionaliziranje popredmećene i reducirane prirode, reduciranih tjelesnih odnosa svagda imalo za podlogu 'iracionaliziranje živog tijela', prirode. Tek bi rekonstrukcija ne samo prošlosti nego mogućnosti u toku historije stvorila uvjete da sebi otkrijemo šta smo prikrili ili sasvim propustili; kako smo započeli pokret prema modernu, prema slobodi i tehnikama ovremenjivanja; kako nam je jednosmjernost – u znanju, u tehnikama, u gospodarenju prirodom i čovjekom – dobila pravo građanstva, kako se protekla u beskraju kosmosa, u beskraju duše, kako se na paradoksalan način, svijeta u omću bezumlja, u *ništa* čovjeka i svijeta. S druge strane, još uvijek nam nedostaje ne samo uvid u svijet moderne, koji ukazuje na njegovo porijeklo, na početke društveno i historijski posredovane diobe između čovjeka i svijeta, koja postaje mogućnost dvostrukog uništenja: čovjeka i svijeta prirode.“¹⁴⁰

Uz to, tamo gdje je prisutna vladavina moći, koja nije nužno povezana s nasiljem i silom – čovjek je izložen njenom uticaju, i često postaje sredstvo njenog djelovanja, pri čemu je u njenom globalnom tkanju prisutna planetarna isprepletenost, duboka povezanost rada i kapitala. Univerzalno povjerenje u moć, sa svim svojim promjenama i krizama, ne nalaže argumentaciju za razumijevanje, niti dokaze; jer ono ne samo da oživljava moderni mit, već zahtijeva i svojevrstu bezbožnu teleologiju. U tom smislu:

„Ne može se mimoći činjenica da tamo gdje trijumfira moć, gdje je ona samosvjesna forma života, raste čudesna korupcija. Ona je za nas samouništavajuća. Tamo je na djelu vladajuća tendencija našeg vremena: izopačena forma racionalnosti, svakovrsni egoizmi, individualni, grupni i kolektivni, gubitak vrijednosti ili smisla, svijet svakovrsnih imoralizama, svijet okrenut protiv sebe. Od Nietzschea i od drugih mislilaca, filozofa i književnika, naučili smo da je to, ustvari, nihilizam, da je on bitna odredba svijeta moderne. Prisjetimo se fašizma koji se pokazao kao umjetnost satjerivanja uma u ne-um, u bezumlje, u univerzalnu policiju, u totalnu vanjsku

¹³⁸ Uprkos nješavini, konglomeratu magije moći, univerzalizma njene ornamentike i kozmetike, njenoga konzumerizma i produktivizma, uprkos uvezanosti volje za istinom i volje za iluzijom i lažju, volje za istinskim životom, kao i volje za prostitucijom svega i svačega, kaže Šarčević, mi se moramo „spustiti u dubinu moći, u njezino podzemno more, u ono što je preveliko, zagledati se u taj pješčani sat našeg današnjeg postojanja. Ovaj proces neizbježno vodi kritici ideologije u Adornovom smislu. Ta volja za istinom, za slobodom, šta je ona? Ona znači mnogo povjerenja i mnogo nepovjerenja u čovjeka, u ono što je dosad funkcionisalo opasno u liku moći. Upravo pod tom pretpostavkom dolazimo do uvjerenja da politika nije samo umjetnost mogućeg/čovječnog, već i umjetnost zavođenja, zaslepljivanja, koja posredno kazuje da je volja da se varamo ono što nam je potrebno.“ – Šarčević, Abdulah, *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, str. 17.

¹³⁹ Ibid., str. 285.

¹⁴⁰ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti. Sadašnjost i budućnost uma / Pluralizam / Filozofski diskurs suvremenosti / Drugo / Umjetnost / Religija / Filozofija: Što znamo o kulturnim znanostima?*, Svjetlostkomerc, Sarajevo, 2007., str. 296.

i unutarnju kontrolu, u samozaborav čovječnosti, u jezik ne-jezika, laganja, u gubitak jedinstvene čovjekove sposobnosti za samorazgovor.”¹⁴¹

Kao bitna odrednica i karakteristika svijeta moderne – skriveni nihilizam se manifestuje kao nova vrsta stvarnosti. Ta nova stvarnost označava ništenje ili samouništenje postojeće stvarnosti, pri čemu postaje oblik obaveze za čistu moć i mogućnost djelovanja, koja istovremeno predstavlja moć ili mogućnost potpunog uništenja. Ovo moderno stanje metafizike svedeno je na potpunu kontrolu nad svim aspektima života, kako živih bića tako i neživih, uključujući i čovjeka i prirodu. Suština modernosti se ogleda u potpunom upravljanju svim tokovima i tendencijama. Suočavajući se sa neizvjesnim i dubokim poremećajima, s periodima krize, tehnokratsko-naučnim obrascima mišljenja i znanja, potiskuje vlastitu jednostranost, prihvatajući propadanje kao temeljnu crtu moderne civilizacije. To uključuje i beskraju eksploataciju prirode i njenih resursa, bez obzira na to da li smo toga svjesni ili ne.

Ne zaobilazeći moralne i duhovne, kao ni društvene i istorijske dileme, kritička teorija mita nije olako prihvatila postavke umišljene i sujetne filozofske dubokoumnosti: o čovjeku moralnog pada, neuspjelom čovjeku čije je skrovište privid čovječnosti, moralne niskosti, čovjeku nesposobnom da postane čovjek, onom koji živi u želji za osvetom i ubijanjem. Taj novi moralno-kritički proces promišljanja, koliko današnjih toliko i nekadašnjih mentaliteta moći u vremenima krize je u vidu kritičke teorije, posebno Adornove, kako uvida Šarčević, pokazao „da je mišljenje Moderne moguće samo kao kritika Moderne: kao kritika duha (Moderne) koji je neljudski, čija je 'posebnost dobro orijentirana nadmoćnost', trijumfalni pohod fetišizma 'objektivnih zakona'”.¹⁴² Prema tome, uvidamo da

„Ono što nam ugrožava život jest gubitak sposobnosti kritičkog samoopažanja, samoiskustva moderne (civilizacije). Da bude jasno: u pozadini je pitanje o modernu. U jednom sadržajnom preciziranju i promišljanju, radi se o (1) metafizičkom subjektu, (2) vladavini metode, (3) o utopiji i prinudi napretka, (4) o vremenu novoga, inovacija, (5) o znanosti i tehnici, o tehničkom napretku ili tehničiranju svijeta koji nam se nadaje kao parametar moderne i moderniteta uopće.”¹⁴³

U vremenima koja snagom svoje radne i proizvodne prakse oblikuju jednu novu volju za moći moguće je da se u pozadini demokratske proceduralnosti prikrivaju odnosi gospodstva. Ali ono što za nas i jeste dijalektika, i odnosi gospodstva svodivih na logiku supsumpcije, na logiku potčinjavanja i podređivanja čovjeka, ima svoj veoma strogi tabu. Posredstvom ironije života, u težnji da izrazi beskonačno, ta dijalektika samorealizacije, preko onog metodskog *ne* svemu što neće da se povinuje biti metode, kreće ka svome kraju. Duh *metode* u modernoj civilizaciji nameće „ustrojiteljsku snagu” koja „ne dopušta da do izraza i važenja dođe *sve*, tako da protjeruje svako *drugo* koje nije njezina projekcija, tako da demokraciju vidi kao povlasticu što

¹⁴¹ Šarčević ovdje ukazuje da su povijesna iskustva svakog totalitarizma, kao što je na primjer fašizam, još nedovoljna. Ono što je nedostavno tiče se samoiskustva „koje podrazumijeva razumijevanje pathosa volje za moć”. Priča o tome, kaže Šarčević, pogada osnove moderne, pri čemu Šarčević zastupa stav da je nihilizam višedimenzionalan: „Prvo, on formira svijet u kojem ljudi nisu dorasli da ga istinski razumiju, da ga pojme umno, doživljajno. Emocionalno. Drugo, nihilizam programira napredak samo linearno, u smislu novovjekovne-metafizičke interpretacije. Treće, u praksi se njegov pojam slobode nadaje kao teror za sve, potčinjene i vladajuće, ma koliko to zvučalo paradoksalno. Četvrto, on proizvodi svoj vlastiti predmet, svijet, način opažanja, iskustva, mišljenja, svoje vlastite kriptične maske.” – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 47–48.

¹⁴² Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 16.

¹⁴³ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 48.

pripada samo onome što ona sama dopušta". Tabuirajući drugo i drukčije, metoda ustrojuje sistem koji je, kako Šarčević kaže, *patološko jedinstvo*.

„Ona je slijepa za sve razlike, osim za one koje je sama proizvela; njezina sloboda samo je sloboda pokoravanja njezinim okvirima, a onoj slobodi koja je nepokoravanje pripada samo *krivnja* – štoviše, pripada joj ne-biće, kazna za prijestup i otpadništvo.”¹⁴⁴

Pojam *metode* jedan je od ključnih pojmova koji kod Šarčevića u svjetonazornom kontekstu otvara poimanja svijeta moderne, dočim ona ne odražava samo sadržinsko-teorijsku punoću, već nosi i drugo značenje vladavine i moći – njenu vladavinu. Njena se djelatna moć generiše u različitim područjima života, najprije prema prirodi i društvu;¹⁴⁵ njene mogućnosti i djelotvornosti, pri čemu „i njena tehnika raspolaganja svijetom ima za cijenu samu ljudsku slobodu”.¹⁴⁶ Kao određujući duh svijeta moderne, metoda je postala nadležno-univerzalna moć, „kojoj izmiče *trenutak moralnog opažanja*”.¹⁴⁷ U formi moći, metoda također izražava paranoičan strah od drugog, dok svoj „univerzalizam pokazuje u regijama društvene dijalektike u kojoj metoda sklopove gospodstva i ropstva”, po autoru, čini čvrstim stanjem, naime, one društvene sklopove „klasa, vladajućih i potčinjenih”. A potom, „metodski duh gospodarenja rezultira gubitkom jastva i čovječnosti i univerzalno se adaptira sredstvima i ciljevima tehnike gospodarenja: empirizmu medija i ‘cinizmu masovnih medija’, koji, u duhu sveprisutne logike potrošnje i gole upotrebe, potiru bitne vrijednosti i mogućnosti našeg individualnog i društvenog postojanja”.¹⁴⁸ Krajnje sažeto, posljedice ovakvog poretka moderne ogledaju se: u *racionalizaciji*, koja drži do maksimalizacije efikasnosti i predvidljivosti, često na račun individualne slobode i kreativnosti; u *potčinjavanju*, koje prati gubitak autonomije i identiteta; u *gubitku jastva*, pri čemu se uslijed pritiska društvenih normi ili mehanizama kontrole gubi osjećaj vlastitosti i jedinstvenosti; u *marginalizaciji individue*, koja postaje svjedokom davanja društvenog prvenstva kolektivnim strukturama i institucijama; u *suspendovanju vita contemplativa*, sa zanemarivanjem i odbacivanjem života kontemplaciji i promišljanju u korist aktivnog, pragmatičnog života koji se fokusira na praktične ciljeve; u *empirizmu nauke i medija*, pri čemu je naglasak na iskustveno i čulno zasnovanom znanju u nauci i medijima, gdje se činjenice i informacije vrednuju na osnovu njihove mjerljivosti i verifikacije; u *žurnalizmu mišljenja*, koji je obilježen medijskim trendom u kojem novinari i mediji favorizuju iznošenje mišljenja i interpretacija nad objektivnim izvještavanjem i prikazivanjem činjenica; u *ravnodušnosti i potiskivanju onog heterogenog u regiju ludila*, proisteklih iz tendencija društva da postane ravnodušno prema različitostima i da marginalizuje ili etiketira kao ‘ludo’ ono što se ne uklapa u dominantne norme i vrijednosti; u *cinizmu razmjenskog principa ekvivalencije*, kojim se drži do skeptičnog stava prema društvenim i ekonomskim odnosima – zasnovanim na principu ekvivalencije, u odnosu na koji se sve vrednuje i sve je mjerljivo prema svojoj komutativnoj vrijednosti; u *modernoj verziji fetišizma* (u kružnoj relaciji roba-novac-kapital,

¹⁴⁴ Kinert-Bučan, Dora, Abdulah Šarčević ili filozofija kao „kritika moderne“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 10, br. 1, 1990., str. 265-271. Up. Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 286.

¹⁴⁵ „U odnosu na prirodu ona ‘slavi znanje kao geoznanje, kao geo/metodu, kao prodiranje’. U odnosu na društvo, u regijama svjetova kultura, ona po istom obrascu, znači ‘osvajanje, koloniziranje, misioniranje, svjetsku trgovinu’.” – Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 347.

¹⁴⁶ U formi moći, metoda također izražava paranoičan strah od drugog, dok svoj „univerzalizam pokazuje u regijama društvene dijalektike”. – Ibid., str. 347.

¹⁴⁷ Up. Bosto, Sulejman, Teorija moderne, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, **Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009.**, str. 423-437. Up. Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 426.

¹⁴⁸ Ibid.

koji su objekti obožavanja, gde se društvena i ekonomska vrijednost pripisuje stvarima, a ne ljudskim odnosima i potrebama.

Subjekt iza sebe ima vlastitu pred-povijest: vremena sukoba i ratova, u političkom i državnom životu, u filozofiji i religiji, u umjetnosti i moralu. Pored toga,

„... u životu Moderne nama je potrebno više od onoga što nam nudi ona 'pozitivna' dijalektika koja otvara rat i sukobe neodmjerivosti optužbi i zločina da bi prinudila na ono što je neprimudno. (...) I danas ona sve što jest, od privrednog do duhovnog i kulturnog života, prinuduje na slobodu, na ideju beskonačnog napretka, društvenog, moralnog, spoznajnog.“¹⁴⁹

Šarčević u ovom dijelu zaključuje da je dovoljno imati na umu da je ukupan cinizam gospodarenja i cinizam gospodara koji je ušao u čovjeka, prodro u njegove tajne, postavši njegova neprikosnovena povlastica, koji nije više samo vanjska moć, – ona biva temeljnom crtom ljudskog rada. Istina o čovjeku i istina čovjeka u vremenima kada je došlo do njegove rastranjenosti, do paralize, do svojevrsne unutrašnje prinude rada, do lažnog identiteta, premješta se u domen čitanja kao dijela arheologije jezičkog svijeta, pri čemu „jezik istine koji zahtijeva reorganizaciju životnih odnosa, jezik slobode, jezik moralnosti, to je onaj jezik koji se zaboravlja.“¹⁵⁰ Dakle, iza zakona Moderne, naučnog napretka i rasta znanja, tehnike i tehnologije krije se cinizam i prinuda rada. Jer, saznajnim jezikom kazano:

„... ono čemu čovjek teži u svojoj spoznaji i djelovanju – to je potpuno transparentni poredak – lišen tajni i skrovitosti. U kritičkom smislu: to je identitet mišljenja i gospodstva. Neophodni uslov za postizanje tog apsolutno transparentnog poretka čovjek ispunjava ako samog sebe savladava, ako gospodari svojim sopstvom; ako se odriče svoje spontanosti i svoje ljudsko pravo na dostojanstvo, integritet i slobodu ostvaruje putem askeze, vezujući svoje biće za suptilnu prinudu poziva i diobe rada, za funkcioniranje racionalnosti koja dominira u modernom industrijskom dobu. No, istovjetnost sa nezamjetljivošću socijalne represije proizilazi, čini se, iz procesa totaliziranja svijeta rada. Osuda na svijet rada ide zajedno sa samo/potčinjavanjem.“¹⁵¹

Osnovno pitanje o biti svijeta Moderne, „o nedjeljivom procesu novovjekovne tehnike i novovjekovne metafizike, koji je Heidegger na dovoljno jasan i radikalni način postavio, podudara se sa Horkheimerovom i Adornovom kritikom dalekosežnih i sudbonosnih tendencija upravljanog svijeta i, dakako, sa jednom novom i veoma produbljenom Habermasovom kritikom funkcionalističkog uma“¹⁵² koja pokazuje 'sve opasnosti kolonijaliziranja najdubljih struktura svijeta života posredstvom imperativa neupravljenog ekonomskog rasta, birokratskih zahvata, raskorjenjivanja, presušivanja spontanih procesa obrazovanja mnjenja i volje, jednostaranog racionaliziranja u korist specijalističko-utilitarističkog stila života, preko fetišiziranja pozitivnog prava, *disociiranja uma i morala*“.¹⁵³ Potom i formalistički um u

¹⁴⁹ Šarčević pojašnjava da se prema zakonu stare dijalektike, prema „dijalektici dijalektike“, sve kreće kroz stalnu promjenu prema svijetu pomirenja i razuma. Kroz taj proces, svijet i čovjek stiču identitet i smisao, ili se suočavaju s propašću i haosom. Postoji određena privilegija koja omogućuje učestvovanje u beskonačnom napretku, dok je nešto potisnuto i podređeno, poprimajući oblik ekstremizma, stvarajući svijet koji se smatra neprijateljskim i optužuje se za sve što se događa. Up. Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 20.

¹⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 190.

¹⁵¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 405.

¹⁵² Up. Habermas, Jürgen (Habermas, Jürgen), *Teorija komunikativnog djelovanja (II)*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017., str. 11-12.

¹⁵³ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 29.

moderni, koji ispraznjava svaki moralni sadržaj, kaže Šarčević, dovodi do dominacije mišljenja nad pravom i moralom, pa kao takav nije više u stanju da motiviše moralno djelovanje. Ovo nam kazuje da se Šarčević evidentno teškoj stvarnosti moderne opravdano suprotstavlja, ne kritikom nauke i tehnike, već kritikom seijentističko-tehnološkog utopizma, utopizma nove subjektivnosti i odgovornosti. Pored toga, dobijamo

„Novo iskustvo filozofskog mišljenja, koje pokušava da stavi izvan snage mnogostruke oblike otuđenja i porobljavanja, one zlokožne i usudne formirajuće moći koje 'pustoše' svijet Moderne, što slobodu i punoljetnost čine gotovo nemogućim, onu 'paralizirajuću prinudu vremena' koja želi da vlada potčinjenim i neslobodnim ljudima – ima svoju dugu i značajnu građansku i negrađansku tradiciju: od Marxa i Nietzschea do Adorna i Heideggera; kada filozofija, i sama povijesno-društveno posredovana, kritički promišlja i analizira postojeće institucije kao 'vladajuće moći', onda dovodi do svijesti prikrivene, tabuirane ili potisnute mogućnosti naše suvremene egzistencije”.¹⁵⁴

To nam kazuje da je objektivizacija ljudskog svijeta nazamisliva bez čovjekovog upliva, učešća u tok stvari, a što u stvari garantuje sticanje trajnosti, održivosti, izvjesnosti kontinuiteta i potvrde stabilnog i pouzdanog ljudskog subjektiviteta i zdravog duha zajednice. Kada institucionalizovane forme ethosa mišljene u duhu svijeta dokazuju svoju društvenu, političku, kulturnu relevantnost, ne samo u kontekstu saznanja-teorijskog interesa u slijeđenju istine, već i u smjenjivim diskurima direktnosti i indirektnosti moralno-etički udjelovljenih potreba ljudskog djelovanja, onda i Šarčevićovo filozofsko-humanističko prometejstvo za bolji i ljepši svijet života ima nov, puniji, drugačiji smisao. Kritički se suprotstavljajući monizmu moderne, kao i heterogenom pluralizmu postmoderne, on je izričito „protiv mnogih oblika mišljenja koji su svaki za sebe monolitni i nesposobni za komunikaciju”.¹⁵⁵

Tako je moguće dešifrovati i sve ono umsko, ono što daje doprinos oslobađanju pojedinca, društva i naroda. Shodno tome:

„Na polju filozofije moderne u prvi plan dolazi praktička i kritička etika uma, koja stavlja u sumnju funkcioniranje racionalne osnove građanskog poretka, egoističkog samointeresa ovog ili onog sloja, ove ili one kulture i tradicije.”¹⁵⁶

Ukoliko se klanjamo primatu prakse humanitet ne može doći do izražaja, tvrdi Adorno koji u uslovima savremene epohe nudi rješenje nakon iskustva ludačkih teorija i mahnitih ljudi: „tajna je u tome da se samo diobom teorije i prakse može očuvati humanitet”.¹⁵⁷

Pored kritike moderne, Šarčević je u biti moderan mislilac, upravo jer poštuje ono što sobom nosi tradicija, dočim smatra da je svijet moderne nedovršen u dvostrukom smislu – 'ontičkom' i 'ontološkom':

„Na ontičkoj razini moguć je beskrajni napredak u znanostima i tehnici, u organizaciji života, u preoblikovanju ljudske vrste, u umjetnosti. Na ontološkoj razini, pak, čovječanstvo je, kao nikada do sada, i to nije stvar neke pesimističke filozofije, potpuno otvoreno: s obzirom na ono ljudsko, koje je moguće nadmašivanjem metafizike subjektivnosti, one koja je u osnovi našeg svijeta života, ali i s obzirom na ono neljudsko, barbarsko, čak i sasvim moguću katastrofu, ne

¹⁵⁴ Ibid., str. 35.

¹⁵⁵ Babić, Mile, *Politička filozofija*, str. 397.

¹⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 172.

¹⁵⁷ Adorno, Theodor W., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969., str. 177.

samo onu ekološku koju i mi osjećamo kao dio svijeta industrijalizma. Postoji možda još nada zbog onih koji su nadu izgubili".¹⁵⁸

Zagovarati *kultura samooblikovanja* i težiti njoj kao postmodernoj paradigmi, prema Šarčeviću, znači i napraviti distancu od pluralističkog subjektivizma, od one rigidnosti koja nam saopštava da multikulturalno društvo u svom kapituliranju pred etičkim i kulturnim zadatkom napušta moralni subjekt. U svojoj nezajedljivoj nezastitosti – svijet moderne u perspektivi sistema i nezaustavljivosti vlastite samoprodukcije, jeste svijet bezumlja, svijet ne-uma. Simptomatika toga svijeta se odražava u strepnji koja se ne može savladati posredstvom nauke i njenih postignuća. Naime, „potreban je drukčiji stil života, način posmatranja u samoj prirodnoj znanosti, u medicini, psihologiji, sociologiji, pedagogiji itd.“¹⁵⁹ Osim toga, Šarčević kaže:

„Na svom početku moderna filozofija se javlja kao filozofija države i antropologije podjednako utemeljenih na pojmu *samoodržanja*, a ovaj se pojam ne može zamisliti bez pojma subjekta, kao uostalom ni etika niti ontologija. Unutarnja struktura modernog mišljenja nastoji razumjeti da u mnogostukim pojavama filozofije svijeta postoji jedna zajednička, osnovna struktura, a ona se javlja kao problem opstanka ili kao problem *samoodržanja*.“¹⁶⁰

Teorijsko i kritičko izviđanje ove, iznad svega duhovne krize, nosi se sa jednim mitom moderne – mitom tehnike, koji Šarčević ne želi radikalno-prevratnički osporiti, niti prevrednovati. Shodno svom filozofskom učenju zasnovanom na pluralitetu, sa nalogom za prevrednovanjem, Šarčević nadasve ukazuje na čovjekovo odricanje od onog sopstveno-imanentnog, od mogućnosti svoje kritičnosti; na njegovo distanciranje od potencijala vlastite otvorenosti, uz prećutnost prihvatanja jednodimenzionalnosti i ravnodušnosti prema zatvorenosti. Iako njegova ishodišta naglašavaju potrebu svojevrstne demitologizacije nauke, tehnike i tehnologije, Šarčević ne poziva na njihovo negiranje, niti apeluje za njihovo ukidanje. Osnov za opravdanje ovakvog stava ima

„Ukoliko želimo sebi i drugima otvoriti oči, trebamo uočiti da smo dio jednog realnog privida planetarnih razmjera, u kome je kriza ili sustajanje uma samo neiskaziva i jedva opažljiva konzekvencija novovjekovne pozicije čovjekovog odnosa prema svijetu. U onoj mjeri u kojoj susrećemo svoja vlastita estetska samoiskustva, kojima proziremo iluziju da smo sve, gospodari Zemlje, kraj igre jedne civilizacije u čijoj je osnovi metafizika subjektivnosti, subjektivizam vrijednosti, u čijoj su osnovi granice ljudske povijesti prirode, zapravo, granice ljudski i istovremeno prirodno mogućeg, mi spoznajemo metafizičku dramu moći, na žalost, i na najstrašnji način. Prije no što se raskrila, ona se pokazala i kao kriza ethosa, kao potiskivanje kiničke mudrosti, kao izokretanje ljudskog uopće, odvajanje etike i nauke, etike i tehnike, etike i industrijske civilizacije.“¹⁶¹

Pitanje je da li smo „za pitanja moderne, za ekološko-etička pitanja, ekonomsko-etička pitanja, za normativno etička pitanja“,¹⁶² pragmatički racionalno, emocionalno i nadasve moralno dorasli i da li možemo odgovoriti datim izazovima, ako „svijet moderne nije ispunio svoje ideje ili nadanja vezana uz napredak znanstveno-tehničke civilizacije. Nije polučen moralni

¹⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 99.

¹⁵⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 289.

¹⁶⁰ Šarčević, Abdulah, *Suvremene ontološke teorije*, Nova teorija subjektivizma u teoriji Dietra Henricha, *Dijalog*, Sarajevo, 3-4/2022, str. 41-47, ovdje str. 44.

¹⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 194-195.

¹⁶² *Ibid.*, str. 269.

napredak, život u slobodi, miru i pravednosti, u prosperitetu i sreći. Naprotiv, doveo nas je do apokalipse, a ne do života koji bi bio u skladu sa principom stvaranja ili tačnije: *samooblikovanja*.”¹⁶³ U tom kontekstu:

„U moderni u kojoj i znanost postaje ideologija, i tehnologija, zbiljnost se lišava moralnog suda; mi kažemo etika postaje irelevantna. Napredak znanosti i tehnologije odvija se akceleracijom; starenje se multiplicira. Zbiljnost koja je 'dovršeni izraz etičkog deficita moderne'. Tek situacija 'novog etiziranja i kulture orijentacije društva' označavaju prijelaz od modernog industrijskog društva u postmoderno kulturno društvo.”¹⁶⁴

Naime,

„Najjasniji put za razumijevanje moderne vodi preko onoga što je sačinjava: preko epohe industrijske produkcije i reprodukcije, estetske moderne. (...) Mi smo se odavno distancirali od prirode, ekološke ravnoteže između prirode i ljudskih djelovanja; daleko smo od organske reprodukcije. Veliki prirodni ciklusi, ravnoteža, odavno su poremećeni. Naučnici se pozivaju na najnovija interdisciplinarna istraživanja. Ekološka katastrofa se dogodila usred ove ciničke i eksploatatorske civilizacije. Nažalost, teškoća je u tome što još ne postoji jedna postmoderna prirodna i društvena znanost koja bi mogla postaviti pitanje o etici u modernoj znanstvenotehničkoj civilizaciji.”¹⁶⁵

Šarčević naglašava da se život mora drukčije urediti, pri čemu se u sjenci kraja moderne pojam moralne odgovornosti mora raščlanjeno upojednačiti ne samo u odnosu na tehnološko-naučne, niti emancipatorske projekte, već i u odnosu na odgovornost mišljenu prema čovječanstvu u cjelini, za budućnost cjelovito mišljenu koja uključuje ljude bliske i udaljene, buduće naraštaje. Filozofski zahtjev treba biti na fonu nastojanja „da presiječemo moralni čvor moderne; da prozremo filisteriju ideje humanitarnog napretka koja ima svoju osnovu u apoteozu tehničkog humanizma, tehnološke racionalnosti; sasvim razborito da se u tome ukloni jednosmislenost shvaćanja i teorije”.¹⁶⁶ To se odnosi u stvari na jedno ljudski-iznovno iskustvo samoosvješćivanja, stoga: „Jedva da je potrebno naglasiti da je to preventivna odgovornost. Moralni um ili moralna odgovornost odnosi se i na prirodu, na ljudska i ne-ljudska živa bića.”¹⁶⁷ Time je unutar istorijsko-filozofske argumentacije, u izvjesnoj mjeri, sačuvan ne samo kritički smisao ideje moderne, već i istorijsko iskustvo: iskustvo o istini i neistini, o ljudskom dostojanstvu, o mitotvornom iskustvu profitabilno-instrumentalističkog uma, proze građanskog života u kojoj vlada neprozirnost i svemoć socijalnih, političko-tehničkih odnosa, simplifikovanje metafizičke tajne koja je u osnovama ideje moderne, stvaranja novih mitova i uma kao mita. Međutim:

„Ako pogledamo osnovno moderno iskustvo, ono je višeslojno, posvuda imamo pluralitet, dok metafizičko mišljenje multiplicira filozofske probleme. Metafizika time čini važećim mogućnosti čovječstva dok zahtijeva pojam onog neraspoloživo utemeljujućeg.”¹⁶⁸

¹⁶³ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode. Etika ljudskih prava*, str. 141.

¹⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 517.

¹⁶⁵ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 54.

¹⁶⁶ „...”, str. 289.

¹⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, str. 334.

¹⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *Suvremene ontološke teorije*, str. 44.

Sve to „je u srodstvu sa onim moćima moderne iz kojih potiče rasap iskustva i mišljenja, prinuda adaptiranja, sloboda kao oponašanje, apoteoza činjenja; i činjenja istine same”.¹⁶⁹ Kako je rekao Sulejman Bosto za sve ono iskazano i anticipirano: to je dio Šarčevićeve *etike mišljenja* ili *etičko-filozofskog projekta* na osnovama kritičke refleksije „koja najprije želi učiniti transparentnim (a time i savladivim) čitave komplekse privida modernog doba”.¹⁷⁰

U nastojanjima da promijeni uslove svog djelatnog svijeta i egzistencije, čovjek je želio da preoblikuje svijet po svojoj mjeri. Međutim, kada je svijet shvaćen kao nešto što ograničava i sputava ljudske mogućnosti, došlo je do egzistencijalne pobune. Tehnika i tehnologija se pokazuju kao uspješna sredstva za prevazilaženje tih ograničenja, pri čemu naučna tehnologija nije ostala posredujući instrumentarij, već je došlo do relativizacije odnosa sredstvo-cilj; time je ona za-dobila ulogu destruktivne sile koja narušava trajnost svijeta.

Samo se oslobađanjem mišljenja od balasta metafizičke utopije i eshatologije može doći do čvrstog oslonca za odredljivost karaktera mišljenja ili centralnog dešavanja u povijesti ili dati novi smisao ljudskim patnjama i nevoljama. Šarčević naglašava da se filozofija mora suočiti, ne samo sa izopačenostima modernog svijeta, već se mora fokusirati i na kritičku (d)instancu pozitivističke refleksije tog svijeta. Filozofija treba otkriti ono neizrecivo i skriveno i omogućiti mu da se izrazi u svojoj složenosti i višedimenzionalnosti, bez monopolizacije ili taštine, jer istina obuhvata višestruka iskustva u vremenu svijeta života, kao jedinog nosioca date istine.

2.1.2. Kritika postmoderne

Pojam postmoderne Šarčević ne razumijeva u kontekstu poricanja svijeta moderne, već kao novu vrstu moderne sa postinstrumentalističkim i postracionalističkim pojmom uma, na osnovu čega se artikuliše jedna epohalna linija, povijesno razmeđe unutar kojeg su prisutne razne forme našeg poimanja i razumijevanja značenja postracionalizma, postempirizma i postkoektivizma, demitologizacije marksizma, nastavljanje estetskog avangardizma ili radikalizacija kritike jezika. Identitet „mreže pojmova” moderne i postmoderne Šarčević prepoznaje

„- u prevladavanju metafizike koja uzjelovljuje ono što je specifično moderno, njenu metodu, destrukciju vlastite tradicije, koja nosi sa sobom opasnost civilizacijskog, političkog i psihijatrijskog smaknuća čovjeka;

- u jednom antimetafizičkom afektu, intersubjektivnosti;

- u samooslobodenju moderne koja uočava opasnost kojom subjekt susreće sebe kao nezaštićenog, kao objektivirajuće biće, koja izvirgava ruglu narcisoidnost metafizike subjektivnosti, u mišljenju i praksi pluraliteta, koja je samoznak da više nismo građanski ili malograđanski fanatici cjeline, njene diktature.”¹⁷¹

S druge strane, pojam ‘postmoderne’ predstavlja nukleus modernih učenja. Pri tome pojam ‘postindustrijskog društva’ označava nastojanje da se opiše ključna promjena u društveno-ekonomskim strukturama, tehnološkom i socijalnom sistemu, dočim se u središtu postindustrijskog društva nalazi novo znanje, nova tehnologija kao ključna komponenta koja je

¹⁶⁹ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 464-465.

¹⁷⁰ Bosto, Sulejman, *Mišljenje o čovjeku u modernom dobu*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 337-351, ovdje str. 343.

¹⁷¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i vrijeme / Svjet života / Fenomenologija komunikativnog uma / Inter / Individualizacije i koegzistencije / Znanost - jezik - rezonancija*, Connectum, Sarajevo, 2009., str. 7.

sve više inkorporirana unutar modernih društvenih institucija i pojedinaca. Zbog toga se može argumentovati da postoji ideja apsolutnog društva znanja, prema kojem svaka inovacija, svaki napredak proizilazi iz istraživanja i rasta teorijskog, kao i nove dinamike između nauke i tehnologije.¹⁷² Upravo se, kako uočava Šarčević, artikulacija jedne epohalne granice dešava "sa više linija iskustva postmoderne", imajući u vidu značenje "postempirizma, postracionalizma, postkolektivism", pri čemu ova epoha u raznim oblicima našeg razumijevanja i shvatanja označava "jedan povijesni svijet koji je u načelu izvan domašaja moderne".¹⁷³ S druge strane, ono što ne mobilizuje na jedan nihilizam, na iznuđivanje slobode u društvu koje nije "bilo u znaku mita moći, volje za moći, upravljanja koje nije dopuštalo alternativu" označava scenu postmodernog mišljenja.¹⁷⁴ Postmoderno mišljenje, koje se počelo razvijati kao reakcija na modernizam, često izražava sumnju u objektivnost i univerzalnost istine. Umjesto toga, naglašava se relativnost perspektiva i važnost konteksta. Ovakav pristup može dovesti do skepticizma prema bilo kakvoj tvrdnji o "istini", posebno u kontekstu kompleksnih društvenih i ekoloških pitanja. To je ono mišljenje koje se ne može fiksirati u šematizmima, u krutim učenjima, niti u formi arogantnih teorija; ono je "pleđoaje za promjenu paradigme načina ophođenja, mišljenja i spoznavanja."¹⁷⁵ Te nihilističko-gospodareće tendencije epohe moderne, poput svakovrsnih egoizama, izopačene racionalnosti, "svijeta okrenutog protiv sebe", individualnog i društvenog gubitka osjećaja za vrijednost i smisao, treba prevladati, dočim nije dovoljan samo prevrat u mišljenju. Naime, razni izazovi i problemi koji su nastali svodenjem uma na naučno-tehnički pristup i mjeru onog tehničko-tehnološki izvodljivog, uz istovremeno zanemarivanje ozbiljnih prijetnji koje uključuju strahote poput nuklearnog oružja, biogenetike i najstrašnijih genocida, ukazuju nam da su iskušenja i problemi modernog i postmodernog društva postali predmet široke javne zabrinutosti i rasprave. Klasični, subjektivno orijentisani i antropocentrični um nosilac je razloga vlastitog neuspjeha ili čak totalne atrofije. Početak prevazilaženja krize uma i moderne se nazire u postmodernom pristupu, pri čemu se

„... postmoderna pojavljuje – ne samo kao puka postmoderna, antimoderna – kao kritička (1) svijest o modernu, kao (2) ono što daje prvenstvo novom pluralizmu, koji je povrh cinizma i ravnodušnosti relativizma, koji su ljudi, nažalost, odavno bili svikli da prihvataju kao svoju svijest života; postmoderna je, prije svega, promišljena vjera, kritičko raspoloženje,

¹⁷² Taj pojam društva znanja ima svoju povijesnost i historijsko-vrednosno utemeljenje u antičko-grčkom idealu *paideia*, što je podrazumijevalo realistički pristup svijetu života u svjetlu novog obrazovanog čovjeka – poštovanog i podučavanog, pripremanog za budući javni i politički život, tako i u ovom vremenu, kako navodi Šarčević: „Najvažnija figura je obrazovana osoba koja svojim obrazovanjem, znanjem i umijećem pridonosi sposobnostima društva, napretku životnog standarda, životnog kvaliteta postindustrijskog društva.” – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 70.

¹⁷³ Šarčević dalje pojašnjava da se pojam postmoderne može razumjeti „ne samo kao poricanje svijeta moderne. Naprotiv, kao nova vrsta moderne ili kao radikaliziranje pravog cilja moderne. Imajući na umu ono što se danas događa, primjećujemo pojavu postracionalističkog ili postinstrumentalističkog pojma uma, kao prosvjetiteljstva koje nije satjerano u mit, misao vrijeme, koje se ne plaši onog drugog, koje se, također, kritički analiziralo i prosvjetlilo.” – Ibid., str. 70.

¹⁷⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija. Ontologija i filozofija jezika: etika: drugo drugoga: Hans-Georg Gadamer, Svjetlost, Bern, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005.*, str. 78.

¹⁷⁵ Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „Takvo mišljenje ne može imati svoje advokate, logičare, struje, predstavnike 'pozitivnih' teorija. Ono je u svojem vremenu i iznad njega, u predjelu 'najširih horizonata' koji se uvijek šire. Kritika mu je imanentna. Kritika i mišljenje postaju sinonimi. (...) Jasno je, prema tome, da se bit tog mišljenja otkriva onda kada je najugroženije: u epohi historijske opasnosti koja danas vlada. Ona iziskuje one procese koji dovođe do spasa, do razumijevanja onih momenata koji su jači od povijesti, koji jačaju mit moći, a potom i prisile, a potiskuje smisao: ono što nas čini čovječnim, što nas oslobađa za slobodu i istinu, za novo i izazovno, plodno ne-znanje.” – Ibid.

nedogmatsko, ohrabreno otkrivanje uvjeta mogućnosti koje nas upućuju novom *liku istine*. Onda je svako od nas u stanju da prizna ono što je veliko u moderni, ali i da opazi porijeklo dogmatskih iskaza i o onome što ih ne trpi. S tom sviješću u tok našeg društvenog i individualnog života prodiru unutarnji otpori unifikacije, univerzalnim apstrakcijama, discipliniranju, bezočnoj uzajamnoj netrpeljivosti (kulturno-regionalnoj, nacionalnoj, socijalnoj, individualnoj itd.), koja ljudima oduzima i inteligenciju, i sposobnost kritičkog prosuđivanja koje ne mora biti volja da se traži smisao u životu i smrti, koji se ne da planirati, uvoditi u jedan veliki projekt, naprimjer, promjene svijeta u kojem, prema Marxu, filozofija konačno postaje svjetovna a svijet filozofski.¹⁷⁶

Ono što se u svijetu moderne nepredstavljivo i neizrecivo zbiva, neporecivo se vezuje i za postmoderno,¹⁷⁷ na samo uvjerenje modernizma da se humanitet potvrđuje u prihvatljivim oblicima mišljenja i s njime usklađenim oblicima života, kada se humanizam i univerzalizam shvataju kao njegovi temeljni principi, da postmodernizam kritički istupa sa drugačijim filozofskim perspektivama koje nam kazuju da se gubi egzistencijalna jednakost, jednakost *conditio humana* iz koje može da nastane pravi osjećaj egzistencijalnosti, umni i egzistencijalni, kako je vidi Šarčević:

„Postmoderna – u svim svojim određenjima neodredljiva (nalik Heisenbergovoj relaciji neodređenosti u fizici) – počinje kritikom moderne, uočavanjem njene antinomike, njene patogene energije, impulsa proizvođenja paranoidnih projekcija. Ali u ime života koji nadilazi svaku logiku, misao linearnog napretka i razvitka. U ime mogućnosti nadilaženja šovinizma znanosti, pedagoškog discipliniranja. S onu stranu apsoluta moderne koji ne priznaje pravo na kritiku cjeline, filozofskih sistema, tehničkih mortifikacija života, djelovanja i mišljenja, riječi i tona. Pošto je postmoderna nalik na umjetnost (ne samo u estetičkom smislu), na beskraj jezičkih i stilskih igara, ona izmiče jednoznačnom određenju, poziciji u smislu pro et contra.“¹⁷⁸

Pri tome fenomeni postmoderne raskrivaju sve ono što nadilazi svijet moderne:

„... prinudu znanstveno-tehničkog razvitka, monopol znanosti i znanstvenog uma, dogmatiku znanosti i univerzalnosti, totalitet čija povijest priča povijest tlačenja, eliminacije drugog i povijest pobjede; spoznajemo da je danas zahtjev za univerzalnošću, princip totaliteta ili isključivosti, također zahtjev ove ili one parikularnosti. Iza sebe imamo već dugu povijest opcija cjeline (cjelovitosti) koja u sebi ukida i nadmašuje svaku različitost.“¹⁷⁹

U svojoj otvorenosti prema svemu, postmoderna scena, kaže Šarčević, daje nam mogućnost da se suočavamo sa prirodnim naukama koje nisu prirodne, sa naukama o čovjeku (o istoriji, kulturi, pravu, privredi, jeziku, itd.) koje su prije nauke o raščovječenju čovjeka, kada u prvi plan izbija bitna osobenost postmoderne: „jedna logika u ime života, slobode, radikalnog

¹⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 51-52.

¹⁷⁷ Ovdje treba ukazati da je postmoderna složeno i raznoliko filozofsko kretanje koje je nastalo kao reakcija na modernizam i njegove postulate. Središnje pitanje postmoderne nije samo pitanje etike nauke, već se bavi mnogim aspektima ljudskog iskustva, uključujući umjetnost, kulturu, jezik, identitet i znanje.

¹⁷⁸ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 66.

¹⁷⁹ Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „Postmoderno mišljenje ne prihvata taj filozofskodogmatski diskurs. On se upravlja prema apsolutnoj istini. Za njega je um svagda plauzibilan samo kao moć, koja je osnova svakog znanja i svakog oblika istraživanja u svim modernim znanostima. Taj, ustvari, filozofskoteorijski diskurs ima svoj korijen u novovjekovnoj metafizici, u svim verzijama kartezijanizma, u filozofiji teorijskog subjekta koji uspijeva samo u polju svijeta kao univerzuma objekta. Odavno imamo posla s opcijama koje isključuju druge opcije.“ – Ibid., str. 52.

pluraliteta".¹⁸⁰ Ne može se reći da je postmoderna nešto modno, kaže Šarčević, po sebi trošno i za sebe površno. Govoriti o njoj se može uz poznavanje nedovoljnosti i destruirajućeg djelovanja aristotelovskog načela identiteta. Stoga:

„Postmoderna, koja je često i sama pervertirana kao nova moderna, s pravom pojmovno stilizira ideju pluralizma, prvog, drugog reda itd. Onaj prvi se iscrpljuje u postulatima tolerancije, ali započinje mišljenje situirati u svijetu života u kojem ljudi donose odluke i sposobni su za solidarnu odgovornost, za budućnost koja se danas događa u smislu globaliziranja i regionaliziranja.“¹⁸¹

Naš zaborav je zaborav u nedostatku ozbiljnog i iskrenog stava prema istini, prema totalizirajućim opcijama prošlosti, prisutnih u obliku praktičnog i teorijskog totalitarizma, funkcionalizma i cinizma. Na pitanje: šta jest postmoderno stanje, Paić kaže da je riječ o vremenskom određenju onoga što obuhvata "u sebi zatvorenu-otvorenu mogućnost promjene".

„To nije puka aktualnost ni prolaznost, već uspostavljeni poredak u kojem smisao više nije nešto hermeneutički postojano i trajno, kao što je to još bilo u modernosti s njezinim kultom inovacije i originalnosti. Umjesto toga, na djelu je kontekstualno značenje neke situacije u sklopu odnosa. Budući da 'bitak' postaje 'informacijom' te u postmodernome stanju čovjek komunicira s Drugim medijalno, to znači da se mijenja i ono što je jeziku, s pomoću sustava znakova, određivalo uporabnu vrijednost. Jezik kao *savoir-faire* postaje konceptualni alat. Time služi za razumijevanje kontingentnoga događaja. Stanje, pak, za razliku od situacije i konteksta ima skriveni primat onoga što je blisko modalnim kategorijama zbilje i nužnosti.“¹⁸²

Uslijed nepostojanja semantičkog konsenzusa, prema Šarčeviću, teorija moderne i teorija postmoderne neraskidivo su vezane za ono nepredstavljivo još od početaka ljudske istorije. U svojoj neoslonjenosti na metafizičku i teološku tradiciju, ono, ne samo da je postavilo osnove moderne, već je gotovo aprioristički nastojalo preoblikovati prirodu, uz što ni do naših dana nije oformljena dovoljno razborita i jasna svijest o dalekosežnim posljedicama ugrožavanja i iskorištavanja prirode, da bi nas tek ta postmoderna svijest suočila sa *smrću prirode*, kada je sve živo ugroženo, uzurpirano i napadnuto do samorazaranja, nuklearizacije i deteritorijalizacije opasnosti. Ove promjene je prouzrokovao ljudski rod, kada je posredstvom moderne nauke i tehnike svijet postao artificijelan, kada čovjek posredstvom *svog tehne* – umijeća – svemu daje svoj pečat. Naime, kada je riječ o stanju krize u postmoderni, „širi se polje nepreglednog, iznenađenja, realnih i mogućih opasnosti. Uz formu znanja ide ne samo ono profitabilno, moralno i ljudski dobro, već i katastrofa. Zajedno su snage koje žele da nam pomognu u zajedničkom životu na Zemlji, u okviru pojedinih tradicija, političkih sistema, i one koje su neprijateljske.“¹⁸³

Danas je sve prisutnija opasnost civilizacijskog, političkog i psihijatrijskog uništenja čovjeka, sa kojom humanistička psihoanaliza i dubinska psihologija naglašavaju sve veću bijedu ljudske vrste koja je samu sebe dovela do ruba samouništenja. Stoga je, prema Šarčeviću, potrebna jedna *kosmopolitska komunikacija* među građanima svijeta i unutar globalnih relacija (iz)među

¹⁸⁰ Ibid., str. 56.

¹⁸¹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 15.

¹⁸² Paić, Zarko, Nihilizam i povijest: što je preostalo od postmoderne?, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 41, br. 3, 2021., str. 489-511, ovdje str. 498.

¹⁸³ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 46.

kultura, sa težnjom, ne samo ka jednom univerzalistički mišljenom moralu, već i solidarnoj odgovornosti za svakog pojedinca, za budućnost potomaka, za opstanak prirode i održivost njenih resursa u budućnosti. Prije svega, to se „odnosi na *projekte postmoderne, na jednu polifonu ideju globalne etike koja brani pravo na integritet i na nerascijepjenost ljudskog sopstva kao drugog*“.¹⁸⁴

S druge strane, suština se ogleda u smislenosti toga ukoliko se postmoderna razumije, ne kao teorijska konstrukcija, kao zabluda, već kao *nova faza* u svijetu moderne. Na pomolu je retorika tehnofilijske i tehnokratske euforije, koja pothranjivanjem lude nade da bi nauke i nove tehnologije, koje pokazuju samo novu uniformnost i donose prezir naspram svake ekologije, zasebno ekologije slobode i smisla, ekologije patnje i svih oštećenja života, mogle činiti osnov preokreta: u razumijevanju prirode i svijeta, u otklanjanju svakovrsnog zla, kao i u društvenom situiranju pravde i identiteta individua, društva, kultura. Kada je riječ o prirodnim naukama, Šarčević navodi i aspekte postmoderne Ihaba Hassana:

„To su: neodređenosti, fragmentiranje, dekanoniziranje, nemogućnost prezentiranja i reprezentiranja, ironija, gubitak jastva ili onog najunutarnijeg, hibridizacije, karnevalizacije, performansa, participacija, konstrukcionizam i imanencija. On smatra da je 'kritički pluralizam duboko smješten u kulturnoj sferi postmoderne, da je on na izvjesnom stupnju jedna reakcija na radikalni relativizam'.“¹⁸⁵

Da je postmoderna reakcija na modernu, kazuje nam Šarčević s uviđanjem da je „taj apstraktni pojam napretka“, koji danas postmodernu svodi na „jezičku igru tehničkog humanizma“, onu igru koja, prevashodno drži do „pravila da je, na primjer, priroda tu da bi bila do beskraja eksploatisana, a ne da bi se na nov način spasila i očuvala“.¹⁸⁶ To je ona igra koja nudi dokaz o neminovnosti ekološke katastrofe, kao i samodemonizovanju moderne.¹⁸⁷ To je, na svoj način, teorijska i praktična, epohalna i, na kraju, neosporna teškoća svijeta moderne. To je dio antropocentričnog šovinizma naspram prirode i čovjeka uopšte. Naime,

„Tamo gdje govorimo o postmoderni kao novoj epohi u povijesti čovječanstva, koja je, kaže se, prije svega, ekološka, alternativna, tamo se kod gorljivih apologeta znanstvenotehničke civilizacije vidi samo prazno mjesto, potpuno ispražnjen govor, bespredmetna briga oko svijeta i njegove budućnosti.“¹⁸⁸

Ono što u modernoj izražava, čuva i oslobađa sve ono što je u njoj još životvorno u vidu njenih mogućnosti, sabranih u planetarnim tehnologijama, u tehn-nauci, odnosi se i na praktikabilne obrasce, revolucionarne pomake u proizvodnji, obezbjeđivanju čovjeka i svijeta. Međutim, u postmodernu mišljenje, reči će Šarčević, spada nešto životno presudno: „promjena svijeta života, radnog svijeta, svijeta razumijevanja i razumijevanja svijeta“.¹⁸⁹ Ono što je nedopustivo su meta-priče, globalne teorije, koje su odavno izgubile kredit ništenjem svijeta kroz institucionalizaciju mnogih katastrofa (ekoloških, nuklearnih, demografskih, epistemoloških, biogenetskih i drugih). Šarčević konstatuje da su, i sa ostvarenjem velikih ideja one izgubile

¹⁸⁴ Šarčević, Abdulah, *Odgovornost slobode*, str. 49.

¹⁸⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 85.

¹⁸⁶ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 39.

¹⁸⁷ „Konzervativni ljudski razum uzima kao po sebi razumljivo da čovjek nije odgovoran ni za buduća pokoljenja, za prirodne sisteme, za samodemoniziranje moderne civilizacije koja je našalost sposobna za samorazaranje osnova svega postojećeg, svojih vlastitih naturalnih pretpostavki.“ – Ibid., str. 59-60.

¹⁸⁸ Ibid., str. 60.

¹⁸⁹ Ibid.

filozofsko-etički kredit. A onda, i pored toga što opasna tajna izlazi na svjetlo filozofske i literarnokritičke refleksije. Jer,

„Priča o upadljivoj stabilnosti čovjeka također je izgubila svako pokriće. On je ne samo zagonetka nego i subjekt svakovrsnog ometanja i 'prijetnje sebi samome'. Ta napast u nama neprestano raste, zalaže se za racionalnost moderne koja je odavno znak krize moderne, one koja bi mogla biti jedna od najstrašnijih u dosadašnjoj povijesti čovječanstva (Carl Friedrich von Weizsäcker i drugi), koja je u vezi sa subjektivnošću subjekta koja dovodi u pitanje opstanak svijeta, zalaže se za racionalnost koja nije umna (P. Sloterdijk i drugi), te svijet prepušta uništenju.“¹⁹⁰

Time se, kaže Šarčević, isključivo potvrđuju strategije tehnološkog iskorištavanja, uz postojanje granica tehničkih nauka, dok dešavanja na globalnom nivou dalekosežno nadilaze misaone, doživljajne i iskustvene sposobnosti individue. Ta atmosfera blokovski podijeljenog svijeta odavno je napustila prirodne ritmove u čovjeku i kosmosu, stvarajući jedno nepregledno, tamno obilje procesa, događaja i pratećih im interesa, optočenih s ideološkim, političkim i sociološkim omrazama, bez htijenja ka buđenju jedne polemologije, nauke i mišljenja kao njenih, – za nju neraskidivo vezanih cjelina. S druge strane:

„Postmoderna je, prije svega, jedna nova kritika moderne u u svim njenim konstitutivnim momentima, posebno u jednom tipu racionalnosti, konstruktivističkim težnjama, koje se očituju u tome da živimo u doba onoga što se može učiniti, u kome ne znamo moralne granice volji za činjenjem, raspolaganjem. Zapravo, u naše vrijeme, u ekonomiji i državi, u društvu i svakodnevnom životu, u etici i društvenim naukama, vjeruje se da sve, apsolutno sve može da čini, da nam stoji na raspolaganju, da se sve može i mora promijeniti, da je promjena sinonim za modernu emancipaciju od divlje i neprozirne sudbine, sinonim za prosvjetiteljstvo, za mnogostruko poboljšanje (Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 1981., S. 69).“¹⁹¹

Rasprava o postmodernoj, kaže Šarčević, potrebna je zbog onog najvažnijeg: dijaloga s prirodom, mimo logike moderne, kojoj i dijalog s budućnošću izmiče. Potrebno nam je jedno i znanje i osjećanje da „postmoderna nije samo kulturna i estetička, da se ona ne izražava samo u arhitekturi i slikarstvu, književnosti, u pozorištu i muzici, u filozofiji i psihoanalizi, u historiografiji, nego i u svijetu života. Ali to ne znači samo u kibernetici i prirodnim znanostima“.¹⁹² Povijesni kontekst postmoderne otkriva veoma različite odgovore na problematiku i pitanja moderne.¹⁹³ Obuhvatajući različite teme i perspektive, postmoderna povijest, u svom uvezivanju interesa i za budućnost istine prema ljudskom životu u patnji i radosti, u umiranju, dokazuje da je stvarnost od tehničke moderne do estetičke moderne otvorena, višeslojna, dramatična. Postmoderno pluraliziranje stvarnosti, svjetova, u težnji ka obuhvatu različitih tema i perspektiva, sa kritičkim fokusom na ideje moderne, pokazuje da je svako mišljenje moguće samo kao su-mišljenje u komunikacionoj zajednici, uključujući sve

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 84.

¹⁹² Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 61.

¹⁹³ Šarčević pojašnjava da tamo gdje se ometaju životni tokovi, sam život – u izražavanju i samoizražavanju, dok se ometa život i koncept cjeline i biva ostvarljiv putem prinude, vrhuni se moderna. Način mišljenja se unutar redakovane realnosti javlja kao obrnata, dok subjekat u polemičkoj dijalektici i vlastitom diskurzivitetu vjeruje u trijumf jednog principa, eliminaciju onog drugačijeg, ireducibilnog alteriteta. U našem vremena, kaže Šarčević, „identičnost subjektivnosti i polemičkih subjekata se sve više širi. Iz toga proizilaze borbe, osvajanja i prijetnje, šizofrenije i paranoje: u estetici i književnoj nauci, svim naukama, politici i društvu. Stvarni svijet je ispunjen znakovima borbe, prijetnji te dijalektičkih sučeljavanja i favorizovanja.“ – Ibid.

jezičke i životno-stilske igre. Stoga se u naglašavanju važnosti otvorene i inkluzivne komunikacije u kojoj se svi članovi zajednice mogu slobodno izražavati i razmjenjivati ideje, s druge se strane "isključuje prinuda totalitarizma, svakovrsnog monopolizma i šovinizma", pri čemu "mišljenje naslućuje da nije po projektu moderne."¹⁹⁴ Postmodernizam drži do toga da naše razumijevanje stvarnosti i istine nije niti statično, niti konačno, već je reinterpretativno i podložno promjeni. Marijan Krivak je primijetio da Šarčević govori jezikom postmoderne, dočim kaže: „On se zaista bavi filozofijom koja je ovdje i sada, dakle, tu, trenutačno, ali univerzalno prisutna.“¹⁹⁵ U vezi sa životnim uvidima, postmodernizam ističe da naše razumijevanje stvarnosti i istine nije statično ili konačno, već je podložno promjeni i reinterpretaciji. Stvarnost se doživljava kroz različite perspektive i kontekste, što dovodi do višestrukih istina. U okvirima veze problematike postmoderne i pitanja etike koja u svojoj otvorenosti prihvata različita tumačenja i iskustva, važno je napomenuti da postmodernizam ne negira potrebu za etičkim razmišljanjem ili moralnim djelovanjem, što je prisutno i u Šarčevićevim kritičkim uvidima u odnosu na postmodernu:

„Pitanje o etici nauke, središnje pitanje postmoderne, uključuje stvaranje uvjeta mogućnosti konsenzusa, sporazumijevanja o tome kako bi trebalo koristiti Zemlju i prirodu uopće, nove tehnologije koje danas posreduju i oblikuju sve procese zbiljnosti, kako izbjeći crnu empiriju i crnu metafiziku u kojoj trijumf tehničko znanstvene racionalnosti kao neotklonjiva sjena prate, također, katastrofalni procesi.“¹⁹⁶

Šarčević ovdje ustvari pokazuje da postmodernizam izaziva tradicionalne etičke sisteme, podstičući nas na kritički stav o moralnosti, uz naglašavanje relativnosti moralnih vrijednosti, kao i preispitivanje tradicionalnih normi.¹⁹⁷ Filozofsko-postmodernistički pristup kao kritičko promišljanje pita se o tome kako nauka, tehnika i tehnologija oblikuju našu stvarnost i utiču na naš odnos prema prirodi i Zemlji; o tome kako naučni napredak i tehnološki razvoj utiču na sveukupnu ekološku krizu, na našu odgovornost prema okolini i način eksploatacije prirodnih resursa radi zadovoljavanja naših potreba; o tome kako moderne prakse dovode, ne samo do degradacije životne i radne sredine, već i do društvenih nejednakosti što se vezuje za problematiku ljudskih prava. Cilj je da se dođe do novih oblika moralne refleksije, prilagođenih raznolikostima i složenostima savremenog svijeta. Međutim, pored toga da se postmoderna razlikuje od društva do društva, od jedne do druge tradicije, od specifičnih znakova i pitanja moderne, potrebno je, kaže Šarčević, uvesti razlikovanja u njenom poimanju: „u društvenom životu, u politici, u politici uma i subkulture, a potom u arhitekturi i slikarstvu, u književnosti

¹⁹⁴ Ibid., str. 63.

¹⁹⁵ „U tom smislu je Šarčević, meni barem, bio otvarajući za mnoge suvremene filozofe, za mnoge mislioce u koje me je na neki način uveo, u njihov način razmišljanja i mišljenja. Po tome je doista unikatan, jedinstven, a procjenjivati nečiji opus koji doista obuhvaća toliki broj naslova bilo bi vrlo preuzetno od mene, tako da bih ipak svoj iskaz i zahvalnost Šarčeviću, sada kao filozofu, iskazao time da jest učitelj kojem se najviše divim.“ – Savić, Obrad; Veljak, Lino; Krivak, Marijan, Svaki čovjek je novi početak, obdaren slobodom za novo djelovanje, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko ikustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 198–201, ovdje str. 200.

¹⁹⁶ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 63.

¹⁹⁷ Ovo je jedan od pokazatelja da u svojim tekstovima Šarčević nikad kritički ne zloupotrebljava pojam postmodernog u kontekstu filozofije ili etike, jer upravo taj pojam nosi značenje onog pisanja ili djelatnog stava zbog sebe, onog ličnog, što govori o obzirnoj istančanosti njegovog humanističkog senzibiliteta u okviru njegovih rasprava.

i muzici, u filozofiji, u znanostima i teorijama znanosti",¹⁹⁸ čime se izbjegava uniformisanost našeg suda, zloćudnost pojednostavljivanja i licemjernost uopštavanja. Šarčević u tom smislu kaže:

„Postmoderna – sa svojim radikalnim pluralizmom, multivalencijom, otvorenosti za ono neprimudno, za istinu i slobodu, za pravičnost i ljepotu, u svakom slučaju nije: neki kulturnodruštveni blok, opozicija moderni, projekt, prihvatanje bespomoćnosti kao takve (Lyotard), znak da su u krizi moderne u krizi svi njeni projekti, ideje i ideali kao što su: ideal emancipacije i prosvjetiteljstva, projekt moderne da se čovječanstvo oslobodi neznanja, nepravde i tlačenja; nas više ne može da vodi i hrabri hipoteza da je do postmodernog društva moguće doći ostvarenjem tehnokratskog, pozitivističkog i funkcionalističkog modela.”¹⁹⁹

Šarčević kaže da se trebamo prikloniti onom stavu o kraju diktature istine i završetku svih metafizičkih obrazaca, o znanju te velike melanholije zaboravljanja drugog i drukčijeg, pluralitetu svjetova i kultura. Kao bitna crta postmoderne, – *nada* je u dobroj teorijskoj perspektivi mimo (samo)obmane duha vremena, mimo fikcija i zabluda, ustvari, jedna *nova nada u ono drugo* (alteritas), u iskustvo o kraju moderne u smislu apsoluta koji diktira form(ati)ranje radnog, kulturnog, životnog svijeta uopšte. Posebno, nova stvarnost postmoderne donosi *mnostvo* i beskrajne različitosti, jezičke igre, kada ona nije teorija koja pledira ka metafizičkim formulama, ne teži žustrini argumentovanja i protokolarnoj činjeničnosti; dočim, paradoksalno: „i kada postmodernu uzimamo kao apsolutno dobro, ono što je u svakom smislu spasonosno, mi je, i ne znajući, pretvaramo u modernu postmoderne”.²⁰⁰ Tek kada budemo otvoreni za ono što mi nismo bili i što mi možemo biti, mimo svijeta koji sve svodi na forme anorganskog, na zakone logike nihilizma i smrti, moraćemo ga, decidan je Šarčević, razlaganjem učiniti transparentnim i raspoloživim. Iako u sebpredstavljanju postmoderna nosi svojevrstu pradrevnost, sa stalno prisutnom težnjom da se nešto nanovo prolematizuje, da po tematici bude najobuhvatnije, nije bila imuna na nerazumijevanje, iskrivljivanja i napade, ali ni sposobna

„... za mišljenje koje je doraslo da razumije genocid, svjetski bol i patnju, koje proizvode sistemi koje su ljudi stvorili, postoji samo strah i rezignacija. Ono nije sposobno da se suočava sa problemima koje postavlja kriza moderne i postmoderni pluralizam. I jedva da smo iznenađeni što smo slijepi za postmodernu, prije svega, za pluralitet načina života, povijesnih formi, stilova ophođenja i razumijevanja kosmosa i čovjeka u njemu, za pluralitet formi uma i djelovanja, za pluralitet ideja, načina mišljenja, filozofija itd. Ovdje se egzistencijalna dramatika dodiruje sa opominjućim znakovima i pitanjima postmoderne.”²⁰¹

Postmodernu ne zanima da se pretvori u projekt, ideju, plan, jer se ne mjeri uspjehom; ne nalaže priznavanje drugog izvan nas i u nama, jer je “osnova svakog priznanja, istovremenost neistovremenog, etike i estetike”. Ona zna da je neophodna transformacija prirodnih nauka, transformacija različitih oblika znanja, znanja uopšte, što je, opet, moguće dostići prevladavanjem antropocentrizma.

¹⁹⁸ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 65.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid., str. 66.

²⁰¹ Ibid.

„Ono najbolje u njoj je moguće u prirodnoj, nenasilnoj interakciji sa onim što je u moderni najopasnije. Može da dobije oblik teorije, da je omami svijet moderne.“²⁰²

Šarčević naglašava neophodnim posve temeljitu diferencijaciju u pojmu postmoderne, kao i diferencija u pojedinim umjetnostima i filozofiji s ciljem da postanemo i budemo strpljivi i budni za ono što nije u nadležnosti eksperata. To je upravo ono o čemu Šarčević govori na drugom mjestu, sa naglašenom potrebom uvida u „pitanja moderne, živog ekosistema koji obuhvata i čovjeka sadašnjosti i budućnosti, ekologiju društvenog života, pitanja demokratskih sloboda, nepriznatih i postignutih tradicija i kultura“.²⁰³ S postmodernom istinski dodirujemo, rekao je Šarčević, mit moderne, koji je najfascinantiji mit u istoriji čovječanstva: da sebe osjećamo centrom svijeta i kosmosa. S druge strane, postmoderno mišljenje je sa građenjem fiziocentrične slike svijeta uvelo jedno novo prosvjetiteljstvo koje zna da je bilo (zlo)upotrijebljeno, izopačeno u teror i mit, uz istovremeno isticanje potrebe za odbacivanjem totalitarizma nauke, funkcionalne i instrumentalne racionalnosti, čime se isto tako, osporava ideja da je jedino nauka ili instrumentalni pristup mjerilo za sve istine i vrijednosti; jer:

„Kao i moderna, postmoderna se odnosi na sve forme života i životni svijet. Ali ona nije samo stav, više ili manje ciničan i pesimističan, već zahtjev za izgradnju novog životnog svijeta postavljenog na simultanitetu a ne na kronologiji, bez utvrđivanja prvog i zadnjeg, bitnog i nebitnog, dobrog i zlog, istinitog i lažnog, svijeta bez supremacije i univerzalizacije. Postmoderni svijet je pluralni svijet života. Ali taj svijet je na bitan način povezan sa svojom spoznajnom formom i njegovoj katastrofi prethodi epistemologijska katastrofa koja počinje sa pouzdanošću i nesumnjivošću vlastite istine“.²⁰⁴

Da Šarčevićevi humanističko-etički svjetonazori sežu u oblike polemičke svijesti koja (nado)budno prati suprotstavljenosti narodne i visoke kulture mišljenja potvrđuju nam i njegova okrenutost prema oblicima visokokulturnih etika:

„Sa Nietzscheom otkrivamo etiku koja je u skladu sa (post)modernističkim iskustvom svijeta. Nema trijumfa ideje ili teorije, jedinstva koje sve steže i zaobručuje. Postoje: etika nužnog privida, etika podnošljivosti, etika međusvjetova, etika izumiteljskog života. Zar sam pojam privida nema snagu koja premošćuje opreku između etičkog i estetičkog, štaviše, opreku između terapeutskog i političkog? Zar nam Heidegger nije govorio da je građenje zapravo stanovanje? I razmišljanje?“²⁰⁵

Otuda i prisutna ta kosmocentrična svijest kod čovjeka uz svu živu i neživu prirodu, vodu, nebo i zemlju. Postmoderna je početak debratalizacije ljudskog svijeta – u državama, različitim vrstama monopola, ideologijama i politikama, svjetskim silama, što nalaže jedinstvo novog uma, budnog egzistiranja i slobodnog učestvovanja, sa postsejantističkom, posttehnokratskom preorijentacijom tehnike i nauke, funkcionalizmom mišljenja. Sve to predstavlja prevodenje, kaže Šarčević, na jezik postmoderne koji također propituje nove načine tehnološkog oblikovanja društvenih, kulturnih, ekonomskih i političkih (ne)obrazaca iskustvene stvarnosti. Zalažući se za kritički pristup svim oblastima ljudskog znanja, uključujući i nauku, on razmatra

²⁰² Ibid., str. 67.

²⁰³ Šarčević dalje objašnjava: „Postmoderna nije sinonim za koegzistiranje svega i svačega, nije nova dogma o heterogenosti, koja je kraj o svakoj istini i svakom pojmu smisla života i formi racionalnosti“. – Ibid.

²⁰⁴ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 194-195.

²⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 289.

pitanje etike nauke²⁰⁶ kao jednu od svojih tema. To pitanje se odnosi na moralne i etičke aspekte naučnog istraživanja, tehnološkog napretka i njihovog uticaja na prirodu, društvo i planetu kao cjelinu, kako nauka treba da bude usmjerena i koju ulogu treba da igra u društvu.

Jedan od izazova za postmodernu filozofiju jeste pitanje održivosti i odgovornosti u korišćenju prirodnih resursa, što uključuje promišljanje o načinima na koje se koristi Zemlja i kako tehnologija oblikuje našu stvarnost. Postmoderni filozofi se često bave pitanjima poput zaštite okoline, pravedne raspodjele resursa i očuvanja prirode za buduće generacije. Postmoderna misao ukazuje na opasnosti koje mogu proizaći iz tehničko-naučne racionalnosti, pri čemu se nerijetko postavlja pitanje da li tehnološki napredak i naučni razvoj donose samo dobro, ili postoje i negativne posljedice koje treba uzeti u obzir? Kritika se često usmjerava prema ideji da napredak tehnologije može dovesti do dehumanizacije, gubitka autentičnosti ili zloupotrebe moći. Stoga, kako uvida Sreten Petrović u svom članku o Abdulahu Šarčevića:

„Šarčević ne pristaje na to da *postmodernu liši uma i prosvjetiteljstva*, tehnike i tehnologije, upozoravajući s pravom da 'postmoderna nije sinonim za koegzistenciju svega i svačega, nije nova dogma o apsolutnoj heterogenosti'. Zbog toga se njemu čini smislenim da se upravo iz duha postmoderne treba da uvede *'jedno novo prosvjetiteljstvo koje zna da je bilo izopačeno u mit i teror'*. (...) On se zalaže za *novi tip prosvjetiteljstva i uma*, za novu racionalnost koja će koegzistirati sa *fizio/centričnom slikom svijeta*, nasuprot 'antropocentričnoj slici' koja je vladala u doba moderne. Sve su to razlozi za stav po kome je 'postmoderna početak *debrutaliziranja* ljudskog svijeta: u državama, monopolima, ideologijama, politikama, svjetskim silama'.”²⁰⁷

Inače, pozivajući se na Adorna, Šarčević o samom pojmu napretka kaže:

„Pojam napretka je moguće pravilno razumjeti ako uspijemo razumjeti da gospodarenje sadrži u sebi podređivanje tajanstva drugog i stranog, odstranjivanje drugog i neizvjesnog, supsumirajuću identifikaciju u formi teorijskog znanja o bićima uopće, u formi apstrakcije, matematičke, fizikalne, u formi klasifikacije, kvantifikacije. To znači ako uspijemo razumjeti da on ne vodi u pakao, u ekološku katastrofu, u razaranje i pustošenje Zemlje i kosmosa; on jest pakao. U prozaičnom svakodnevju jedva smo u stanju registrirati katastrofu. Forma fetiša napretka je deformacija, nazadak. Njegove forme su same zaslužne za svoju sudbinu.”²⁰⁸

Međutim, prema Šarčevićevom shvatanju sposobnost razlikovanja istinitog i lažnog u kontekstu kritike napretka “predstavlja jedan aksiom ljudskog postojanja” otrgnutog od poimanja identifikujućeg mišljenja, pri čemu se kritika pojma napretka uz slavljenje ideje oslobođene prirode temelji na kritici principa identičnosti. Pri tome ljudi napredak smatraju vlastitim moralnim napretkom, napretkom humanuma i čovječanstva. Moderno-prosvjetiteljska misao, funkcionalizujući um, kazuje nam iz perspektive građanskog poretka da „um nije organ istine (a to znači i slobode, punoljetnosti, humaniteta), nego organ gospodarenja, raznovrsnog tlačenja; organ silne kalkulacije i plana. Značajno je i to da se time potiskuje i veliki humani potencijal tehnike: da u prvi plan dolaze destruktivni potencijali, jedno mitologijsko

²⁰⁶ O pitanjima etike nauke govorićemo u okviru tematske cjeline vezane za etiku odgovornosti.

²⁰⁷ Petrović, Sreten, Abdulah Šarčević – U labirintu svijeta, *Treći program – Radio Sarajevo*, Sarajevo, god. XX, br. 70, 1991, str. 597-602. Up. Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 332.

²⁰⁸ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 122.

hipostaziranje racionalnosti koja je u osnovama modernih prirodnih znanosti i tehnike.”²⁰⁹ U tom kontekstu:

„Ideja humaniteta kao kritički princip odnosi se na gubitak umnosti i prirodnosti čovjeka, na putnju, svakovrsnu nevolju, na svakovrsnu neslobodu, na porast nejednakosti, neprimjerene metodologije, znanosti, tehnologije. Danas postoji tendencija – pod pritiskom tehničko-tehnološkog, znanstvenog, civilizacijskog, duhovnog provincijaliziranja, kome je jedva moguće sagledati kraj i posljedice – da se kvazi-konstruktivistički potisne ideja humaniteta koja se definira i kao moć negacije, dekonstrukcije svih tih konstelacija, koje predstavljaju široko i nepregledno polje krize moderne i postmoderne. Ona stvara jaz između racionalnog odlučivanja i slobode, ideje humaniteta.”²¹⁰

U kritičkim uvidima moderne i postmoderne sadržan je odgovor koji sadrži obilje opcija, svojevrsan pluralizam, bogata varijaciju odgovora. Pitanje promjene svijeta za Šarčevića je: „kako ga očuvati u smislu i slobodi, u novim kvalitetima, izvan metafizike straha, fanatizma, vlastodržaca i mitomana”.²¹¹ Nasuprot vjeri u naučno-tehnički i tehnološki napredak, koji rezultira svladavanjem prirode, njenim ukidanjem i iskorištavanjem, bitno određenje i svojstvo postmoderne prema Šarčeviću se ogleda u „filozofskoj ideji mira s prirodom”, u jednoj irenologiji čovjekovog mira sa sobom zarad slobodnog stvaranja i razmjene kulturnih i materijalnih dobara. U doba moderne i postmoderne u kome tradicije, institucije i ideje o svijetu života nalažu samo konzumerističko zadovoljenje određenih potreba i apriorizaciju uspjeha, otvoreno je pitanje kada će slobodno društvo doći do faze u kojoj će sve tradicije biti uvažene, a ne samo one koje su doprinijele stvaranju naučne racionalnosti. Mišljenje nije nikad imalo takva očekivanja: od ljudi, društava, društvenih moći i opažanja, poimanja i razumijevanja za kritičko, nedogmatsko raspoloženje, za promišljenu vjeru, za smjelost otkrivanja raznih kauzaliteta, uslova mogućnosti za istinske upute ka novim formama istine; jer, tek kada shvatimo osnovno iskustvo pluralizma, zaključuje Šarčević, nećemo moći uvidjeti uvijek novu egzistencijalnu dramatiku moderne i postmoderne, dok se zadatak filozofskog mišljenja ogleda u tome da ukupnost postmodernih tendencija izražava u dvoznačnosti i u novoj svijesti o granicama njenih dvostrukih struktura. Samo se jedinstvom mišljenja i djelovanja mogu radići isključivosti između povijesnog mišljenja i postvarene zbilje naučnih eshatoloških rješenja, „u afirmiranju nužnosti jedinstva etike, ekonomike i politike”,²¹² bez moralističkog redukovanja etike.

2.1.3. Kritika antropologizma i antropocentrizma

Jedan od bitnijih kritičkih domena Šarčevićeve moralne filozofije zahvata njegovu kritiku antropologije u vidu jedne negativne antropologije, unutar čega je antropologija moguća kao kritika sopstvenog predmeta; a pored pojavljivanja relativizma i historicizma je „moguća spoznaja i inteligencija bez moralne supstancije, slobodne ćudorednosti, u kome je objektivnost izraz za pasivnost”.²¹³ S druge strane, u modernom duhu tehnicizma i scijentizma prisutan je antropocentrizam koji sve kreira i postavlja naspram čovjeka – demijurga, pa je stoga u svojoj

²⁰⁹ Ibid., str. 125.

²¹⁰ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 36.

²¹¹ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 153.

²¹² Veljak, Lino, *Filozofijski misli povijest u epohi postmoderne*, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost). Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 14-21, ovdje str. 18.

²¹³ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 93-94.

*jednoličnosti i uniformnosti svega*²¹⁴ sam postao *predmet – objekt za subjekt*. Sve to prati jedna ideologizacija nauke i njene moći koja proizlazi iz seijentističko-tehnokratskog razumijevanja moderne, uz pokoravanje logici profita i razmjenskih vrijednosti, medijima moći i privrede, imajući u vidu da su ideologije “pogubne jer dolaze na mjesto tradicija, prije svega na mjesto tradicija ljudske veličine, slobode, pluralizma, koje su udaljene sa scene svjetske povijesti.”²¹⁵

Racionalizovanim slikama svijeta “nedostaje snaga koja bi smisljeno i moralno ustanovljavala jedinstvo”.²¹⁶ Imperativnost uma se ogleda u gospodarenju vanjskom prirodom, pri čemu i čovjek mora postati dio prirode, a samo mišljenje uz nauku i tehniku postaju saučesnici u društvenoj represiji, u porobljavanju. Svijet naučno-tehničkog napretka ‘gaji’ subjekte čiji se logički apriorizam ogleda u iskorištavanju, opredmećivanju – koliko subjektivnog, toliko i objektivnog, što je za Šarčevića, ustvari, “put pregoričavanja fundamentalizma subjekta”, bez čega, pored kritike subjektivizma, nema kritike ni antropocentrizma, ni logocentrizma.

Kritikom moderne Šarčević kritikuje (takvu) antropologiju²¹⁷ koja u središte svijeta postavlja čovjeka kao *središte moći* koji u tom središtu svijeta ostvaruje „učinak volje za činjenjem i vladanjem“, pri čemu je *samarazumijevanje čovjeka i drukčije razumijevanje svijeta*. U tome je nezaobilazna uloga kritičke filozofije da se izbjegne zablude o tome da antropologija raspolaže istinama o čovjeku, o povijesti, o svijetu. Antropologiju mora zamijeniti *nova antropologija*, sa novo-proishodećim filozofsko-praktičkim mišljenjem (*prirode i svega živoga*), sa shvatanjem čovjeka kao *otvorenog bića* beskrajnih i neodređenih mogućnosti, sa *novim određenjem čovjekove uloge i mjesta u kosmosu*. Sloboda je, naglašava Šarčević, “ljudski a priori” kojim se čovjek i čovječnost prevode u *otvorenost*. Mimo zapadnog mita o centricnosti subjekta, o biti tehničkog svijeta, sloboda podrazumijeva nepristajanje na agresivno ponašanje. Jedino na što filozofija ne može pristati je rez na slobodu. Stoga, “ako unaprijed vjerujemo da je istina već odlučena, da se nalazi u krugu kultura/stilova, epoha ili individua, u nekim tradicijama evropske ili izvan-evropske filozofije, tu, zapravo, nema slobode”.²¹⁸ Čovjekovu sposobnost da prebiva u cjelini svijeta Šarčević vezuje za njegovu *otvorenost* kao *ekscentričnost*. Takvu otvorenost prati i izrazita Šarčevićeva otvorenost naspram uvida u neevropske filozofske i kulturne tradicije koja je usmjerena protiv mišljenja ‘moderne’ koja destruiira takvu čovjekovu prirodu, protiv onih stavova moderne koji drže do samo jedne, svoje istine, i samo jedne stvarnosti. Primarni zadatak filozofskog kritičkog mišljenja prema Šarčeviću treba se ogledati, ne samo u razbijanju tog ekskluziviteta modernističkog poricanja kompleksnosti svijeta i ljudskog mišljenja, već u izgrađivanju mogućnosti za praksu *dijaloga* unutar koje će se realizovati sposobnost opažanja *drugih kao drugih*, dočim je potreban obrt u našem mišljenju u vremenu ‘nacionalnih kultura’ i ‘svjetske civilizacije’. U tom smislu:

²¹⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao: čovjek i sudbina kulture Zapada*, Svjetlost, Sarajevo, 1971., str. 17.

²¹⁵ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 237.

²¹⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 96.

²¹⁷ „U našem razdoblju kritika antropologije/metafizike pokazuje se u dvostrukom smislu: 1) kao kritika moderne i 2) kao kritika kriptopovijesti samozaborava biti čovjeka i svijeta, osakaćivanja i potčinjavanja života ne samo u pojmovima, u kulturnim likovima, već i u cjelini sociokulturnog života. Svaki pokušaj da se prevodi ta dvodimenzionalnost kritike antropologije zapada u nove mitove i kobne jednostranosti. Kao kritika svakog postvarenja, kao kritika povijesti kulture, kao kritika društva i znanosti, ona je s onu stranu ‘građanskog mišljenja’ i ‘građanske antropologije’. I sama je povijesno i društveno uslovljena; mijenja se prema mjerilima povijesnog procesa i prema mogućnostima da se dopre do povijesti u samoj istini. To znači da je i kritika moderne u njezinoj dvoznačnosti zavisna od njezinog toka, od toga ko smo.” – Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 493.

²¹⁸ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 533.

“Idealiziranje tog procesa civilizacije kao da proizilazi iz strukture, prirode i monopoliziranja moći, samostiliziranja čovjekovih životnih ispoljavanja i ospoljavanja. Norbert Elias je dobro uočio i shvatio taj ‘proces civilizacije’. Zapravo, uočio je vezu između formiranja centralne državne moći i discipliniranja strasti, potčinjavanja čovjekovih osjećanja. Ovdje se upravljanje drugim obraća u upravljanje sobom; prinuda nad stranim skida svoje okove, stišava se i pretvara u samoprinudu, u nutrinu samoupravljanja. Prinuda samo/stiliziranja, sebezpostavljanja, koja pojačava i produbljuje zaslijepljenost i iracionalnost ljudskog postojanja. Polazište jedne diferencirane kritike antropologije, koja se ne može jeftino svesti na stereotipe suvremenog i starog humanizma, zapravo je smisao da samo distanciranje od vlastitog tijela predstavlja osnovu i za postvarenje, za njegovo svodenje na ovaj ili onaj predmet (djelovanja, znanja, moći vladanja, zadovoljstva itd.), konačno za animaliziranje ljudske tjelesnosti uopće.”²¹⁹

To potiskivanje ljudske tjelesnosti izražava drugu stranu, naličje procesa savremene civilizacije u okviru koje se destruiira čovjekova priroda (Nietzsche) ili gospodari prirodom. Šarčević kaže da “bismo morali znati da je nadsvođavanje antropologizma (ili geocentrizma u metafizičkom smislu)” uslov mogućnosti spoznaje

“... da je i priroda kao predmet spoznaje znanosti svojevrsni mit; također njezino svakovrsno opredmećivanje, zapravo: njezino denaturiranje i raščovječenje u isti mah. Priroda se prosuđuje isključivo sa stanovišta Sistema društvenog rada, ekonomskog napretka, odnosa moći. Antropocentrika (sociocentrika, etnocentrika itd.), posebno onaj stav o prometejskom samoproizvođenju čovjeka, potpuno je podudarna sa teorijom postvarenja. Mjeriti prirodu isključivo izrazima gospodarenja i moderniziranja, prosuđivati je sa stanovišta produkcije same produkcije, prema obrascu onih metoda koje vladaju u prirodnim i tehničkim znanostima, znači podleći novom mitu o čovjeku i njegovim sposobnostima.”²²⁰

Zapadnjačka metafizika, koja, trijumfujući u liku moderne nauke i tehnike, pokazuje svoje posustajanje pred svijetom, kada je svojim ovladavanjem i pokoravanjem svega onog ‘drugog’ i ‘drugacijeg’ – nije uspjela u *savladavanju sebe*. Šarčević tako trasira misaoni put na kome će kritička filozofija biti u skladu sa strukturom *ljudskog i prirodnog stanja stvari*, pri čemu Šarčević na primjer pokazuje saglasje sa Feyerabendovim mišljenjem da je racionalistička tradicija samo jedna od mnogih, i da je bez uspostavljanja prava svih kultura i tradicija, nasuprot monopolu evropske naučno-racionalne tradicije, – sloboda nedostižna.

Da se dijalektika i smisao filozofske antropologije dvadesetog vijeka i povijest antropoloških teorija (Plessnerovih, Schelerovih, Portmannovih, Rothackerovih, Gehlenovih) i raznovrsnih filozofija egzistencije (Heidegger, Jaspers, Buber, Sartre, Camus, Marcel i dr.) temelje u odnosu

²¹⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 407.

²²⁰ Ovdje Šarčević naglašava potrebu da se Marxov odnos prema prirodi i idealu prirodnih nauka uopšte analizira u njegovoj dvoznačnosti: „Potrebno je uočiti da u kasnim spisima i sam Marx hipostazira instrumentalistički odnos prema svijetu i prirodi. Zemlja je, prije svega, ‘laboratorij’, ‘prainstrument’, ‘arsenal radnih sredstava’. U krajnjoj liniji ona je neophodan element funkcioniranja moderne industrije, napretka produkcije, faktora prirode i tehnike. U svojim ranim fazama njegova filozofija prirode, ako se o njoj može govoriti u okvirima stega metafizike čovjeka kao subjekta, bila je također dvoznačna i u sebi diferencirana. U prvom planu je bila priroda očovječena; izražena ne samo u prirodnim i tehničkim znanostima, u procesu moderniziranja i industrijaliziranja, već i u umjetnosti. No, i po tome je Marxovo mišljenje i danas izuzetno značajno; i kada iskazuje utopiju *resurekcije prirode* ili *humanizma prirode*. I kada prosuđuje prirodu kao neophodan momenat napretka i evolucionizma proizvodnih snaga: u smislu onog cinizma tehnokratskog humanizma, koji vjeruje da je ‘carstvo slobode’ moguće utemeljiti na planetarnoj demonstraciji antropocentrike u tehnici, znanosti i industriji.” – Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 312.

na „preferenciju paradigmi“, ²²¹ kod Šarčevića se shvataju i u smislu eksplicitne i implicitne antropologije, metafizike i etike, kad je bitno uočiti ono što su pojedini narodi, epohe, u cjelini bitka ljudskog postojanja uzimali kao ono što je bitno, jedino ili što je presudno. U tom kontekstu, implicitna antropologija uključuje metafiziku i etiku, kako u horizontu samorazumijevanja čovjeka, tako i odnosu na čovjeka i čovječanstvo ukupno. Pošto je antropologija pokazivala promjenljiv, semantički drukčiji antropološki interes, kad je pitanje tog interesa do danas ostalo nerazvijeno, potreban je teorijski i praktički zaokret koji se može realizovati posredstvom negativne antropologije i kritičke i rekonstruktivne hermeneutike. Šarčević ovdje zaključuje da je ona „u stanju da druge kulture razumije u smislu samooblikovanja humane egzistencije: kao prave partnere u danas povijesno/planetarnom dijalogu o zajedničkim pitanjima i problemima ljudske egzistencije“, ²²² I hermeneutika i negativna antropologija ²²³ odavno su spoznale da je antropologija ideologija raščovječenja i denaturiranja, ukoliko zaboravi da je ljudsko postojanje drugo ime sposobnosti za intersubjektivnost. Tako se javlja postmoderna i metaantropološka misao koja nalaže sučeljavanje sa globalnim etičkim problemom: da je smisao vascijele tehnike, moći činjenja, sabran u vladanju prirodom, onom vanjskom i unutrašnjom; iz čega slijedi gospodarenje odnosom čovjek/priroda, priroda i čovječanstvo. Potom, takođe,

“... temeljna situacija odnosa čovjeka prema čovjeku zahtijeva novu etiku odgovornosti koja uzima u obzir ono što dosadašnja etika nije mogla i nije htjela: globalne uvjete ljudskog života, štaviše, i dalju budućnost, egzistenciju ljudskog roda. Ako je takva etika zaista moguća, onda je neophodna kritička teorija/kritička antropologija. Ona nas navodi na jedan imperativ: da se iznađe novo shvatanje prava i dužnosti, za koje, pak dosadašnja etika i metafizika, čak i kada se pozivamo na krunske svjedoke, kao što su Kant, Fichte i Hegel, ne nudi načelo, a kamoli neku prihvatljivu teoriju ili nauku.” ²²⁴

Sve ono s čime se suočavamo ne samo u teorijskom već i u praktičnom smislu tiče se naše (ne)sposobnosti ustanovljenja vlastitog identiteta jastva i one vrste posla koji filozofiju predaje servilnosti prema medijima moći i novca, čime se prosvjetiteljstvo filozofskog mišljenja stilizuje u svojevrstu mitologiju, preusmjerava ka procjenjivanju sopstvenih mogućnosti, kao mogućnosti djelovanja i uticaja na društveno-politički život. Stoga se ne može razumjeti svijet moderne, “jer je *antropocentrična* osnova naše filozofije, pojačana samospoznajom njene društvene funkcije, i odgovornosti, orijentirala i njezin interes na pitanje teorije društva, sociologije, psihologije, kulturne antropologije”. ²²⁵ S druge strane, na teorijskom planu treba postaviti pitanje o dometima takvog antropocentričnog misaonog okvira, kritike vremena ²²⁶ i

²²¹ „Paradigmu određivanja položaja čovjeka u kosmosu, paradigmu ekscentrične pozicionalnosti čovjeka, koja polazi od određene filozofije, prirode, filozofske hermeneutike, filozofije jezika i dvodimenzionalnosti tjelesnog bitka, paradigmu djelovanja i institucija, paradigmu dvosmislenosti i pluraliteta kultura kao stilova svijeta, života, paradigmu egzistencijalnog razumijevanja bitka, dijaloga, egzistencijalne otvorenosti itd.” – Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 260.

²²² Ibid., str. 261.

²²³ Šarčević ovdje zaključuje da „rasprava o filozofskoj antropologiji danas obavezno pretpostavlja: 1. kritiku njezine historije i aporetike; 2. kritiku njenih općih principa i normi; 3. kritiku one antropologije čije tumačenje polazi od toga da u osnovi zna šta je čovjek, i prema tome, nije u stanju da pita ko je on (...); 4. kritiku degradiranja antropologije na puku disciplinu na što je često svode akademski krugovi; 5. kritiku narcizma subjektu i njegovog pozitivizeta; 6. kritiku scienciistički orijentirane antropologije.” – Ibid., str. 281-282.

²²⁴ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 119.

²²⁵ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 91.

²²⁶ U kontekstu kritičkog stava naspram antropologije Šarčević pojašnjava pojam vremena kao: „ono što je uvjet mogućnosti razlikovanja ne samo objektivnog, matematičko-fizikalnog, svakodnevnog-satnog ili radnog vremena

analize modernog svjetskog društva, pri čemu je takvim promišljanjima različitih životnih formi izobličeni do patologije pogoden i individuum i društvo u cjelini. Svođenjem svijeta života na čovjeka, na društvo i njegove institucije, uz zaobilazanje onih djelatno-(ne)prepoznatih mehanizama i uočavanje onih nerasvijetljenih interesa koji u svom zapostavljanju kauzalno-dijalektičke tradicije vrednovanja onih istinskih vrijednosti poput slobode, jednakosti i ljudskog dostojanstva, izokreću u njihovu suprotnost. Pri tome treba imati i u vidu

“... to da su riječi – po sebi kristalizacija istine, prakse istine i dostojanstva ljudi i stvari – izgubile vlastitu etiku, komunikativnu etiku, da u njima 'drijema monstrem stereotipije' (Roland Barthes), da je jezik maskirana moć gospodarenja, da je on 'naprosto fašistički', što je sasvim jednostrano; da su konačno propali svi pokušaji da se restaurira 'slika čovjeka' na temelju spoznaje što ih nudi današnja znanost o čovjeku, da je 'udomačen' trend da čovjek samog sebe i sve druge stavlja u pitanje (...). Sve to govori o tome da je antropologija opterećena aporijama, da je u krizi, da je ona moguća samo kao samo-kritika antropologije i filozofije povijesti.”²²⁷

Šarčeviću nije cilj razvlašćivanje subjekta kao jedne pozitivne činjenice, koje on imenuje kao neo-fatalizam koji mu je potpuno stran, izuzev ukoliko subjekt želi raspolagati bitkom čovjeka, bitkom mišljenja, bitkom tradicije, bitkom nade, bitkom utopije i bitkom tajne i zagonetnosti svijeta i života. Dok je pojam moderno doba za neke bio ime za ukleti krug, za patologiju i destruiranje sveg dobrog, istinitog i ljudskog, Šarčević ukazuje na to da se “u sjenci kraja moderne, pojam moralne odgovornosti mora diferencirati”, što se ne tiče naprosto emancipatorskih projekata, tehnološko-naučnih projekata i utopije, već upućuje na

“... odgovornost za čovječanstvo u cjelini, za ljude bliske i udaljene, za one buduće naraštaje, za budućnost onoga što je potisnuto u bilosti. Jedva da je potrebno naglasiti da je to preventivna odgovornost. Moralni um ili moralna odgovornost odnosi se i na prirodu, na ljudska i ne-ljudska živa bića. To je onaj imperativ koji kazuje da čovjek ne sačinjava sve što bi tehnički mogao, ne praktikuje, ne primjenjuje sve što bi mogao sačinuti.”²²⁸

Kao što je potrebno “novu antropologiju” prema Šarčeviću filozofski konstituisati, ne samo kao praktičnu filozofiju prirode i svega živog, u saznanju da čovjek nije mjerilo i osnova svijeta, već i kao filozofsku teoriju savremenosti – „da je čovjek otvoreno biće, beskrajin i neodređenih mogućnosti; da za savladavanje krize svijeta nije dovoljna puka revolucija, nego potpuno nova definicija čovjekovog mjesta u kosmosu, njegove filozofije povijesti i slobode”,²²⁹ treba pokazati i riješenost u skladu s ljudskom odgovornošću koja se treba realizovati posredstvom jedne ne-utopijske etike odgovornosti, ono što bi teorija morala trebala promišljati. Time bi se moglo govoriti o začetku jedne nove nauke o čovjeku, sa kritičko-rekonstruktivnim mjerilima, mimo antropocentrične slike svijeta, njene prinude; mimo

(koje najradije zaboravljamo), već epoha ili razdoblja svjetske povijesti, u kojima se na primjer, određuje primat bitka u svijetu, pojavljivanje polja 'objekta' ili 'subjekta', u kome se pojavljuju znanosti o čovjeku, kulturne znanosti koje imaju, u jednom smislu, primat u odnosu na prirodne/nomologijske znanosti, u kojima je, na primjer, introspekcija ne-stvar, u kojima se legitimno pojavljuje ideja beskraje manipulacije, u kojim se administrativno-objektivistički govori, u kojima je stil još samo stvar umjetnosti, idealizam ljepote, u kojim se pojavljuje historizam i relativizam”. – Ibid., str. 92.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 500.

²²⁹ Ibid.

antropocentričkog razuma "koji nije mogao pomiriti znanost i slobodu, put prema civilizaciji jedinstva i podnošljivosti".²³⁰

Međutim, ta nauka o čovjeku i njegovom svijetu zapada u pozitivizam ili relativizam ukoliko ne posjeduje iskustvo vremena i vremensko jezgro istine. Obzirom da svijet moderne vrhuni u planetarnoj antropocentriki, imajući u vidu civilizacijske perspektive i dalekosežne promjene unutar njih, Šarčević kaže: „postoji dovoljan razlog za mišljenje da je sve u načelu otvoreno i neodlučno: u pozitivnom i negativnom značenju. U pravcu promjene u smislu kraja jedne antropologije koja je odlučivala ne samo o tome šta bi istina mogla biti, kako misli Heidegger, već i o tome šta bi priroda mogla biti. U pravcu nove znanosti i nove tehnike, koja će pretpostavljati jednu moralnu teoriju, a ne samo agregat moći i bezumlja. U pravcu oslobođenja čovjeka od postojećih obrazaca ponašanja i djelovanja. U pravcu hotimične ili nehotimične nužne ili slučajne katastrofe.“²³¹ Shodno tome bilo bi pogrešno isključiti razumijevanje Zemlje ili prirode u kontekstu redukcionističkih i ekološko-katastrofalnih posljedica, čime se nadilazi pozitivno-antropološko i antropocentričko ophođenje unutar modernog industrijskog društva. Iz konteksta promišljanja o naturalističkoj filozofiji Šarčević kritikuje Jonasa:

„Jonas je pritom smjerao da rehabilitira svojevrstu interpretaciju antropocentrizma. Riječ je o jednoj svojevrstoj kritičkoj naturalističkoj filozofiji. Način da se opravda više pravo čovjeka ili egoizam ljudske vrste pretpostavlja da je to u skladu sa prirodom. Naturalistička filozofija i metafizika zahtijevaju da napustimo fetiš profitabilnog i utilitarističkog, jer on omogućuje i opravdava spoznaju koja apstrahira kako od čovjeka tako i od prirode. Mi se moramo, prije svega, osloboditi mita pozitivistički razumljene znanosti, koji polazi od toga da je ona vrijednosno neutralna, da je samo vrsta spoznaje i puko sredstvo za dobro ili zlo. Da li je to moguće? To zavisi od toga da li će čovječanstvo uspjeti da pronikne u mit *znanosti*, u njen dogmatizam.“²³²

Pokazujući riješenost da njegova filozofija bude kritika moderne, sa mišljenjem koje ne zaostaje za izazovima današnjeg vremena koje nije nadvladano aparaturom vladavine i heteronomije, niti se izrodilo u mit, Šarčević uočava da je danas sve više prisutan moralni interes za oblikovanje i očuvanje prirode. S jedne strane, taj interes bi bio nedovoljan ukoliko bi se čovjekova sudbina isključivo vezivala uz njegov zavistan položaj u odnosu na stanje prirode, a s druge, iako taj interes odražava važno i značajno pomjeranje, on još uvijek ostaje u sjenci antropocentrički orijentisane i sazidane etike, od one tradicionalne etike koja je bila osuđena na antropocentričnost; od koje u istoriji čovječanstva, zaključuje ovdje Šarčević, nije bilo ničeg užasnijeg od takvog u biti represivnog antropocentrizma. Naime, *cijena antropocentričnog iskustva svijeta je kriza osnova svijeta*. Ono što načelno prethodi sporazumijevanju čovjeka i razumijevanju svijeta jeste totalno racionaliziranje (industrijaliziranje i birokratiziranje) svih sfera života. U tom kontekstu, Šarčević kaže:

“Istina, taj antropocentrizam, svojevrstni kolektivni egoizam, još nema zlu savjest. Tamo gdje nalazimo njegovu etiku, tamo smo potpuno slijepi za velike promjene u našem povijesnom vremenu i povijesnom mišljenju.“²³³

²³⁰ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 159.

²³¹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 303-304.

²³² Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 51.

²³³ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 118.

Stoga, kada se dogodi povredljivost i ranjivost prirode koja će u svom pustošenju vremena i čovječanstva dovesti do otkrivanja sve njene strahotnosti, označava i početak oblikovanja nove povijesne svijesti, kada „je svako vjerovanje u dobar ishod ovog toka ono koje neumitno dovodi u pitanje biosferu Planete, jedna katastrofična nepromišljenost koja se stidi novih dimenzija odgovornosti”.²³⁴ Kao predmet ljudske odgovornosti, priroda nije naprosto ambijent odmora i predmet iskorištavanja, ona

... jeste jedan novum u povijesti čovječanstva, ono o čemu bi etička teorija morala misliti. Taj obrat ka ne-utopijskoj etici odgovornosti postaje tako i jedan od odgovora na izazove cijele dosadašnje povijesti, posebno na izazove krize svijeta moderne. Danas se sve više osjeća važnost moralnog interesa za očuvanje i oblikovanje prirode, koji bi ostao sasvim nedovoljan ako bi se sveo na to da je sudbina čovjeka isključivo vezana uz njegovu zavisnost od stanja prirode. Premda je taj moralni interes značajan i važan pomak, on još uvijek ostaje u sjeni antropocentrički sazdan i orijentirane etike. Možda nema sigurnijeg i boljeg načina da se uvjerimo u duboko jedinstvo čovjeka i prirode nego da se misaono odgovorno i teorijski promišljeno, povijesno odvažno suožimo sa istinom moderne, koja je moguća u njenoj neistini.”²³⁵

Životni stil današnjeg čovjeka je u znaku onih životnih principa i čovjekovanja savremene civilizacije koje uporno želi dovesti u pitanje. Pored nedostatka moći emancipacije, povijesne kritičko-analitičke moći i uopšte sposobnosti za sve to, on postupa pod prinudom logike koja je najprisutnija u formi moderne tehnike, uvjeren „da je ishod i učinak maksimalnog gospodarenja nad prirodom i nad čovjekom i društvom istinsko ispunjenje temeljnih uslova i zahtjeva čovječnosti.”²³⁶ Taj novi pojam odgovornosti, navodi Šarčević prisutan je kod Apela i koji je „interpretiran u smislu „jedne ekstrapolacije uzajamnosti-odnosa naspram konkretno-općenitog čovječanstva u budućnosti kao nezaključene dimenzije odgovornosti”.”²³⁷ Destruktivnosti moći moderne tehničke civilizacije za slobodu i dostojanstvo čovjeka svjestan je Jonas „sa uvidom da je „čovjek postao opasan ne samo samom sebi već i cijeloj biosferi”. Zato je tu jedna metafizička odgovornost po sebi i za sebe.”²³⁸ Pogubnost antropocentrizma koja sobom nosi podjelu između slobode i pravde, saznanja i erosa, pokazuje se u svojoj transformaciji u geocentrizam, koji proždire i pravdu, i slobodu koju nadasve grade odgovornosti ili dužnosti. Za tradicionalnu etiku Šarčević kaže da je bila osuđena da bude antropocentrična, jer u „povijesti čovječanstva nije bilo ničeg užasnijeg no što je taj u biti represivni antropocentrizam.”²³⁹ Varvarstvo i tiranija, kaže Šarčević, nadasve proizilaze iz uvjerenja da se nešto može spoznati samo ako se njime upravlja, što potvrđuje antropocentrizam, koji kao fundamentalni projekt moderne, u kome čovjek kao stvaralačko biće svijeta, u potpunosti postaje suvišan. Kao temelj stvaranja savremenih industrijskih i

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 434.

²³⁶ Šarčević pored ostalog kaže da je zanimljivo primijetiti „kako se nova dimenzija odgovornosti koja do sada nije promišljena i odsanjana, taj novi moralni interes, ne može steći u rastućem području kolektivnog čina i djelovanja – u formi utilitaristički interpretiranog interesa. Naime, utilitaristički interes, tehničko znanje koje našem djelovanju podaruje moć, samo osnažuje svoju vlastitu logiku, a time i antropocentričnu prirodu, oti 15 enje tradicionalne etike.” – Ibid., str. 435.

²³⁷ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost, povijest i kritika, fenomenologija samosvjesti, kriza vremena*, Connectum, Sarajevo, 2007., str. 39.

²³⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 51.

²³⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 433-434.

postindustrijskih društava, čovjek, vođen naglim promjenama, uništava ono što čini svijet života – uvođenjem dezintegracije i pretvaranjem sistema u perversiju.²⁴⁰

Osporavanje teorije evolucije u prirodnim naukama označilo je ključne korake prema korisnom izazivanju antropocentrizma. Ovo se smatra jednim od najznačajnijih postignuća filozofske antropologije modernog Zapada, s obzirom na to da je antropocentrizam bio jedan od glavnih podsticaja za egocentrično shvaćanje svijeta i ljudske uloge u njemu. Naime, antropocentrizam je doveo do dominacije evropocentričnih tendencija.

2.1.4. Kritika evropocentrizma

Ispitujući evropsku fenomenološko-istoricističku tradiciju, pogotovo njen odnos prema Drugom i drugačijem, Šarčević će dati jednu monumentalnu filozofsko-kritičku retrospekciju evropocentrizma u čiji će kritički pod-domen biti uključena kritika: monocentrizma i logocentrizma, redukcionizma i empirizma, scijentizma i tehnicizma, a kojima je na svojevrstan način zajednički relativizam,²⁴¹ pogotovo sklonost jedne 'higijenične metode', metode „manihejskog razvrstavanja – i diobe otvorenog i skrivenog, dopuštenog i zabranjenog, prisutnog i neprisutnog, ispitnog i neispitnog. Dovoljno je baciti pogled na histerično grčenje i neprijateljski stav osionog evropocizma za sve što nije prema njegovom uzoru složeno i promišljeno. U razvoju života ta odvratnost prema drugom i drugačijem, prema ne-evropskim svjetovima povijesti, kulture, postaje – dijalektika: odbojnost prema nižim, prema zlima, divljim, nemisaonim, koji izazivaju samo 'veliku uzrujanost manijaka' (Michael Foucault).“²⁴² Povijesna težnja Evrope, ne samo u zaokruženosti naučnih, filozofskih i umjetničkih iskaza, već i u primjenjivosti, u njenom daljem nastojanju da raspolaže nesumnjivim istinama o svijetu preko shvatanja identiteta ili jedinstva unutar svojih svjetonazora, – živi i ustrajava u jednom stanju duha koje nadasve baštini pojam *jedinstvo* sa nasilnom i tlačiteljskom usmjerenošću da se porekne, ukine i istrijebi *razlika*; i pojam *identitet*, sa konstantno prisutnom potrebom da se potvrđuju, valorizuju i održavaju *vrijednosti* njenih "autentičnih povijesnih pregnuća". U tom kontekstu, prema Jaspersu, život u ovom svijetu, ogleda se u „neprekidnom nesavršenom moranju da postanemo drugačiji. Stoga se sadržaj slobode ispoljava putem dvije evropske osnovne pojave: 1) Život u polaritetima; 2) Život je ispred one posljednje stvari.“²⁴³ Zaborav na vrijednosti tradicije i samozaborav vlastite kulture dovode i do zaboravljanja razlika među njima, pri čemu posebnost, kompleksnost i bogatu raznolikost kultura nije moguće jednostavno upoređivati, niti ih svoditi na jedan zajednički imenitelj bez pojednostavljenja. Dokumenti

²⁴⁰ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 152.

²⁴¹ O jednom kontekstu Šarčevićevog aspekta evropocentričkog relativizma Rusmir Mahmutćehajić kaže „Tako, pojam jedinstva na jednoj strani, jeste nasilan i tlačiteljski, a njegova opreka, na drugoj strani, postaje metafora slobode: razlika je iskaziva samo u jedinstvu. Ali on shvaća i naglašava opasnost relativizma prema kojem vodi ta metafora ako ne bude osječan i razumijevan transcendentni korijen tog jedinstva razlika.“ – Mahmutćehajić, Rusmir, *S lica i prema njemu*, str. 220.

²⁴² Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 176.

²⁴³ Kada je riječ o životu u polaritetima, „Evropa je za svaku poziciju sama razvila protupoziciju. On je svoj možda samo zahvaljujući tome što ima po mogućnosti sve. Zato je spreman da ono što dolazi izvana uzme ne samo kao suprotnost već da to ugradi u samog sebe kao element svog sopstvenog bića. Evropa poznaje veličanstvene, obuhvatne posetke i nemir revolucija. Ona je konzervativna i izvršava najradikalnije protome. Ona zna za pomirenje religiozne usrdnosti i prekid u nihilističkom negiranjima. Ona ostaje vjerna kršćansko-univerzalnoj ideji autoriteta i ne manjoj ideji prosvjetčivanja. Ona u filozofiji izgrađuje velike sisteme i dozvoljava da ih razruše proroci koji objavljuju istinu. Ona živi u svijesti obuhvatne javne cjeline i istovremeno u najdubljim intimi na ličnom i privatnom planu.“ – Jaspers, Karl, *O evropskom duhu, Treći program – Radio Sarajevo*, Sarajevo, god. 20, br. 70, 1991., str. 273.

kulture, kako je svojevremeno pisao Walter Benjamin, istodobno predstavljaju i akta varvarstva. U tom kontekstu Šarčević promišlja hegemonijalnost evropske kulture:

„*Evropocentrizam*, u svojim mnogostrukim likovima i historijskim kontekstima, predstavlja prevlast zapadne kulture; danas u formi suvremene znanstveno-tehničke civilizacije koja je postala svjetska. Kao nit-vodilja za borbu oko priznavanja na internacionalnoj razini, teškoj i potpuno neizvjesnoj borbi.“²⁴⁴

Ova 'borba' je dio usuda i nastojanja da se eliminiše svaka mogućnost otpora u kontekstu jedne *etike oslobođenja* koja je kod Šarčevića ilustrovana na primjeru najsavremenijih izvan-evropskih (azijskih) iskustava, kritički zasnovanih na *etici diskursa*. O tome Šarčević uviđa:

„Azijatski sudionici kažu: mi Azijati moramo tek naučiti *kako da protivurječimo hegemonijalnoj kulturi* kakva je bila veoma dugo zapadna kultura. Mi smo dosta učinili, ali mi moramo kod kuće iznuditi *novu vrstu otvorenosti* da bismo dorasli događajima.“²⁴⁵

Taj duh Evrope Šarčević sagledava, ne samo kao "evropski vrhunac sudbe i mogućnosti Bitka i bitka Mogućnosti", već i kao evropski humanum koji obitava u vjerovanju vlastite dubine i obuhvatnosti na način „da se ne može ograničiti isključivo na evropski tok napretka i povijesti. On je, kao zboma oznaka svakog smisla, svako ono široko polje u kome mogu da nađu mjesta procesualna zbivanja čitavog svijeta“.²⁴⁶

Prihvatanje tuđeg svijeta na potpuno drugačiji način zasnovano je na otvorenosti prema sopstvenoj baštini, ne kao nešto dominirajuće, već kao sagovornika spremnog na dijalog iz perspektive azijskog zavičaja, uzimajući u obzir njegove specifične uslove uma i komunikativne kompetencije. Dakle, razumijevanje proizlazi iz duboke unutrašnje spoznaje, što znači da određenu ili datu životnu formu možemo pravilno interpretirati samo ukoliko se saznavno iskušava iz njenih sopstvenih temelja. Neodgovoriti silom na silu, biti otvoren za *drugosti drugoga* kao prema vlastitom zavičaju bitna je mogućnost nadvladavanja volje za gospodarenjem. U tom smislu Šarčević navodi primjer Bosne,²⁴⁷ te nezaboravne i jake opomene Evrope:

„Ona je stvorila vizije kraja nepodnošljive Evrope, sa lukavim shizofrenijama, vizije kraja one inteligencije koja jača u defetizmu i demoralizaciji, čak i kada se okuplja u okviru scenarija kritičke inteligencije.“²⁴⁸

Da bi se cijelom čovječanstvu pružila mogućnost da to „tuđe“ postane neizostavan aspekt vlastitog zavičaja – pod uslovima tog samoga zavičaja, pri čemu trebamo raskinuti sa praksom pretvaranja sopstvenog zavičaja u potpunu tuđinu. U kontekstu ovih kvazi debata o ljudskim pravima azijskome čovjeku, u tom zao-kretu ka zavičaju, kako uočava Šarčević, postaje veoma jasno da

„U agoniji svjetske povijesti, evropske filozofije i civilizacije, ovi glasovi Azije, čujni ili nečujni, kazuju da uvođenje u igru ljudskih prava proizilazi iz jednog mentaliteta stvorenog

²⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Odlučnost slobode*, str. 32.

²⁴⁵ Ibid., str. 35.

²⁴⁶ Ibid., str. 164.

²⁴⁷ „Bosna je bila praprojekt svjetskog ethosa, koja je stekla tragičnu teoriju spoznaje; prošla je iskustvo katastrofe.“ – Ibid., str. 51.

²⁴⁸ Šarčević, Abdulah, *Odlučnost slobode*, str. 51.

tokom povijesti, da su ona pouzdani znak zapadne arogancije, zaslijepljenosti u odnosu na velike i jedinstvene azijske vrijednosti u filozofiji, u tradiciji, kulturi, u životnim formama koje su višeznačne.”²⁴⁹

Naime, Šarčević u Evropi vidi starog promotera hegemonijalne kulture, one kulture koja je kultura instrukcija i držanja lekcija, one evropocentrične predrasude u vezi naučnosti kao drugog imena za racionalnost, pa je prema tome, „vrijeme da Evropa uvede drugi sistem odnošenja u procesima globalizacije; to je kultura učenja, stjecanja vlastitog iskustva”.²⁵⁰ To je ona Evropa, kako uočava Jaspers, „koja povezuje ono što je istovremeno tjera u suprotnost: svijet i transcendenciju, nauku i vjerovanje, uređenje svijeta i religiju”.²⁵¹ Shodno tome,

„Suvremeno društvo u Evropi čuva ideju političkog pluralizma, socijalnog i kulturalnog pluralizma, religijskog pluralizma, ali ne i vrijednosnog pluralizma koji okončava u kobnom relativizmu i filozofiji indiferentizma. Pragmatički smisao pravednosti počiva na filozofskom smislu tolerancije i koegzistencije različitog.”²⁵²

Šarčević kaže da i pored toga što u tom našem očekivanju praktikovanja svega onoga što epistemološko-ritualna navika, apsolutna tehnologija sobom neizbježno proizvodi u vidu euforije, kod nas još nije prisutna spoznaja epistemološke katastrofe, euforije prirodnonaučnog, tehnološkog samopouzdanja, jedne etike tehničkog, postindustrijskog vremena. Misli-lac, čijom se kritičko-filozofskom analizom bavio Šarčević, a kod kojeg nalazimo oštre kritičke stavove prema evropocentrizmu, je Paul Feyerabend. Njegova misao u maniru teorijskog anarhizma istovremeno razobručava šovinizam scijentističko-naučnog samointerpretiranja,²⁵³ zastupa jednu novu epistemologiju koja korjenito i odlučno, filozofski referentno daje odgovore “na sva idealiziranja metoda i teorija” unutar naučnih učenja.²⁵⁴ Kao jedan od mnogih oblika mišljenja koje je razvio čovjek, prema Feyerabendu, nauka je „napadna, bučna i drska, ali je inherentno superiornija samo za one koji su već odlučili u korist određene ideologije ili koji su je prihvatili a da nikad nisu ispitali njezine prednosti i njezina ograničenja.”²⁵⁵ Iako je iz relacije filozofije i nauke uočavaju i granice nauke, čime se na nov način otkriva nešto što postavlja odnos između mišljenja i nauke, Šarčević ide dublje od odnosa filozofije i nauke od Feyerabenda, pri čemu je dekonstrukcija sposobna da kritičko-hermeneutički i u kontekstu kritike logocentrizma istražuje naučne tekstove, kao iz domena društveno-humanističkih, tako i iz domena prirodno-egzaktnih nauka. Osnovni stavovi Feyerabendovog epistemološkog anarhizma zbrajaju se u teorijskom i

²⁴⁹ Ibid., str. 37.

²⁵⁰ Ibid., str. 25.

²⁵¹ U kontekstu slobode Jaspers dalje pojašnjava: „Evropa postaje nevjerna svojoj slobodi, gdje gubi polaritete i umiruje se, bilo da je to u nekom poretku koji zaboravlja svoje granice, bilo da je to u ekstremima koji pristrasno negiraju taj poredak, bilo da je to u jednom od polova, kad on postane cjelina. Nasuprot tome, Evropa je opet tu gdje je ona otvorena, slobodna u napetosti suprotnosti, gdje čuva svoje mogućnosti i u obrtu situacija ponovo postaje neizmjenjivo stvar 44 ka, crpeći iz svojih korijena.” – Jaspers, Karl, O evropskom duhu, str. 274.

²⁵² Šarčević, Abdulah, Evropa između beskomičnog napretka i slobode u razdoblju globalizacije. *Pregled*, Sarajevo, god. XLV, br. 3-4, 2004., str. 3-38, ovdje str. 28.

²⁵³ Prema Feyerabendu, šovinizam nauke je daleko veći problema intelektualne kontaminacije: „Znanstvenici nisu zadovoljni vođenjem svojih 'škola' u skladu s onim što oni smatraju za pravila znanstvene metode, oni žele univerzalizirati ta pravila, žele da ona postanu dio društva u cjelini i koriste sva sredstva koja su 22 a raspolaganju – argument, propaganda, taktika pritiska, zastrašivanje, agitiranje – da potuče svoje ciljeve.” – Feyerabend, Paul, *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987., str. 212.

²⁵⁴ Prema Šarčeviću Feyerabend se predstavlja kao protivnik idealizma, racionalizma, naturalizma, realizma i pragmatizma, falsifikacionizma i instrumentizma, kao protivnik empirizma, konvencionalizma, marksizma i liberalizma.

²⁵⁵ Feyerabend, Paul, *Protiv metode*, str. 287.

metodološkom pluralizmu, u izlažućim argumentima za novu relaciju između pravila (mjerila) i tradicija, „za slobodno društvo koje ne počiva na posebnoj vjeri ili jednoj posebnoj filozofiji (osim samo: privremeno), naprimjer, na jednom racionalizmu koji je vezan za znanost (koji nam ne može pomoći u 'predmetu raspravljanja između znanosti i mita')”.²⁵⁶ Ukoliko se ima u vidu da je u savremenom svijetu itekako prisutan duh tvrdokorne konzervativnosti, čije je drugo lice onemoćala dekadentna otupjelost, oguglaloš, o čemu nam govori jedna svojevrsno-prećutna i sve više preovladavajuća moralna ravnodušnost prema životno udjelovljenoj efektivnosti “veličine postignuća” nauke i tehnike. Stoga, Šarčević naglašava da:

„Mi danas u Evropi moramo preboljeti moral olakosti i razočarenja. Ne u ime optimizma, čak ni u ime herojskog pesimizma kojemu je u načelu prošlo vrijeme. Imamo sposobnost da uočimo i da nepopravljivi provincijalac lako pristaje na umiranje i vlastitog naroda, da prihvata elektronsku civilizaciju, da ubija, jer je 'moderno Ja daljine', ispunjeno shizoidnim duhom. On je profesionalni patriota, plaćenik, i tu je državotvorni subjekt, onaj polemički ego samoodržanja.”²⁵⁷

Živeći, nažalost, u vremenu metafizičko-tehnološkog rituala nismo u mogućnosti da uvidimo ono što nam je za sadašnjost i za budućnost najneophodnije: unutrašnje granice naučne paradigmatike, nauke o prirodi i nauke o čovjeku, „koje pretpostavljaju dvoje: *tudost svijetu*, prirodi i čovjeku, kao ishodište i kao posljedicu. Dobru volja, nažalost, prebiva u zoni utopije ili metafizičkog naiviteta.”²⁵⁸ Naime, Šarčević u okviru savremene filozofije promišlja tudost svijeta, koja je u osnovama panike i agonije moderne realnosti. Taj pojam bi imao svoju punoću i opravdanje kada se ne bi artikulirao u svim iskustvima nauke; to je pojam filozofije, kaže Šarčević, koji vodi dovoljno računa o ulozi nauke u modernom svijetu.²⁵⁹

Zbog te svoje, već povijesne inertnosti čovječanstvo je dopustilo da ta čovjekova predanost svijetu materijaliteta, stvari i nezasićene potrebe za hormonom sreće posredstvom virtuelnih tehnologija, proizvodi na globalnom nivou gluposti i opasnosti, koje, ne samo da su sve prisutnije, i koje, ne samo da ne prolaze, već je rješavanje nagomilanih problema usporeno, zanemarljivo, namjerno neodgovarajuće, što se pravda razlozima “dublje i višeg smisla”; ta opterećenost svijeta gladu za materijalnim dobrima, ne samo da zanemaruje humanum, već i mitologizuje ono prošlo, zamjenjujući ga sadašnjim. Pored toga, promišljanja o granicama i moralnoj kvalifikaciji tempa života, kod Šarčevića su prisutna još u djelu *Iskon i smisao*:

„Naravno da ne samo na modernim drumovima kao pozornici velikih tragedija i iskušenja nego i u ljubavi ne mogu ljudi više da se odupru ekstazi i opijumu brzine. Demon brzine kruži oko svake stvari i svakog našeg odnosa. On je zagospodario našom egzistencijom, ali i našim idealima i utopijama. Zemlja fantazije je iščezla; ostalo je samo: plus ultra, rekord, uvijek

²⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 60.

²⁵⁷ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 223.

²⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 313.

²⁵⁹ „To znači da u kriterij smisla spada i stav da je znanost apsolutno nezaobilazna, neotklonjiva, da je ona odavno disciplina ljudskog duha i ljudskog života. Respektiramo i iskustva koja iskazuju Derrida i Lyotard, Th. Kuhn i Feyerabend, ali i pragmatizam od Peircea do Meada i Deweya, Piaget u svojoj genetičkoj psihologiji ili Vygotski u teoriji jezika, Scheler u sociologiji znanja, Husserl u nenađmašnim analizama svjetova života, strukturalizam i poststrukturalizam, kritička teorija, klasična i nova, hermeneutika, misaona kretanja u smislu lingvističkog okreta itd. Zacijelo, spor oko problema filozofije i znanosti raščlanjava se i dalje. To je spor oko znanstvenog u filozofiji, oko karaktera i pitanja o granicama legitimeteta znanstvenog. To je spor oko filozofskog u znanostima o prirodi i znanostima o čovjeku, posebno u fizici i kritičkoj teoriji ljudske evolucije.” – Ibid.

dalje... Ne tražimo i ne istražujemo optimum za čovjeka nego maksimum dostižnog. Naš je idol i potreba univerzalna industrija i znanost što znaju samo za *gole kvantitete*.”²⁶⁰

Sama dijalektika napretka u strogom povijesno-istorijskom smislu koji se još nije desio u onom najobuhvatnijem i najvišem – u smislu humanizacije društva i humanizacije prirode, posredovala je i saodredila taj grandiozni osjećaj gospodstva i svemoći, „koji pomoću instrumentalne moći nauke i tehnike prerastaju u ekspanzivnu dinamiku napretka”.²⁶¹

Kao klasičan primjer autoritarne misli Zapada Šarčević navodi primjer hegelijansko-evropocentričke isključivosti, pogotovo one vrste isključivosti koja relativizuje vrijednosti Istoka, pri čemu „je iščezla mogućnost mišljenja drukčijeg svijeta no što je onaj svijet koji Hegel gura na rubove čovječnosti, čiju sreću vidi u poslušnosti i ropstvu”.²⁶² Ovdje Šarčević rezimira:

„Ukratko, neki narodi, po ovom *dictum*u, ne žive u vremenu, blizu bitka i istine, naprosto, nisu sposobni za slobodu. Tako je ispalo da u tom smislu Hegel ima svoje nasljednike. Oni traže unifikaciju slobode, istine. Kako bi drukčije moglo biti? Neki su prožeti zlom, lažju, niskošću, što je samo sekulariziran mit o savršenstvu, apsolutnom dobru, i apsolutnoj istini. Čudno je bilo samo to što se jedva opaža koliko je Zapad, planetariziranjem svojih pretpostavki i metoda, u ime svog duha nastojao slomiti svaki otpor samobitnih kultura. Zapravo, tek danas, u razdoblju gospodarenja znanstveno-tehničke civilizacije, pored tendencije planetariziranja ili univerzaliziranja legitimno se pojavljuje tendencija koja želi da očuva i razvije ono posebno/kulturno (M. Lundmann).”²⁶³

U prevladavanju jaza između Okcidenta i Orijenta, Evrope i Azije, noseći sobom čežnju za boljim sopstvom, rađa se jedna egzistencijalna istina s ciljem da nepodnošljivo učini podnošljivim. Evropa je, kaže Šarčević, bila ispunjena žudnjom za destrukcijom, dočim se teško oslobađamo prezira koji traži prezir, još uvijek se teško opraštamo od mržnje koja zasluži mržnju.

„Zabluda o Istoku ili Zapadu samo ispunjava krug narcističke refleksije, apologije Istoka ili apologije Zapada, napose evropocentrizma.”²⁶⁴

Šarčević postavlja pitanja kojima se, ne samo zadiru u krizu svijeta, već na osnovu kojih se istovremeno dolazi i do odgovora sa dubljom kristalizacijom i razaznavanjem „previranja evropske zagonetke života”. Dok evropocentrično viđenje „Historije“ implicira linearan i

²⁶⁰ Šarčević, Abdulah, *Iskrov i smisao*, str. 66.

²⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 12.

²⁶² Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 537.

²⁶³ Svoje navode Šarčević kritički potkrepljuje: „Ne bi imalo nikako smisla previdjeti da se istočna iskustva razlikovanih filozofija, osobito arapsko-islamske, još uvijek predstavljaju u ogledalu kategorija zapadne filozofije. Procjenjuje se, polazeći od već oformljenog sistema vrijednosti, od ideje *linearnog vremena i napretka realizacije apriornog smisla*, gdje za druge nema mjesta; kao što kod Hegela nema mjesta za staru kinesku kulturu, pjesništvo, filozofiju, mudrost, čudorednost, za staru Indiju, Egipat, Afrikanec, žene. Ili riječima iz *Filozofije povijesti*: 'I drugi azijski narodi imaju prastarih tradicija, ali ne povijest, Vede Indijaca nisu povijest; predaje Arapa su prastare, ali se ne osnivaju na državi i njenom razvoju. No Kinezi ne poznaju subjektivnost časti; oni podliježu više stadi nego kazni no kod nas djeca... To je karakter kineskog naroda razmotren sa svih strana. Njegova je odlika da je daleko sve što pripada duhu: slobodna čudorednost, moralnost, sreće, unutrašnja religija, znanost i prava umjetnost. Čmac, kao što je već rečeno, predstavlja prirodnog čovjeka u cijeloj njegovoj divljosti i neobuzdanosti. Ako ga ispravno hoćemo shvatiti, mora se apstrahirati od svakog strahopoćtanja i čudorednosti, od onog što se zove osjećaj; u tome karakteru nema ništa što bi ličilo na čovječnost.'” – Ibid., str. 536-537.

²⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 103.

teleološki napredak koji vodi ka određenom idealu – često identifikovanom sa evropskim postignućima (poput renesanse, prosvetiteljstva ili modernosti), takvo shvatanje – istovremeno marginalizuje mogućnost alternativnih vizija razvoja ljudske civilizacije koje nisu usredsređene na individualizam ili zapadnjački koncept „racionalnosti“.²⁶⁵ Stoga, Šarčević zahtijeva suočavanje sa budućnošću evropske istorije, njene filozofije, nauke i umjetnosti, preispitivanjem mnogoglasja „same povijesnosti takozvane minulosti“, pozivajući se „na Ono što se prizvati ne može kao slika ili duh iskona, kao objava Apsoluta, otkriva u povijesti duboko poniranje u bezdan ljudskog duha, u kasne sate odluke o Metodama evropskog iskustva i znanja koje – olako se vjeruje – budi slutnju o daljnjoj sudbini kulture Zapada.“²⁶⁶

Imajući u vidu karakter znanja kulturnih nauka, Šarčević predlaže da se uhvatimo u koštac sa pragmatističko-positivističkim mišljenjem unutar svijeta savremenosti i svijeta tradicije, da bi se na razložan i uman način raskinulo sa predrasudama evropskih filozofa, „koje su sprečavale slobodan i primjeren odnos prema neevropskim filozofijama i iskustvima, s druge strane.“²⁶⁷ Evropocentrizam stoga odražava svojevrsnu ukupnost duhovnih, civilizacijskih i stvaralačkih dometa koji je u vlastitoj namišljenosti izgradio lavirinte evropskog mišljenja u nepatvorenoj životnoj težnji ka Napretku. Takav evropocentrički svjetonazor u svojoj isključivosti prema svim narodima koji nisu dio arhetipa evropske umnosti i slobode, te ih se stoga ima smatrati varvarskim i divljim, smjeran je u održanju idolatrije interesa, nastojanja u prisvajanja, zauzimanja, zaposjedanja, sistema ideja, aksiomatika utemeljenih u racionalizmu i individualizmu. Posebno je Šarčević svoje kritičke stavove u odnosu na evropocentrizam izložio u *Sfingi Zapada*, kako će primijetiti Mahmutćehajić:

„Šarčevićeva korištenja pojmova *um* i *duh*, *sloboda* i *pokoravanje*, te *filozofija* i *metafizika* ne proistječu iz upućivanja na njihova raspoloživa određenja, niti vlastite uvodne poučke kao uvjet uobličenog jezika. Ona su odrazi najodlučnijih stranica evropskog mišljenja.“²⁶⁸

Prateći konvencije naše civilizacije u njihovom povijesnom hodu, naučnost – koja je postala svjetska, drugo je ime ljudskog racionalizma, čovjekove racionalnosti. U tom smjeru evropocentričke isključivosti, njenog mitskog, primitivnog i varvarskog pristupa – ne priznaju se druge kulture. Čini se neophodnim suočavanje s mitovima na čijim osnovama su građeni politika nasilja, progona i istrebljenja; potreba demitologizacije evropskog duha, evropocentrizma – oslobađanjem od mitotvornih predstava o sebi, kada se bez otvorenijeg i autentičnijeg pogleda na evropski identitet ne može doprinijeti izgradnji bolje budućnosti za sve. Pored toga, Šarčević kaže da je potrebno realizovati ideju „raskrinkavanja okcidentalnog pojma racionalnosti kao svojevrsne ideologije koja predstavlja jedan paradoks: univerzalizira ono što je specifična odlika jedne kulture, zapadne – da je samo otvorio povratak relativizmu i iracionalizmu.“²⁶⁹ Ovu je problematiku lakše razjasniti, navodi Šarčević, posredstvom različitih, zasebnih uvida u multikontekstualnost racionalnosti, pri čemu su neizostavna

²⁶⁵ Vidjeti u: Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 122.

²⁶⁶ Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 123-124.

²⁶⁷ „Prezir prema ozbiljnom, odgovornom i misaonom ophođenju sa drugim kulturama, neevropskim filozofskim tradicijama, nije samo prakticiranje dogmatizma jedne istine za sve, totalitarizma, koji je toč pandan relativizmu, koji teži temeljitom higijenziranjem: duhovnom, kulturnom, religioznom, nacionalnom, političkom itd., nije samo tužno pristajanje na rez u nama, u jezgu čovječnosti i mnogostrukosti iskustava. On je za nas svijest shizofrenog, opsjednutost samo/otudjenjem.“ – Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 538.

²⁶⁸ Mahmutćehajić, Rusmir, *S lica i prema njemu*, str. 224.

²⁶⁹ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 23.

Lenkova razmatranja tipova racionalnosti.²⁷⁰ To pitanje raznolikih tipova racionalnosti je u ontološkom i epistemološkom smislu otvoreno, što nas upućuje na Lenkov dekonstruktivan pristup, ne samo metafizičkom seijentizmu, već pokazuje da antiracionalizam postaje mitom koji nalaže da se odbaci svaka krajnost dogmatskog racionalizma upravo iz moralnih razloga saodnosnih humanitetu.

Poimajući povijesne mogućnosti Evrope u svojevrstnom kontrapunktu, Šarčević naglašava da je jezik Zapada ujedno i jezik strepnje, jezik skrivenosti i zavijene sudbine, pri čemu je Evropljanin izgubio 'osjećaj prirodnog totaliteta' i 'dušu'. Šarčević se na pitanje: šta je dakle Evropa? – odaziva pitanjima u kojima leže i odgovori:

„Ona koja je zemlju urbanizirala i industrijalizirala? Koja se prometnula u carstvo znanstvene organizacije svih svjetovnih poslova, u utočište najpustopašnije pustolovine evropeizatorske svijesti? Koja je najviše sudište nad samim velikim kulturama i civilizacijama? Koja na svojim inspekcijama putovanjima, svladavši vječni raskorak nesvodivih razdoblja i stoljeća, najudaljenija mjesta u prostoru i vremenu, ostavlja i uspostavlja sebe kao Svjetsku kulturu ali i kao monumentalna groblja heroja „koji su pali za civilizaciju Evrope“? Koja oslobađa i istodobno okajava svoje opasne i zločine što ih učini u povijesti da bi ljudski duh dospio u „zbilju općih i opravdanih ciljeva“, koji su „upravo time ciljevi slobode“? Koja na Zemlji predstavlja prijelaz preko bezdna, sistem mostova, beskrajnu ideju povezanosti Istoka i Zapada, konačnoga i beskonačnoga, početka kraja i kraja početka svih procesualnih zbivanja? Koja prezire i prozire afektiranu borbu duha za najveću čistoću svog života, za Svetu Zemlju ljudsku? Koja čini obrat metafizike, te je njime slomljena ona kobna dijalektika „skupne čvrstoće“ Gospodara i Sluge, ta sablast sluganstva posredstvom kojeg se uspostavlja skupnost gospodstva izvjesnih vremena, naroda, pa čak i kultura i civilizacija?“²⁷¹

I politička svijest u Istočnoj Aziji, kaže Šarčević, zrela je u načinu samospoznavanja povjerenom samoiskustvu ljudskih prava i putu koji nadilazi prevlasti zapadne kulture i jednoznačnosti evropocentrizma:

„Mi smo danas rođeni i odrasli u evropocentrizmu, koji je danas dostigao svoj krizni trenutak.“²⁷²

Taj evropocentrizam je danas dostigao svoj krizni trenutak koji se ogleda u epistemološkim, kulturnim i političkim posljedicama. Svojim, duboko filozofskim i egzistencijalnim preispitivanjem „Historije“, Šarčević najprije u svjetlu ljudskih aspiracija, tehnološkog napretka i kulturne samoidentifikacije kritički tretira evropocentrizam kao ograničeni okvir za razumijevanje evropske istorije, kulture i filozofskih koncepata. Naime, dok evropocentrizam „živi u uverenju“ da su evropska istorija, kultura i filozofski pojmovi univerzalni standardi za

²⁷⁰ Tipovi racionalnosti prema Hansu Lenku su: „1) formalna racionalnost, 2) semantička racionalnost zaključivanja, 3) racionalnost logičko-semantičkih istina, 4) integrativna racionalnost, 5) materijalno-naučna racionalnost, 6) racionalnost kao racionalna rekonstrukcija i eksplicacija, 7) instrumentalna racionalnost, 8) racionalnost teorije odlučivanja ili strategijska racionalnost, 9) racionalnost utilitarističkog pravila, 10) naknadno racionaliziranje, 11) vrijednosna racionalnost, 12) racionalnost kao deontološko karakteriziranje formalnih moralnih principa, 13) racionalnost kao nadređenost, 14) konsenzualna racionalnost, 15) dijaloška racionalnost, 16) pragmatička racionalnost, 17) racionalnost kao samorefleksija, 18) racionalnost kao konstruktivitet i mogućnost činjenja/pravljenja, 19) seijentistička racionalnost, i 20) funkcionalistička sistemska racionalnost.“ – Ibid., str. 23.

²⁷¹ Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 145.

²⁷² Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 104-105.

cjelokupno čovječanstvo, što postaje očigledno u implicitnom pretpostavljanju da su koncepti poput „humanuma“, „dostojanstva“ i „vladavine razuma“ proizvodi zapadne civilizacije koji treba da budu univerzalno prihvaćeni, takav stav, - s druge strane, zanemaruje doprinos drugih civilizacija (npr. kineske, indijske, islamske) u razvoju ideja o humanosti, smislu života i civilizaciji.

Ovo nam govori da će tek naše suočavanje sa krizom čiju strukturu s jedne strane čine negativne kružnice u nizu od nauke, tehnike i industrije, a s druge, - kada uviđanjem u 'nedostižnost traženog' sazrijeva tragička teorija spoznaje filozofije nauke i etike nauke; njihovog traženja odgovora vezanih za tu povijesnost, tog, već *iskonskog egoizma* koji čini i osnovu sklonosti u savremenom dobu da se iznova zapada u polemičke subjektivnosti, uz krajnju zapitanost da li ćemo početi da se izbavljamo iz „strukture negativne kružnice funkcionalističkog društva“.²⁷³

Multikulturalno društvo, kaže Šarčević, nova je samosvijest Evrope koja ujedno donosi i kraj evropocentrizma, onog okrutnog lica duha sklonog apsolutizaciji, konvencijalizaciji, apstrahovanju, licemjerstvu, naspram kojeg stoji i djeluje evropska više-jezičnost sposobna da komunicira u čemu se otkriva veliki znak. Odjelovljenje jednog povijesnog multiverzuma, multiverzuma kultura, mimo dijalektike gospodstva i ropstva i diktata hijerarhijskog ustrojstva, koji neće biti na presiji 'kategoričkog imperativa', niti će biti uniformnost i metafizika totaliteta. „Zapravo, bit će multiverzum, odnosno univerzum kao multiverzum.“²⁷⁴ To novo stanje u kojem smo svjesni pozicije kad nismo više kod sebe samih, u onom zavičajnom i provincijskom; „mi smo upleteni u događanje, ugroženi smo događanjem koje se ne može omediti samo našom domovinom ili našim jezikom, tradicijom kulturom ili religijom. Pitanje je jedno: šta dobijamo takvim događanjem?“²⁷⁵ Granice istine zapadnoevropske filozofije čije su žudnje za korespondencijom živih vrijednosti Istoka i Zapada, nesvodive su na formu evropocentrizma ili evropokratije čiji su motivi ishodište za jedan diktat neizmjerne represivnih moći. O susretu Istoka i Zapada u tom kontekstu Šarčević će reći:

„Mislim da je taj susret vazda skrovit i mnogolik, istodobno put prevladavanja onog kriza, krize evropske historije i ljudstva, evropskog i evropokratskog mišljenja. Taj susret mogao bi značiti početak nove povijesti koja pretpostavlja neizbježni preokret, revolucionarnu preinaku cijele dosadanje. Danas, zacijelo, pretpostavlja – svjetski mir, slobodu i istinu.“²⁷⁶

Međutim, imajući u vidu istorijska iskustva kulturnih i nacionalnih sinkretizama u evropskom kontekstu, uz znanje da neumoljiva čežnja za jednoznačnim vrebja iza mnogostrukosti identiteta. Svoju zapitanost o tome što misliti o evropskom nacionalizmu, Šarčević kaže:

„Možemo reći kao i A. Camus: dvadeseto stoljeće je stoljeće napada i obrana, nacionalističkog zanosa, polemike i mržnje. U toj polemici, drugi, protivnik, vidi se kao neprijatelj. U kulturalnim odnosima to znači: mi protivnika pojednostavljujemo, ne mislimo o njemu, jer se

²⁷³ Ibid., str. 105.

²⁷⁴ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 34.

²⁷⁵ Ovdje Šarčević navodi argument koji pominje Albert Camus: „Između ludosti onih koji ne žele ništa osim onog što jest i bezumlja onih koji žele sve što bi moralo biti, oni koji zaista nešto žele i odlučni su da plate cijenu za to, jedini će to postići“ (A. Camus, *Odobrana djela*, sv. 8, Zora, Zagreb, 1971, str. 148).“ – Šarčević, Abdulah, *Odnosnost slobode*, str. 59.

²⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 34.

samo jedna stvar beskrajno udaljava od iskustva mišljenja; mi odbijamo da ga vidimo, opažamo ili da s njim otvoreno komuniciramo.”²⁷⁷

U odnosu na to postavljeno pitanje Šarčević kaže da je se ne može zamisliti evropski nacionalizam bez stalno prisutnih *križa identiteta*.²⁷⁸ Rastrzanost evropskog identiteta između „lica i maske“ ukazuje na unutrašnje protivurječnosti kojih se evropocentrizam ne može riješiti, uslijed čega se nameće pitanje da li se evropska civilizacija pretvorila u simulakrum same sebe, proizvodeći univerzalne narative koji se suočavaju s otporom u postkolonijalnim i globalnim kontekstima. Kada se insistira na vlastitom identitetu, često zasnovanom na diferencijacijama koje se pretaču u diskriminacije, prerastajući u nacionalističku agresiju i militarizaciju masa sa kultom agresivnog egoizma, onda se i življenje u suprotnostima i opozicijama ima situirati u relaciju *prijatelji-neprijatelji*. Moralnu ravnodušnost Evrope prati njen cinizam, čime se ništi univerzalna vrijednost ljudskih prava i jedinstvo unutar društvenih zajednica, uz istodobno negiranje univerzalne vrijednosti moralnih načela. Šarčević naglašava da i riječi otkrivaju vlastitu ekologiju:

„Tada postajemo nacionalisti, pastoralno nam je to da je ljubav porijeklo humane ekologije i moralne ontologije, da je ljubav rodna zemlja koja je također ujedno domovina civilizacije i humanog napretka (Klaus Mann). Patriotizam koji je sinonim za mržnju, na primjer, Francuza, Nijemaca, Bosanaca itd., on je mržnja i prema civilizaciji i prema liberalizmu. Ono što je nama ovdje evropsko jeste: humanizam u smislu slobode svakog pojedinca i svakog naroda, socijalna pravednost, tolerancija, pluralizam. Za Evropu – a to znači i za nas – postoji nauk da je svaka od ovih zemalja izgubljena ako je druga izgubljena. Evropsko je: da nosimo odgovornost za sebe, za socijalni svijet koji je naša konstrukcija, za sudbinu prirode u svijetu i u znanostima, u tehnici, i za sposobnost za budućnost.”²⁷⁹

Život u oprečnostima pokazuje da težimo "identitetu diferencije" ili identitetu ne-identiteta čija opojna moć vladavine onog višeg načela ili realizacije zapada u praksis nihilizma djelatnosti duha i životnog svijeta; tada isplivaju glasnogovornici onog nacional-kolektivnog, koji su u stvari agenti sopstvenog životnog interesa i na Istoku i na Zapadu. U tom smislu je imperijalni evropocentrizam tradicionalne evropske filozofije poricao kulturi Orijenta njenu posebnost i sjaj, samosvojnost i tragični usud. Prema optimizmu stare metafizičke Evrope, kako kaže Šarčević, koja je u svojstvu vlastite inferiornosti sve ono što nije razumjela odbacivala kao neumno, koje je u artikulaciji iluzionističkog vriska varvarske samovolje i snivanja puke fantazije s jedne strane je kritički usmjereno ka savremenoj filozofiji, a s druge je strane se promovise ne-imperijalni dijalog nesvodivih horizonata Okcidenta i Orijenta, istinsko-djelatni dijalog neponovljivih svjetova Zapada i Istoka, pri čemu se *realni identitet* koji čuva svoje duhovno-životne izvore u susretu sa drugim oblicima društvene stvarnosti, tradicijama i

²⁷⁷ Šarčević, Abdulah, *Odnosnost slobode*, str. 129.

²⁷⁸ „U kontekstu historijskog iskustva 'starog svijeta', stare Evrope, koja je od svoga postanka u svojoj filozofiji nastojala znati sebe, čuti istinu o sebi, jedva ćemo naći neke partikularnosti ili osebnosti koja ne bi bila djelo ispreplitanja, hibridiziranja, napose u Bosni i Hercegovini. Tu je Evropa u svojoj srži, jedinstvo u razlikama. Sve to da je svaka osebnost kultura posredovana drugim tradicijama, kulturama ili religijama, ništa ne mijenja na jednoj stvari: da su one sinkretičke kulture, prije svega u evropskoj Bosni, stvarale jasno i čvrsto svoj identitet.” – Ibid., str. 130.

²⁷⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 577-578.

religijama – ogleda u pravednosti, mjeri, eri samooblikovanja.²⁸⁰ U tom kontekstu, prateći Gadamerovu hermeneutiku razumijevanja Drugoga i Drugotnosti, Šarčević kaže:

„Mi smo svi Drugi, i mi smo svi mi sami. Jedan od najvećih filozofa 20. stoljeća, kojeg sretosmo davno prije 25 godina, znao je da ćemo živjeti u ruinama uma, emocionalne inteligencije, ako ne spoznamo – prije svega u politici – da budućnost čovječanstva u cjelini ovisi o tome hoćemo li znati ostvariti našu evropsku zadaću: naučiti da smisleno živimo u zajednici. To je tajna Evrope i hermeneutičkog iskustva. U paklu ovog dijela Evrope to je ono sada nemoguće a jeste: da različiti narodi i kulture, jezici i religije i konfesije, tradicije, filozofije, pjesnička ili umjetnička iskustva, ne tumače za onim varljivim, nego da povjeruju u ono zbiljsko, u vlastitu zajedničku budućnost.“²⁸¹

Dok se zapadna filozofija u svom antropocentrizmu suočava sa paradoksima modernosti, mnoge neevropske tradicije (npr. budizam, šamanizam, afričke kosmologije) nude utemeljene paradigme koje ne razdvajaju čovjeka i kosmos, već ih vide kao međusobno prožimajuće. Šarčević nudi pluralističko i otvoreno razumijevanje istorije posredstvom dijaloga; umjesto jedne „zapadne“ putanje, potrebno je samo-priznanje - da se budućnost pluralno mišljenog svijeta može oblikovati različitim civilizacijama, tradicijama i kosmovizijama, mimo instrumentalizama kolonijalne dominacije i kulturne hegemonije.

Evropocentrizam, prema Šarčeviću, raskriva atrofičnosti vlastitog svijeta u nemogućnosti da ponudi integrativan odgovor na egzistencijalne probleme koje stvara globalizacija i tehnološki napredak. Evropocentrično insistiranje na naučnoj civilizaciji zanemaruje holističke pristupe prirodi i kosmosu, koje možemo pronaći, na primjer, u istočnjačkim filozofijama (taoizam, budizam) ili u domorodačkim kosmovizijama. Sučeljavanjem naučne civilizacije i smisla života otvara se dilema o ulozi nauke i tehnike u oblikovanju budućnosti, sa implicitnim upozorenjem na dehumanizaciju i „neobarbariju impersonalnog mišljenja“. Ovde se kritikuje zapadni racionalizam i njegov naglasak na objektivnosti, koji, paradoksalno, može isključiti subjektivne i kulturno ukorenjene dimenzije smisla života.

Ono za čim se može i treba tragati na osnovama Šarčevićevih kritika jesu duhovne vrijednosti unutar evropske samosvijesti u kontekstu savremene tehničko-tehnološke epohe, uz neizbježno proširenje evropske ideje o čovječnosti kao puta ka svjetskom poretku, što ujedno i predstavlja razmatranje humanizma unutar evropskog konteksta kao osnove za preobražaj naše egzistencije; potrebno je promišljati načine na koje tehnologija može služiti ljudskom napretku i unapređenju ukupnih vrijednosti unutar svijeta života, a istovremeno osigurati poštivanje ljudskih prava, sloboda i dostojanstva. To uključuje, ne samo promociju humanističkih vrijednosti unutar tehničko-tehnološkog razvoja, pri čemu bi tehnološki napreci bili usmjereni prema dobrobiti ljudi i društva u cjelini, već i proširenje evropske ideje o čovječnosti razvojem multikulturalizma, raznolikosti i inkluzije, kao i saradnje s drugim kulturama i narodima u stvaranju zajedničkog, svjetskog humanističkog projekta sa nezaobilaznim preobražajem egzistencije izvan tradicionalnih eshatološko-religijskih paradigmi, prema novim oblicima duhovnosti i transcendencije.

2.1.4.1. Kritika monocentrizma i logocentrizma

²⁸⁰ Ibid., str. 257.

²⁸¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 176.

Govoreći o paradoksalnosti i cinizmu evropskog duha koji u slavljenju čovjeka uzdiže svoj princip beskonačnog određenja slobode do svjetsko-istorijskog ideala, koji snagom sopstvene civilizacije nemilosrdno gazi i satire svaku tuđu, kao i svaku samoniklu kulturu, Šarčević će u svom djelu *Sfinga Zapada* (1972) trasirati svoja moralno-etička ishodišta kroz kritički stav naspram evropocentrizma, i evropski, i transevropski konstituisanih moći, pri čemu „taj Zapad vjeruje da je s njime simio novi svijet povijesnosti i ljudskosti; da je zapadnjačka otvorenost u biti najdublja i najotvorenija otvorenost, da je jedini način kako se sve što je udaljeno u vremenu i prostoru približava, kako sve to stremlje ka evropskoj formi duha, ka povijesti kao Svjetskoj povijesti, apsolutnog jedinstva!“²⁸² Ta svjetska povijesnost se na drugoj strani, kaže Šarčević, pojavljuje utoliko vrednija prezira, ukoliko je evropski duh tražio alibi i opravdanje za politiku brutalnih zločina, osvajanja i divljaštva sa „principima“ koji ne podnose ništa samoniklo i tuđe, a što se ne temelji na apsolutnom razvijanju i napredovanju evropskog 'subjektiviteta' i zasebnog 'univerzaliteta'. Međutim, Šarčević uvodi pojam *udvostručenosti* kojim se u nepokolebljivoj nadi stvara građansko društvo sa naučnim i civilizacijskim formalizmom: „predmetno i izvanpredmetno, postojeće i nadolazeće, ovostrano i onostrano, otkriveno i istodobno skriveno, razvijeno i zavijeno, izrecivo i neizrecivo.“²⁸³ To je ona Evropa, kaže Šarčević, koja pronalazeći višu odvažnost, odvažnost bez otpora i ličnog mišljenja, bez lične strasti, ide u susret istinskoj i smrtnoj *opasnosti*; čija snaga izrasta iz tipično evropskog razuma sa vjerom u „predodređenost naroda – vođa što vjeruju da u sebi nose 'svijest cjeline'“²⁸⁴ Naime, Šarčević uočava da se kontinuitet evropske povijesti razaznaje u tome da „on pretpostavlja mitsku stegu Pojma, zapadnjačkog bitka koji se razvija, posreduje i razrađuje u beskraj“.²⁸⁵ To je monocentrički tip umnosti, one umnosti koja sebe proizvodi iz sebe, koja svoju primjenjivost logičkog logosa predstavlja kao nauku, kako prvi uvida Georgius Raguseus – koja je „primijenjena, ali ne na druge znanosti (tad je naime oruđe naprosto stavljeno u uporabu), nego upravo na samu sebe“.²⁸⁶ U temelju tako razumljenog bitka, poput Hegelovog apsolutnog duha, jeste logos kao 'stega' one vrste logički mišljenog bitka koji u svom povijesno-kontinuiranom monologu sa samim sobom nameće sebe kao 'sve-stvarnost', ukidajući svaki drugobitak. Kod Šarčevića se to očitava u adornoški mišljenom pojmu onog 'neidentičnog' i Levinasovskom pojmu 'drugotnosti', pri čemu logocentrički sud u samopotvrđivanju ispravnosti onog izvorno logičkog ukida samu individualnu argumentaciju unutar konkretne egzistencijalno-suznajne situacije sagovornika. Na tom naslijeđu je nastala „etika diskursa“ koja ne crpi svoje korijene iz konkretnih ljudskih situacija ili dijaloga među različitim svjetonazorima, već, naprotiv, njeni

²⁸² Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 142.

²⁸³ Ibid., str. 145.

²⁸⁴ Šarčević postavlja pitanja da li je to „Evropa – koja je slomila divlji duh, isporivši tolike urobe svih samoniklih kulturnih svjetova, i osposobila ga za beskrajne forme varijacija i metamorfoza? Evropa – koja se još nije konzekventno razila sa samom sobom, s onim što je u drevnoj Grčkoj ostvarila 'umjetničko djelo nad svim umjetničkim djelima', sa onom kršćanskom u kojoj 'subjektivni duh treba da primi u sebe duh istine i treba da daje, da on sokuje u njemu' (Hegel), sa principom znanstvenosti novovjekovne 'kojema bi se zemlja imala protezati oko cijele kugle zemaljske i gdje Sunce nikada ne bi imalo da zađe'? Je li to Evropa koja je fascinirana mogućom propašću i padom njene unutarnje i vanjske povijesti, te 'ponosne građevine' sveevropskog duha i 'beskonačnog subjektiviteta'? Koja iz otuđenja evropske povijesti dospijeva u carstvo slobode? Evropa čija je 'najviša čistoća duše zaprljana najužasnijom divljašću', a istina obavijena zrelih plodovima laži? Ili je Evropa svoja vlastita udvostručena – i istostručena – sudbina; ona kao svjetska kultura, ali istodobno i kao odvratna predanost vlastitim skrivenostima što ne mogu postati predmet svijesti i filozofije koja na Zapadu može sve 'shvatiti' i zato 'opravdati'? Evropa s onu stranu 'samosvjesne povijesti', ali i s onu stranu humanističkog i pseudohumanističkog patosa, svih jeremijada nad nečovječnošću evropskog čovječanstva?“ – Ibid.

²⁸⁵ Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada na kraju 20. stoljeća*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 2000., str. 26.

²⁸⁶ Raguseus, Georgius, *Epistolae morales, dialecticae et mathematicae*, Fr. 251r; preuzeto iz: Josipović, Marko, *Filozofijska misao Georgijusa Raguseusa*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1993., str. 63.

temelji proizlaze iz principa koji proističu iz primjene diskurzivno-logičkog uma na samoga sebe. U suštini, riječ je o etici normativnog logosa, koji u formi sebi samome pridolazećeg uma prekriva i preuzima cjelokupnu stvarnost, dočim upravo naučno teorijski normativitet, mogućnosti falsifikacije, objektivacija svijeta života i univerzalizacije odražavaju *zapadni logocentrizam* koji vrhuni u apsolutizaciji naučnog, instrumentalnog i funkcionalnog uma²⁸⁷, koja se iskazuje u ime ne mitologije *konkretizma*, već mitologije *trenda tehnološkog napretka*, ne mitologije puzavog empirizma, nego u ime najnaprednije svijesti. Šarčević kaže da se novija teorija nauke može predstaviti u kontekstu pluralizma, vladanja saznanog subjekta nad predmetom saznanja, uz logiku metafizike i ekskluziviteta filozofije subjektivnosti. To bi podrazumijevalo zaokret od filozofije svijesti ka filozofiji jezika, ka stanovištu teorije komunikativnog uma, kao i poststrukturalističke kritike logocentrizma i scijentizma. Ovakav pristup kod Šarčevića se treba tumačiti u kontekstu nadomještanja svojevrstne filozofije destrukcije koja u odnosu na Logos i stvarnu sudbinu povijesti ono 'revolucionarno-bez-revolucije' u filozofiji tretira uvijek kao *incipit vita nova*. Imajući u vidu da iz ideje napretka dolazi zasljepljenost njenom logikom, ona u stvari dolazi iz uhodane prinude napretka kao navikavanja u procesima koji sačinjavaju prelaz od pojedinačnog djelovanja ka životnom obliku. Shodno tome:

„Etička okrivljivost logičkog sastoji se upravo u toj njegovoj primjeni jedino na samog sebe. To je etika normativnoga logosa, u kojem se sama filozofija razumije u tom novovjekovno modernom obliku, u obliku onoga, sebi samome kroz drugobitak pridolazećeg uma, koji u tijeku toga pridolaženja preplavljuje i kao puku stvar prisvaja cjelokupnu zbiljnost.“²⁸⁸

Ovdje Željko Pavić uočava da Šarčević anticipira jedan radikalno drugačije razumljen logos i iz njega proishodeću hermeneutiku, „logos koji će biti u stanju razumijevati i zaobitavati sebe iz Drugoga, iz Drugoga ne kao neprijateljske tudosti, već kao nepresušnoga izvora smislenosti vlastite egzistencije“, bez čega je, prema Šarčeviću, nezamisliva budućnost čovječanstva.²⁸⁹ Samo na principima radikalno drugačijeg iskustva drugosti drugoga čovječanstvo može biti izvjesna mogućnost opstajanja i opstanka. Drugačije rečeno, kako uočava Šarčević, „u logici napretka nešto se kvalificira kao novo ili staro, kao živo ili mrtvo, kao poželjno ili depasirano, kao mjerodavno i odavno nadmašeno. Zlo je neprimjetno – jer je proizvođenje katastrofe u cijelom varijacionom obilju postala naša druga priroda. Pri svemu što činimo u polju djelatnosti i životne forme, „mi činimo više nego što je potrebno“ (Bernd Guggenberger), mi reproduciramo ono što bismo željeli izbjeći“.²⁹⁰ Otuda se javlja bolest cjeline, kada niti emocionalno, niti intelektualno nismo u stanju da to razumijemo; hajdgerovski kazano, tako i počinje katastrofa sa trijumfalizmom nove epistemologije i metafizike sa matematizacijom i onog što nije podložno matematizaciji; i ono neraspoloživo se htjelo učiniti raspoloživim, kao

²⁸⁷ „Radikalnost ovakvog stava može iznenaditi u vremenu u kojem je na djelu scijentokratija, epistemologokratija, zapravo, kratologija, nauka o moći, o razlikovanjima u njenom pojmu. No, znanost se danas određuje s obzirom na svijet života, na kulturu, društvo i strukture personalnosti, na jezik, na onaj humanizam filozofa koji u nastavljanju kantovske tradicije nastoje da jezičko-analitički spasavaju jedan 'skeptički i postmetafizički, ali nedefetistički pojam uma' (J. Habermas, ND, 154).“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 328.

²⁸⁸ Pavić, Željko, Etičke implikacije europskog monocentrizma u djelu Abdulaha Šarčevića, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofska iskustva vremena (znanost, filozofija, umjetnost). Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu*, Sarajevo, 2014., str. 50-81, ovdje str. 51.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 279-280.

što su sloboda, istina, životna forma; apriorizovano je određenje kriterijuma saznanja u smislu *claritas* sa definisanjem istine kao nečeg apsolutnog.

Pored toga, fašistička moć uvodi monocentriranje stavljajući na prvo mjesto ono nacionalno, koje je iskrivljeno nacionalno i mitomanski razumljeno, pri čemu je protjerana socio-kulturna policentrika. Pozivajući se na Sloterdijka, Šarčević kaže:

„Filozof nacist je okretno vjetrenjasti mješatelj jezika, bubnjar funkcionalizma, kojemu dobro dolazi sve ono što se odvija, bez greške, i sokoli ljude na njegovim tragovima. U tome tomu je tajna fašizma; on koristi istinu kao mamac, a simpatiju kao sredstvo mamljenja.”²⁹¹

Nacionalizam srasta s konzervativnim duhom, dočim se filozofija nacionalizma zasniva na jakoj i konstantno bolesnoj ideji spasa naroda ili nacije, pri čemu ona mobilizuje ono potisnuto, pod-svjesno u ljudskim kreaturama. Na sličan način

„Temeljni motiv filozofije fašizma razaznaje se iz psihopolitičkih motiva njenog pokreta, njene prakse, koja je uvijek zločin i rat. U njoj je čovjek pristao da zaboravi elementarnu razboritost: ako čovjek istupi iz samog sebe i dopusti da bude prevaren i obmanut, on je, u stvari, u nasilničkom bijegu od sebe samog, od svega što bi ga podsjećalo na ropstvo, na individualnost. (...) U takvom nacionalfunkcionalizmu postoje samo dvije mogućnosti. Prijatelj – neprijatelj. Vlastita nacija, njene istine i vrijednosti, druga nacija – njene laži i nevrijednosti. Već je to idiotizam kulture, ravnog samom teroru, prisilnom radu duha i imaginacije.”²⁹²

Kao sadejstvjujuće-sintetišući nus-proizvod monocentrizma i logocentrizma, javlja se *teorijski totalitarizam*, koji se u svom nepriznavanju drugog kao drugog odriče drugosti ljudske egzistencije – drugog i drugačijeg uopšte, koji je u svom apsolutnom racionalizmu isključiv naspram bitno raznorodnih stvaralačkih moći ljudskoga roda u svijetu života. Pored toga,

„Teorijski totalitarizam je ne samo obmana, ne samo nezbiljski uvid; on ima dalekosežnu i fascinantnu moć u sadašnjem razdoblju. No, on nije u stanju da misaono odmjeri ne samo svoje teorijske konsekvence nego i posljedice za sam život, u akcionom polju. U jednom izopačenom smislu potpuno odgovara modernoj tehnokratiji, pozitivističkom samorazumijevanju moderne znanosti, jednom kulturno/filozofskom šovinizmu. Komunikaciju zamjenjuje gospodarenjem, poriče slobodu u ime slobode, odgovornost pretvara u fikciju.”²⁹³

Evropski monocentrizam baštini jednu samozagledanost u sebe – sebe radi; u čemu ne bi bilo ničeg lošeg da ta samobitnost nije isključiva prema *drugom i drugačijem*, da ona ne raspolaže tom „moći solidarnosti”. Monocentrizam je vladajući evropski tip umnosti, pri čemu se kod Šarčevića ni na koji drugi, posredujući način ne želi pokazati – umanjiti ili prikriti negativne strane drugačijeg stava, mišljenja, drugih svjetonazora ili religijskih pogleda na svijet života, za što je pokazatelj njegova kritička analiza afričkih i azijskih kultura kao i glavnih obilježja tamošnjih religija i njihovih svjetonazora.²⁹⁴

S druge strane, implikativna izvođenja ove problematike se kod Šarčevića odnose na njegova kritička propitivanja komunikativne pragmatike K.-O. Apela, J. Habermasa i G.

²⁹¹ Ibid., str. 284.

²⁹² Ibid., str. 286.

²⁹³ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 342.

²⁹⁴ O ovim pitanjima Šarčević se posebno i iscrpno bavio u svojim studijama *Odvajnost slobode i Politička filozofija i multikulturalni svijet*, o čemu ćemo više govoriti u sklopu drugih tematskih cjelina.

Radnitskoga.²⁹⁵ U odnosu na nauku koja je postala 'živorna forma' industrijskih društava, Apel i Šarčević uočavaju da se realnom društvu pristupa i da se na njega gleda, ne samo kao na predmet nauke i tehnike, „kao u tehnokratskom scijentizmu, nego i kao 'virtuelni subjekt znanosti', kao normativno idealni subjekt spoznaje i argumentiranja”.²⁹⁶ Monocentrizam, kao dio logički mišljenog bitka, odražava, ne samo usvojivost postulata scijentizma i tehnicizma, već i prevođivost „postignuća” empirizma i redukcionizma u univerzalizam naučno-tehničkog logosa. Naime, Šarčevićev decidno-kritički stav je usmjeren na neporecivost logosa, njegovu poistovjetljivost sa bitkom, pri čemu se kroz različitost formi planetarno-novovjekovne tehnike (pro)izvedene na svodivost logocentričkog samoograničenja, osim u stvarnosti ljudske egzistencije, prenosi se i na prirodne nauke. Na srodan način se iz sličnih, humanističkih pobuda, etičkih i gnoseoloških razloga u platonizmu kritički procjenjuju dometi egzaktnih nauka. Osim toga, ono što propovijeda monocentrizam kao (preo)vladajući evropski tip umnosti trasirano je bejkonovskim idealom *pobjede*.

„... kao prihvatanje unutarnje *formae rerum*, kao apoteoza metode, ograničenja mišljenja na 'zbiljski svijet', na prozu i arheologiju pojmovno dohvatljivog i utamničenog, dakle, na idealizam moći, ta pobjeda je ujedno posuvraćenost uma u ne-um, u ludilo bez refleksije.”²⁹⁷

To značenje apsolutne pobjede Šarčević pod patronatom metode vidi kao:

„... redukciju forme i čovjeka i prirode; znači: pozitivističku redukciju svijeta; znači: utamničenje filozofskog mišljenja, čak i kada mu se dodjeljuje akademski rezervat; znači: već u ishodištu – zahtjev za povinovanjem. To je povinovanje svega što jest. A svaki zahtjev za povinovanjem uvijek znači ispražnjenje predmeta spoznaje i ljudskog djelovanja, pustošenje; danas je to pozitivističko i scijentističko reduciranje. Takvoj vladavini metode pripada svagda specifična prognoza. Na početku je već u načelu kraj, ono što bi trebalo da bude smisao ljudskog povijesnog djelovanja. Jezik metode je rigidan. Ona ne smije doći u protivrječnost sa sobom. Svoju metodu i vema discipliniranu znanost o prirodi, znanost o čovjeku, može da uspostavi samo na jednoj metafizičkoj pretpostavci: da je svijet u sebi i po sebi spoznatljiv.”²⁹⁸

Šarčević također kontekstualizuje rigidnost metode, uz pitanje dokle nas ona može dovesti? Sa svojim odavno pripadajućim principom jasnosti i razgovjetnosti, svojom teleologijom istine i teologijom istine. Sve što je iz perspektive metode prosuđeno kao drugo i (i drukčije), isključeno je iz zajednice logosa i zajednice poretka u svijetu:

²⁹⁵ Ovdje se tretiraju neka od fundamentalnih pitanja teorije nauke za čije je promišljanje i filozofsko legitimisanje, kako uočava Šarčević, bitna saglasnost između predstavnika „hermeneutičke dijalektike” (Habermas, Apel, Radnitsky) i „kritičkog racionalizma” (Popper, Albert). Izuzetan značaj se ogleda u vraćanju pitanjima paradigme nauke i pripadajućeg joj racionaliteta. Ovdje se Šarčević poziva na Albrechta Wellmera, koji kaže „da je sama znanost postala životnom formom industrijskih društava; otuda je i prosvjetiteljstvo moguće samo ukoliko posredno ili neposredno participira na znanosti: kao prosvjećenje iracionalnosti jedne prakse, čiji je životni element i osnova legitimiranja znanstvena racionalnost, i kao prosvjećenje o potiskivanju komunikacionih procesa, čije bi oslobođenje tek moglo dati jedno umno usmjerenje znanstveno-tehničkom napretku, povezano s potrebama subjekta koje ih pokreću” (Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main, 1969., str. 56). – Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 241-242.

²⁹⁶ Ibid., str. 242.

²⁹⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 272.

²⁹⁸ Ibid.

„To je u ime logike civilizacijskog procesa potisnuto kao nešto što je divlje i čisto prirodno, kao ono što nije u stanju da se povinuje mjerilima građanske racionalizacije, mjerilima u biti novovjekovne definicije zbiljskog.“²⁹⁹

U fakticitetu svijeta života metoda postaje jedino pribježište čovjeka, uz sveprisutan doživljaj da ona ima pozitivan sadržaj uz neke neotklonjive opasnosti, pa kao mjera opšte opsjednutosti i izdržljivosti zadobija vrednosni status stvarnosti. Šarčević zaključuje da metoda „ne lišava samo čovjeka onoga što ga čini čovječnim“, već i prirodu oslobađa od onih aspekata nedostupnih mišljenju i saznanju modernih prirodnih nauka. Prema Šarčeviću to je projekt konstantno povezanih, u kontinuitetu prisutnih promjena vladanja prirodom i čovjekom; one promjene koje sobom nose prijetecu univerzalnost, pri čemu se u prijeteci napretka onog svodenja na metodsko ljudsko biće dolazi, otkriva vlastita metodska istina.³⁰⁰

7 „Spoznavanje se oblikuje kao moralni čin, kao životna forma kojom se uspostavljaju: atraktivnost vrijednosti – u kojima oblikujemo, i sistem preferencija kojim razumijemo svoj život. U tom smislu, i kritika tradicije, metafizičkih – i epistemoloških katastrofa koje su vodile do onih stvarnih, u znaku su nove apokalipse. Kritika sistema predrasuda, samo-obmanjivanja, istodobno je i kritika logocentrizma, što čini nezaobilaznim uslov individualnih životnih povijesti ili savremenih kolektivnih životnih formi. U toj relaciji stoji kritička teorija u raskrivanju simptoma otuđenih ili prinudnih života.“³⁰¹

Saznanje se oblikuje kao moralni čin, kao način života putem kojeg otkrivamo atraktivnost vrijednosti – koje oblikuju našu percepciju svijeta, i sistem preferencija koji nam pomaže da razumijevamo vlastito postojanje, naš život. U tom kontekstu, kritika tradicije, metafizičkih i epistemoloških katastrofa koje su dovele do stvarnih, ozbiljnih problema, u odnosu na usude svijeta života nagovještavaju 'tatum' nove apokalipse. Kritika predrasuda, fenomenologije samoobmane, istovremeno je kritika logocentrizma, što postavlja temelj za individualne životne priče i suvremene kolektivne obrasce života.

²⁹⁹ Šarčević nadalje pojašnjava: „Motiv metodske spoznaje i metodskog djelovanja upće nalazi svoje ishodište i svoju krajnju tačku u aktu gospodarenja, gospodarenja prirodom, u aktu samogospodarenja, koji svagda odražava realni strah i realnu strepnju. S druge strane, on uvijek *via abstractionis* pretpostavlja pobjedu već napočetku dramatične raspre, pravo na pobjedu (Michael Foucault). Nekada u prikrivenoj formi. Danas u neprikrivenoj formi: u metafizici i kvantificiranju i matematiziranju, tako da sa *via abstractionis* dostiže apsolutno jedinstvo. Sve drugo je Ništa – forma njegovog akta, ništa/nja, prezira. (...) Radikalna pobjeda metodske spoznaje literarno je vidljiva u Hegelovoj *Znanosti logike*, u *Enciklopediji filozofskih znanosti*, u apsolutnom sistemu apsoluta. Nikada nije bilo takvo obilje istinskih mogućnosti reduciranja na zakone metode, koji još od početka novovjekovlja određuju ne samo raskrivanje ili ispitivanje prirode već i načine ljudskog postojanja. (...) U stvari, metoda nije više vidljiv znak principa koji određuje raznovrsnost datih fenomena; u zakon njenog gospodarenja spada, nema sumnje, i to da smo s njom lišeni zbiljskog uvida u sistem njezinog funkcioniranja. Mi smo u neposrednom odnosu samo prema onome što je metoda posredovala, što nam je ona raskrila i prepustila. Princip metodskog postupka uoče ne prati opažanje njegovog nasilništva u formi posebnih strategija zaslijepljenosti i desenzibiliziranja. Ona se usauđe kao apsolutni princip. Sve drugo je pomaćenje uma i razuma, praksa na stranosti.“ – Ibid.

³⁰⁰ Taj fetiš metodske spoznaje Šarčević testira kroz prizmu realizma i funkcionalizma, realističkog pristupa prema čovjeku i prirodi, pri čemu se nameće pitanje: „Nije li, ukratko, to eminentno metodsko i u isti mah moderno ograničenje zbilje na princip realnosti, koji potiskuje i tabuira suosjećanje i sudjelovanje, osjećanje srodstva i simpatije? Da, moglo bi se odgovoriti. Ko doista hoće da otvori oči spoznaje da je formiranje prirode kao predmeta, kao nečeg stranog i raspoloživog u kalkulu njegove znanstvene reprezentacije (Hartmut Böhme, *Das Andere der Vernunft*), podudarno sa 'samostiliziranjem čovjeka u spoznajni subjekt'“ – Ibid., str. 273-274. (Up. Böhme, Hartmut; Böhme, Gernot, *Das Andere der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985., str. 286 i dalje.)

³⁰¹ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 185.

„U ovom odnosu teorija je svagda kritička teorija ili revizija njenih temeljnih pojmova: zato nastoji da raskrije simptome prinudnih ili otuđenih načina života.“³⁰²

Ništa nije još apsolvirano, kaže Šarčević, je mi kroz naše zavrivanje u svemir, u logos prirode, mi bivamo svjedocima tiranije „staroevropskog pojma istine, pojma poretka, konačno, logičkog apsolutizma. Mišljenje se otima tiraniji i aroganciji subjekta, koji sebi formira novi centar, od jednog do drugog kontinenta na geografiji naše planete, jednu ekonomiju svijeta, jedan svijet koji u svojem napretku podliježe nevidljivosti.“³⁰³

Dakle, dok evro-logocentrizam odlikuje jedan logički apsolutizam, koji drži do logičkog logosa, evropo-monocentristička umnost drži i do jednog ethosa mišljenja prema kojem se ističe, drži do apsolutizacije i univerzalizma u svim sferama zapadno-evropske kulture i civilizacije: političkim, društveno-ekonomskim, religijskim, naučno-tehnološkim. Stoga je i Šarčevićovo kritičko čulo moralno-etički usmjereno ka legitimnom i misaonom suočavanju sa izopačenostima modernog vremena, „sa izopačenim jezikom svijeta moderne, sa jezikom razmjenskih vrijednosti, kapitalističko-građanskog društva koje je još uvijek, upekos drugim teorijama, svjetsko društvo, dakle sa onim što predstavlja perfekcioniranje, birokratiziranje, institucionaliziranje ili funkcionaliziranje, kolonijaliziranje svijeta života. Ona se ne može odrediti ako se ne suoči na razini teorije sa logičkim empirizmom odnosno sa empirističkim kontekstom mišljenja.“³⁰⁴

Ovdje je neophodno uočiti da se moralno-kritičkim uvidima Šarčevićevog filozofskog rezonovanja *hermeneutizuju suštinske neetičnosti logocentrizma* kao dijela evropocentrizma, a koji se, u prepoznavanju i održanju kvaziprioriteta savremenog doba, na određen način otržu, otuđuju, udaljavaju od povijesne izvornosti i moralno-etičke kontekstnosti Sokratovog učenja o znanju i vrlini³⁰⁵ (*mišljenje nije samo spekulativnog karaktera, već je i osnov za praktični moralni izbor*) i Kantovog učenja o čistoj logici³⁰⁶ (*pri čemu je čista logika ustvari primijenjena logika sa razumskim predstavama i pravilima „njegove nužne upotrebe in concreto“*³⁰⁷). Dakle, naspram nedostatnosti formalno-empiričke logike stoji *čista logika* kao „čisti moral koji sadrži samo nužne moralne zakone jedne slobodne volje prema teoriji o vrlinama u pravom smislu te riječi koja ispituje ove zakone u njihovom odnosu prema teškoćama koje čine osećanja, naklonosti i strasti kojima su ljudi više-manje podložni, i koja nikada ne može da predstavlja neku pravu i demonstrativnu nauku, jer su njoj isto kao i primijenjenoj logici potrebni i empirički i psihološki principi“.³⁰⁸

³⁰² Ibid.

³⁰³ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 133.

³⁰⁴ Ibid., str. 42-43.

³⁰⁵ Moderni evropski logocentrizam svoje izvore ima u sokratovskom poimanju znanja i konceptu etike vrline, prema kojem, između ostalog, principi moralne radnje ne zavise od čulnog opažanja, kada je vrline kao praktička mudrost zasnovana na istinama razuma, istinitom rasuđivanju.

³⁰⁶ Treba takođe u ovom kontekstu izvora evro-logocentrizma imati u vidu i Kantovo učenje o „čistoj logici koja nema nikakvih empiričkih principa“ u njegovoj *Kritici čistog uma*, pri čemu je načelo razuma apstrahovano od psihologije (psihologija nema nikakvog uticaja na kanon razuma).

³⁰⁷ Kod Kanta je to uočljivo: „... naime pod slučajnim uslovima subjekta koji ovu upotrebu mogu i da ometu i da unaprede, a koji su svi skupa dati empirički. Ona se bavi pažnjom, njenim smetnjama i posledicama, poreklom zablude, stanjem sumnje, dvoumlenja, ubeđenja itd.“ – Kant, Immanuel (Kant, Immanuel), *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2012., str. 85.

³⁰⁸ Ibid.

Kao što nauka svojom primjenjivošću ne raspolaže u odnosu na druge nauke, već u odnosu na sebe samu, tako je i logički logos jedino fokusiran na sebe, bavi se samim sobom, što ujedno odražava esencijalizam evropskog logocentrizma.

2.1.4.2. Kritika empirizma i redukcionizma

Šarčevićeva kritika empirizma kreće od njegovih kritičkih uvida u odnosu na *metodu* koja po sebi jeste projekt moderne nauke u svom normativnom karakteru. Unutar procesa građansko-kapitalističkog društva i građansko-socijalističkog društva, samo ljudsko djelovanje posredovano jezičkim ritualnim formama koje nejednako dramatizuju život; ono što je podudarno za oba povijesno-društvena modela svijesti i svijeta života jeste ono što se opire potčinjavanju i raspolaganju. To nam kazuje da je ova redukcija ustvari tendencija koja ništi bitne vrijednosti čija je istina fundirana na povijesnom provjeravanju i osvjedočenju, a ne u samom uspjehu, u adaptivnim sposobnostima ili novom konformizmu. Stoga Šarčević kaže:

„Kao što ćemo dalje vidjeti, gospodarenje metode, ako pod tim shvatamo tabuiranje dugog i drugačijeg, jedinstvo do patološkog jedinstva, predstavlja sistem, odviše složen i usavršen, kome je moć put do usavršenog jedinstva.“³⁰⁹

„Moderni čovjek podliježe jednom novom empirizmu: zakonu redukcije, modernizacije, koja ono novo posvećuje i fetišizira, reprodukciji istog ali ne i jednakog, logici aktualizacije, formama umnožavanja moderne manihejske ljubavi. Uostalom, taj higijenski postupak nalikuje na pobjedničku invaziju. Na metodu koja ne smije dopustiti da sve dođe do izražaja i važenja. Ona podstiče gnušanje prema drugome koje nije njezina projekcija, nije drugo sebe samog. Demokratizacija je privilegija samo onoga što ta higijenična metoda dopušta. Bitno je i to da se sklop opažanja obrazovao pod uticajem ove 'dijalektičke' metode, koja se nametnula kao ustrojiteljska snaga. Ona je unijela toliko kvalitativnih promjena u slikama svijeta, u pojmovnim sistemima da se pitamo da li je i kako moguće kraj *doba metode*.“³¹⁰

Ono dokazivo iz ovih uvida leži u samom 'gospodarenju metode',³¹¹ čime se misli na tabuiranje drukčijeg i drugog, o čemu svjedoče najtačnija zapažanja moderne nauke koja, kaže Šarčević, isto to potvrđuju.³¹² Naime, cjelokupan korpus metode izbrazdan je samo putevima simpatije, da bi u svom samoproizvođenju razlika, vidljivim samo za nju – metodu, uočavala sopstvene projekcije: eho svog glasa, vlastitu "emociju", ono jednovremeno i srodno svom izboru.³¹³ Jer

„Metoda pati od prekomjerne simpatije i solidarnosti sa svim bićima koja pokazuju znake popustljivosti, utapanja u preveliku žestinu njenih čula. Svako drugo postupanje je zloupotreba. Sloboda koju ona rudi, dopušta i razvija jeste primoravanje da se ostane u okvirima metode, u njenoj ljušturi. Nepokoravanje – to što u sebi nosi nesvjesnost, strast i mašta, ljubav i genijalnost, inteligencija – nije samo zabluda, ono djelovanje ispunjava krivicom, nebićem, kaznom za prijestup, za otpadništvo i moralno zlo. Gospodarenje metode/sistema obremenuje

³⁰⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 7.

³¹⁰ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 8.

³¹¹ Unutar svijeta prakse metoda uvodi senoznu dramatičku paranoidnog društva i paranoidnog ponašanja uopšte: „Upravo se tu javlja retorika paranoidne svijesti; strah od drugog – ili čak vlastitog tijela, nesvjesnosti itd.; čovjeka više ne primorava policija u starom smislu. U tim uslovima, u kojima je moguće i potreban prohtjev za tlapnjom, u kojima se to ne doživljava kao duboki i tragični poremećaj, duhovni, tjelesni, društveni, kulturni, u kojima lažno funkcioniše kao istinito, u kojima ono sebe stvarno vidi kao istinito, premda predstavlja izraz bolesti i 'zbiranje svih izmišljotina' – u tim uslovima metoda ima patološku osnovu“. – Ibid., str. 9.

³¹² Up. Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 7.

³¹³ Up. Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 8.

njegov napredak upravo onim što potiskuje, stavlja izvan svakog ljudskog zakona; što predstavlja ono 'prirodno stanje' neposredovanosti; obremenjuje katastrofom, koja ako nastupi, propušta trenutak moralnog opažanja i "moralne terapeutike tijela". Metode koja time, i protiv svoje volje, okončava svoj spor sa čovjekom, sa društvom, sa historijom, sa vaskeljenom."³¹⁴

Za reperkusije metode u svijetu Moderne Šarčević kaže:

„Otuda se može shvatiti da ona postaje zarazna i prihvatljiva. U ovom pogledu su nepovjerenje, zaziranje, razni animoziteti, duhovno/kulturni, filozofsko/umjetnički, moralno/vrijednosni, surevnjivosti raznih vidova, ono što ukazuje na prirodu, na patogenezu. Riječ metoda treba razumjeti u novovjekovnom smislu; u smislu mentalno/higijenskog, 'kognitivnog vođenja rata', u smislu onog upravljanja koje ima svoje vlastodržce, vlast, policiju, špijunažu, kontrašpijunažu, denuncijante, disidente. Gigantsko tijelo metode predstavlja jedno očvršnuće. To je zato što je ona zaista jedinstvo suprotnosti kako bi rekao Hegel: sklop klasa, vladajućih i potčinjenih, hijerarhijske žestine koja uvećava, odnosno umanjuje snagu gospodara i slugu, onih što su gore i onih što su dolje.“³¹⁵

Životno zadublivanje u svijet/metodu nalaže samo jedno, kaže Šarčević, istrajati u dijalektici vladajući/potčinjeni, (samo)iznude da se upotrebna funkcionalnost metode/sistema prikrije, tabuira, prećuti; dočim teolozi i astrolozi duše istrajavaju u svojim uvjerenjima o potrebi racionalnog pristupa i diskurzivnog načina prihvatanja *službe* metode koja predstavlja modernu civilizaciju, onog nam iskustveno još nedostupnog. Sve ono što predstavlja dramatiku djelanja u današnjem vremenu u kontekstu vladajući/potčinjeni, svoju ciničku jasnoću otkriva i pronalazi unutar svijeta *polemosa* i poimanja njegove prakse kada se u „plemenitim delirijumima podređivanja i rezignacije“ opravdava funkcionisanje gubitka čovječnosti i jastva, ljudske strasti i rastvaranja svake ideje humanuma i razumijevanja same ideje čovječnosti. Taj raspolučen jezik kao modus eshatologije (po)stavlja granicu među ljudima i stvarima, oduzimajući čovječnu umnost, istovremeno potiskujući

„... drugo i drukčije kao nemoguće, kao iluziju, bezumlje ili ludilo. Time uvodi među sred stvari i ljudi, oduzima nam umnost. Ne čudimo se što nam je dramatski smisao metode/apsoluta neprovidan, što nastojanje da se pređe njena logika i granica ne izaziva očajanje, već samo kaznu ili odvajanje od svijeta u smislu ludila. Ali to je, također, ona moć koja sve obuzima i proniče. Dovoljno je da tajni život i posao metode dotjera do znanstvene sazdanosti, do empirizma moderne znanosti. Ovim učinkom izmirenje sa svijetom i prirodom je lažno. Danas je ta metoda, ustvari, geometoda, geoznanje, koje ima svoj racionalističko-higijenski instrumentarij.“³¹⁶

To je kod Šarčevića u domenu jedne 'egzistencijske igrarije' koja nema i ne želi da ima o svom pogrešnom povijesnom zaigravanju, o svojim zaludenostima koje su na nivou pogrešno, blijede

³¹⁴ Šarčević nadalje kaže: „Evo nas na pragu trećeg milenijuma: i jedva smo sposobni da razumijemo šta sve implicira ta dioba otkrivenog i prikrivenog, istinitog i lažnog. Tako se ocrta jedan sistem razdvajanja horizonta prihvaćenog od onoga što je samo po/mišljeno, postavki koje počivaju na autoritetu logike ili razložnog posmatranja. (...) Treba, dakle, s jedne strane otkriti da je slobodu koju ostvaruje metoda, ustvari, prinudni boravak u raspolučenom biću, u postojbini raspolučene historije i raspolučenog jezika; s druge strane, da se ona danas pojavljuje u obliku jednog novog sistema vladavine i osvajanja. Postupci kao što su: otkrivanje, prodiranje i osvajanje, koloniziranje, misioniranje, svjetska trgovina, poprimaju nužno oblik jedne moderne geografije koja ostavlja iza sebe stare strategijske perspektive.“ – Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 176-177.

³¹⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 9.

³¹⁶ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 177.

kopije onog makijavelizma kojima se cijena traganja i zbunjenosti pred savremenom civilizacijom potplaćuje zamjenom teza – da sredstvo pere, ne opravdava cilj. Tajni život i posao metode, kaže Šarčević, dovoljno je da dovede do "naučne utemeljenosti", do empirizma moderne nauke, čime je izmirenje sa svijetom lažno, dok u samoj praksi ideja metode „uvodi dramatičnu ozbiljnost paranoidnog društva i paranoidnog ponašanja uopšte“, čime se javlja i retorika paranoidne svijesti koja pokazuje strah od drugog. Sklop metode se očitava u vladajućem/potčinjenom, pri čemu se ne samo rastvara jastvo, već se i gubi svaka čovječnost. Tako se posljedično dolazi do ravnodušnosti i jedne vrste dezintegracije kao zasebne vrste moralne i misaone ukočenosti. U tome se očitava i „empirizam novog doba, koje do ludila izgovara ne-biće čovjeka, ne-biće prirode“.³¹⁷ Pri tome građanska svijest postaje cinična.

Taj duh moderne stvara zapravo duh moći modernog svijeta koji u svom empirijski-perfektnom funkcionisanju pretpostavlja iskorištavanje Zemlje i ljudi, rabljenje prirode, gubitak jastva kao najveća unutrašnja nevolja, čiji je izraz postupak podređivanja, unutar kojeg se mišljenje stidi i pribojava stvarnog mišljenja, a relativizam i redukcionizam razaraju ontološke temelje vrijednosti. S druge strane, potrebno je uočiti nastojanje da živimo s jednom moći koja se realizuje u podređivanju, – kao logika polemičke distance. Ta relacija podrazumijeva „odnos prema drugom po uzoru na odnos prema objektu koji zahtijeva da se svlada i učini potpuno transparentnim, barem u načelu“.³¹⁸

Jedna od temeljnih crta Šarčevićevog rada sastoji se u odbijanju svake vrste redukcionizma koji je sklon apsolutizaciji i ovjekovječenju izvjesnih načela; u tom smislu Šarčević kaže:

„Time mislim, prije svega, na potiranje jezika dijalektike, na fetišiziranje moći prošlosti ili sadašnjosti, na fetišizam slikanja onog drugog i drugačijeg, apsolutno novog početka: zbog toga sam bio prinuđen da denunciram prijevaru hegelovskog jedinstva/identiteta subjekta i objekta, represivni momenat moći ideje ili duha/uma u svjetskoj povijesti, da ukažem da se u kulturnim djelima i vrijednostima mora razabrati i momenat prinude i barbarije onog 'razornog', da je sloboda u današnjem dobu opasno ugrožena u mitologizaciji moći i institucionaliziranju spoznaje i spoznatog koje sada služi 'bezimenom slugi', pomirenju čovjeka sa njegovom 'sudbinom'“.³¹⁹

Dakle, pošto najveća prijetnja dolazi od raznih redukcionizama, ne samo u stvarnosti prakse već i u teoriji, u sistemu spoznaje i poimanja uopšte, stoga se i uloga filozofije ogleda u kritici svakog teorijskog i praktičkog redukcionizma. Šarčević kaže:

„Razoreni su stari naiviteti: da antropološki redukcionizam može biti osnova razumijevanja svijeta i samorazumijevanja čovjeka, pojma istine, moralne odgovornosti i ispravnosti. To je već dostignuto u društvenom poretku, u mitu napretka, u 'autističkom trčanju u krug' samih građanskih vrijednosti, "subjekta" građanske civilizacije u kojoj danas socijalnopsihološki u socijalizam razočarani čovjek nalazi ono pozitivno.“³²⁰

Šarčevićev uočava da je antropološki redukcionizam, ne samo granica već i polazište etike odgovornosti koju prevashodno zanima horizont budućnosti. Itekako treba imati u vidu tretman

³¹⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 11.

³¹⁸ Ibid., str. 22.

³¹⁹ Up. izvod iz intervjua Kasima Prohića sa Abdulahom Šarčevićem, u: Šarčević, Abdulah: *Utopija smisla i istina vremena*, str. 413-414.

³²⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 46.

novovjekovnog poimanja stvarnosti, „do agonije jedne vrijednosti kao što je istina i sloboda: pravo svakog ljudskog života da nalazi svoj vlastiti put, formu obraćanja i komuniciranja, pravo na sebe/otkrivanje koje je danas ravno radikalnom deziluzioniranju, distanciranju, melanholiji i cinizmu (P. Sloterdijk)“.³²¹ Sva djelovanja, jezik, ritualni oblici ponašanja i dramatizacija života nisu jednaka, niti ista; zajedničko im je udaljavanje iz svijesti onog što se podređuje potčinjavanju i iz svijeta života onog što se opire raspolaganju. U tom kontekstu: „Samo laž zadržava vlastitu odgovornost, dok zabluda, budući mehanička, ostaje u relativnoj nevinosti.“³²² Ovakav vid redukcije, čije se istine poistovjećuju sa novim konformizmom, sa uspjehom ili sa adaptivnim sposobnostima, od onih je tendencija, smatra Šarčević, kojom se poništavaju one vrijednosti čije su istine fundirane u povijesnom provjeravanju i osvjedočenju. Ono što je različito, drugačije, ono što je orobljeno u ne-biću i amoralnom izjednačavanju svega i svačega, poništava se do nulte tačke, pri čemu svako biće izmiče sopstvenom logosu, samome sebi u težnji ka uspješnosti – sa dinamizmom novog. To nije samo jedan vid misaone i moralne ukočenosti, udaljenosti od istine i vlastitog logosa, već dospijevanje u stanje ravnodušnosti koje nam uskraćuje, oduzima identitet.

Od Šarčevića učimo da se današnja kriza i današnja katastrofilijska dešava posredovanjem pogrešnog razumijevanja i interpretacije, pogrešnog pristupa u spoznaji ograničenog i iskrivljenog svijeta, što je osnov za fizičku katastrofu. Naime, epistemološka katastrofa prethodi stvarnoj katastrofi,³²³ dok je epistemološka redukcija prethodnica stvarne redukcije.³²⁴ Uzlet redukcije tog tipa slijedi uslijed uzleta prirodnonaučnog uma i modernih prirodnih nauka, pri čemu prirodnonaučni racionalitet postaje meritorni i jedini oblik racionaliteta.

Tematizujući velika pitanja savremene filozofije Šarčević kaže da trebamo biti oslobođeni svake dogmatike, i one koja je dio samorazumijevanja svijeta moderne – filozofija, u svojoj nepotkupljivoj kritičkoj obzirnosti treba da misli i poštuje nužnost koja nije i ne smije biti prepreka slobodi. Zadatak filozofije se s jedne strane treba realizovati u kritici despotije sadržane u jeziku, riječima, kada se filozofija ne smije prepustiti cinizmu tržišne zbilje, da u čovjeku nije iščezao kritički potencijal i stid, da varvarstvo, prijevara, trijumf laži i istinskog zla, tolerancija prema raznim vrstama surovosti i agresivnosti leži u principu jednog sistema ili kulture; s druge strane, moralno-aprioristički zadatak filozofije ogleda se, kaže Šarčević, u tome da se na legitiman i misaon način suočimo sa onim što je izopačeno u modernom vremenu, sa izopačenim jezikom svijeta Moderne, sa jezikom razmjenskih vrijednosti, kapitalističkog građanskog društva koje je još uvijek, uprkos drugim teorijama – svjetsko društvo – sa onim što predstavlja „perfekcioniranje, birokratiziranje, institucionaliziranje ili funkcionaliziranje, kolonijaliziranje svijeta života“.³²⁵ U tom smislu, ono što odgovara tehnološkom razdoblju, onom što je 's ruke' modernoj tehnici i nauci, kako kritički uočava Šarčević, podudarno je sa nespekulativnim pristupom projektu planetarno-postkonvencionalne etike odgovornosti Hansa Jonasa.³²⁶ Da bi taj projekt imao opravdanje etiku odgovornosti ne možemo razdvojiti od

³²¹ Ibid.

³²² Sloterdijk, Peter, *Kritika ciničnog uma*, str. 30.

³²³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 375.

³²⁴ Ibid., str. 576.

³²⁵ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 8-12.

³²⁶ Šarčević navodi da Jonas upravo u svom djelu *Princip odgovornosti*, kao i u drugim spisima, iznosi sve ono što otvara rasprava o etici solidarnosti i odgovornosti u savremenoj situaciji de-moraliziranja znanosti i tehnike, „kuha tehnike u marksizmu“, koji je razvio nešto nalik na skoro „religioznu vjeru u svemoć tehnike“ kao osnovu ljudskog dobra, koji je i prirodu de-moralizirao, pretvarao u sredstvo apsolutne produkcije. Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 57-58.

aristotelovske, ontološko-metafizičke etike bitka i razumijevanja smisla bitka u kojem nalazimo mjeru, vrijednosti, normativni princip etike odgovornosti, već je ona dopuna čistog principa etike diskursa o kojoj govori K.-O. Apel. Osim toga, filozofija se u nivou teorije mora suočiti sa logičkim empirizmom, odnosno sa empirističkim kontekstom mišljenja, dok se, isto tako mora suočiti i sa velikom filozofskom tradicijom čiji se zahtjev za istinom ne može realizovati.

2.1.4.3. Kritika scijentizma i tehnicizma

Sažimanjem nekih bitnih iskustava savremenog, transmetafizičkog mišljenja koje traga za istinom u izvjesnost i samoizvjesnost uma, još sebi nismo postavili pitanje o dijalogu tehnike i naučnog ethosa, kao ni o moralnoj odgovornosti za moralni optimum tehnički raspoloživog i tehnički sačinljivog, što nam govori da još u potpunosti nismo spoznali ni predstavljiv monolog jezika planetarne tehnike, pri čemu Šarčević ukazuje na potrebu drugačijeg stila života i načina posmatranja prirodnih i humanističkih nauka. Taj odnos je moguće pratiti kroz odnos filozofije prema modernim naukama, sa stanovišta zaživljavanja i uspjelog moderniteta, kada se u združenosti nauke i tehnike racionalizuju sve sfere društvenog života, mi u zapadnoevropskom kontekstu, kaže Šarčević, ne bi trebali gajiti iluzije o tome

„... da su znanosti, posebno prirodne i tehničke znanosti, odavno postale način bitka savremenog svijeta, ono što prebiva samo u tajni. Sve što one odmiču od sebe, to je nedostojno spoznaje i istraživanja, to je, na kraju krajeva, jedna velika provincija. Taj proces je prvo nešto nepovratno. Drugo, on je svuda totalizirajući i predstavlja put napredujuće moderne. Nažalost, danas otkrivamo i jednu prinudu znanosti. Ona se sastoji u dogmatskom insistiranju da je znanost jedini put do istine, do objektivnosti objekta: - da samo njoj pripada monopol na opće važenje njenih iskaza; - da se svi problemi mogu samo znanstveno istraživati i rješavati ili nikako; - da je ona jedini istinski proces/svijesti; - da se ona događa u smislu jednog novog fatalizma; - da je ona odavno promijenila kulturni kod koji igra presudnu ulogu u novim društvenim kretanjima; - da je ona – na osnovi onog kulturnog koda – ishodište nove interpretacije prirode i čovjeka i nastojanje da se uspostavi jedinstvo prirode i, konačno, jedinstvo prirode i povijesti; - da je njen kult apstrakcije, naprimjer, u modernoj fizici elementarnih čestica, elementarnih struktura, u matematici, da je njena dubina, da je svaka varijanta traženja opće/važjećeg, univerzalnog, postala osnova vjere da je ona, znanost, jedina forma ostvarenja slobode, najradikalnija promjena svijeta i svijesti.“³²⁷

Stoga, treba **g**ati u vidu da je scijentistički model znanja u sklopu pozitivno-empirijskih nauka nerazdvojiv od osnovnog toka modernog svijeta, od autoriteta uma i njegovog **s**ituiranja, od teleologije **u**ma koja **u**vodi **p**oredak **i**zmeđu prošlog, sadašnjeg i budućeg. Iako pitanje jedinstva nauka, – prirodnih i društvenih, nije naprosto akademsko ili pitanje metode, niti je kulturno pitanje o moći moderne nauke, već je prevashodno pitanje sa stanovišta svijeta života,³²⁸ kao jedno od presudnih filozofskih pitanja, kako uočava Šarčević, ima se ogledati u mogućnosti promjene formi znanja ili nauke; kao i to koliko i da li je uopšte moguće relativizovati dosadašnju relevantnost naučne racionalnosti? Savremeni fizičar, matematičar, logičar zna, pored i ostalog, da je za njega taj problem pitanje integralne formalizacije. Osim toga:

³²⁷ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 35.

³²⁸ Šarčević pojašnjava: „Čini se da je pitanje o jedinstvu znanosti legitimno pitanje filozofije i bitka životu u sadašnjosti. Staroevropska utopija osnovne filozofske znanosti, koja je trebalo da bude enciklopedijska, odavno je poviješću i vremenom nadiklena. Trebalo bi, međutim, okončati sa kobnom pozitivističkom i indukcioniističkom predrasudom da u toj utopiji nema momenata istine koje bi epistemologija i filozofija mogle očavati i spasiti.“ – Ibid., str. 36.

„Znanstvena spoznaja može da nas razočara jer je sklona da pojedine odlike cjeline čovjeka istakne i izdvoji.“³²⁹ Sloboda zahtijeva predanost nauci, ne samo kao praktično umijeće u životne svrhe, ne kao nevezanu aktivnost u dokolici, niti kao igru misli koja istražuje; ona nalaže безусловnu, univerzalnu želju za sticanjem znanja o onome što se može znati. Strast prema nauci karakteristična je za Evropu, kao i moćna uloga koju igra u modernom istraživanju. U tom smislu Jaspers kaže da je evropska nauka „bezgranična, okrenuta svemu onome što jeste i što se može zamisliti. (...) Ali ma šta da spozna, dovodi ona u vezu. Ona ujedinjuje univerzalnu širinu sa koncentracijom ukupne spoznaje u kosmosu.“³³⁰ Nauka ne toleriše prikrivanje; ona ne podnosi mir fiksiranih uvjerenja, dok njena neumoljiva kritika raspolaže mogućnostima i iznosi činjenice na svjetlo dana. Međutim, njezina kritička nepristranost uvijek se može okrenuti i protiv nje same.

Imajući u vidu ovakve i slične afirmativno-realistične tirade i nadahnute iskaze o nauci, rasprava o scijentizmu, prema Šarčeviću, nije dovedena do kraja, imajući u vidu da se odnosi na samo razlikovanje prirodnih i humanih nauka, dočim se ta razlika potire posredstvom egzaktnih metoda, posebno u strukturalnim naukama, od matematike do kibernetike. Kada želimo razjasniti granice diobe između različitih naučnih spoznaja i kobne diobe područja racionalnosti, pred nama se javlja opasnost scijentizma, koju prati „ideologija tehnokratske napravljivosti ne samo ciljeva korisnosti nego i smislenog orijentisanja onog sekularnog, čovjeka upućenog na samog sebe i na svoju sposobnost proizvođenja i djelovanja“.³³¹ Ono što se gubi jeste taj emancipatorski potencijal unutar čovjekovih struktura svijeta, ukoliko s jedne strane ne razdvojimo norme vrednovanja, postupke potvrđivanja i ciljeve na kojima se zasniva tehnički razvoj (pouzdanost, postojanost, standardizacija, osjetljivost, brzina, rutiniranost, pokretljivost i efikasnost) i, s druge strane, vrijednosti koje vladaju naučnom istraživačkom praksom i teorijskom raspravom (teorijska pronicljivost, cjelovitost teorija, preciznost, težnja za istinom, cjelishodnost potvrđivanja, riskantnost novih gledišta). Na tom fonu, Ante Pažanin kaže:

„Tehnički način življenja i mišljenja danas postaje sve dominantniji i opasniji. (...) Suprotstavljanje tehnici, naravno, ne znači odbacivanje ili nijekanje tehnike kao načina poboljšanja našeg života, njezina relativnog prava i koristi, nego odbacivanje njezine pretenzije da se protegne na sve sfere svijeta i života.“³³²

Imajući u vidu tehničke, naročito vojno-tehničke projekte, kako navodi Lenk, kod pojedinih naučnika i tehničara su prisutna i moralna pitanja učestvovanja. Šarčević ovdje otvara pitanje: „kako je moguće učiniti razumljivim tezu da u našem vremenu trijumfuje prirodnoznanstveno objašnjenje svijeta u jednoj beskrajno raščlanjujućoj formi, u tehnološkoj moći činjenja i raspolaganja, u scijentificiranju i tehniciranju, koje je prodrlo u sve bitne sfere svijeta života, društva i države?“³³³ Vjekovima obrazovan pojam filozofije, od antičko-grčkog vremena do moderne, nije dostatan da bi se razumjeli veliki iskazi ili odgovori u odnosu na visoke kulture Istočne Azije i Indije. Iz takvog (ne)poimanja rođena je evropska nauka koja je svojom planetarizacijom sve promijenila iz osnove. Šarčević kaže:

³²⁹ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 57.

³³⁰ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 276.

³³¹ Lenk, Hans, *Između teorije znanosti i društvene znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991., str. 112-113.

³³² Pažanin, Ante, *Politika i tehnika kao dominantni oblici života našega doba*, u: Ante Pažanin, *Moderna filozofija i politika*, Informator – Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1986., str. 169.

³³³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 328.

„Pitanje o čovječanstvu, o njegovu političkom i društvenom stanju, fundamentalno su drugačija. Zapad je, prvo, stvorio tehnologiju koja je u stanju učiniti nemogućom egzistenciju čovjeka; i to je – među svim živim bićima na Zemlji – uspjelo samo čovjeku. I to ne samo onim, nama dobro znanim tehničkim i industrijskim razvitkom koji je stvorio modernu industriju oružja. Jasnije je da je cijeli industrijski svijet dostigao planetarne razmjere, i danas smo postali svjesni teške ekološke krize. Mi ne znamo da li će čovječanstvo uspjeti staviti pod kontrolu taj u stvari apokaliptički tok svijesti.“³³⁴

Kritikom scijentizma Šarčević ne misli ništa što nije u skladu s korpusom modernih etabliranih nauka, s težnjom da ta kritika ima društveno opravdanje. U tom smislu:

„Iskazi će biti u ime ne mitologije konkretizma, mitologije tehnološkog trenda našeg vremena, ne mitologije puzavog empirizma, nego u ime najnaprednije svijesti.“³³⁵

Pored toga, njegova kritička oštrica usmjerena je i prema teoriji nauke, koja se fetišistički drži ovog stanja nauke, uz duboko strahopoštovanje za „teorijski, metodološki, naturalistički, moralni scijentizam (Lenk), za varijante scijentokratije i tehnokratije, za 'normativitet tehničkih mogućnosti', ostaje u području fatalističkog interpretiranja velike nesreće koja je došla s procesom popredmećenja.“³³⁶ Polazište Hansa Lenka je nadasve normativno, kao i strategijsko planiranje, koje sa opštom metodološkom osnovom, svoju relevantnost ostvaruje „samo onda kada je povezana sa novom, praksi bliskom normativnom filozofijom morala koja kritički skicira i predlaže, upoređuje alternativne metode sistema normi koji odgovaraju visoko kompleksnom planetarnom društvu budućnosti“.³³⁷ Sa ovim je u skladu pragmatička filozofija koja se na istovjetan način usmjerava na pitanja životne prakse i problematika iskustvenih nauka. Otuda i teorija nauke, kako uočava Šarčević, spada u centralna pitanja novije filozofije, što bi u zaoštreno formuli očitavalo koncept društvenih nauka „posebno zanimljiv za susretanje filozofije i nauke.“³³⁸

Slično tome, *fatalističke konsekvencije* Šarčević uočava u Jonasovom pred-razumijevanju čovjeka i povijesti uopšte. Naime, s jedne strane, iz perspektive nove etike postaje nam jasno da nam praksa moderne nauke i tehnike „oduzima zakon djelovanja, slobodu za samokorekturu“, iz čega se nameće, pojačava dužnost na onaj vid budnosti koja daje prvenstvo „dovoljno ozbiljno obrazloženim (od pukih fantazija straha različitih) mogućnostima nesreće pred – pa i ne lošije obrazloženim – nadama (H. Jonas)“; s druge strane, preko Jonasove kritike tehnicizma, dok tehnološki napredak donosi blagostanje, dobrobiti, bogatstvo, sreću, uopšte, napredak,³³⁹ trebamo postaviti pitanje: da li čovjek smije u ime prirodno-naučne-tehničko-industrijske civilizacije, u ime utopijskog ideala tehnologije, da li čovjek uopšte smije:

„... dovesti u pitanje svoju ontološku osnovu u smislu novog određenja aristotelizma. Jonas dokazuje postojanje vrijednosti, mogućnosti da se potraži odgovor na pitanje: 'Odgovornost je danas – samo još princip očuvanja i samoograničenja ili uvijek još princip oslobođenja i realiziranja humaniteta?' Danas smo došli do tog pitanja, do etičko-metafizičkog pitanja o moralnom umu, o trebanju bitka čovjeka u jednom svijetu 'koji treba da bude'. Ali i o tome da

³³⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 145.

³³⁵ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 133.

³³⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 328.

³³⁷ Lenk, Hans, *Između teorije znanosti i društvene znanosti*, str. 63.

³³⁸ Ibid., str. 63.

³³⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 46.

je princip očuvanja vrijednosti, dostojanstva čovjeka i nepovredivosti prirode moguće legitimirati samo u okvirima 'etike napretka u realiziranju ljudskog dostojanstva' (K.-O. Apel).³⁴⁰

Novija kritičko-transcendentalna teorija nauke ima zaslugu u tome što je težila ka uspostavljanju legitimnosti pitanja o emancipatorskoj moći moderne nauke, pri čemu ne treba izostaviti razlikovanje dva kulturna modela, pristupa: onaj koji drži do prirodnonaučne orijentisanosti, sa dominiranjem pretenzija postupka i metode; drugi drži do stava individualizacije, blizine i povjerenja, ljubavi. Uprkos svim doprinosima naučno-tehničke civilizacije, kako uočava Sigmund Freud, osim lagodnijeg života nijesu dosegnuta postignuća ispunjene egzistencije.³⁴¹ Međutim, da se ne bismo razočarali, kaže Šarčević, valja se zapitati oko kriterijuma nekog toka samog napretka:

„Da li možemo biti zadovoljni sa tehnokratskom euforijom, sa fascinacijom koju izaziva naučni napredak, uvođenjem novih tehnologija? Apologetika naučnog napretka, tehnološkog trenda prati cijeli razvoj modernih industrijskih društava.”³⁴²

O tome govori **Hans-Georg Gadamer u svom djelu *Um u doba nauke***, koji uočava da nauka naglašava pretenziju, a što čini na osnovama tehničkog stajališta savremene civilizacije,

„... da na racionalne temelje postavi i društveni život te da skine tabu sa bezupitnog autoriteta vjekadašnjeg. To je eksplicitno slučaj kada kritika ideologije nastoji da emancipatorskom refleksijom preobrazu društvenu svest jer u privrednim i društvenim odnosima dominacije vidi na delu represivne prinude. Još je uticajnija – pošto dopire do svakog – ona bezglasna forma u kojoj se tehničkoj vladavini podvrgavaju sve šire oblasti ljudskog života, a racionalni automatizmi stupaju na mesto lične odluke pojedinca i grupa.”³⁴³

Naime, Gadamer ističe da se posredstvom ove problematike koja u temelju mijenja naš život zadire u značajna pitanja, ne toliko naučno-tehničkog progressa, već o riješenoj racionalnosti „u primeni nauke koja s novom nepristrasnošću prevladava inercionu moć isto koliko i prepreke 'svetonazornog' tipa.”³⁴⁴ Ovim se pitanjima ustvari ukazuje na naše nekritičko prihvatanje optimizma tehnike, tehnologije medija, kibernetičke nauke kao znaka istinskog napretka. U tom smislu, Šarčević kaže:

„I Jonasova filozofija u svijetu tuđosti prirodi i čovjeku, u svijetu u kojem se moral spasava povredom morala, u kojem vladaju moći koruptibilne i razorne, legitimira misao da je čovjek pitanje bez odgovora, njegovo je određenje neizvjesno i još neodlučno. Međutim, on je sam otkrio ono bitno što se događa u razdoblju znanosti i tehnike, što zahtijeva novi ethos, solidarnu odgovornost za ljudska djelovanja i njihove posljedice, novu etiku odgovornosti koja je čini se, moguća i poželjna. I to nasuprot utopizmu tehnološkog čovječanstva i racionalnosti, koji cinično prezire vrijednost, mazohistički potire jednu kiničku etiku, jednu novu antropologiju,

³⁴⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 49-50.

³⁴¹ Freud, Sigmund, „Das Unbehagen in der Kultur”, u: Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, sv. 14: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1955., str. 419-507, ovdje str. 446.

³⁴² Šarčević ovdje dalje navodi: „S dobrim razlogom i mi možemo očekivati rasplamsavanje tehnološkog i naučnog optimizma koji je bio karakterističan za određene periode moderne historije: ne samo u sferi ekonomskog i socijalnog napretka, nego i u sferi novih medija, u kulturi, u filmu, televiziji, u tehnološkoj estetici, u kompjuterizaciji. Ukratko, u euforičnoj verziji jednog modernog industrijskog ili postindustrijskog društva.” – Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 12.

³⁴³ Gadamer, Hans-Georg, *Um u doba nauke*, Plato, Beograd, 2000., str. 150.

³⁴⁴ Ibid.

koja znači da sve može biti, ipak drugačije. Ustvari, Hans Jonas je iznio na vidjelo uvjete mogućnosti makroetike u eri znanosti i tehnike, koja postavlja pitanje o odgovornosti za prirodu i njeno egzistiranje u budućnosti. Stoga ne iznenađuje što se danas govori o 'moralnom pravu prirode' (Spaemann), o novim ekološkim putevima ka ispravnom ophođenju sa prirodom (K. M. Meyer-Abich i drugi).³⁴⁵

Međutim, nauka je od početka u posjedu moralnog mjerila, norme koja bi je uputila na neophodnost i mogućnost samokritike, koja bi joj dala pravo i koja bi je – u njenoj ambivalentnosti – na sebi svojstven način obuzdavala. U svojoj kritici prema svemu, kaže Šarčević, „znanost je ipak dogmatična prema sebi. Otudila se od konkretije životnog svijeta sa višestrukim i varijabilnim umom. Otudena od svog transcendentnog scenarija i konteksta, moderna znanost se lako uklapa u djelatnost znanstvenih i tehničkih racionalnosti.“³⁴⁶ Šarčević se poziva na Adoma i njegovu kritiku scijentizma, koji zajedno s naukom „ima na umu dubinsku strukturu iskustva i postvarenje mišljenja, koje ga prikriva, paralizira čovječno i istinsko, i uvodi mehanizme socijalne kontrole.“³⁴⁷ U teškoj razlučivosti scijentističkog razumijevanja nauke od prakse scijentizma i same nauke ne čudi Adornoovo zapažanje:

„Razočarenje u pojedinačne nauke ne dolazi samo zbog njihovog danas veoma problematičnog stanja upravo na području duhovnih nauka; neophodna je disciplina, ne samo zato da se zastupa neko mišljenje već i da bi se vidjelo da li je ono tačno. Ova disciplina traži žrtvu i vrši pritisak, a to ima nečeg ljekovitog.“³⁴⁸

Kada svojom zapitanosću o kojim se faktičkim uslovima danas može uopšte govoriti o opstanku humanuma, Jaspers uočava da je jedna od glavnih crta epohe čovjekovo zapadanje u samozaborav koji je moguć kao „samogubljenje i zadovoljstvo u bezličnom“.³⁴⁹

U svom davanju nagovještaja uklanjanja limitacije između prirode i kulture, sve više uočavamo da apsolutizam i imperijalizam nauke destruiraju životni balans unutar mnogostrukih funkcija koje participiraju u svijetu života. Tako se odričemo i svojstvene sposobnosti učenja posredstvom iskustva i ispravki naših programa, planova, (sa)učestvovanja i zabluda. Šarčević u tom smislu kaže: „Sve je ovo pomenuto da bismo osnažili ideju da je „naš način poimanja bio usmjeren jedino na pljačku“: „uzimati, a da se ne shvaća – to je čin barbara. Poimati samo da bi se uzelo – to je racionaliziranje barbarstva, duh naše civilizacije“ (B. de Jouvenel). Dakako, neosporno je“, zaključuje ovdje Šarčević, „da je to bolest cjeline. Sa stanovišta povijesti i životne cjeline to je prava pravcata katastrofa.“³⁵⁰ U odnosu na jedinstvo prirode i čovjeka, na pojam teorije unifikacije, kao i na vrstu istine, ovdje se radi o pitanjima koja, s obzirom na formu znanja, kreću iz onog postmetafizičkog, iz dekonstrukcije. To je jasan nagovještaj da se „privedi nekom kraju hegemonija scijentističkog orijentiranja, scijentistička ozbiljnost u znanosti: od matematike i fizike do psihologije i filozofije.“³⁵¹

³⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 60.

³⁴⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 277.

³⁴⁷ Šarčević, Abdulah, *Adornoova filozofija moderne*, u: Theodor W. Adorno, *Filozofska terminologija. Uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986., str. 489-517, ovdje str. 490.

³⁴⁸ Adorno, Theodor W., *Filozofska terminologija. Uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986., str. 84.

³⁴⁹ Jaspers, Karl, O uslovima i mogućnostima jednog novog humanizma, *Letopis Matice srpske*, Novi Sad, god. 177, br. 5, 2001., str. 623.

³⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 279.

³⁵¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 315.

Iako su u naučnim istraživanjima naša htijenja usmjerena ka onom što je dobrobit i dobro za čovjeka i čovječanstvo, u potrazi za smislenim životom i trijumfom života moramo najprije znati, kaže Šarčević, da ne postoje pouzdani kriterijumi razlikovanja dobra i zla i da ista vrsta ljudske djelatnosti u različitim vremenskim i životnim situacijama mijenja svoje etičko značenje. Ukoliko se jednom biću pretpostavi neko novo, kako je rekao Adorno, na taj način mu se anuliranjem prošlosti zajedničkog života nanosi zlo; jer:

„Ireverzibilnost vremena donosi objektivni moralni kriterij.“³⁵²

Takve situacije u svojoj dvoznačnosti ukazuju da jedan isti naučni rezultat može biti upotrijebljen za dobro i zlo, kao što je slučaj sa nuklearnom energijom i biotehnologijom. Šarčević kaže:

„U tehnici su također međusobno povezani dobro i zlo, korist i šteta. Mi živimo u prinudi napretka moderne tehnike. Nismo u stanju odustati od njega jer je on još osnova za unapređenje života. Čini se da je nezaustavljiva moć tehnike, koja je iz osnove izmijenila bit ljudskog djelovanja, koja otvara novi i relevantni horizont odgovornosti. I ishodišna tačka je da moramo prihvatiti utopiju moći, znanstveno-tehničke civilizacije. Ne samo da bismo svoj vlastiti život unaprijedili ili sačuvali nego i da bismo, ma koliko to bilo paradoksalno, na primjeren način se suočili sa katastrofalnim posljedicama same te znanstveno-tehničke moći.“³⁵³

U tom kontekstu, Heidegger je na osnovu Leibnizovog 'principa razloga' (*principium grande et nobilissimum*) na kojem je zasnovano – i moderno mišljenje i moderna tehnika, došao do stava da „princip razloga određuje svu spoznaju i ponašanje. I to je stanje stvari danas.“³⁵⁴ Tu se nameće presudno pitanje: kako je moguće da sa naukom i tehnikom unaprijedimo naš život, kako da živimo bolje, što ne isključuje očuvanje slobode i ljudskog dostojanstva? Nadasve, kaže Šarčević:

„... tehnika nije više sredstvo koje je u skladu sa dobro definiranim bliskim i udaljenim svrhama. Ona se odavno pretvorila u jednu obuhvatnu, beskrajnu težnju ka napretku ljudskog roda. U tehnici se vidi utopistička sekularizacija jevrejsko-kršćanske eshatologije (Marx, Engels i drugi). To je trijumf *homo fabera*, produktivističko-vitalističkog uma, nad onim što je predstavljao *homo sapiens*.“³⁵⁵

Međutim, naša nas sadašnjost opominje da nova etika odgovornosti itekako (treba da) ima u vidu da „antropocentrična slika svijeta neizbježno omogućuje povredljivost i razaranje prirode, ljudske i izvanljudske“.³⁵⁶ Od Hansa Jonasa će Šarčević konkretno preuzeti i pitanja iz planetarne dinamike tehnološkog uma i tehnološkog napretka, pri čemu se, implicite gledano, ne treba, pa i ne može previše očekivati niti od naučno-tehničke procjenjivosti, niti od tehnološke predvidljivosti.³⁵⁷ U tom kontekstu se naučna i tehničko-tehnološka postignuća ne mogu i ne smiju pozicionirati kao etički izuzeta, kako uočava Jonas da „tehnologija preuzima etičko značenje zahvaljujući svom centralnom mjestu koje ona sada zauzima u životu

³⁵² Adorno, Teodor W., *Minima moralia*, str. 89.

³⁵³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 35-36.

³⁵⁴ Heidegger, Martin, *The Principle of Reason*, Indiana University Press, Bloomington, 1991., str. 121.

³⁵⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 38.

³⁵⁶ Ibid., str. 36.

³⁵⁷ Up. ibid., str. 37.

subjektivne ljudske svrhe”.³⁵⁸ Da li afirmativno ili negatorski, mi smo “posvuda prikovani za tehniku”, na šta upozorava Heidegger:

„Najgore smo ipak izloženi tehnici kad je promatramo kao nešto neutralno; jer ta nas predodžba, kojoj se danas naročito naginje, čini potpuno slijepim spram biti tehnike.”³⁵⁹ Otuda se kod Šarčevića, kada je riječ o čovjeku, tehnici i prirodi, javlja i pitanje: mora li se na drukčiji način živjeti da bi se preživjelo? Najprije se razlikovanjem pojam univerzalističke od pojma univerzalne etike nazire odgovor na to pitanje. Ono što sobom predstavlja moderna nauka i iz nje proizišla tehnika, gradi „jedinствену zemaljsku ili planetarnu civilizaciju, koja zahtijeva također univerzalnu etiku, koja bi – kako misli Apel – bila obavezujuća za ljudsko društvo u cjelini.”³⁶⁰ Ovdje treba imati u vidu da taj pozitivistički pojam nauke koji je vrednosno neutralan ‘samo se tehnološki odnosi na društvenu praksu’ (K.-O. Apel), čime se ne negira trend naučne izgradnje ljudskog svijeta, koji korenspondira tehnokratski manipulisanom društvu. Međutim, Šarčević uočava jednu adomovsku logiku destrukcije u filozofskoj kritici sciencizma kad za nju kaže da „opoziva jedan cijeli sistem misli, bez koga je nemoguća industrija, civilizacija dobra i dobara, sastavljene od slugana i slogana. Theodor Adorno, sa svim svojim diviniziranjem otpora, oprečnosti, logike destrukcije, koja kodificira trijumf iskustva svijesti što raskida sa društvenim prividom, naivitetom i metafizikom koja stremlji ka civilizaciji apsolutnog identiteta, pokazuje da je filozofska kritika sciencizma ustvari destrukcija same destrukcije.”³⁶¹

U kontekstu promišljanja savremenog doba, kada je sve prisutniji napor rehabilitacije praktičke filozofije, uočava Šarčević, posebna je uloga etike u našoj zapitanosti ‘ko smo mi zapravo’? Obzirom da misaoni tok pitanja o čovjeku prati genezu od Platona i Aristotela, Avgustina i Tome Akvinskog, Descartesa i Kanta, Hegela i Heideggera, – koja je filozofska zapitanost, kritika vremena koju Šarčević imenuje kao tehnokulturu i potpunu industrijalizaciju,³⁶² ima zadatak da se ispita sazdanost čovjeka u svijetu moderne, istraže oblici modernog otuđenja u odnosu na moguću konvergenciju demokratije i tehničkog napretka, kao i u povijesnoj ravni socijalnog svijeta života. U ovom kontekstu Šarčević se na više mjesta u svojim djelima dotiče pitanja mogućnosti određenja, utemeljenja ili preoblikovanja svih ideala, životnih uvjerenja, naprosto, – svih formi života o principima i normama koje vladaju u visokim kulturama, kako predindustrijske, tako i industrijske epohe; dočim se proces industrijalizacije u njegovoj praksi shvata kao *proces preinačenja* koji je najvidljiviji tamo gdje su najmanje mogućnosti masovnog otpora, – u umjetnosti i književnosti. Inače, u razmatranju procesa industrijalizacije kod A. Gehlena uočljive su radikalne promjene, kaže Šarčević, čime se pridonosi „dokazu da se etika tog doba ne može spojiti sa uslovima moderniteta, industrijskog društva, u kome se može proživjeti svaki ethos, i ethos najvišeg humaniteta, a ne samo ethos borbe čovjeka sa čovjekom, a to znači ne samo ethos gospodstvenosti.”³⁶³ Ovo implicira, ne samo problematiku industrijske kulture, već zadire u svako područje ljudskog života koje se mijenja iz osnove i u sopstvenoj sazdanosti, pri čemu je i nauka zahvaćena ovim korjenitim, vidljivim, brzim i dalekosežnim

³⁵⁸ Jonas, Hans, *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990., str. 25.

³⁵⁹ Heidegger, Martin, „Pitanje o tehnici”, u: Martin Heidegger, *Uvod u Heideggera*, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SSOH, Zagreb, 1972., str. 91.

³⁶⁰ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 21.

³⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 38.

³⁶² Up. Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 164.

³⁶³ Ibid.

promjenama. Ta metafizika industrijalizma i na Zapadu i na Istoku dovodi najprije do rascjepa, a onda i preobražavanja ponaosob tradicije i novootkrivene subjektivnosti, pri čemu se ocrtava sudbina ljudske avanture koja nalaže preuđelovanje mnogih pojmova i pojmovnosti:

„Napokon, nastalo je novo ushićenje, osjećanje da ta nova subjektivnost predstavlja beskrajno prostranstvo vremena i da sve istinsko – sama istina historije, dublji i čovječniji smisao prirode, pravi identitet individuum i društva, zavičajnost misli, jezika, ljudskog opstanka uopće, etiziranje života i njegove dinamike, novi pojam slobode i nova sloboda, jasno i djelotvorno diskvalificiranje eksploatacije, represivnih kategorija društva, agresije uopće – da sve istinsko, zapravo, tek dolazi. Bezimena budućnost je za nas postala porijeklo nade da nam sve, ono bitno, ipak ne izmiče; da nikada nećemo reći: nikad nećemo ni znati najdublju klicu života; da nismo stranci na zemlji, bačeni u jedan fizikalni logos o kome govori novija fizika, ponekad i ljudskim „okom“, znakovima ljudske slikovitosti. Danas, međutim, iskušavamo da budućnost prisprijeva u nas nestrpljivije i brže no što smo očekivali, ali također spoznajemo da to nije ona budućnost u kojoj bi mašina mučenja, mašina uniformiranja do neprepoznatljivosti individualnog, u kojoj bi mizantropija utjelovljena u užasnim lažima, u diktaturi države, u kojoj bi sve to postalo muzejska rijetkost, kao što su to, naprimjer, stare, parne lokomotive, stari strojevi itd.“³⁶⁴

U sklopu ovih razmatranja kod Šarčevića je prisutan kritički pristup i ideja jednog progresa koji se pretvara u svoju suprotnost, sa sve prisutnijim narativima i predviđanjima o propasti i potpunoj kataklizmi civilizacije uslijed, s jedne strane, sve prisutnije težnje za dominacijom i moći, pljačkaško-zločinačkih pohoda pod oreolom „širenja demokratije“ i izgovorom o „ugroženosti nećijih prava“ što rezultira dehumanizaciji svijeta života, a s druge strane i kličenju civilizacije ka sveopštem sunovratu. U tim potresima svih struktura starog svijeta koji se dešavaju pred našim očima, koji su direktan proizvod napretka nauke, njenog stavljanja u službu privrede s ciljem primjenljivosti nauke u tehnici i obratno, došlo se do naučno-tehnološke revolucije, o čemu je savremeni bosanski humanistički mislilac Arif Tanović rekao:

„Za moderni naučni duh progres je nesumnjivi i sastavni dio smisla istraživanja i aplikacije rezultata u tehnici. Naučni duh je zanesen moći stvaranjem novih predmeta i čak novih svjetova. Tek je pred izumom destruktivnih oružja uzburkana savjest i postavljeno pitanje svrhe, smisla i cilja naučnih otkrića i latentnih sila materije. (...) Pokazalo se da nauka i tehnika mogu biti upotrijebljeni u dobre i u loše svrhe. Otuda nastaje suštinski problem našeg vremena da se humano kontroliše naučno-tehnološki progres.“³⁶⁵

Šarčević uočava da u taj red stvari „spada moralni autoritet razbijanja okvira tradicija, neprekidnog naskrivanja uvijek novih potreba potrošnje, onog utrošivog koje se ne odnosi samo na materijalna dobra nego i na duhovnost u cjelini.“³⁶⁶ Potrebno je, takođe imati na umu opšti tok svijeta, etizaciju stanja blagostanja, takmičenje oko dobrog života, u stalnoj težnji da se teži svojevrsnoj ravnoteži u okvirima saznanja, emocionalne i moralne dimenzije stvarnosti. Sama etizacija blagostanja ide u dvije oprečnosti: prva se odnosi na uzdizanje moralnog nivoa društva posredstvom rastućeg blagostanja; druga se tiče uvođenja raznih vidova askeze. U oba slučaja se etička univerzalizacija plaća visokom cijenom. Nasuprot radikalizovanju ethosa same askeze, Šarčević pretpostavlja situacije unutar koje se pravo na vlasništvo zamjenjuje pravom svakog individuum i društva na *pravo sretne egzistencije*. Oni koji slijede enormno uvećanje

³⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 240.

³⁶⁵ Tanović, Arif, *Humanizam i progres*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979., str. 41.

³⁶⁶ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 177.

privatizovanog blagostanja kao najviše mogućeg ljudskog dobra, kako u kapitalizmu, tako i u socijalizmu, kaže Šarčević, njih ne dotiče drugo i drukčije. S tim u vezi, Šarčević naglašava, da „savremeno društvo mora slijediti kategorički imperativ da bi stekao svoj identitet: mora promisliti svoju sazdanost, sve što nastaje posredstvom modernih znanosti, tehnike, pozitivnog prava, profanih etika, moderne i autonomne umjetnosti.“³⁶⁷ Naime, ukazivanjem na potrebu reforme nauke, on govori o istinskoj potrebi prepoznavanja i identifikacije ljudskog roda u cjelini – kao subjekta, – u djelima sopstvene slobode, pri čemu je i filozofska antropologija (od)riješena na sebe-ukidanje ukoliko nije protiv svakog oblika scijentističkog optimizma i objektivizma. U tom smislu Šarčević kaže:

„Živimo u doba tehnike, u svijetu što ga je tehnika mnogostruko oformila, u jedinstvenoj tehnokulturi. Sami smo postali objekti nevidljive manipulacije: tehničke, i biotehničke, i sociotehničke, i informaciono-tehnološke itd. Mi smo, jednom riječju, odavno navikli na to da industrijski, tehničko-znanstveni svijet prihvaćamo kao naš prirodni svijet. Sve što je u nama savremeno jest tehničko. Svi prolazimo kroz Sve i Ništa tehnokulture. Nekadašnja vjera je nestala. Uostalom, tehnološka moć raspolaganja, moć koja raste do bezmjerja, do apstrakcije nezamislivog, znamo, stvorila je jednu potpuno novu etičku situaciju. Prvi put čovjek ima moć, jedinstvenu moć da i život na zemlji uništi, da ga učini konačnim. Naša je velika zabluda što pokušavamo da od tehniziranja svijeta života i tehničkog napretka posebno izvučemo mitske vrline.“³⁶⁸

Naime, tehnologija, zajedno sa naukama, odavno je u svom iracionalizmu postala slijepa za granice vrijednosti raspoloživih istina i sopstvenih mogućih posljedica, dočim nemjerljivost tog naučno-tehničkog napretka seže, kako do humanitarnih nauka, humane tehnike i humane nauke tako i do kibernetičkih sistema i biogenetičke nauke u njihovoj neprestanoj samopromjeni. Šarčević ovdje uzima za primjer biologiju i genetiku kao nauke bezočne za esencijalnu smrt, za jedno dalekosežno i suštinsko prestrukturiranje čovjeka, naglašavajući da nije bespredmetno pitanje o tome kako se tehnika od sredstva pretvorila u cilj čovječanstva. U tom kontekstu:

„Djelovanje se odigrava u okviru jednog konteksta u kome svako korišćenje nekog kapaciteta u većim razmjerama, uprkos sasvim ispravnim namjerama učesnika, proizvodi niz posljedica koje su usko povezane sa takozvanim 'plodotvornim' posljedicama, koje su trenutne i nenamjerne. Kada se ti nizovi nagomilaju i same posljedice na kraju mogu imati veoma pogubne ishode koji uveliko prevazilaze prvobitni cilj.“³⁶⁹

U jezgri modernosti savremene socijalne ontologije i političke filozofije „do danas je ljudski duh solidaran sa onim destruktivnim što je pokriveno sa realizmom ideologije napretka razdoblja znanosti i tehnologije, metafizike, mogućnosti konstrukcije, koja je lišena etike i brige za druge perspektive.“³⁷⁰ Šarčević ovdje tretira spojivost onih teorijskih struktura nauke sa prirodom univerzalnih sistema tehnologija, pragmatičko-polemičkih sa apelativnim moralom. Otuda se javlja potreba za novim filozofskim uvidom u planetarno događanje, kao i za situaciju

³⁶⁷ „Jer, kao što kaže Aldous Huxley, 'oni koje istina vrijeđa ne samo da su glupi nego su i za moralnu osudu: glupi se mogu nečemu naučiti, zli se mogu kazniti i preodgojiti'." – Ibid., str. 178.

³⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 158.

³⁶⁹ Jonas, Hans, *La technique moderne comme sujet de réflexion éthique*, u: Marc Neuberger (ur.), *La responsabilité: Questions philosophiques*, PUF, Paris, 1997., str. 232.

³⁷⁰ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 40.

dijalogike u vremenu u kome dominira mono/logika identiteta.³⁷¹ To nas dovodi do situacije kad nemamo odgovor na pitanje da li je čovjek može sebe postaviti u stanje kontrolisanja i uopšte upravljanja ekspanzivnim postignućima napredne perfektne tehnologije i sistemom superiorizirane tehnokratije. Jer, kaže Šarčević:

„Nova lukavstva sistema manipulacije i totalnog tehniziranja prikrivaju pozitivitet stvari i skepsu prema dosadašnjoj historiji.“³⁷²

Još uvijek je prisutan nepremostivi jaz između nesagledivih ubrzanja tehničko-naučnih promjena i čovjekove sposobnosti da ih ljudski sagleda, što se odražava na jaz između duha i tijela, kao i na jaz između prirode i povijesti uopšte. S obzirom na postignuća ljudskog rada i političko samobrazovanje naroda, nameće se pitanje da li tehnokratski sistemi informacione logike i tehnologije dozvoljavaju humanitet i slobode čovjeka, sadjelatnih unutar djelatnih procesa preobražavanja prirode. Shodno tome:

„Suvremeno mišljenje odbija onu slobodu koja djeluje poput norme i prirodnog zakona, koju je afirmirala novovjekovna filozofija: gospodarenje vanjskom i unutarnjom prirodom. Glorifikacija tehnokratski i scijentistički shvaćene znanosti i tehnike potpuno je u skladu s tom slobodom kao ideologijom, ideologijom profita. Njoj također odgovara i nacionalna idiosinkrazija. 'Svaki dio zasniva svoje pravo i optužuje drugog zbog povrede nekog prava', 'svaka strana tvrdi da je pravo na njezinoj strani'.“³⁷³

U svom izvorno-antropološkom, do kraja dovedenom najamnom odnosu čovjek posjeduje mehaničke vrline čime je sebe po-stavio, doveo u najamni odnos, onaj odnos koji odražava mehaniziranje čovjeka u svijetu, kada se tehnokratski identifikuje tehnički napredak sa *humanim* i *moralnim*. Bez volje, smisla, slobode i mjere unutar tehničko-naučne organizacije života pojedinac biva *objektom* konzumerističko-potrošački neograničenog obilja predmeta. Tu je opasnost od dezintegrirajućih efekata i obrazaca tehničko-naučne civilizacije unutar mehaničkih, tehničkih i privrednih procesa, pri čemu istovremeno kroz fetiš imanja, posjedovanja od strane 'tehnološkog i ethosa rada' 'istrajava' u čovjekovom *podređivanju*.³⁷⁴ S druge strane, integracija nije za Šarčevića simboličko-etički imperativ čovjeka kao bića zajednice, iako on govori o antagonizmu između socijalizma i kapitalizma, evidentno je da ne zapada u zamku pathosa infantilno-moralizatorske pripovijesti.

Pošto je tehnološka subrealnost podređena vještačkoj inteligenciji tehnološko-tehnokratski ustrojenog društva, u tom kontekstu Šarčević daje primjer kibernetike, za koju kaže da predstavlja novo samopouzdanje čovjeka koje proishodi iz samopouzdanja u biti tehnike, tehnike u kontekstu mišljenja i saznanja, činjenja i djelovanja, pri čemu se bizarnost kibernetičke logike kao „načina mišljenja odvija i kao samorazumijevanje epohe

³⁷¹ Šarčević nadalje pojašnjava: „A dijalogijska filozofija, ne polemiko-tehnološka, dolazi nam, čini mi se, kao nastojanje da se u svakom drugom vidi ono Ti, da se dublje, a to znači strožije uđe u tradiciju onog što je potisnuto, potlačeno, potlačeno, ono drugo, i tradiciju koja – ako radikalno ne potiskuje – bar relativira onu veliku pri/povijest una u svjetskoj povijesti (od Hegla do danas).“ – Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 53.

³⁷² Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 250.

³⁷³ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 72-73.

³⁷⁴ „U osnovi tehnike je jedna metafizika. Njoj je ude estetsko iskustvo. Da bismo uopće dospjeli do razumijevanja tehnike, odlučno je da spoznamo da je za vrstu njenog znanja karakteristično: svijet je ispunjen objektima; objekti su skup onoga čemu i ne treba da se povjeravamo i izložimo, čemu je potrebno, ipak, jedno razumijevanje, jer bi to povjerenje i podavanje potkopalo osnovu znanja tehnike. Bit tehnike označava prvenstvo objekta. Mogli bismo očekivati jednu novu praksu ili jednu novu tehniku, što je prema obliku i ritmu našeg današnjeg ustrojstva, njegovih protivurječnosti, potpuno neizvjesno i nejasno.“ – Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 357.

postindustrijskog društva i predstavlja se, na kraju krajeva, kao najopasnija forma novog fatalizma svijesti, tehnike mobiliziranja i samoreguliranja.³⁷⁵ Tek odatle moraju početi nova pitanja koja se tiču čovjekovih sposobnosti, grupa modernih društava, ideoloških, kulturno-mentalnih, koja svjedoče o tome da svijet u načelu ne toleriše druge mogućnosti, sve mogućnosti ljudskog postupanja i mišljenja. Postalo je jasno, kaže Šarčević, da je nelegitimno, izolovano posmatranje svijeta nauke kao svijeta u cjelini, naspram vannaučnog svijeta dostojnog kritičke analize i promišljanja. Ovdje Šarčević navodi Feyerabenda za kojeg kaže da je u pravu: najprije što želi da otkrije principe promjena u nauci,³⁷⁶ čije je polazište mogućnost objektivne spoznaje. Naime, prema Feyerabendu, neophodna je raznolikost mišljenja, dočim je metoda koja podstiče raznolikost jedina metoda "koja je kompatibilna s humanitarnim gledištem".³⁷⁷ U nauci se susrećemo sa transcendentnim uslovom i svojevrsnom tiranijom u vidu jednog masivnog dogmatizma. U svom kritičkom stavu i radikalističkoj formi, kaže Šarčević, Feyerabend nam otkriva:

„Prvo, da je danas moderna znanost – sa racionalizmom postala moć. Ona, naprimjer, putem medicinskih znanosti odlučuje o životnim pitanjima, o životu i smrti, o tijelu i duši, o zdravlju i bolesti. Moć znanosti se očituje u metodama savladavanja prirode, ishrane, učenja i obrazovanja, oblikovanja i korišćenja slobodnog vremena, u izgledima ljudske sredine, u organizaciji i karakteru proizvodnje. Znanstvene metode nameće država, čak i onda kada čovjek rebelira protiv ljudske bijede progona, protiv irelevancije, nečovječnosti. U društvenom životu ne postoji sloboda kada je u pitanju znanost. Fizika, astronomija, historija ili socijalna teorija, to su discipline dužnosti: one se moraju studirati.“³⁷⁸

Ono što je filozofski podsticajno za Šarčevića u Feyerabendovim stavovima svakako je njegovo uključivanje svodivosti epistemičko-naučnih sudova na vrijednosti svijeta života:

„Temeljni vrijednosni sudovi mogu se, dakle, upotrebljavati za provjeravanje teorija o znanosti ili racionalna rekonstruiranja znanosti na gotovo isti način na koji se 'temeljni' iskazi upotrebljavaju za provjeravanje teorija o svijetu.“³⁷⁹

Za to je neophodna posebna metodologija koja će imati u vidu da „opća znanstvena mudrost nije vrlo opća i zacijelo nije vrlo mudra“.³⁸⁰ Međutim, ističući da je nauka bajka – lažna, opasna, himerična i agresivna, Feyerabend mimoilazi ideju o oslobađajućem karakteru nauke, o njenim emancipatorskim potencijalima, uočava Šarčević, jer, imajući u vidu da se nauka određuje i s obzirom na društvene i istorijske okolnosti, ne može se dati objedinjujući prikaz karaktera nauke. Iako, s druge strane, saglasan s Feyerabendom u kritici dogmatizma ili šovinizma nauke, Šarčević uočava da je kod njega zanemarena mogućnost razlikovanja u pojmu nauke – s obzirom na ljudsku slobodu ili slobodno društvo.³⁸¹ Takvo društvo je sposobno prema Feyerabendu da odvoji ne samo državu i nauku, već i državu od svih drugih tradicija. Naučni sud se danas prihvata dogmatski i nekritički, što dovodi do toga da se u sferi javnog života, u sferi obrazovanja manipuliše čovjekovim svijetom. Takva situacija je degradirajuća za slobodu

³⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 321.

³⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 64.

³⁷⁷ Feyerabend, Paul, *Protiv metode*, str. 37-38.

³⁷⁸ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 65.

³⁷⁹ Feyerabend, Paul, *Protiv metode*, str. 192.

³⁸⁰ *Ibid.*, str. 194.

³⁸¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 344.

i ljudsko mišljenje, pogubna za društvo.³⁸² I pored Feyereabendovog insistiranja na jednoj ideji slobodnog društva, pri čemu se postojeća nauka uzima kao jedino moguća, i pored mnogih prednosti, ona ima mnoge nedostatke, uočava Šarčević, što mnogi ne vide, pa se mora priznati „da je vrijedna ideja da u slobodnom društvu mora biti izbjegnuta svaka mogućnost (i teorijskog) totalitarizma“.³⁸³ Pored toga, treba imati u vidu da:

„Sugestivna moć znanosti i znanstvenih otkrića, odavno nas zavodi s onu stranu prakticirane kulture odgovornosti koja zahtijeva najviša znanja, ona nam nudi svijest o tome da je sve dopušteno, da se znanstvenim umom može sve razjasniti i izbaviti, samo je njoj otvoren put prema životu u povijesti i društvu, u prošlosti i budućnosti, olakšanje života sve do njegove autodestrukcije ili samo/otuđenja. Mi smo na taj način promijenili naše vlastito samorazumijevanje; mi smo vjernici religije znanosti, eksperti su naši lideri i poslodavci. Mi ne oklijevamo da im iskažemo apsolutno povjerenje. To da se mi više ne razumijevamo kao individuumi, kao odgovorne osobe. Kao da nam je dostatan naš praktički um, moć prosuđivanja. Fatalistički odnos prema tako proizvedenoj povijesti i životu samo pojačava destrukciju društva, koja se danas izražava u totalitarizmu, nacionalizmu i rasizmu, u građanskim sukobima kultura i religija.“³⁸⁴

Ovdje će Šarčević zaključiti da nauke-religije još nemaju puta do kulture, individualne odgovornosti za posljedice, kao ni solidarne odgovornosti za (ne)činjenje koje dovodi do negativnih posljedica. Opravdana je bojazan od naučno-tehničke civilizacije.³⁸⁵ Savremena filozofija Zapada, kao jedno od ključnih pitanja postavlja pitanje tehnike, pri čemu je tehnika omogućila čovjeku da premaši svoje prirodne granice, uz naglašavanje da ona može biti sredstvo za održivo gospodarenje svijetom, da je čovjek počeo koristiti tehniku i tehnologiju kao oružja za vlastitu ambiciju i kontrolu. To izaziva zabrinutost za održivost prirodnog okruženja i moralne implikacije korištenja tehnologije. Otuda podsticajnost moralno-etičkih pitanja zadobija svoje novo značenje, jer, „našu budućnost neće određivati rješenje tehničkih nego etičkih problema“.³⁸⁶

Baveći se Feyereabendovom radikalnom kritikom nauke,³⁸⁷ Šarčević govori o odgovornosti znanja, o etici moderne znanosti koja stoji naspram jedne ironije života i opstajanja „ako želimo da sebi uskratimo zadovoljstvo sasvim novog iskustva, iskustva totalne katastrofe svega živog

³⁸² Šarčević ovdje pojašnjava: „Argumentacija, međutim, počiva na kriterijumu koji nije sasvim opravdan. Da je praksa moderne znanosti u praksi moći (a), da je ravna totalitarnom duhu, šovinizmu znanosti (b), da je slaganje sa znanstvenim pokoravanju, odricanju sposobnosti da se slobodno odlučuje na osnovi znanja alternativa (c), da su pronalazači miša uveli kulturu, a racionalisti i naučnici je mijenjaju a da je nikad ne poboljšavaju (d), da nije moguća alternativna znanost, znanost uma, koja će imati svoju ekološku filozofiju, filozofiju ravnoteže, zajedničkog života na Zemlji.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 351.

³⁸³ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 71-72.

³⁸⁴ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 491.

³⁸⁵ To je, kaže nadalje Šarčević, strah „od produciranja ljudskih gena, kloniranja i ugasnuća materinstva i maternjeg jezika, ljubavi, brige, kritike, putanje i radosti; od predstave samo/reproducirajućih robota, inteligentnih bića“. – *Ibid.*, str. 493.

³⁸⁶ Steinbuch, Karl, *Mensch, Technik, Zukunft*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1971., str. 339.

³⁸⁷ Šarčević kaže: „Feyereabend pita o tome da li je potrebno da naučnicima vjerujemo u okvirima njihovog istraživačkog područja, ako oni izvan njega čine ono što je protiv pravila univerzalnog morala; krađu, čine nepravde, vrijeđaju, oštećuju život onih koji su im bili bliski i udaljeni, uskraćuju drugima pravo na svoj stil života, na svoj način mišljenja i doživljavanja, na jezičku slobodu; oni imaju svoje narcističke brige, egomaniju, pružaju prizor brige za vlastiti prestiž i uspjeh kod kolega i drugih ljudi, vlastodržaca, moćnika i zainteresiranih. Možemo li se nadati da će se kao 'naučnici' bolje ponašati?“ – Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 74.

i ljudskog, smrti prirode ali i smrti čovjeka, smrti svakog iskustva".³⁸⁸ Stoga nam je danas, kaže Šarčević, prijeko potrebna reforma nauke u Feyerabendovom, anarhističkom i Kierkegardovom, subjektivnom smislu. Jer:

„Današnja religija znanosti ima, dakako, svoje plemstvo, svoje society. Ono vjeruje da postoji identitet između uma i znanosti, religije uspjeha i morala, tehnološkog napretka i humaniteta. Vrsta racionalnosti koju brani znanost u granicama vlastitog jezika ima nešto od dogmatizma i fetišizma koji je u biti apsolutistički i normativistički centriran. Prvo, on je nesposoban da kritički misli o sebi, protiv vlastite shematike i metafizike. Drugo, prosvjetiteljstvo znanstvene racionalnosti u samozaslijepljenosti i vlastitom iracionalizmu, zapravo, u samoubilačkoj narcisoidnosti, najveću moguću sreću nalazi u fetišu napretka koji se može zamisliti i bez uma, bez smisla i humaniteta.“³⁸⁹

Šarčević uvida da Feyerabend u svom obrušavanju na nasilje jedne naučne slike svijeta, njene tradicije i elite privilegovanih, uočava njeno totalitarno ponašanje i njenu već uočenu prinudu koja se transponuje u silu razgradnje svijeta i ljudskog života, u moć zlostavljanja, pri čemu se proglašava vođom, uvodeći novu oligarhiju ili joj služeći kao oruđe; međutim, on propušta da postavi pitanje o argumentativnom profilu nauke i sklonostima ka njenoj instrumentalizaciji, kao i da zapostavlja pitanje o metafizičkoj osnovi prelaska u zaborav logosa. Potom se nauka, kaže Šarčević, u instrumentalističkom i funkcionalističkom profilu potčinjava fetišu uspjeha i pragmatizma, fetišu samozadovoljavanja. Jer: „Ona je zaboravila da misli o sebi, o društvenom aporiju znanosti kao ideologije, o društvenoj patologiji, o aporiju onoga što razočarava i onoga što je razočarano, što je osnova lišavanja čovjeka vlastitog identiteta i dostojanstva.“³⁹⁰ Ovaj profil nauke, kaže Šarčević, ima svoje dalekosežne društvene i metafizičke pretpostavke, pri čemu je sve teže razlikovati njen instrumentalistički profil od onog emancipatorskog, argumentativno-kritičkog profila. Osim toga, kritici nastojanja savremenog društva treba priključiti kritiku subjekta koji omogućava da nauka svoje (sa)učestvovanje kao najmoćnije sredstvo, ne samo popredmeti, već ga učini i svakovrsnim potčinjavanjem, kao i vladavinom vlastite samoreklame i samohipnoze. Ono što bi Feyerabend, u svojoj fasciniranosti predstavom jednog slobodnog društva, želio da uvede jeste: djelovanje – umjesto teorije, otvoreni relativizam – umjesto dogmatizma racionalizma, decizionizam umjesto nekog normativizma, dočim mu je stalo do građanskih inicijativa slobodnih pojedinaca u slobodnom društvu, umjesto teorije nauke ili političke teorije. U tom smislu Feyerabend kaže da se preko retroaktivne slobode dolazi do postupnog obrta u razvoju, pri čemu se oživljavaju i nanovo otkrivaju stare tradicije i na Istoku i na Zapadu.

Međutim, „znanost još uvijek neograničeno vlada. I to zato što njezini praktičari nisu kadri razumjeti i nisu skloni dopustiti različite ideologije zato što imaju moć da nametnu svoje želje, zato što koriste tu moć upravo isto tako kao što su njihovi preci koristili svoju moć da nametnu kršćanstvo ljudima koje su sretali prilikom osvajanja“.³⁹¹ Naše znanje o svijetu se ne može promijeniti, kaže Šarčević, ukoliko mislimo da je moguće demokratizovati nauku, pri čemu „Feyerabend kao kritičar cijele tradicije prinude metode previda neke bitne stvari, i to ima

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid., str. 77.

³⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 362.

³⁹¹ Feyerabend, Paul, *Protiv metode*, str. 291.

dalekosežno značenje".³⁹² Nit-vodilja Feyerabendove teorije nauke i njegovog metodološkog sciencizma ogleda se u stavu: djelovanja umjesto teorije, a slobodan čovjek u vlastitoj moralnoj odgovornosti i umnosti želi otkriti da se u nauci nailazi na uzbudljiv i neobičan fenomen, gospodarenje, tlačenje, ograničavanje ljudske stvaralačke spontanosti i ljudskih sloboda.

Sve nam ovo ukazuje da se u naučno-tehničkom kontekstu pojam *odgovornost* treba misliti dvojako – u njegovom etičkom³⁹³ i njegovom funkcionalističkom određenju. Apriorizam tehničke racionalizacije svih područja života svoje teleološko opravdanje usmjerava na punoću aktivnosti svijeta za koje se ne postavlja pitanje – niti opravdanja, niti smisla, već određuje sobom usmjeravajuće i sveprožimajuće rezonovanje, dočim je, u krajnjem, stvarnost ljudskog djelatnog svijeta svedena na funkcionalno-logičke odnose. Ono što je u tom kontekstu uočljivo jest svojevrsan matematizam po kojem se svo ljudsko djelanje u datoj strukturalnoj održivosti i svrhovitoj punoći na određen način podređuje matematičkom kalkulu čijim posredovanjem se, ne samo jednači racionalnost naučno-iskustvenih sadržaja, već amoralno zamjenjuje s njihovom etičkom i humanom relevantnošću. Naime:

„U tehnici su također međusobno povezani dobro i zlo, korist i šteta. Mi živimo u prinudi napretka moderne tehnike. Nismo u stanju odustati od nje jer je on još osnova za unapređenje života. Čini se da je nezaustavljiva moć tehnike, koja je iz osnove izmijenila bit ljudskog djelovanja, koja otvara novi i relevantni horizont odgovornosti. I ishodišna tačka je da moramo prihvatiti utopiju moći, znanstveno-tehničke civilizacije. Ne samo da bismo svoj vlastiti život unaprijedili ili sačuvali nego i da bismo, ma koliko to bilo paradoksalno, na primjeren način se suočili sa katastrofalnim posljedicama same te znanstveno-tehničke moći.“³⁹⁴

Mnogi današnji pozivi na odgovornost dio su tehnički mišljene i funkcionalistički življene odgovornosti zbog čega oni nemaju značenje, niti predstavljaju oživljavanje moralno-praktičkoga uma, nego, naprotiv, „oduzimanje etici njezinog specifičnog predmeta i svodenje etičke refleksije na racionalizaciju ostvarivanja neumnih ciljeva. Uz to, takva shvaćanja potpuno zanemaruju moralnu kvalitetu osobne intencije pri djelovanju, čime se također čovjek svodi na puki instrument, a moralnost lišava svoje nužne komponente.“³⁹⁵ Preuzimajući parcijalnu funkcionalističku odgovornost, savremeni čovjek istodobno, često zanemaruje moralno-praktičku odgovornost. Ovaj moralno-etički disbalans ne dovodi u pitanje samo

³⁹² Šarčević u Feyerabendu ovdje kaže: „Prvo, on ne zatre od pogubnog pojednostavlivanja. Uopće ne nastoji da filozofski promisli svijet života. Drugo, Feyerabend u znanosti i znanstvenoj metodi vidi pretežno samo ono što je prinudno i restriktivno, ono što se očituje u instrumentalističkom i funkcionalističkom profilu znanosti; u onom profilu koji je udaljio od sebe utopijsko drugo i drukčije, kritički impuls, momente emancipatorike racionalnosti u životnom svijetu, nedostaju teorijska razlikovanja koja bi pluralizmu pripisala istinu u zajednici iskustva. Treće, ofanzivnom stavu znanstvene euforije, mesijanizmu znanosti, kodificiran vodećim tendencijama novije povijesne situacije, Feyerabend protivstavlja pravo na produktivne alternative na otvorenost prema alternativama. Četvrto, on nije u stanju da razabere dvostruki karakter modernih znanosti, čak i prirodnih znanosti. S jedne strane, da su privilegirane, da su trijumfalno porasle do samo/nazaranja svega živog (katastrofe: ekološke, demografske, atomske, medicinske, društveno-patološke itd.). Znanosti su postigle stvarna prava koja, u načelu, ne dopuštaju nikakvo protivljenje, koje je inače nalik Sizifovom poslu. S druge strane, čini se da i moderne znanosti, ne sve podjednako i ne sve na isti način, stvaraju u svojem području ono što obično nazivamo filozofskim; ne samo formu samorefleksije, ne samo formu samo/kritike, nego i promjenu razumijevanja vlastitog predmeta, momenta neodređenosti u njemu, promjenu, odnosno neslučenu povećanje senzibilnosti, otvorenosti i odgovornosti.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 363-364.

³⁹³ Bimo je naglasiti da je Feyerabendova kritika sciencizma, pored ontološke i epistemološke, posebno u etičkoj ravni bila podsticajna za Šarčevića.

³⁹⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 35-36.

³⁹⁵ Buhalo, Ivan, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984., str. 54.

kvalitet života, već i sam opstanak čovjeka i prirode, kada u svojevrsnom paradoksu svijeta života moralna odgovornost uključuje naučno-tehničku. Međutim, naučno-tehnička često ne uključuje moralnu odgovornost. Čovjek se iznova suočava s izazovima, ne samo očuvanja svijeta i vlastitog života, već i da im udahne dublji smisao putem postupaka koji čine čovječnost sveprisutnom. Njegova svrha nije ograničena na puko preživljavanje, već na kvalitetno oblikovanje života, pri čemu moralne norme i vrijednosti, stoga, igraju ključnu ulogu u postizanju istinske ljudskosti. Shodno tome, o odnosa humanuma i mehanizovanog svijeta Šarčević kaže:

„Nikakvi aparati ni tehnike ne mogu proizvesti ono humano, jer ono nije data ili pridodata stvar i oruđe ili pak svojstvo neke stvari. Humanum se zato ne može otkriti i kontrolirati kao radio-aktivitet atmosfere. Jer humanum nije skončana činjenica i instrument, već je "istinska proizvodnja" po mjeri-zakonu slobode, koja nadilazi postvarenu suprotnost slobode i nužnosti. Zato je humano samo tamo, gdje se otvara i sačinjava svijet, gdje je istinito-svjetovno, koje nikada nije skončano, nego uvijek se otvara-ovremenjuje. Humano se ne može odvojiti od vremena kao iskona svega. Za ovo je još uvijek slijepo i 'gluho' tehničko mišljenje. Njemu je uskraćen humanum i pretvoren u etičku korekturu i dopunu mehaniziranog svijeta, robotizma. Zato je najteže u modernom tehnokratskom svijetu čuti ono što se treba čuti (i ono što se može čuti) da bi čovjek bio čovjek.“³⁹⁶

Ovakva situacija, kaže Šarčević, ukazuje na potrebu svijesti o novoj solidarnosti koja, prema Gadameru, stvara mogućnost drugih oblika solidarnosti sa kojim kreće i životvorno obnavljanje i oslobađanje društvenog uma u naučno-tehničkom razdoblju svijeta. Međutim, istina/humanitet kao sudbotvorni momenat našeg sopstvenog povijesno-društvenog iskustva, ostaje utopija; iako se Gadamer poziva na hiljadugodišnje kulture Istoka i Zapada i njihovih velikih kulturnih tradicija. To novo povijesno i društveno iskustvo izrasta iz prakse hermeneutičke refleksije i razumijevanja događajnosti, sa posredovanjem stranog i vlastitog u novom liku:

„Hermeneutika je od najstarijih vremena pa sve do današnjeg dana sasvim jasno isticala pretenziju na to da je njena refleksija o mogućnostima, pravilima i sredstvima tumačenja neposredno u službi i na korist praksi – dok, recimo, jedna izvedena teorija logike ima naučno višu ambiciju od te da pospeši logičko mišljenje, ili pak, teorija brojeva u tome da pospeši računanje.“³⁹⁷

Uprkos gospodstvu i raspolaganju vanjskom i unutrašnjom prirodom čovjeka samo će 'realno-povijesni um' spoznati istinito u hermeneutičkoj filozofiji, što nam govori o bliskoj saupučenosti hermeneutičke i praktičke filozofije. Uvažavajući Gadamera koji kaže da ta veza ukazuje na mogućnost prave integracije našeg znanja o čovjeku – u jedinstvu teorijske svjesnosti o iskustvu razumijevanja i prakse razumijevanja,³⁹⁸ Šarčević drži do stava da sveukupno-naučno i znanje čovjeka o sebi treba objediniti u cjelinu kako bi se došlo do novog sporazumijevanja čovječanstva u modernoj naučno-tehničkoj civilizaciji, ali i vlastitog samorazumijevanja (Gadamer). Treba imati u vidu da se osavremenjivanjem scijentističke samosvijesti u svom već istorijskom kontinuitetu trajanja, istovremeno otvara i omeđuje mogućnost razumijevanja svijeta života zarad uočavanja scijentističke preparacije istog.

³⁹⁶ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 59-60.

³⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Um u doba nauke*, str. 54.

³⁹⁸ Up. *ibid.*, str. 69.

„Naime, scijentistički model svijesti, koji se danas etablirao i u historijsko-duhovnim znanostima, nošen je motivom da probije sve brane, sve strukture koje se opiru da se reduciraju na racionalno postavljenu transparentiju; zato je on i sklon da svoj aksiom djelatnosti i realiteta projicira i na regije sa njim inkompatibilne. On time skriva da bdi nad svim, također i nad onim epohama i događajima koji su bitno nenađeno blago, koje više nisu nigdje: 'Jer ništa ne postoji, ako prestalo nije' (Miljković, XI, Začaravanje). Izvjesno je da i historijske znanosti iz biti scijentističke svijesti strukturiraju i predjele svoje predmetnosti kao racionalno artikulirani sistem činjenica. I prospektivno i perspektivno scijentistički model svijesti ne samo da dopušta to artikuliranje nego dopušta i samoponesenost.“³⁹⁹

Jer, produbljivanjem samootuđenja čovjeka posredstvom ravnomjernog napretka naučno-tehničke civilizacije trebamo se zapitati da li stvamo trebamo težiti tom idealu,⁴⁰⁰ imajući u vidu da se današnja naučno-tehnička civilizacija „manifestira i u vjeri u znanost i njen autoritet, u modernu tehniku i perfekciju rastućeg upravljanja svim sferama ljudskog života, koje "objektivno", nezavisno od nas, odlučuje o svim našim ličnim i političkim odlukama“,“⁴⁰¹ Takve vrste moći naučno-tehničke civilizacije proizvode rastuće zloupotrebe, pa se evidentnost krize naše civilizacije iz nevidljivog i upornog pretvaranja tehničkog gospodarenja prirodnim silama pretaču u organizovano gospodarenje cijelim društvenim životom, dočim se srazmjera napretka nauke i tehnike može usporediti s nazadovanjem u smislu za sopstveno dostojanstvo. U tom kontekstu Adomo je rekao:

„Tehniziranje čini u prvi mah gestove preciznim i sirovim, a time i ljude. Ono izgoni iz ponašanja svako oklijevanje, svako premišljanje, svaku uljudenost.“⁴⁰²

Unutar kretanja koje mašine zahtijevaju od ljudi koji ih opslužuju leži ono nemilosrdno, ono nasilno, udaračko Adoma upućuje na mahove kontinuiranosti fašističkih zlostavljanja, pri čemu se „sloboda izručuje relativnosti, a ljudi moći“.⁴⁰³ Stoga, praktičke udešenosti života dovode do razvoja profitne privrede, a s druge strane zakržljavaju ono ljudsko, ono nježno među ljudima koje upućuje na mogućnosti relacija oslobođenih svrhe.⁴⁰⁴

„Modaliteti i egzistencija tog novog tehničko-elektronskog subjektiviteta mogu se već opaziti u modernim visoko razvijenim industrijskim društvima. On već funkcioniše i u formi kibernetički upravljene volje, to se razgradnja metafizike okončava poništenjem ljudskog faktora, izopačenjem subjekta, dramatikom nove paranoje. Prema tome ta potreba za voljom, ta volja za voljom, uvijek u novim varijantama, jesu osnova modernog tehničkog svijeta. Čovječanstvo iskušava svoju povijesnu avanturu, dvoznačnost znanstveno-tehničkog napretka: da ukloni barbarstvo, onemogućiti glad na Zemlji, materijalnu oskudicu, da stvori materijalne

³⁹⁹ Sarčević, Abdulah, Sarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode. Um: svjetska filozofija Istok / Zapad / Kritika: Karl Jaspers, Svjetlost, Bernost, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2005.*, str. 225.

⁴⁰⁰ „Stoga nije slučajno što Gadamer – na tragu Heideggerove kritike tehnike – misli da to rastuće samootuđenje ne počiva više samo na 'osobnostima kapitalističkog privrednog poretka', kako to pretpostavlja 'kritička teorija' onog društva što bi ga trebalo promijeniti, nego na zavisnosti čovječanstva od jedinstvene naučno-tehničke civilizacije.“ – Sarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 272-273.

⁴⁰¹ Ibid., str. 273.

⁴⁰² Adomo, Teodor, *Minima moralia*, str. 40.

⁴⁰³ Ibid., str. 67.

⁴⁰⁴ Ibid., str. 41.

osnove za ostvarenje ljudske slobode, da svako činjenje i mišljenje stekne novu dimenziju – ili da zapadne u nove forme barbarstva i dominacije.⁴⁰⁵

Šarčević se ovdje ograđuje od mogućnosti arbitriranja u pravcu emancipatorskog mišljenja, ne samo zbog toga što je naučno-tehnički progres otvoren – i u pozitivnom i u negativnom smislu za ljudsku egzistenciju i za čovjeka u budućnosti, već što je volja za moći – proistekla iz slijepih motiva samo-opstanka – stekla novu tehničko-logičku osnovu u službi metafizike za razgradnju stare ideje o beskonačnom napretku moderne nauke i tehnike, usmjerenog prema društvenoj dobrobiti i moralnom dobru; „ona svojom univerzalnom egzistencijom svjedoči o tome da ne počiva samo na pogrešnoj upotrebi ili zloupotrebi znanosti, već u njenoj modernoj društvenoj funkciji.”⁴⁰⁶ Koliko god u naučno-tehničkom napretku otkrivamo neophodne uslove za ukidanje nepravdi i socijalne nesigurnosti, prestanak nemaštine i gladi u svijetu, prestanak nezaposlenosti, taj tehnički univerzum u svojoj nadmoći i apsolutizmu „ne dovodi u sumnju mogućnost da se tehnika postavi u okvire ljudske mjere ili praktičkog uma kao principa moralnosti”⁴⁰⁷, kaže Šarčević, čije daljnje pojašnjenje i zapitanost razobličavaju suštinu problema:

„S takvog stanovišta, vjeruje se da prinuda koju izaziva rastuće tehniziranje i poznanstvenjivanje, ona koja pokazuje da su izgledi za povlačenje u barbarstvo veliki, da su stravično zakazali ljudska racionalnost, filozofska nastojanja, najplemenitiji etički postulati, svi etički sistemi; ta planetarna i nečovječna prinuda je postavila novo pitanje. Zapravo, da li je sama tehnika – sa svojom tehnološkom racionalnošću i ethosom – skrivila što se pretvorila u gospodara sa „energijom paranoidnih projekcija”; ili je to skrivio sam čovjek koji više nije dorastao zakonima elektronske subjektivnosti, tehničkog napretka?”⁴⁰⁸

S druge strane, da bi izbjegao opasnost idealizovanja onoga što sobom predstavljaju humanum i humanitas, Šarčević će filozofski predosjetiti i ukazati na interaktivnu relaciju hermeneutike i praktične filozofije. U tom pravcu, kada je riječ o odnosu etike i hermeneutike,⁴⁰⁹ savremeni ukrajinski mislilac Sergej Borisovič Krinski će doći do relevantnih refleksija koje, iako na svojevrsan način predstavljaju neistraženo filozofsko-praktičko polje, nipošto nije formalističko anticipiranje svagda otvorenog hermeneutičkog nauma i ethosa, već jedno novo viđenje tog odnosa. U tom kontekstu Borisovič kaže:

„Svaki čovjek prolazi najduži put u životu – put k samome sebi, i na kraju treba doći do razumijevanja tko je on. Pokazalo se da to razumijevanje može nastati samo na etičkim osnovama.”⁴¹⁰

Ali, isto tako, kako kaže ovaj ukrajinski mislilac i etičar, da je u etici i njenom poučavanju najteže ne zapasti u moraliziranje. To je Šarčević unutar svojih filozofsko-humanističkih diskursa itekako imao u vidu, kada je u uvodnom dijelu svog djela *Utopija smisla i istina vremena* iznio bitne uvide kojima sintetizuje esenciju humanuma i moralnog stava:

⁴⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 124.

⁴⁰⁶ Ibid., str. 125.

⁴⁰⁷ Ibid., str. 129.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Borisovič, Sergej Krinski: Hermeneutika i etika, *Nova akropola*, br. 11/2015, str. 4-8. Dostupao na: <https://nova-akropola.com/covjek-i-svijet/aktualno/hermeneutika-i-etika> (datum pristupa: 25. 06. 2022.).

⁴¹⁰ Ibid., str. 7.

„To da li će nauka ili tehnika donijeti spasenje ili nesreću čovječanstvu, to ne zavisi od tehničara, ni od cijele tehnike, nego od upotrebe koju društvo dopušta. A upotreba nije, na žalost, stvar dobre ili zle volje; ona zavisi od ukupnog stanja ili strukture društva kao što je naše, na primjer. Moderna kritička kultura nam pomaže da razumijemo nešto presudno: tehnika ne samo da ne oslobađa, nego dolazi k sebi samoj u jednom ljudski dostojnom društvu. U tom smislu bi trebalo raditi.”⁴¹¹

Prema Šarčevićevom shvatanju nauka i tehnika odražavaju jednu formu života, oblik organizacije ljudskog rada, nešto izvedeno, pri čemu bi bilo iluzorno rješenje o nekoj sintezi tehničkog i humanističkog čovjeka. U kontekstu globalnih tokova ekspanzije tehnike za one koji podliježu tom fetišizmu iz ‘drugog plana’ koji u sistemu industrijske kulture i kulturne industrije naivno prepoznaju nadu u opstanak čovječanstva i svijeta uopšte, „koji, štaviše, u tome vide osnovu humaniteta i jedinstva čovječanstva, taj zaista nema uvid u logiku i prinudu cjeline tehnike.”⁴¹² Ono što od svih nas zavisi i ostaje jeste da se dostojan život za sve ljude ne može realizovati naprosto sredstvima organizacije i planiranja, već ono što nam ostaje jeste kritička budnost. Međutim, pitanje o svijetu počiva na uvidu u uzajamnu prožetost ili duboku povezanost nauke, tehnike i društvenog svijeta života, kako se Husserl odavno izrazio – podsjeća Šarčević, a što je odraz činjeničkog stanja postignuća modernih nauka, modernizacija koja reformiše život, kao što će Hans Lenk dato stanje rastuće unutrašnje “isprepletenosti” “nauke, tehnike i industrije” imenovati kao “tehnološko”. Pojam *tehnološkog* se tiče svih područja obuhvatne racionalizacije, pa se “tehnička epoha” transformiše u “tehnološko razdoblje”⁴¹³. Naime, raspravu oko scijentizma Lenk, pored ostalih problematika, svrstava u „pitanja etike koja su primijenjena na fundamentalna istraživanja.”⁴¹⁴ Navodeći Lenkovu sklonost ka metodološkom, naturalističkom i moralnom scijentizmu, Šarčević s jedne strane uočava “da je jedan metodološki scijentizam naprosto neostvariv”, a s druge, da na taj način “nije isključen heuristički scijentizam”.⁴¹⁵ Ovakav pristup, prema Šarčeviću, pored uvida u kompleksnost teorije nauke, jača epistemičku samosvijest. Ali, ne treba prenebreći:

„Znanost i znanstveno-teorijske modelske koncepcije trebale bi učiniti jasnijim svijet, sukobe čovjeka sa svijetom i na taj način doprinijeti orijentaciji i primjenom pomoći čovjeku, ali bez potčinjavanja ljudi kao osoba, individua i subjekata i društvenog života.”⁴¹⁶

Imajući u vidu da je Lenkova argumentacija utemeljena na ideji srednjeg puta (između scijentizma i antiscijentizma), neophodan nam je, ne samo dijalog s naukom, već i razlikovanje njenih mnogostranih fenomena nauke, zaključuje ovdje Šarčević.

Imajući u vidu cjelinu savremenog svijeta, koji je odavno stupio u razdoblje globalizacije, kaže Šarčević,

„... nadaje se sljedeća slika:

⁴¹¹ Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i istina vremena*, str. 19.

⁴¹² Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 121-122.

⁴¹³ Lenk, Hans, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1971., str. 7-8.

⁴¹⁴ Lenk, Hans, *Između teorije znanosti i društvene znanosti*, str. 118.

⁴¹⁵ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 22.

⁴¹⁶ Lenk, Hans, *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986., str. 101-102.

1) Najprije se iskazuje kriza slike svijeta koja je u osnovi moderne svjetske civilizacije. Ugroženi su: individuum, društvo, kultura, koegzistencija i mir između individua, naroda, kultura, između čovjeka i prirode ili prirode i čovjeka, između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

2) Mi sada već smatramo normalnim ideju napretka "tehnološkog razdoblja", znanosti, tehnike i industrije. Ovdje je proces bezgraničja gospodarenja prirodom – onom vanjskom i unutarnjom – to što je bio *Faustov san* – ono što spada u normalnu svijest. To spada u normalne rizike društva ili u logiku njegovog pervertiranja. Odčaravanje – postaje dio desupstancijaliziranja i desocijalizacije prirode ili čovjekovog odnosa prema prirodi i svijetu u cjelini. Upotreba vrijednost znanja moći i moći znanja, znanosti i tehnike, nema granica; otkačenost sistema u svemu je normalna. (...) Živimo u doba lažnog i sentimentalnog moralizma ili humanizma; neprestano se 'stvara jedna slika svijeta u kojoj upravo takav senzacionalizam može da vrši svoju zavodničku i zaglupljujuću ulogu'.

3) Ovdje dolazimo do onog, vjerovatno, najtežeg pitanja koje se tiče modernog svijeta. Riječ je o riziku društva u kojem se nalazimo; želimo sačuvati svoju novu moć sabranu u onom trojinstvu: znanost, tehnika i industrija.⁴¹⁷

Iako je nauka bila jedna nada svijeta koja učestvuje u kosmičkom situiranju čovjeka i prirode uopšte, naučno-tehnički napredak donosi više problema nego njihovih rješenja, premalo je i diferenciranja, pripodobljavanja u okviru društvene i humane relevancije nauke, „u moralnoj ambivalenciji ne samo primijenjene znanosti i tehnike (fizika, biohemija, medicina, farmakologija, kompjuterske znanosti itd.), previše pojednostavljenih predodžbi o nelagodi i precjenjivanju modernih znanosti“.⁴¹⁸ Zona pitanja bez odgovora sažima u sebe 'teoriju nauke – implicitno i eksplicitno, povijest i mit nauke što postaje zonom pitanja bez odgovora. Naime:

„Riječ je o tome da mi živimo sa scijentokratsko/tehnokratskim mitom, čija je tajna u apsolutu, u totalnoj napravljivosti svijeta, u vjeri u Čovjeka. To je značilo lagahno prelaženje tehnokratske interpretacije znanosti – u jednu novu 'scijentokratsku heroiku čovjekovog samooslobođanja od prinuda zavisnosti od prirode'. Dvadeseto stoljeće je u znaku scijentokratije koja je postala jedan za nas prirodni proces koji rađa nove prirodne procese. Svjetska povijest postaje sudbinski svijet znanosti, *svijet znanosti* i svijet tehnike.“⁴¹⁹

Dok su ljudske želje, poput Faustovih, ispunjene kao želje za gospodarenjem i moći, čovjek je ispunio, svoje imaginacije učinio konstruktivnim, koje su do danas nezamislive. Naime, kaže Šarčević, kao što je Faust svoje želje ostvario uz pomoć pakta sa đavolom; čovjek je to uradio posredstvom naučnog gospodarenja. Živimo u strahu koji odražava stanje da su nas naše moći – u nauci, tehnici i industriji – nadišle, i da ih zapravo nismo u stanju kontrolisati. Kompjuterska tehnologija je odavno (us)postavila načine ophođenja unutar savremenog svijeta i njegovih tokova koji su odraz odnosa čovjeka prema čovjeku i čovjeka prema prirodi, dočim se „dokazuje da je danas tehnika u biti logična i da je logika u načelu tehnička“.⁴²⁰ U savremenom

⁴¹⁷ Šarčević pojašnjava: „To zadiru u sudbinu ljudi i naroda, ne samo u Evropi. Traume različitih genealogija, frustracije, oklanjanje vjeru u ono znanje koje bi moglo biti naš stimulans, osloboditi za kreativnost, očuvati više opcija i mogućnost izbora da bi se život održao“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 161-162.

⁴¹⁸ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 19.

⁴¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990., str. 141. Up. Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 19.

⁴²⁰ Up. Zimmerli, Walther Ch., Vom „Glück“ der Arbeitslosigkeit, u: Hans-Ludwig Ollig (ur.), *Philosophie als Zeitdiagnose*, Darmstadt, 1991., str. 96-110, ovdje str. 100.

tehničkom razdoblju čovjek kojem na izvjestan način kompjuter postaje prauzor, sebe je učinio kompetentnim u pravcu neizmjenih mogućnosti tehničke konstrukcije i rekonstrukcije, i „da su nove informacione tehnologije one koje nude tehnologije koje tehnološke implementiraju funkciju kontrole i upravljanja. Drugim riječima, *per definitionem*: ove funkcije sam čovjek ne bi mogao kontrolirati“.⁴²¹ Čovjek je sebe prinudio, kazuje Šarčević, potrebom i čežnjom za ovom vrstom napretka, prema kojem u svakodnevnom životu trpimo ogroman konglomerat različitih, ravnodušnih, jednako-važnih i senzualno-nebitnih vijesti. Pitanje je da li smo i intelektualno i emocionalno izgubili kontrolu nad tim procesima iza kojih stoji to trojedinstvo: nauke, tehnike i industrije, dočim je naš kapacitet rasuđivanja ili poimanja, uzbuđenja i brige, učestvovanja i razumijevanja, – odavno iscrpljen. Ono što je dostatno i prisutno u današnjem svijetu života je zastrašujuće: mržnja ili cinička ravnodušnost, ubijanje, nacionalizam, holokaust. Taj moralni paradoks u vidu kapitalističkog konzumerizma pretače se u zavodljivost nove psihosocijalne moći koja se putem mimog mimohoda kreće ka izričitim istinama, a samu istinu pretače u laž, varku i obmanu. Ovdje Šarčević pledira ka diskursu koji nalaže dramatičnu primjerenost volji za istinom, traganju za egzistencijskim istinama, a ne destruiranju ljudskih projekata, i neukidanja polifonosti ideja.⁴²² Jer, kaže Šarčević:

„Dobro je poznato da diskurs dovodi izvan snage statički sistem moći suđenja i razumijevanja, koji je začetak i 'alegoričke brutalnosti', onog mi to-znamo-bolje. Svoje vlastito postavljamo na najviše mjesto.“⁴²³

U tom smislu Šarčević navodi Paula Lorenzena koji kaže „da sve znanosti nisu zaokupljene ovladavanjem našim životom, da se etika može povezati sa teorijama pojedinačnih znanosti“.⁴²⁴ Naime, Lorenzen smatra da se posredstvom uma kulturnog čovjeka treba potvrditi *autonomija kulture*: „Mi smo već toliko umni – svako objašnjenje pretpostavlja um.“⁴²⁵ Međutim, Šarčević uočava da u odnosu na različite forme funkcionalnog i institucionalnog uma naše doba odaju njegove idiosinkrazije. One su i institucionalizovane, dok porijeklo ljudskog stradalništva i čovjekovih problema nije još dovoljno duboko promišljeno. Institucionalizacija modernih nauka iz volje za saznanjem pretpostavka su oblikovanja života svih ljudi u svim sferama čovjekove egzistencije.⁴²⁶ U pitanju je onaj raskorak koji nam govori da se proces tehničkog razvitka i tehničkog uma osamostalio; da se čovjek, s druge strane, ne može odreći tehničko-industrijskih postignuća, bez izazivanja velikih socijalnih potresa i katastrofa; ukoliko se ima na umu da gotovo svaki četvrti stanovnik na zemlji obitava ispod minimuma ljudskog dostojanstva, da svake godine uslijed bolesti i gladi umiru milioni djece. Sažimanjem nekih bitnih iskustava savremenog, transmetafizičkog mišljenja treba reći

„... da još nismo postavili pitanje o dijalogu tehnike i znanstvenog ethosa, o moralnoj odgovornosti za mogući optimum tehnički raspoloživog i tehnički sačinljivog; da još nismo spoznali prinudu tehnikabilnog uma, zapravo, monolog jezika planetarne tehnike kao svjetske

⁴²¹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 163.

⁴²² „Supremacija ili vjera u supremaciju vlastite kulture ili tradicije je hipotetičko-dramaturgijska poza, nipoštašavanje drugog i drugih kulturnih ili tradicijskih vrijednosti a i precjenjivanje vlastitih“ – Ibid., str. 182.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 416.

⁴²⁵ Lorenzen, Paul; Schwemmer, Oswald, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Bibliographisches Institut, München, 1975., str. 268.

⁴²⁶ Šarčević uočava da se upravo u civilizaciji, u čijim su temeljima moderne nauke, „stvora jedan ponor između relativno malog broja istraživačke elite, na primjer u fizici, i više milijardi ljudi koji žive zahvaljujući mašinskoj tehnici, mikroelektronici, koju su stvorile prirodne znanosti.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 361.

zajednice, u kojoj dominacija tog jezika znači da smo pristali na ravnodušnost prema ljudskom tijelu, prema životu, starosti i smrti, znači da smo pristali na muk, na samoponiženje, da budemo sužnji bitka koji se premjestio u tehnički raspoloživo i predstavljivo; da izbavljenje čovjeka i prirode na osnovi suvremene tehnike, perfektne tehniziranog svijeta, koji je odavno kolonijalizirao sam svijet života, treba da ga ponizi; da ga pretvori u čudovište.⁴²⁷

Šarčević nudi rješenja:

„Želimo da se stvore uslovi za iskazivanje kritičke svijesti građana, da se uoči čisto pragmatički karakter znanosti, da se može polemizirati o objektivnim posljedicama scijentificirane prakse. Prošla su vremena kada su filozofi – pogotovo oni kojima je stalo do etičkog logosa, koji na pitanje 'Šta je najljudskije?' odgovaraju: 'Nekome prištedjeti stid' (Nietzsche) – u nekoj vrsti prividne ili stvarne nadmoćnosti mogli mimoilaziti i pitanje u dobu humaniteta.“⁴²⁸

Ono što je izgubljeno u povijesti ljudskoga roda, kaže Šarčević, dovodi nas u situaciju da ne znamo odgovor na pitanje o tome „da li je čovjek uopšte u stanju da upravlja i da kontroliše ekspanzivni napredak perfektne tehnologije, da sistemi manipulacije i totalnog tehniziranja prikrivaju pozitivitet stvari i skepsu prema dosadašnjoj historiji“.⁴²⁹ Filozofi egzistencijalizma su nastojali uporno naglašavati nužnost čuvanja onoga što čini čovjeka izvornim i humanim, a što se često gubi u tehnokratskoj produkciji i svijetu hiperelektronskog uma. Kao što u tom smislu drugi u našem svijetu pluralističkih datosti obuhvata tuđe kulture i sve stanare na svjetskom nivou, Gadamer kaže da ćemo se tom nauku u budućnosti imati sve više, i više učiti:

„Naš ljudski cilj, štaviše, ne može biti da na sve vršimo pritisak tehničkom civilizacijom, koja je nama ili nekom drugom predata i koja nas sve odredila u našem ukupnom životnom ustrojstvu. Tek kada u nove zadatke unesemo sposobnosti razumijevanja i obostranog uvažavanja, što će naš svet uvesti u ravnotežu, i u njoj održavati, stvorimo nove poretku. Odnegovati te sposobnosti, tome među svim naukama doprinose takozvane duhovne nauke. One nas neprestano konfrontiraju sa čitavom bogatom skalom ljudskog – i suviše ljudskog.“⁴³⁰

Ne smijemo, kaže Šarčević, odbaciti bez razmišljanja niti pojam proširene odgovornosti u kontekstu jedne kosmičke etike koja bi se na pravi i misaoni način suočila sa krizom svijeta. Tehnokultura je egzistencijski modus savremenog svijeta života, pri čemu se kritičkom refleksijom treba sve drukčije osvjetljavati. Tako se u neodoljivom kontinuitetu treba ukazivati na mjeru „između potpunog industrijaliziranja i humanih dimenzija ljudskog opstanka“,⁴³¹ iako su mnogi pokušali da za ishodišnu tačku uzmu scijentistički optimizam u svojstvu političkog djelovanja i spasonosno sredstvo u savladavanju zla, mi „zahvaljujući njima često prihvaćamo pravac prema ekspertokraciji ili scijentokratiji, koja povlači sa sobom moralnu odgovornost i političku kompetenciju“.⁴³² Na taj način uvidamo da se iznova postavlja pitanje o istini u nama

⁴²⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 281.

⁴²⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 362-363.

⁴²⁹ U okviru rasprava savremene filozofske antropologije Šarčević uočava da se nužno treba postaviti pitanje o tome šta je čovjek: „I to iz perspektive modernog doba u kome se, također, postavlja pitanje o tome da li tehnokratija, sistem informacione logike i tehnologije sistema dopušta humanitet, slobodu, onu slobodu čovjeka koja se ne pojavljuje samo 'produktivno u djelatnim procesima preobrazbe prirode pomoću ljudi koji rade'.“ – Ibid., str. 364. Up. Fink, Eugen, *Technische Bildung als Selbsterkenntnis*, u: *Der Begriff Technik*, Verein Deutscher Ingenieure, Düsseldorf, 1962., str. 16-72, ovdje str. 16 i dalje.

⁴³⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Um u dobu nauke*, str. 142-143.

⁴³¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 365.

⁴³² Šarčević nadalje pojašnjava: „Na nivou jedne nove ontologije, hermeneutički i fenomenološki orijentirane, dovodi se u sumnju pojam sistema uopće, pojam apsolutne tehnike i eshatologije.“ – Ibid., str. 366.

samima, o kulturnom pluralizmu, o formi samorazumijevanja, o ljudima i njihovom djelu koje je mjera humaniteta, a ne otuđenja. U svojstvu moralnog ambasadora svjetskog humanizma Abdulah Šarčević kaže:

„Nauka i tehnika nisu sama stvar, nisu čovječanstvo, nego jedna forma života, nešto izvedeno, forma organizacije ljudskog rada. Pitanja kojima se mi ovdje bavimo dopiru do osnova društva. Bilo bi iluzorno htjeti ih riješiti pedagoški, ili nekom sintezom humanističkog i tehničkog čovjeka. Ostaje kritička budućnost. To zavisi od svih nas. Ljudi našeg stoljeća počinju da shvataju da to nije određeno nekim fatalitetom, da dostojan život za sve ljude ne može da se realizuje samo sredstvima plana i organizacije, još manje prinudom na dobro i sreću, nego samo umom.“⁴³³

U vremenu u kome je laž vjerovatnija, a istina nevjerovatna, nedostaje osnova za život koja u svijetu životne prakse nije u stanju da se legitimiše. U osnovi takve neistine stoji mit svojevrstnog scijentističkog optimizma, „koji je nesposoban da uoči vlastitu krizu napretka, to je: ekspertokratija, znanstvena i tehnička, medicinska i psihijatrijska, koja utvara da je podjednako podobna da prosuđuje o moralnim i političkim ciljevima. Mikrofizika moći ima svoju logiku, strukturu svojih želja, svojevrstni diskurs činjenica i mišljenja. Nema samo popravke. Sva mjesta zauzima „upravljanje, 'scijentokratija'. Ona priznaje samo mašineriju uspjeha, vremenske perspektive, objektivno utemeljene nade.“⁴³⁴ S druge strane, etičke vrijednosti i moralne norme čine humanističko-funkcionalne platforme u ostvarivanju humanuma, pri čemu moralna odgovornost zahvata najviše nivoa ljudskog djelovanja. Jer,

„Koliko god tehnički univerzum izgledao beskrajan, apsolutan i nadmoćan, ne samo u makrohistorijskoj perspektivi, koliko god u tehničko-znanstvenom napretku nalazimo neophodne uslove za prestanak oskudice i gladi u svijetu, nezaposlenosti, socijalne nesigurnosti i nepravde, on ne dovodi u sumnju mogućnost da se tehnika postavi u okvire ljudske mjere ili praktičkog uma kao principa moralnosti.“⁴³⁵

Iz tog aspekta posmatrano, smatra se da prinuda izazvana rastućom tehnizacijom i ponaučavanjem pokazuje namjerenost za jedno varvarstvo, pri čemu su nesamjerljivo zakazala filozofska pregnuća, ljudska racionalnost, svi etički sistemi, najplemenitiji etički postulati. Ta nečovječna i već planetarna prinuda postavlja novo pitanje:

„Zapravo, da li je sama tehnika – sa svojom tehnološkom racionalnošću i ethosom – skrivila što se pretvorila u gospodara sa 'energijom paranoidnih projekcija'; ili je to skrivio sam čovjek koji više nije dorastao zakonima elektronske subjektivnosti, tehničkog napretka?“⁴³⁶

Otvorena su, uočava Šarčević, i sljedeća pitanja: U kojoj mjeri se mjeri sve samostalija tehnika u svom odvajanju od polja moraliteta i humaniteta? Da li je to, stoga, promašena forma ljudske egzistencije? Da li se mogu rasvijetliti temeljne crte moderne tehnike?

„Dioba inteligibilnog i moralnog subjekta osnova je za rezignativnu postavku da su izgledi za barbarstvo veliki, da naše stoljeće dopušta da bude još jedanput obmanuto, da nije naučilo lekciju iz širenja 'mehanizirane i elektrificirane pustinje', da je znanstveno-tehnički napredak u njegovom, prije svega, informaciono-kibernetičkom obliku u znaku aktivističkog uma, koji

⁴³³ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 140.

⁴³⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 472-473.

⁴³⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 515.

⁴³⁶ Ibid.

dovodi u sumnju opciju za ono neraspoloživo u ljudskom postojanju, za slobodu i ljudsko dostojanstvo, u kojima se odlučuje ono što spada u imperativ moralno-praktičkog uma, postojanje ili propadanje ličnog i kolektivnog identiteta i integriteta, istina i autentičnost, legitimnost životnih ideala.⁴³⁷

Prizivajući jedinstvo naučnog i moralnog ethosa Šarčević se pita za

„... novi ethos tehnike, tehnike humanog, smislaonog ili uspjelog života, za jedno istinsko demitologiziranje prakse znanstveno-tehnološke revolucije, put mišljenja koje trezveno otkriva granice prakse onoga što je tehnički moguće, što spada u racionalni konstruktivizam, jedan alternativni život u kome je moguća ona otvorenost-temporalnost u kojoj priroda nije samo predmet iskorištavanja nego partner, u kojoj je moguće jedinstvo znanstvenog i moralnog ethosa? Pozitivni učinak krize tehnike, tehniziranog društva i mišljenja uopće, počiva u tome što omogućuje pitanje o modernom svijetu, o razlikovanju proizvodnje, djelovanja, mišljenja i jezika.“⁴³⁸

Pozitivistički razumijevati nauku i tehniku, znači biti na liniji jednog interesa po kojem se stvara ne samo ravnodušnost, već i isključivost prema kompleksu pitanja: da li je čovjek subjekt ili objekt, da li je slobodan ili neslobodan? Prema tim diferencijama i nauka i tehnika razvile su ravnodušnost. Stoga, kaže Šarčević:

„Tu kritiku pozitivizma i scijentizma možemo pooštriti argumentima koji ukazuju na dvoje: na postavljanje znanstvenog i tehničkog objektiviranja prirode kao jedino mogućeg i potrebnog, i na diskreditiranje komunikativnog uma i komunikativnog djelovanja koji predstavljaju interes za uzajamno sporazumijevanje, za intersubjektivnost čije iskustvo uvijek izlazi izvan granica koje su povučene na osnovu vladavine nomoloških znanosti.“⁴³⁹

Stoga se iznova trebamo baviti obrascima gospodarenja nauke i tehnike, kao i njihovom biti, diktaturom njihovih istina; potreban je analitički pristup kapitala i profita, prinude napretka, a posebno cinizam tehničke produkcije i naučne reprodukcije. U svojoj zavedenosti fascinacijom tehničko-naučnog napretka, ljudi su vidjeli u tome spas za ljudsku vrstu. No, paradoksalno, ovaj fetiški odnos prema tehnologiji često vodi ka glorifikaciji i uzbuđenju zbog napretka u svijetu, u kojem za čovjeka to postaje postvareni odnos. Danas nam je potreban otrežnjujući pogled na moderni svijet, koji je oblikovan implicitnom filozofijom prisutnom u naukama, tehnologijama i tehnikama. Šarčević ističe da je važno preispitati uvjerenje da je jedini prihvatljiv model društva i civilizacije onaj koji se temelji na nasilničkom, gospodarećem odnosu prema prirodi, naglašavajući potrebu za perspektivom koja odbacuje ideju da je eksploatacija prirode, kako vanjske tako i unutrašnje, jedina legitimna mogućnost. Ovaj otrežnjujući pogled implicira potrebu za novim pristupom koji vodi ka održivijem odnosu s prirodom i okolinom, umjesto isključivo eksploatatorskom pristupu koji dominira u suvremenom društvu. Naime, Šarčević ističe da njegova kritika nije usmjerena protiv nauke, tehnike ili tehnologije samih po sebi, već protiv ideje da bi se čitav svijet trebao podrediti njihovim principima. On se suprotstavlja ideji da bi trebalo težiti ka nekoj vrsti utopističke vizije u kojoj su nauka, tehnika i tehnologija jedini vodiči za život. Umjesto toga, tvrdi da bi trebalo promatrati svijet s više perspektiva, prihvatajući da i izvan sfere nauke postoji život koji je važan za analizu i promišljanje. Šarčević

⁴³⁷ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 131.

⁴³⁸ Ibid., str. 132.

⁴³⁹ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 134.

naglašava da moderna nauka ne bi trebala imati apsolutni autoritet nad drugim aspektima ljudskog svijeta života.

Za dalje poimanje moralne filozofije kod Šarčevića u okvirima njegovih humanističkih svjetonazora i etičkog pristupa pitanjima svijeta života, i za razvoj naših predstava o tome unutar filozofsko-etičke teorije, značaj je Šarčevića, prije svega, u sljedećem:

(a) Što na sebi svojstven način u određenoj mjeri oživljava filozofsku kritiku evropskog logocentrizma i monocentrizma, kao i redukcionizma i empirizma, da bi shvatanja etike uopšte i etičkih pitanja usko povezao sa problemom humanizacije svijeta života;

(b) Što zahtijeva da se iz perspektive epistemičko-antropoloških istraživanja, svako dato pitanje etičkog pristupa svijetu prirode, društva i čovjeka istražuje i propituje putem pravila i postupaka indukcije unutar moralnih fenomena i etičkih problematika kroz načine i pravila funkcionisanja unutar relacija na temelju totaliteta svijeta života iz pitanja samih.

2.2. Šarčevićeva moralno-etičko re(per)ceptiranje čovjeka unutar prirode, ljudskog svijeta, društva i kulture

U povijesnom poimanju prošlosti i budućnosti kroz prelamanja sadašnjosti u prožimanju istorijskih perspektiva sociokulturološkog i humanog preobražaja kompleksnih konfiguracija svijeta – određenog brojnim globalizacijskim trendovima koji uključuju mnoge aspekte naučno-tehničke civilizacije, a koji prožimaju kulturu, ekonomiju, jezik, ideologiju i ostale društvene struktur(alit)ete, sve više postajemo svjedocima krize, ne samo u savremenim društvenim i kulturnim kontekstima, već i kroz ekološke problematike svijeta prirode i okruženja. Dato stanje zahtijeva dubiozno filozofsko-humanističko i moralno-etičko zahvatanje različitih struktura moći totaliteta ideoloških, političko-militarnih, nacionalističkih, fašističkih i ekstremno-svjetonazornih ideja, shematizama i praksi. Oblikujući ljudsku egzistenciju i čovjekov svijet, globalne promjene transfiguracijski utiču ne samo na unutrašnje slabosti društva, već i na pojave ekstremističkih i destruktivnih praksi. Sve to nalaže istodobno misaono variranje i kritičko propitivanje različitih domena društveno-političkih, socio-psiholoških i etičko-egzistencijskih ravni humanističke objektivacije povijesnih procesa održanja individualnih moći ljudske jedinice, pretočenih u svojevrsnu etičko-moralnu fenomenologiju ljudske stvarnosti. U tom smislu, Nietzsche mogućnosti moralnosti pristupa u onoj mjeri ukoliko čovjek priznaje da ne postoji apsolutna nauka o moralu:

„Iznesimo ga, taj novi zahtjev: nama je potrebna kritika moralnih vrijednosti, vrijednost tih samih vrijednosti najprije se mora dovesti u pitanje – a za to nam je neophodno poznavanje uslova i okolnosti u kojima su one rasle, pod kojima su se razvijale i mijenjale (moral kao posljedica, kao simptom, kao uobražaj, kao tartifstvo, kao bolest, kao nerazumijevanje; ali i moral kao uzrok, kao lijek, kao podsticaj, kao smetnja, kao otrov; ovakvo postojanje niti je do sada postojalo, niti se priželjkivalo).“⁴⁴⁰

Budući da ljudska priroda inherentno određuje čovjeka kao društveno i moralno biće s identitetom, i svijesću o vlastitim sposobnostima i mogućnostima, stoga i središte Šarčevićevog stvaralaštva odražava punoću temeljnih pitanja smisla bitka i slobode, – korelativnih s pitanjima životnog ustrojstva, pitanjima velike filozofske predaje oslobođenih i rasterećenih svih metafizičkih shematizama, kada smo u našem ravnodušju za ljudske patnje, borbe i smrti,

⁴⁴⁰ Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich), *Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2012., str. 177.

stradanja čovjeka i naroda po-stavljeni na strani ne-slobode, čemu se treba(mo) suprotstaviti osviještenom refleksivnom sviješću kojoj nije stalo samo do onog spoznajnog, već i nadasve do onog moralno-etički evaluativnog. Naime, duboko iskustvo prirode povijesnog života od filozofije je učinilo da bude tumač, raskrivač mnogih iskustava, kako pitanja metafizičko-umne problematike, tako i njima saodnosnih empirijskih iskustava, s ciljem da se dode do novih mogućnosti, do drugačijih izvjesnosti. To je nemoguće bez ideje koja se svuda javlja kao generator svoje vrste, kao prisutan impuls, kao ono što obitava u sopstvenoj sjeni, kao poštena samosvijest koja stupa u sučeljavanje i borbu s empirijskom stvarnošću – otkrivanjem da nije njeno samorazvijanje, samopotvrđivanje, koja na svaki mogući način poziva na odgovornost unutar opštepovijesnog toka kao izokrenutost ideje, izopačenost dobrog i istinitog. U tom smislu:

„Ova simbolika protivurječnosti izbija danas između savremenog toka povijesti i filozofije kao humanizma. Između božanstva sile i morala, otuđenja i slobode. Naravno da se ovdje ponavlja ona konkretna dijalektika odnosa 'kreposti i toka svijesti', koju je Hegel izložio u *Fenomenologiji duha*. I mi danas kao nekada Hegel moramo sumnjati u moć, sposobnost ideje humanuma i dobra da pobijedi savremeni tok poroka, izopačenosti i potuđenja. Povijest se dešava poput bajke, kojoj ona samo povjerava svoje nade, tajnu života, žudnju za utopijom humanuma, dobra, nerepresivnog lika zbilje.“⁴⁴¹

Javlja se novo ushićenje u eri savremene stvarnosti u kojoj nova subjektivnost, sa drugačije oblikovanim identitetom individuum i društva, kada sve događajno i istinsko dobija čovječniji i dublji smisao prirode. Tada se u zavičajnosti jezika i mišljenja, održivosti razvoja i ljudskog opstanka uopšte, sa etizacijom života i njegovog razvojnog napretka, u novoj slobodi i njenom novom poimanju, djelotvorno i nedvosmisleno diskvalifikovanje eksploatacije, agresije, represivnih kategorija društva, ima zapravo realizovati sve istinsko – ono što tek slijedi i dolazi. Ta skrivenost *drugo uma* kao ono najviše u zapadno-evropskoj civilizaciji predstavlja i svoje *drugo*, doživljaj, žudnju, neobuzdanosti, „i uvjet mogućnosti diskursa, prakse u kojoj se odlučuje o onom što je istinito a što lažno, što je dobro a što, pak, zlo i naopako, što je logično a što nelogično.“⁴⁴² Istorijska iskustva su, s druge strane, do sada dokazala da um nije samo uslov vladavine i kontrole, jer je, nadasve, gospodarenje nad prirodom i nad čovjekom. U kretanju svega toga ka bezumlju i ludilu, kao ono što danas postaje naša stvarnost – to drugo uma. Sa stanovišta vladajućeg uma, u svojstvu svoje radikalno-etičke kritike Šarčević kaže da je to „bezumlje, iracionalno, ontološki irealno, moralno nakazno, logički alogično.“⁴⁴³

Kao temeljna odredba savremenog svijeta javlja se stvaranje kao čas humanizma koji oživotvoruje pretpostavke života kao samostvaranja, nagovještavajući savremenu dramu oko novih „pravednih nepravdi“. U tom smislu,

„Istina polako izlazi na sredinu dana povijesti: samostvaranje života nadilazi humanizam kao kosmopolitski moralizam, ali i kao estetičko-etičku kozmetiku "demonije tehnike". Pri tom niko od nas ne može, s druge strane, zaboraviti da je humanizam u vidu etičko-estetičke kozmetike otuđenja i "demonije tehnike i znanosti", koji s pravom nosi mantiju napretka – pa čak i napretka – ne samo žeton razmjenjiv za *mistiku otpora i negacije*. On je znak da u svijetu prebiva pukotina – krize svijeta – može da drobi povijest u mrvice srećnog jedinstva,

⁴⁴¹ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 216.

⁴⁴² Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 304.

⁴⁴³ Ibid.

prostodušnog smirenja, koje stvara manevarski prostor za lupeže "dijalektike povijesti", za pohod one pravde koja ponižava i ugnjetava, koja institucionalizira biologiju socijalnog života, koja popredmećuje strah i sankcionira zločin. No skok iz ove pukotine – koji nas danas odvodi u mistiku nasilja, u mistifikaciju slobode, u militaristički materijalizam i mitomaniju socijalizma – znači životniji život. *Sa bolom neizvjesnosti – sve do groba izvjesnosti i jasnoće, do kompaktnih struktura čelika činjenica i činjenica čelika, raketnih metričkih rituala.*"⁴⁴⁴

A potom i brzi napredak u tehnologiji stvara nove etičke dileme. Na primjer, biotehnologija omogućava manipulaciju genetskim materijalom, što postavlja pitanja o privatnosti, dostupnosti medicinskih tretmana i mogućim zloupotrebama, sa izazovima u domenu (zlo)upotrebe vještačke inteligencije. Kao što pitanja o (ne)odgovornosti, (ne)autonomiji i (ne)pravičnosti, (ne)pravednosti ne pripadaju prirodnim fenomenima, već su konstrukti čovjekovi, tako će i pitanjima kulturnog i društvenog pluralizma Šarčević davati prednost u odnosu na pitanja političkog pluralizma, prema kojem se moderno društvo suočava sa mnogim novim etičkim problemima uslijed razvoja tehnologije, nauke i društvenih promjena. Ova pitanja mogu biti veoma složena i zahtijevaju ozbiljno razmatranje. Naime:

„To što je čovjek istinski sposoban da predviđa životne neophodnosti, da planira životne okolnosti, da stvara dinamičku praksu kulture, sve to proizilazi iz bitnog određenja čovjeka kao djelatnog bića. Nijedno se područje kulture, nijedna do bitnih značajki čovjekovih ne mogu razumjeti ako se previdi to da je čovjek djelatno biće. Stoga je pojam djelovanja u središtu znanstveno-filozofske antropologije.“⁴⁴⁵

Šarčević će analitičko-kritičkom esencijalizacijom onog najvišeg u povijesti ljudskog duha, u povijesti čovječanstva: života, forme razumijevanja života, čovjeka, kosmosa, duše i djelatnosti uočiti:

„Tako se ne vezujemo za ono najviše, za utopiju svjesnog života, za šifru traganja za istinom i slobodom, stvaralačkog procesa koji čuva prirodnost prirode i čovječnost čovjeka, koja je u osnovama moderne arhitekture, književnosti, muzike itd. (...) Ako želimo ostvariti tu utopiju svjesnog života, punu demokratizaciju i humanizaciju, onda nam je potrebna kritička filozofija.“⁴⁴⁶

Na nivou modernih naučnih modusa mišljenja, koje lako prevodi zapadnu metafiziku u pozitivnom aspektu, onda se može govoriti o zaboravu prirode, i njenom redukcovanju na Okcidentu. Ona je pri tome izgubila istinu, kaže Šarčević, „a dobila formu tačnosti, formu matematičko-fizikalnog znanja, naprimjer. Zato je puki spekulativni nagovještaj da ona nije samo bivstvujuće, predmetno, što je starim Grcima bilo zaista nepojamno.“⁴⁴⁷ Nismo u stanju niti pojmiti niti izreći ono što je drugačije i više od moderne opstojnosti prirode, kada kategorijama *de-socijalizacije* i *de-moralizacije* prirode ne možemo tumačiti istu, jer se iskustvo prirode ne može svesti na naučno iskustvo. Naime:

⁴⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 239.

⁴⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 61.

⁴⁴⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 156.

⁴⁴⁷ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 311.

„Nisu znanstvena otkrića dovela do promjene ideje prirode. Naprotiv, upravo je promjena ideje prirode omogućila ta otkrića.“⁴⁴⁸

S druge strane, oduhovljenje materije moguće je aktom vrednovanja, kako nam kazuje Sonja Tomović-Šundić, pri čemu su kultura ili društvo „posljedica unošenja poretka vrijednosti i čovjekovog vrijednosnog osmišljavanja prirode. U prirodi vladaju zakoni, u ljudskom svijetu važe vrijednosti. Za razliku od prirode u kojoj ne važe vrednote ljudska zajednica utemeljuje se upravo vrijednostima.“⁴⁴⁹

Što je proces našeg servilnosti veći pred 'strukturama' svijeta, kako uočava Šarčević, u atmosferi i svjetlosti, u antinomikama svijeta kristališe se izvjesnost, po kojoj

„... biti čovjek danas već znači drsku metaforu disonancije, otpora, revolta. I kada u sebi izgubimo ovaj smisao za antinomike, za neizrecive izvore bivanja i povijesnost naših kontemplacija i akcija, koje iz sebe krvare kosmičku plastiku dobra i zla, tragediju naših odnosa prema sebi i kosmosu, – tada nam preostaje još samo potpuna abdikcija: empirizam života kao moral rada; ustvari tada nam jedino preostaje etika kao servilnost pred strukturama, pred univerzumom činjenica – historijskih, psiholoških, fizikalnih, bioloških itd. – suvremene civilizacije i ideologije.“⁴⁵⁰

Ono što je razarajuće za samo iskustvo, ono samoj istini oduzima sadržaj i samorefleksiju. Taj pozitivističko-modernistički pristup istorijski određenim konstelacijama praktikuje samozaborav smisla i vlastite istine. Shodno tome, one datosti koje su rezultirale razvojem moderne, „koje onemogućavaju istinski život u slobodi i ljudskom dostojanstvu, mitski pretvara u antropološke invarijante. I to se zbiva u ime najmoćnijeg i najuspješnijeg mita modernog svijeta, koji se skriva ili otkriva: mit napretka svijeta egzaktne nauke i sistema tehnike.“⁴⁵¹ Ono što se može i smije pretpostaviti jeste da će nauke o čovjeku obnoviti, iznova steći normativno-kritičku kompetenciju. U njihovoj osnovi biće ideja socijalnih ljudskih prava koja prati ideju slobode, uz uslov mogućnosti da se mijenja konkretna čovjekova relacija naspram prirode, kao i naspram povijesti, kaže Šarčević, što se posebno tiče političke teorije, istorije, etike i drugih humanističkih nauka. Poput otvorenosti samog povijesnog procesa, tako su otvorene i nauke o čovjeku sa njihovom rekonstruktivnom kompetencijom i kritičkom kompetencijom, kojima se poriče antropološka dogmatika i kvazi znanja o čovjeku, što on jeste i šta bi trebao biti.

„Moramo odista razabirati neophodnost premišljanja, promjene osnova našeg odnosa prema svijetu, prema unutarnjoj i vanjskoj prirodi u doba kraja 20. stoljeća u kome je nauka promijenila vrijeme. I iznudila pitanje umne koegzistencije i komunikacije između živih bića na Zemlji. No, nikako se ne možemo utješiti idejom o neophodnosti novog i jedinstvenog iskustva razlikovanja prirode. U toj neutješnoj situaciji razabiremo i pitanje o mogućnosti onoga što nam je tako potrebno. Uvjeti mogućnosti su, dakako, otvoreni i neizvjesni. Postoje, doduše, neophodni elementi za razabiranje katastrofalne krize, za svjesne odluke na osnovi novih argumenata i uvida u raspoložive nauke i tehnologije. O tome po prvi put u povijesti odnosa čovjek/priroda to postaje zajednička stvar ukoliko smo otvoreni prema onome o čemu je teško odlučiti i jedino neophodno i potrebno. Svako od nas to mora činiti: svojim iskustvom,

⁴⁴⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature: Notes, cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris, 1994., str. 25.

⁴⁴⁹ Tomović-Šundić, Sonja, *Etika ljudskih prava*, Otvoreni kulturni forum, Cetinje, 2009., str. 109.

⁴⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 32.

⁴⁵¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 490.

djelovanjem, misaonim razabiranjem, suptilnim argumentiranjem i razjašnjavanjem svakog slučaja. I niko nas ne može odnijeti ili predstavljati, uostalom, kao ni u patnji i sreći, u krivnji i odgovornosti, u slobodi.”⁴⁵²

Za taj zaborav prirode, koji biva osnovom njene matematizacije i geometrizacije, Šarčević predlaže sažimanje bitnih iskustava transmetafizičkog, savremenog mišljenja kad kaže

„...da je neophodno na diferenciran način i, dakako, dovoljno radikalno, kritički premisliti filozofiju svijesti i filozofiju subjektivnosti, koja se oblikuje i u mediju vlastite samo/negacije i samo/kritike; da je potrebno znati da je smještanje istine u izvjesnost i samoizvjesnost uma, u “predstavljanju” i “viđenju”, u *subjektivnosti*, ako govorimo novovjekovnim jezikom, još uvijek povijesno otvoreno: u pozitivnom i negativnom smislu; da još sebi nismo postavili pitanje o dijalogu tehnike i znanstvenog ethosa, o moralnoj odgovornosti za mogući optimum tehnički raspoloživog i tehnički sačinljivog; da još nismo spoznali prinudu tehnikabilnog uma, zapravo monolog jezika planetarne tehnike kao svjetske zajednice, u kojoj dominacija tog jezika znači da smo pristali na ravnodušnost prema ljudskom tijelu, prema životu, starosti i smrti, znači da smo pristali na muk, na samoponiženje, da budemo sužnji bitka koji se premjestio u tehnički raspoloživo i predstavljivo; da izbavljenje čovjeka i prirode na osnovi suvremene tehnike, perfektno tehniziranog svijeta, koji je odavno kolonijalizirao sam svijet života, treba da ga ponizi, da ga pretvori u čudovište.”⁴⁵³

Kao mjerila povijesnosti i čovječnosti, – um i ljudska umnost, a koji su dio *mišljenja kao istinske ljudske djelatnosti* (Aristotel), jedno su samosvjedočanstvo o društvenom i povijesnom karakteru uma. Shodno ljudskim istinama koje uvijek isto zvuče, um se upravlja prema određenoj organizaciji svijeta života, čovjekovog odnosa prema svom tijelu ili tijelu uopšte, prema svijetu prirode uopšte.

Imajući u vidu da Šarčević problem čovjeka razumijeva kao odgovor na temeljno pitanje o njemu, koje uključuje sve bitne aspekte unutar relacija čovjeka i njegovog univerzuma kojim je okružen: prirodom i ljudskim svijetom, društvom i kulturom, to će za nas u narednim tematicama predstavljati drugi bitan filozofsko-kritički podsticaj – moralno-etički implikativan u ravni Šarčevićevog humanističkog re(per)ceptiranja datih odnosa.

2.2.1. Čovjek i priroda

Dok titanskom tehnikom čovjek ruši zidove-otpore i provaljuje u utrobu Zemlje, on istovremeno sredstvima i mehanizacijom industrije mehanizuje i sopstvenu sreću. Tako se, kaže Šarčević, postupci eksploatacije upotrebljavaju i za eksploataciju čovjeka, dok se čovjek u svojoj nadmoći i objesti gordi kao gospodar prirode, i koji „misli o sebi kao apsolutu-tehničaru, kao kreatoru svijeta, misli on o svojoj *biti*, o *humanumu malo* (E. Fink). Kao što je priroda čovjeku-subjektu *instrument* i *predmet* eksploatacije, tako je to i *sam čovjek*.”⁴⁵⁴ S druge strane, bavljenje pojmom *priroda* moralo bi nas povesti ka temeljnim sociokulturnim formama života i osnovama životnog svijeta, pri čemu je još važno „da mi još pojam prirode stiliziramo: znanstveno-tehnički, estetički i etički.”⁴⁵⁵ A onda,

⁴⁵² Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 100.

⁴⁵³ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 295-296.

⁴⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 16.

⁴⁵⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 93.

„Koliko god bilo neobično pomišljanje da i priroda ima svoje vrijeme, svoju dubinu koja je potpuno drugačija od one čovjekove, da do te dubine ne dolazimo samo pobjedom nad njom, ona u današnje doba u cjelini i u svojim djelovima, ekološkim uslovima funkcioniranja sistema, postaje moralni predmet. Tako dolazimo do toga da moramo ukloniti traumatski karakter institucionaliziranja određenih aspekata čovjeka i svijeta, određenih kulturnih vrijednosti, koje dobro poznajemo u formi institucionalnog i funkcionalnog uma.“⁴⁵⁶

Iz epohe prošlog vijeka kad je Šarčević u svojim ³⁰ objavljenim radovima iz prve faze svog stvaralaštva – šezdesetih godina, a objedinjenim u knjizi *Iskon i smisao: čovjek i sudbina kulture Zapada*⁴⁵⁷ (1971), već podsjećao na čovjekov *instrumentalistički* način postojanja, on je filozofski nadahnuo i kritički zrelo ukazao na relacije čovjeka i svijeta kao na svojevrsan *istorijsko-antropološki* fenomen koji traži od njega da se unutar svog egzistencijskog totaliteta i proizvodnje podredi *instrumentalnosti*. U svojoj najamnosti i robovanju robno-postvarenim odnosima čovjek plaća cijenu odricanjem od *iskonske kreacije* i *slobode*, dok se *popredmećuje* plaću otuđenjem iskona-svijeta i čovjeka. Otuda tehnizaciji čovjeka i njegovog svijeta života korendira jedno potpuno sljepilo prema individuaciji i mjeri prirode. Stoga,

„Kvantitet, beskrajno reproduciranje postojećeg, model rada automatizma, numerička univerzalnost, niveliranje svega na instrumentalno postojanje, to je jedno apstraktno i „prazno“ transcendiranje i napredovanje. Ono čini nemogućim i nezamisljivim jedno iskonski mimo i stabilno stanje.“⁴⁵⁸

Imajući u vidu raznolikosti prirode – one unutrašnje – u duhu i duši, kao i one izvan čovjeka, Šarčević je još u svom sljedećem djelu *Kriza svijeta i istina* (1974) govorio o odnosu čovjeka prema prirodi i čovjeka prema čovjeku, akcentujući da iskonska priroda kao *humanum* nije lišena svoje biti, jer, *physis* je iskon koji se sam skriva i koji se ne popredmećuje.

„Čovjek jest zaista u prirodi na taj način što nju istinski mijenja. Tako u čovjeku – koji proizvodi po mjeri svakog bića, po principu univerzalne mogućnosti – napokon priroda postaje vrijeme, *humanum-svijet*; ona se povezuje sa sobom i sa čovjekom.

“Priroda znači ovdje pravu ljudskost, biće čovjeka koje je oslobođeno lažnih mehaniziranih formi društva: označuje čovjeka kao u sebi dovršeni totalitet, koji je unutarne prevladao ili prevladava rascijepjenost u teoriju i praksu, u um i čulnost, u formu i materiju (Lukács). Priroda bez Boga i Ideje, bez priusa, kao tendencija da sebi proizvede novu formu jest istodobno humana djelatnost. Kao proizvodnja ona svagda osebujno otvara i dovodi-do-istine-mjere, prodiere u nove, neiscrpne i neponovljive mogućnosti. U tom neotuđenom identitetu čovjek je otvoren za svijet i svijet za čovjeka.“⁴⁵⁹

Naime, Šarčević najprije prati dvoznačni karakter prirode, kao normativni pojam u suprotstavljenosti prirode i povijesti: kroz stav da bi se trebalo osloboditi prirode i stav o prirodi

⁴⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 361.

⁴⁵⁷ Iako se danas o značaju, aktuelnosti i vrijednosti Šarčevićevog filozofskog mišljenja govori prevashodno zbog specifičnosti njegove kritičko-aksiološke rekonstrukcije najznačajnijih tokova filozofije Zapada, a kasnije i Istoka, ta se konstatacija s pravom može proširiti od perioda obilježenog njegovim djelom *Iskon i smisao* (1971), koje filozofski trasira njegove humanističko-etičke vizure mišljenja na cjelokupno njegovo djelo, iako se ovo istraživanje bazira prevashodno na osmotomnoj ediciji Šarčevićevih djela.

⁴⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 20.

⁴⁵⁹ Šarčević, Abdulah, *Kriza svijeta i istina: sudbina vremena i povijesna egzistencija*, Sarajevo, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974., str. 120.

koju bi tek trebalo osloboditi. U opoziciji odnosa "prirode" i "ljudske prirode", prema shvatanju Foucaulta, pred-osjeća se „pozitivitet njihovog odnosa“, dok se ljudska priroda "u činu imenovanja" i posredstvom govora povezuje s prirodom.⁴⁶⁰ Kao čuvar prirode,⁴⁶¹ čovjek je onaj koji proizvodi prirodu, jer joj otvara sve njene figure, dopuštajući *physisu* da kao "govor dođe do govora"; „kada nju čuva u njoj uvijek otvorenoj i neponovljivoj individuaciji, tada, naime, priroda čuva humanum“. Transcendiranjem različitih pojava, uz cjelovitu artikulaciju bića, ona postaje iskonom svih pojava. Stoga, *physis* kao humanum, kaže Šarčević, iskonska je priroda čovjeka. S druge strane, „svijet prirode, posredno ili neposredno očituje svoju beskonačnost i tajnu, bliskost i udaljenost, logos i transparentnost. I ona ima konstantu neodređenosti, nemogućnosti, definiranja, mišljenja i iskazivanja, spoznavanja.“⁴⁶² Međutim, aksiološkim sagledavanjem „naši vrijednosni stavovi mogu se referirati samo prema drugim vrijednosnim stavovima.“⁴⁶³ Prema tome,

„Niti jedna prirodna karakteristika ne daje nam razloga za stav da svi ljudi imaju jednaku vrijednost.“⁴⁶⁴

Da svijet vrijednosti sadrži one vrijednosti koje izražavaju potčinjenost i zavisnost čovjeka u svijetu u kojem egzistira – kazuje nam Miladin Životić, prema kojem su vrijednosti projekti za oslobađanje od te zavisnosti, „jer bit čovjeka nije metafizički entitet, već mogućnost čovjeka da sebe i svet u kojem živi učini čovečnim“.⁴⁶⁵ Naime, humane vrijednosti stvaraju osnov za realizaciju svijeta, u kojem čovjek na osnovu samoodređenja može graditi svijet "koji je izraz autonomije i slobode." U skladu s ovim svjetonazorima, problematičnost prirode savremenog čovjeka čini se da stoji kao najveća prepreka ostvarenja etičkog novuma za najširu prihvatljivost vrijednosti kao vrijednosti napretka, kao i vrijednosti u smislu otvorenih perspektiva za bolji svijet života, prirode u smislu očuvanja okoline i planetarno mišljene zaštite prirode od koje zavisi i svijet života uopšte. Naime

„Zajedno sa slobodom i ljudskim dostojanstvom, razum predstavlja suštinski element morala koji ljudska bića izdvaja iz svijeta prirodnog poretka. Ova izdvojenost omogućila nam je da se razvijamo kao 'zoon politikon'. No istovremeno, uz to oslobađanje od prirodne predodređenosti, suočeni smo s prazninom slobode koja čeka da se ispuni našim samoodređujućim konstrukcijama. To je suština našeg stanja civiliziranosti: mi smo pozvani da konstruiramo i određujemo svoj potpuno novi svijet koji zovemo civilizacijom. Ovaj novi društveni svijet, ta ljudska zajednica koja postepeno postaje našom drugom prirodom, svijet

⁴⁶⁰ Up. Fuko, Mišel (Foucault, Michel), *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971., str. 351.

⁴⁶¹ Muratović, Esko, Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam: Abdulah Šarčević i Jean-Paul Sartre, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 40, br. 3, 2020., str. 611-632, ovdje str. 623.

⁴⁶² Šarčević se ovdje poziva na Löwithovo promišljanje prirode. Priroda „ima konstantu neodređenosti, nemogućnosti, definiranja, mišljenja i iskazivanja, spoznavanja. Löwith nas uvjerava da je čovjek prije svega homo naturalis, da je on priroda; dakako, on nju ima kao čovjek i njegova priroda je ljudska od početka. Logično je, dakle, reći da ta ideja nosi trag jedne istine koja nam postaje sudbonosno značajna u doba kada se pitamo o uvjetima mogućnosti jedne nove, ekološke civilizacije, čije načelo promišlja, izražava u mnoštvu misaonih motiva i diferencija upravo – Karl Löwith“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 169.

⁴⁶³ Mujkić, Asim, *Ideja demokratije i ljudskih prava: etičko-politička perspektiva*, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2022., str. 38. Dostupno na: http://fjn.unsa.ba/djw-content/uploads/2022/04/IDEJA-DEMOKRATIJE-I-LJUDSKIH-PRAVA_e-izdanje.pdf (datum pristupa: 29. 04. 2024.).

⁴⁶⁴ Macdonald, Margaret, *Natural Rights*, u: Jeremy Waldron (ur.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1992., str. 21-40, ovdje str. 36.

⁴⁶⁵ Životić, Miladin, *Aksiologija*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 10.

paralelan sa svijetom prirode, zahtijeva svoje vlastito uređenje, osobito svoje normativno uređenje mišljenja i djelovanja: ograničenja, određenja, principe i pravila, svoj vlastiti način operiranja stvarima, odnosno pravila vlastitog djelovanja.⁴⁶⁶

Na taj način organ za umnost ujedno biva organ za prirodu – *natura naturans*, kada svaki pojedinac jeste ne samo proizvođač, već i čuvar svoje ljudskosti, *humanuma* koji „nije više apstrakcija društvena, nije više 'humanistička potreba' nego je njena sredina svuda u čovjeku i izvan čovjeka.“⁴⁶⁷ U tom smislu, razvoj epistemološke svijesti, Michel Foucault promišlja u kontekstu s evolucijom shvatanja čovjeka, pri čemu se ljudska priroda povezuje s prirodom kroz govor, posebno "u činu imenovanja". Naime, proces imenovanja čini se ključnim u povezivanju ljudske prirode s opštom prirodom.⁴⁶⁸

Pitanja ljudske povijesti prirode i odnosa čovjeka prema prirodi zauzimaju posebno mjesto u Šarčevićevoj koncepciji humanizma.⁴⁶⁹ Ta saupučenost čovjeka i prirode kroz njegovu filozofsku naraciju odslikava svojevrstan moralni univerzalizam kritičkog obuhvata koreliranja važećih normi i vrijednosti okrenutih ka zamišljenoj slici svijeta, uz koju se uvijek potencira dematerijalizujući naturalizam i dehumanizujući moralizam kao kriterijumi i ciljevi etičkog humanizma. Ovo nam ustvari govori o važnosti uspostavljanja jedne nove zajednice čovjeka i prirode, pri čemu je priroda uvijek Drugost koja je sveprisutna kao osnov povezanosti i veze čovjeka i prirode. Budući da čovjek ne može biti potpuno nezavisan entitet od prirode, već je uvijek dio zajednice sa njom, u odnosu čovjeka i prirode, u njihovoj koegzistenciji prisutna je "legitimna moć i prisila" (Höffe). U tom kontekstu, imajući u vidu čovjekovu raznovrsnu primjenu moći ili prisile prema prirodi, odnosi između čovjeka i prirode trebali bi biti moralno opravdani, etički zasnovani – slično kao u odnosima među ljudima u zajednici, čiju osnovu čine pravda, moralne vrijednosti i održivost pravedne koegzistencije prirode, čovjeka i čovječanstva. Zbog toga je, prema mišljenju Otfrieda Höfkea, iznad prirodnog prava – politička pravednost.⁴⁷⁰ Ali, pošto se iz pojma morala dolazi do moralnog kriterija koji se otkriva u poopštivosti, moralna obaveznost nas usmjerava na odgovarajuće djelovanje.⁴⁷¹ U skladu s tim, i čovjekova beskrupuloznost u kažnjavanju i zlorabljenju prirode u vremenu naučno-tehnološkog progresa, određuje njegov odnos prema prirodnoj okolini, biodiverzitetu, živom svijetu uopšte, što se odražava na stanje pravde, njene (ne)ostvarivosti na nelegitiman ili jednostran način u zajednici, što uključuje i pitanje pravičnosti ili nepravičnosti u svim čovjekovim djelima prema prirodi kao nezaobilazno pitanje etike odgovornosti. U tom slučaju nam je, uočava Šarčević, potrebno samo-iskustvo:

⁴⁶⁶ Majkić, Asim, *Ideja demokratije i ljudskih prava*, str. 36.

⁴⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 342.

⁴⁶⁸ U kontekstu povezivanja ljudske prirode s prirodom, „Iznac bića vezan je za ljudsku prirodu igrom same prirode (...). Ako se ljudska priroda prepliće s prirodom, to se događa uz pomoć mehanizma znanja (...)“ – Fuko, Mišel, *Riječi i stvari*, str. 351.

⁴⁶⁹ „Pojam prirode, u stvari, potencira jednu dijalektiku gospodstva i dijalektiku prosvjetiteljstva, pitanje o moći sjedinjenja jastva i svijeta, identiteta slobode i nužnosti, duha i prirode. Ovaj se odnos historijski modificira. I treba razlikovati značenja pojma prirode.“ – Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 170.

⁴⁷⁰ U teorijama prirodnog prava nisu prisutni neki momenti političke pravde. Stoga, samo unutar okvira političke pravde možemo govoriti o prirodnom pravu, odnosno o njegovim istinskim domaćajima i granicama. Prirodno pravo nema avid u sredstva kojim bi se ostvarilo ono što nalaže pravdu. Prema tome, o pravdi se ne može legitimno raspravljati izvan pravne ili državne zajednice koja mora biti moralno utemeljena što čini jedan od postulata za razmatranje pravednih društvenih odnosa u nekoj zajednici ili državi.

⁴⁷¹ Hefe, Otfried (Höffe, Otfried), *Umijeće življenja i moral: ili usrećuje li vrline?* Akademska knjiga, Novi Sad, 2011., str. 281.

„Filozofsko mišljenje, za koje je izlišno reći da je kritičko, premjerava napredak u nauci i tehnici. I u još pesimističkoj perspektivi izaziva otvorena pitanja koja su nastala uvidom u to da je raspoloživa moć nauke i tehnike postala katastrofalna za čovječanstvo i prirodu. Pita se, na primjer, da li su moguće takve paradigme znanja i sistemi tehnike koji bi bili u jednoj koegzistenciji sa čudorednim zakonom, te nauka i odgovornost ne bi postojali u svom naličju kao danas. Istina o čovjeku – o njegovoj domovini, dostojanstvu i slobodi koja je, naravno, svagdapovijesna istina, pretpostavlja istinu o prirodi koja u bijes tjera onog ko žudi za njenom veličinom kako je sniva moderna tehnika.“⁴⁷²

U tom pravcu, pitanje legitimnosti ljudske prakse saodnosne prirodi kao onog Drugog u zajednici s ljudima, danas otvara problematiku o onom *dopuštenom* i *nedopuštenom* unutar zajednice, onom što se može sankcionisati i kažnjavati na putu opravdanja čovjekovog odnosa prema prirodi. U gubljenju osjećaja za ljepote svijeta „nema istinske prirode, koja mora biti istinski partner čovjekov, a ne samo predmet gospodarenja i eksploatacije.“⁴⁷³ Pri tome treba imati u vidu, kako uočava Jonas, da prirodna nauka moderne epohe počiva na posebnom, novom shvatanju prirode, prema kojem je priroda, ne samo u saznavnom, već i u osjećajnom smislu, „preparirana na taj način da se njome može baratati kako se to već želi.“⁴⁷⁴ Stoga, osnov *Ljudskog u svijetu* naglašava važnost razumijevanja etičkih, moralnih i pravnih aspekata odnosa čovjeka prema prirodi, kao i potrebu za pravednim i odgovornim postupanjem u tom kontekstu. Suština Šarčevićevih analiza pogađa temeljnu praksu čovjeka, njegov elementaran i cjelishodan način pojave u svijetu. Naime, u takav pristup se inkorporira etičnost stavova humanističke razboritosti i vjere u mogućnosti humanističke emancipacije, pri čemu se teorijski vidokruzi spoznaje svijeta, prirode i života pretaču u djelatan svijet zajednice čije normativno konstituisanje izvire upravo iz ethosnosti humanizma. Naime, Šarčević potencira da se „filozofski može govoriti o jedinstvu prirode i čovjeka, koje zahtijeva, pored opće teorije društvenog razvitka (J. Habermas), i jednu filozofiju prirode. To se, dakako, tiče budućnosti u jednom sistematskom vidu.“⁴⁷⁵ Što će reći da je to, s jedne strane, problematika misaono situirana unutar moguće filozofije povijesti, što predstavlja primarni interes, ne samo epistemike i nauke o prirodi, već i nauke o čovjeku. Klasični historičari su „povijest ljudske kulture i barbarija“, kako je uočio Löwith, spoznali „unutar djelovanja physisa što ih obuhvaća i u pogledu na prirodu čovjeka i sama jest prirodno događanje, jedno nastajanje i nestajanje koje se ponavlja.“⁴⁷⁶ To korendira sa Šarčevićevim poimanjem prirode koja se tiče cjeline ljudskog postojanja:

⁴⁷² Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 195.

⁴⁷³ Šarčević dalje pojašnjava: „Dakle, posmatrano iz perspektive ljudske racionalnosti. Mi ne smijemo biti slijepi za logos prirode, ne samo za onaj koga djelimično zahvaćaju prirodne znanosti, teorijska fizika, matematika, biologija itd. Nego i likovne umjetnosti, na primjer. Jer tu je odsutno to da smo postali potpuno ravnodušni prema tome što je priroda u svom vlastitom logosu, šta je čovjek u svojoj djelatnosti i svom mišljenju.“ – Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 248.

⁴⁷⁴ Jonas, Hans, *Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht*, u: Dietrich Böhler, Jens Peter Brune (ur.), *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004., str. 59-69, ovdje str. 64.

⁴⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 34.

⁴⁷⁶ Löwith, Karl; Lutz, Bernd, *Der Mensch inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart, 1990., str. 341.

„Jer kad razmišljamo o ljudskoj historiji prirode mi razmišljamo o biću, o istini, o svijetu, tačnije: razmišljamo o čovjekovom razumijevanju prirode.“⁴⁷⁷

Da bi se ova promatranja učinila razumljivim, kako kaže Šarčević, koji daje širi kontekst problema prirode postavljen u povijesti filozofije, mi ćemo se usmjeriti na dva različita i oprečna načina ljudske istorije prirode. U tom smislu:

„Priroda kao ono što je predmet ljudske odgovornosti, a ne samo kao predmet iskorištavanja ili odmora, jeste jedan novum u povijesti čovječanstva, ono o čemu bi etička teorija morala misliti. Taj obrat ka ne-utopijskoj etici odgovornosti postaje tako i jedan od odgovora na izazove cijele dosadašnje povijesti, posebno na izazove krize svijeta moderne. Danas se sve jasnije osjeća važnost moralnog interesa za očuvanje i oblikovanje prirode, koji bi ostao sasvim nedovoljan ako bi se sveo na to da je sudbina čovjeka isključivo vezana uz njegovu zavisnost od stanja prirode. Premda je taj moralni interes značajan i važan pomak, on još uvijek ostaje u sjeni antropocentričke sazdane i orijentirane etike. Možda i nema sigurnijeg i boljeg načina da se uvjerimo u duboko jedinstvo čovjeka i prirode nego da se misaono odgovorno i teorijski promišljeno, povijesno odvažno suočimo s istinom moderne, koja je moguća u njezinoj neistini.“⁴⁷⁸

Čovjekov odnos prema prirodi je produktivno-praktičan, uz humanizaciju predmetnog svijeta prema vlastitim potrebama i oblikovanju novih ljudskih potreba, dočim se ljudska osjetilnost prema prirodi razvija u procesu njenog očovječenja; gradeći i razvijajući ljudski svijet koji će biti posredovan uvijek otvorenim (nikad dovršenim) naturalizmom kao vidom osobenog humanizma. Stoga moramo, kaže Šarčević, osjećati, ne samo odgovornost za prirodu, već i da se dužnosno moramo suočavati sa analizom savremene situacije u tehnološkom razdoblju, što predstavlja temeljni čovjekov odnos prema prirodi.⁴⁷⁹ Ljudski rad je pod pritiskom one logike, danas najuočljivije u formi moderne tehnike, najvidljivije “u vjerovanju da je ishod i učinak maksimalnog gospodarenja nad prirodom i nad čovjekom i društvom istinsko ispunjenje temeljnih uvjeta i zahtjeva čovječnosti.”⁴⁸⁰ U svemu tome princip svijeta života je nepromijenjen i netaknut. S druge strane, decidan je Šarčević,

„Gospodarenje prirodom kod nas je sinonim za dobro, napredak i slobodu. Sve su nauke u načelu prirodne nauke. Posvuda samo opažamo narcističku psihologiju pojedinih nauka: sve drugo njihovog uma je neum, ludilo, fantazmagorija. No, jasno je da bi bilo dobro uočiti i drugu tendenciju koja nije potvrđena sistemom vlasti, političkom i socijalnom filozofijom, jednom novom praktičkom filozofijom prirode.“⁴⁸¹

Takav otvoren nalog je ne samo konstantno otvoren izazov da se kritički pristupa neizmjernoj moći savremenog čovjeka, stečenoj zahvaljujući tehnici, kao i potrebi građenja svijesti o globalnim učincima na uslove ljudskog života i budućeg egzistencijskog opstajanja ljudskog roda, kao što je i poznato „da je metodsko ophođenje postavilo između prirode i čovjeka –

⁴⁷⁷ To čovjekovo razumijevanje prirode započinje „od prakultura, od mitova, starih religija, formi umjetnosti, do moderne medicine, biologije, fizike i hemije, psihijatrije i farmakologije, – sve do estetike i etike, do pitanja o uslovima mogućnosti lijepe prirode, na primjer u formi kontemplacije, u pjesničkom poniranju u njenu dubinu, u metodama prirodnih nauka.“ – Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 167.

⁴⁷⁸ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 118.

⁴⁷⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 36.

⁴⁸⁰ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 118.

⁴⁸¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 95-96.

sistem instrumenata, znanstveni diskurs i znanstveni jezik, koji određuje aspekte razumijevanja prirode i svijeta.⁴⁸²

Megalomanstvo perfekcije sistema i prinude napretka vodi ka mišljenju koje nužno čovjeka uvodi u utamničeno mišljenje, u redukciju i čovjeka i prirode. S druge strane, shodno iskustvu i uočavanju antropocentrične slike svijeta prema kojoj se najveća postignuća sopstvenog dobra i slobode vide u htijenju da se zagospodari Zemljom, kada „priroda nije više *physis*, ona beskrajna osnova i pozadina i ljudskog djelovanja, zajednički svijet, već je samo materijal, beskrajni izvor iskorišćavanja i bogatstva”.⁴⁸³ Srodna promišljanja daje i Hrvoje Jurić koji je u svojoj filozofski bravuroznoj knjizi *Etika odgovornosti Hansa Jonas*,⁴⁸⁴ referišući se na Jonasove uvide, između ostalog – u odnosu na *novu* shvatanje prirode –, uočio:

„A kada je priroda pretvorena u puki objekt i 'više ne izražava nikavu stvaralačku volju, niti svoju niti svoga temelja, onda preostaje čovjek kao jedini subjekt i jedina volja' (H. Jonas). Na taj je način, dakle, 'metafizičko neutraliziranje prirode' od strane prirodne znanosti otvorilo put za tehnološko ovladavanje prirodom. S obje strane, i prirodnoznanstvene i tehnološke, koje se konačno slučuju u jedinstvenu pristupu prirodi, 'čitavo ovo iskustvo moći, osigurano kontinuiranim uspjehom, briše posljednje tragove onog strahopoštovanja prema prirodi, onog osjećaja ovisnosti, zavora i pobožnosti pred njom, koji je ona od pamtiviljeka izazivala u čovjeku'. Sve to, po Jonasu, ima značajne etičke implikacije, jer etika je, kao i religija, izvorno gajila osjećaj strahopoštovanja za 'kozmički misterij i red stvari koji nije samo s onu stranu našeg fizikalnog dometa, nego i kvalitativno s onu stranu vrline' (H. Jonas). Gubitak tog osjećaja otvara put za bezobzime manipulacije kako prirodom, tako i čovjekom samim, što zapravo opisuje situaciju moderne znanosti i tehnologije.”⁴⁸⁵

Dakle, razumijevanje o tome će uslijediti tek uočavanjem dubine ekološke krize, kada se u teorijskim diskursima odbaci antropocentrična zaslijepljenost, kao što, prema Šarčeviću, odražavaju ono stanje proisteklo iz procesa u 20. vijeku pokazuju našu beskraju udaljenost „od ideje da je priroda apsolutno samostojna: *id quod substantia*”. Čovjek, što je poznato, mogao je da živi kao misleća priroda; ali, njegov – danas očevidan izgon iz zavičaja prirode, „samo otvara mogućnost samo/uništenja. Svoju slobodu je doveo do suverenog izraza u samo/destrukciji”.⁴⁸⁶ Kritički stav je prisutan i u tome što se odupire sužavanju na pojedinca, čovjeka, na njegovu odavno sociokulturno, tehnički i antropocentrički preoblikovanu prirodu.

Etika odgovornosti, koja se distancira od diobe prirode, prirode čovjeka i izvanljudske prirode, svoju izvornost duguje metafizičkom pitanju o bitku: o čovjeku i prirodi, o svijetu i životu. U vremenu totalne opasnosti svjetskoistorijskog moderniteta mi se moramo iznova vraćati, opominje Šarčević, pitanju o porijeklu katastrofe: epistemološkom i metafizičkom, istorijskom i antropološkom. Poštujući integritet prirode, mimo sudbinske saupučenosti čovjeka i prirode, mimo zajedničkog logosa, ovo su pitanja, ne samo o ljudskoj sposobnosti očuvanja vlastite prirode i biosfere, već i „pitanje o egzistencijalnom ustrojstvu svijeta života, svijeta rada, o imperativu da čovjek treba da bude – naravno kao čovjek.”⁴⁸⁷ Kada čuva prirodu, kaže Šarčević, čovjek „nju čuva samo proizvođači je, jer joj otvara sve njene mogućnosti-figure, dopušta joj

⁴⁸² Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 274.

⁴⁸³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 38.

⁴⁸⁴ Jurić, Hrvoje, *Etika odgovornosti Hansa Jonas*, Pergamena, Zagreb, 2010., str. 75-76.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 571.

⁴⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 53.

da kao "govor dospije do govora", kada nju čuva u njoj uvijek otvorenoj i uvijek neponovljivoj individuaciji, tada naime, priroda čuva humanum."⁴⁸⁸ *Kao humanum, – physis je istinska priroda čovjeka.*

U svom djelu *De homine – mišljenje i moderni mit o čovjeku* Šarčević kaže da se vlastita moć čovjekova mjeri odvažnošću kojom se sve što jeste podređuje subjektivnosti subjekta. U tom kontekstu, „Priroda se podređuje i ona je samo odgovor na pitanja koja postavlja sistem/subjekt ili sama metoda. Svoj identitet priroda uspostavlja u procesu odricanja od sebe, od svoje objektivne fantazije, onog logosa koji joj omogućuje da bude ono što jest i što se razlikuje od prirode kao slike, projekcije, kao odgovora na pitanja što ih sam čovjek postavlja.“⁴⁸⁹ Naime, moderna tehnička i industrijska kultura nastoje iskoristiti to samodistanciranje, to strukturiranje tijela na račun nepredvidljive osjetilne egzistencije, opažanja, doživljavanja i fantazije. Šarčević ukazuje:

„O tome je pružila dokaz moderna industrija, medicina, anatomija, hirurgija itd. Njega danas obilježava jedan paradoks – tijelo je moguće kao puko tijelo, kao odsustvo tijela, podložno: raspolaganju, strukturiranju i geometriranju, tlačenju i iskorištavanju, nadmetanju i pretvaranju u dio planetarnih procesa ovovremenjivanja i razmjene materije. Kada se bolje sagleda, to je tijelo lišeno duše, bezdušno, ništa ne može da bude savitljivije. To samo/otuđivanje tijela, čulne tjelesnosti, fantazije, neposrednih strasti (na primjer, ljubavi, predanosti, sreće itd.), igre ljudskih organa opažanja, doživljavanja, ujedno znači preobraćanje u svijet moderne, u promjenu mentaliteta, u planetarnu moć manipuliranja tijelom/stvari. Razumljivo, to tijelo/stvar odijeljeno je od duše – ne samo u zoni filozofije i teorijskog mišljenja, nego, prije svega, u prozi svijeta života, u konkretnoj praksi života.“⁴⁹⁰

U ovome Šarčević vidi centralni problem moderne i savremenih nauka o čovjeku i prirodi, o živom bitku, nadasve. Osjetljivost ljudskog tijela svedena je na hladnu racionalnost, matematički tačan sud, na sposobnost određenog kretanja, (o)ponašanja života. Prirodno-naučno shvatanje i predstave o pojmu prirode kao onom što čovjeka stavlja u konfrontaciju s prirodom, kao polje koje testira granice razuma i ljudske volje, kao objekt gospodarenja, manipulacije i iskorištavanja, naglašeno upućuje na to da prirodu, kao strano i neprijateljsko tijelo, treba iskoristiti po svaku cijenu. Dio baštine zapadnoevropske istorije ističe da je iskonski svijet prirode postao i dio istorijskog svijeta čovjeka, zadobija tretman pomoćne i tehničke pretpostavke i sredstva koje služi krajnjoj svrsi istorijskog događaja. Prirodno događanje za modernog čovjeka je profilisano kao epizodni doživljaj u okviru globalnog projekta svjetskog uma, kada se unutar perspektiva eshatologije, njene metaforike o prirodi i fizičkom svijetu, s narativom 'spasenja kroz povijest' dolazi do sudbonosnih posljedica za cijelu povijest, za sadašnjost i budućnost: zanemarivanje i minimalizacija važnosti svijeta prirode, njegovih tajni i zakonitosti – svijeta koji naš oblikuje u svim aspektima, u našem djelovanju i znanju, u mogućnostima života.

Novi pristup i promjena paradigmi nauke i odnosa čovjeka prema prirodi, ukazuju na mogućnost prepoznavanja etosa tehnike, pri čemu tehnologija postaje sredstvo za human, smislen i uspješan život. U ovom smislu priroda se ne tretirana kao objekt iskorištavanja, već kao partner s kojim se ostvaruje jedinstvo između naučnog i moralnog etosa. To se ogleda u

⁴⁸⁸ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 319.

⁴⁸⁹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 23.

⁴⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 417.

težnji ka razumijevanju novog u modernim naukama, uz njihovo razlikovanje od klasičnih, starih nauka zahtijeva legitimisanje te prinude spoznaje, tog prinudnog mita novog, smisla za novo, napredno i razvojno. Nagovještaji toga se ogledaju u univerzalnosti i radikalnosti, čime se u težnji ili prinudi ka strukturanju, ne samo svijeta čovjeka, već i prirode, razumijevaju i objašnjavaju, – i čovjek i priroda na osnovu unutrašnjih struktura. One sačinjavaju osnovnu crtu stvarnosti i istine o svemu. Međutim, taj potrebujući novum u modernim naukama prati i relativistički entuzijazam sa jednim adekvatnim iskustvom svijeta i moderniteta kroz sučeljavanje sa pitanjem preživljavanja ljudske vrste, sa pitanjem preživljavanja prirode i čovjeka, imajući u vidu krajnju ravnodušnost i nemarnost s obzirom na učinke nauke, na zagađenja, nuklearnu opasnost. To će Šarčević nazvati graničnom linijom smrti s kojom se čovječanstvo faktički suočava, čemu je pretpostavio vjeru u mogućnost pomirenja čovjeka i prirode koja

„... počiva ne samo na motivima koji imaju ne samo dugu kulturno-filozofsku tradiciju. Ona počiva i na neznanju kako je došlo do razaranja iskustva i prirode i čovjeka u otuđenju (Adorno), do nemogućnosti istinske ljubavi u svijetu moderne u kojoj se značenje svega i svakog bića iscrpljuje samo u funkcioniranju, u zakonu puta ka ravnodušnosti. Do istine o svijetu moderne može se doći ako iskusimo šta znači i odakle dolazi zaborav prirode, povlašteni položaj 'racionalnog struktuiranja djelovanja', u načelu, apatičnog.“⁴⁹¹

Ovdje se radi o svojevrsnoj ideologiji koja je uskladena univerzalnoj tehnizaciji unutrašnje i vanjske prirode čovjeka, koja „prikriva u kolikoj je mjeri čovjek – u modernom industrijskom društvu (na Zapadu i Istoku) koje je podređeno "imanentnoj prinudi stvari" – lišen identiteta, mogućnosti da se ponovo uspostavi u zajedničkom, u slobodi, u svagda drukčijoj otvorenosti za novo, drugo, istinito, za univerzum povijesnog svijeta.“⁴⁹² To predstavlja smisao ljudske prakse, oporavak društvenog uma, samoodnosa i djelatnog ³ u ljudskoj solidarnosti vezanoj za sudbinu svih ljudi na Zemlji, za njihov opstanak, što kao novo iskustvo povijesti čini i jednu novu svijest o solidarnosti iz nužde.⁴⁹³ To je ujedno Šarčevićev apel na saupučenost, interakciju čovjeka i prirode, pri čemu

„Posredovanja koja je stvorila povijest u znaku zaborava ili u znaku gospodarenja prirodom/čovjekom, oduzela su svemu živom ono "sopstvo" koje je "izraz" njegove samostalnosti. Stvorila su fetiš antropocentričkih perspektiva: sva funkcionalna razumijevanja prirode upućena su, na kraju krajeva, na iskorištavanje prirode u bilo kojoj formi. To predstavlja, opet naglašavam, osnovu za "krizu identiteta" i čovjeka i cjeline života na planeti.“⁴⁹⁴

Ono što se ne može i ne smije previdjeti jeste najvažniji i najteži problem našeg vremena: pitanje preživljavanja prirode i čovjeka. Slijede i pitanja koja ujedno nose izvjesne ukaze i razjašnjenja: „Hoćemo li pristati na istraživanja koja služe maloj grupi specijalista, koja, naprimjer, fanatično rade na onome što iz osnove ugrožava dosadašnji izgled života, čovjeka

⁴⁹¹ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 313.

⁴⁹² Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 275.

⁴⁹³ S obzirom na pojam *nova solidarnost*, pozivajući se na Gadamera, Šarčević kaže da ta nova solidarnost može otkriti i druge oblike solidarnosti, „koja je: 'jedna vrsta svjedočanstva o jednom stabilnom centru sreće i čovjekovoj sposobnosti uživanja'. Naime, Gadamer pretpostavlja da i u tisućljetnim kulturama Kine, Japana, Indije, i dalje živi ono što 'u nuždi' omogućuje da progovori 'praktični um', jedna 'nova obavezujuća i zajednička solidarnost'.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 138.

⁴⁹⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 483.

posebno? Možemo li do kraja trpjeti jedno "znanje" koje puno toga ne priznaje: najvažnije motive za mir, ljubav, za elementarnu ljudsku i umnu solidarnost, osjećaj za neraspodjivost i tajnu prirode, za svetost prirode i prirodnog života? Možemo li biti radikalni oportunisti i mirno prihvatiti znanje koje nije u stanju da nosi odgovornost za pustošenje našeg života?"⁴⁹⁵ Stoga je neophodna, nužna promjena u političkom, socijalnom, epistemološkom, psihološkom pogledu, promjena u učenju i vaspitanju, uz priznanje vanjskog poretka svijeta, prirode i čovjeka. Govoreći o slobodnom društvu, u tom kontekstu Feyerabend ima na umu jednu realnu mogućnost, uviđa Šarčević, pri čemu se uz suočavanje sa pitanjem opstanka prirode i čovjeka, budi nada u uspjeh formiranja nove nauke, koja bi bila ljudska u jednom nemetafizičkom smislu, sa odricanjem od fenomena gospodstva i dogmatizma čiji su korijeni u metafizičkim volje za moć i potčinjavanju. Sloboda je, kaže Šarčević, bila otvoren horizont za sve i svakog: horizont u kome je sve pristupačno i prisutno. Zbog toga je tek u njenom dvorištu bila moguća ona "simpatija čovjeka sa prirodom", koja je još u posjedu grčke riječi *physis*: „kao izvorno zbivanje svih bića u njihovoj inherentnoj mjeri, kao postojanje u kome sve dolazi i odlazi a da se ono samo ne reducira i ne može iscrpiti u svojim konačnim modaliziranjima."⁴⁹⁶ Ovladavanjem vlastite prirode, kaže Šarčević, čovjek „ovladava samom prirodom u izvornom smislu. Zato se govori o prirodosti slike, skulpture, drame, muzike, jer to je svijest o sebi, koji je djelo same prirode kao bitka svih bića".⁴⁹⁷ Čovjekova prirodnost potiče iz prirode kao bitka, pa otuda niti jedno čovjekovo djelo nije naprosto subjektivna postavka, već je čovjek slobodan u prirodi, slobodan od stvari, od bića – za bitak. U tom smislu: „Sve što postoji integralni je i neraskidivi dio prirode kao samo-pro-izilaženja."⁴⁹⁸ U svojoj neponovljivosti i posebnosti, priroda kao megafenomen sjedinjuje sva bića; kao sopstvena izvornost, objedinjujući organsku, anorgansku opstojnost unutar koje obitava čovjek, ona u svojoj životnoj posebnosti, u bivstvenom osvjetljenju prirode „daje svijetu svjetlost, njegovu individualnu mjeru, život, prirodnost. Ona je izvor jedinstva i razlike svih bića u svijetu".⁴⁹⁹ Naime, Šarčević nam ukazuje da čovjek i priroda nisu odvojene sfere zato što čovjek uvijek ima pred sobom prirodnu povijest i povijesnu prirodu, koja u svom prethodanju ljudskoj **1** povijesti sama postaje djelo – i čovjeka i povijesti. Pozivajući se na Marxa, Šarčević kaže da je **priroda koja nastaje u ljudskoj povijesti – u aktu nastajanja ljudskog društva** – stvarna **čovjekova priroda**; iako posredovana industrijom, ona je istinska antropološka priroda u otuđenoj formi.⁵⁰⁰ Osim toga, prema Šarčeviću, imperativ čovjekove prirode ogleda se u zauzimanju stava i djelanju, dočim priroda povezuje čovjeka sa čovjekom, postojanje čovjeka za čovjeka:

⁴⁹⁵ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 91.

⁴⁹⁶ „Ono što je značajno jeste: sloboda ne postoji i ne zbiva se pomoću nekog 'objekta' koji je izvan nje. Njen realitet počiva u njoj samoj: u slobodi, u realizaciji. Zato ona nije ni 'prije' ni 'poslije', ni 'blizu' ni 'daleko'. Ona nema veličinu, jer nije objekt u svijetu, nego je izviranje svih pojava koje su prije i poslije, koje stoje u odnosu subjekta i objekta. Kao produktivno transcendiranje konačnih i predmetnih pojava i kao njihov izvor, ona je 'sloboda znanja', a time i 'znanje slobode': puna djelatnost koja misli i mišljenje koje djeluje. A to znači da se sloboda svagda mora u svojoj jedinstvenosti i univerzalnoj produkciji brinuti da 'spase svoj identitet' i da se ponovo očuva i prisvoji u struji promjena. Ona je u najvećoj opasnosti, jer sloboda pretpostavlja svagda mogućnost da se 'izgubi'." – Šarčević, Abdulah, *Križa svijeta i istine*, str. 88-89.

⁴⁹⁷ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 341.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Šarčević pojašnjava: „Priroda kao *physis* nije jednoznačna sa onim svijetom, što ga mi još danas mislimo pod 'prirodom' – kao ne-ljudski svijet. Jer pri-roda je ono, što samo iz sebe raste, izvodi, što je bit svih bića. Utoliko u z-bivanje prirode ulazi i slika u kojoj se vidi nebo ili rijeka sa jedrima sa zrakama sunca sa maglama. Tu ulazi odjelovljena priroda u djelu Händela, Bacha, Glucka, pa i Mozarta i Beethovena". – Ibid., str. 343.

„Tako u proizvodnji, a to je zacijelo i umjetnost, pro-izvodeći bića iz prirode kao fyisis, čovjek proizvodi čovjeka: sama sebe, svoju ljudskost, dakle i drugog čovjeka.”⁵⁰¹

Međutim, kada su u pitanju granične situacije ljudskog načina postojanja, kosmološka transparentnost prirode razdvojena je posredujućim raspolaganjem naučno-tehničke moći činjenja „od moralnog ethosa, od neraspoloživosti ljudske slobode. De-moralizirana je: nije u svome prometejsko-tehničkom stremljenju način samoprikazivanja. Ona zna samo vrijeme ljudske historije i 19. ljske sudbine, koja je, to je danas sasvim jasno, suprotnost prirodi: i katastrofa bića.”⁵⁰² Kao istinsko (z)bivanje prirode, proizvodnja je puna ljudskost prirode, i kao izvorno, univerzalno i slobodno prisvajanje biti čovjeka, kao izvorna povijest, ona je prevladavanje čovjekovog samootuđenja. Ona predstavlja zavičajnu istinu čovjeka, čime čovjek do svoje biti dospijeva kroz praksis koji je izvor svih bića povijesnog svijeta. Stoga, „ona je istinsko suglasje (homologija) čovjeka i njegove biti, čovjeka i prirode kao biti svega što jest, individualnosti i ljudskosti, jer u izvornoj proizvodnji čovjek proizvodi i sebe kao biće, koje se razlikuje od stvari, oruda, životinja, drveća, mora i rijeka, neba i kamenja.”⁵⁰³ Možemo reći da su to egzistencijno-iskonske vrijednosti za opštečovječansku emancipaciju.

U tom jedinstvu čovjeka i prirode, nužno je ljudsko odjelovljivanje bitka u bićima povijesnog svijeta, pri čemu je sâm čovjek – slobodan i priseban. Njegovo samoostvarenje mu je zadato kao izazov koji zahtijeva od njega da se izbori koristeći sve sposobnosti zarad održanja života; za razliku od životinja, čija mladunčad već poslije nekoliko dana ili nedjelja već mogu biti egzistencijski nezavisna. Gehlen uočava da je čovjek upućen na to „da inteligentno mijenja sve zatečene prirodne situacije. Siromašan čulima, nenaoružan, nag embrionski u cijelom svom habitusu, nesiguran sa svojim instinktima on je biće koje je egzistencijalno upućeno na djelovanje.”⁵⁰⁴ Sve to ukazuje da proizvodnja gradi istinski smisljeno-prirodni slijed slobode i nužnosti koja je, kao bit čovjekova – najpunija ljudskost i izvornost, intimnost i individualnost. Ona je puni humanum, koji nije nešto subjektivno, nemoćno i krhko, nije kao moralni izraz, već je istinska ljudskost. Shodno tome, i čovjekova individualnost je slobodna, neposredno ljudska, najintimnija, koja se u svom odjelovljenju otkriva ujedno kao neposredna ljudskost koja je postala intimnija dimenzija slobodne individualnosti. Ovdje Šarčević upućuje na Marxov stav da ljudskost pro-izvodi smisao, „u kojem su povijesna bića ono što ozbiljuje i očovječuje čovjeka i njegovu punu individualnost. Biće postaje čovjeku ljudsko biće, koje se proizvodi iz bitka (physis) od čovjeka za čovjeka.”⁵⁰⁵

S druge strane, cinizam ‘amoralnog izjednačavanja’, u svojstvu cinizma kapitalističke robne proizvodnje (P. Sloterdijk), Šarčevića navodi da uoči temeljnu moralno-antropološku formulu savremenog svijeta, kodifikaciju organizovanja ukupnosti ljudskog života – *proizvodnju profita*. Naime, za kontinuitet savršenog funkcionisanja novca kao kapitala neophedno je iskorištavanje ljudi i prirode, koja se u sveprisutnom podređivanju čovjeka, njegovoj slabosti i gubljenju jastva nameće kao jedna *religija posredništva*. Takvo mišljenje, prema Šarčeviću

⁵⁰¹ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 343.

⁵⁰² Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 97.

⁵⁰³ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 351.

⁵⁰⁴ Gehlen, Arnold, Duša u tehničkom dobu – Čovjek i tehnika, u: Abdulah Šarčević (ur.), *Filozofija u Vremenu, Filozofija modernog doba II*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991., str. 43-79, ovdje str. 44.

⁵⁰⁵ Šarčević pojašnjava nadalje: „Čovjek nije ne-slobodan, nije izgubljen u bićima, u kojima se odjelovljuje bitak, ukoliko su ona postala ljudska bića kojima se čovjek slobodno suprotstavlja. Jer čovjek proizvodi univerzalno, to znači slobodno: on se odnosi prema svim bićima, nadilazeći ih u pristupu k bitku.” – Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 352.

“ima samo jedan kategorički imperativ: da se stidi i pribojava zbiljskog mišljenja”⁵⁰⁶, unutar kojeg se kritika filozofije zasniva upravo na kritici takvog mišljenja. Dokazivanje kobne prirode nedijalektičkog i linearnog gospodarenja prirodom koje je uvijek uključivalo i gospodarenje čovjekom, kod Šarčevića je još u okviru njegove prve stvaralačke faze vezano za kult kolosalnog u modernoj, koji je do kraja doveden, u “superorganizacijama, superindustriji i supertehnici”, pri čemu je čovjek kao gospodar prirode postao sluga čovjeka i sopstvene niskosti. Šarčević predlaže jednu *samoidentifikaciju sa racionalnim realitetima*, sa mašinom izvan sebe i u sebi, jer ne možemo u vidu ‘kapitalističke produkcije’ sa rastućim brojem datosti disponirati unutar svijeta života, *pri čemu treba imati u vidu da je selektovanje i prirodi i selektovanje prirode „na moderan način jest, zacijelo, napredak, ali i gospodarenje živim bitkom uopće, a to znači i čovjekom. Mjeriti je drugačije, po općem uvjerenju, nemoguće je, nedopustivo i u svakom slučaju kažnjivo.”*⁵⁰⁷ Metafizičko-antropološko mišljenje, koje govori o antropocentričnom prisvajanju, industrijalizaciji, modernizaciji, racionalizaciji, raskorjenjivanju izvorne slobode i istine, nije u stanju da promisli da je i priroda dostojna vremenosti i da joj je pored tačnosti, svojstvena otvorenost i ek-sistentna sloboda, i da joj pripada istina.⁵⁰⁸ Nadilaženje antro-po-geocentrizma u metafizičkom smislu uslov je mogućnosti da se dođe do spoznaje da je priroda kao predmet nauke svojevrsni mit, kao što je i denaturisanje, njeno raščovječenje i svakovrsno opredmećivanje. Dok filozofski, kao i teološki diskurs iznose argumente protiv svakog napada na civilno stanovništvo, protiv svake agresije, protiv masovnih ubistava, ovaj moralni diskurs u širem smislu „inscenira dalekosežnu mogućnost da čovjek uspostavi sposobnost da bude prijatelj čovjeku i prirodi; odavno je izražena ideja da je oslobođenje čovjeka moguće kada oslobodimo prirodu, kada se nadvlada sistem dominacije, epistemološkog i filozofskog centrizma i totalitarizma.”⁵⁰⁹

S druge strane, priroda čovjekova odražava istinsku ljudskost, da je tek u postignuću čovjekova naturalizma i humanizma prirode moguće dostižna – kako čovjekova prirodna egzistencija, tako i njegovo ljudsko postojanje.⁵¹⁰ U tom je smislu i Marx je, polazeći od Rousseauovog povratka čovjeka prirodi, koje će biti njegovo razotudjenje da bi se došlo do izvorne slobode kao osnove humanizma, rekao:

„Komunizam kao dovršeni naturalizam – humanizam, kao dovršeni humanizam – naturalizam, on je istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individua i roda. On je riješena zagonetka istorije i zna da je to rješenje.”⁵¹¹

⁵⁰⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 288.

⁵⁰⁷ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 446.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Šarčević, Abdulah, Pretpostavke postmodernog kulturnog društva. Sposobnost komuniciranja, *Dijalog*, Sarajevo, 3-4/2014, str. 47-55, ovdje str. 54.

⁵¹⁰ Marx, Karl, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961., str. 243.

⁵¹¹ Ibid., str. 242. Ovdje može da se navode i jedan Blochov osvrt na ovu Marxovu čuvenu tezu. „U povijesti, to ostvarenje jest samo zahvaćanjem djelatnika povijesti kao radnih ljudi; u prirodi, to je samozahvaćanjem onoga što se hipotetički nazvalo *natura naturans* ili subjekt materijalnog gibanja, problem koji je još jedva dodirnut, premda je očito u vezi sa samozahvaćanjem radnih ljudi i nalazi se na produžnoj crti Marxove ‘humanizacije prirode’. Mjestom donošenja odluke za obadva je samozahvaćanje njihovo *novum*, ali njihovo se *ultimum* nalazi jedino na fronti povijesnog procesa i njemu je nasuprot pretežno tek posredovano-realna mogućnost. Ta mogućnost vazda je onim što egzaktnej anticipaciji, konkretnoj utopiji, korespondira kao objektivno-realan korelat.“ – Bloch, Ernst, *Princip nada* (I), Naprijed, Zagreb, 1981., str. 235.

Ukoliko se prirodi pristupa iz relacije moći, kaže Šarčević, i ukoliko se promišlja isključivo sa stanovišta ekonomskog napretka i sistema društvenog rada, sama mjerljivost prirode izrazima modernizacije i gospodarenja, prosuđivanje je iz perspektive produkcije same produkcije. Shodno obrascu onih saznavnih pristupa i metoda koje vladaju u tehničkim i prirodnim naukama, nužno je ukazati na podložnost novom mitu čovjeka i njegovim sposobnostima, iz čega slijedi trauma modernog doba sa zasljepljujućim imperativom činjenja koji je povrh istine i ljudskog života; priroda pri tome gubi vlastiti status, ukoliko ga čovjek gubi – gubeći svoj običajni um. Stoga nam je prema Šarčeviću potrebno (o)živjeti tradiciju zasnovanu na ljubavi i istini:

„Valja tek učiti to: da je čovjek misleća i umna priroda. To ostaje skriveno vladajućim politikama, nacionalističkim ili quasi-univerzalističkim; stvaralački političar tek očekuje svoje vrijeme. I on zna da je to nada koja proizilazi iz očaja, da čovječanstvo ne može postojati bez uspostavljanja planetarne etike i estetike koja je njena osnova (...). Za to je neophodno sačuvati i rekonstruisati onu tradiciju koja je bila ljubav za istinom i istinom ljubavi; ona nam čini blisku i onu tradiciju u nas, koja seže od bogumila, starokinesku i starojapansku duhovnu tradiciju.“⁵¹²

Iako građanska racionalnost, u svojoj zatvorenosti i slijepilu, polaže i modifikuje u nas strah i strepnju, nebrojene frustracije, prikriva aspekte prirode, dovodeći do neizbježnosti gospodarenja prirodom, priznajući samo taj identitet prirode, ipak ova teška problematika prvi put u istoriji ljudskog roda odražava nadu u mogućnost pomirenja između čovjeka i prirode; a (š)to počiva na motivima duge kulturno-filozofske tradicije, na zakonu ravnodušnosti o razarajućim iskustvima prirode i neznanja o čovjekovom otuđenju od sebe i prirodnog svijeta. Istine o svijetu moderne moguće je spoznati u odnosu na značenje i izvor zaborava prirode, kao i povlašćena pozicioniranost „racionalnog strukturiranja djelovanja“, načelno – apatičnog. Šarčević ovdje zaključuje, s obzirom na civilizatorske perspektive i dalekosežne promjene, apsolutna povijest ljudskog roda i fetiš apsolutne moći produkcije i činjenja, „monomitoive“ čovjekove trajnosti, postaju dovoljnim razlogom da je sve u načelu otvoreno i neodlučno: u pozitivnom i negativnom značenju. Pesimističku intonaciju o nestanku nade da bi se priroda i čovjek mogli izmiriti, ukrštati u svom zajedničkom svjetovanju Šarčević nadomješta mogućnošću zaživljavanja jedne neutopijske etike odgovornosti, kao kosmološki obnovljene etike. Jer,

„Prošlo je u načelu vrijeme otkako je etika koja je drastično apstrahovala od prirode, od čovjekovog čovječnog odnosa spram prirode, imala monopol na ustanovljenje normi ljudske intersubjektivnosti, teorijskog i praktičkog orijentiranja, društvenog života uopće, gdje je etika bila i uvijek morala da bude osnova legitimiranja postojećeg sistema rada i gospodarenja. (...) Međutim, i novostvorena kosmološka etika nastoji da natrag zahvati i svede uslove neometanih i neograničenih interpersonalnih odnosa na 'teleologiju koja vlada u samoj prirodi'. Predstava o takvoj etici ima u vidu i takvo ophođenje sa prirodom, sa izvanljudskim svijetom, a to je ono područje što smo ga nazvali tehne. Ono koje je – ako izuzmemo medicinu – bilo etički neutralno, kako u pogledu na objekt, tako i na subjekt takvog djelovanja.“⁵¹³

U svojoj usmjerenosti, sva ova argumentacija nam kazuje o oslobođenju čovjeka od postojećih obrazaca djelovanja i ponašanja, koji vode nužnoj ili slučajnoj, hotimičnoj ili nehotimičnoj

⁵¹² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 571.

⁵¹³ Šarčević navodi izvor: „H. Ottmann, Cognitive Interests and Self-Reflection, u: J. B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas – Critical Debates*, London 1982, str. 45 i dalje.“ – Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 114.

katastrofi. Sve je to u saglasju sa umnogostručnim stanjem produkcionog znanja koje je steklo monopol, čemu je alternativa razumijevanje drugog i drukčijeg, razumijevanje svijeta kontra linearnom napretku koji ne vodi prema slobodi i dostojanstvu naroda i cijelog čovječanstva. Samo u kontinuiranom balansu istinske sazdanosti znanja, emancipacije etičkog stava i humaniteta moralnog iskustva mogu se neutralizovati civilizacijske šifre destrukcije, njenog paranoičnog sistema totalne katastrofe.

„Nestala je i nada da bi se čovjek i priroda mogli „pomiriti“, ukrštati i zajedno svetkovati, kao što smo to naučili u autentičnim umjetničkim djelima. No, čini se da je koliko potrebna toliko i moguća komunikacija – ne samo čovjeka sa čovjekom – čovjeka sa prirodom. Oni jedno drugome imaju više da kažu nego ikada, čas je neodgovoriv. Posebno za jednu neutopijsku etiku odgovornosti, u smislu obnovljene kosmološke etike. Prošlo je, u načelu, vrijeme otkako je etika koja je drastično apstrahirala od prirode, od čovjekovog čovječnog odnosa spram prirode, imala monopol na ustanovljenje normi ljudske intersubjektivnosti, teorijskog i praktičkog orijentiranja, društvenog života uopće, gdje je etika bila i uvijek morala da bude osnova legitimiranja postojećeg sistema rada i gospodarenja.”⁵¹⁴

Takvo viđenje etike ima u vidu relaciju sa prirodom, sa onim *techné* koje je bilo etički neutralno, i sa izvanljudskim svijetom, pri čemu Šarčević upozorava da je ideja gospodarenja prirodom i njenim raspolaganjem starija od metafizike novovjekovnog subjekta i da je stara koliko i jevrejsko-hrišćanska kultura; da ona u svom kauzalističkom iskustvu pretpostavlja “smrt prirode”.⁵¹⁵ Stoga je ključno shvatiti da je dijalog kao put mira i slobode – jedini osnov, jedino moguće iskupljenje, ne samo sporazumijevanja i razumijevanja u svijetu života, već i jedina nada za preživljavanje kulturnog čovječanstva. Iako na izvjestan način drži do kantovski mišljene zakonomjernosti shvatanja morala kao proizvoda slobode, Šarčević ga ne eksplicira na taj način, već mu je više stalo do naturalističke zakonomjernosti obaveza racionalno-djelatnog prisvajanja ljudskog svijeta.

Šarčevićev cilj jeste humanizacija ljudskog svijeta u kojem će čovjek kao relativno biće prirode svoju sklonost ka relativizaciji odnosa pokazati unutar upotrebnih naučnih vrijednosti i postignuća, i s druge strane, da se ukaže na olako sagledavanje i neuočavanje pogubnosti jedne u svom povijesnom samohodu segregacionističke metodologije nesposobne da se odgovorno (po)zabavi stanjima čovjeka i društva, fakticitetom prirode i procesa u njenom okrilju.

Šarčevićeva filozofska perspektiva o odnosu čovjeka i prirode ukazuje na nekoliko bitnih momenata: 1) na čovjekovo razdvajanje od prirode, pri čemu s jedne strane započinje formiranje društva i kapitala, a s druge strane se na prirodu gleda kao na nešto što treba kontrolisati i eksploatisati; 2) na kulturno gospodarenje, u čijim okvirima priroda, društvo i sam čovjek postaju objekti kulturnog gospodarenja – neprijateljski odnos prema prirodi koja postaje vrijednosno neutralna i objektivna, što omogućava njenu eksploataciju bez moralnih ili etičkih dilema; 3) na odgovornost za život, njegovo održanje i opstanak, jer, čovjek nosi odgovornost

⁵¹⁴ Šarčević kaže da svjetonazori novostvorene kosmološke etike nastoje da obuhvate i svedu uslove neograničenih i neometanih međuljudskih odnosa na „teleologiju koja vlada u samoj prirodi”. – Šarčević, Abdulah, *Križica moderne*, str. 117.

⁵¹⁵ Destruira se, kaže Šarčević, svaka bliža, razumijevajuće-dijaloška veza između čovjeka i prirode „prema modelu matematičko-konstruktivističkog pre/tumačenja prirode – u čijoj je osnovi vladajući spoznajni interes novovjekovne prirodne znanosti. Djelotvornost se očituje u modernom svijetu života – posredstvom prirodne znanosti i industrije koje formiraju jedinstvenu, planetarnu tehničku civilizaciju.” – Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 241.

ne samo za svoj život i smrt sa ili bez svijesti o vlastitim izborima i posljedicama tih izbora, već i odgovornost za "ubijanje prirode", pa se čovjek stalno mora dozivati, prozivati i preispitivati da li daje pristanak na svoj život, jer nosi odgovornost za kreiranje svoje egzistencije; 4) na objektivizaciju prirode, što je čini neutralnom u vrednosnom smislu, u smislu sigurnosti i transideološkičnosti, a što omogućava čovjeku da je koristi kao resurs bez etičkih prepreka.⁵¹⁶

Za razliku od etičkog naturalizma prema kojem je spoznata zakonomjernost samo pretpostavka za etičnost i vrijednost, kod Šarčevića je jasno izražena težnja ka samorazumljivosti određenja moralne vrijednosti i ispravnosti djelovanja. Na osnovu shvatanja suštine ljudske prirode i odabira puta čovjeku je pri-rođena mogućnost odabira najljudskije i najsvrsishodnije moralno-etičke putanje, pri čemu standard ponašanja nije naprosto moralno dobro ponašanje, već se posredstvom moralno-etičke kondicionalnosti iz sebe umski promatraju doprinosi i njihove mogućnosti ostvarenja tih ciljeva usklađenih s ljudskom prirodom. Pitanje je kako da se posredstvom filozofsko-etičkih implikacija mogu postvariti najprije humanistički mehanizmi razumijevanja značenja i značaja srodstva i srođavanja čovjeka i prirode, pri čemu je nezaobilazna uloga bioetike čiji je umstveno-moralizujući instrumentarij filozofska etika,⁵¹⁷ dok su etika nauke, kao i ekoetika – naprosto – egzistencijsko-moralno-epistemička ishodišta etike odgovornosti naspram prirode i njenog poretka, ka novom građenju boljeg i humanijeg svijeta.

2.2.2. Čovjek i ljudski svijet

Postvarenjem ljudskog svijeta tehničkom proizvodnjom trebamo sebi, kaže Šarčević, postaviti pitanja kojim se upuštamo u krizu svijeta i inhumane stvarnosti moderne pozicije, mjesta i uloge čovjeka u svijetu.⁵¹⁸ Shodno tome trebamo se zapitati kada to *svijet sam jest* ono što su ljudi u svojoj postvarenoj razlici između svega što jest i humanuma? Iz tog tehničko-instrumentalnog iskustva nema ničega na što bi smo se mogli osloniti, jer čovjek nije gubitnik zato što ništa ne posjeduje, "osim teških okova robovanja"; čovjekovo uporište je ono čemu dopustimo da se pojavi, *njegov oslonac je ono što treba do riječi dovesti, što treba tek stvoriti*. Osim toga, u svom postvarenom odnosu prema vlastitoj djelatnosti, prema sebi, prema drugim ljudima i naspram prirode, svoj humanum kao *iskonsku mjeru svih bića* moderni čovjek raskriva u mogućnosti kao iskonskoj potrebi da se nadide ono inhumano i postojeće koje je fenomen i

⁵¹⁶ U tom smislu, Abdulah Šarčević u svojoj knjizi *Čovjek i moderni svijet* uočava kako će se odvijati proces „u pravcu postmoderne, u pravcu destrukcije (Heidegger) i dekonstrukcije (Derrida) temeljne moći nihilizma, pustošenja Zemlje, tehničko-industrijskog sistema, koji prijeti da će se duboko promijeniti biološka konstitucija čovjeka, život svih 4 gih bića, koji je isključiv iz sebe kritičku etičku svijest, temeljno moralno djelovanje i ponašanje.“ Naimo, Šarčević uočava i postojanost totalne represije. Sistem krivnje društva, a sa njim i „prospekt katastrofe“, postao je istinski totalan. Po svojoj imanentnoj logici napretka on ne dopušta nikome i ničemu da mu se protivi, jer totalitet represije svaku akciju „tretira“ samo u jednom smislu: kao sposobnost da se participira na njegovim vlastitim formama. Up. ibid., str. 26.

⁵¹⁷ O odnosu bioetike i filozofske etike up. Šarčević, *Ante, Etika i bioetika: razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb, 2004., posebno str. 27-28, gdje Čović kaže: „Stvaranje praktičkih teorija i uspostavljanje mjerila u omeđenom krugu ljudskog djelovanja bez metodološki osigurane relacije prema filozofiji u rezultatu može dati tek svojevrsnu pragmatiku, kao skup tehničkih pravila bez moralno-regulativnog važenja, a nipošto etiku dotičnog područja. Kada kažemo da su posebna etička istraživanja nužno upućena na filozofiju, ne mislimo pritom da ih treba podrediti institucionalnoj filozofiji, te opterećivati njenim dekomercijama, a kadšto i ispraznim govorom. Riječ je tek o neophodnoj otvorenosti i osposobljenosti za promišljanje moralne problematike što, dakako, podrazumijeva i stanovitu filozofsku obrazovanost, prije svega upućenost u povijest etičkih teorija.“

⁵¹⁸ Up. Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 21.

mjerilo svega što postaje i što je bilo i što će biti. I pored toga što je sve ono bitno-kreativno u čovjeku, kao i prirodne sile, potčinjeno moćima moderne tehnike, Šarčević naglašava ostvarivost onog *najvlastitijeg* koje se da realizovati uspjelim i proizvodnim humano-slobodnim odnosom. Činjenicu da je čovjekovo postojanje određeno slobodom, kako ističe Jaspers, moguće je spoznati tek u horizontu svijeta, nadilaženjem "predmetnog", svjetskog bitka, pri čemu kaže:

„Svijet se pokazuje kao bestemeljan. No čovjek nalazi u sebi ono što ne nalazi nigdje u svijetu, nalazi nešto nepoznatljivo, nedokazivo, nešto što nikada neće biti predmetno, nalazi nešto što se izmiče svakoj istraživačkoj znanosti: slobodu i ono što je povezano s njom. Ovdje stječem iskustvo ne posredstvom znanosti o Nečemu, već posredstvom čina. Ovdje vodi put preko svijeta i nas samih k transcendenciji.“⁵¹⁹

Ovaj fundamentalni način čovjekovog prisustva u svijetu Marx je imenovao kao postvarenje (*die Verdinglichung*). Čovjek je jedino biće koje umije, ne samo proizvoditi po zakonu svijeta, već i svakoj pojavi (po)dati sopstvenu istinu. U tom smislu:

„Čovjek jest tek tada čovjek kada u svojoj vlastitosti nosi i otvara *vlastitost svijeta*. Zato je *humanum* izvorna mogućnost osobnosti i vlastitosti svijeta čovjeka.“⁵²⁰

U toj ljudskoj transcendenciji samoostvarenja svijeta čovjek je najbliži svijetu i sebi kada je najudaljeniji od postojećeg prostora, da bi, s druge strane bio najbliži iskustvenom u-viđanju i iskustvenom društvenom životu. Ovi Šarčevićevi uvidi su srodni Muminovićevom uvidu:

„Budući da svijet i čovjek imaju jednu strukturu, njihovo harmonično usklađivanje je na liniji jedne integralne etike.“⁵²¹

U pojedincu sve za-dobija vlastito lice, kada se čovjek javlja kao spasilac svijeta preko njegovog dovođenja do riječi i do radanja, do mjere istine, što je „otvaranje u kojem svaka konačna stvar ima svoj prostor, figuru, svoje vrijeme (Fink). To je jedini i praiskonski način otvaranja i razumijevanja svijeta, reliziranje univerzalne želje i potrebe čovjeka da sve jest, da sve obasjava u čitavoj svojoj prirodi-istini.“⁵²² Pored toga, u svim ljudskim relacijama dolazi do riječi sam svijet, što je ono moguće-posredujuće iskonsko i plodno transcendiranje praznog individuumu. Jer:

„Moguće je da se transcendiraju pojedinačni život čovjeka da bi se cijeli, neokrnjeni i *izvorni život-svijet mogao reprezentirati*. U tome se ujedno očituje i *najviša ljudskost* čovjeka. U njoj sam čovjek znači: jest. *Esse est repraesentare*. U iskonskoj proizvodnji čovjek je reprezentant par excellence jer u njoj je *postojanje-vrijeme* potpuno, kvalitativno jedinstveno i *čisto*.“⁵²³

Iako nivelisan naučno-tehničkim prerađivanjem, svijet je sačinjavanje i humano iskustvo čije je pitanje "proizvodno-humano-ontološko pitanje, koje je sabrano u sudbini modernog čovjeka radnika".⁵²⁴ Naime, u svijetu u kojem živimo, gdje osjećamo strah i radimo kako bismo opstali, razumijevanje može proizaći samo iz onoga što još nije, iz onoga što će doći. Svi smo mi aktivni sudionici u tom procesu, posebno ako smo svjesni te ogromne i skrivene snage mogućnosti koju

⁵¹⁹ Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb, 2011., str. 45.

⁵²⁰ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 45.

⁵²¹ Muminović, Rasim, *Ethos i ljudsko bivstvovanje*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 243.

⁵²² Ibid., str. 50-51.

⁵²³ Ibid., str. 55.

⁵²⁴ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 68.

sami oblikujemo. Važno je podsjetiti ljude, posebno one koji se osjećaju podređenima, *da posjeduju moć da mijenjaju stvarnost i opravdavaju nade koje imaju u svijet*; (pre)ostaje da u budućnosti, „iz koje će ljudi suditi o sadašnjosti, nalazimo mogućnosti da ostvarimo svoj totalitet.“⁵²⁵ Međutim, novina se ogleda u tome, kaže Šarčević, što je ta slika svijeta unosi obris nesreće i crte fatuma, nagovještavajući

„... srodstvo sa destruktivnom energijom u modernim društvima: ekološka katastrofa, kontaminacija i izvan fizičkog svijeta, planetarna glad, totalitarna i policijska država, paranoja i šizoidna priroda sistema, birokratija, čak ona neprimativna, visokoobrazovana, specijalizirana i prosvijećena, najraznovrsniji teror, fetiš organizacije, ekonomska kriza, istinsko ludilo rata i naoružavanja, kompjuterizacija kao nadomjestak za ljudsku svijest, neokonzervativna kulturna politika, protežiranje ciničnog eklekticizma, imperijalistički trijumf moći i antropocentrizma, optimiranje potrošnje na granici moralnog i ekonomskog bankrota nerazvijenih zemalja itd.“⁵²⁶

Iako u odnosu na konstitutivnu težnju čovjeka da se integriše u svijetu, kao krajnju svrhu čovjeka, kako navodi Scheler, „neku jedinstvenu ideju čovjeka ne posjedujemo“,⁵²⁷ ipak je neophodno težiti ostvarenju takvih nadanja i htijenja bez obzira na značenje za svakog pojedinca lično. Za ovaj je kontekst prijemčiva i Jaspersova zapitanost o čovjeku, da li je on „samo u svetu i ništa do svet“, da li ga je njegova okolina obilježila onakvog kakav je rođen, „ili je on sam iz drugog izvora, koji stoji nasuprot celom svetu i ne može se pojmiti na osnovu sveta?“⁵²⁸ Dok s jedne strane čovjek zadobija samosvijest filozofiranjem, on je s druge strane objektivirajuće znanje o sebi.

Transcendirajući vlastiti svijet u stepenovanoj raznovrsnosti kultivisanja, čovjek će kroz mogućnosti teorijskog i praktičkog samoodjelovanja istovremeno i ništiti svoj svijet, uslijed čega je neophodno teorijsko rasvjetljavanje pojma *krize svijeta*, dočim se najprije misli na krizu poretka, socijalnog i političkog, pravnog i ekonomskog. Riječ je „o krizi ideja, o krizi univerzalne civilizacije, štaviše, o krizi napretka, o krizi vrijednosti, o krizi države, građanskog društva“⁵²⁹, koja u eri mitova i sama postaje mit. Kriza svijeta označava i krizu duha i morala, kriza sistema i društva, njegove politike i privrede koje se u svojoj isprepletenosti pretaču, postajući dio krize civilizacije. Povijesno mijenjanje čovjekovog pozicioniranja u poretku svijeta zadobija različite specifične forme i značenja, svrstavajući čovjeka u biće teorijskih i praktičkih interesa koji su „uslov mogućnosti praktičko-tehničkog ili industrijsko-privrednog zahvata u svijet. Drugim riječima, čovjek se ponaša kao da je jedino biće u svijetu, kao da je iznad svih drugih bića.“⁵³⁰ Takve forme antropocentričke slike svijeta čiji smo dio, izokreću se u „naš okolni svijet“, pri čemu ne otkrivamo „mogućnost spasonosnog stava mišljenja, ono što bi postepeno izbacilo van snage razorne sile.“⁵³¹ Pri tome treba imati u vidu da „Briga za

⁵²⁵ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 212.

⁵²⁶ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 13.

⁵²⁷ Scheler, Max, Položaj čovjeka u kozmosu, u: Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 129.

⁵²⁸ Naime, u svojoj otvorenosti za okolinu i nedovršivosti za budućnost čovjek „se nalazi određen u svojoj konkretnoj okolini, u svom narodu, u čovečnosti, u životu na zemlji, u svemiru. Dok biva svestan svoje konačnosti, on u konačnom stiče udio u beskonačnosti. On je jedino biće koje je obuhvatno upravljeno na sve i koje u svojoj iščekavajućoj malenosti može sve što na bilo koji način jeste da dovede do prisutnosti. On može da prekorači svoju konačnost utoliko što je u beskonačnost ispunjava novim sadržajima.“ – Jaspers, Karl, *O uslovima i mogućnostima jednog novog humanizma*, str. 622.

⁵²⁹ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 138.

⁵³⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 484-485.

⁵³¹ Ibid.

čovječnost, na koju se poziva svaki politički sistem, čak i totalitarni, fašistički i staljinistički, na primjer, samo je savršeno ritualiziran čin, koristan imperativ funkcioniranja moći ili sistema⁵³². Osim toga, Šarčević čovjeka vidi kao biće koje prebiva u iskonskom i slobodnom koje će plodnost unutar svog životnog djelokruga iskusiti, a to je izvorno-umjetnička proizvodnja, koja nije naprosto hvala i slava svijeta, već nadasve ona iskonska mimoća i spokojnost. Na temelju jedinstva čulnog i inteligibilnog svijeta Kant određuje humanum ljudskog bića:

„Moralni zakon je svet (nepovredljiv). Čovek je, istina, dosta ne-svet, ali mu *čovječnost* u njegovoj osobi mora biti sveta.”⁵³³

Stoga, samopojavlivanje stvari – u čovjeku, prostor je humanuma.⁵³⁴ Zato u izvornom smislu humanum nije samo etička ili psihološka činjenica, kaže Šarčević, već je kao čin i postojanje, – najviša mogućnost: osnov da se sve ono djelatno, misaono, ono što se osjeća i opaža, ono u nadanju i ljubavi, vidi ono nevidljivo i najdublje, da se kao praiskonsko i univerzalno reprezentuje. Preko čovjekovog poesisa u svijetu i svijeta u čovjekovom poesisu sve se u dvojnomo zbivanju dovodi do mjere i istine (*Omne ens est verum*): postojanje čovjeka za svijet i svijeta za čovjeka.⁵³⁵

Pošto se ontologija slobode treba promišljati na temelju ideje da je sloboda osnova kako naučnog obrazovanja, intelektualnog razmišljanja, tako i moralnog djelovanja, kako uočava Šarčević, onda nam iskustva pokazuju sposobnost čovjekovog angažovanja, uključivanja u svaku nauku i tehniku bez obzira na specifičnost njihove prirode. Čovjekov razvoj je mnogostruk; ako je individua stvarno obrazovana u jednom području, to se obrazovanje proširuje, reflektuje na sve druge aspekte njenog života, stoga je i svako posebno obrazovanje povezano s opštim obrazovanjem i usmjereno prema opštem dobru. Ovaj koncept odražava specifičnost evropskog, filozofsko-praktičkog pristupa. U mnogostrukosti relacija čovjeka i ljudskog svijeta, prema Šarčeviću:

„Svijet – sa njegovim simboličkim objektivacijama – u koga se od rođenja do smrti uključujemo, u kome se nastanjujemo, nije individualni, ili privatni svijet, svijet neobrazovane snage, divljine i neposrednosti; on je svagda zajednički svijet javnog života. On je svjetska scena: proces procesa.”⁵³⁶

⁵³² Ibid., str. 465.

⁵³³ Kant nadalje kaže: „U celom svetu se sve ono što čovek hoće i nad čim vlada može upotrebiti i *jednostavno kao sredstvo*; samo čovek, a s njim i svako umno stvorenje, jeste *vrha sama po sebi*. Naime, on je na osnovu autonomije svoje slobode subjekt moralnog zakona koji je svet. Upravo je zbog te autonomije svaka volja, čak sopstvena volja svake osobe usmerena na nju samu, ograničena na uslov saglasnosti sa *autonomijom umnog bića* – da ga, naime, ne podvrgava nikakvom cilju koji nije mogućan prema nekom zakonu što bi mogao da proizlazi iz volje samog subjekta koji trpi, da se, dakle, subjekt nikada ne upotrebljava samo kao sredstvo, nego jednovremeno kao svrha. S obzirom na umna bića u svetu kao njena stvorenja, mi ovaj uslov s pravom pridajemo čak i božjoj volji, budući da on počiva na njihovoj ličnosti, usled čega su ona jedino svrhe same po sebi.” – Kant, Immanuel (*Kant, Immanuel*), *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 105.

⁵³⁴ To vrijeme je, prema Šarčeviću, period u kojem se priroda neprestano obnavlja kroz beskrajno mnogo novih i jedinstvenih događanja – istina koje se ne mogu ponoviti. Bit čovjeka, njegov humanum, potvrđuje se kroz stvaranje i oblikovanje suštine svih bića, proizlazeći iz samog izvora. To je jedan neponovljiv svijet filtriranja i neprestane igre stvaranja. Stoga, iskonska povijest predstavlja mjesto gdje se sve pojavljuje i oblikuje u svojoj jedinstvenoj prirodi i biti, u vlastitoj mjeri postojanja. – Up. Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 52.

⁵³⁵ Up. ibid., str. 53.

⁵³⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 217.

Pri tome, konkretna individualnost, kroz učestvovanje u zajedničkom svijetu, transformiše se u "opštu individualnost". Naravno, treba imati u vidu da svijet nije nešto što nam (je) pripada(juće), već mi njemu pripadamo.

„Nije sazdanost koja očekuje ljudsku odluku, ono što je, na žalost, najopakije i najnasilnije.“⁵³⁷

Naime, kroz primjer:

„Naša je civilizacija ushićena u pravom smislu riječi kada se ogleda u napretku i porastu profita; kada i ugladenost i otmjenost, kada mašinu ophodjenja reflektira iz perspektive samo/povećanja profita. Cijela stoljeća slave profitabilnu teoriju i profitabilnu praksu, u kojoj se – in ultima linea – izopačuju čovjekovi odnosi sa prirodom, sa čovjekom i kolektivom, grupom ili nacijom, čovjekovi odnosi sa tjelesnim i duhovnim, sa onim što je vrijednost, što predstavlja vrijeme.“⁵³⁸

Ono u čemu oskudijevamo, kaže Šarčević, jeste iskustvo mišljenja:

„Nismo u stanju da vidimo kako nam je život postvaren, unaprijed oduzet u ime ovog ili onog "subjekta", da je u strahu i strepnji, da je u znaku statistike. Mišljenju protivreći žrtvovanje života, denaturiranje života, raščovječenje svijeta.“⁵³⁹

Da bismo razumjeli pojam potpuno drugačijeg svijeta, pojam njegovog očuvanja, obrta, kako uočava Šarčević, pri čemu opuštenost znači otvorenost za tajnu, „čuvanje mogućnosti da u svijetu prebivamo na potpuno drugačiji način. Ona nije ništa slučajno. Otvara nam put prema jednoj novoj osnovi, prema onome što nikada nije bilo.“⁵⁴⁰ Samo se razumijevanjem datih promjena može adekvatno odgovoriti na njih, čime Šarčević poziva na **kontinuirano prilagođavanje i razumijevanje evolucije moralnih i kulturnih vrijednosti. Stoga, ono što samoj egzistenciji daje punoću i smisao u raskrivanju totaliteta čovjekove stvarnosti, odražava dubinu veze između objektivne i subjektivne realnosti, objedinjene i zaokružene u formi postojanja. U tom smislu:**

„Raščlanjena ljudskost, dana u našim nužnostima i sposobnostima, usmjerava našu autopercepciju na određene odlike kao jezgru relativne nadmoći čovjeka nad drugim znanim živim sistemima. Riječ je o svojstvima po kojima ljudska egzistencija obuhvaća – i pretpostavlja: socijalizaciju, simboličku komunikaciju, namjensku intersubjektivnu akumulaciju, provjeru i primjenu saznanja, svjesnu, vrednovanu, plansku, univerzalnu i stvaralačku proizvodnju u najširem smislu i samosvijest, samoocjenu i samorealizaciju.“⁵⁴¹

Na društvenost ljudskog postojanja se kod Šarčevića ne gleda kao na jednu aktuelno-neposrednu zajedničkost življenja, jer je čovjek uvijek intersubjektivno i društveno biće koje ispoljava svoju, – i društvenost i individualnost drugih bez ograničavajućih mjerila normiranog svijeta u njihovom razvoju. Raspoložuci prirodom tako što je podređuje svojim ciljevima, čovjek raspolaze i silnom energijom kao sredstvom gospodarenja svijetom. Kao specifično

⁵³⁷ Ibid., str. 221.

⁵³⁸ O novcu/kapitalu Šarčević ovdje dalje kaže: „Počinje da se shvaća da on izopačuje i kvari čovjekove odnose, koji obrazuju njegovu povijest. Tu i leži duboki smisao Marxove teorije viška vrijednosti, koja nije strategijska ključna pozicija u marksističkom napadu na kapitalistički poredak društva. Peter Sloterdijk govori da ona nije samo analitički opis mehanizma proizvodnje viška vrijednosti, akumulacije kapitala, nego također jedna dijagnoza o moralnom odnosu klase koju radi prema klasi koja stiče profit, koju do ludila obuzima dah sticanja novca, one svjetovne religije koja nikada ne popušta uzde.“ – Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 12.

⁵³⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 475.

⁵⁴⁰ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 129.

⁵⁴¹ Lazin, Smiljan, *Intersubjektivnost*, Naučna knjiga, Beograd, 1987., str. 16.

evropski zahtjev, sposobnost naučnog opredmećivanja, koji nije naprosto uslov svakog predstavljanja i opažanja, time i osnov moralnog djelovanja. Drugo lice evropocentrizma, ono koje se predstavlja kao „sposobnost da se priroda znanstveno/pojmovno opredmećuje, postaje osnova evropskog humaniteta, duhovno obrazovanog čovjeka koji ne dopušta da bude začuđen, opčinjen, uvučen u proces tajne. Zapravo, ontologija slobode je osnova kako znanstvenog obrazovanja, tako i moralnog djelovanja, umnog činjenja.“⁵⁴² Kada ideja odgovornosti i uma posredstvom teorijske refleksije dopijevaju u zone života, onda određeno razumijevanje čovjeka i ljudskog svijeta počinje ustvari odbijanjem onih moći dresure popredmećenja čovjeka, i počinje vječnim otporom računajućeg mišljenja kao jedino važećeg i stalno prisutnih momenata skrivene manipulacije. Kriza osnova svijeta plaća se cijenom antropocentričnog iskustva svijeta, kada u totalnoj racionalizaciji svih sfera života moramo uočiti ono što u načelu odgovara antropocentričnom samorazumijevanju čovjeka i razumijevanju svijeta. Prema tome, kaže Šarčević,

„Samo kritička filozofska teorija, koja stiče nadu u distanciji naspram vladajuće logike koja strogo dijeli čovjeka i prirodu, i koja se danas pokazuje kao krajnje kapitalistički ritmizirano vrijeme, razbija privid njene samorazumljivosti.“⁵⁴³

Jer:

„Čovjek je – i sve ono što ga čini: mišljenje i djelovanje, požuda i um, moralnost, čednost i poslušnost – u središtu svijeta. On bi izdao svoj dom ako ne bi uradio ono što mu nalaže njegovo mjesto u svijetu: to je spoznavanje istine ovog svijeta. Minula su tisućljeća da je čovjek spoznao epistemološku i kriptoteičku katastrofu.“⁵⁴⁴

U nemogućnosti da se pozivamo na bilo koju nauku, društvenu, prirodnu, kulturnu, biotehničku ili duhovnu nauku ukoliko je razumijevamo instrumentalistički i scijentistički, prema Šarčeviću, nameće se zadatak ka uspostavljanju dublje povezanosti sa svijetom života, istovremenim odricanjem od svake filozofske paradigmatike ili političke dogmatike koje apriorizuju vlastitost metafizičke ili totalne istine. To pozivanje na nauku, na univerzalnost njenih principa i njenih saznanja, na njenu metodologiju i njen istraživački eros poprimilo je u svjetskim društvima mitski tok. Pored toga, u filozofskom iskušavanju prirode čovjeka i onog izvan čovjeka u stalnom propitivanju, dubokom promišljanju treba tražiti i prepoznati hrabre vizure u nasilju metafizičke navike, pri čemu mu je nepojmljiv svaki kritički pasivizam unutar ljudskog svijeta.

2.2.3. Čovjek i društvo

Kod mnogih savremenih teoretičara društveni kontekst se uzima kao osnov diferenciranja i vrednovanja različitih oblika moralnosti, čime se ne misli na apstrahovanje pojedinca od svijeta moralnog normativiteta, niti na to da se moral kao oblik društvene svijesti redukuje na društvo, već se misli na etičku saupučenost pojedinca i društva u pravcu uspostavljanja relevantnih moralno-etičkih i vrednosnih predstava i relevantnih sagledavanja osnova ethosnih relacija zasnovanih na moralnim principima za etički status postojanosti i snagu mjerodavnosti u moralnom odlučivanju.

⁵⁴² Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 216-217.

⁵⁴³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 485.

⁵⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 264.

U kontekstu relacije čovjek – društvo, Šarčević čovjeka vidi kao zaista aktivno biće, angažovano u društvu i raznim sferama duhovne aktivnosti. S njegovim učešćem dolazi i rizik, uključujući i ono što je, ne samo teško podnijeti, već i teško zamisliti. U svom traganju za istinom, pravdom i slobodom, on preuzima onaj rizik koji se čini izvorom i moralnosti i amoralnosti. Gledajući iz perspektive našeg vremena, suočavamo se s izazovom nihilizma, s percepcijom čovjeka kao bića mogućnosti, ali istovremeno kao bića s ograničenjima. Čovjek se opisuje kao racionalna i istovremeno iracionalna životinja, koja čak ne brine o opstanku vlastite biološke vrste.⁵⁴⁵

Odgovore će Šarčević najprije potražiti iz uvida u *krizu svijeta i vremena*, uzimajući u obzir uvide u shizoidnu strukturu društva, u „za vlastito vrijeme prevarenog čovjeka“, čiji um ne ohrabruje k onom moći, ali ne u revolucionarno-mesijanskom smislu onoga što se zaklelo na dogmatiku industrijskog razvitka i znanstveno-tehničkog napretka, ideologije čija je sjenka bila serija koncentracijskih logora.⁵⁴⁶ Čovjek kao sudionik vremena kojem pripada mora čuvati svoje pravo da sudi iz dubine koja otvara visinu, što je regulativni princip *neimperativne etike*, kaže Šarčević, pri čemu drugima kazujemo šta znamo o sebi pod jednim neotklonjivim uslovom: unaprijed izbjeći angažovanje koje znači ideologiju, psihologiju samoushićene mase, autoritet bezličnog, racionalnu i političku destruktivnost. Iskustva 20. vijeka nam govore da je autoritarna masa suludo-narcistički sklona mahnitaju oko nečeg što možemo imenovanog kao identitet ili suverenitet. Naime,

„Opća moć modernih industrijskih društava je paradoksalna: s jedne strane, ona je moć individuumu, a s druge strane, njihova krajnja nemoć, uništenje svih tragova individualnosti. Pojedinaac je biće koje se podređuje tim novim danas anonimnim moćima, tom pojmu/općenitosti, i to cinično nazivamo njegovom slobodom. I, naravno, njegovim logicitetom. To, pak, da je pojedinac potpuno otuđen od supstancije koja bi mu mogla dati dostojanstvo, da je otuđen i prema vlastitim postavkama gospodarenja, samo je znak mitske stige identiteta, identificirajućeg gospodarenja.“⁵⁴⁷

Ukoliko ne želimo da čovjek postane činovnik zla i „činovnik smrti“ moramo imati vjerodostojnu ocjenu našeg vremena o tome kako shvatamo egzistencijalnu ontologiju; kako razumjeti ljudski um i pojam (ne)podnošljivog. Nasuprot prakse koja čovjeka svodi na puko sredstvo, ostvarena individua je najadekvatniji način obnove društva. „Tko ima *ordo moralis* nekoga čovjeka, ima čovjeka“, ističe Scheler⁵⁴⁸ S vjerom da bi život mogao biti pravedniji ili spokojniji, drukčiji, topliji i slobodniji, čuvamo svoje pravo na iskaz o sebi i drugima, o svojim djelima i stvaranjima, ne doprinoseći nepodnošljivoj nesreći i patnji svijeta, tako da možemo da otkrijemo izlaz iz lavirinta autoritarne i samoushićene mase, – opijene ideologijom nacionalizma. Stoga se i Šarčević drži stava da su društvo i njegovi fenomeni (normalna) podrazumljiva pozadina moralnog života, imajući u vidu da čovjek jeste društveno biće, pri čemu osnovu slobodnog društva čini individualna sloboda, sposobnost, humanitet, život i življenje u zajedništvu unutar kojeg ljudi teže da zajednički riješe posebne probleme: očuvanje i strukturu

⁵⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 158.

⁵⁴⁶ „Pravo da mislimo to je pravo da mislimo s visine vremena kojem sudimo, o kojem uspostavljamo dijagnozu. Ako ona traga za istinom, ako je sposobna da nađe savršeni izraz za nju, za ljudsku patnju i nadu, za pravednost koja je drugo ime za oslobođenu kreativnost – ona je djelotvorna, ona je uspjela naći opravdanje za sebe; i odgovor na pitanje: čemu još misliti?“ – Ibid., str. 159.

⁵⁴⁷ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 172.

⁵⁴⁸ Scheler, Max, *Ideja čovjeka* (skripta). Dostupno na: https://kupdf.net/download/max-scheler-ideja-čovjeku-i-antropologija-skripta_pdf (datum pristupa: 21. 03. 2024.).

zaštite. Iako je poimanje slobode u društvu nerazdvojivo od prosvijećenog mišljenja, kako uočavaju Horkheimer i Adorno, mi „ujedno mislimo da smo podjednako razgovijetno spoznali kako je već u samom pojmu ovog mišljenja, a ne samo u konkretnim historijskim formama društvenih institucija u koje je zapleteno, sadržana klica onog nazadovanja do kojeg danas svuda dolazi.“⁵⁴⁹ U sociopsihološkoj ravni, kako uočava Šarčević, u sklopu modernih društava, pored fetiša proizvodnje i korisnosti profita, industrijskog rada, i uopšte, – industrijske kulture, mi pokazujemo sklonosti, za institucionalizovanim jednostranostima. Njihovo porijeklo je u efektnom (samo)predstavljanju scijentizma i pozitivizma do filozofske demagogije humanizma, preopterećene nadom u bolji i drukčiji život i boljim početkom ljudskog svijeta života. Uslijed velikih iskušenja jedva je primjetno neprekidno reprodukovanje svega što potiskuje kritičko mišljenje, bez kojeg se ne može zamisliti promjena prema boljem. Šarčević kaže u tom smislu:

„Olahko se previda proces nastajanja novih formi vezanih za industrijsko društvo. To su: polariziranje formi ethosa i time razularena agresivnost, koja se nadaže kao jedina mogućnost da se nađe 'pravi tok', da se nađe izlaz iz vrtložnih struja današnjice.“⁵⁵⁰

Šarčevićeva moralna percepcija je srodna Horkheimerovoj u tome da je prisutna "kriza" Uma,⁵⁵¹ u kontekstu svijesti, ne samo o tome da mišljenje nije sposobno da obuhvati totalitet, već i da razum nije sposoban za vrednovanje ciljeva, niti za strogoću etičkih stavova, pri čemu je „Um likvidirao samog sebe kao sredstvo etičkog, moralnog i religijskog uvida.“⁵⁵² Naime, razum je postao redukovana na "organ kalkulacije i plana", što znači da je postao alat za racionalno postizanje ciljeva. Na taj način, i um je izgubio svoju kontemplativnu dimenziju, odmaknuo se od sposobnosti dubljeg promišljanja i traženja smisla. Naime: „Funkcija gospodarenja jastva ili kolektiva, tehnokratija, predstavlja tada temeljnu odluku, normativnu snagu, koja dovodi u sumnju svaku kritiku ekonomije mišljenja, etablirane znanosti. Svi normalni odnosi, pojedinac i društvo, privatni i javni život, privreda i politika, personalna, privredna i znanstvena životna praksa, podliježu tom novom mitu funkcionalnog uma. Samo mišljenje, međutim, ostaje u stegama novovjekovne metafizike, put za-okreta potpuno prikriven.“⁵⁵³

Na sličan način i Šarčević ukazuje da nas kritika uma uči opsežnosti drame vremena u kome živimo, „u kome industrijsko društvo uvodi *tiraniju svojih načela: vjera da se kulturni i etički sustavi tumačenja svijeta i djelovanja mogu supstituirati ekonomsko-tehničkim ili funkcionalnim racionalitetom, sociotehničkom funkcionalnošću*“.⁵⁵⁴ Sa predimenzioniranim zahtjevima svakog pojedinca, dolazi do toga da *moralni organ* za događaje svjetskih izazova ili dimenzija, sa nepredvidljivim i dalekosežnim posljedicama, jednostavno nije više dovoljan, niti nadležan. Promjene društvene strukture unutar industrijskog svijeta pokazatelj su da ti moderni odnosi prinuđuju ljude da mijenjaju obrasce vlastitih osjećanja i mišljenja u odnosu na realitete koji mnogostruko nadilaze njihovu normalnu (raz)umsku i osjetilnu sferu. Tako se dolazi do pitanja o uslovima mogućnosti za novu etiku, posebno u poređenju s onim što je odsutno, onim što nam nije blisko. Ova etika nije vezana samo uz određeni poziv, vrstu rada ili

⁵⁴⁹ Horkheimer Max; Adorno Theodor, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Svjetlost, Sarajevo, 1989., str. 9.

⁵⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada*, str. 243.

⁵⁵¹ Up. Horkheimer Max, *Povračanje uma*, Svjetlost, Sarajevo, 1989., str. 16.

⁵⁵² Ibid., str. 26.

⁵⁵³ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 129.

⁵⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 221.

državu. Umjesto toga, fokusira se na razvoj morala u odnosu na ono što je udaljeno. Ključni element, prema Šarčeviću, osjećaj je odgovornosti usmjeren prema neizbježnim problemima ljudi koji su udaljeni i strani.⁵⁵⁵ U procesu donošenja odluka, susrećemo se s terminologijom koja ima, ne samo višestruka, već i ključna značenja. Pojmovi poput prava, pravde, dužnosti, poštenja, obaveza i ispravnog postupanja pripadaju sferi moralnosti, izražavajući prosuđivanja o odnosu prema ljudima u društvenom miljeu i unutar organizacija. Postizanje *moralnih standarda* zahtijeva razumijevanje u svojstvu oblikovanja i utemeljenja naših uvjerenja na temelju obaveza prema drugima, ne ograničavajući se samo na ostvarivanje vlastite dobrobiti i koristi. Naime, „moralni standardi, kao pravila ili principi, jesu osnovni elementi morala i kao takvi su neophodni za određivanje sadržaja moralnih stavova.”⁵⁵⁶ Imajući u vidu

² Budući da se moralni standardi oblikuju, analiziraju, prihvataju, te zadržavaju ili napuštaju, oni služe kao temelj za moralni razvoj pojedinca i društva. Istovremeno, predstavljaju osnovu za vjeru u rješavanje društvenih konflikata, u dijalog i kompromis; podržavaju unapređivanja kvaliteta životne sredine; podstiču vrijednosti multikulturalne, multinacionalne i etničke raznolikosti, kao što i promoviraju privrženost miru, slobodi, nenasilnom ponašanju i promjenama. „Kao trajne moralne vrijednosti koje su od velikog značaja za život i pojedinca i zajednice, moralne norme i standardi mijenjaju se i unutar društva, u skladu sa promjenama koje se u njemu događaju.”⁵⁵⁷ U savremenom društvu se suočavamo sa svodivošću etičkih pitanja na konkretna područja ili na parcijalne ciljeve, pri čemu glavni izazov proizlazi iz fakticiteta unutar kojeg je društvo često usmjereno na individualne interese, što otežava uspostavljanje integriteta čak i u etičkom smislu, za razliku od univerzalno važećih normi. Duhovnu stranu svake zajednice čine moralne ili opšte vrijednosti koje se slobodno i u slobodi usvajaju. Prema tome, „vrijednosti u društvenom smislu jesu norme koje govore o tome šta čovjek treba da čini i zašto”.⁵⁵⁸

Kod Höflea je u ovom kontekstu prisutan pojam lični ethos, kojem „pripada moment saglašavanja ili odbijanje na koje društvena praksa nailazi kod pojedinca”,⁵⁵⁹ kao uvažavanje ili neuvažavanje, kao lična pohvala ili pokuda. Stoga se „čovjekova etika, humana etika, razvija u obliku dvaju međusobno dopunjavajućih područja. Društvena etika istražuje društvene običaje i ustanove, dok lična etika istražuje pojedinačne forme i karaktere.”⁵⁶⁰ Primjeri takvog pristupa mogu uključivati *situacionu etiku*, koja dopušta da se u datom trenutku odredi što je

⁵⁵⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 180.

⁵⁵⁶ „Da bismo razlikovali i razgraničili moralne standarde od drugih praktičnih standarda, kao što je razboritost, opšteprihvaćenih društvenih normi ili pravila, potrebno je osvrnuti se na njihove tri bime usobine. Kao prva, moralni standardi su autonomni standardi u smislu da obavezuju samo individue koje ih prihvataju svojom voljom. Zatim, moralni standardi preferiraju univerzalnom važenju u smislu da ih osobe koje ih prihvataju smatraju važećim i za druge osobe. Prema tome oni se razlikuju od ličnih želja, pretpostavki razboritosti i društvenih običaja, ali ne i uvijek od pravnih normi. Pošto se smatraju važnijim od drugih pravila ljudskog ponašanja, oni se uglavnom grupišu u tri kategorije: 1. Standardi u okviru zakonskih propisa, kod kojih je najbitnije pitanje kakvi oni treba da budu i da li ih se pridržavati ili ne; 2. Standardi u okviru socijalnih i ekonomskih propisa izvan granica zakona, obično ih nazivamo 'ljudskim vrijednostima'. Oni se tiču konkretnih načina na koje jedna ličnost treba da tretira druge i uključuju ne samo moralne pojmove iskrenosti, date riječi, poštenja, itd., već i izbjegavanje nanošenja povreda, kao i svojevoljnu naknadu za učinjenu štetu; 3. Standardi u okviru religije, kod svih religijskih učenja postoje učenja, načela i zapovijesti, koja svaka sebi svojstven način izražava moralne standarde i norme u odnosima između ljudi i između ljudi i Boga.” – Maratović, Esko, *O moralnom normativitetu Di Džordžove etike međunarodnog poslovanja, Sociološka lačva*, Nikšić, god. IV, br. 2, 2012., str. 82-92, ovdje str. 91.

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ 22. nović-Sundić, Senja, *Etika ljudskih prava*, str. 109.

⁵⁵⁹ Hefe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili susrećemo li vrline?*, str. 20.

⁵⁶⁰ Ibid.

etički ispravno, čime se i situacija normira za ljudsko postupanje, iako njihova primjena u konkretnim situacijama nije dovoljna u postuliranju opštih normi za djelovanje. S druge strane, Šarčević kaže:

„Ne možemo zaboraviti što čine društva bez demokratije, „liberalna demokratija“, naprimjer, totalitarna logika i u kapitalističkim i nekapitalističkim društvima, kako razvija argumentaciju samoodricanja identiteta i dostojanstva. Trebalo bi tražiti nove puteve izbjavljenja, jer ne priznajemo protestansku etiku profita, dobiti, moći i utjecaja u okvirima liberalne oligarhije, vulgarnu verziju političke aktivnosti, koja nije u saglasnosti sa pojmom moralne odgovornosti i oblikovanjem slobode.“⁵⁶¹

Šarčević je shvatanjem odnosa čovjeka i društva bio svjestan, kako je na to već davno i dalekosežno upućivao Rousseau da se „Društvo mora proučavati pomoću ljudi, a ljudi pomoću društva.“⁵⁶² da je čovjek ne samo društveno biće koje sebe gradi u zajednici, već i da sve dobrobiti društva kreću od čovjeka. Prije toga je Konfucije tvrdio da, u odnosu na semantičku istinu, ili spoznaju fakticiteta, ono što je zajedničko u društvu je moralna edukacija.⁵⁶³ A potom, kada se najšira sloboda čovjekove prirode razvija u mnogobrojnim pa i suprotnim pravcima postaje očiglednije zašto čovjek u relaciji sa drugim ljudima i sa prirodom otkriva neponovljivost i originalnost djela uzrokovanih nenadanim i izvornim oblicima života. Prema Habermasu se društveni svijet ima zajednički pretpostaviti „kao ukupnost svih interpersonalnih odnosa koje pripadnici priznaju kao legitimne.“⁵⁶⁴ Ukoliko se ima u vidu da problemi u odnosu na pojedinca ne dolaze od države već od društva, onda

„Društvo koje ne podnosi istinu o sebi, koje skriva od sebe cijelu historiju, koje skriva ulogu starih i novih mitova, to društvo sebe ponižava. Ono i sebe poražava, jer pati od zabluda da je uvijek u istini života; pati od zanosa nacionalne sudbine. Ali time je to društvo izgubilo unutarnju ravnotežu koja ga jedino može održati. Momenat trijumfa je momenat propasti; kada ga prekrije solipsizam jednog-i-istog, naci-nacionalnog, nastupa entropija, i to po neizbježnoj logici povijesnog života. No, društvo pati od teške bolesti; ona, međutim, može da dobije mnogostruke oblike i intenzitete, katkad i privid života, dinamizma i napretka.“⁵⁶⁵

Forme društvenog života više ne služe kao osnova zajedništva i nositelji povijesnog smisla; umjesto toga, postaju konstrukcije apersonalnog i univerzalnog smisla, moćne i agresivne, budući da su proglasile svoj voluntarizam nužnim. U našem vremenu „taj smisao je predstavljen u institucijama tzv. svjetske zajednice, ili Evropske unije i njihovih mehanizama moći (ekonomskih, finansijskih, vojnih, političkih, znanstvenih).“⁵⁶⁶ Međutim, društvo u kome vladaju definisana i restriktivna pravila praktikuje logiku totalitarizma, kaže Šarčević, lišavajući čovjeka njegovog uma, slobode, prirode, humaniteta. Jer: „Društvo u kome sve tradicije imaju jednaka prava (ne individuumi) i jednak pristup društvenim centrima moći, jest slobodno društvo.“⁵⁶⁷ Naša socijalna i politička stvarnost i suočavanje sa njom, nudi nam moderno pravo kaže Šarčević, koje formalno proishodi iz premisa da sve što nije eksplicitno

⁵⁶¹ Šarčević, Abdul 25 *Fenomenologija svijeta života*, str. 128.

⁵⁶² Ruso, Žan-Žak (Rousseau, Jean-Jacques), *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950., str. 311.

⁵⁶³ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 230.

⁵⁶⁴ Habermas, Jürgen (Habermas, Jürgen), *Teorija komunikativnog delovanja (I)*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017., str. 75.

⁵⁶⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 255.

⁵⁶⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 481.

⁵⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 71.

zabranjeno – je dopušteno, što u određenom smislu određuje pojmove pravednog i dobrog. U tom kontekstu, ovo moderno pravo je individualističko, jer je svakom pojedincu dato da bude nosioc prava. Stoga, mimo obzira zbog nasilja nad umom i istinom „jedini obzir koji bi ih mogao spriječiti bila bi mogućnost da u opasnost dođu njihovi vlastiti interesi.“⁵⁶⁸ Horkheimer tvrdi da su preko instrumentalističkog uma ljudi „usvojili ustanove zasnovane na ideji ljudskih prava kao dobro oruđe za vladavinu i održanje mira.“⁵⁶⁹ Dok Šarčević u tom kontekstu ispostavlja misao kao važnu ideju da se u slobodnom društvu mora izbjeći svaka vrsta (i teorijskog) totalitarizma.

Odslikavanjem totaliteta ljudske stvarnosti u kojoj je čovjek unutar društva predstavnik, nosilac i inicijator mnoštva procesa sa sopstvenim zakonitostima, uz nastojanje da se pokaže saupućenost idealiteta i realiteta, saživljenost slobode sa konačnošću, Šarčević uočava da se osjećaj za razumijevanje ne samo kognitivnih, već i svih njegovih praktičko-etičkih, estetsko-eskpresivnih ispoljavanja očitava kao imperativno svojstvo njegove prirode u tome da živi i djeluje u skladu sa sopstvenim stavom i stvaranjem životnih šansi – *samodjelatno*. Dok je cilj svakog pojedinca postizanje unutrašnje harmonije, a cilj države težnja ka javnom dobru, onda se i ideal života očitava u usklađenosti tjelesnih i duševnih potreba, kao i kontrole uma nad tijelom i nagonima, što se sve postiže dobro uređenim društvom „u kome najumniji pojedinci vladaju nižim društvenim slojevima upravljajući se prema vječnim principima moraliteta i legaliteta.“⁵⁷⁰ Ono što omogućava spas svijeta i čovjeka, a što je princip *humanitas* koji ustrajava na dijalogu i međuljudskom susretanju, zakon je svijeta koji ne traži jedinstvo, već zahtijeva odnos. Osim toga,

„Ciljevi ljudskog zakona su izdvajanje osobe iz ovog sirovog, prirodnog stanja i njegovo socijaliziranje, podučavanje vrlini i osiguranje intelektualnih i društvenih sredstava za vođenje jednog društvenog života. Ljudski zakon tako izuzima individue iz svijeta prirode, dok božanski zakon predstavlja pokušaj osmišljavanja onih ne-racionalnih činjenica poput onih koje upravljaju seksualnošću, rođenjem i smrti.“⁵⁷¹

U tom smislu, prividnost slobode u medijskom prostoru, kao dijela emancipatorske prakse moderne, dovodi, s jedne strane, do formiranja javnog mnjenja nauštrb ličnog stava i individualnog mišljenja; a s druge strane do „kolektivističke ideje kao perversiteta prava na samooblikovanje, na nastojanje da se sačuva nada u život i um, u sposobnost da se razlikuje ljudsko i ono odviše – ljudsko.“⁵⁷² Umjesto temelja slobodnog društva iza svega drugog su naprosto samo interesi posebnih grupa čije su djelatnosti 'pokrivene' racionalizmom, liberalizmom, humanitarnom etikom, što implicira zloupotrebu iskonskog prava ljudi da žive kako to žele, da projektuju svoj život sa stanovišta njihove sopstvene tradicije, „čak ako je njihov način života, djelovanja i mišljenja u očima drugih ljudi nešto iracionalno, neprihvatljivo i bestijalno.“⁵⁷³ Promovišući ideju humanizacije čovjeka Šarčević ukazuje na određene nedostatke i neke protivrječnosti u interpersonalnim relacijama, jer kada tvrdimo da čovjekova sposobnost djelovanja i stvaranja vlastitog svijeta, društva i stvari predstavlja potpuno oslobođenje stvaranja, time određujemo povijesni kontekst našeg doba svojevrstan je paradoks

⁵⁶⁸ Horkheimer Max, *Pomračenje uma*, str. 35.

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ Tomović [32] iđić, Sonja, *Platonova antropološka ideja*, Narodna biblioteka „Njegoš“, Nikšić, 2024., str. 171.

⁵⁷¹ Pinkar, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996., str. 141.

⁵⁷² Šarčević, Abdulah, *Odgovornost slobode*, str. 214.

⁵⁷³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 352.

– ono što donosi spas, istovremeno predstavlja i opasnost. O slobodi kao obliku identiteta govori Komšić koji se referiše na Šarčevića,

„... bez identiteta individuum i (ili) društva nema slobode. Identitet je u našoj zapadnoevropskoj misli uglavnom poistovjećivan sa identitetom uma. Taj identitet se realizira u tri nivoa: u nivou rada, u nivou mišljenja/jezika (simboličkog predstavljanja) i u nivou intersubjektivnog potvrđivanja i uvažavanja.“⁵⁷⁴

Mjerljivi obim dostupnog naučno-tehnološkog napretka u kontekstu drame slobode i humanosti, pokazuje da ta dva elementa ne mogu biti suštinski određujući faktori za čovjeka u današnjem svijetu.

Šarčevićeva etička analiza nas, sa asistiranjem nerijetko revidiranih kategorija kojima raspolažu njegove polemičke rasprave, takođe upućuje i na etičko promišljanje prema socijalno-političkim implikacijama, uz priznavanje i neizbježnost moralnih konflikata „prirodnih“ međuljudskim odnosima. U totalitetu društvenih fenomena, kod Šarčevića je kontingentno razumijevanje specifičnih povijesnih i društvenih konteksta, što je svojevrsan svjetonazomovrednosni podsticaj da se u teorijskom smislu povezuju pitanja o smislu etike sa pitanjima o smislu (društvenog) života. Tako se nerijetko javlja i potreba da se ukaže na poziciju kompletnog čovjeka u savremenom svijetu u modusu otuđenja i postvarenja, kako bi se iznova mogli suočavati sa etičkim dilemama, profesionalnim nesporazumima i moralnim antagonizmima, krizama smisla, neusklađenosti iskustva sa uvjerenjima, procesa samospoznaje, kao i problemima za ljudima ili sopstvenom stvarnošću. Shodno tome,

„... nova etička teorija mora da prevlada princip stare i nove metafizike: antropocentrično tumačenje ljudskog života, čovjekovog gospodarenja vanjskom i unutarnjom prirodom i društvom. Ona sebi može da razjasni šta znači primama evidencija, na primjer, pravo živog svijeta, prije svega, ljudskog na egzistiranje i na bolje egzistiranje. Zato etičke rasprave uzimaju u obzir i nastojanja da se razvije novi profil teorije, koja važi za mikrozajednice i za makrozajednice, za slučaj djelatnih situacija individuum, s jedne strane, i državno organiziranih velikih društava, s druge strane.“⁵⁷⁵

Šarčević tako pokazuje da se svojim promišljanjima opire svakoj niskosti ljudskog duha koja izopačuje i pojam uma, i pojam istine i pojam humanosti. Iako su se umnost i pojam uma promijenili u našem vremenu, ono što je odlučujuće, kaže Šarčević, jeste da je umnost konačno nadišla moderni realitet, pri čemu su nam neophodne nove pojmovnosti i kategorije dijalektičke teorije, posebno nauke o čovjeku koje će biti uistinu sposobne suočiti se s proturječnostima stvarnosti, tendencijama i protitendencijama, navođenim i usmjeravanim kroz lavirint lijevih nastojanja i desnih dalekosežnih interesa. Živimo u vremenu u kojem su posljedice potpune institucionalizacije svakodnevnog života već jasno vidljive, pri čemu se institucije pojavljuju kao ključni sudionici ljudskog života, „kao moralno osjećanje i briga za ostvarivanje ciljeva i sreću života uopće; kao ono što je jedino sposobno da promiče vrijednosti, vrijednosne sudove, predstave o dobru i zlu, da postavi mjerila napretka i nazatka znanja, čovječanstva uopće; kao ono što ne zahtijeva da opravda svoje postojanje.“⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Komšić, Ivo, *Čovjek i njegovo filozofsko iskustvo*, str. 201.

⁵⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Etika u doba nuklearnog mira*, str. 407.

⁵⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 220.

Šarčevićev kritički pristup institucionalizmu i moralu nalaže socijalnoetičko vrednovanje koje uključuje analizu, ne samo represivnih elemenata civilizacije i modernih društava, proizišlih iz fetišizacije ekonomije koja dominira razvojem posredstvom novo-životnih oblika i ethosa kao temelja bogatstva zajedničkih (društvenih) iskustava, nastojanja i iznovnih htijenja, već zahtijeva i samodisciplinovanje – koliko pojedinca, toliko i ekonomske moći. Znajući da prtajeno zlo leži duboko izvan domašaja teorijske refleksije, moć je stekla nevjerovatnu snagu i djelotvornost „dok se moral svodi na kategorički imperativ po kome ličnost želi da se odrekne sebe, da u formi pokornosti sudjeluje u carstvu moći i da tako stekne toliko žudeni osjećaj sigurnosti, ne samo političke, nego i socijalne”.⁵⁷⁷

Imajući u vidu neodgovornost, neznanje, anonimnost što unutar društva odražava zajedničku bespomoćnost, kada se i pesimizam izopačuje i prikriva u formi realizma, Šarčević kaže da se zalaže za istinu koju je iskazala Hannah Arendt da u modernom društvu, prijetnja slobodi ne proizlazi, kako liberalizam pretpostavlja, od države, već od same zajednice ili društva.⁵⁷⁸ Ovdje se misli na društvo u kome se ima u vidu individualni udio u ukupnosti društvene moći/sposobnosti, a država je u obavezi da štiti lične i druge slobode.

To međuljudsko građenje smisla svijeta, njegovog razumijevanja i iskustva, neizostavno sobom nosi regulativan princip, komplementaran na transcendentalne nivoe smisla: *intersubjektivno, naučno-tehnološko, moralno utemeljujuće sporazumijevanje o smislu života*. To se odnosi na važnost naučno-saznajnih dostignuća, tehnoloških projekata, kao i emancipacije komunikacione jezičke zajednice od institucionalnih formi prinude, quasi – prirode čovjeka i društva,⁵⁷⁹ bez čega je nezamisliv napredak povijesti usklađen sa praktičko-komunikativnim racionalitetom. Međutim, u desupstancijalizaciji civilizacije čije je bitno određenje društvo odavno je prisutan utisak konstruktivizma u svim djelokruzima ljudskog bitka. Moći napretka globalnog društva i njegovog rasta, kao i tematika genetičke tehnike, najblaže rečeno su ambivalentne, opasne; čovjek koristi tehnološke surrogat simulirajući stvarnost, da bi se u virtuelizaciji svojeg slobodnog vremena pod (iz)govorom razbibrige u dokolici iznovno situirao u simuliranoj stvarnosti iza čega stoji „pragmatička jačina egzistiranja”, pri čemu cyber-kultura rađa jedan antiethos u ethosu saznavanja. Tako se čovjek uživiljava u sopstveni, pa i društveni svijet *fenomenologije samoobmane*⁵⁸⁰ čime ljudi u vlastitom neznanju postaju

⁵⁷⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 198.

⁵⁷⁸ Arendt, Hannah, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991., str. 231.

⁵⁷⁹ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 305.

⁵⁸⁰ Ovdje je riječ o *fenomenologiji samoobmane* kao novoj filozofsko-etičkoj sintagmi – kontekstnoj u odnosu na ovo Šarčevićevo sagledavanje čovjeka i društva. Uopšteno, fenomenologija samoobmane polazi od toga da je jedan od najtežih oblika neistine upravo samoobmana koja se hrani iz naše (ne)svjesne sklonosti da smo dio stvarnosti takve kakva jeste, da ne može drukčije i bolje. Iz takvog stanja mišljenja i duha stvara se antikultura u međuljudskim odnosima. O njoj bi se trebalo govoriti, kako na individualnoj ravni, tako i unutar nekih bitnih problemskih tipologija socio-kulturnih relacija, kojima se s jedne strane polazi od moralno-etički rezonantne (re)percepcije istih da bi se, ne samo ukazalo na destruiranje ethosa i humanuma, sa evidentnim pojavama degradiranja, usporavanja, pa i blokiranja kvalitete, konkurentne i održive funkcionalnosti moralno-etički mišljenih kolektiviteta i sistema, a s druge strane je riječ o destruirajućoj, dijalektičkoj povezanosti čovjekove sklonosti „trpanja pod tepih” u odnosu na neetičku praksu uopšte. Naime, smatramo da fenomenologija samoobmane odražava anomalično-anemična stanja duha koja se direktno reflektuju na izostanak djelatnog stava i zatajivanje individualne moralne reakcije, kao i društvene akcije. Ona odražava svojevrsnu moralno-etičku patologiju kao amoralno-matirajuće stanje duha pojedinca i društva, čime se stvaraju intersubjektivne isključivosti, formalizuju radne i druge obaveze, stvara se sklonost ka klanovanjima čijim se posredovanjem često poseže ka realizaciji nepotističkih prioriteta nismo važećih principa, pravila i normi – u svakom smislu te riječi. Uslijed nedostatka zdrave komunikacije i dijaloga, iz koje se u zatvorenoj kružnici nadalje stvara klima nepovjerenja i

otuđeni od sebe, ravnodušni i zaboravni. Plemenitost, empatija i poštenje gube svoju vrijednost, jer se kao takve ne otkrivaju u drugima. Stoga, Šarčević postavlja pitanje

„... da li će nauka ili tehnika donijeti spasenje ili nesreću čovječanstvu, to ne zavisi od tehničara, ni od cijele tehnike, nego od upotrebe koju društvo dopušta. A upotreba nije, nažalost, stvar dobre ili zle volje, ona zavisi od ukupnog stanja ili strukture društva kao što je naše, na primjer. Moderna kritička kultura nam pomaže da razumijemo nešto presudno: tehnika ne samo da ne oslobađa, nego dolazi k sebi samo u jednom ljudski dostojnom društvu. U tom smislu bi trebalo raditi.“⁵⁸¹

Pored normiranog okvira u kojem se razvijaju i mjerila po kojem napreduje naučno saznanje, s druge strane se u apsolutizmu ili imperijalizmu moderne nauke javlja njen izraziti šovinizam i imperijalizam parcijalnog, pri čemu je „društvo koje uvodi i podnosi imperijalizam nauke, ono živo u nauci, u njoj biotopiji, izloženo velikoj propasti, nepredvidljivim izazovima po ove ili one narode, koji ne čine snagu i koji se ne mogu obraniti.“⁵⁸² Odavno su jasne zablude u puku prosvjetiteljsku vjeru da je porast intelekta i mnogovrsnog naučnog znanja ono što po sebi čini svijet čovječnijim, što predstavlja snagu humanijeg modernog društva, ublažava nevolje i strah, što u građenju snage modernih društava onemogućava učestalost kriza i razaranja u pojedinim djelovima svijeta.⁵⁸³ Čovjek kojem tehnika postaje primarno društveno biće, kazuje nam Šarčević, trpi katastrofu, jer, on ne samo da je lišen prošlosti, već je češće lišen i budućnosti, one budućnosti s vjerovanjem u nju. Dok država uspostavlja mostove s prošlošću i budućnošću, „pojedinaac se vezuje za snažno opravdanje sadašnjeg života: uživati i naći sebe“ (E. Morin). Na nama ostaje mogućnost dospjeća do onog stava koji će nam oplemeniti sjećanje na prošlo i staro, sa stvaranjem mogućnosti teorijsko-emancipatorskog užitka. Pored toga, skeptički pristup postaje sve dominantniji izraz životnog raspoloženja savremenog čovjeka, pri čemu je duh istovremeno i zaplašen i fasciniran „činjenicom da nam racionalno stvaralačko bivanje oduzima “biće”, personalitet ili društvenu ljudskost“.⁵⁸⁴ Dok je nova subjektivnost bila metafizički princip mišljenja i djelovanja

“... kao jezgro i socijalno-politička struktura, koja je trebalo da u toj drami učenja jednog jedinog jezika – jezika slobode i istine određuje odnosno suodređuje i suoblikuje bitak društva i čovjeka. Prije svega je barem tok vremena ustoličio moć jednog zakona, moć slobode i oslobođenja od svijeta kao sistema fašizma, socijalne nejednakosti i svakovrsne potčinjenosti, moć stvaranja realne slobode, jednakosti i bratstva, koje je, međutim, daleko više pretpostavljalo i zahtijevalo nego što je zakon dana, ne bez našeg udjela i uvida u njegov interes, mogao darivati.“⁵⁸⁵

Osnove slobodnog društva Šarčević vidi u slobodi pojedinca, humanitetu, u sposobnosti ljudi da u okviru zajedničkog života nastoje rješavati različite, posebne probleme u čemu je najbitnija kultura očuvanja, struktura zaštite, inicijativnost građana u mikrorazmjerama, zajedničkost ljudskog rada, neprinudne slobode, slobodan i spontan pristup zajedničkom radu između tradicija, koji je bez upravljanja i prisile. Pored toga, pobjeda istine u društvu je moguća ako

podozrenja, destruiranja općeg radnog moneta – stvari se moralna frigidizacija „statusa quo“, čije je jedino pribježište amoralna formalizacija i (samo)opravdanje.

⁵⁸¹ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 140.

⁵⁸² Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 278.

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 31.

⁵⁸⁵ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 78.

„prvenstvo ima *solidarnost a ne objektivnost; otvorenost u kojoj i istina ima šansu da egzistira*“.⁵⁸⁶ Ukoliko um nije izvor već sredstvo solidarnosti, trebamo se zapitati da li je moralni napredak moguć ukoliko nije stvaran u odnosu prema višoj solidarnosti. Kao vrijednost – solidarnost čini da zajednica za-dobije karakter moralne zajednice. Prema Tomović-Šundić, solidarnost je univerzalna vrijednost koja ima objektivno postojanje, pa stoga, ona

„... znači odgovornost svakog člana društva, zahtijeva zajedničke akcije, brigu i pomoć prema onima koji su u nezavidnom položaju. Na neki način, riječ je o podijeljenoj odgovornosti, distributivnoj pravdi koja omogućava pravedniji raspored ekonomske ili političke moći u društvu, uključuje moral i slobodu. Postaje mjera humanističke orijentacije društva, temelj za konsolidaciju zajednice na zajedničkim vrijednostima.“⁵⁸⁷

Shodno tome, publicisti, intelektualci, moralisti su nosioci velikog nezadovoljstva u savremenom visokoindustrijalizovanom društvu; oni su skloni kritici i protestu, oni razbijaju tabue, daju doprinos u razaranju privilegija. Ovdje se Šarčević poziva na Gehlena i njegovu „humanitarističku etiku uvjerenja intelektualaca“, koja se kao „etika posmatrača i kritičara intelektu immanentna“ može praktikovati unutar društvenog života „samo „kao govor“, „kao izraz“, „kao agitacija, prije svega „kao prijekor i okrivljavanje“.“⁵⁸⁸ U tom smislu Šarčević kaže da se takva moralna i intelektualna uporišta uspostavljaju na platonovskim predstavama⁵⁸⁹ koja nisu u stanju da misaono prođu do onih događanja na kraju 20. vijeka u kojima su prisutne eksplozivne socijalne, ekonomske, političke i moralne situacije na osnovu kojih se dešavaju sasvim nova raslojavanja, koja se ne mogu hermeneutizovati starim filozofskim predstavama i pojmovnošću o moralu, čovječnosti i slobodi, čime se nadalje proizvodi ideologija spasenja po svaku cijenu. Mišljenja ovog gelenovskog tipa sa kritikom „humanitarizma“, pisaca, intelektualca, publicista, lijevih romantičara, idealističkih sanjara kao dijela antropoloških i etičkih svjetonazornosti, možemo shvatiti, kaže Šarčević, u pravcu pristupa, viđenja ili učenja koje svoju predstavu vidi kao stvarnost. Međutim, Gehlen smatra da u industrijalizovanom društvu kapitalističkog svijeta i liberalne demokratije veliki dio intelektualaca i publicista djela u smislu „etizirane propagande“, sa jednom „nepraktibilnom etikom“. S druge strane, čovjekova iskušenja birokratski izopačenog socijalizma izražavaju svojevrstu etiku države sa sumnjom i atakovanjem na onaj sloj pisaca, publicista, intelektualaca koji moralno argumentuju.

Sve nam to kazuje, smatra Šarčević, da su osjećanje nade i velika osjećanja dužnosti sadržana unutar jedne povijesno stasavajuće filantropije, odakle se širi „jedna etika nade u mogućnost ljudskog bratstva i sreće, u mogućnost mira, dugovječnosti i harmonije. I vjeruje se da je ta humanitarna i nepraktibilna etika, kako za kapitaliste, tako i za politički i duhovno fanatizirani sloj biro-tehnokratije u socijalističkim zemljama, ima svoju osnovu u budućnosti, koju, čini se,

⁵⁸⁶ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 203.

⁵⁸⁷ Tomović-Šundić, Sonja, *Etika ljudskih prava*, str. 113-114.

⁵⁸⁸ Gehlen, Arnold, *Das Engagement der Intellektuellen*, u: Gehlen, Arnold, *Einblicke*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975., str. 98.

⁵⁸⁹ „Bez osjećanja stida čovjek je mrtav kao ljudsko biće, čast i sramota žive u narodnim pokoljenjima koja ne zaboravljaju dobre i loše osobine svojih predaka. Bruka pred sudom potomstva i očima budućih naraštaja bila je moćan regulator društvenog ponašanja u patrijarhalnim zajednicama. Ako izgubi ugled nekim učinjenim nepočinstvom, čovjek je odbačen od zajednice. Prema ovome, stid kao unutrašnji osjećaj duše, preduslov je da se čovjek ne usudi na nemoralan postupak, stideći se ružnog zla, gubitka moralnih vrijednosti (obraz), zbog čega ga drugi mogu smatrati za bez-obrazna pojedinca, onog koji gubi glavna svojstva ljudskosti.“ – Tomović-Šundić, Sonja, *Platonova antropološka ideja*, str. 214.

može da ugrozi politička, privredna moć.⁵⁹⁰ Ukoliko još sokratovski ideal principa legaliteta kao najvišeg oblika moraliteta u zajednicama posmatramo u prizmi legalne vladavine zakona koji isključuje fakticitet značajnosti impersonalne i indirektno vladavine čovjeka nad čovjekom, institucionalizovane i legalne, onda nam je jasno zašto unutrašnje krize neophodno dovode do konflikta između moći, etike i prava, mimo partikularnog državnog građanskog morala. Humanitet je, kaže Šarčević, samo alibi za fetišizirane institucije i konvencije, gospodstvo, monomaniju ophođenja, formalističko-administrativno načelo. Samo se posredstvom jedne negativne dijalektike treba kritički pristupiti moćima društvenog sistema, besmislu i ludilu koje sebe perpetuira, dočim humanitet zadobija ideološke smjernice, zarad kojih se naš razgovor/dijalog, kao i naša solidarnost, ograničavaju, na ono banalno, blisko, često i najtupavije. Kao što je i Taylor uočio da se ono (što je) identitetski bitno u čovjekovom životu određuje „u dijalogu s, ponekad u borbi protiv, onim što značajni drugi žele vidjeti u nama.“⁵⁹¹ Realizacija projekta „čovjek“ u savremenom društvu zahtijeva redefinisanje vrijednosti, etičkih normi i društvenih struktura. Trebamo se zapitati kako postići ravnotežu između individualnih sloboda i zajedničke dobrobiti te kako promovisati održivost i odgovornost prema životnoj sredini. Čovjek se ostvaruje u zajednici, u društvu, pa se i kao prirodno i društveno biće treba doseći vlastiti ethos koji čini i njegov humanum.

S druge strane, Šarčevićeva analiza ukazuje na važnost kritičke filozofije koja omogućava uvide u nečovječnost modernih institucija, pokazujući da ta nečovječnost nije samo slučajna, već odražava ideal političkog interesa samoodržanja u današnjem društvu. To se odvija na račun gubljenja moralno-etičkih osnova i humanističkih vrijednosti, koje su temeljno važne u ljudskom životu i povijesti. Ovaj proces je rezultat sve veće udaljenosti između stvarnosti i ljudskog iskustva, gdje se stvarnost sve više posreduje kroz političke interese, a manje kroz moralne i etičke vrijednosti. To znači da se svaki aspekt društvenog života treba promatrati s moralnog i etičkog stajališta, te se na taj način osigurava da se principi i načela koja upravljaju društvom podvrgnu kritičkoj analizi i osvjetljavanju, a što se opet održava na moralni integritet i humanističke temelje ljudskog postojanja.

2.2.4. Čovjek i kultura

Čovjekovo jastvo, njegova ličnost bivaju ishodištem njegovih sopstvenih akcija, interakcije i jezičke komunikacije, sa mogućnošću preslikavanja i usvajanja svijeta u „sebi“, ophođenja sa stvarima i drugim ljudima, što je osnov njegovog slobodnog stvaralaštva, dočim postaje kulturni djelatnik. Promatrajući čovjeka kao biće kulture, Šarčević kaže da je on entitet koji aktivno oblikuje svoj život, obrađuje svoje iskustvo i doživljava svijet oko sebe. U tom kontekstu, naglasak se stavlja na konkretne karakteristike specifične kulture, što uključuje određene načine kako pojedinac pristupa svijetu i međuljudskim odnosima:

„Upravo zato što je dopušteno o kulturama govoriti kao o životnim stilovima, o određenim tumačenjima, načinima iskustva i doživljavanja svijeta kao predmeta svijesti, slike svijeta, svjetonazora, moguće je govoriti o aprioritetu životnog svijeta, potvrđene uzajamnosti ili korelativnosti čovjeka i svijeta, u koju je situirana čovjekova *djelatnost*.“⁵⁹²

Preko ovih aspekata samorazumljivog djelovanja Šarčević, dakle, govori o doživljajnoj moralnosti koja gradi logički utemeljujuću etiku primjerenu otvorenim mogućnostima etičkog

⁵⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 99.

⁵⁹¹ Taylor, Charles, *Politika priznavanja*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995., str. 17.

⁵⁹² Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 102-103.

sudjenja i moralnog ophođenja. Stoga je moguća i moralno-etička procjena pojedinca koji prati postupke i relacije moralnog trebanja čijim se ukupnim posredovanjem ustvari afirmiše humanum. Pojedinaac sposoban da misli i stvara novo, da osjeća snagu u sebi koja otvara svijetle i krči nove prostore, jeste onaj pojedinac koji je samobitni, pravi stvaralac. To nam govori, kaže Šarčević, da zapadno-evropska kultura, legitimišući svoje pravo na opstajanje *novoooblikovanog*, počiva na slobodi koja proishodi iz kvaliteta ličnosti. Naime, sve što je čovjekovo stvaranje u povijesti, što je proizvođenje iz njegove planske djelatnosti, predstavlja, čini kulturu, koja proishodi iz uma i humanuma:

„Kultura je forma uma, aktivitet i civilizacija, višejezičnost, koja omogućuje jedinstvo i jedino ga ona zna očuvati bez restriktivnih tenedencija. U tom je smislu um – domovina, a ne pustinja i divljina emocija, politike, interesa. On je sposobnost i respekt pred slobodom drugih, i prirode. Počinje sa novom naukom, irenologijom, sa ne-borbom koju je najteže naučiti. Spoznavati jedan od drugoga, ne samo i ne više onog drugog u njegovoj stranosti, nego u njegovoj strukturi, koja je upućenost jednog na drugo. Susret kultura je tada moguć kao ljubav, koji je pouzdani znak da čeznemo jedni za drugima. Toj radosti i toj patnji možemo suprotstaviti samo divljinu.“⁵⁹³

Nauka, koja se razvila iz ove temeljne crte evropske kulture, stoji naspram kritičke filozofije i teorije koje postavljaju pitanje o zapadanju u varvarstvo; iz takve kulture razvila se i nauka sa svojim specifičnim ethosom, tehnikom, industrijom. Razvila se u teoriju imperijalnog duha, kaže Šarčević, i u dogmatsko tutorstvo, što je blisko Adornom shvatanju dvostrukog karaktera napretka, pri čemu se čovjek otuđio od onog najljudskijeg u kulturi, onog njemu najprisnijeg što u odnosu naspram svijeta zastupa njegovu vlastitu stvar. U tom smislu se, prema Tayloru, gubi osjećaj životne perspektive i sensus više svrhe:

„Osjećaj da su naši životi na neki način izgubili dubinu i suzili se, te uvjerenje da je to povezano s bolesnom i tužnom opsjednutošću sobom, vraćaju nam se u oblicima karakterističnim za suvremenu kulturu.“⁵⁹⁴

Takav 'progres' je „stalno razvijao istodobno potencijal slobode i stvarnost potčinjavanja, donio je s sobom da su narodi sve potpunije bivali podređivani ovladavanju prirodom i društvenoj organizaciji, ali su istovremeno, zbog prinude koju im je nametnula kultura, postali nesposobni da razumiju ono čime je kultura nadilazila takvu integraciju“.⁵⁹⁵

Srodna promišljanja tretiraju i one tradicije i kulture koje narcistički glorifikuju sebe, bez priznavanja drugog kao drugog, pri čemu slobodno formirana suština ljudskog postojanja teži skrovitoj raznolikosti koja je pokazatelj stvaralačke snage i genijalnosti čovjeka. U tom smislu, Polić kaže da

„... kultura nije samo naknadno određenje; ona je uvjet stvaralaštva i kao takva osnova za novo i drukčije. Štoviše, tek jedno kulturno biće može povijesno dospjeti do svijesti da je novo i drukčije stvaralačkim činom uvijek moguće. Stoga je kultura uvjet slobode. Kao proizvod stvaralačkog uma – zapravo mnogih umova koji *povijesno (su)djeluju* – kultura je osnova s koje stvaralački um proizvodi i u svijet unosi novo i drukčije: upravo *izum*. I tek tako čovjek biva

⁵⁹³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 17.

⁵⁹⁴ Tejlor, Čarls (Taylor, Charles), *Bolest modernog doba*, Beogradski krug, Čigoja štampa, Beograd, 2002., str. 10.

⁵⁹⁵ Adorno, Teodor, *Minima moralia*, str. 174.

slobodan, razriješen svake predodređenosti kojom bi bio još samo jedno unaprijed *zadano* biće.”⁵⁹⁶

U tom smislu, ono što odgovara organizaciji ili strukturi ljudskih i prirodnih uslova odražava strukturu našeg teorijskog razmišljanja. Shodno tome, Šarčević kaže:

„I pojedine kulture, u kojima ima onog poželjnog i nepoželjnog, značajnog i beznačajnog, onog što veliča gospodstvo i onog što iskazuje povjerenje u dostojanstvo ljudi, u um koji nosi crte humanitasa, prakse dijaloga i intersubjektivne otvorenosti, mijenjaju ono što susreću i prihvaćaju prema zakonu značajnosti koji im pripada. Tok povijesti odlučuje o tome za što će se čovjek odvažiti: za kritičku solidarnost i zajedništvo ili za suparništvo ili izrabljivanje. To spada u udes ljudske sudbine, koja je isto tako zagonetna kao što je zagonetna sama priroda. Posjedovanje kultura i tradicija proizilazi ne samo iz puke sudbine nego iz duboke solidarnosti čovjeka koji ostvaruje svoj kategorički imperativ: pravo na zajednički život u slobodi i traženju istine.”⁵⁹⁷

Istinska kultura, moralno gledano, crpi svoju vitalnost iz istine koja se otkriva kao tajna svijeta i suštine ljudskog postojanja, kao duboko egzistencijalno iskustvo. Kultura je moguća samo ukoliko se u njoj baštini “i ono što je starije od nje i što je nosi”.⁵⁹⁸ Svrha kulture, prema Frojdu leži u zaštiti čovjeka i ostvarivanju ljudske dobrobiti, pri čemu je određuje kao “cjelokupni zbir postignuća i ustanova u kojima se naš život razlikuje od života naših životinjskih predaka i koje služe dvjema svrhama: zaštiti čovjeka od prirode i uređenju odnosa među ljudima”.⁵⁹⁹

S druge strane, kultura propada kada je prekriva laž, mitotvorno ili kvazi-mitotvorno interpretiranje svijeta i povijesti. Kultura pripada zajednici slobodnih pojedinaca i pregovaca, onima koji su predani stvaranju i životu.⁶⁰⁰ Ono što za Šarčevića ima “vrijednosni poredak vladajuće prakse”, mimo digniteta predmeta i djela koji se temelje u nasljeđu i tradicijama, jeste stvaranje novog.⁶⁰¹ Čovjek nije sposoban da nadide kulturne i socijalne relativnosti, kao što nije sposoban da transcendirati vlastito postojanje, da razumije svoj životni tok. Time se briga za čovječnost pokazuje samo kao maska i ideologija, kao što Merleau-Ponty kazuje u kontekstu međusobnog (ne)razumijevanja različitih kultura koje se međusobno ne razumiju, dočim nam riječ drugog čovjeka pri-dolazi da bi u nama pokrenula naša značenja, dok „svaki od nas dvojice zadire u onog drugog utoliko što pripadamo svetu iste kulture”.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Polić, Milan, Kultura kao sudbina, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 28, br. 1, 2008., str. 3-11, ovdje str. 10.

⁵⁹⁷ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 173.

⁵⁹⁸ Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986., str. 110.

⁵⁹⁹ Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, str. 448.

⁶⁰⁰ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 313.

⁶⁰¹ Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „Sudbina višestrukih kultura je – u razdoblju planinarske civilizacije – također nepredvidljiva i neodlučna, tačnije: otvorena u pozitivnom i negativnom smislu. U pozitivnom smislu: da drugo kao drugo za čovjeka nije apsolutno izgubljeno; da ne možemo iskočiti iz drugog ljudskog roda koje nam je, na kraju krajeva, srodno. U negativnom smislu: da je hijatus među ljudima posredstvom njihovih kultura i tradicija nepremostiv; komunikacija nije moguća, mnogostruki simboli smislenog stranog svijeta ostaju samo kulturno blago, riznica mrtvog. To kulminira u pesimističkoj antropologiji. Ona kazuje rasap ljudskog svijeta i rasap logike uopće.” – Ibid., str. 174.

⁶⁰² Merleau-Ponty, Maurice (Merleau-Ponty, Maurice), Opažanje drugog i dijalog, *Treći program – Radio Beograd*, Beograd, god. 20, br. 3-4, 1989., str. 323.

Čovjek je postao dio modernog pseudoaktiviteta u kojem ništi, ne samo svoju ekscentričnu prirodu, već i sposobnost da prebiva u mnogostrukim kulturama i bude dio cjeline svijeta. Kod Habermasa:

„Vrednosti kulture ne nastupaju s pretenzijom na opštost, kao što čine norme djelovanja. Vrednosti se *kandiduju* samo za interpretacije u okviru kojih krug učesnika u *datom slučaju* može da opiše i normira zajednički interes.“⁶⁰³

Prema Grondoni vrijednosti su onaj dio „kulture koju nazivamo *etikom*. Ponašanje nekog čija dela proističu iz podržavanja suštinskih vrednosti, prvobitno prihvaćenih, a kasnije usvojenih kao unutrašnji imperativ, naziva se *moral*.“⁶⁰⁴ Kod Šarčevića se zajedništvo kulturnih interesa ogleda u brizi za čovječstvo, pri čemu „čovjek svoju biološku oskudicu izražava neizmjenim sadržajem i djelotvornim, kulturnim bogatstvom. Imperativ čovjekove prirode je da živi zauzimajući stav, da djeluje.“⁶⁰⁵ Ako je sloboda uslov mogućnosti za svaku kulturu, pa i kulturu dijaloga onda nas to sprečava da unaprijed odlučujemo o istinama. Inače:

„Dijalog koji ne posređuje između stvarnog i mogućeg nije aktuelan i nema puniji značaj za kulturu na koju se odnosi.“⁶⁰⁶

Biti odlučan prema istini znači zapasti kako u istorijski relativizam ili apsolutizam, tako i u nemilosrdnu ravnodušnost čovjeka prema vlastitoj istoriji, istoriji kulture i čovječanstva koja je ustvari istorija odnosa različitosti. Peter Sloterdijk uvodi kinizam i cinizam kao konstante naše povijesti u kojima se razbuktava protivigra visokih i narodnih kultura kao razotkrivanje antinomija unutar etika visokih kultura.⁶⁰⁷ U kulturama, u kojima se redovno poseže za neistinom, prema Sloterdijku,

„... hoćemo znati ne tek istinu, nego *golu* istinu. Tamo, gdje ne može biti ono što ne smije biti, mora se istjerati načistac kako izgledaju 'gole' činjenice, ne obazirući se na to što će na to reći moral.“⁶⁰⁸

Taj odnos različitosti ogleda se, prije svega, u svijetu kulture koja ne izražava istine jednake za sve. Međutim, u vremenu otuđenog svijeta

„... ako je kultura već biofilna sloboda, i sposobnost za um, za patnju i radost, za poliperspektivnost i poliumnost svijeta, ako je kultura ispunjenje slobodnog prostora, i stvaranje slobodnog prostora, ona nas uči da kažemo Ne globalnoj krizi duha, i pustoši relativizma svih vrijednosti.“⁶⁰⁹

⁶⁰³ Habermas, Jürgen, *Teorija komunkativnog djelovanja (I)*, str. 38-39.

⁶⁰⁴ Grondona, Marijano (Grondona, Mariano), *Kulturna tipologija ekonomskog razvoja*, u: Lorens E. Harrison, Samjuel P. Huntington, *Kultura je važna*, Plato, Beograd, 2004., str. 101.

⁶⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 118.

⁶⁰⁶ Božović, Ratko, *Raspadanje dijaloga*, *Polja*, Novi Sad, br. 287, 1983., str. 3-5, ovdje str. 5.

⁶⁰⁷ Prema Sloterdijku dihotomnost pojmova *kinizam* – *cinizam* smislena adekvatnost ima u pojmovima *otpor* – *represija*: „Time se fenomen kinizma određuje od historijske izlazišne tačke i stilizira do tipa, koji se historijski uvijek iznova javlja, kada se svijesti sukobe u kriznim civilizacijama i civilizacijskim krizama.“ – Sloterdijk, Peter, *Kritika ciniznoguma*, str. 218.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 81.

Različitosti individualnog stvaralaštva unutar čovjekove moralne i duhovne situacije grade ukupnost kulturne klime za podsticaj stvaranja ukupnih vrijednosti ljudskog djelatnog svijeta. U vidu kulturne i humanističke sučeljenosti:

„Kultura je u prosvjetiteljstvu značila, grubo govoreći, nazadnjačke privrženosti koje su nas sprečavale u tome da postanemo građani svijeta. Ona je označavala našu osjećajnost prema mjestu, nostalgiju za tradicijom, opredijeljenost za pleme, poštovanje hijerarhije. Razlika je velikim dijelom bila reakcionarno naučavanje koje je nijekalo jednakost na koju su sve žene i muškarci polagali pravo. Nasrtaj na Razum u ime intuicije ili mudrost tijela bili su propusnica za glupu predrasudnost. Imaginacija je bila bolest duha koja nam je priječila da vidimo svijet takav kakav jest, pa da onda i djelujemo kako bismo ga promijenili. A poreći Prirodu u ime Kulture zasigurno je značilo završiti na pogrešnoj strani barikade.“⁶¹⁰

Tok povijesti donosi odluke o smjernicama koje će čovjek izabrati: hoće li težiti kritičkoj solidarnosti i zajedništvu ili će se opredijeliti za suparništvo i izrabljivanje, što čini sastavni dio ljudske sudbine, koja je jednako enigmatična kao i sama priroda. Postavlja se pitanje da li je čovjek sposoban za razumijevanje sopstvenog životnog toka, da li je sposoban za transcendiranje; posebno, da li je sposoban da nadsvodi kulturne relativnosti? U tom smislu čovjek se prepušta modernom pseudoaktivitetu, upravo jer nije sposoban suočiti se s bogatstvom ne samo semantičkih već i kulturnih, običajnih raznolikosti, da integriše život u njegovu povijest i različitost, odnosno s drugačijim perspektivama. Sve kulture drže do svojih običaja, ali većina tih običaja nije moralne prirode.⁶¹¹ Potrebna je hrabrost da premostimo subjektivnost vlastitog svijeta: kako bismo jednako razumjeli sebe i druge, izbjegavajući nadmoć ili podređenost, dok oni koji zanemariju kompleksnost ljudskog razmišljanja i ne teže istini često odbacuju filozofiju kao kritički instrumentarij savremenosti. U svom djelu *Kriza svijeta i istina* Šarčević kaže:

„U svjetlosti ljudski mogućeg susrećemo nemoguće, neizrecivost i nemislivost ne samo minulih kulturnih vremena nego i sudbe povijesti u kojoj je čovjek zaokupljen velikom neizvjesnošću što svoju strepnju mogućnosti ne može više gledati kao objekt. Ali to je upravo dokaz da je egzistencija svagda 'produbljenje trenutka'.“⁶¹²

Naime, koliko za antropologiju, toliko i za sav ljudski život važi „da je čovjek moguć samo kao subjekt/objekt kulture i ujedno kao subjekt/objekt prirode“. ⁶¹³ Ovdje Šarčević ima u vidu Plessnerovu temeljnu intenciju da duhovnonaučno iskustvo upućuje na osnovu života, iz koje proizlazi kultura u svojoj povijesnoj pokrenutosti na čovjeka kao bića prirode.⁶¹⁴ Tako se očitava i ekscentrična pozicija ljudskog opstanka koja dekodira razumijevanje čovjekove otvorenosti, povijesnosti i konačnosti, kao njegovih istinskih vremensko-prostornih određenja. Ta ljudska logosnost, sa svojom racionalnošću u gospodarenju i raspolaganju prirodom u savremenoj nauci, tehnici, tehnologiji, proizvodnoj industriji stvara – saobrazno svemu tome,

⁶¹⁰ Zgl. 55. Terry, *Ideja kulture*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002., str. 41.

⁶¹¹ Up. Beauchamp, Tom L., *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1982., str. 7-10.

⁶¹² Šarčević, Abdulah, *Kriza svijeta i istina*, str. 228.

⁶¹³ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 70.

⁶¹⁴ Pojašnjavajući Plessnerovu povijesnu bit čovjeka, Šarčević kaže: „Plessnerova antropologija koja nadilazi metafizičku, naturalističku i spiritualističku teoriju ljudske egzistencije, želi da se vezuje uz samo iskustvo, kome pripada i njezin predmet 'čovjek', koji je svagda otvoren, neodređen u svojem 'ispoljavanju' i utjelovljenju 'unutarijeg'. Ona, dakle, reflektira povijesnost ljudskog opstanka.“ – Ibid., str. 92.

– novi je duh, duh kulturne djelatnosti, slobode ljudskog stvaranja i stvaralačkog čina. Međutim, imajući u vidu "proklamovane ciljeve zapadne civilizacije sa zahtjevima za njihovo ostvarenje", kako uči Marcuse, kultura se može definisati kao

.... proces humanizacije, okarakterisan kolektivnim naporom da se očuva ljudski život, zaustavi borba za egzistenciju ili da se ona održava u granicama koje je moguće kontrolisati, da se učvrsti proizvodna organizacija društva, razviju duhovne sposobnosti ljudi i smanje i sublimiraju agresije, nasilje i bijeda."⁶¹⁵

Svojim djelovanjem u kulturi čovjek smješta sebe u živote koji nisu njegovi, jer, on ih u međusobnom pokazivanju sučeljava, „čini ih sastavljivim u poretku istine, čini sebe odgovornim za sve“, u stvaranju univerzalnog života.⁶¹⁶

S druge strane kad je riječ o kulturi u društvenom kontekstu, Šarčević daje primjer Petera Koslowskog koji je u jednoj od svojih kritika naučne autonomije i njenog autonomnog vladanja prirodom unutrašnjom i spolnjom, u kritici funkcionalizma „prepoznao ono presudno: da su nastali problemi kulture (ili duha) koji se tiču moralnih principa, osnova uspješnog društva. Riječ je, dakako, o svijetu *slobodnog jedinstva, razboritog pluralizma*, o principima koji smisaono i stvaralački povezuju individuumne ne u golemu ili već u *planetarnu osamljenost*; o komunikaciji putem kulture.“⁶¹⁷ Razlozi su, kaže Šarčević, u sljedećem:

.... u modernom industrijskom društvu, koje je zaista nekontrolisani rast moći i raspolaganja, autonomnog raspolaganja stvarima (objektima, ljudima, nacijama, kulturama, tradicijama, običajima, imaginacijama etc.) nastaje *etički i kulturni deficit*. *Posvuda je jasna moć znanosti*. Ona je polemička. Scijentificiranje teorije društva i teorije prava odavno je na sceni modernog industrijskog društva.“⁶¹⁸

Ovdje se na nivou "modela etičko-moralnog mišljenja" pojavljuje i inicira na osnovu iskustva *funkcionalističkog modela*, kako je uočio Šarčević, "novo pitanje o apriornim uvjetima prevladavanja očite krize dominacije scijentističkih kategorija ovladavanja prirodom ili društvom u cjelini".⁶¹⁹ Smatrajući da prethodne norme stvaraju zajedničku kulturu, Fukuyama uočava „da uspostavljanje kooperativnih normi često pretpostavlja postojanje niza zajedničkih normi kojih se pridržavaju pojedinci u grupi“.⁶²⁰

Kultura, kao uslov mogućnosti čovjekovog života, dovodi do promjena u vlastitoj egzistenciji, kada pored polemičkih tonaliteta i težnji ka potpun(ij)oj originalnosti sebe fenomenalizuje u koncept društvene institucije. Uz veliku avanturu modernih nauka, znanja i saznanja, iskustva umjetnosti, Šarčević kaže da mi „znamo da je kultura upućena k tajni ljudske egzistencije, onog

⁶¹⁵ Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert), *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977., str. 223.

⁶¹⁶ Suinjić, Duro, *Dijalog i tolerancija*, Čigoja štampa, Beograd, 1997., str. 72.

⁶¹⁷ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 316.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Ovdje Šarčević nadalje kritički uviđa: „Ono što je u ranijim povijesnim fazama bilo moguće: prepoznati kulturne sadržaje i vrijednosti, kontekstualnost, umjetničko samooblikovanje duha i slobodne duhovnosti, lijepe naracije kulture, – sada je to moguće uočiti samo kao nosioca određenih funkcija. Tek time se kultura izopačuje i poražavajuće svodi na ono neživo, neautentično. Naravno, u funkcionalističkoj teoriji društva. Ona je gigantomahijski svijet automatizma, transporter funkcija. (...) Ona podsjeća na ono živo, ona ima svoj takt, svoja pravila ili svoju logiku. Ona ni ljudsku osobinu ne misli drukčije!“ – Ibid.

⁶²⁰ Fukuyama, Francis (Fukuyama, Francis), *Društveni kapital*, u: Loren E. Harrison, Samuel P. Huntington, *Kultura je važna*, Plato, Beograd, 2004., str. 172-193, ovdje str. 189-190.

biti čovjek".⁶²¹ Svjedoci smo također spoznavanja opasnosti kroz nasilne intervencije agresivnih kultura u jezgro miroljubivih, kada pojedinac postaje nesiguran, pokoleban i iščašen, što potresa, ne samo životne centre, već seže i u dubinu života. Odlavno prevaziđen koncept romantičarske kulture, prema Edwardu Saidu, kojom su glorifikovane vrijednosti jedinstvene kulture i etničke zajednice, zamijenio je koncept multikulture i multikulturalizma. Ne postoji nešto što je čista kultura, jer „sve one su uključene jedna u drugu, sve one su hibridne, heterogene i ekstremno različite i nemonolitične”.⁶²² Tada se javlja katastrofalno dezorijentisanje koje u osporavanju produktiviteta moćnog zova slobode, pogađa najprije moralne, potom i duhovne centre ljudske prirode. U svijetu egzistencijske neizvjesnosti „svoju vlastitu prirodnu deficijentnost čovjek nadomješta i uravnotežuje posredstvom kulture ili institucija. Jer samo se u njima sedimentira ili kristalizira serija načina ponašanja što ih čovjek u vlastitoj historiji stvara.”⁶²³

Kada je riječ o krizi kulture moderni trend nam kazuje da se preko naučnih disciplina planira vrijeme i prostor ljudske kulture, uključujući neproračunljivo, neizvjesno i nepredvidivo u svojoj oprečnosti i opasnosti. U tom smislu Šarčević kaže:

„Futurološki osloboditi čovjeka opasnog življenja, viđenja, mišljenja, opažanja i lutanja, znači osloboditi ga njega samoga, lišiti ga, otuđiti ga od vlastite prirode i humaniteta, koji se, između ostalog, sastoji u tome da se pravi veliko, ali da se u toj borbi, kako je to u filozofiji već opaženo, ne osjećamo svagda sa drugima, pred drugima ili iza drugih. Osloboditi čovjeka samoodgovornosti, savladavanja najdubljih opreka, osloboditi ga opasnosti, možda je danas najveća opasnost za čovjeka i uopće za kulturu, za neizvjesni smisao bivanja čovječanstva.”⁶²⁴

Pored toga, imajući u vidu da danas živimo u struji događanja koja se prema svojim dimenzijama i posebnostima teško mogu promisliti i opisati starim kategorijama, to je iz Šarčevićevog egzistencijskog konteksta vremena – industrijska kultura; a iz konteksta vremena u kome mi živimo, to je tehnološka, internet kultura. Svaki vid ovih kultura nas suočavaju sa drugačijim etičkim iskušenjima i moralnim iskustvima nego predašnji načini ljudskog života. Otuda proishode i nova moralna pitanja, prije svega ona pitanja koja nas upućuju na odgovornost i svjesno upravljanje znanjima, resursima, sredstvima, sistemima, virtuelnim segmentima životne stvarnosti. U tom kontekstu Šarčević se poziva na Gehlenov stav/dokaz o etici prošlih epoha „da se etika tog doba ne može spojiti sa uslovima moderniteta, industrijskog društva, u kome se može proživjeti svaki ethos, i ethos najvišeg humaniteta, a ne samo ethos borbe čovjeka sa čovjekom, a to znači ne samo ethos gospodstvenosti”.⁶²⁵ I Höffe je preko razlikovanja kulturnog i pojedinačevog prostora naznačava čovjekovu dvojaku osobenost:

„Društveni etos, ili etos 2 (grč.: *ethos* sa kratkim *e*, lat.: *mores*), sastoji se od kvintesencije uobičajenosti i navika, koje kreću od pukih konvencija, poput skretanja desno ili lijevo, preko etikecije i onoga što je pogodno, sve do načina življenja i ustanova kao što su brak, porodica,

⁶²¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 301.

⁶²² Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York, 1994., str. xix.

⁶²³ „A to znači opet da oni pojedincima koji prihvataju te institucije i koji su u njih uključeni oduzimaju inače jedva savladivo obilje odluka i odlučivanja. Međutim, ukoliko ovi uzori poprimaju lik institucija, pojedince ih doživljavaju kao ono što je društveno sankcionirano i zbog toga se upravlja prema njima.” – Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 62.

⁶²⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 401.

⁶²⁵ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 77.

škola, univerzitet, pravo i država). Na drugoj strani postoji lični etos (etos3), naime, način na koji neko vodi svoj život unutar sfere društvenog života.⁶²⁶

Unutar kulturnog i čovjekovog prostora slobode javljaju se pitanja orijentacije i vrednovanja koja su izazov filozofskoj etici. Ovo dovodi do nove realnosti koja proishodi iz problematike industrijske kulture, do onog procesa unutar kojeg se svako područje ljudskog života mijenja, ne naprosto i samo u svojoj osnovi, već i u svojoj sazdanosti, dočim se u krajnjem i pojam uma i umnosti transformiše i mijenja sa otvorenim pitanjima slobode u odnosu na neslobodu, pitanjima istine u odnosu na obmanu ili neistinu. To nam ukazuje da viđenje čovjeka kao djelatnog bića nalaže uspostavljanje legitimne povezanosti među biološkim i kulturnonaučnim istraživanjima. Šarčević kaže:

„Sve što je čovjek stvorio u svojoj povijesti, sve što je proizveo svojom planskom djelatnošću, to je kultura. Ona ima svagda svoj osebujni karakter.”⁶²⁷

Živeći u virtualnom svijetu unutar kojeg se, i, iz kojeg se reflektuju različiti oblici isključivosti, mržnje, verbalnog i jezičkog nasilja, prisutnih u različitim vidovima komunikabilno-medijskih sadržaja, čovjek se u takvom okruženju suočava s blokadom u razmišljanju, voljnom i emocionalnom izražavanju, dok život postaje puko trošenje, a mediji podstiču mentalitet potrošačkog društva i anarhične slobode. To podrazumijeva da se u egzistencijskim kontekstima moraju mijenjati i naša moralne norme, imajući u vidu neizmjenjivo područje informaciono-medijsko-virtuelne stvarnosti. Pored kontinuiranog moralno-kulturnog normiranja, „polazeći od hijerarhijski stvorenih do spontanijih, možemo dodati novi kontinuum normi koje su društveno nasleđene i neracionalne po svom poreklu.”⁶²⁸ Otuda se javljaju nova moralna pitanja koja se odnose na mogućnost odgovornosti i svjesnog upravljanja u okviru sistema. To je naročito izraženo u velikim moralnim zahtjevima svakog individuumu, pri čemu često moralni organ u situacijama fakticiteta ostaje bez nadležnosti i dostatnosti. Sve te nepoznate novine sa svojom unutrašnjom logikom i sistematikom funkcionisanja, posjeduju sebi svojstvenu racionalnost koja ne odudara od nove igre dobra i zla. Otuda i nalog ka jedinstvenom i zajedničkom osjećaju odgovornosti dolasom novim fenomenima svijeta života i realnostima koje odražavaju mogućnosti djelovanja i reagovanja. Taj odnos čovjeka i kulture zasnovan je na slobodi, proishodećoj „iz kvaliteta ličnosti i ona na taj način legitimira svoje pravo na opstojanje novooblikovanog.”⁶²⁹ Drukčije kazano: zapadna kultura je prožeta otvorenim pristupom prema inovacijama; ona prihvata nova otkrića i pronalaskе, legitimizujući ono što pojedinac želi postići ili ostvariti. Čovjek je u suštini kulturalno biće koje promišlja, planira i proračunava najbitniji dio svojih fizičkih uslova egzistencije, dok se njegova organska nemaština iskazuje u sposobnosti za proizvođenje kulture, naravno, imajući u vidu održanje i opstanak čovjekovog života; „Jer u kulturi počiva prava priroda čovjeka i njegovog svijeta.

⁶²⁶ Hefe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili usrećuje li vrline?*, str. 20.

⁶²⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 138.

⁶²⁸ Fukujama, Francis, *Društveni kapital*, str. 181.

⁶²⁹ Šarčević ovdje pojašnjava da „samo onaj ko je sposoban za samooblikovanje, a to je, zacijelo, evropski duh od doba starih Grka, ko je sposoban da iskusi i misli novo, da ga uoči i misli novo, ko osjeća u sebi snagu da krči i otvara nove prostore, taj je onaj pravi, samobitni stvaralac. Njegovo djelovanje je 'stvaralačko razaranje' (Schumpeter), 'svagda novo otkrivanje novih prostora'. Ova temeljna crta evropske kulture, (...) u kojoj se razvila znanost, njezin specifični ethos, tehnika, industrija, otupjela za njoj imanentnu prisilu, izokreće se u današnje doba u ideologiju, u dogmatsko tutorstvo, u teoriju imperijalnog duha.” – Ibid.

Čovjek jeste kulturno biće, samo kao kulturno biće može se čovjek potvrditi i kao prirodno biće.⁶³⁰

Vrijednosti kulture i civilizacije nisu zagubljene ukoliko je uspinjanje ka kulturi moguće za autentičan duh koji vodi oslobađanju. Sačuvati kulturu znači biti sposoban za život, za komunikativni um koji izriče svjetove i čuva novu formu angažmana istine kao moralne ambicije. Dakle, ono esencijalno kulture, humanističko – počiva na moći kritičkog i moralnog buđenja ljudskog uma, osjetilnosti za mir, pravdu i slobodu, za civilizovano nacionalno osjećanje, ideju tolerancije. Samorefleksivne individue su garant nacionalne kulture koju Šarčević vidi kao pozitivnu kulturu, čije su osnovne vrijednosti univerzalizam i izuzetnost, uz nacionalni senzus, koji je s one strane nacional-arogancije, i koji počiva na umu i vjeri.

2.3. *Etičke implikacije Šarčevićevog humanističkog sagledavanja ljudske egzistencije*

Da su u svakoj istorijskoj epohi čovjek i čovječanstvo vrednosno rangirali ostvarive i dostignute ciljeve, kada se ljudski svijet ne očitava u fakticitetu kao puko egzistiranje, već i vrednovanje prema onome što treba da bude, kazuje nam i Šarčevićovo bavljenje ljudskom egzistencijom⁶³¹ i etičkim implikacijama iste. Dijagnosticirajući patologiju doba, lažnog društva koje sebe urušava u sebeograničavajućoj zaslijepljenosti i u vlastitoj samodovoljnosti, Šarčević se vodio obavezujućom kritikom svijeta i odgovornosti pred svijetom za jednu rekonstrukciju uma u novim društvenim i povijesnim uslovima. Kraj moderne, kraj povijesti, samozaborav, – prelomni su momenti za Šarčevićev mogući izlaz iz civilizacijske krize, uz otvaranje horizonata jedne humanije egzistencije i optimističnijeg pogleda u budućnost. Dva su značajna podsticajna momenta u kontekstu obnove novog humanizma:

„1) da svijest nemirenja sa izopačenjem koje je imanentno našoj civilizaciji nije do kraja iscrpljena, rezignirana i istrošena; 2) da u današnjem stanju rastvaranja i rasprsnuća metafizike Zapada – humanizam kao moć kritičke refleksije, kao impuls protivurječnosti i nekonformizma, posredno, protiv svoje volje, prerasta u formu situiranja, u konformizam.“⁶³²

Savremena kritička razmatranja temeljnih modela i koncepta vezanih uz ljudsku prirodu, moral, samopoštovanje i dostojanstvo kod Šarčevića se vezuju za promatranja koja predlažu mogućnost rekonstrukcije posredstvom jedne nove dijalektike prosvjetiteljstva ili kroz kritiku metafizike. Riječ je o svojevrsnom teorijskom i praktičkom zaokretu sa idejama koje ukazuju na duboko filozofsko razmatranje društva, povijesti i ljudskog iskustva. U modernom i tradicionalnom smislu pojmovi *ethos* i *humanum* postali su paradigme koje označavaju kvazihuman i kvazimoralan svijet. U svojoj povezanosti s povijesnim okolnostima koje kontekstualizuju destrukciju i nihilizam kao životne sile, one se manifestuju kao moć i nemoć čovjeka i čovječnosti. Pored nasljedstva aristotelizma koji na cjelovit način predstavlja najvišu moguću etičku relevanciju, uz naglašenu vrijednosno-konzervativnu tendenciju, dolazimo do očuvanja čovjekovog dostojanstva i ljudske egzistencije imajući u vidu pustošenja Zemlje i čovjeka posredstvom tehničko-tehnoloških pomagala i naučnih otkrića. Središnja pitanja obuhvataju odnos između traženja smisla egzistencije i opstojnosti ljudskog svijeta i prirode. U

⁶³⁰ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 216.

⁶³¹ Na egzistenciju Šarčević gleda kao na promjenu, „u kojoj smo uvijek i u svakom trenutku novi, neponovljivi i nepovratni. (...) Egzistencija nema trajanja u vremenu: prošlost je zbrisana, a sadašnjost je nešto potpuno, cjelokupno, nešto apsolutno i ničim neodriješeno. Ona je sama u sebi ostonjena i zajamčena. Svaki je determinizam isključen.“ – Šarčević, Abdulah, *Odgovornost istine i slobode*, str. 311.

⁶³² Šarčević, Abdulah, *Iskon i smisao*, str. 306.

nastojanju promišljanja novog i alternativnog shvatanja suštine i svrhe ljudskog postojanja, predstavljanjem važnosti, etičke relevantnosti i posebnosti filozofije Abdulaha Šarčevića, otkrivamo, ne samo konkretizaciju ljudske prirode, već i da se na egzistencijalizam treba gledati kao zapravo suštinski novi humanizam. Ovakav pristup je utemeljen prije svega u relaciji subjekt – objekt, unutar koje je čovjek određen vlastitom praksom, „uz posredovanje ljudske odgovornosti kao izvorišta strastvene akcije i snažnog potvrđivanja čovjekove sposobnosti da oblikuje svijet.“⁶³³ Ukoliko filozofija po prirodi svojeg samouslovljavanja nije tek prolazni izraz pojedinca, nacije ili regije; ukoliko nije podložna mitotvornim predajama, običajima, religijama ili bilo kakvim ideologijama, ona ne bi trebala biti samo odraz vremena, niti bi trebala popuštati pritiscima tlačenja, bijede i laži. Naprotiv, ona bi trebala zadržati svoju kritičku snagu i sposobnost negacije. Šarčević ističe da je prava filozofija „sposobna da razlikuje istinito od lažnog, lažno dobro od istinski dobrog; ona zna za ono 'krajnje lupeško', jezik izopačenja i koketiranja sa humanističkom frazeologijom; filozofska kritika prepoznaje podlost onih koji se izdaju za čovjekoljupce, onih koji su iznutra izopačeni, koji su u biti patvoreni.“⁶³⁴ Šarčevićev otvoreni filozofski apel ukazuje na to da filozofija zadrži svoju autonomiju i kritički duh, bez podlijevanja uticajima i pritiscima koji bi je mogli ograničiti ili iskriviti.

Jedno od polazišta filozofije egzistencije jeste odbacivanje sistemskog mišljenja, što će je samo naizgled svrstati u ona učenja koja stoje u pozadini drugih filozofskih shvatanja i učenja. Jean-Paul Sartre je u svom djelu *Egzistencijalizam kao humanizam* razumijevao egzistencijalizam kao nauk koji ne čini samo ljudski život mogućim, već i čovjeka posmatra kao egzistirajuću individuu koja ima mogućnost izbora preko slobode, dok nauka po sebi, i „ono što zastrašuje u znanosti“⁶³⁵ – ono je „što ostavlja čovjeku mogućnost izbora, rasvjetljavanje tog pitanja na filozofskoj razini. Čovjek se nalazi pred svijetom, pred drugima, djeluje angažirano, pa tako izabire sebe.“⁶³⁶ Put humanizma je jedna mogućnost koju Sartre imenuje našim odabirom, načinom življenja. Ukoliko se prvi korak egzistencijalizma, prema Sartreu, očitava u tome da se svaki čovjek dovede u posjed onoga što on jeste, onda se, prema Šarčeviću, trebamo zapitati da li je to osnova da egzistencijalizam postane moderni humanizam, čemu nemjerljiv doprinos u svojoj humanističkoj intenciji daje egzistencijalna proza, pokazujući htijenje ka oslobođenju čovjeka. Prema Karlu Jaspersu humanizam ima višeznačan smisao, pri čemu se misli „na *obrazovni ideal* kao naklonost klasičnom predanju, na *ponovno uspostavljanje* savremenog čovjeka iz praznora, konačno na *humanost* kao priznavanje ljudskog dostojanstva u svakom čovjeku.“⁶³⁷ Iz brige za savremenog čovjeka, iz brige za sebe same tražimo vlastiti budući humanizam. Pored niza aspekata modernog poimanja čovječnosti Jaspers tvrdi da je „čovjek više nego što može da zna o sebi“.⁶³⁸

Kod Šarčevića se samo kroz spoznaju egzistencije preko traženja smisla cjeline može nadići objektivirana stvarnost u cilju ostvarivanja vlastitih ljudskih mogućnosti, kada se neponovljivost ljudske subjektivnosti otkriva u direktnom samopronalaženju i razumijevanju sebe. To je i osnov za doseganje dubljeg smisla stvarnosti. S druge strane, razvitak života, a što

⁶³³ Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 611.

⁶³⁴ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 411.

⁶³⁵ Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Musića, Sarajevo, 1964., str. 7.

⁶³⁶ Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 612.

⁶³⁷ Taj put o budućem humanizmu, i pored širokih aspekata moderne čovječnosti, ne možemo spoznati ukoliko ne pokušamo doći do odgovora na pitanja: šta je uopšte čovjek? Kojim je fakticitetom uslovljena čovječnost danas? Koji je put našeg humanizma, ukoliko imamo u vidu da on nije jedini? – Jaspers, Karl, *O uslovima i mogućnostima jednog novog humanizma*, str. 618-619.

⁶³⁸ Ibid, str. 619.

se odnosi i na sudbinu čovjekovu, „nije nepromjenjivi i neopozivi progres, nego implicira fundamentalnu neizvjesnost; to jest on ostaje svagda problematičan i ne dopušta stoga predskazivanje u klasičnom smislu (Abbagnano)“.⁶³⁹ Znanje o problematičnosti života je egzistencijalistička sintagma koju uvodi Abbagnano, a koja predstavlja ono znanje „o mogućnosti u kojoj neizvjesnost, nepostojanost i nesigurnost života sâm život ograničava, ali imaju ukorijenjenu slobodu svoga izvora“.⁶⁴⁰ Međutim, kod Šarčevića je svaka egzistencija društveno posredovana kada se u datim relacijama supstituiše heteronomija. Doći do određenja čovjeka znači i njegovo ograničenje u odnosu na neki oblik angažmana:

„Čovjek sebe čini; on nije od početka gotov, on sebe čini izabirući svoj moral, i pritisak prilika jest takav da on ne može a da ne izabere jedan moral.“⁶⁴¹

Egzistencijalna proza ima za cilj oslobađanje čovjeka kao jedinstvene individue, kaže Šarčević, noseći ujedno sa sobom humanističke namjere.⁶⁴² Svojim djelovanjem, ova vrsta proze nastoji podstaći slobodu i autentičnost pojedinca, ističući važnost neponovljivosti svakog ljudskog bića. Naime:

„Kroz literaturu mi se u našoj otuđenoj imperiji uspinjemo do humanog i slobodnog. U njoj su ljudi apsolutni cilj.“⁶⁴³

Jer, sposobnošću da egzistira čovjek postiže svoju čovječnost preko unutrašnjeg podsticaja da se prevaziđe svaka neposrednost, posebno ona koja oblikuje čovjekov odnos prema drugim ljudima, drugim duhovnim i kulturnim svjetovima, kao i drugim jedinstvenim i neponovljivim vremenima, imajući u vidu da je vrijeme po sebi utemeljen ethos koji nosi i pokazuje nezavisno promjenljiva moralno-etička iskustva kao ustaljene vrijednosti – koje važe i treba da važe.

Tako i rastuće blagostanje, koje nije samo stvar kapitalističkih industrijskih društava, kao nova uzornost jasno ukazuje da se moralni nivo društva najviše uznosi u blagostanju, pri čemu je potrebno imati na umu opšti tok svijeta. Toj dinamizaciji takmičarskog duha dobrog života i blagostanja, Šarčević pripisuje egzistencijsku vrijednost odvažnosti čovjekovog postojanja i etičku dimenziju istrajnosti i svjedočenja o istinama svijeta života, i moralnoj snazi suočavanja čovjeka sa pitanjima neizbježnim i često nerazrješivim. Sve filozofske orijentacije koje filozofsko-kritički tretira Šarčevićovo mišljenje za njega su mogući aspekti ili oblici otkrivanja istine svijeta i (pro)nalaženja smisla života, na čemu se zasniva njegov princip tolerancije prema drugosti i različitosti, prema drugačijem mišljenju. Stoga je, čini se, i neophodan, kako kaže Adorno, „moral mišljenja“ koji se sastoji „u tome da se ne postupa ni šturo ni suvereno, ni slijepo ni prazno, ni automatski ni konsekvantno.“⁶⁴⁴

⁶³⁹ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 312.

⁶⁴⁰ Stvarnost koja odražava stepen otuđenja i depersonalizacije čovjeka povod je Šarčeviću da se osvrne i na druge predstavnike egzistencijalističke misli „Karl Jaspers, naprimjer, razaznaje otuđenje čovjeka u 'masi', tehnicizam i inhumano robovanje ljudi mašinama i robotima, po kojima je čovjek konačno izgubio svoj duh, jedinstvenu humanost i slobodu; Gabriel Marcel otkriva proces degradacije neponovljivog čovjeka u statističku tabelu i broj; Martin Heidegger također zna za 'rastuće nasuko' i 'noć svijeta', gdje su priroda i čovjek, ljudi i svi njihovi proizvodi, likovi iskona i najsvjetije postali 'kamenolom' i puki instrument totalnog popredmećenja, J.-P. Sartre govori o tome da smo mi ljudi, tragični funkcioneri onih inhumanih sila koje možemo i moramo savladati. On se bori u Pokretu otpora i danas je jedan od najnemirnijih i najprotuslovnijih filozofa i mislilaca Francuske.“ – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 313.

⁶⁴¹ Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 36.

⁶⁴² Up. Šarčević, Abdulah, *Kriza svijeta i istina*, str. 266.

⁶⁴³ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 230.

⁶⁴⁴ Adorno, Teodor, *Minima moralia*, str. 83.

Filozofiju egzistencije Šarčević naziva naukom *humanizma i akcije* čijoj je orijentaciji najbliži Sartre. Međutim, opirući se bilo kakvoj obliku dogmatizma ili tiranije, Šarčević se protivi i svakoj koncepciji koja minimizira živi ljudski entitet, koja vrši nasilje nad živim bićem, ili koja negira bilo koju dimenziju ljudske egzistencije: čovjekovih čula, nagona, slobode i religioznosti. Iz ideje egzistencijalne jednakosti proizlazi pravi osjećaj solidarnosti među ljudima. On se ne protivi ideji nacionalne kulture i nacije, već se suprotstavlja etno-narcizmu i nacionalnom kolektivizmu, ne protivi se nauci i tehnologiji, već se suprotstavlja scijentizmu koji cjelokupnu stvarnost pervertira u puko sredstvo manipulacije, nije protiv ideala socijalne jednakosti, već je protiv kolektivizma i socijalističkog egalitarizma. Njegova filozofija zagovara potpuno življenje humanuma, naglašavajući važnost individualnosti i autentičnosti, s ciljem kvalitativnog obogaćivanja ljudskog života, poštovanja različitosti, istodobno promovirajući solidarnost i puni razvoj ljudske egzistencije. Međutim, zaživljavanje istinske etičke stvarnosti prema Šarčeviću potrebuje sljedeće:

„Da bi izabrali i ushtjeli vlastitost, trebamo imati hrabrost. Ali kada smo život skroz prepolovili, on treba da nam pokaže, da li imamo hrabrosti da shvatimo da je cijeli život u osnovi ponavljanje, ponovno dozivanje i vraćanje izgubljenog bitka, egzistencije. Naravno, ako se čovjek nije izgubio pri rođenju, tada se on ne bi morao tražiti i nalaziti. Ponavljanje je istinska etička zbilja.“⁶⁴⁵

U ovom kontekstu Šarčević navodi značenje egzistencijalističkog koncepta *ponavljanja*⁶⁴⁶ kod Kierkegaarda; egzistencija, postojanje nije postulirano u saznanju ili znanju, već u ponavljanju. Ono „je rješenje u svakom etičkom pogledu“. Ono je *conditio sine qua non* za istinsko rješenje spora vječnog i vremenitog, konačnog i beskonačnog.“⁶⁴⁷ U tom pravcu Šarčević kaže:

„Egzistencija je nezaustavljivi hod vremena, koje sabire i doziva uvijek na nov način ono, što je nastalo i što nosimo kao svoje 'nasljeđe', kao svoju prošlost, koja nam se uvijek 'zbiva iz interesa budućnosti'. Egzistencija nije stvar, objekt, nije ništa svršeno; ona je uvijek u odlučivanju, u izabiranju i odgovornosti.“⁶⁴⁸

Proces potpunog gubitka duhovnosti i pretvaranja ljudi u instrumente iznova ispostavlja račun za cijenu preživljavanja čovječanstva, pri čemu Šarčević svojim rekonstruktivno-hermeneutičkim i kritičkim pristupom ukazuje, apeluje na potrebu otvaranja načina za povijesno-planetarni dijalog o zajedničkim pitanjima i problemima stvarnosti života. Opisujući Šarčevića kao „značajnog korifeja naše naučne i filozofske istorije“, Ljubomir Berberović je pored ostalog rekao da je on

„... naš mislilac i filozof čije stvaralaštvo najdublje i najneposrednije korespondira sa sagledavanjem i interpretiranjem problema egzistencije savremenog svijeta, (...) Kakva je to

⁶⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 208-209.

⁶⁴⁶ Ponavljanje nije realizovanje prošlosti u vremenu kao „puko i vulgarno“ ponavljanje, niti je puko „ponovno sjećanje“. Šarčević kaže: „Ponavljanje ima svoje osobito i oduhućno značenje za filozofski zadatak S. Kierkegaarda. Jer ono je odsudni izraz za ono što je u Grka bilo 'sjećanje'“. – Ibid.

⁶⁴⁷ Ibid.

⁶⁴⁸ Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „Ponavljanje je prema Kierkegaardu – 'istinski humanitet', ono egzistencijalno i 'kršćansko', ono je veza 'vremena' sa 'vječnošću'. (...) 'Ponavljanje' je put u 'zavičaj'. Ono je prema Kierkegaardu, humanum i ukidanje otuđenja čovjeka; rješenje spora između postojanja i egzistencije, između vječnog i vremenitog, između pojedinačnog i općeg; nužnosti i slobode.“ – Ibid., str. 210.

egzistencija i kakve su njene perspektive – to na našim meridijanima niko nije dublje niti sigurnije promišljao.”⁶⁴⁹

U stanje ljudske egzistencije spada skrivanje dvoznačnosti napretka. Ljudi, koji su podložni objektivnom prividu i prisilnom karakteru svega što postoji kao roba-kapital, postaju nesposobni razumjeti područje vladavine otjelotvoreno u tehničkom svijetu i kulturi uopšte, pri čemu se gospodareća svijest počinje poklapati, korelirati s tendencijom cijelog društva.

Dok određeni moralni stavovi čine osnov argumentativnog pristupa moralnim principima i etičkim svjetonazorima, filozof treba biti u stanju odgovornosti na potencijalne kritike ili suprotstavljene argumente, čega je Šarčević svjestan i što mu omogućava da kroz svoju nedvosmislenu etičku poziciju artikulira svoje argumente jasno i nedvosmisleno, čime on svojim uvidima daje značajan doprinos u promišljanju ljudske egzistencije i njenog humanističkog sagledavanja. Tako SE nagovještava jedan posve dekonstruktivan pristup postavljanja *ethos* humanuma u službi perspektivizacije ideje humaniteta i konkretizacije *ethosa* kroz stav da je priznavanje ljudskog dostojanstva u svakom pojedincu čin humaniteta koji se realizuje u *tradiranju humanizma*. Kao jedan od najznačajnijih promišljatelja moderne – Abdulah Šarčević je, prema riječima Marijana Krivaka, od onih rijetkih filozofskih dijagnostičara vremena koji „nam nudi vidik humanije egzistencije na kraju tisućljeća”.⁶⁵⁰

Istraživati alternativne mogućnosti razvoja različitih oblika života, znanja i otvorenog društva nije moguće ukoliko sebi ne nametnemo zadatak uspostavljanja dublje veze sa stvarnim životom. U tom smislu, Šarčević razjašnjava poziciju čovjeka u savremenom svijetu, kako bi se mimo svakog vida dogmatskog pristupa otvarao prostor za raznolikost ideja i perspektiva o razvoju otvorenog društva i pojedinaca u njemu. Naime, Šarčevićev odgovor na pitanje o poziciji čovjeka u savremenom svijetu nas upućuje na to da:

„To i sve ono što u sebi sadrži – pretvaranje svijeta u ideologiju, uskraćivanje bitnog dostojanstva čovjeka i mišljenja, pomračenje svijesti pomoću postojećih načina života, trijumf inteligencije lišene moralnog imperativa – postavlja problem istine i slobode, borbe i smrti na način na koji je najteže dati promišljen odgovor.”⁶⁵¹

Pred otvorenim pitanjima i dilemama opstojnosti ljudske egzistencije Šarčević ispostavlja zahtjev za harmoničnijem i razboritijem odnosu čovjeka prema, drugom čovjeku, prema prirodi i samom sebi.

2.3.1. Pojam istine u Šarčevićevom svijetu djelanja

„Sve velike istine su očigledne istine, ali nisu sve očigledne istine velike istine.”

„Oni koje istina vrijeđa ne samo da su glupi nego su i za moralnu osudu; glupi se mogu nečemu naučiti, zli se mogu kazniti i prevaspitati.”

Aldous Huxley

⁶⁴⁹ Berberović, Ljubomir, *Filozofsko iskustvo vremena*, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 161-164, ovdje str. 161.

⁶⁵⁰ Krivak, Marijan, Abdulah Šarčević, *Iskustvo vremena*, str. 262.

⁶⁵¹ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 414.

„Pitanje o istini – staro je koliko i čovječanstvo – iskrsava uvijek na ivici laži, na ivici tragičkog teatra svjetske ili regionalne povijesti. Ona nije za sva vremena. Odavno je filozofija uvela razlikovanje u pojmu istine i predstavljanja, iskazivanja ili postavljanja-istine-u-djelo (Martin Heidegger).“⁶⁵²

Imajući u vidu da su se mnogi mislioci bavili pitanjem istine, osvještavanjem *pitanja o istini i laži*,⁶⁵³ poput Hegela, Alberta Camusa, Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, Šarčević kaže:

„U dimenziji povijesnosti i istinitost se ne okamenjuje i taloži u univerzalitetu, bezvremenosti i totalitetu. Istina je nerastavljivo povezana sa ljudima i njihovom povijesnom situacijom. Jer čovjek nije *animal rationale*, nije *res cogitans*, nego je konkretna povijesna pojava. On se mora za istinu boriti i sačiniti je. Čovjek živi u oistinjavanju samoga sebe i svijeta.“⁶⁵⁴

Čini se, kaže Šarčević, da istina u ljudskoj povijesti nije imala vedru i lijepu karijeru, za što je u njoj samoj prisutan razlog, „u svakoj vrsti dijalektike služe i gospodara, u uzajamnoj isprepletenosti nadređivanja i podređivanja. Leži u *zlu* koje dolazi iz svake *ljudske isključivosti*.“⁶⁵⁵ Kao što u lavirintu života apriorizujemo izlaz, a ne saznanje, tako se i za raskrivanje istine u egzistencijskom smislu konsultuje sam život, a ne metoda koja i ne postoji. U tom je smislu izazov stvoriti okolnosti koje će nam omogućiti da se oslobodimo istorijsko-iskustvenih balasta prošlosti, koji prijete izopačenju ideje o slobodi u različite forme porobljavanja. S druge strane, koliko je važno razumjeti da vrijeme ima više dimenzija, također je važno je odbaciti besmisao koji tvrdi da je došlo vrijeme ništavila u savremeno doba. Šarčević apeluje da se cijeni božanstvenost ljudskog postojanja, istine, kulture, naše usmjerenosti ka istini, kao i sposobnosti prepoznavanja obmana i zabluda.⁶⁵⁶ Bilo koji vid ljudskih odnosa je neodrživ, kako kaže Rushworth Kidder, ukoliko nema povjerenja, niti osnove za bilo koju vrstu dogovora, jer:

„U društvu kome nedostaje etika, istina se suši brže nego vodopad u pustinji.“⁶⁵⁷

Osim toga,

„Stav ili-ili, da je nešto to ili ono, koji je u osnovama zapadnog mišljenja, tradicije i civilizacije, omiljen onima koje istina više ne interesira, koja im je tuđa, omiljena onima kojima se laž i zabluda izdaju za istinu, vlastodršcima u političkoj psihologiji, majstorima dvoličnosti, profiterstva, fanaticima autoritarne jasnoće. To je načelo odavno aristotelovsko, kompromitirano paranojom uma ili zdravog razuma, kulturnim fašizmom u kojem 'najviši rang zauzima razumljivost za najgluplje' (Adorno).“⁶⁵⁸

⁶⁵² Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 20.

⁶⁵³ Šarčević navodi da je, poput drugih, i Albert Camus u podsticaju rasvjetljavanju pitanja istini i laži „otkrio opojnu divljinu mržnje i laži, pri čemu danas razumijemo značenje njegovog iskaza: 'Istina vrvi nad svojim umorenim sinovima'; (...) Horkheimer i Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, analizirajući propaganda, zaključuju da u *njoj i istina postaje laž*. U jednom *dramaturgijskom umu* – čak bliskom starom Hegelu koji je u jednom od posljednjih predavanja prizivao biblijske riječi da sloboda o-istinjuje – nakon toliko avantura ljudske spoznaje, tolikih iskušenja, u kojima, u najboljem slučaju, ljudi žele da postignu najviše žrtvujući najmanje.” – Ibid., str. 20-21.

⁶⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost (istine i slobode)*, str. 114-115.

⁶⁵⁵ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 21.

⁶⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 350.

⁶⁵⁷ Kidder, Rašvort (Kidder, Rushworth), *Etičke dileme*, CID, Podgorica, 2006., str. 80.

⁶⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 56.

U traganju za istinom, dok čutimo o onom o čemu se ne može govoriti (L. Wittgenstein), trebamo prvo znati i „da se istina o našem životu, a to znači i o onom propuštenom, olako protraćenom ili profaniranom, – pokazuje samo onome koji uspijeva da u sebi skupi odvažnost i mir.“⁶⁵⁹ Pri tome će Šarčević pitanje *istine o istini* vezivati za pitanje: što je čovjek, onaj povijesni čovjek – osuđen na slobodu (J.-P. Sartre). Naime, bez istine se ne može graditi svijest o sebi i svijetu oko nas, jer smo dio povijesti kao prostora našeg izbora i slobode, kao mjesta gdje se odvija naša najdublja svijest o sebi i svijetu oko nas. Kao pitanje svih pitanja, prema Heideggeru, pitanje istine je fundamentalno pitanje kojim se filozofija upravlja i ima baviti.⁶⁶⁰ Pošto stvarnost i svijet raspolažu već onim što je neko već otkrio, u svom iznovnom vraćanju – tubitak mora „otimati biće skrivenosti“, stoga Heidegger dolazi do zaključka da:

„1. Istina u izvornom smislu jest dokučenost tubitka, kojoj pripada otkritost unutar svjetskog bića. 2. Tubitak je jednakoizvorno i u istini i u neistini.“⁶⁶¹

Iako je istinsko traganje za njom suštinski važno, kada je istina često teško dokučiva, Šarčević nas poziva da istinu promatramo kao putovanje u tajanstvenu dubinu vremena, kao boravak na svim mjestima u svim mogućnostima, što je doprinos idealiteru njegovog viđenja humanuma nasuprot – u svijetu, sve više prisutnoj šansi i mogućnosti djelotvorne predstavljivosti moći naučno-tehnološke nadogradnje čovjekovog svijeta života, i za jednu onnipotentno predstavljivu moć koja je suštinski važna. I pored toga, postoji mogućnost svestremenovanja istine i njene mogućnosti za sve ljude i za sva vremena, za važnost njenog cjelovitog razumijevanja prošlosti, kako bi se mogla razumjeti sadašnjost i oblikovati budućnosti na bolji način.⁶⁶² Razvojem instrumentalnih saznanja i modernih racionalnih metoda, nauka je izgubila svoju snagu istine. Kritički i revolucionarni pristup istini kao adekvatnosti ili tačnosti objekta otkriva lažnost cjelokupnog istorijskog izraza i same podjele rada i oblasti predmeta. Prema Šarčeviću, istina kao tačnost dovodi do nesamostalnosti i zavisnosti od tuđih zakona i principa, odnosno odvajanje svijesti od same društvene prakse i predmetne djelatnosti. Zbog toga sve više postoji potreba, istorijska potreba obnavljanja izgubljenog jedinstva svijesti i društvene prakse, kao i da se prevaziđe istina kao adekvatnost svijesti s postojećim strukturama predmeta. Forma odvajanja svijesti od društvene prakse zapravo označava proces stvaranja moderne nauke kao ideologije, zbog čega istina kao slobodno oblikovanje i proizvodnja u inherentnoj mjerljivosti svakog bića kao i istorijskog jedinstva pojave i suštine, biva obesmišljena. Imajući u vidu da je složenost stvarnosti koja može biti iskrivljena ili prikrivena iz različitih perspektiva, prema Heideggeru, istina i neistina se ne mogu jednostavno razdvojiti. Tubitak je uvijek u istini ili neistini i stoga:

⁶⁵⁹ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 30.

⁶⁶⁰ Heideggerovo pitanje o istini se nalazi i u paragrafu „Tubitak, dokučenost i istina“ (Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 242-262). U uvodnom dijelu *Bitak i vremena* Heidegger se pita o bitku, kako „probuditi razumijevanje za smisao tog pitanja“. O neraskidivoj vezi bitka, tubitka i istine, on kaže: „Filozofija je od davnine združivala istinu s bitkom. (...) Zato što bitak u stvari 'ide skupa' s istinom, fenomen se istine, eto, nalazio već i u temi ranijih analiza, premda ne izričito pod tim nazivom.“ – Ibid., str. 243.

⁶⁶¹ Ibid., str. 254.

⁶⁶² Šarčevićovo razumijevanje istine kondicionirano je i u kontekstu društva kroz pitanje da li je shvatanje trenutnog stanja i oblikovanje budućnosti moguće kada društvo (ne) može prepoznati svoje kontradiktornosti i suočiti se s vlastitom istinom. Prevazilaženje istine kao tačnosti u koju se ne sumnja, može se postići na dva načina. Prvi način je otvaranje istine kroz njezin razvojni put i integraciju subjekta i objekta kroz povijest. Drugi način je prepoznavanje mogućnosti kritičkog pristupa povijesti i izražavanja svih činjenica, pri čemu destruktivna metoda omogućava otkrivanje istine iza postojećeg stanja stvari, dok svijet činjenica gubi svoj prijašnji, lažni identitet.

„1. Istina, razumljena kao podudaranje, vuče svoje porijeklo iz dokučenosti, i to putem nekog određenog modifikiranja. 2. Vrsta bitka same dokučenosti vodi k tome, da najprije ulazi u vidokrug njezina modifikacija koja joj je potomak, i da ta modifikacija vodi teorijsku eksplikaciju strukture istine.“⁶⁶³

Kako bismo se približili istini kao cjelini, potrebno je prevladati rascjep između subjekta i objekta, što istovremeno omogućava slobodu pravog subjekta i istinsku artikulaciju povijesti. Razgrađujući pojam novovjekovnog subjekta, onog subjekta koji negira sve izvan sebe, koji je zatvoreni subjekt moći, Šarčević razobličava idolatriju jastva.⁶⁶⁴ Svi oni koji pretenduju na totalnu istinu, koji polaze od nekog apsoluta, pretvarajući istinu u svoj posjed,⁶⁶⁵ Šarčević za njih kaže da su oni nosioci nasilja na ovom svijetu. Otkrivanje istine zapravo označava početak kraja laži, koje će ostati prisutne sve dok ne postignemo filozofsku „muzikalnost“ za istinu koja je istovjetna sa slobodom. O postojanju istine Šarčević govori i u kontekstu etapa istine, „kao što postoje etape realizacije opstajanja, koje sa svoje strane afirmiraju istinu kao uzus, kao običaj samoniklosti i samorazumljivosti radom postajući. *Istina gubi svoj praižvor, postajući funkcija*: za razvijanje produktivnih moći totaliteta ‘opstojanja’.“⁶⁶⁶ Uvodeći pojam konstruktivizma koji proizlazi iz smisla istine i idealizma radnog svijeta, Šarčević istinu vidi:

„1) kao slobodu uvida, 2) kao prestizanje koje je i samo dostojno prestizanja, 3) kao neklanjanje svijetu činjenica, utješnih i neutješnih, 4) kao radikalne sumnje u Camusa što je prapočelo rođenja svakog bića, – otkriva iskonske protivurječnosti nas samih danas. Žalosno bi bilo kada bismo zaboravili da samo pitanje o smislu i formama istine stoji pod teretom pseudonapretka modernog radnog svijeta, razdrobljenih i autonomnih zakona pojedinih regija društva i načina osvješćivanja istine.“⁶⁶⁷

Ono što poprima formu *pluralističke misli* Šarčević vezuje za modernu teologiju koja proklamuje „koliko simpatični, toliko i slijepi naivitet govora o istini, i vjeru u njen konačni trijumf, u njenu – moglo bi se reći – besmrtnost i neograničenost.“⁶⁶⁸ Ova apokrifna teologija, koja postulira istinu kao osnovu slobode bića, naglašava da sloboda podrazumijeva ne samo pravo, već i stvarnu mogućnost da se izbjegne zapadanje u objektivističku licitaciju, kao i upadanje u naturalističko vrednovanje. Istovremeno, ova teologija nas podučava održivosti stvari u neraskidivoj vezi, u besmrtnosti duha i duše. Ukoliko ne razumijevamo vrijeme kao transcendenciju i vječnost, onda ni takva sloboda nije moguća. U tom kontekstu:

„Bivanje bića se ne podudara sa istinom bića. Jer istina bića nije neposredno zavisna od vremenske lokacije bića. Ona je duh ili duša svakog bića.“⁶⁶⁹ Ovdje se duh ne misli u

⁶⁶³ Tubitak stalno mora ponovno otkrivati istinu i suočavati se s prikrivenim aspektima stvarnosti. Jer, prema Heideggeru, tubitak nije samo u procesa otkrivanja istine, već je uvijek već prisutan i u istini i u neistini. Dakle, tubitak, prema ovoj interpretaciji, stalno mora ponovno procjenjivati ono što je već otkriveno, suočavajući se s izazovima skrivenosti ili iskrivljenosti, kako bi dublje razumjela stvarnost. Up. Heidegger, Martin, *Tubitak i vrijeme*, str. 254.

⁶⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 46.

⁶⁶⁵ Ibid., str. 47.

⁶⁶⁶ „Filozofska eksplikacija istine radnog opstojanja, čiji je prije svega interes u logici i metodologiji dominacije i supsumiranja, koje sav totalitet povijesne svijesti i bivanja stavlja vazda pod svoje uvjete, otkrila bi svoj neizvjesni i mnogostruki smisao u kritici suvremene kapitalističke produkcije, koja se u izvjesnom smislu podudara sa fetišizmom instrumentalne djelatnosti, rada kao dominacije i dominacije kao rada.“ – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 38–39.

⁶⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Odnosnost istine i slobode*, str. 265.

⁶⁶⁸ Ibid., str. 265–266.

⁶⁶⁹ Ibid.

modernom, već u tradicionalnom metafizičkom smislu – kao subjektivni duh, kao oblik subjektiviteta, „kome je saznanje put dospijevanja do istine i jedina forma opstajanja i objavljivanja istine”.⁶⁷⁰ Naime, Heideggerovo shvaćanje istine prema ontološkom porijeklu drži se tradicionalnog poimanja istine od njene dokučivosti do podudaranja:

„Istina je kao dokučenosti otkrivajući bitak pri otkritom biću postala istinom kao podudarnost između unutarstvjski Postojećega.”⁶⁷¹

Ukoliko se zapitamo zašto je prema Heideggeru došlo do pomaka od pretpostavke do adekvacije, najprije uslijed toga što „ono što je u poretku fundirajućih egzistencijalno-ontoloških veza posljednje, to ontički-faktično vrijedi kao prvo i najbliže”.⁶⁷² Pretpostavka identiteta biti i duha, uma i stvarnosti, kod Hegela se ogleda u istini kao cjelini⁶⁷³, i cjelini kao istini, što se prema Šarčeviću, u konkretizaciji jedinstva „između pojma situacije bića i same egzistencije bića” bivstveno situira u „prozračnost i prisustvo istine”.⁶⁷⁴ Samo ta refleksija u drugotnosti u samoj sebi, samo ta jednakost koja se opet uspostavlja – ono je istinito.⁶⁷⁵

Karakter zbivanja kod Karla Jaspersa se imenuje povijesnošću egzistencije i istine. On smatra da je neistinito odvajati istinu po sebi i njeno realizovanje, što je moguće samo u kontekstu partikularnih istina kada se dijeli saznanje i tehnička aplikacija saznanja.

„Jer nadmenost onog apsolutno istinitog jest doista uništavajuća opasnost za istinu u svijetu.”⁶⁷⁶

Naime, prema Šarčeviću, Jaspers jasno ističe „da posvuda možemo iskusiti jednodušnosti o istinitom, osobito tamo gdje je sadržaj ove istine nama tako bitan da se čini da sve počiva na njemu, jer je on razlog našeg vjerovanja. Sumnja u istinu po sebi, u njemu netaknutost i posebnost, jeste fenomen koji nastaje iz takvog iskustva.”⁶⁷⁷ Jer, „istina postojanja je funkcija održavanja i proširivanja postojanja. Ona se potvrđuje svojom upotrebljivošću u praksi”.⁶⁷⁸ Naime, istina *svijesti* predstavlja esencijalnu tačnost koja proizlazi iz same svijesti, ne zavisi od bilo čega drugog niti je posredovana sredstvima. Njena valjanost nije vezana za vanjske faktore, već se utvrđuje kroz unutrašnje iskustvo i evidentiranje. S druge strane, istina *duha* „je ubjeđenje”, a njeno prisustvo u stvarnosti potvrđuje se samo po sebi, njenim postojanjem i iz onog što je mišljeno, što nam se (u)kazuje kroz integriranje misli u cjelinu ideja, doprinoseći tako potvrđivanju njihove istinitosti. Istinitost se ostvaruje kada su ideje u skladu sa stvarnošću, a uvjerenje postaje osnova za potvrdu istine duha. Pretpostavljajući u tom smislu „normalno stanje stvari” među „članovima različitih grupa, većih i manjih”, unutar kojih su prisutni

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, str. 256.

⁶⁷² I zato tubitak prvo razumije iskaz, u kojemu biva otkriveno unutarstvjsko, kao nešto Postojeće, na temelju njegove moguće postojnosti, što je opet s druge strane, izjednačeno sa smislom bitka. Po Heideggeru, zbog toga dolazi do zakrivljanja izvornog fenomena istine. Up. *ibid.*, str. 256.

⁶⁷³ „Istinito jeste celina. Celina pak jeste samo ona suština koja se dovršava putem razvoja.” – Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich), *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd, 2005., str. 12.

⁶⁷⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 267.

⁶⁷⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, str. 23.

⁶⁷⁶ Jaspers, Karl, *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2012., str. 47.

⁶⁷⁷ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 270.

⁶⁷⁸ Da bi pokazao kako se istina ljudskog postojanja potvrđuje kao prava svijest o stvarnosti, Jaspers to nadalje razjašnjava: „Egzistencija saznaie istinu u vjeri. Kad više ne podleže dejstvu pragmatičke istine, onom dejstvu kojim postojanje želi da se potvrdi, na dokazivoj izvesnosti razumske svesti, ni skrivenoj celokupnosti duha, ja sam došao do istine, kojom prodirem izvan celokupne imanacije sveta, da bih se na osnovu iskustva transcendencije vratio u svet, a tek kad sam i u njemu i izvan njega, ja sam sušti ja.” – Jaspers, Karl, *Filozofija egzistencije / Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd, 1967., str. 64.

različiti stepeni saradnje, suparništva i sučeljavanja, Meki ističe da „podesnost govorenja istine postaje sporna. Istinoljubivost se po prirodi slaže sa saradnjom, dok nije očevidno razumno da se istina kazuje suparniku ili neprijatelju.“⁶⁷⁹ Tako dijalektička situiranost istine kao egzistiranja i egzistencije kao istine, ponikla iz pitanja šta je istina, postaje već popredmećena; ona se tad transformiše u istinu svijesti uopšte. Kao istina – egzistencija poprima formu predmetnog, ona se potuđuje i popredmećuje. Šarčević kaže: „sam govor o egzistenciji, ma koliko bio formaliziran, jeste već akt samodestrukcije, jeste paradoks, jeste unutarnja oprečnost svake egzistencijalne misli.“⁶⁸⁰ Ukoliko o istini govorimo u kontekstu svijeta i predmeta, učenja i shvatanja, onda se istina kao egzistencija rastvara u neistinu. Istina kao egzistencija i duh stajališta su nepomirljive antinomičnosti, čime „egzistencija u odnosu naspram egzistencije i transcendencije gubi svoju izvornu snagu, svoju prozračnu svježinu i širinu.“⁶⁸¹ Istina ne postoji

„... u sebi i za sebe, nego se odjelovljuje i izvodi iz drugog: iz povijesno-socioloških situacija, iz tehnika rada i raspolaganja, iz personalnih i prirodnih sklonosti, iz interesa i ciljeva opstanka. Ili se istina i njen domet odmjera onim što se hoće, što se očekuje, ili onim što pridolazi iz iskona budućnosti. To da je moja volja pravi razlog istine, što je zacijelo pretpostavka svakog voluntarizma i aktivizma, okončava u stavu da je svijet mogućnost konstrukcije, u fantazmagorijama konstruktivnog nihilizma i pozitivizma.“⁶⁸²

Takvim Šarčevićevim pristupom istini bavi se i Hilmo Neimarlija, koji ga tumači u kontekstu *križe svijeta*. Naime, kriza je istina svijeta u vremenu kada se otvaraju, brišu njegove zagonetke, kada se destruiraju njena teorijska razmatranja pod totalitarnim režimima, pod vlašću jezika koji streme potpunoj kontroli i redukcijama naučno-tehničkog karaktera. No, istina svijeta nije samo apsolutna istina povijesne sudbine, pred kojom pojedinci stoje kao promatrači, bilježeći zbivanja u svjetskoj drami povijesti, među kojima su filozofi privilegovani jer, za razliku od ostalih, imaju uvid u ono što se događa.

„Ona se otkriva također kao istina za pojedinačno ljudsko biće, kao istina koja može utjecati na to što će učiniti od života čovjek koji istini pridaje važnost u svom životu i koji slobodno i odgovorno raspolaže ljudskom mogućnošću izbora.“⁶⁸³

U svojem djelu *Egzistencijalizam je humanizam*, Jean-Paul Sartre iznosi pretpostavku da se ljudski život može razumjeti ako ga promatramo kroz prizmu egzistencijalizma, koji on definiše kao nauku koja ljudski život čini mogućim. Prema Sartreu, ono što čini nauku zastrašujućom je upravo ono što daje čovjeku mogućnost izbora, a to pitanje rasvjetljava u filozofskoj ravni. U analizi egzistencijalizma, Šarčević uočava da filozofi poput Martina Heideggera, Karla Jaspersa i Gabriela Marcela odbacuju filozofiju egzistencije. Nasuprot njima, Sartre svoju filozofiju egzistencije naziva „doktrinom akcije i humanizma“,⁶⁸⁴ naglašavajući važnost slobode i

⁶⁷⁹ Meki, Džon (Mackie, John), *Etika*, Plato, Beograd, 2004., str. 181.

⁶⁸⁰ Upoređujući Kierkegaardovu i Jaspersovu misao, Šarčević kaže: „U usporedbi sa Kierkegaardom Jaspers je vještiji, sistematskiji i sinoptičniji. Ali je Kierkegaard gušći, nerazrađen, eksplozivniji, pravi zazivač.“ S druge strane: „Jaspers je svjesniji mnogih zamki mišljenja koje se ne samo svijet u cjelini, nego i ono samo pojavljuje; kao postrano i suprotstavljeno, kao akt apstrakcije kako na strani subjekta tako i na strani objekta.“ – Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 271.

⁶⁸¹ Ibid., str. 272.

⁶⁸² Ibid., str. 270.

⁶⁸³ Neimarlija, Hilmo, Filozofsko pomjeranje granica, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 166-172, ovdje str. 168.

⁶⁸⁴ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 320.

odgovornosti, jer, čovjek je odgovoran za svoje postupke. Time se ističe koncept slobodne volje i aktivnog učestvovanja pojedinca u oblikovanju vlastitog života. Sartreov egzistencijalizam povijesti ne pruža norme i principe za djelovanje, kako kritički napominje Šarčević. Iako čovjek iskonski oblikuje dimenziju povijesti, on to čini ne putem instrumentalnog jezika, već kroz riječ (logos) koja odjeluje, postvaruje, te, prema Sartreu, isto **otkriva i djeluje**. Za Sartrea, "govoriti znači otkrivati", a "otkrivati znači djelovati".⁶⁸⁵ **U neponovljivosti svakog filozofskog istraživanja, imajući u vidu cjelinu odnosa i stanja samog mišljenja i serviranih dogmi, filozofija treba preuzeti ulogu osvješćenja današnjeg svijeta. Stoga, Sartre svoju egzistencijalističku misao vezuje za istinu koja je razlog u svemu i razbor za sve.**⁶⁸⁶ Istina se kroz konkretizaciju angažmana i akcije potvrđuje kao temelj svega, nasuprot povlačenja u sfere apstraktnosti i privatnosti, što je prema Šarčeviću bitna obaveza filozofije i njene djelatne konzistentnosti, ne samo razjašnjenjem suštinskog odnosa između postojanja (bitka) i čovjeka, već i da se iznova dolazi do onog što je životna dobrobit i dobro. U tom smislu, Šarčević kaže da čovjek nasuprot načinu postojanja stvari, u težnji ka logici i stvarno(vit)osti, prema opštosti „traži svoj stil života, zapravo, svoju vlastitu istinu. Prema tome, čovjek je uvjeren u istinu svog životnog stila ili životnog svijeta, u sposobnost da istinu iskazuje i da se na različite načine bori za nju.“⁶⁸⁷

Tako se Šarčević pokazuje kao jedan od onih mislilaca koji drže do jednog blažeg nomadskog shvatanja istine:

„Mi smo oni koji prelazimo granice, nomadi koji putuju, prolaze diskurs žanrova, dospijevaju do rubnih zona traganja za egzistencijalnom istinom, koji se usuđuju misliti, zaputiti se nepoznatim krajolicima mogućnosti svjetovanja.“⁶⁸⁸

Traganje za egzistencijalnom istinom nije samo smisleno orijentisanje u svijetu, već i potreba suočavanja sa "radikalnim zlom" i "totalnim gospodstvom". Stoga i Šarčevićeva analiza Sartreove koncepcije humanizma naglašava važnost uloge istine i slobode, pri čemu se njegova egzistencijalistički angažovana proza „odlučuje za ono jedno jedinstveno individualno, specifično, koje se opire daljoj redukciji, ali se ne može ni generalizirati, a da se pri tome ne uništi“.⁶⁸⁹ Šarčević ističe da se kroz izraz potpune 'literarne' slobode može težiti ka potpunom slobodi što je doprinos i zalag egzistencijalističke proze kao zaloge humanističkih intencija. Naime, „mi se u svom otuđenom iskustvu uspinjemo do humanog i slobodnog. Prvi je korak egzistencijalizma to da svakog čovjeka dovede u posjed onoga što jest.“⁶⁹⁰ Šarčević se pita da li je to osnova da se egzistencijalizam proglasi modernim humanizmom koji je posredovan umjetničkim iskustvom, posebno književnošću, da bi čovjek mogao doseći svoju istinsku ljudskost i slobodu, jer se umjetnička, književna sloboda reflektuje na individualnu, slobodu

⁶⁸⁵ Ova ontološka osnova postaje temelj za razvoj Sartreovih prvih egzistencijalističkih teza, koje se pojavljuju u relaciji između bića i nebića, odnosno ništa. Prema Sartreu, pristup samim stvarima nije moguć bez pročišćenja subjektivnosti ili ega. Time se naglašava važnost individualnog subjekta u oblikovanju stvarnosti i kako samo kroz subjektivnost čovjek može doći do saznanja i djelovati u svijeta. Up. Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i istina vremena*, str. 364.

⁶⁸⁶ Sartre odbacuje primjedbe, koje su upućene egzistencijalizmu, da drži stranu kvijetizmu i pesimizmu, koji se svode na kartezijanski subjektivizam, čemu suprotstavlja pojam egzistencije.

⁶⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 206.

⁶⁸⁸ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 274.

⁶⁸⁹ Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i vremena*, str. 285.

⁶⁹⁰ U Sartreovoj koncepciji humanizma, prvi korak egzistencijalizma je dovesti svakog čovjeka u posjed onoga što on stvarno jest. To znači suočiti se s vlastitim postojanjem, odabrati svoje vrijednosti i preuzeti odgovornost za vlastiti život. Kroz ovaj proces, pojedinac se oslobađa od nametnutih normi i društvenih ograničenja, te postaje istinski slobodan i autentičan. Up. Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 617.

svakog čovjeka. U suštini, temeljno povjerenje u čovjeka i povjerenje u povijest izrazi su vjere u božansku prirodu ljudske istine. Ta istina se doživljava kao nešto što je nekada bilo apsolutno istinito, rezultat nekog neizbježnog toka događaja i vremena, udaljenost od trenutnog stanja. Ta obogotvorena istina bila je sve do naših dana „jedini autoritet, jedina baštinica humanuma, posljednje uporište za čovjeka i za odmjerenje odnosa subjekta u pogledu istine, mogla bi se i cijela povijest pretvoriti u stratište kako istine tako i slobode.“⁶⁹¹ Ukoliko u Sartreovoj koncepciji humanizma, pojam *humanum* postaje opšta kategorija koja, na objektivirajuće-otuđen način, vrši pritisak i guši individualnost i jedinstvenost čovjeka, onda ovaj pojam, kada zadobije opštost, nametnut je spolja i ima tendenciju da izgubi dubinu i bogatstvo individualnog ljudskog iskustva. To se treba poimati u kontekstu sveobuhvatnosti humanuma što rezultira smanjenju kvalitativnih razlika među ljudima, pri čemu se vlastite karakteristike svode na nevažnost i slučajnost. Ovaj proces uklanjanja kvalitativnih razlika vodi uniformnosti i gubitku autentičnosti, čime se jedinstvenost i posebnost svakog pojedinca svodi na marginu, a individualnost postaje izgubljena u masi opštih normi i standarda. Inicijalnost Sartreove misli za shvatljivost čovjekove pozicije u savremenom svijetu ogleda se i u Šarčevićevom kritičkom reflektovanju ukupnih sadržajnosti svijeta koje se pretvaraju „u ideologiju, uskraćivanje bitnog dostojanstva čovjeka i mišljenja, pomračenje svijesti pomoću postojećih načina života, trijumf inteligencije lišene moralnog imperativa – postavlja problem istine i slobode, borbe i smrti na način na koji je najteže dati promišljen odgovor.“⁶⁹² U skladu sa Goetheovom maksimom prema kojoj, sve što je plodotvorno to je i istinito, tamo gdje pronademo ljude koji se fokusiraju isključivo na istinu, također nalazimo nove smjernice vrednovanja ljudskih i prirodnih dobara, humanuma, uz naviku ocjenjivanja, rangiranja i razvrstavanja. Bez principa ljudskog postojanja i njegovog perspektivnog toka sve je izgubljeno ukoliko se „udaljimo iz pitome doline istine koju mrzovoljno i militantno brane njezini advokati. Mi smo saučesnici u obrazovanju zla. No, takve moderne prakse filozofije nisu rijetkost: u politici, filozofiji, ekonomiji, znanosti. Kao da nisu ništa dobro naučile od tradicionalnog idealizma, od nauke idealističke dijalektike.“⁶⁹³ Fenomen mržnje je kod Šarčevića kontekstualizovan u odnosu na nacionalizam, rasizam i fundamentalizam, koji su nosioci onog „što jeste poricanje slobode i mira, dostojanstva istine.“⁶⁹⁴ Sam pojam istine nije samo korelirajuće-kontekstno saživljen s pojmom *dobro*, već i identifikuje uslove mogućnosti ovog pojma. Ove koncepte Šarčević uvodi u zasebnoj pregnanciji, ali i sprezi sa moralnom sadržinom svoje filozofije, jer, „misлити istinito znači misлити i dobro“, što se u istraživačko-normativnom važenju i pojma istine i pojma dobra reflektuje na esenciju njegovih etičkih promišljanja i moralnih svjetonazora.

S druge strane, Šarčević uočava i važnost jezika u kontekstu razumijevanja istine i ljudske egzistencije:

„Jezik hoće život kao zbiljnost, kao mišljenje. U njemu smo svi sudionici konstitucije svijeta, saučesnici istine. U njemu su ljudska osjetila već bijeg od more jednoobraznosti, od idolatrije nasilničkog pojmovnog svijeta. To znači da je jezik jednog filozofa sinonim sporazumijevanju u istini, koja postaje mjera života, čudoređe smrti. Zato jezik mora biti pobuna i protiv sebe: protiv skamenjene riječi, one riječi koja iz sebe istjeruje život, dijalektiku, koja je sebe natjerala da se udomi u rječitosti. Jezik koji ustaje protiv sebe, protiv jezika koji sebe ukida jezikom, koji

⁶⁹¹ Šarčević, Abdulah, *Križa svijeta i istina*, str. 378.

⁶⁹² Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 414.

⁶⁹³ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 195-196.

⁶⁹⁴ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 18.

je izgubio senzibilnost i koji do besmisla oponaša prazninu i laž, to je onaj jezik koji uvijek na drugačiji način stvara svoju refleksiju o sebi, koji u osjećanju predstavlja činjenje života, onog života koji nikada ne odaje svoju tajnu.⁶⁹⁵

Šarčević u tom kontekstu, referišući se na Jaspersa, govori o uvođenju razlike naspram svake objektivnosti i objektivizma u razumijevanju "egzistencijalističkog" pojma transcendencije. Naime, time se dolazi do „etike egzistencije: u istini, u sposobnosti za istinito i istinsko, u vjernosti slobodi, slobodi dopijevanja u dubinu transcendencije, koja nije slika ili stvar nekog tvrdjenja ili poricanja.“⁶⁹⁶ Ovdje se radi o neraskidivoj saupučenosti jezika i mišljenja, kao nazaobilaznoj dimenziji jezika koji "je utoliko mišljenje, način na koji postoji istina, sloboda, um",⁶⁹⁷ dočim se iznova potvrđujemo u transcendenciji u slušanju i oblikovanju "onog šifarskog". Kako govori i Jaspers:

„S one strane svih šifara, misao doseže šutnju, ispunjenu bezmjernim – neutemeljenim temeljom – iskonom.“⁶⁹⁸

U Jaspersovom pristupu, jezik i šifre predstavljaju suštinski neizreciv aspekt u procesu izražavanja i komunikacije kao jedini način "da se osvijestimo o neiskazivom/neizrecivom" u govorenju i saopštavanju. Važno je naglasiti da ovo tumačenje transcendencije, na koje Jaspers ukazuje, ne teži veličanju konkretnih elemenata, bilo da se radi o jeziku ili jezičnosti, niti glorifikaciji bilo kojeg predmeta. **13** novna ideja je pronalaženje izvora za "novi humanizam", pri čemu se konstantno naglašava **da su pitanja o slobodi, povijesti, znanosti i umu** – suštinska **pitanja ljudskog opstanka**, dočim je **sloboda** usklađena s potrebom za istinom i istinitošću. S druge strane, Šarčevićev jezik je u tom pogledu „oslobođeni jezik i jezik slobode, koji istovremeno zna da jezik, u izvornom jedinstvu s mišljenjem, jest i topos slobode kao spasonosno utočište, ali i topos skrivanja (a ne samo topos otkrivanja istine).“⁶⁹⁹

Pozivajući na budnu pronicljivost, na onu koja proishodi iz našeg iskustva, duha i tijela, mišljenja, iz ločnosti našeg bića, potrebno je, kaže Šarčević formirati nadležnost za istinu koja kreće od onog što jest ljubav. S druge strane, smisao i iskon istine, istine komunikativnih simboliziranja i svake saznanje istine, postulira se u *jezičkom ethosu* kao kosmičkom kućerku koji obavezuje na dostojanstveno osjećanje, mišljenje i poražanje, i kao takav mora biti osnova za uvjerenja i djelanja, iako istinu ne treba "pobrkati sa moćima, sa trpnim, sa onim što se podrazumijeva, sa prinudom sa konvencijama i običajima, sa djelotvornim stanjem".⁷⁰⁰ S druge strane,

„Pustinja onog što tlači čovjeka, što jača osjećaj njegove bespomoćnosti, još uvijek raste. Potiskuje se pojedinac sa djelovanjem njegovog vlastitog čina. Cinizam nefilozofije se produbljuje i širi do neprovidnosti. Prakticira se lažljivost koja i istinu koristi zarad publiciteta laži. Uz to, njoj je potreban i razum, ali da bi um učinila ništavnim i fiktivnim. Njoj je potrebna

⁶⁹⁵ „U bitku jezika prebiva i Ništa, ali ono ništa koje nije plodotvorno i životvorno. To je uskovidost pritajene navike koja se ostvaruje u odbojnom stavu prema istini, vremenu razmnožavanja živih stanica iskustva. Time jezik gubi i sposobnost samoopažanja. Udaljava se od onog što je kasni Husserl nazvao svijetom života. Samoizdaja i samonikidanje jezika počinje kada se jezik udalji od tih izvorišta, od istine svijeta života.“ – Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 204.

⁶⁹⁶ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 94.

⁶⁹⁷ Ibid.

⁶⁹⁸ Jaspers, Karl, *Philosophie in der Welt*, *Universitas*, br. 1/1965, str. 9.

⁶⁹⁹ Bosto, Sulejman, *Filozofija, čovjek i figure svijeta*, str. 40.

⁷⁰⁰ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 270.

sloboda da bi svima uskratila slobodu. Ta pritivornost, sposobnost pretvaranja, i sam jezik izopačuje, odrođuje, čini ga neistinitim; ukoliko on govori bez istinosnog saopćavanja i komuniciranja. Jeziku se oduzima biće, njegova duša: istina, sloboda, mišljenje. Oduzima mu se sposobnost da mobilizira ono što je potisnuto i izgnano, mogućnost novog početka, neprimudna intersubjektivnost.⁷⁰¹

Prema Jaspersu, jezik u svojoj opštosti predstavlja nerješivu misteriju ljudske egzistencije. Tek kroz jezik, svijest postiže jasnoću. Jaspers smatra da je pitanje jezika ključno za razumijevanje pitanja istine, pri čemu „Zahtjev za vladanjem svijetom jest posljedica zahtijeva za isključivošću istine.”⁷⁰² Na srodan način, svijet jezika izrasta iz povijesnosti djelovanja pojedinaca i čitavih grupa, pri čemu važne stvari i događaji nikad ne počinju odjedanput, niti se tako okončavaju, već su uvijek darovi nekog vremena i svijeta sa inicijativnim moćima djelanja u dobru i akcije usmjerene na dobro. Stoga se moralno-etička odgovornost pojedinca ne da apstrahovati u odnosu na moguće izgovore da smo u raskoraku, raspolućenosti između: dobra i zla, slobode i straha, istine i laži, pravde i nepravde.⁷⁰³ Jer, u svojoj sa-praktičnosti, „jezički ethos je utoliko i prediskurzivan, ne kao diskursna predisponiranost na ethosnu punoću jezika, već kao ontologizujuća intuitivno-misaona inicijacija punoće jezika u zahvatanju njegovih izražajnih, govornih jedinica. Ethos ljudskih simbola, govorni ethos, kao i svaki drugi, proishode iz jezičkog ethosa.”⁷⁰⁴

Promišljanjem odnos ethosa i istine, Šarčević uočava da onaj ko moral želi utemeljiti na 'instinktu preživljavanja ljudskog roda', smatra ga promjenljivim i relativnim. Kritikom totalizirajućih formi mišljenja, on još u svom djelu *Iskon i smisao*, postavlja pitanje „iz perspektive prvog lica u pluralu koje smjera na zajednički ethos. Svakako, jasno je da se tu radi o tome kako sami sebe razumijemo u moralnoj zajednici, da li postoji izvjesni prioritet pitanja o istini i pravdenosti naspram pitanja o dobrom životu.”⁷⁰⁵

U odnosu na prethodne uvide, možemo kazati da je poimanje istine u svijetu djelanja savremenog doba, na kraju 20. vijeka u Šarčevićevoj filozofiji podrazumijevalo čovjekovo suočavanje s jednim od bitnih izazova: kako očuvati prošlost, sačuvati cjelokupnu tradiciju, kulturu i moralitet, nasljeđe umjetničke i religijske djelatnosti. Bez nezaobilazne uloge istine u odnosu na pitanje održivosti datih nasljeđa: u sofisteriji mržnje i zavisti, u rafinirano-mitotvornim brutalnostima, ili u stvarnosno-tragičnim kompleksima, ne može se misliti svijet života bez naglaska na normalitet ljudske slobode i dostojanstva kao sredstva za očuvanje tradicionalnih vrijednosti i baštine. Priznavanje ljudskog dostojanstva u svakom pojedincu

⁷⁰¹ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 92.

⁷⁰² Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, str. 35.

⁷⁰³ Muratović, Eško, *Arhaika Bihora: jezički ethos za čovjekov logos*, Nikšić, 2023., str. 70.

⁷⁰⁴ „Naime, jezik je povijesni svjedok, ne samo načina našeg bivstvovanja, već i oživotvorenja njegovih izražajno-pojmovno frazeoloških jezičko-govornih oblika sa imenovanjima pojava, osobnosti, posebnosti pojedinca, navika i običaja ljudi u njihovoj moralnoj svrhovitosti imenovanja pojmovnih entiteta i etičkog efektuiranja leksičko-frazeoloških korpusa, čije je rodno mjesto i obitavalište jezički ethos unutar kojeg se punoća smisla postojanja treba usmjeriti ka dostojnijem poverenju, prihvatljivoj nepostednosti, otvorenosti i dostupnosti. Ni stalno prisutna težnja ka moralnoj izvrsnosti ne može bitno mijenjati ljudsku životnu praksu da bi se ostvarile dobre namjere kao zadovoljene potrebe. Stoga, ljudska predisponiranost i uslovljenost za razvoj samo potvrđuje da je ethos zavičajnog jezika nešto što je imanentno ljudskoj prirodi, ali i ono što izrasta iz dispozicija moralno-etičkog osnova samorealizacije ličnosti unutar promjenljivih društvenih okolnosti.” – Ibid., str. 70-71.

⁷⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 185.

odražava humanitet koji se ostvaruje kroz reinterpretaciju humanizma, prvenstveno kao negativnog i kritičkog principa. Ali, nadalje, ljudsko dostojanstvo prema Bennetu je

„... ono inherentno koje treba i koje mora biti priznato. Ono je od one vrste stvari u koje se vjeruje. Ono ne treba opravdanje u smislu da ukazuje na neku karakteristiku ljudske prirode, razuma ili božanskog. Ono nije derivat ovih karakteristika, niti je kultivirano, ni nešto proizvedeno. Dostojanstvo je prije ono što definira ljude kao članove ljudske porodice. Štaviše, u dodatku, ono je izvor političkih dobara. Priznanje dostojanstva objelodanjuje se u slobodi, pravdi i miru, a njegovo narušavanje sobom nosi gnjev i razjedinjenost.”⁷⁰⁶

U održivosti civilizacijskih i kulturoloških vrijednosti to nalaže okretanje filozofskim, moralno-etičkim i duhovnim praksama kako bi se pronašlo dublje razumijevanje sebe i svijeta oko sebe. Potraga za egzistencijalnom istinom može pomoći u očuvanju tradicije kroz introspekciju i razumijevanje vlastitih korijena. Ovaj pristup podstiče promociju raznolikosti, toleranciju i poštovanje drugih kultura i tradicija. Osnova traganja za egzistencijalnom istinom izvire iz potrebne nade – za mir i slobodu.⁷⁰⁷ Dok naša htijenja, počivajući nadalje u metafizičkoj i epistemološkoj diktaturi, iščekujući po svaku cijenu iskazivost istine; s druge strane – istina od nas traži pravu samosvijest i smjelost njene predstavljenosti u mogućnosti njenog opisa kao umjetnosti dubokog razmišljanja u kafkijanskom duhu i filozofsko-hajdegerovske sabranosti, smjelosti ili opuštenosti. U procesu iskazivanja sebe, istina nas udaljava od konformizma, revolucionarnih stavova ili samoograničenja života, pri čemu ona od nas zahtijeva visoku samosvijest, pri čemu se dolazi do jedne moralne napetosti, često, do tada nepoznate. Područje ljudske egzistencije obuhvata istinu i slobodu, što čini temeljnu strukturu ljudskog postojanja. S obzirom na trajno obilježje slobode i istine, ljudska egzistencija prirodno teži prema njima **1** u svojem konačnom cilju. Istina i sloboda, kao elementi ove egzistencije, ne podnose prekide u smislu da bi svrha i cilj egzistencijalne slobode i istine mogao biti vezan za nešto što nije istinito ili slobodno.

2.3.2. Uloga slobode u kontekstu Šarčevićevog poimanja egzistencijalizma

„Sloboda čovjeka nije u tome da može činiti sve što želi, nego u tome da ne mora činiti ono što ne želi.”

Jean-Jacques Rousseau

Prateći modernu kritičku tradiciju metafizike Šarčević nas upućuje na par naizgled jednostavnih, ali, nadalje životnih pitanja:

„Nije li svaka odluka da se djeluje ustvari ujedno omeđivanje i fiksiranje slobode, jer nas svako djelovanje odvaja i otuđuje od postojećeg supstrata, od našeg tla? Nije li sloboda zarobljena u protivurječnostima angažiranja, ne opažajući s druge strane da ona ne bi bila sloboda ako ne bi prešla u korijen i ponomi život?”⁷⁰⁸

Sloboda nas kao jezgro ljudskog drži u izvjesnosti da nismo bez nade, jer, u svojoj egzistenciji čovjek je biće koje u vlastitoj otvorenosti prema svijetu, i samo iz te otvorenosti, dospijeva u područje slobode.

⁷⁰⁶ Bennett, Gaymon, *Technicians of Human Dignity*, University Press, Fordham, 2016., str. 142.

⁷⁰⁷ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 318.

⁷⁰⁸ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 11-12.

U kontekstu poimanja slobode i humanizma, Sartreovo polazište jeste individua, pojedinac kojem je sloboda umski izbor. Pojedinac nije unaprijed određen nekim univerzalnim principima ili vrijednostima, već ima potpunu slobodu da sam kreira svoj smisao i vlastiti moral, suočavajući se s apsurdnošću života. Sloboda, prema Sartreu, nije pasivna sloboda od spoljnih ograničenja, već aktivan čin stvaranja sopstvenih vrijednosti u svijetu koji inače nema unaprijed određen smisao. Ako prihvatimo Sartreovu filozofsku ideju da egzistencija prethodi esenciji, to znači da se ne može objasniti ništa putem unaprijed određene i čvrsto utemeljene ljudske prirode. Drugim riječima, nema determinizma u vezi sa ljudskim bićem; čovjek je slobodan, sloboda je suštinski dio ljudske egzistencije. Ova perspektiva ukazuje na to da ljudi nisu unaprijed definisani ili ograničeni određenim suštinama ili sudbinama, već imaju slobodu da oblikuju sopstvene živote i izbore, oslobađajući se determinizma i prepoznajući važnost ljudske slobode, pri čemu Sartre stavlja znak jednakosti između čovjeka i slobode.⁷⁰⁹ Slobodni smo postavljanjem krajnje granice čime otkrivamo suštinu onoga što jesmo. Dati cilj nije nešto već postojeće, koje bi, pod postavljenim uslovima, moglo zadovoljiti naše želje. Umesto toga, to je objekat koji još ne postoji. Samo skup postojećih, stvarnih stvari može nas udaljiti od ovog cilja, upravo onako kako ovaj cilj može biti shvaćen. U slobodi svog izbora i postupka čovjekova sloboda je neograničena, jer se pojedinac ne može osloniti ni na što nužno, niti objektivno.⁷¹⁰

U duhovnom smislu, prema Jaspersu, vanjska sloboda koja donosi znanje o vladavini nad prirodnim silama nije odlučujuća na ograničenim područjima. Važnija i razboritija je unutrašnja sloboda, koja proizlazi iz spoznaje da ako nešto razumijem, nisam više potpuno zavisn o nečemu spoljašnjem. Ipak, ta unutrašnja sloboda se „izvršava u voljenom saglasju sa stvarnošću.“⁷¹¹ Takvom čovjeku, kaže Šarčević, treba stalno nešto što će da ga *revoltira*, na osnovu čega ima opravdanje da kaže Ne, pri čemu niko nema opravdanje da ga utješi, savjetuje, jer ga tako „postvaruje“, *oduzimajući mu sopstvenu slobodu*. Sloboda se, prema Šarčeviću, ne posjeduje, prisvaja ili gubi:

„Iskustvo potvrđuje da je ona također svagda drukčija, da ima svoju gramatiku, sintaksu i semantiku. To bi značilo da svako može steći slobodu, prije svega, slobodu mišljenja na neizričit način u stalnom nadilaženju samovolje, nasilnog napretka, razvijanja kulta, njegove „sekularizacije“ mistične i filozofski apsolutne svijesti. Svaki pojedinac stiče slobodu na dvostruk način: u neprekidnom nadilaženju ovog protivništva u nama samima, u našim predstavama i pojmovima, predrasudama i interesima, kao i u javnom ophođenju. Kada se problem slobode postavi u toj egzistencijalno-filozofskoj perspektivi, onda spoznajemo da sa svakim duhovnim činom povezujemo odgovornosti za slobodu čovjeka, svakog pojedinca.“⁷¹²

⁷⁰⁹ Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 17.

⁷¹⁰ Suočavajući se sa savremenim protivurječnostima, kako uvida Šarčević, Sartreov čovjek je razapet između suprotnosti: osuđuje kapitalizam, ali ipak u tom društvu funkcioniše; izražava bliskost prema komunistima, ali se oprezno čuva da im se ne pridruži; buni se pored poretka i reda, ali sam živi disciplinovanim životom. Njegov život je neprestana raspolućenost i igra iznad ambisa; odbijanjem da se pomiri sa sudbinom, istovremeno pristaje da nepomirenje postane njegov sudbina. Iako je slobodan, sloboda mu postaje proklestvo. Nije tip odlučnog i samopouzdanog čovjeka, već ga muči upravo njegova sloboda. Up. Sartre, Jean Paul, *Biće i ništavilo: ogled iz fenomenološke ontologije*, str. 478.

⁷¹¹ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 277.

⁷¹² Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 94.

U ovom kontekstu Šarčević uvodi i pojam-ideju "bio-moći"⁷¹³ koji nije fokusiran na pojedinca kao objekt, već na čitavu ljudsku vrstu, životnu sredinu, vitalizam naroda i živa tijela zajednica. O tome govori i Eric Voegelin sa nastojanjem oko uklapanja totalitarizma u ideološka strujanja 20. vijeka, pri čemu je

„... rekao da totalitarno gospodstvo ne nastaje tek sa slomom nacionalne države, demoraliziranjem, slomom moralno-političke povezanosti društva u moderni. Taj slom nastaje razaranjem transcendencije koja je u povijesti počela sa pojavom gnostike. Ona je na svoj način pripremila katastrofu: uzdigla je čovjeka u stvoritelja svijeta.“⁷¹⁴

S ovim razumijevanjem se ustvari nastavlja tradicija znanja o tome kako oblikovati neprestani dinamizam života i formatirati njegove bitne karakteristike, posebno slobodu. Individualno, kako promišlja Jaspers:

„Sloboda je savladavanje samovolje. Sloboda se događa zajedno sa potrebom za istinom. Ako sam slobodan, onda to neću zato jer tako hoću, već zato što sam se uvjerio u ono što je pravo.“⁷¹⁵

Zahtjev za slobodom proizlazi iz unutrašnjeg uvjerenja i razumijevanja, a ne iz samovolje, slijepe poslušnosti ili spoljnog pritiska. Traganje za slobodom ne može se doživjeti osim iz vlastitog iskustva, kao i uvjerenja da je sada pravo vrijeme za njeno ostvarenje. Bit slobode leži u prevladavanju ograničavajućih predrasuda i površnih razmišljanja.⁷¹⁶

S druge strane, sloboda je u savremenom svijetu na različite načine, od raznih faktora, ugrožena; najprije: de-personalizacijom i njenim pristupnim i propratnim procesima, prisustvom različitih nepravilnosti – proishodećih iz shizoidnih narativa, iz nestabilne mentalne klime masovnih ljudi, a koja je ključna za kulturnu i nacionalnu paranoju, ne u smislu lišavanja od vlastitosti, niti u kontekstu otuđivanja od politike, već ograničavanja zdravih međuljudskih odnosa i mogućnosti njihove održivosti.

„Egzistencija je u biti svojoj humani odnos u društvu, u zajednici. Kada je ona uspjela u svojoj slobodi, jedinstvenosti i jednkrotnosti, kada je zbacila sa sebe okove prividnih i postvarenih (Marx) zajednica, tiraniju bezličnog masovnog postojanja, tada se zaista u povijesti pojavljuje na tlu našeg vremena nova, istinska egzistencijalna zajednica, carstvo slobode.“⁷¹⁷

⁷¹³ Ovaj pojam bio-moći najprije anticipira Hannah Arendt, a kasnije ga artikulirše Foucault u konceptu *bio-moći* u namjeri da se teorijski preduprijedi „svaki, čak i državni ili nacionalni privatizam“. U prvom planu Arendtove je iskustvo fakičke egzistencije totalnog gospodstva u obliku nacionalsocijalizma. Up. Nordmann, Ingeborg, *Hannah Arendt*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1994., str. 65.

⁷¹⁴ Šarčević, Abdulah, *Odlučnost slobode*, str. 251.

⁷¹⁵ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 273.

⁷¹⁶ Uz to treba kazati da se istinski-humane vrijednosti savremenih koncepata demokratije, u kojim se posebno trebamo baviti idejom distribucije moći sa kojom je sama sloboda ili ne-sloboda kauzalno saživljena unutar vlastitog svojstva umnogostručeno-strukturiranih mogućnosti djelovanja, mogu valorizovati posredujućim dejstvom kontrapunkta rastuće birokratizacije kao fenomena političke participacije i stilizacije političkog procesa, unutar kojeg se, s jedne strane, gradi političko tržište ponude i potražnje, dok se istodobno prave prilike za spasavanje ljudi i očuvanje naroda od prijetnji totalitarizma. Međutim, sloboda nije ugrožena samo konceptima vladavine ili tiranijom onih koji upravljaju; ona također pati zbog smanjenja javnih prostora koji bi inače podstakli akciju usmjerenu prema uklanjanju trijumfa zla i ratifikacije dogovora s davorom.

⁷¹⁷ Kada govori o istinskoj egzistenciji, Šarčević kaže da je ona neostvariva bez istinske blizine prirode što bi vodilo istinskoj zajednici sa ljudima. Međutim, tu se javljaju i pitanja: „Koji su načini egzistencijalne komunikacije ostvarljivi? U kojem smislu je usamljenost i moć usamljivanja izvor komunikacije? Naravno, mi ne možemo poreći da su to bitna pitanja novijeg kapitalističkog i pantehnicističkog društva.“ – Šarčević, Abdulah, *Odlučnost istine i slobode*, str. 116-117.

Kao što je sloboda u egzistenciji, tako je i egzistencija u istini pravi oblik istine.⁷¹⁸ Dakle, ključna ideja je sloboda, koja predstavlja preduslov za svaku empirijsku spoznaju. Ova ideja nije više fascinirana objektivnošću onoga što jeste, niti njegovim pozitivističkim kultom, već se izražava iz opsežne mogućnosti i potencijala obuhvatnog, što govori o širokim mogućnostima, ne samo ograničenim na područje negacije i kritike postojećeg poretka, već i kao poziv na racionalno dosezanje i upravljanje apstraktnim stvarima, sve u ime pravde, jednakosti i slobode. U svijetu u kojem se život odvija usred krize povijesti i istine, identifikacija slobode sa istinom ukazuje na evropsko shvaćanje egzistencije. Egzistencijalizam je nakon Drugog svjetskog rata predstavljao poziv za slobodom i autentičnošću, i kao takav je bio podsticaj da se posvetimo vlastitoj jedinstvenosti. Za novi kult egzistencijalizma Sloterdijk kaže:

„Egzistencijalizam je bio i još uvijek jest, uprkos svojoj romantičkoj političkoj filozofiji i politici, – monument ljudske slobode.“⁷¹⁹

U egzistencijskoj slobodi koja uključuje i slobodu od sebe same, razumijevanje čovjekovog postojanja, egzistencije moguće je kad se ostvaruje kroz beskrajnu brigu o sebi, a ne o izvjesnosti naprednog i novog ili pozitivnog cilja. U tom smislu, ukoliko se sloboda, prema Karl Jaspersu, istovremeno događa „kad i potreba za istinom, onda je naša sloboda u svako doba lomna, jer nismo u potpunosti i konačno svjesni istine. Naša sloboda ostaje upućena na nešto drugo, ona nije *causa sui*. Kad bi to bila, onda bi čovjek bio bog.“⁷²⁰

Sartreovo poimanje slobode, uočava Šarčević, dio je dijalektike mijenjanja i negiranja svijeta, u svom kreiranju i destruiranju; označavajući istinsko djelovanje, sloboda se odnosi na stvaranje novih bića. Čovjekova sposobnost za angažovanje u sadašnjoj situaciji da napravi budućnost ogleda se u akciji unutar koje je čovjek odgovoran za cijelo čovječanstvo.

„Dobro koje izabirem nije dobro, ukoliko nije dobro za sve. Moja sloboda nije postigla cilj ako sloboda drugih ljudi također nije postigla svoj cilj. Ne postoje slobodni eksploatatori. Sloboda je moguća u društvu u kojemu su svi slobodni.“⁷²¹

Prema Jaspersovom poimanju slobode, ona pripada čovjeku kao čovjeku, čega je Evropljanin postao svjestan:

⁷¹⁸ Šarčević slobodu misli kao „ljubav života za život – a ne pseudoprodukcija i pseudoprisvajanje u potrošnoj aktivnosti; moglo bi se reći da je ona završni čin u procesu što ga je Marx poimao kao 'humanizam prirode' i 'naturalizam čovjeka'; da je na izvjestan način sloboda neprimativno vraćanje i 'obred utapljanja biserja' (Tin Ujević) u njegovu nespokojnu kuću/da ga plodno more liječi/od starosti, od bolesti biserja, od manjka sjaja, da biser bude čist i plemenit/u kupci mora, u plavoj vedrini" (Poezija, I, 288). Sve to supunira čin slobode spoljašnjeg puta bića i čovjeka. Da je sloboda mogućnost da se misli a da se time ne prestane bitisati, to još znači i može značiti: u činu slobode najavljuje se pojava kao refleksija koja ne gasi tajanstvo bića; traje ona kao prebivanje svega u svom elementu, što je Heidegger, na primjer, počeo misliti kao bitno mišljenje koje transcendiru filozofiju kao tipičnu formu izlaganja i razlaganja u stvarnost i imaginaciju (uobrazilja), u prsten moderne Causa koja je jedini kralj savremenih proizvodnih snaga, a krhki subjektivitet sa svoje strane izvor poezije, religije poezije i poezije religije; ali je u činu slobode prisutan i element adoracije nje same, crta definiranja nje kao apsoluta, kao sistema znanja o stvarnosti i kao same relacione strogo uređene stvarnosti rada, koja dopire sve do prizemne poslovnosti i uboge i skućene svakodnevnice što postaje model, sadržaj života i sudbina svakog bića u sferi napretka.“ – Ibid., str. 264.

⁷¹⁹ Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne*, str. 94.

⁷²⁰ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 274.

⁷²¹ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 218.

„Sloboda drži Evropljanina u nemiru i pokretu. Jer, on hoće slobodu a istovremeno zna da je nema. Taman kad povjeruje da je sigurno posjeduje, ona je već izgubljena.“⁷²²

Za razliku od Jaspersa, Sartre će u nepovjerenju prema onima koje ne poznaje ustvrditi da u svijetu nema jasnih znakova niti objektivnih sila i vrijednosti na kojima "slobodan" čovjek može temeljiti svoje odluke, jer se ne može osloniti „na ljudsku dobrotu ili na interes čovjeka za dobrobit društva, budući da je čovjek slobodan i da nema nikakve ljudske prirode na koju bih se mogao osloniti.“⁷²³ Šarčević se međutim poziva na onaj idealizam slobode sa ubjeđenjem da je sloboda *libertas spontaneitatis*, što nam govori o slobodi kao temelju ljudskog djelovanja i osnove ljudskog egzistiranja. Sloboda se, stoga, može u sebi iskusiti, ali ne i spoznati, što predstavlja njeno ontološko-normativno mjerilo. Kao skrivena osnova svega drugog, ona uslovljava mogućnost spoznaje, njenu dubinu i obuhvatnost, ali je, s obzirom da je ničim uslovljena i utemeljena, nespoznatljiva, premda je i najizvjesnija. Stvarna sloboda je sloboda u djelu i sloboda koja koincidira sa stvaranjem.⁷²⁴ U tom kontekstu, Šarčević kaže:

„Praksa kao sloboda, koja samo u povijesti ima mogućnosti da se izrazi, da se pretvori u djelo, u ljepotu ili čudoređe, koja nije ni samo unutarnja ni samo vanjska, ako jedini način da svijet u emfatičkom smislu egzistira, da čovjek egzistira u vlastitoj istini; kao jedini način izlaganja svijeta ili promjene, preobražavanja dotadašnjeg svijeta, dakle, interpretacije. Sloboda se ne može svesti na onu otužnu jednodušnost, na poziciju koja se iskazuje u Da i Ne, premda ni za to nije bilo pravih osnova.“⁷²⁵

Podudarnost slobode i stvaranja posređovana je dejstvom slobodne volje, jer, realno ljudsko postojanje je u skladu s realnom istinom, dok sva iskustva ljudske egzistencije jesu iskustva slobode ili neslobode. Šarčević kaže:

„Iz evidentnog samoiskustva znamo da smo slobodni samo ako se usudujemo i ako preduzimamo nešto neprislino, ako se sami upuštamo u nešto samo/smisleno. Onaj ko tako govori određuje čudoređno. Čudoređan je jedino onaj čovjek 'koji neće da dosegne samo nešto zbog čega bi, ako se ne dostigne, iščezao smisao djelovanja.' Čovjek se upušta u djela, u istinska ljudska pregruća da bude dobar, bez obzira na to da li se to isplati ili ne isplati, kako se danas to obično kaže. U ovom smislu moralnost je kantovski mišljena; ona je ono što je apsolutno, daje apsolutni moralitet, kako je to prikazao Kant. Kao što je sa dobrim, tako je, dakako, i sa istinom i ljepotom.“⁷²⁶

Ovdje se može postaviti pitanje: da li sloboda nosi egzistencijsku vrijednost činjenja dobra, kako sebi, tako i drugima? U tom smislu je Adornoovo zapažanje, čini se, relevantnije od Šarčevićevog, pri čemu sama dobrotu može biti deformacija ili ograničenje moralnih principa.

⁷²² Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 273.

⁷²³ Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 24.

⁷²⁴ Koncept stvaranja nas u svom fundamentalnom smislu vezuje za ono *buduće*. Nasuprot ovakvom „viđenju stvari“, kad je riječ o prožimanju slobode, stvaranja i budućnosti, kod F. Nietzschea i njegove koncepcije istinskog filozofa, onog koji pronosi istinu za ono *buduće* i stvaralačko: „Pravi filozofi su oni koji zapovijedaju i koji daju zakone. Oni kažu: tako treba biti. Oni tek određuju čovjekovo kamo i čemu se pri tom raspolažu pripremljenim radom svih filozofskih radnika, svih svladavatelja prošlosti. Oni stvaralačkom rukom posežu za budućnošću i sve što jest ili je bilo postaje im sredstvom, oruđem čekićem. Njihovo spoznavanje je stvaranje, njihovo stvaranje je zakonodavstvo, njihova volja za istinom je – volja za moć“. – Nietzsche, Friedrich, *S ome strane dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002., str. 154-155.

⁷²⁵ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 118.

⁷²⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 170.

Smještajući moralne principe od građanskih u privatnu sferu uvjerenja, dobrota izražava dobro, dočim Adorno kaže:

„Njena krivica se sastoji u prisnosti. Ona iznosi pred oči neposredne odnose između ljudi i preskače distancu kojom je pojedinac jedino u stanju da se zaštiti od ugroženosti kroz opšte.“⁷²⁷

Na srodan način, dobrota po straci, kako kaže Adorno, „koja obmanjuje svoju žrtvu time što u njenoj slabosti potvrdno govori o toku svijeta, koji ju je učinio takvom i nanosi joj toliko nepravde koliko ublažava istinu“,⁷²⁸ spontano izigrava neposrednost i bliskost zarad svojeg profita „tamo gdje niko ne zna za drugog.“⁷²⁹ Ovaj svoj „previd“ Šarčević donekle amortizuje pojmom *vlastitog odlučivanja*, pri čemu nas u tom smislu „mogućnost odlučivanja čini povijesno bitno i izvorno slobodnim“.⁷³⁰

Dok čovjeka uslovljenost sopstvenim postojanjem u društvenom okruženju čini sposobnim da bude odgovoran za uslovljavanosti u svijetu, prema Šarčevićevom uvidu, Sartre vjeruje da je sloboda čovjeka samo mali pokret unutar šireg društvenog konteksta. Ljudi su odgovorni za date uslovljenosti, pri čemu tako pojmijena „sloboda u moralnom i društvenom smislu dovodi do potpunog relativizma.“⁷³¹ Tako pojmijena sloboda, mimo društvenog konteksta, zadobija status individualnog iskustva sa teretom odgovornosti za vlastite izbore u svijetu koji nas okružuje. Sartre ističe da, iako je čovjekov izbor u životu vrlo ličan i subjektivan, stalno je prisutna „nemogućnost da čovjek preraste ljudsku subjektivnost“. Dakle, bez obzira na slobodu vlastitih izbora, ne možemo potpuno izaći iz okvira ljudske subjektivnosti. Evidentno je, kako naglašava Sartre, da je naša stvarnost utemeljena isključivo na akciji, „čovjek nije ništa drugo nego svoj projekt pa je njegovo postojanje odraz sveukupnosti fakticiteta u vlastitom mu životu. Prema tome, kako na tragu Sartrea zaključuje i Šarčević, čovjek u svakom trenu stvara sam sebe, stvarajući tako i jedan tip čovječanstva.“⁷³² Naime, čovjek ulazi u život potpuno slobodno kako bi oblikovao vlastiti lik, a izvan tog lika ne postoji ništa. Sartre tvrdi da od trenutka kada čovjek postigne samospoznaju u svojoj samoći, počinje njegova borba, ili njegov izbor o suvišnosti borbe. Ovim Sartre brani egzistencijalizam, naglašavajući da je čovjek **taj koji slobodno bira i stvara projekte te je stoga potpuno odgovoran za sve što mu se dešava**. Susrećući sebe i vlastite projekte, čovjek susreće i vlastitu odgovornost. To je ustvari odraz ljudske sklonosti da u odnosu na stanje u kojem se nalazi prenosi odgovornost na „**subjektivne prilike**“, što on imenuje izmišljenim determinizmom. Time determinizam, **pokazujući svoju zlonamjernost, zapravo prikriva unutrašnju bijedu, pustoš i neaktivnost**. Sartre tvrdi da **čovjek nije ništa drugo do vlastiti projekt koji se samorazumijeva**. Ono što čovjek radi jest ono što jest; izvan toga što čini, ne postoje druge mogućnosti ili sposobnosti koje su mu inherentne. Međutim, ako se ima u vidu, kaže Šarčević, da je moguće živjeti prema mjeri „stanovanja“ (Heidegger), prema mišljenju i znanju koje nije u znaku duha moderne, pozitivizma i scijentizma, relativizma, koje ne nosi habitovanu potenciju „logičke prinude“ ovladavanja vanjskom i unutrašnjom prirodom, onda se treba podsjetiti na smisao slobodnog koje nadilazi, prekoračuje antropocentričke perspektive moderne.

⁷²⁷ Adorno, Teodor, *Minima moralia*, str. 106.

⁷²⁸ *Ibid.*, str. 66.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ Šarčević, Abdulah, *Kriza svijeta i istina*, str. 186.

⁷³¹ Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 618.

⁷³² *Ibid.*

„Slobodno je čuvanje svega u svojoj vlastitoj biti, stvari kao stvari, ljudi kao ljudi. Antropocentrična slika svijeta slobodno izopačuje u nasilje nad svijetom. Sloboda je svagda vezana uz neku formu prinude i vladavine“.⁷³³

U tom kontekstu, Šarčević kaže:

„Sve konkretno humano ovisi od naših mogućnosti i slobodnih odluka, a ne od kauzalnih uvjeta kako to misli empirijska psihologija. Moja sloboda – to je moja akcija sada u našoj epohi za koju se strasno borim i koju volim i pristajem da s njom, s njenim posebnim ukusom, potpuno nestanem. Čovjek je naš najviši cilj, ali ne čovjek uopće, u dalekoj budućnosti, nego ovaj sada sa svojim konkretnim mogućnostima i projektima. Sloboda nastaje iz činjenice da smo uvijek više ne što jesmo, što možemo od sebe napraviti.“⁷³⁴

Dakle, filozofija se u humanističkom duhu i svom etičkom misionarstvu posvjedočuje u stvarnom životu, u djelovanju, u suđenju, u svim oblicima izražavanja, kao i u svim načinima slobodne komunikacijske zajednice.⁷³⁵ Filozofski promatrano, u okvirima egzistencijalizma kao „optimističke znanosti“, Sartre tvrdi da je temeljna tačka naše egzistencije zapravo subjektivnost pojedinca, pri čemu je volja nemoćna da u potpunosti obuhvati beskrajnu slobodu čovjeka u donošenju odluka, oblikovanju vlastitog puta i motivaciji za svoje izbore. Sve ovo ukazuje na bitne aspekte Šarčevićevog referisanja na suštinu Sartreovog egzistencijalizma kao humanizma, što predstavlja visoki napor postavljanja ključnih pitanja o čovjekovom položaju u savremenom svijetu. Ono što se kristališe kao etički cilj i kod Šarčevića i kod Sartrea odnosi se na odbacivanje ideje o univerzalnoj ljudskoj prirodi da bi se ljudski interes usmjeravao prema konkretnoj ljudskoj prirodi za otkrivanje smisla i pronalaženjem svrhe u individualnim iskustvima. Iako Sartre tvrdi da će „u zbilji stvari biti takve kako će čovjek odlučiti da budu“, na egzistencijalizmu je „da svakog čovjeka stavi u posjed onoga što jest i da na njega položi totalnu odgovornost.“⁷³⁶ Stoga

„Kao takav, egzistencijalizam od čovjeka pravi dostojanstvenog čovjeka jer je jedina znanost koja ga ne pravi predmetom. Tako i humana individua trasira moralne horizonte društvene stvarnosti, iskazuje u akcijama izvedenim uz svijest o dostojanstvu, čiji se opstanak i održivost ne dovode u pitanje od strane nedostojanstvenih prilika ili pretenzija, ako je čovječnost u čovjeku nosilac i korisnik (pre)vlasti nad vlastitošću i nad okolnostima. Kao uvijek otvorena mogućnost kroz ukupnost ljudskog činjenja, (po)stoji mogućnost da svatko u sebi ostvari čovječnost.“⁷³⁷

U određenom smislu, Sartre iznosi koncept univerzalne mogućnosti kao projekta koji omogućava čovjeku da postane svojstveno ljudsko biće. On naglašava da smisao ljudskog postojanja prevazilazi puko egzistiranje, čime se postavlja ideja da je čovjek „osuđen“ na

⁷³³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 487.

⁷³⁴ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 219.

⁷³⁵ Ovdje je potrebno naglasiti da filozofski razgovor o egzistenciji proizlazi iz Sartreovog „otkrivanja“ egzistencijalističkog humanizma, koji se razlikuje od klasičnog humanizma. Ovaj novi pristup izražava težnju suvremenog intelektualca, naglašavajući osnovnu snagu subjekta kao tvorca vlastite sudbine. Sartre opisuje čovjeka kao biće koje je i samo, ali istovremeno nesputano, u svijetu beskrajnih mogućnosti, koje se određuje od ničega do egzistencije kao vlastitog projekta. Prema Sartreu, čovjek je prije svega projekt koji subjektivno živi. Ništa ne postoji prije tog projekta, jer će čovjek postati ono što je prvo projektovao da bude, a ne ono što će kasnije hijeti. Kada pojedinac vrši izbor nad samim sobom, postaje očito da je nemoguće nadmašiti ljudsku subjektivnost. Sartre smatra da se upravo u tom shvaćanju krije duboki smisao egzistencijalizma.

⁷³⁶ Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 619.

⁷³⁷ Ibid.

raskrivanje svrhe svog postojanja izvan materijalnog svijeta. Prema Sartreu, nužno je prevazići određena stanja koja proizlaze iz individualnog načina egzistiranja.⁷³⁸ Čovjek nije ništa drugo nego vlastiti projekt, kako uočava Šarčević, jer:

„Egzistiramo samo u onoj mjeri u kojoj se sačinjavamo, te i jesmo cjelina svojih djelatnosti”.⁷³⁹

U samoodnosu je moralno uočiti da pri izboru pred drugima, birajući sebe na taj način, moramo odrediti „situaciju čovjeka kao slobodan izbor bez izgovora i bez pomoći; svaki čovjek koji izmišlja neki determinizam jest nepošten čovjek”.⁷⁴⁰ Stoga, Sartre kaže:

„Nepoštenje je očevidno laž jer ono skriva totalnu slobodu angažiranja (...) stav striktno koherencije jest stav poštenja. A osim toga mogu donijeti moralni sud.”⁷⁴¹

U odnosu na apstraktni i konkretni moral, za njihovo razlikovanje, prema Sartreu, nema nikakvog sredstva za prosuđivanje.

„Sadržaj je svagda konkretan i dosljedno nepredvidiv; svagda ima da se iznalazi. Jedino što je važno jest da li se poduzeto iznalaženje čini u ime slobode.”⁷⁴²

Međutim, Šarčević je decidan, likovi slobode se ne mogu a priori konstruisati, već se sloboda mora iznova i u kontinuitetu stvaralački iskusiti, iznaći i doživjeti. Dok god živi na zemlji, čovjek će, kaže Šarčević, makar u određenim graničnim situacijama, poput katastrofa, situacija stradanja, smrti, zadavljenosti razuma i uma „intuitivno osjećati da sloboda znači negaciju gospodarenja, znači istinsku zajednicu ulazanja u druge svjetove i drugih svjetova u naš svijet. Ona prestaje da postoji ako nije djelo zajednice i nije djelo za zajednice.”⁷⁴³ U svojoj osuđenosti na slobodu kao na sopstvenu dramu i prokletstvo, mi ne možemo ni po čemu unaprijed biti određeni, pri čemu je stvaralačka djelatnost ‘čista sloboda’ u kojoj nastaju – koliko potrebe za slobodom, toliko i principi slobode. Ta je sloboda u svojoj potpunosti kod Sartrea, tog “angažovanog prozaika” kako uočava Šarčević, egzistencija, ona je ponovno rođenje života koji nije bolji već istinski život, od svega različit i isti sa svim. Ili smo potpuno slobodni, ili to nismo, zato što se radi o slobodi koja nije apstraktna već je uvijek zapletena u određenu situaciju

⁷³⁸ Sartre primjećuje da istorijska situacija i ljudska mogućnost postavljaju granice kako subjektivnoj, tako i objektivnoj strani. Objektivne granice su prisutne svuda i prepoznatljive su u različitim kontekstima, dok su subjektivne granice življene iskustveno, one nemaju značaja ako čovjek ne živi u skladu s njima, odnosno ukoliko se u vlastitoj egzistenciji slobodno ne određuje prema tim granicama. Prema Sartreu, svaki projekt, koliko god bio individualan, ima univerzalnu vrijednost. Univerzalnost ovdje proizlazi iz činjenice da, bez obzira na individualnost projekta, on vrijedi za sve ljude; ona se kontinuirano gradi i oblikuje na temelju jedinstvenih osobina svakog pojedinca, kao što se iznova otkriva i iznalazi. Up. Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 31.

⁷³⁹ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 219.

⁷⁴⁰ U svom humanistički mišljenom egzistencijalizmu Sartre naglašava povezanost između apsolutnog karaktera slobodnog angažmana i svakodnevnog ozbiljavanja čovjeka, oblikujući određeni tip čovječnosti, pri čemu biti angažovan znači biti shvaćen, bez obzira na epohu ili kulturni kontekst. Taj angažman podrazumijeva i koncept „izbora”, koji je, prema Sartreu, moguć samo u jednom smislu – biranju. Čak i kad se čini da ne biramo, činjenica da nešto nismo odabrali također predstavlja vrstu izbora, poznatog kao „nebiranje”. Up. Sartre, J.-P., *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 37.

⁷⁴¹ Sartre naglašava nemilosrdnost suda istine u ovom kontekstu, tvrdeći da nepoštenje predstavlja laž jer pokušava sakriti stvarnu slobodu pojedinca u procesu donošenja odluka. Mimo moralnog rezonovanja, on aprurizuje racionalan pristup u vezi s pitanjem poštenja. Up. ibid.

⁷⁴² Ibid., str. 39.

⁷⁴³ Pošto se sloboda ne može nikome pokloniti, jer nije poklon, Šarčević dalje kaže: „Ona želi uvijek biti ono slobodno, ali na drukčiji način. I mišljenje i čitanje, i slušanje, predstavljaju likove slobode: slobodu stvaralačke imaginacije i one koja je u velikim djelima povijesno oblikovana.” – Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernim*, str. 375.

vremena, dok je sama egzistencija uvijek odluka, koja jeste u procesu aktuelizacije.⁷⁴⁴ Utoliko, ne postoje zakoni apriori prema kojima bi se moglo djelovati, jer bi se na taj način isključivao svaki oblik slobode. Vrijednosti ne mogu postojati prije egzistencije čovjeka, njegovog humanuma koji stoji pred izborom vrijednosti u kreaciji i slobodi.⁷⁴⁵ Jer

„... u svakom ponašob egzistencijalno slobodnom djelovanju potvrđuje se ljudska individua kao netko tko se nalazi u (pre)poznatom i (u)temelj(e)nom egzistencijalnom odnosu sa svojom slobodno odabranom krajnjom težnjom. Stoga se na Sartreov egzistencijalizam kao humanizam treba gledati kao na svojevrsnu konkretizirajuću analizu življenja, kada se humanizam uzima kao emancipatorski iskorak "sebe u sebe", što znači (za)voljeti život i spoznajom granica dobra i zla.“⁷⁴⁶

Pored toga, Šarčević se pita, da li je sloboda svakog bića uslov slobode svih, da li možemo, opažati i živjeti po njoj, ako djelovanjem i mišljenjem, umom i osjećajem nismo dospjeli u bit same slobode, ako ona nama nije dosuđena? Sloboda jedino slobodom može utemeljiti spoznaju slobode i tako je potvrditi. Ona je čin ljudskog personaliteta i svojevrsni slobodni napor.⁷⁴⁷ Šarčević primjećuje da je sâm Sartre svjestan vlastite proturječnosti i stoga postavlja pitanje da li on tumara između promocije humanog, novog svijeta i potpune eliminacije apsurdnog svijeta i kapitala. Stoga je nužno jasno razjasniti njegovu filozofiju slobode, koju interpretira kao "permanentno nasilje", od egzistencijskih vrijednosti koje opaža kao upute da trebamo prihvatiti stvari kakve jesu. Otkrivanje i iznalaženje vrijednosti na ovaj način implicira da život nema unaprijed određen smisao. Ukoliko se u teorijskoj ravni "čovjek uzima kao cilj i najviša vrijednost"⁷⁴⁸, a vrijednost života je zapravo taj odabrani smisao, utoliko treba praviti razliku, kako ovdje zaključuje Šarčević, između Sartreove filozofije slobode i apsurdnosti humanizma; jer, nezaobilazne su mogućnosti izbora i samoodređenje pojedinca kao ključnih elemenata u stvaranju smisla u vlastitom životu. U slobodi ljudske prakse predstavljiva je sloboda svakog pojedinca, kao i univerzalna sloboda, koja je, pak, „mišljenja kao subjektivno-autonomna egzistencija, ako mišljenje u unutrašnjem djelovanju“ koje predstavlja prototip heteronomiji slobode i njenim epohalnim krivotvorinama – a koje, nadalje, postulira bitnu egzistencijsku upravljenost ka transcendenciji.“⁷⁴⁹ Stoga i, istina ljudskog postojanja nam govori da

„Nema ovdje ničeg čudnovatog u tome što se samo u događanju slobode istovremeno postižu identitet ličnosti, identitet društva ili neke zajednice. Sama iskustva su svagda iskustva slobode

⁷⁴⁴ Šarčević pojašnjava: „Ni sam planirani projekt nije konačan: mijenja se prema konkretnoj situaciji i čovjeku u njoj. Egzistencijalizam misli da čovjekovo dostojanstvo čuva, ako ga ne čini 'predmetom', objektom. Ljude susrećemo kao vlastitu egzistenciju, a ne kao okamenjeni i supstancijalizirani bitak.“ – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 219.

⁷⁴⁵ „Ne postoji sloboda koja bi po sebi bivala. Za nju se mora boriti protiv vlastitih strasti, rase, klase. Otpore treba savladati. Zato se piše za suvremenike i vrijeme. Ali je djelo i nagovještaj i smjeranje. Ono otkriva isti okus u ustima i istu povezanost sa jezivim tajnama. Zato je i sloboda za koju nas stvaralac poziva historijska, a ne apstraktna svijest slobode. Sloboda se osvaja u konkretnoj historijskoj situaciji. Znamo da je u svijetu bezlične proizvodnje i automatizacije ovladala radnikom dosada i praznina. No zato postoje oni koji isporučuju čitaocu, koji hoće mirno spavati, cijeli arsenal lukavstva i spletki, da bi mu se prikrile i oduzele istinske mogućnosti razmišljanja o vlastitoj situaciji. Pisac uzdičava i angažiranost prevodi iz spontane reakcije u svjesno i konkretno razmišljanje. On posređuje život: otuđenjem daje samo-svijest i osjećanje, pravi onaj pokret kojim se njihova jeziva situacija prevodi iz neposrednosti proizvodnog i životnog vitaliteta u refleksiju.“ – Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i istina vremena*, str. 369.

⁷⁴⁶ Muratović, Esma, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 622.

⁷⁴⁷ Šarčević, Abdulah, *Križa svijeta i istina*, str. 95.

⁷⁴⁸ Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 41.

⁷⁴⁹ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 414.

ili neslobode. Iz evidentnog samoiskustva znamo da smo slobodni samo ako se usuđujemo i ako preuzimamo nešto neprislino, ako se sami upuštamo u samo/smisleno. Onaj ko tako govori određuje čudoredno. Čudoredan je jedino onaj čovjek 'koji neće da dostigne samo nešto zbog čega bi, ako se ne dostigne, iščezao smisao djelovanja'. Čovjek se upušta u djela, u istinska ljudska pregnuća da bude dobar, bez obzira na to da li se to isplati ili ne isplati, kako se to danas obično kaže. U ovom smislu moralnost je kantovski mišljena; ona je onom što je apsolutno, daje apsolutni moralitet, kako je to prikazao Kant. Kao što je sa dobrim, tako je, dakako, i sa istinom i ljepotom.⁷⁵⁰

Mimo vladavine nužnosti, samo slobodan individuum može graditi sebe na autentičnom tlu vlastite čovječnosti, što nalaže egzistencijsko-umsku usklađenost sa samim sobom. Ostati dosljedan svom moralnom habitusu i biti vjeran vlastitoj ljudskoj suštini nije moguće ukoliko se umnost ne uskladi sa iskustvenom voljom i ukoliko svoju ljudsku bit ne uskladi sa svojim osobenim, autentičnim karakterom. Kod Šarčevića se to očitava kao novi pogled na ljudsku egzistenciju – kao bitak u svijetu – usmjeren ka usklađivanju „između unutrašnje i vanjske prirode, saživljenosti slobode i fleksibilnog i promjenljivog uma koji će čovjeka razumjeti u odnosu prema drugima, njemu sličnim.”⁷⁵¹ Ovdje Šarčević još jednom naglašava koliko je „od presudnog značaja znati da etički uvidi zahvaćaju posredstvom interpretacija ovog samorazumijevanja orijentiranje našeg života.”⁷⁵² Kroz povezivanje volje ovi etički uvidi se postvaruju u svjesno vođenje života, čime se i manifestuje etički s-misljena slobodna volja. Da se u tom etičkom smislu manifestuje slobodna volja uočava i Habermas:

„S tog etičkog stanovišta precobražava se sloboda, da se moja vlastita samo-volja povezuje sa maksimama mudrosti, da se u slobodi odlučujem za autentičan život.”⁷⁵³

Ali, potenciranje pojma objektivnosti, prema Šarčeviću, znači gubitak one susjedske blizine, kojom se dolazi i do spoznaje da **niko ne može biti slobodan na štetu drugih; jedino se na putu komunikacije, područjstvljavanja** čovjek individualizuje. Tako **sloboda** pojedinca zahtijeva povijesno-društveni kontekst, dočim se pojam objektivnosti u nauci plaća gubitkom intuicije, blizine, gubitkom estetičke osnove etike. S druge strane, ukoliko nam sloboda nije dosuđena, kada mišljenjem i djelovanjem, umom i osjećanjem nismo u biti same slobode, kako uočava Šarčević, da se jedino sloboda u egzistencijskom smislu odnosi na samog čovjeka, jer se on kroz činjenje ljudskih personaliteta i slobodni ljudski napor može spoznati, utemeljiti i potvrditi u slobodi. Međutim, kao esencija čovjekovog bića, sloboda se ostvaruje u građenju i osmišljavanju humanog ljudskog svijeta kroz odgovornost za drugoga.

U svojstvu etike subjektiviteta ovaj aspekt humanizma ukazuje na to da je čovjek neprestano iznad svoje vlastite egzistencije, pri čemu ga vlastito oblikovanje i izlazak izvan sebe čine bićem egzistencije. Kroz ovaj proces nadilaženja, dok slijedi transcendentne ciljeve, čovjek prvo postoji, a zatim opstaje, izgrađivanjem jednog svemira – svemira ljudske subjektivnosti. Punina smisla egzistencijalizma kao humanizma nalazi se u njegovoj svakodnevnoj prisutnosti u tom ljudskom svemiru. Samo je u njegovoj svakodnevnoj prisutnosti moguće očitavanje egzistencijalizma kao humanizma.

⁷⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 263.

⁷⁵¹ Muratović, Esma, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 622.

⁷⁵² Šarčević, Abdulah, *Odgovornost slobode*, str. 186.

⁷⁵³ Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996., str. 41.

2.3.3. Šarčevićev humanizam za Drugo i Drugog: čovjek i čovječnost

Dok raznovrsna i međusobno oprečna određenja i sagledavanja biti čovjeka, koja *uz to* "njeguju" dogmatičke jednostranosti, često i bez svijesti o povijesno-socijalnim uslovljenostima, gube predstavu o tome da se i ljudi i *ljudsko* mijenjaju u vremenskim mijenama, Šarčevići misaono-moralni svjetonazori svoj svijet *ethosa* i *humanuma* izgrađuju mimo svake vrste filozofskog redukcionizma koji nosi u sebi svojevrsto sljepilo za otvorenost iskustvenog čovjeka u povijesti i prirodi.

Ideja humanosti je konstantno prisutna u Šarčevićevim filozofskim promišljanjima, a kojim se na čovjeka gleda kao na prirodno, tjelesno, duhovno, biće jezika, radno biće, što je pokazatelj etičke posebnosti čovjeka u modernom svijetu i aktualnosti uloge čovječnosti, sa posebnom humanističkom pozicioniranosti za Drugo i Drugačije. Pored toga, Šarčević govori o nerazdvoljivosti pojma humaniteta od pitanja moralne prirode, kao što naglašava i da se stvarnosna problematika i profesionalna pitanja ne mogu odvojiti od moralnih u kontekstu tehničkih, prirodnih, društvenih i humanističkih nauka. Razmišljajući o ljudskoj egzistenciji u razvijenim industrijskim društvima i složenim sistemima, Šarčević tvrdi da je potrebno na nov teorijski način sagledati, promisliti ljudsku egzistenciju koja se temelji na vjeri da je moguće uskladiti unutrašnju i vanjsku prirodu. To nalaže saživljenosti slobode i fleksibilnog uma – sposobnog za razumijevanje sebe u odnosu prema Drugom i Drugačijem. Prema tome, „čovječanstvo iskušava svoju povijesnu avanturu, dvoznačnost znanstveno-tehničkog napretka: da ukloni barbarstvo, onemogući glad na Zemlji, materijalnu oskudicu, da stvori materijalne uvjete za ostvarenje ljudske slobode, da svako činjenje i mišljenje stekne novu dimenziju – ili da zapadne u nove forme barbarstva i dominacije.“⁷⁵⁴

Ljudska nečovječnost⁷⁵⁵ proizlazi iz pasivne materijalnosti ljudskog svijeta, kada društvena sredina i institucije neposredno odbacuju čovjeka. Kada je riječ o pitanjima slobode i odgovornosti prema Drugima, evidentno je negiranje čovjeka kroz otuđenje proizvoda njegove prakse. Unutar ove egzistencijske perspektive ljudi gube svoju suštinsku ljudskost kada se njihov rad i trud pretvaraju u otuđene proizvode, gubeći tako kontakt s vlastitim stvaralačkim potencijalom i postajući tek pasivni potrošači. Druga perspektiva pokazuje negiranje čovjeka u odnosu čovjeka prema čovjeku, što nam kazuje da se nečovječno postupanje manifestuje kroz nedostatak, najprije empatije, a onda i odgovornosti prema drugima u društvenim odnosima i intersubjektivnim relacijama. Šarčević promišlja čovječnost ne samo kao moralnu ili poštenu svijest, već kao nešto više – u svojstvu čovjeka koji daruje, pregaoca neponovljivog, samosvojnog života posvećenog humanosti za čovječnog čovjeka. Suočenjem s otuđenjem od proizvoda svog rada – bilo u obliku robe, novca ili kapitala – i otuđenjem od same proizvodnje, čovjek gubi dodir s vlastitom intimnošću, prirodom, samim sobom i odnosom prema drugim ljudima. Čovjekovo otuđenje u materijalnom i društvenom kontekstu može imati duboke posljedice na čovjekovu unutrašnjost, udaljavajući ga od vlastite biti, odnosa s drugima, pa čak i samoodnosa. S druge strane, na Sartreovo literarno djelo treba gledati kao na svojevrstan

⁷⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 509.

⁷⁵⁵ „Čovek egzistira (...) kao nečovječan čovek ili, ako se hoće, kao strana vrsta. (...) Svako je nečovječan čovek za sve ljude, on smatra sve druge za nečovječne ljude i stvarno ih tretira nečovječno.“ – Sartre, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul), *Kritika dijalektičkog uma*, Nolit, Beograd, 1983., str. 206.

humani apel na slobodu, pri čemu je samo umjetničko djelo cilj koje je poziv, apel na slobodu i egzistenciju.⁷⁵⁶

Svakidašnja moralnost, tvrdi Sartre, proizlazi iz „etičke strepnje koja postoji kad je viđena u mom izvornom odnosu prema vrijednostima”.⁷⁵⁷ Moja sloboda je izvor aktivnih vrijednosti koja se otkriva samo jednoj aktivnoj slobodi. Kao jedini temelj stvarnosti – moja sloboda je i izvor vrijednosti, stoga čovjek nema nikakvog opravdanja da prihvati ovu ili onu vrijednost. Strepnja koju osjećam pred vrijednostima proizlazi iz spoznaje o vlastitoj slobodi kao nosiocu, fundamentu (da)tih vrijednosti, ali istovremeno nije utemeljena na ničemu konkretnom ili apsolutnom. Ova strepnja proizlazi iz otkrivanja idealnih karakteristika vrijednosti. Sartre ovdje zaključuje da je sloboda, iako je svjesna sebe neposredno, prisiljena reagovati na zahtjeve svijeta oko sebe, suočena s mogućnošću izbora i odabira koji proizlaze iz tih zahtjeva.⁷⁵⁸ Sloboda o kojoj stvaralac šalje apel nije apstraktna već istorijska sloboda, jer se osvaja u konkretnu događajno-istorijskih situacija.⁷⁵⁹ Stoga, sloboda prema Šarčeviću predstavlja istinsku dimenziju koja podstiče proizvodnju imaginacije, djelujući kao produktivna snaga uobrazilje, kao prava i istinska potvrda naše individualnosti kroz duboko ukorijenjenu sposobnost i potrebu za stvaranje.

Kod Jaspersa je to dato u kontekstu ljudskog puta, koji ima tri zahtjeva:

„1. Bezgraničnu komunikaciju čovjeka prema čovjeku, iz dubine egzistencijalne, voljene borbe, koja će proizvesti istinu, pa do poštenog slaganja u kompromisima života. – 2. Postati gospodar svojih misli, ne potčiniti se nikakvom obliku znanja koje zatvara, ne vezati se ni za kakvo stanovište i ni za kakav – *izam*. – 3. Priznati ljubav kao posljednju vodilju, ali zadržati neminovno mržnju pod kontrolom i što je moguće prije ponovo je ispustiti da ispari.”⁷⁶⁰

Ono što posebno Šarčević uočava u Jaspersovom filozofskom sistemu, poimanju slobode i nauke, idealizma i mitologizacije transcendencije i *ne-predmetnog*, ukazuje na opterećenosti svojevrsnom aporetikom: „rast slobode se podudara sa rastom etihosa komunikacione zajednice. Ona nije ograničena ničim izvanjskim ili unutarnjim. “Zbog toga je životvorni humanizam u savezu sa snagama koje istinski zahtijevaju sudbu i šanse svih. Ljudska prava su pretpostavka ljudske, ne bestijalne politike”.”⁷⁶¹ Filozofsko mišljenje, danas je u odnosu na prošlost nosioc

⁷⁵⁶ „Sartre dakle i čitaoca, koji treba da dovede do kraja humani posao, koji je stvaralac započeo, uzima kao čistu slobodu, kao čistu stvaralačku moć i bezuvjetni aktivitet. Stvaralac se obraća čitaocima, njihovoj slobodi da dovrše njegovo djelo. On zahtijeva njihovu slobodu da bi njegovo djelo moglo postojati. Ovdje se, kaže Sartre, pojavljuje drugi dijalektički paradoks: ukoliko više osjećamo svoju vlastitu slobodu, utoliko više priznajemo slobodu drugih ljudi.” – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 223.

⁷⁵⁷ „Vrijednosti su ustvari zahtjevi koji traže neki temelj. No, taj temelj ni u kojem slučaju ne može biti biće jer bi svaka vrijednost koja bi temeljila svoju idealnu prirodu na svom biću time prestala biti vrijednost i realizirala bi heteronomiju moje volje. Vrijednost dobiva svoje biće od svog zahtjeva, a ne svoj zahtjev od svog bića. Ona se, dakle, ne otkriva kontemplativnoj intuiciji koja bi je shvatila kao nešto što jeste vrijednost i time bi joj oduzela pravo na svoju slobodu.” – Sartre, Žan-Pol, *Biće i ništavilo*, str. 62.

⁷⁵⁸ „Značenje koje je moja sloboda dala svijetu shvatam kao značenje koje dolazi od svijeta i koje konstituira moje obaveze i moje biće. U strepnji, sam se shvatam istovremeno kao totalno slobodan i kao onaj koji je u mogućnosti da stvara smisao svijeta samo ako mu taj smisao dolazi preko mene.” – Ibid., str. 64.

⁷⁵⁹ Radi se ovdje, kaže Šarčević, o spoznaji bitnog aspekta intersubjektivnih relacija: „Znamo da je u svijetu bezlične proizvodnje i automatizacije ovladala radnikom dosada i praznina. No, zato postoje oni, koji isporučuju čitaocu, koji hoće da mirno spava, *cijeli arsenal lukavstva i spletki, da bi se prikrile i oduzele istinske mogućnosti i razmišljanja o vlastitoj situaciji*.” – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 225.

⁷⁶⁰ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 288.

⁷⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Odvižnost istine i slobode*, str. 68 (prema: Jaspers, Karl, *Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze*, Piper, München, 1958., str. 5-11).

kritike i otpora prema situacijama egzistiranja prema kojima se sve više potiskuje ili uklanja individualnost, um i sloboda; pokušaj je mišljenja sučeljenog raznolikim totalitarnim tendencijama kao prijetnji uništenja slobode i ljudskog dostojanstva, vrijednosti dostojnih življenja. Ovdje je neophodno uočiti

„da je humanizam, mimo akcije i s vjerom u samoopstojnost humanističkog opredjeljenja, uz ukidanje uzroka zapostavljanja humanuma i ugrožavanja čovjeka od drugih ljudi, dospio do očevitosti problema postizanja međuljudske solidarnosti. Jer smjernost mogućnosti i dometa od dostojanstva kao kolektivne razine težnji i normiranih uzajamnosti humanum odslikava kao mogućnost i prisnost neposredne međuljudske regulacije stvarnosti prema vrijednostima i potrebama. Nalazeći se pred drugima, čovjek izabire sebe s težnjom prema autentičnosti svog postojanja pa se s takvim odabirom teži i slobodi drugog čovjeka, kao cilju čovjekovu jer se ne može birati vlastita sloboda ako se ne izabere i sloboda drugog, što misaono proklamiraju – svaki na svoj način – i Šarčević i Sartreov humanizam.“⁷⁶²

Naime, Šarčević čovjek nije pasivni posmatrač, već je aktivan sudionik u moralnoj praksi; svjesno učestvuje u donošenju odluka, čime ne samo da oblikuje svoj moralni život, već i nastoji da izgradi uspjeti i human život posredstvom slobode. Shodno tome, **vodeće normativno načelo dobrog ili pravednog života** prebiva u **ideji humaniteta koja** naglašava poštovanje prema Drugima, empatiju i etičko ponašanje. Najbitnija moralna smjernica proizilazi iz ideje humanuma koja združuje načelo sreće i ideju pravednosti. To "razumijevanje drugoga u njegovoj drugotnosti", kako uočava Šarčević, u domenu je zadatka filozofske hermeneutike kod Gadamera, a što se u Levinasovom shvaćanju poima u jednom etičkom vremenovanju.⁷⁶³

U svom članku o Levinasovoj etici – „Biti talac drugog“, H. H. Henrix kaže da se budućnost čovjeka i čovječanstva suočava s ozbiljnim prijetnjama koje proizilaze iz ljudske nemiroljubivosti i destruirajuće moći iznovnim povredama ekološke strukture zemlje, nepravedne raspodjele resursa za hranu i drugih zemaljskih dobara, kao i iscrpljivanja sirovina i energetskih potencijala. Ova se pitanja ne vezuju za jednu futurološku etiku, već se povezuju sa Levinasovim poimanjem bratstva. Mi danas smo garant za one koji dolaze sutra. To znači da snosimo odgovornost za budućnost čovječanstva da čovjek ima pravedan i održiv život u odnosu prema Drugom – drugom čovjeku i drugim neljudskim entitetima.⁷⁶⁴ Opravdanost ovih naloga donosi jednu *kosmološku etičku odgovornost*, koja prema Levinasu „treba odgovornost jednog za Drugog, preokretanje za-sebe u za-drugog i tako već strah jednog za drugog. Ovo znači...da je potrebna ljubav, da je potrebna jedna vrsta vrijednosti, da je potrebno malo

⁷⁶² Muratović, Esko, Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam, str. 629.

⁷⁶³ Ovdje Šarčević kaže da razlika između Gadamera i Levinasa „izranja tek kada pođemo od pojma sadašnjosti. Svaka sadašnjost ima svoj vlastiti horizont, svoje vlastito područje života i, dakako, svoju vlastitu tradiciju. Ona se formira u svojim životnim formama, u običajima i navadama, u svim ustanovama društvenog života. I, naravno, i posvuda su religiozne tradicije, koje svagda prate vlastita povijest i vlastito podrijetlo.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 187.

⁷⁶⁴ Bratstvo, prema Levinasu, ne samo da podrazumijeva međusobnu povezanost među ljudima, već i odgovornost prema onima koji će doći nakon nas. Mi smo odgovorni za stvaranje uslova u kojima će buduće generacije moći živjeti dostojanstveno i u skladu s okolinom. To uključuje promišljeno upravljanje resursima, ekološkom održivošću, pravednom raspodjelom dobara te poštovanjem drugih bića. Ukupno gledano, Levinasov koncept bratstva ukazuje na duboku etičku dimenziju odgovornosti prema budućim generacijama i prema svim oblicima života na Zemlji. Kroz takav pristup, možemo djelovati kao jame budućnosti, težiti održivijem i etički usmjerenijem suživotu s Drugima, kako među ljudima, tako i s prirodom. Up. Henriks, Hans Herman (Henrix, Hans Hermann), Biti talac Drugog, *Luča*, Nikšić, god. XVIII-XIX (2001-2002), 2003., str. 170-178, ovdje str. 177.

čovječnosti pomoću koje tek stvaranje zaslužuje svoje dalje postojanje.”⁷⁶⁵ Dok se sa drugim možemo nagoditi, sa istinom nema nagodbe, jer, ukoliko nema tolerancije prema razlikama, niti ljubavi prema istini, tako „nije moguće putovati do drugoga i do istine.”⁷⁶⁶ Poput Šarčevića i Levinas filozofiji dodjeljuje ulogu *onog-važne-ljudskog*:

„Ljubav – ja ću to bolje reći – odgovornost. A odgovornost je istinska ljubav. (...) Ali ljubav ili odgovornost su davanje smisla jedinstvenosti. Odnos je uvijek ne-recipročan; ljubav postoji bez brige za bivstvovanje-ljubljenog (*Geliebt-Sein*). Ovo je moj pojam disimetrije. U ovom momentu je drugi, ljubljani, jedinstven. I ja sam jedinstven u jednom drugom smislu: kao izabrani, kao izabrani za odgovornost. Kada bih pripisao ili delegirao ovu odgovornost nekom drugom bio bih izvan etike.”⁷⁶⁷

Šarčević argumentuje u skladu s Levinasovim uvidima tvrdeći da pravo razumijevanje etičke perspektive i etičkog značaja drugog proizlazi iz susreta s Drugim. Naime,

„Drugi i ljubav su one snage koje iskupljuju i oslobađaju čovjeka iz zatvora njegovih ranijih činjenja. Čovjek se u odnosu sa Drugim, preko ljubavi, obnavlja. Ljubav razvija, po Levinasu, svoju snagu na osnovu 'kajanja, iz kojeg se rađa oprostaj, koji iskupljuje'. Ljubav prouzrokuje iskupljenje i stvara novu misao. Levinas kritikuje evropsko mišljenje zato što ono očekuje slobodu od sebe, slobodu od bivstvovanja i od mitske krivice, a ne od Drugog, nego od moći odgovornog subjekta. Stvarno oslobađanje može doći samo od opraštanja, a ono polazi od Drugog. Doseći onog Drugog znači naći opraštanje.”⁷⁶⁸

Šarčević naglašava da nas ova etička optika, odnosno pogled na etički značaj Drugog, podstiče na prepoznavanje i poštovanje jedinstvenosti drugog, da se očituje u različitim religijskim tradicijama, uključujući judaizam, kršćanstvo, islam, taoizam, konfucijanizam, budizam, hinduizam itd., dok ideja transcendiranja vjerskih granica ukazuje na univerzalnost etičkog imperativa – prepoznavanjem i poštovanjem ljudskih vrijednosti unutar različitih tradicija i kulturnih konteksta.

Datu egzistencijsku dijalektiku uzajamnosti, prožimanja, približavanja i udaljavanja među pojedincima unutar zajednice Šarčević prepoznaje i u filozofiji Martina Bubera, koji kaže da je sav stvarni život susret: „Ja nastajem u dodiru sa Ti; postajući Ja, ja govorim Ti.”⁷⁶⁹ Čitav stvarni život ogleda se u susretanju i razgovoru kao način života i otvaranja za istinu. Pored toga, svako posredovanje čini prepreku za susret kao događaj. Ovaj je odnos podsticajni temelj za razumijevanje, izgradnju zajedničkih vrijednosti i prihvatanja različitosti.

Preferirajući onom *ljudskom*, kako uočava Šarčević, Jonas „relativira opoziciju prirode i povijesti, prirode i čovjeka”.⁷⁷⁰ Naime, nova etika prema Jonasu propovijeda „da svaki život

⁷⁶⁵ Ibid..

⁷⁶⁶ Božović, Ratko, *Raspadanje dijaloga*, str. 3.

⁷⁶⁷ Levinas, Emanuel (Levinas Emmanuel), *Intencija, događaj i Drugo*, Luča, Nikšić, god. XVIII-XIX (2001-2002), 2003., str. 179-190, ovdje str. 181.

⁷⁶⁸ Muratović, Esko, *Etičke dileme povodom ideala tolerancije*, *Almanah*, Podgorica, br. 53-54, 2012., str. 135-153, ovdje str. 144.

⁷⁶⁹ „Odnos prema Ti je neposredan. Između ja i Ti ne stoji nikakva pojmovnost, predznanje ni mašta; i samo sećanje se preobražava kad naglo prelazi iz rasepkanosti detalja u celinu. Između ja i Ti ne stoji nikakva svrha, nikakva požuda i nikakva anticipacija; i sama čežnja se menja pošto naglo prelazi iz sna u javu.” – Buber, Martin, *Ja i Ti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1977., str. 12.

⁷⁷⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 52.

polaže pravo na život, pravo koje bi trebalo na svaki način poštovati⁷⁷¹. Ovo pravo je implicitni kriterij za Jonasov princip odgovornosti. Stoga, Šarčević naglašava da:

„Odgovornost nalaže etiku očuvanja čovječanstva, ideje čovjeka a time, naravno, i ideje dostojanstvenog života, prava na svakovrsno otjelovljenje u svijetu, prava na izraz.“⁷⁷²

Zadatak čovječanstva leži u ulasku u stvaran razgovor, gdje se suočavamo s izazovima koji se ne mogu lako odvagati, uz vjeru u zakon slobode, u nadu i orijentaciju prema pozitivnim vrijednostima. To se kod Šarčevića predstavlja izvjesnom perspektivom napretka prema boljem razumijevanju, zajedništvu i ostvarivanju slobode. Šarčevićeva humanistička promisao se vezuje za slobodno društvo, kao i za ono koje nije tolerantno naspram nesamokritičkog mišljenja, mišljenja koje ne ispituje – koliko sebe toliko i uslove “borbe protiv obmana i zabluda”, jer:

„Danas odbacujemo filisteriju humanizma; odbacujemo izolacionističko-posjednički humanizam. Sve više dolazimo do spoznaje da udio u zasluzi i časti treba da imaju svi pojedinci, svi narodi, sve rase. I udio u odgovornosti.“⁷⁷³

Time se ujedno teži holističkom pristupu koji obuhvata sve aspekte čovječanstva i podstiče na aktivno učešće u izgradnji boljeg društva. U kontekstu noetički mišljene zajednice, referišući se na Meada, Habermas u tom smislu kaže:

„Mi smo to što jesmo na osnovu svog odnosa sa drugima. Stoga naš cilj neizbežno mora biti društveni cilj, kako u pogledu svoje sadržine tako i u pogledu svoje forme. Društenost predstavlja uzrok univerzalnosti etičkih sudova i predstavlja osnovu raširene tvrdnje da je glas svih opštih glas; tj., da svako ko umno procenjuje situaciju može dati svoj pristanak.“⁷⁷⁴

Dato shvatanje naglašava da moralne obaveze prekoračuju ograničenja nametnuta trenutnim okolnostima, usmjeravajući se ka očuvanju zajedničkih vrijednosti koje služe opštem interesu. Ovo uključuje ozbiljna razmišljanja o posljedicama, sagledavana kroz prizmu moralnih prosuđivanja i pojmova političke pravednosti, pri čemu moralnost, prema Šarčeviću, premašuje formalna ili sadržinska ovlaštenja, usporediva s konceptom “privrednog društva” koje nasljeđuje “političko društvo” i odnosi se na cjelokupni ljudski život. Osim navedenog, Šarčevićovo poimanje čovjeka i čovječnosti uključuje i neprestano naglašava princip tolerancije kao iskustvo dragovoljne potisnutosti iz mogega vlastitog središta za volju Drugoga i njegova „samoprikaza”; teško možemo spoznati svijet i njegovu stvarnost, ukoliko je prisutan osjećaj netolerancije: „I to putem mitova i idealiziranja, narcističkog zadovoljstva krnjom spoznajom, idiotizma Jastva (individualnog i nacionalnog); i to ne samo optuživanjem drugih u njihovoj drugotnosti, koji su viđeni samo kao neprijatelji.“⁷⁷⁵ U tom kontekstu, ma koliko Apel i Habermas nastojali „da etiku učine fundamentom europske logike, oni – kako smo vidjeli –

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 118.

⁷⁷⁴ Moralne norme svoju opštu važnost crpe iz svoje univerzalne primjenjivosti, jer se oslanjaju na okolnost koja predstavlja izraženi interes cjelokupnog društva, naglašavajući jedinstvo u kolektivu. Njihov autoritet prouiče iz sposobnosti da prevaziđu partikularne zahtjeve koje nameće trenutna situacija, usmjeravajući se ka dugoročnim ciljevima i opštem dobru. Up. Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja* (II), str. 121. Up. Mead, George Herbert, *Fragmente über Ethik*, u: George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Perspektive des Sozialbehaviorismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969., str. 429-440, ovdje str. 429.

⁷⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 66.

potpuno zaboravljaju da i sama ta etika počiva na logičko-metafizičkim fundamentima samoodnosnoga europskoga uma”.⁷⁷⁶ Referirajući se na Šarčevića, Pavić navodi:

„... Europa mnogo više treba steći 'kulturu učenja od drugoga', bez kojega niti jedna europska 'prosudba' drugih kultura ne može polagati nikakvo pravo važenja, osim prava jačega da 'poučava', 'instruira', 'drži lekcije'. To je ono učeće otvaranje koje će i sam taj um otvoriti ne samo prema drugome, nego i prema humanim resursima vlastitoga zavičaja, u kojima će također uspjeti prepoznati to drugo, ali ne više kao tuđe, već kao bitnu su-odrednicu vlastitoga bitka koji se više neće beskonačno širiti kao sudbinska svjetska povijest, već razvijati u horizontu drugoga kao dopuštenosti samoga sebe. Učiti da 'Više nećeš ubijati' znači odgovorno se odnositi prema vlastitoj prošlosti kao budućnosti, bezuvjetno se otvarati prema drugome kao sebi samome, prema životu naprosto, koji jedino na taj način može transcendirati sadašnji 'koncentracijski logor' bitka u Adornovom smislu.”⁷⁷⁷

Šarčević iznosi stav da naše ljudsko djelovanje, kako pojedinačno tako i društveno, nosi odgovornost za različite restriktivne uslove – od spoznajnih do socio-političkih. Svrha ove etičke odgovornosti očitava se u mogućnosti sprečavanja i eliminacije različitih oblika redukcionizma i dogmatizma prema Šarčeviću, kao i determinizma prema Sartreu. To postaje važno kada čovječanstvo ne zahtijeva od subjektiviteta svjetonazomu ekstrovertnost, te kada egzistencijalizam postaje aktivizam u raznim mogućnostima. Kroz kritičko-misaono raščlanjivanje Sartreovog egzistencijalizma, Šarčević dolazi do definisanja onog „konkretno humanog koje ovisi od naših mogućnosti i slobodnih odluka”.⁷⁷⁸ Važno je imati u vidu razliku između same ideje humanosti i ostvarivanja, praktične realizacije humanosti. Ova razlika često proizlazi iz sučeljenosti etičkog ideala trebanja i stvarnih pragmatičnih sposobnosti, pri čemu se pitanje koje se postavlja moralnom subjektu – “što je to?” – razlikuje se od pitanja koja postavlja moralna svijest – “čemu i zbog čega to?”. Čovjek, kao najviši cilj, s vlastitim stvarnim projektima i mogućnostima, treba promatrati svoje djelovanje u suvremenom kontekstu kao slobodu koja proizlazi iz stvarnosti da smo sposobni oblikovati sebe prema vlastitim mogućnostima i da smo uvijek više nego što jesmo. Dosezanje čovječnosti, ljudskosti, postaje nezamislivo bez poliperspektivno promatranih etičkih odnosa i stavova, reflektovanih iz moralnog iskustva i kulturnog bića unutar granica ljudske i izvanljudske stvarnosti.

„Etika je stav, svijest o značenju drugog kao biću koga ne možemo zaobići, i prema kome ne možemo biti ravnodušni. Jer, upravo drugi kao ličnost, upućuje mi poruku da je on moj etički zadatak, zadatak za koji sam u potpunosti odgovoran.”⁷⁷⁹

Ove koncepcije se ne mogu zamisliti bez solidarne odgovornosti, gdje bit slobode prožima različite načine opstajanja i smislenosti. Prava dimenzija naše slobode smještena je u budućnosti, pri čemu se naglašava potreba da čovjek pronađe svoju ulogu kao pravi tvorac i kreator novoga, prevladavanjem životno-društvene stvarnosti. Riječ je o onoj slobodi koja je nosilac potpunog ostvarenja postulata humanog društva i totalitet svake naše akcije; to je sloboda usko povezana s ljudskom sposobnošću oblikovanja i mijenjanja okoline, istodobno dovodeći do temeljnih promjena stavljanjem naglaska na ljudsku akciju kao sredstvo

⁷⁷⁶ Prema Željku Paviću, kod Šarčevića ta „Evropa nije iskoristila svoje 'spasonosne', zavičajne potencijale”. – Pavić, Željko, Etičke implikacije europskoga monocentrizma u djelu Abdulaha Šarčevića, str. 65.

⁷⁷⁷ Ibid.

⁷⁷⁸ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 362.

⁷⁷⁹ Tomović-Sundić, Sonja, *Etika ljudskih prava*, str. 103.

transformacije stvarnosti. Međutim, treba imati uvidu da se kod Šarčevića ljudskost vezuje i za individualnost:

„Naime, ljudskost, kao bit čovjeka, nije otuđena od individualnosti; ona je jedno koje je sve. Ljudskost je *HEN PANTA*, ono po čemu individualno jest individualno, jedno, jedinstveno i nenadoknadivo. Istinska ljudskost uvijek je u suglasju (harmonija) sa istinskom individualnošću.“⁷⁸⁰

To korendira sa prepoznavanjem zajedničkih egzistencijskih vrijednosti, da kroz dijalog i razgovor „stijemo do sebe, ako smo uspjeli da stignemo do drugoga. Ukoliko se rastojanje ne smanji ili ne poveća – dijalog nije ni imao smisla“.⁷⁸¹ Osim toga se, u dijaloškom odnosu s drugima, prema Tayloru, za-dobija socijalni identitet recipročnim priznavanjem identiteta u dvije ravni: „prvo, u osobnoj sferi, gdje razumijevamo uobličavanje identiteta kao ono što se događa u stalnom dijalogu i borbi sa značajnim drugima, a onda u javnoj sferi, gdje politika jednakog priznavanja počinje imati sve veću ulogu“.⁷⁸² Naime, Taylor razvija ideju *autentičnog sopstva*, pri čemu se koncept autentičnosti konstituiše uklanjanjem bilo kakvih (spoljnih) moralnih ideala.⁷⁸³

Za razliku od toga, i Sartreov i Šarčevićev pogled na čovjeka, unutar njihovih humanističko-misaonih perspektiva, postavlja čovjeka kao najvišu vrijednost, od kojeg se očekuje da uskladi svoju svijest s društvenim pojavama, kako bi prevazišao jaz između nametnutih normi i onih koje sam kreira. Osim toga, očekuje se da čovjek participira u oblikovanju normi, što ukazuje na to da su njihove filozofije usmjerene prema duhovnoj restauraciji čovječnosti i ljudskog društva. Naime:

„Dok Sartreov humanizam teži individualnim postignućima u moralnoj jednakosti, Šarčevićev je humanizam beskompromisni humanizam koji ne objašnjava čovjeka samo iz čovjeka samog nego i iz svijeta, i u odnosu naspram tog i takvog svijeta, iznova pretendirajući na konzekventnu demokratizaciju sveukupnih društvenih odnosa, održivosti egzistiranja na principima uvažavanja različitosti i partikularnosti, pravednosti i ravnopravnosti u čijim se okvirima njeguje promocija inter-etničkih među-upućenosti (tolerancija, uzajamno uvažavanje i povjerenje, pravila i vrijednosti demokratskog svijeta), redukcijom na ono što u bitnome označava novu formu ideala humaniteta.“⁷⁸⁴

U svojstvu svojevrstnog transhumanizma, Šarčevićev se humanizam postavlja kroz kritiku moći nauke, tehnike i tehnologije s ciljem postavljanja pitanja o tome šta možemo doprinijeti prirodi, zajednici, čovječanstvu, čovjeku, i ovom svijetu, umjesto da razmatramo što bismo trebali oduzeti od njih. Ovaj humanizam podrazumijeva revidiranje čovjekovog ponašanja na mikro i makro nivou, zarad osiguranja, održivosti izvjesnosti kontinuiteta ljudskog opstanka; naglašava se potreba za pozivanjem na dijalog između Istoka i Zapada. Ovaj dijalog, ne samo da se fokusira na okončanje povijesti nasilja, mržnje i paranoje, već isto tako promovise kritičko moralno razmišljanje, humanizam i naučnu etiku kao temeljne kategorije naučnog diskursa. Šarčević naglašava važnost spoznaje moralnih i kulturno-umjetničkih vrijednosti koje imaju istorijsko utemeljenje, ističući da su ove vrijednosti dinamične, da nisu konačne, jer se uvijek

⁷⁸⁰ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost i sloboda*, str. 359.

⁷⁸¹ Božović, Ratko, *Raspadanje dijaloga*, str. 5.

⁷⁸² Taylor, Charles, *Politika priznavanja*, str. 23.

⁷⁸³ Up. Tejlor, Čarls, *Bolest modernog doba*, str. 22.

⁷⁸⁴ Muratović, Esko, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 631.

iznova ostvaruju. Primjerice, dok je Marxovo učenje o kapitalističkom pristupu proizvodnji i raspodjeli dobara, počivajući na *totalitetu, cjelovitosti i jedinstvu*,⁷⁸⁵ istodobno upućivalo na individuu, dotle je Adornov koncept negativne dijalektike u svodivosti svega na protivrječnost, neidentitet⁷⁸⁶ – saupućeno sa aristotelovskom idejom realističko-materijalistički mišljenog svijeta – za filozofiju stvari. Samo kroz ove duboke promjene na ličnoj i zajedničkoj ravni, ljudi mogu postati sposobni za stvaranje nove zajednice, gdje prevladava moralna odgovornost i sposobnost suživota s drugima, pri čemu se samo konstantnom upotrebom istih etičko-humanističkih principa može učiniti vidljivim i razumljivijim svijet društveno-političkih, socio-ekonomskih, kulturno-civilizacijskih preguća čovjeka i čovječanstva u njihovoj etičkoj stvarnosti i moralno-povijesnoj frekventnosti. Humanizam otvara horizonte duhovnog prostora u kojem se može doći do autentične čovječnosti samo uz Drugo i drugačije na način da se svako trudi oko vlastite nezavisnosti, jer ne može da (za)živi samo na osnovi ljudske nezavisnosti. Stoga, Šarčević ističe:

„Zakon svijeta ne traži jedinstvo nego odnos. Ovaj princip humanitas-a, onog međuljudskog i ljudskog, omogućuje spas čovjeka i svijeta.“⁷⁸⁷

Posebnost uloge etičkih razmatranja kod Šarčevića se odražavaju na mogućnosti čovjekovog jedinstvenog pristupa formiranju moralnih smjernica temeljenih na principima i vrijednostima humanizma. Ovaj humanistički specifikum očituje se kroz ponovno razmatranje odnosa unutar interpersonalnog svijeta i potrebnu spremnost za ulaganje u zajedništvo i suživot, u čemu se ogleda težnja prema jedinstvu, saradnju i razumijevanje međuljudskih dinamika, čime se humanistički principi integriraju u svakodnevni život i međuljudske odnose, što čini jednu od „temeljnih problemskih sadržajnosti Šarčevićevog humanistički tretiranog čovjeka i čovječnosti, pri čemu se itekako ima u vidu problematizacija zasebnih povijesno-društvenih iskustava koja su vodila u civilizacijske čorsokake i nihilizam u odnosu na ljudske težnje ka pripadnošću, transcendencijom, jedinstvom, identitetom i orijentacijom u svijetu“.⁷⁸⁸ Stoga se u jedinstvu etičkih refleksija i humanističkog sagledavanja Šarčevićev humanizam pokazuje kao sredstvo, a ne potpuno dovršenje čovječnosti, jer, ukoliko bi postao svrha, onda je potrebno etičko distanciranje od brige za minulo u jednom obitavanju koje postaje sve manje stvarno, gubeći svoju egzistencijalnu dimenziju.

⁷⁸⁵ Up. Marks, Karl (Marx, Karl), *Osnovi kritike političke ekonomije*, Prosveta, Beograd, 1979., str. 5.

⁷⁸⁶ Adorno, Teodor V. (Adorno, Theodor W.), *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 33.

⁷⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 105.

⁷⁸⁸ Murtović, Esko, Šarčevićev humanizam za etiku odgovornosti, *Sociološka luča*, Nikšić, god. XIV, br. 2, 2020., str.118-131, str. 119.

3. O ETIČKIM ASPEKTIMA ŠARČEVIĆEVE FILOZOFIJE

Raznovrsni su i brojni razlozi zbog kojih etička pitanja u savremenoj filozofiji, i ne samo filozofiji, već i u mnogim drugim humanističkim naukama i duhovnim disciplinama, izazivaju veoma širok, čak štoviše, sve veći i cjelishodniji interes. U Šarčevićевой nesistematčkoj filozofiji taj interes za probleme etike, sagledavanje njenih dubljih razloga i izvora izraženi su, najprije, u činjenici da etika, sagledavana i proučavana u svojim različitim područjima i aspektima, svojim humanističko-implikativnim ishodištima, biva predmetom izučavanja i poljem interesa mnogih nauka, kao i njihovih zasebnih oblasti. Ako se ima u vidu da svaki svjetonazor ima jednu svoju etiku, onda je nužno da etika jeste teorijsko-praktička nauka.⁷⁸⁹

Značajan broj savremenih naučnih disciplina unutar različitih ravni svijeta života bave se moralno-etičkom problematikom s različitih aspekata i na raznim nivoima na kojima se grade, konstituišu, rasvjetljavaju mnogi fenomeni i pitanja, s ciljem da se u novom svijetlu i na nov način izlažu problematike i traže odgovori na pitanja suštinski ethosne prirode.

Etički aspekti koji se razmatraju u okviru Šarčevićевой filozofije odnose se na: *filozofsko-etička pitanja*, kao do sada najopštija i najprisutnija pitanja koja su utemeljena u filozofskoj tradiciji; pitanja iz domena *komunikativne etike* koja tretiraju različite kontekste komunikacije u relaciji sa pojmovima: dijaloga, egzistencije, razumijevanja, solidarnosti, slobode, tolerancije i interreligijskog dijaloga; pitanja *etike odgovornosti* koja se odnose na etiku prirode, ekološku etiku, etiku nauke, etiku nuklearnog mira, etiku odgovornosti za Drugoga i novu etiku odgovornosti kao etiku očuvanja života i svijeta; pitanja etike ljudskih prava sa problemskim kontekstom koncepta ljudskih prava i pojmova: svjetski ethos, multikulturalizam, tolerancija, sloboda, dijalog, kultura, kulturalizam i pluralizam; i kriptoeitika kao est/etika. Stoga se naš zadatak ogleda u predstavljanju simultanih Šarčevićových filozofsko-interpretativnih rastvaranja koja sežu u široko-disperzivne etičke problematike, na čijim osnovama se gradi specifikum sobom utemeljenih problemskih diskursa unutar kojih konstantno i kontinuirano pulsira moralno-etička dinamičnost filozofsko-humanistički izrecivog i iskaznog narativa.

Nudeći kritičku antropologiju, koju naziva novom, i još negativnom antropologijom, a koja je u stvari praktična filozofija prirode i svega živog, Šarčević gleda na čovjeka kao otvoreno biće, biće neodređenih i beskrajnih mogućnosti u pokušaju određenja mjesta u sopstvenom kosmosu, njegovoj slobodi i filozofiji povijesti. Pored toga, kod njega je konstantno prisutna težnja da se posredstvom harmonizacije ljudskog života teži dosezanju eudajmonističkog ethosa u stvarnosno-životnom smislu, kako naglašava Aristotel, stvarnosti – sebi primjereno dovoljne, sa krajnjom svrhom radi koje se sve drugo bira.⁷⁹⁰

Kao presudno pitanje o etici saodnosno smisaonom strukturiranju i oblikovanju svijeta, a za koje Šarčević kaže da je to pitanje o posljednjem utemeljenju koje se odnosi na etiku onih koji

⁷⁸⁹ Praktičkim i normativnim obuhvatanjem etike savremeni španski etičar Ángel Rodríguez Luño u svojoj zapaženoj studiji *Opšta etika* kaže da etika usmjerenjem ponašanja ka sa vršenom dobru ili krajnjem cilju čovjeka pokazuje, ne samo svoju praktičku svrhu, već i svoju operabilnu stvarnost u individualnom planiranju i djelanju. Cilj etike se ne ogleda samo u ispravnosti vlastitog ponašanja, već i u tome da projektuje i dobro ponašanje. Iz datog slijedi da primarni interes etike nije usmjeren na socio-psihološke činjenice moralnih radnji već na ljudsko slobodno djelanje koje nalaže racionalnu regulaciju sa stanovišta dobra u apsolutnom smislu. Etika formuliše i filozofski obrazlaže vrijednosne i normativne sadove ponašanja koji ispunjavaju naše moralno iskustvo. Up. Luño, *Opšta etika*, *Ética general*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Navarra, 2004., str. 27.

⁷⁹⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2003., 1097 b 1-20, str. 12.

ne vjeruju u situaciji „postmoderne“, 7 predstavljaju i zapitanost u odnosu na epistemološke ili metafizičke ideje, političke iluzije – kao forme samoobmanjivanja na Istoku i Zapadu i u drugim krajevima svijeta, a koje su iznova pripravne u istraivanju svog održanja. Pored toga, taj novi ethos iskušavanja „kolebanja duša između paklova diferencije i paklova identiteta“, Šarčević vidi kao „jedno novo razdoblje ot-čaravanja. Ono traži od nas da znamo ono što ne znamo: kako da umaknemo sjenama naše epohe, svjetskim ratovima i katastrofama koje sežu do katastrofe jezika ili ljudskih sposobnosti govora, da se bude tužan ili vedar, da se prozre istina iza maski socijalnih, kolektivnih i osobnih laži.“⁷⁹¹ Zarad življenja života koji još nije življen neophodno je oživotvorenje ideala novog phronesisa – mudrosti i odlučnosti; u brizi za sopstvenim stvarima, bez „našeg daljnjeg učešća u huci medija, institucija i otuđenih informacija.“⁷⁹²

Da se od teorijskog znanja distancira praktička filozofija koja znanje čini svrhom, kako uočava Otfried Höffe, govori nam uloga praktičke filozofije, jer „istražuje praksu koja je zavisna od čovjeka“, jer joj je stalo do „uvidâ koji se tiču konkretnog čovjeka, njegovog opstajanja i njegovih ustanova. Etika kao praktička filozofija traži egzistencijalno značenje.“⁷⁹³ Shodno tome, kod Šarčevića, ono što je etički novo i evidentno proishodi iz praktički relevantnih uvida, što je u neposrednoj vezi s jednim moralom u nastajanju, što dovodi do spoznaje onog što do sada nije postojalo; ono što ima svoju unutrašnju, sobom utemeljenu logiku i sistem funkcionisanja, vlastitu novu racionalnost koja se udomljava u novu igru dobra i zla. Stoga, ta nova problematika moralno-implikativno nalaže jedinstven i zajednički osjećaj odgovornosti koji bi korespondirao s novim pojmovima umnog i ljudskog dostojanstva i realne sreće i blagostanja nepoznatih ljudi. To korespondira sa etikom dužnosti⁷⁹⁴ i etikom slobode, koje, s jedne strane, odbacuju autoritarnost morala, kao što istovremeno isključuju i bilo kakvu etičku recepturu ili autoritarne principe i propise. Jer, pored svega:

„Sve postavke o etici u kulturnim znanostima, o teoriji znanosti i političkog odlučivanja, slažu se u jednom da svaka istina, svako znanje, svako instrumentalno-kognitivno djelovanje,

⁷⁹¹ U najnovije vrijeme, navodi Šarčević, o ovome raspravljaju Umberto Eco i biskup Carlo Maria Martini. Imajući na umu ono „tragajuće i traženo“, Martini je pitao „na čemu se temelji izvjesnost i imperativni karakter moralnog djelovanja i onih koji ne vjeruju (Nichtgläubiger)? Ako se oni – na primjer, agnostici – ne žele pozivati na dvije instancije za utemeljenje apsolutnosti etike: na a) metafizičke principe koji su nam znani još od Grka Platona i Aristotela do Hegela i Heideggera ili u svakom slučaju transcendentne vrijednosti, b) ili na univerzalno važeći kategorički imperativ u Kantovom smislu. Što nas u tome danas toliko fascinira nije samo forma pitanja nego i sposobnost opažanja, s onu stranu scientogenog idiotizma i zlodaha fatalističkog odnosa prema povijesti i svijetu. Martini ne sumnja u to da postoje ljudi koji moralno ispravno djeluju i bez ovog posljednjeg utemeljenja. I da postoje ljudi koji lažno djeluju, iskvareno, uprkos posljednjem utemeljenju u starometafizičkom ili novometafizičkom smislu. (...) Umberto Eco pak traži oslonište u pravima tjelesnosti drugih, oslonište za etiku, za jednu prirodnu etiku.“ – Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 183-184.

⁷⁹² Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne*, str. 15.

⁷⁹³ Höffe, Otfried, *Umajee življenja i moral ili uređuje li vrline?*, str. 15.

⁷⁹⁴ „Dužnost nam daje uput da se čini ono što je ispravno i izbjegava ono što je pogrešno, bez obzira na konsekvence. Deontološko gledište podrazumijeva moralnu vrijednost, koja na osnovu ispravnog i neispravnog postupanja treba da proishodi iz principa volje po kojem je djelo učinjeno. Stoga se za postupanje iz dužnosti smatra da je dobro po sebi, dok se svrhovito postupanje (teleološke teorije), uzima kao dobro za nešto. Deontolozi, dakle, daju prvenstvo ispravnosti, tj. dobra po sebi, kao primarnog dobra. Dok utilitaristi traže oživotvorenje najboljeg rezultata, deontolozi su na liniji (o)čuvanja ljudskih prava i za poštovanje moralnih pravila. Često se najdublji smisao ljudskog života potvrđuje u moralnim istinama upravo kroz sadejstvo prava i morala. Otuda obaveznost iz koje slijede i prijetnja pod sankcijama, ali i moral sa savješću što daje moralno-pravnoj svijesti normativni karakter.“ – Muratović, Esko, *O moralnom normativitetu Di Džordžove etike međunarodnog poslovanja*, str. 89.

praktično-moralno djelovanje itd., mora slijediti imperativ transcendiranja puko-lažno subjektivnog; pojedinačne znanosti slijede praksu njezinih normi; sam teorijski um.”⁷⁹⁵

Osnovna etička ideja, kaže Šarčević, zahtijeva preformulaciju etike, imajući u vidu “pitanje o tehnici koja je način raskrivanja, egzistiranja istine”. Radi se o tome da budemo presuditelji i čuvari istine, jer, pitanje: Šta znači etika?, kaže Šarčević, treba postaviti kao pitanje: Šta znači mišljenje? Tako se dolazi do otkrića da pitanje o etici seže duboko u ontologiju, u postmetafiziku, postavljanjem pitanja o uslovima mogućnosti svijeta kao svijeta. Moralne konflikte koji se javljaju u nuklearnom razdoblju, kaže Šarčević, u industrijsko-birokratskom sistemu, u masovnoj civilizaciji moramo uzeti u obzir; jer

„Ako želimo ozbiljno uzeti pitanje morala, ideju neutraliteta moralnog prosuđivanja, koja je prvo orijentiranje za sve ljude, onda moramo učiti granice dviju vrsta kritike ove civilizacije: elitarne i provincijalne. One su pojednostavljeni modeli kritike koji ne mogu biti osnova jedne nove moralne svijesti i efektivne procedure odlučivanja, u kojima se odlučuje i o istini teorija.”⁷⁹⁶

To zahtijeva prosuđivanje djelatne situacije koja proizlazi iz raspolaganja novim oružjem, koje je sve do mogućeg aktiviranja u stvari – oruđe. Radi se, kaže Šarčević, o stvarnim posljedicama djelovanja u određenim situacijama, o prosuđivanju u odnosu na principe, norme po kojima djelujemo u takvim situacijama, u onom obliku odgovora na pitanje, da li ova načela u takvim situacijama mogu imati, zadobiti važenje kao opšte regule za djelovanje svih ljudi. Isto tako,

„Nova etička teorija mora da prevlada princip stare i nove metafizike: antropocentrično tumačenje ljudskog života, čovjekovog gospodarenja vanjskom i unutarnjom prirodom i društvom. Ona sebi mora da razjasni šta znači primarna evidencija, na primjer, pravo živog svijeta, prije svega, ljudskog na egzistiranje i na bolje egzistiranje. Za etičke rasprave uzimaju u obzir i nastojanja da se razvije novi profil teorije, koja važi za mikro zajednice, za slučaj djelatnih situacija individua, s jedne strane, i državno organiziranih velikih društava, s druge strane.”⁷⁹⁷

U svom antinomičnom kontra-stavu prema svakom vidu izolacionizma i redukcionizma, Šarčević gradi svoju filozofsku poziciju, ne samo na način da se svako pitanje kritički promišlja, da bi ista ostala otvorena za preispitivanje, pri čemu se misaono najprovokativnijim pitanjima iznova vraća iznovnim tumačenjem, problematizovanjem iz nekog zasebnog ugla uz fragmentarnost govora, već i da se generalno drži otvorenog diskursa, čime istovremeno ističe specifično razumijevanje mišljenja ili filozofije. Poliperspektivnim i otvorenim pristupom Šarčević, implicitno ili eksplicitno varira različitost konteksta, stavljajući naglasak na jedan motiv ili aspekt, koji on sa gledišta cjeline nadalje konceptualizuje i razvija. Iako ima u vidu kompleksnost mnogih filozofema i međuzavisnost različitih filozofskih koncepta, njegova dijalektika se razlikuje od dijalektike identiteta ili ne-identiteta, ili dijalektike totaliteta: umjesto da pojmove svede na njihove najjednostavnije ili najosnovnije oblike, on zastupa ideju o kompleksnosti i međuzavisnosti različitih filozofskih koncepta promovirajući ideju o dijalogu između različitih teorijskih okvira i pristupa, pri čemu umjesto potpunog odbacivanja ili neprihvatanja određenih stavova, Šarčević naglašava važnost razumijevanja konteksta i međusobnih veza između različitih filozofskih shvatanja, uvida ili teorija. Takvim se pristupom

⁷⁹⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 415.

⁷⁹⁶ Šarčević, Abdulah, *Etika u doba nuklearnog mira*, str. 406.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, str. 407.

epistemičko-aksiološki ojačava ideja, ne samo o kompleksnosti svijeta i nedovoljnosti pojednostavljenih ili izolovanih tumačenja, već i o mogućnostima raznolikosti i pluraliteta, kao i otvorenosti prema različitim interpretacijama i perspektivama. Paradigmatičkim obetima unutar filozofskih diskursa, komunikacijskih polja i djelovanja, raskrivanjem tabuiranih, prividnih istina – humanistički-kontinuirano Šarčević nastoji otkrivati istine svijeta života, što u isto vrijeme podstiče i moralno-etičko razotkrivanje, pri čemu komunikacijsko polje filozofskog diskursa postaje topos hermeneutizacije slojevitih istina svakodnevnog života, a koje u svojstvu dubljeg razumijevanja ljudskog iskustva i stvarnosti nalažu dublju refleksiju za razotkrivanje moralnih i etičkih implikacija. To nam ukazuje da Šarčević filozofiju i etiku koristi kao samorazumljivo oruđe za stvaranje svijesti o skrivenim aspektima ljudskog iskustva i društvene stvarnosti. Ovaj preokret naglašava važnost moralne osviještenosti i etičke odgovornosti u filozofskom istraživanju za podsticajno kritičko razmatranje i kreativno razotkrivanje normativno-etičkih⁷⁹⁸ i moralnih pretpostavki koje oblikuju našu percepciju svijeta.

Sa filozofsko-hermeneutičkim zahvatanjem Šarčevićevih rasprava i uvida, pružićemo uvid u strategijski pristup mnogim etičkim pitanjima koja se u (de)humanizovanom svijetu pretaču i reflektuju u totalitetu moralnog praksisa, na čijim osnovama on upravo gradi svoje filozofsko-etičke rasprave, kada se istovremeno ima u vidu utemeljenje jednog *sui generis* antidogmatiskog shvatanja, vrlo bitnog za daljnji razvoj filozofije, posebno etike. Ono što je u domenu zapovijesti moralno-praktičkog uma, naspram aktivističkog uma, koji dovodi u sumnju opciju za slobodu i ljudsko dostojanstvo, upućuje, ne samo na d²³ i inteligibilnog i moralnog subjekta, već nas, nadasve, stavlja pred izborom u odnosu na postojanje ili propadanje ličnog i kolektivnog identiteta i integriteta, istine i autentičnosti, legitimnosti životnih ideala.

S druge strane, Šarčević prati i liniju kritičkog razračunavanja sa raznim vrstama dogmatizma, skepticizma i relativizma, uz odbacivanje krajnosti kojima bi se pokušavale jednostrano redukovati kompleksnost filozofskih pitanja i podsticaj na otvorenost prema novim idejama i perspektivama. Kritikujući ona gledišta utemeljena na (po)stvarenim metodološkim pristupima, Šarčeviću i njegovom kritičkom pristupu nije stalo do epistemičke tenzije otkrivanja logičkog statusa etičkih ukaza, umjesto razumijevanja suštinske teorije morala. U njegovom filozofskom methodosu je prisutan balans koji posredstvom razložne filozofske moći direktno sučeljava imanentno-kritičke i etičko-konformističke tendencije, što u njegovim aspektima rezultira spoznajom i svijesću da razvijanjem etičke supstitucije praktičko-političkog nosi svojevrstan ograničavajući momenat u pogledu izgradnje etičkog humanizma, u čemu se ogleda poseban značaj njegovog etičkog poimanja svijeta života i prirode. Kao zasebno

⁷⁹⁸ Treba imati u vidu da „normativna etika u središte svojih razmatranja stavlja pitanje o (moralnoj) ispravnosti postupanja, o tome šta treba sa stanovišta moralne korektnosti činiti. Ona obuhvata: (a) koncepcije etičkih propisa i dužnosti iz kojih nastaju teorije o ispravnom postupanju (poput Kantove etike kategoričkog imperativa), kao i (b) etiku vrijednosti i koncepciju o dobrom, svojevrstanu etičku aksiologiju, teoriju moralnog dobra (poput eudajmonizma). U odnosu na ovako date uvide u eksplicitno normativno značenje etičkih sudova i implicitni normativni smisao moralnih radnji biće nam i jasnije zašto moralno-etički utemeljene vrijednosti prožimaju sve relacije i postupke moralne ličnosti, ne samo zbog toga što u odnosu na 'biti' ističe 'treba', već i zbog toga što se u moralno-etičkoj problematiki primjenom etičkih normi iznova potvrđuju te iste vrijednosti, kao što se stvaraju i nove. Ako se za moral može reći da se sastoji od pravila ljudskog ponašanja, onda je njegova svrha da se tačno određuje koji su postupci pogrešni ili nemoralni, a koji ispravni ili moralni. Norme, načela ili pravila uvijek podrazumijevaju regulisanje međuljudskih odnosa⁵ i to kako odnosa između ljudi tako i odnosa pojedinaca prema društvu (kompaniji, preduzeću, sredini i sl.).” – Muratović, Esko, O moralnom normativitetu Di Džordžove etike međunarodnog poslovanja, str. 85.

kompleksan i inspirativan filozofski analitičar, pri čemu neki od mislilaca zauzimaju istaknuto mjesto zbog njihovog značaja i uticaja na kontekstno-raspravljaju temu,⁷⁹⁹ Šarčević se tako pokazao i kao istinski afirmativni mislilac uloge i mjesta filozofa u istorijskoj realnosti, kao i svojevrstne transformacije filozofije kao akta života.

Stoga i nalazimo za shodno da se u završnim sagledavanjima i predstavljanju svakog od Šarčevićevih etičkih aspekata unutar raspoloživih filozofsko-problemskih višedimenzionalnosti daju sintetišuće refleksije koje ukazuju na humanističke perspektive svake od ovih etika. Razlog je upravo u tome što je Šarčević s namjerom etički nedorečen da bi moralno-etički uobličene cjeline unutar kojih se mijenja misaono-filozofska ritmika i etička intonacija bile nadograđivane inovativnim misaonim sintezama unutar koncepta humaniteta – prisutnog u svakom njegovom etičkom aspektu i (raz)radi etičkih motiva: filozofije, komunikacije, odgovornosti, ljudskih prava i umjetnosti, kao etičko-moralni fenomeni, koje unutar raznorodnih tema i problemskih diskursa čijim se značenjem i značajem gradi potpuno nova, drugačija etička slika, iznova nadopunjavana sa dva istinska etička interesa – istinom i slobodom. Prema tome nam je cilj pokazati kako su Šarčevićeve humanističke forme mišljenja rezultirale kontigentnim razvojem etičkih misaonih formi koje se problematski očitavaju u njegovoj konstantnoj punoći etičkih iskaza i snazi humanističkog vrednovanja polifonih filozofsko-etičkih temata i diskursa.

3.1. *Filozofska etika*

Filozofska etika, u svojoj strukturalno različitoj otvorenosti u odnosu na posebna problemska upojedinjena svih drugih etika, nosi sobom jedan komplementaran filozofski interes za sva pitanja koja zahtijevaju moralnu kurentnost, etičku reperceptivnost i humanističko-retrospektivna (pre)ispitivanja s ciljem da se pomogne samom čovjeku „u čuvanju ljudskog svijeta, novim formuliranjem moralnog stanovišta, primarnih normi, najviših načela”.⁸⁰⁰ Posredstvom filozofske etike Šarčević s jedne strane prati promjenljivost moralnih stanovišta unutar različitih filozofskih tradicija, kao što se i distancira od svakovrsnih povijesno-kulturnih redukcionizama i etičkog relativizma. U tom svojstvu i

„Filozofsko mišljenje – kao način mišljenja uma samog – i danas jest na drukčiji način nego nekada: kritika, otpor situaciji u kojoj je sve izraženije potiranje ili uklanjanje individuauma, umnosti i slobode, kao pokušaj mišljenja da se odupre raznovrsnom totalitarnom gospodstvu koje uništava slobodu i ljudsko dostojanstvo, vrijednosti dostojne da se žive.”⁸⁰¹

⁷⁹⁹ Ovdje je potrebno istaći da Abdulah Šarčević kroz svoje djelo pruža duboko razrađen prikaz različitih perspektiva i teorijskih pristupa, uzimajući u obzir široku lepezu filozofskih tradicija i ideja. Neki od ovih mislilaca su odabrani zbog svojih originalnih doprinosa i dubokog uticaja na razvoj filozofije, dok su drugi uključeni zbog svoje sposobnosti da ilustruju ključne koncepte i ideje koje on promišlja i kritički razlaže. Njegova analiza obuhvata ne samo klasične filozofske mislioce, već i savremene teoretičare čije ideje nadopunjuju i proširuju raspravljaju problematiku. Kroz ovo inkluzivno pristupanje stvar se bogata i višeslojna slika različitih filozofskih pogleda na temu koju istražuje. Ovi mislioci, koji su pažljivo odabrani i istaknuti, doprinose raznolikosti perspektiva i ideja, što značajno snazi daljnje razumijevanje i razvoj razmišljanja o obrađivanoj temi.

⁸⁰⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 70.

⁸⁰¹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 358.

Filozofska etika⁸⁰² je otvorena i za partikularno i za individualno, pri čemu, "to što spašava", o čemu govori Otfried Höffe, "jesu različite otvorenosti".⁸⁰³ Poput drugih grana filozofije, i filozofiju morala odlikuju tri momenta:

„Nastupivši s ciljem razobličavanja pogrešnih uvjerenja o svojem predmetu i zadobijanja što valjanijeg znanja, filozofija ne šalje apele ljudima, već barata argumentacijom, refleksijom, držeći se stava bespretpostavnosti.”⁸⁰⁴

Cilj filozofske etike se najprije ogleda u tome da razjasni osnovne pojmove, jer su često višeznačni; propituje mjerilo zajedničkog sadržaja tih osnovnih pojmova, poput morala i srećnog života, uočavajući njihovu međusobnu spojivost. Da bi postigla etički-valjane zaključke, filozofija morala razvija argumente i protivargumente, upoređujući ih s drugima. Nadalje, kao opštepoznati – argumentativni postupak, kojeg karakteriše refleksivnost, Šarčevićeva filozofsko-etička misao kreće od određenih predznanja – na primjer – o obaveznosti, dužnosti, odgovornosti, srećnom životu, da bi potom zauzeo kritičku distancu prema njemu. Jer

„To što etiku čini praktičkom ne dovodi u pitanje njen filozofski dignitet kao što nas njeno izricanje sudova ne oslobađa da se pomučimo suđenjem.”⁸⁰⁵

Shodno tome, slijedi iznovno promišljanje prvih razloga ili principa koji se opravdavaju ili odbacuju, da bi u svom kritičkom (na)umu ova filozofija morala pristupila datom pitanju ili problematici analitičko-hermeneutički, tražeći dublje razumijevanje i konzistentnost u moralno-etičkim pojmovima. U skladu s tim filozofsko-argumentativna refleksija ne dovodi sebe do naknadnih pitanja, istovremeno izbjegavajući hipotetičnosti, dočim mnogostrukost kritike morala u svojstvu, na primjer, moralnog relativizma, ne uvažava nikakvo opšte važenje. Levinasovo poimanje etičkog jezika „ne proizilazi iz nekog specijalnog moralnog iskustva koje bi bilo nezavisno od deskripcije”⁸⁰⁶ – kojoj smo dosad bili dosljedni, tako da razumijevanje etičke situacije odgovornosti nema etičko polazište, već da je riječ o iskustvima nezavisnim od etičkih, koje Alphonse de Waelhens naziva ne-filozofskim iskustvima.

Jürgen Habermas je primjera radi primijetio da u filozofskoj etici nije konačno riješeno pitanje da li se pretenzije na važenje, koje proizlaze iz normi djelovanja, trebaju ili mogu rješavati na isti način kao pretenzije na istinitost, putem diskurzivnog razmatranja. Razlikujući diskurzivni i normativni kontekst moralne argumentacije, shvatio je da, iako filozofija etike ne nudi jednoznačno rješenje, u svakodnevnom životu ljudi instinktivno pretpostavljaju da mogu postići

⁸⁰² Uočavajući da je filozofska etika nadasve posvećena normativnom zadatku, koji se također dijeli na dvije etike, Höffe u tom pogledu ističe evaluativnu (vrednujuću) etiku koja iz perspektive kritičkog morala ima u vidu neki konkretno postojeći etos ili neki opravdano važeći etos. „Pri tome je moral uzet u širokom smislu kao viši pojam četiri pomenuta: eudajmonije, autonomije, kolektivnog dobra i različitih kritika morala. U slučaju pozitivnog vrednovanja, govori se o dobrom, čak i o tačnome, a u suprotnom o lošem, pogrešnome, čak i zlome.” S druge strane, „preskriptivna etika nadovezuje se na ovu etiku. Zbog čovjekove osobenosti da ne čini uvijek ono što je pozitivno, odnosno da ne propušta uvijek da učini ono što je negativno”²² oralna vrednovanja poprimaju karakter tražanja, koje se, u slučaju da je zasnovano, naziva 'imperativom'. – Höffe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili usrećuje li vrline?*, str. 21.

⁸⁰³ ²² Šević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 77.

⁸⁰⁴ Höffe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili usrećuje li vrline?*, str. 14.

⁸⁰⁵ Memino ¹, Rastin, *Ethos i ljudsko bivanje*, str. 296.

⁸⁰⁶ Levinas, Emanuel (Levinas Emmanuel), *Drukčije od bivanja ili s one strane bivanja*, Jasen, Nikšić, 1999., str. 184.

neki osnovni konsenzus u moralnoj argumentaciji unutar grupe učesnika.⁸⁰⁷ Uslijed toga, norme djelovanja moraju biti u stanju da se, preko praćenja smisla normativnih pretenzija na vađenje, dode do ispunjenja uslova koji eliminišu sve motive osim onih koji se odnose na saradničko traganje za istinom, stičući racionalno motivisan pristanak svih uključenih kako bi se regulisali zajednički interesi.⁸⁰⁸ Srodna takvim uvidima, promišljanja su Šarčevića, prema kojim filozofska etika, s jedne strane, drži do opštih načela iz kojih polaže pravo na refleksiju za svijet čovjekovog djelanja i praktičkog suđenja da bi se formulisali moralni prioriteti i dijagnostikovala bitna i sudbinska pitanja našeg vremena, a s druge strane, joj je itekako stalo do moralne argumentacije, pri čemu se „uvijek oslanjamo na ono intuitivno znanje“.⁸⁰⁹ Značajan dio ovih temeljnih pitanja i kod Habermasa i kod Šarčevića mogu biti argumentativno utemeljena: kod prvog – da se iz kognitivističko-epistemičke ravni dode do opravdanja etičkog normativiteta; kod drugog – kroz dijalektiku kritike i opravdanja, što nam, u konačnom, kazuje da su i Šarčević i Habermas vođeni potrebom balansa praktičkih diskursa i interpretativne funkcionalnosti⁸¹⁰ za fundiranu opravdanost teorijskih diskursa filozofske etike. Međutim, Höffe je metaetiku svrstao u filozofsku etiku, upravo zbog pripadajućeg joj – metadiskursa.⁸¹¹ Naime, ona kod Šarčevića uključuje kritičko-vrednosna mjerila emaniranjem smisla za etičku izvodivost ljudskog ponašanja i moralnu svodivost čovjekovog činjenja ili nečinjenja prema drugima, sebi i prema prirodi. Stoga:

*„Kritička dijagnoza vremena sastavni je i konstitutivni dio filozofske etike. Danas je to kritika ne samo ovog ili onog načina ponašanja i mišljenja nego i samih kriterija odnosa, koji omogućavaju kritiku ili opravdanje.“*⁸¹²

Drugačije, novo određenje čovjeka u filozofsko-etičko-problemskim ravnama zasebnih varijanti dijagnoza našeg vremena (filozofska etika kao savremeni moralni refleks) temelji se na etički-trezvenoj odmjerivosti, homogeno-koncentrisanoj filozofsko-hermeneutičkoj razradi raspoznavanja i utvrđivanja problematika – moralno određenih i praktički neodređenih. Naglašavajući važnost moralne odgovornosti, solidarnosti, empatije i razumijevanja, Šarčevićevi uvidi su podsticajni za promišljanje moralnih vrednovanja i postupanja u intersubjektivnim relacijama unutar kojih se teži jednom pozicioniranju pojedinca ka moralno-autentičnom životu, vođenom moralnim principima koji promovišu sreću, pravednost i dobrobit svih članova ljudske zajednice. U tom kontekstu Šarčević kaže:

„Srećom, filozofija je od davnina našla suvereni izraz za drugu formu prvenstva 'koja ne počiva na potčinjavanju'; ono što nastojimo razumjeti 'ne zahtijeva da se mirimo sa podređenošću i nekom otuđujućom pozicijom'. To je nama poznata avantura iskustva u ljubavi; u posljednjoj konzekvenciji i umrijeti, a pustiti drugog da živi (umjesto da slijedimo impuls da sve povučemo sa sobom u smrt). Tamo gdje ova 'druga filozofija' dopijeva u svijet, tamo se ljudskim stvarima,

⁸⁰⁷ Za postignuće načelno utemeljenog konsenzusa Habermas smatra da to konceptualno „nužno sledi iz smisla normativnih pretenzija na vađenje. U pogledu svog područja vađenja, norme delovanja nastupaju s pretenzijom da se u odnosu na materiju koja iziskuje regulisanje izrazi zajednički interes svih dotičnih, i da se, na osnovu toga, zasluži opšte priznanje.“ – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (I)*, str. 37-38.

⁸⁰⁸ Ibid.

⁸⁰⁹ Ibid., str. 38.

⁸¹⁰ U kontekstu transcendentalo-hermeneutičkog stava, up. Apel, Karl-Otto, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, u: Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie (II)*, Frankfurt am Main, 1973., str. 358 i dalje; u kontekstu teorije diskursa, up. Wimmer, Reiner, *Universalisierung in der Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

⁸¹¹ Hefe, Otfried, *Umfrage des Lebens und moral (I) (Uzrečje i vrline?)*, str. 23.

⁸¹² Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 77.

odnosu čovjeka prema transcendenciji i apsolutu, daje šansa da se prikažu u svojoj višeznačnosti. Filozofi govore: što su slabije procedure, metode, istraživački postupci nad stvarima, ljudskim i onim izvanljudskim, među zagonetnim moćima kosmosa, to bolje za 'stvari'.⁸¹³

U najdubljem smislu, filozofija predstavlja najtemeljiti oblik samorefleksije. Ona transcendirajuće promišlja o mnogim područjima ljudskog znanja, a posebno se ističe kao oblik kulture sposoban da reflektuje i da se samoreflektuje, čak i u odnosu na prirodne nauke. Filozofija se ne predstavlja samo kao epohalna svijest koja zahvata duh vremena i razmišljanja, već se istovremeno manifestuje kao transcendirajuća i samokritička svijest sa uvidom u vlastite granice i slabosti. Ona na taj način čuva umno-supstancijalno jezgro filozofske tradicije čime istovremeno razrađuje i čuva ideje i koncepte povijesno utemeljujućeg mišljenja. Filozofija se također ističe svojom sposobnošću postavljanja pitanja o uslovima mogućnosti univerzalističkog morala, pri čemu kroz dubinsko promišljanje pokušava razumjeti temelje etičkih normi i moralnih vrijednosti koje su univerzalne za čitavo čovječanstvo. Osim toga, filozofija aktivno istražuje mogućnosti funkcionalnog specificiranja nauka, bilo da se radi o prirodnim, društvenim ili kulturnim naukama. Analitički zahvatajući epistemičke temelje, filozofija pomaže u razumijevanju prirode naučnog saznanja, pridonoseći razvoju jasnih metodoloških okvira unutar različitih disciplina. Ukratko, filozofija je duboko ukorijenjena u samorefleksiji i postavljanju ključnih pitanja o prirodi svijeta, morala i znanja. Ona ne samo da promišlja o vlastitoj tradiciji, već i unaprijed oblikuje put vlastite logosnosti i ethosnosti, pružajući duboke uvide u temeljna pitanja ljudskog postojanja.⁸¹⁴

Kao jedan od onih mislilaca koji je filozofiju i etiku tretirao u njihovoj saživljenosti, Šarčević nastoji pokazati da mudrost i moralnost u etičnosti i etičnost u moralitetu idu skupa, da filozofija osigurava svoju otvorenost kroz etičnost, koja nije specifična disciplina, već duh mišljenja koji mora biti okrenut životu i onom Drugom i Drugacijem, obraćati se i služiti ne samo ljudima, društvu, institucijama, ljudskoj svijesti, ne samo da bismo znali više, već, u skladu s Aristotelom, da bismo bili bolji.⁸¹⁵ Filozofska etika je uvijek upućena na život, na javno djelovanje, pri čemu se u sadejstvu filozofske refleksije i iskustvenog saznanja, a što prati praktičko-pragmatički aspekt djelovanja, odjelovljuje oblikovanjem i promišljanjem čovjeka u dostojanstvu življenja. Tako se i težnja ka istini i njenoj jezičkoj eksplicaciji, težnja ka nalogima smisaone i normativne orijentacije, samopotvrđuje u nagovještavanju čovjekove sposobnosti mišljenja i djelovanja, kada se na različite načine javlja i manifestuje u povijesno-društvenim kontekstima, gradeći sisteme sociokulturnih oblika života – ono što nalaže smisaonu i normativnu orijentaciju. Govoreći o mogućnosti filozofske etike Šarčević kaže:

„Sa sviješću o tome što znače humanitet, sloboda, pravednost, o zakonima i normama ljudskoga zajedničkoga života, moguće je samo oblikovati političku zajednicu, državu, steći u jednoj mjeri mogućnost i poziciju sudjelovanja 'u prednostima i opterećenjima' u društvenom životu.“⁸¹⁶

S jedne strane, Šarčević ukazuje na filozofski pravac i put kojim se posredstvom istine možemo približiti stvarnosti, a s druge strane da se normativnim sadržajima posreduju univerzalna ili

⁸¹³ Šarčević, Abdulah, *Pretpostavke postmodernog kulturnog društva*, str. 49.

⁸¹⁴ Up. Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 34.

⁸¹⁵ Up. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1095 a 6, 1103 b 26-20.

⁸¹⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 63.

opštevrijedna određenja.⁸¹⁷ Jedan od takvih sadržaja jesu filozofsko-etički iskazi Otfrieda Höflea koji polazi od jedne diferencirane i obuhvatne "teorije osnovnih modela i problema praktične filozofije fundirane u jednom od Aristotelovih osnovnih iskaza o čovjeku, o čovjeku kao živom političkom biću koje je obdareno umnim i jezičkim sposobnostima, sve do najnovijih teorija utemeljenja moralnih i/ili pravnih normi (Rawls, Habermas, Lübbe, Tödt i drugi)."⁸¹⁸ Filozofsko razmatranje morala u odnosu na djelatni ljudski svijet u kojem čovjek posjeduje normativno-kritičku kompetenciju sa individualnom ili kolektivnom ethosnošću, pretpostavlja kritiku etičkih učenja, osnivanje i kritiku morala od Aristotela do Habermasa. Kao što je uočio Höffe, pored kritičkog pristupa moralu, filozofska etika je unaprijed omeđen prostor eudajmonizmom (etikom sreće), teleologijom kao utilitarizmom i deontologijom kao autonomijom.⁸¹⁹ Šarčevićeva filozofija duboko zaranja u spoznaju o pustinji i pustošenju koje čini čovjek, naglašavajući da se iz tih stanja mogu oblikovati temelje nade za stvaranje jednog, iako ne potpuno izgubljenog, nenasilnog ljudskog svijeta. Njegova je filozofija u tom smislu izrazito intelektualno i moralno angažovana, ali ne na način tipičnog dnevnopolitičkog akcionizma ili svjetskog tržišta moći s njegovom razmjerskom logikom. Umjesto toga, *angažman Šarčevićeve moralne filozofije manifestuje se kroz unutrašnju akciju mišljenja, oblikujući filozofiju koja ne odustaje i kontinuirano istražuje mogućnosti izgradnje pozitivnog ljudskog svijeta*. Kao dio praktične filozofije koja čuva kriterijume značenja za određenje čovjeka kao bića zajednice, političkog bića, filozofska etika kao metaetika odnosi se na istinu u smislu konsenzusa u svojoj saupučenosti sa pravnom i političkom filozofijom, sa filozofskom antropologijom, s teorijom djelovanja i teorijom komunikativne racionalnosti, koja je sposobna da

„... izražava smisao za istinski općenito, za dobro, za ono što je umno i dobro, što omogućuje svakom pojedincu ravnopravnost u šansama i djelovanju, da se odabere oblik slobode i života, da se očuva mir i mogućnost opažanja istine i ispravnosti. Dakle, politička filozofija je već implicitni angažman, naravno, ne zauvijek, ukoliko postavlja uvjete mogućnosti ukidanja eksploatacije i diskriminacije, emancipacije kao stila života“.⁸²⁰

Imajući u vidu da totalitarizam i politička paranoja isključuju posredovanje i ukrštanje, dijalogiku, istinski pluralizam, policentričnost, solidarnost iz uma i sa umom, solidarnost iz slobode i sa slobodom, planetarnu solidarnost i komunikaciju, Šarčević je u uvjerenju da je moguća "postmoderna" politika, pa stoga pojašnjava da ona

„... pretpostavlja 'modernu' politiku, najelementarnije osjećanje za brigu o čovjeku, zajednici, o pravdi i ravnopravnosti, o identitetu individuumu i društva, o ljudskim pravima, o prirodnim

⁸¹⁷ Šarčević pojašnjava: „Time je postalo razumljivo pitanje o novoj filozofskoj etici (koja nije potisnuta u privatni život pojedinca), o praktičkoj filozofiji, političkoj i pravnoj filozofiji, filozofskoj antropologiji, o ekološki umetljenoj etici itd. Iz carsva proze povijesti, društva i politike ne može se i ne smije prognati pitanje o ispravnom djelovanju, odnosno o čudorednim normama (moralna i pravna načela), a tome je li um praktičan ili to može biti, je li naša praksa umna ili je pak možemo učiniti takvom.“ – Ibid.

⁸¹⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 54.

⁸¹⁹ Zapađnjačka filozofija, kako objašnjava ovdje Höffe, vraća se svojim antičko-grčkim izvorima, pri čemu „etiku sreće, prema grčkom izrazu, naziva eudajmonističkom, etiku ciljne orijentisanosti teleološkom, a etiku dužnosti deontološkom – ili, zbog njene samozakonodavnosti: etikom autonomije. Ako ove postavke dovodimo u vezu sa njihovim klasičnim uzorima, tada će se one, kod načela sreće, pozivati na jednog od otaca antičke filozofije, Aristotela, kod načela slobode (autonomije) na Kanta, dok za utilitarističku teleologiju za glavne klasike važe Džeremi Bentam (Jeremy Bentham) i Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill).“ – Hefe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili usrećuje li vrline?*, str. 13.

⁸²⁰ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 141.

pravima, o ekologiji istine i ekologiji uma, o principu organizacije društvenog života koji bi bio slobodno izabrani način života i poziv da se svijet mijenja a da se ne uništava, da se ne izopačuje i rebarbarizira. Politici pripada, prema tome, filozofija, radikalno razmišljanje o elementarnom za ispravno i naopako, za racionalnost i humaniziranje, za slobodu i znanost.⁸²¹

Šarčević nije moralistički formalista kojem je stalo samo do normativno-kritičkih kompetencija, već se njegov diskurs zasniva na filozofsko-etičke tradicije interpretacije, a koji su ustvari dio alternativnih kritičkih modela unutar savremenih filozofskih pristupa, kojima se pitanjima o spoznaji čovjeka odmjerava uspješnost ljudskih interesa za *istinu* i *humanitet*. Taj samorazumljivi filozofski naum, sa i mimo filozofskog tradiranja, prati teorijsku refleksiju sposobnu za zahvatanje svih onih zona života u koje moderna nauka o čovjeku ne dopire. Nju ne zanima specifikum znanja kao moć već efektivitet koji je prenosiv i svodiv na univerzalizujuća iskustva i znanja u jednom građenju „mita bez mita“. Ona je u svojoj metaetičnosti briga za čovjeka i njegovo čovječstvo sa uvijek prisutnom i otvorenom čežnjom sagledavanja, otkrivanja slobode u granicama institucija i vaninstitucionalnih domena. U okviru svoje filozofske etike Šarčević je preko pojmova istine, slobode, humaniteta konstituisao moralno-etičke provodnike, crvene niti na osnovu kojih se tretiraju 'paradigme bez paradigmatske' pitanja filozofsko-etičke refleksije u odnosu na ontološke i antropološke problemske sklopove u svojstvu jednog konstantno prisutnog propitivanja i filozofske sebezapitanosti o razložnosti, hermeneutičkoj održivosti, ethosnoj opravdanosti i humanističkoj utemeljenosti različitih filozofskih pitanja i misaonih diskursa koje Šarčević životvorno u svojim raspravama rasvjetljava i kritički interpretira, da bi ih sučeljavao sa vlastitim stavovima i nadograđivao sopstvenim uvidima, pri čemu se autentičnost njegove filozofske etike bavi moralnom umskom spoznajom onog što je istinito i etično po sebi. Da je Šarčeviću posebno stalo do normativno-kritičkih kompetencija jedne filozofske etike otkrivamo na više mjesta u njegovim djelima, u čemu se ogleda i naš zadatak rasvjetljavanja njegovih najevidentnijih refleksijama iz tog domena. Stoga, kada je riječ o filozofski reflektovanoj etici ona je etika diskurzivnog i univerzalizujućeg opravdanja koja, mimo čovjekovog svijeta, svijeta života i prirode, posjeduje normativno-kritičke kompetencije, dočim iskustvo povijesti i iskustvo mišljenja dovodi u pitanje, baveći se ethosnim razumijevanjem svijeta, samorazumijevanja čovjeka. Prema Šarčeviću filozofija je projekt, a ne samo teorija i praksa, stoga i filozofska etika uvijek odražava kritičko-moralnu refleksivnost, bez uobraženog dubokoumlja, bez arogancije. Da Šarčeviću filozofsku etiku odlikuje jedna *ethosna hermeneutičnost* koja u građenju humane principijelnosti nadasve drži do istine povijesno tumačene, potvrđuje njegov interpretativni kontekst izvornog karaktera bitka ljudskog života preko kojeg se gradi jedan hermeneutičko-moralni univerzum. Naime, filozofska hermeneutika je u stanju da na višem stupnju gradi i uspostavlja nenađmašnu i veliku ravnotežu, kao što i multiplikativno-duboko prožima pojedince u njihovim jedinstvenim i nezamjenjivim životima, istovremeno se šireći na njihovo društveno ustrojstvo, svjetonazore i perspektive, pružajući dublje razumijevanje života

⁸²¹ Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „U svim svojim aspektima politika je jedan a priori života. Više od umjetnosti mogućeg, anticipiranje i onetanje katastrofe, racionalna politika, a ne samo racionalna kalkulacija. Simpatija prema životu, prema heterogenom, podupiranje sreće drugog. Nije moralizam i idealizam, nije formalni hedonistički kalkil. Naravno, to pretpostavlja teoriju legaliteta, teoriju moraliteta, kritičku teoriju društva. Ako politika izražava jedan samokritički duh, kinčki, pobunjenički, samokritičku racionalnost, komunikativnost, s onu stranu aporija utilitarizma, hedonističke psihologije, uključivanje filozofa u politiku znači uključivanje u moderni krajolik svijeta. Ono krhko i nepredvidljivo. Tamo gdje individuum nije lišen odgovornosti, gdje nije samo tehničar, gdje je u stanju da utječe na cjelinu procesa, pragmatički i misaono, politika će se pronaći u vlastitim filozofskim načelima.“ – Ibid., str. 142-143.

na individualnom nivou, istovremeno istražujući šire društvene i egzistencijalne dimenzije ljudskog postojanja, misleći o životu i smrti, o zajedničkom životu, o slobodi, i o sreći. Imajući u vidu da svaki oblik života pretpostavlja poštivanje i opravdanje vrednosnih normativiteta u pravu i moralu, hermeneutika nalaže od etike da spozna moralne svrhe, vrijednosti i principe na nivou postojećih oblika društvenog života, dočim Šarčević na hermeneutiku gleda kao na filozofiju koja se bavi životom kao horizontom u skladu sa savremenim modusima postojanja. U tom smislu život je horizont pluralizma u kojem i mi nastojimo da živimo, iznalazeći i tražeći „istinu kao pravednost, slobodu kao istinsko produktivno značenje, a ne samo kao liberalizam“.⁸²² Prema tome i hermeneutičke vještine igraju značajnu ulogu u Šarčevićevoj filozofsko-etičkoj refleksiji, kada se hermeneutika odnosi na interpretaciju, razumijevanje i tumačenje tekstova, ideja i fenomena u povijesnosti filozofski tradiranog mišljenja.⁸²³ Šarčević naglašava važnost hermeneutičkih vještina u pravilnom razumijevanju etičkih tekstova, filozofskih argumenata i moralnih dilema. Kroz hermeneutički pristup, on podstiče na kontekstualno i sveobuhvatno razumijevanje moralnih pitanja i razmatranje različitih perspektiva, istovremenim istraživanjem na tom hermeneutičkom zadatku postavljanja moralnih pitanja sebi, gradeći svojevrstu metodološko-hermeneutičko-filozofsko-etičku paradigmatiku po sebi, da bi uopšte i bilo moguće povijesno razlagati pitanja uma naspram svijeta života za filozofsko-etička postignuća u sadašnjosti i za anticipaciju budućnosti uma.

Šarčevićeva pitanja u sklopu filozofske etike u misaonim fazama humanističkog anticipiranja svijeta tretiraju sva polja ljudskog života, bave se etičkim samorazumijevanjem okvirmih uslova u kojim se gradi identitet subjekta, moralnim razumijevanjem: saglasja čovjeka i prirode, smisaonošću egzistencije, uzajamnošću davanja i uzimanja, dijalektikom odnosa komunikacijskog humanuma i samoostvarenja:

„No, prihvatimo li pojam otvorenosti za individualitet i sve ono što je vezano za biomedicinske mogućnosti (a) i suvremene ekološke probleme (b), naići ćemo na paradigmu moralne filozofije. Shvatit ćemo da je za identificiranje moralne zadaće nužno razmisliti o konkretnoj provedbi.“⁸²⁴

U tom smislu treba apstrahovati moralno prosuđivanje sa *nekonkurirajućim načelima* unutar egzistencijskih dilema,⁸²⁵ ukoliko se za konfliktne situacije može naći ispravno i primjereno rješenje u skladu sa novom moći suđenja. Šarčević pojašnjava:

„Ipak to ne znači da je ta moć suđenja osuđenja da djeluje samovoljno ili da se prepušta subjektivnim osjećajima. Čak i tamo gdje nalazimo konflikte adresata, gdje otkrivamo stanovitu mjeru objektivnosti, jedan parametar suđenja formuliše iskaze: a) veličina nevolje, b) vlastiti kapacitet pomoći, c) mogućnost supstitucije pomoći. Moć suđenja seže povrh svega onoga što nam daje utilitaristička tradicija, koja zaboravlja da se sreća ne može izravno intendirati. Ali to nije lahkomišleno odbijanje drugih etika.“⁸²⁶

⁸²² Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 173.

⁸²³ Više vidjeti u: Muratović, Esko, O hermeneutici kao metodi istorije filozofije, *Matica*, Cetinje/Podgorica, br. 50, 2012., str. 247-293.

⁸²⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 82.

⁸²⁵ Šarčević navodi: „S druge strane, postoji ona moralna dilema koju je postavio Sartre. Da li prvo moramo brinuti za bolesne, prije svega za majku udovicu, ili se trebamo ponajprije priključiti Pokretu otpora? Lahko ćemo ustanoviti da se tu ne radi o konkurirajućim načelima, kao što bi se moglo pomisliti.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 78.

⁸²⁶ Ibid.

Kada je riječ o načinu i izboru sredstava primjerenih konkretnim prilikama, onda je potrebna, kaže Šarčević, visoka mjera kreativne fantazije da bi se najprije izbjegle nedoumice u datim okvirima mogućnosti djelovanja, a potom da se iznađu potpuno nove mogućnosti i suđenja i djelovanja. To se odnosi na ono mišljenje otvoreno prema svijetu i prirodi, ono mišljenje u otvorenoj upitanosti o mjestu egzistirajuće slobode, istine i čovjeka i stvari, koje se pita o današnjem porijeklu nevolja na globalnom nivou, o trijumfu izopačenosti i laži, kada se sva pitanja istine transponuju u pitanja o moći, koje na svojevrsan način raspolaže pojmom odgovornosti za (a)tipičan vid moralnog univerzalizma filozofske etike sa razvijanjem šeme suđenja. U etici se, prema Höffeu, često radije govori o univerzalizmu, nego o objektivnosti:

„Univerzalizam koji je mjerodavan za etiku zadovoljava se kako vrsno specifičnim, tako i na načela ('obaveze') ili osnovna držanja ('vrline') usredsređenim univerzalizmom.“⁸²⁷

Na srodan način se kod Šarčevića iz filozofsko-etičke perspektive preispituje oblik volje za moći i njene dominacije nad prirodom i svijetom života tretiranjem pitanja ekologije u etičkom ključu univerzalističke etike, etike prirode u sporu oko moderne u čijoj epohi se već u velikoj mjeri konstituiše ekološka kriza, što je i jedan od osnova istinskog ostvarenja čovjeka kao moralnog i humanog bića čime je, zaključuje ovdje Šarčević, napokon dosegnut nivo prirodnog i logičkog posredovanja moralnih normi i 'njihove provedbe'.⁸²⁸ Tako se i dijalektička fenomenologija u Šarčevićevom ključu situira u raspravama refleksivnog iskustva koje naspram individualnih i društvenih interesa pretpostavlja ljudski materijalni angažman kojem su efektivnom refleksijom filozofske etike dostupne realizacije kritičko-analiitičke opservacije svijeta u formalnu refleksiju, što je u okviru etičko-misaonih zahvata usmjereno ka rastvaranju tog ljudskog svijeta u sadržajnoj i moralno-simboličkoj mnogostrukosti. Prema hermeneutičkim metodološkim pristupima to je, u stvari rekonstrukcija i kritičko oživljavanje opštevažeće filozofske zapitanosti. Tako se metodička paradigmatika mišljenja s misliocem razumijeva, čime se ustvari pokazuje svojevrsna hermeneutičnost vještine, razložnost sistematike i fokusiranost filozofsko-etičke sinoptike za totalitet filozofske spekulacije – koja to nije. U uzajamnom razumijevanju, kao razumijevanju *jedan s drugim*, gradi se dijalog kao ono što je moralno, a ne samo logično/kruto, pri čemu je hermeneutika, mimo razumijevanja tekstova, kritički razgovor sa svakim čovjekom, sa ljudima različitih filozofskih usmjerenja. U tom kontekstu se i Gadamerova hermeneutika ispostavlja, kaže Šarčević, kao čuvar horizonta nade, jer u umjetnosti razumijevanja Drugog kao Drugoga otkrivamo zajedništvo postojanja, moralnu savjest i humano utočište. Znati da mišljenje pripada dijalogu i jezičnosti, znači i da jezik pripada ljudskoj zajednici unutar koje su pojedinci otvoreni i sposobni za slobodu, kao i za solidarnu odgovornost za ono što činimo ili ne činimo.⁸²⁹ Tajna Evrope i hermeneutičkog iskustva vezana je za spoznaju onog budućeg zadatka čovječanstva sa pitanjem da li je sposobno ostvariti i doseći smisaoni život u zajednici sa vjerom u zajedničku budućnost.

Istraživački usmjeren na ključne problematike današnjeg vremena, Šarčević se u sklopu svoje filozofske etike suočava sa paradoksima savremenog doba, promišljajući pitanja o ulozi čovjeka i čovječanstva, istovremeno tražeći odgovore na pitanja koja se tiču ambivalencije globalizma, uz duboku analizu moralnih nedostataka kako pojedinca tako i čovječanstva. Na osnovi

⁸²⁷ Hefe, Otfried, *Umijeće življenja i moral ili srećne li vrlina?*, str. 144.

⁸²⁸ Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 78.

⁸²⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 175.

cjelishodnih refleksija o *iskustvu krize* Šarčević je stvorio jednu novu humanističku alternativu čime je otvorio mogućnost ponovne afirmacije politike prijateljstva i politike i etike mira.

3.1.1. Filozofski ethos i humanum

Istraživački diskursi, pitanja, problematike filozofske etike svojim misaonim pristupom i izvođenjem stavova o dobrom, humanom i pravednom životu nadilaze granice ljudske slobode i one samozapitanosti filozofije u njenoj sučeljenosti sa dva momenta: domenom teorije i svijeta prakse, čime se mogu, s jedne strane, razjasniti načini mišljenja i naučna racionalnost, a s druge ethosno djelovanje i kompetencije praktične filozofije. Etičko-aristotelovska i etičko-kantovska tradicija su, mimo povijeno-(s)mišljenih filozofskih i etičkih koncepcija, činile izvorišni osnov i metodski temelj filozofsko-ethosnog 'racionaliteta slobode' koji se egzemplarno raskriva u dijelu Šarčevićevih filozofsko-humanističkih vizura čovjeka i njegovog svijeta. Uz svijest o tome da, ukoliko filozofska refleksija nema potrebiti balans za kriterioloska značenja i za njihovu prenosivu teorijsku relevantnost na etička učenja i teoriju morala, ne mogu se misliti ni strategije humaniteta za čije otkrivanje, tumačenje i utemeljenje nije moguća metoda realizacija strategija primjene humanih načela i principa odlučivanja. Iz ovoga se da zaključiti da *filozofski ethos* kod Šarčevića pokazuje svojevrsnu usklađenost filozofski mišljenih ideja – *metaetički normiranih*, a koji u svojoj obuhvatnosti reflektuje širok dijapazon pitanja i problematika koje u karakterologiji svog povijesnog hoda najprije suprotstavljaju moderne nauke, univerzalistički moral i naturalistički redukcionizam.

Jasno naglašen humanistički (pred)znak Šarčevićevih moralno-kritičko-teorijskih obrazaca etički se ogledaju u radikalnim transformacijama čovjekovih socio-kulturnih, političkih struktura za izmorna oživljavanja prakse istog humanističkog pisma prema kojem se i filozofija i etika usmjeravaju prema novom konstruktivno-kritičkom aspektu teorije. Cilj im je stvaranje filozofskog ethosa – primjenjivog u nauci i praksi naučnog istraživanja, posebno u okviru tehnološke civilizacije. Šarčevićeva etika teži prema nadilaženju tradicionalne antropocentrične etike koja se fokusirala isključivo na međuljudske odnose, ograničavajući se na ono što je blisko, a ne na ono što je udaljeno. Stoga, ova nova etika nastoji obuhvatiti širu perspektivu koja uključuje odnose čovjeka prema nauci, tehnologiji i širem društvenom kontekstu, podstičući konstruktivan pristup i kritičko promišljanje u svijetu nauke i tehnologije. U ovom kontekstu postaje evidentno da je ključno očuvati antropocentrično jezgro etike nauke, dočim smo u epohi savremenog svijeta života⁴ smjereni prema jednoj deficitarnoj etici koja se fokusira na sferu bliskog, bilo da je to u fizičkom, geografskom, regionalnom, političkom, nacionalnom, religijskom, duhovno-kulturnom, polnom ili rasnom smislu. Međutim, prepoznaje se da etika može napredovati jedino ako premašuje te svoje granice antropocentrizma. Da bi se etika konstituirala na ovom proširenom temelju, potrebno je ispunjenje najmanje dva ključna uslova. Prvo, etika treba imati sposobnost, koliko suočavanja s "Ne" ništavilu, nebiću i smrti, toliko i prepoznavanja važnosti opstajanja čovjeka i prirode. Drugo, etika treba shvatiti da čovjek može preživjeti samo ako ostvari promjenu u vlastitom načinu razmišljanja, u društvenim strukturama, kao i u brizi za budućnost prirode. Konstituisanje etike na ovaj način označava korak prema univerzalnijem i sveobuhvatnijem pristupu koji prepoznaje međusobnu povezanost i solidarnost čovjeka i prirode, jednu vitalističku dinamiku principa odgovornosti i za ono buduće, nepregledno i neizvjesno. Naime, u nestajanju utopijskih energija, apsorpcijom povijesnog mišljenja i promišljanjem budućnosti u sklopu apokaliptičkih i negativnih trendova, još nije postavljeno pitanje, opominje Šarčević, o jasnim životnim alternativama, o potčinjavanju unutrašnje i vanjske prirode koje bivaju drugo

ime slobodi, postajući ono 'prošlo'; nismo se zapitali o dijaloškim relacijama; o krizi moderne unutar koje je prisutno institucionalno destruiranje uslova humaniteta, nadasve, recipročnog uvažavanja i priznavanja. Šarčević podsjeća na teorijska postignuća i da se posredstvom njih:

- ..1. rehabilitiraju potisnute dimenzije čovjeka, prirode, svijeta, uma, one, dimenzije isključenog, poniženog i krivotvorenog, koje se danas ogledaju u ogledalu paranoja, silnih apsolutiziranja, one dijalektike koja posredovanjem ekstrema teži istini, jedinstvu, slobodi, pravdi, jednakosti;
2. promisli mogućnost jedne dijalektike, podjednako realističke i utopijske, koja bi polemičku logiku uzdigla u konstelaciju dijalagike, komunikacije bez vlasti i gospodarenja;
3. stvoriti uslovi jedne filozofije povijesti i filozofije društva, koja bi bar dovela u sumnju pravo na privilegiranje: od bogatstva, moći i vlasti do elementarnih ljudskih prava, a tu spada i pravo na znanstveno znanje za slobodnog čovjeka, a ne za potčinjenog, profitabilnog, manipulativnog ili birokratiziranog;
4. da se – bez polemičkog stila, stila previđanja i reduciranja – razumije logika scijentizma, koja isključuje jezičko/društvene i humane kompetencije, koji isključuje ono filozofsko u znanostima, na primjer, strategiju samokritike i samorefleksije;
5. da se argumentativno i povijesno/iskustveno dovede u sumnju filozofija koja privilegira ovo ili ono biće, koja na primjer, umu pripisuje onipotenciju, totaliziranje, pozitivnu ili negativnu teologiju;
6. da se prepozna drama antropocentrične slike svijeta (čovjeka, prirode, tijela/duha, umjetnosti, znanosti itd.) koja svagda okončava sa destrukcijom svega živog, sa trijumfom subjekta, jedne stran(k)e;
7. da se onemogući zloupotreba negativne dijalektike (u Adornovom smislu, na primjer);
8. da se prozre narcistički oblik svijesti i djelovanja, totalizirajući, one teorije koja silom hoće da bude u pravu, u ime ekskluzivnog uma, i raskrije skrovita dijalektika prosvjetiteljstva;
9. da se historija i kulture istražuju bez 'pletanja pobjedničke fantazije', da na primjer historiografija 'svojom načinom posmatranja ne ponavlja nasilje i nepravdu koja je počinjena u prošlim borbama' (P. Sloterdijk);
10. da se – bez drastičnih niveliranja i pojednostavljenja – otvori mogućnost alternative: alternativnog načina mišljenja i društvenih formi života, koje svojom vlastitom filozofijom, teorijskom i praktičkom čuvaju ideju humaniteta, bar kao regulativnu ideju, koje postavljaju pitanje – posebno u dobu ekološke krize – o tome da li se struktura našeg mišljenja poklapa sa strukturom svijeta u kome živimo (G. Picht);
11. da se promisli stav jedne moderne teorije razvitka čovječanstva i moralne svijesti, koja postavlja pitanje o suglasju društvene etike i individualne moralnosti, a kazuje da bez 'promjene naših socijalnih struktura i našeg moralnog sudjelovanja – ja ne vidim kako bi se mogla izbjeći opasnost sloma naše civilizacije' (Erich Fromm).⁸³⁰

U drugom svom djelu, *De homine – Moderni mit o čovjeku*, Šarčević u tom smislu kaže:

⁸³⁰ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 49-52.

„Filozofija je, čini se, danas jedini čuvar zahtjeva za jedinstvom prirode i povijesti. Ona ne smatra sebe okončanom. Od našeg čitaoca tražimo da ne odbaci bez razmišljanja i pojam proširene odgovornosti, jedne kosmičke etike koja bi se na pravi i misaoni način suočila sa krizom svijeta. Njezin je prvi znak da je čovječanstvo u svim zonama svog života, do onog najskrivenijeg, zavisno od vlastite tehnokulture; da je totalna tehnokratija način kako čovječanstvo danas jedino živi. Prema tome, filozofi ne znaju sve, kao što to ne znaju fizičari ili psiholozi. Oni sve ne mogu ni znati. Krićka refleksija osvjetljava sve drukčije, drugim osvjetljenjima. Ne možemo odoljeti da neprekidno ukazujemo na mjeru između potpunog industrijaliziranja i humanih dimenzija ljudskog opstanka.“⁸³¹

U kontekstu ovih elaboracija, svojom filozofskom etikom kao nosiocem filozofsko-misaonog ethosa, Šarčević samokritički postavlja pitanje: da li možemo biti zadovoljni ovim razlikovanjima i stupnjevima? A potom i: „da li je etika još moguća nakon metafizičke traume zla (fašizam, staljinizam, totalitarizam, nacionalizam itd.) i da li je ona poželjna?“⁸³² Ovakvim pristupom Šarčević ukazuje na duboke i kompleksne aspekte filozofskih iskušenja i istraživanja, otvarajući žive probleme savremenog iskustva svijeta i mišljenja. To traži iznovno prisustvo naše moralne percepcije i sposobnosti za razumijevanje svijeta u današnjem kontekstu, čime se nalaže i angažman racionalno-analitičkog ethosa za iniciranje i prihvatanje filozofske etike koja nas u vlastitom naporu poimanja o dobrom i lošem, moralne zapitanosti i vrednovanja za donošenje moralnih odluka nadalje čini sposobnim/mogućim za etički normirane iskaze. Paradoks morala, ali nadasve i njegova tajna, leži u tome da se mora zaboraviti sopstvo zbog stvari:

„Dobar čovjek nije onaj koji je sebi učinio dobro, nego onaj koji je učinio dobro zbog njega samog. Međutim, to dobro je stvar u svijetu, čak stvar svijeta. Moralnost nikad ne može samu sebe imati kao cilj.“⁸³³

Svojim kritičkim pristupom Šarčević razvija filozofsko-etička uvjerenja – utemeljena u racionalno-kritičkom stavu, i kritičkom naboju koji se odupire svakom obliku slijepog obožavanja ili fanatizma prema određenim idejama, pojedincima ili sistemima, bez prinudnog predrasudnog držanja ili htijenja ka apsolutnom važenju saznavnih istina; iz filozofske ethosnosti koja ne isključuje klasičnu filozofsku dilemu između mogućeg činjenja i onog moralno ispravnog, po-stavljanjem istine i slobode u don⁴¹ moralno-etičke kompetencije da bi se preko saznanja došlo do etičkih rezultata. Upravo, ovaj pravac etike Abdulah Šarčević usmjerava i postavlja kao razumljivo pitanje o novoj filozofskoj etici, uz propitivanje učenja Otfrieda Höflea, koja nije potisnuta u privatni život pojedinca, već se odnosi na dobar dio pitanja koja dolaze iz domena praktičke filozofije, političke i pravne filozofije, filozofske antropologije, ekološki utemeljene etike itd. U tom smislu

„Za nas u Evropi i u cijelom svijetu to je priznanje političke kulture istine kao pravednosti, umjetnosti umjetnosti: da se uči usred različitosti jezičkih kultura i religija, tradicija na Zapadu i Istoku, ne u smislu neke forme samodopadljivosti, već da bismo postigli zbiljsku solidarnost i odgovornost.“⁸³⁴

⁸³¹ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 250-251.

⁸³² Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 52.

⁸³³ Jonas, Hans, *Princip odgovornosti*, str. 122.

⁸³⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 173.

Tu se otvaraju pitanja, koliko moralnog i pravnog normativiteta, toliko i pitanja ispravnog djelovanja, da li čovjek može može vlastitu praksu učiniti umnom? Imajući u vidu da Höffe drži do vodećeg etičkog normativnog načela – pojma dobrog ili pravednog života, koje je obavezno ideji humaniteta, on oživotvoruje jednu etiku koja priznaje načelo sreće, a potom i drugo – kantovsko načelo, ideju pravednosti. Shodno tome,

„Ishodište je u mogućnosti proširenja etike pravednosti u jednu teoriju političke pravednosti. A to za nas znači da se proširuje u jednu kritičku teoriju koja odlučno kazuje ne svakom potčinjavanju i gospodarenju, svakom iskorištavanju i despotiji. (...) Politička pravednost nije sama za sebe na području političkog iskustva. Ona podrazumijeva čudorednu perspektivu u odnosu na pravo i državu, na prozu ljudskog života.“⁸³⁵

Uočavanjem ključnih podsticaja filozofije na novu artikulaciju i na transformaciju, Šarčević ukazuje i na savremenu situaciju sukoba i nesigurnosti, kritike i krize, dakle, svega što je izazvalo i dalo podstreka – koliko društvenim i ekonomskim, toliko političkim i ekološkim problemima, što se reflektuje na međunarodne sporove i ratove, sa sukobljenim stranama koje drže od različitih predstava o slobodi i pravednosti do kojih drže oni sučeljeni i sukobljeni. Stavovi Šarčevića su u tom pogledu srodni s Höffeovim – da se filozofska etika „izjašnjava za držanja koja su otvorena svim ljudima. Rang istinski primarnih vrlina ona dodjeljuje onim držanjima koja – poput poštenja, predusretljivosti ili pravednosti – pripadaju svim ljudima.“⁸³⁶ U skladu s tim, svako djelovanje koje se temelji na procesu donošenja odluka, na opredjeljenju (na *prohairesis*-u) kao „*praktičkom mišljenju* koje daje da može postojati djelanje“,⁸³⁷ vodi prema samoostvarenju i dalje – samorazvoju života. Ovo samoostvarenje dovodi do razvoja moralnog rezonovanja i unapređenja opšteg oblikovanja pojmova u praktičkoj filozofiji. Od vremena nastajanja empirijskih nauka i pripadajuće im filozofske svijesti, sužavanjem smisla teorije koja se sve više restriktivno i antitetički povezuje s konstruktivnim idealom djelovanja, stvara se nova ambivalentnost zadatka filozofske etike, jer se praksa tumači kao primjena teorije. U tom je povijesnom kontekstu Aristotel je shvatao čistu teoriju najvišim oblikom prakse,⁸³⁸ jer:

„Praktička filozofija i etika imaju svrhu da se kao pojmovno znanje vrata u praktički život i omoguće njegovo bolje odvijanje.“⁸³⁹

Poređenja radi, opravdanost moralno-etičkog rezonovanja zalazi u sasvim drukčiji diskurzivni kontekst kako bi se sačuvala njena nezavisnost u odnosu na prosvjetiteljski pojam racionalnosti, čime postaje kritika svake dogmatske filozofije morala, čime prodiere u filozofsko pravdanje moraliteta, i u moralnu svijest, iz čega proizilazi i dobro poznata napetost između moralne i tehničke svijesti. U tom kontekstu Šarčević uočava da se „Höffe u svojoj etici poziva na normativnu i legitimatorsku kompetenciju. On reintrepetira Kanta, jednu novu moć suđenja,

⁸³⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 71-72.

⁸³⁶ Ovdje stoji razjašnjenje da se moralna izvrsnost za filozofsku etiku ne ogleda u „pojačanom životu. Izvorni, odnosno autentični život može u potpunosti zaslužiti uvažavanje, tj. nositi karakter vrline u njenom izvornom značenju. No, to nije jedini put ka smislenom životu. Naprotiv, on u humanom pogledu ima aristokratski karakter, jer samo malobrojni ljudi mogu zadovoljiti ideju izvrsnosti (*Eigentlichkeit*), pri čemu, međutim, život drugih ne bi morao biti smatran neuspjelim.“ – Heide, Otfried, *Umjeće življenja i moral ili usrećuje li vrline?*, str. 136.

⁸³⁷ Perović, Milenko, *Filozofija morala, Cenzura*, Novi Sad, 2013., str. 64.

⁸³⁸ Gadamer pojašnjava da se tako „pomjerna i zadatak filozofske etike u jednu novu dvosmislenost. Aristotel je mogao još da shvata čistu teoriju kao najvišu praksu (*Pol. N 3, 1325 15 ff.*).“ – Gadamer, Hans-Georg, *Um u doba nauke*, str. 222.

⁸³⁹ Perović, Milenko, *Filozofija morala*, str. 64.

jedno moralno načelo: nadmoć općeg nad individualnim.”⁸⁴⁰ Na osnovu takve moralne logike Šarčević naglašava:

„Središnji argument jest svakako da bi – u cilja jedne pregnancije u pravcu teorije djelovanja – trebalo razlikovati dva momenta: i u jednom i u drugom je nazočna *kao – struktura*: da se individualno shvati kao opće. U njima je sadržana moć suđenja. Praktična ili normativna dimenzija u deskriptivnom ili teorijskom opažanju uočava jedan zahtjev da se zauzme stav prema nevolji i beznadu. Ali svakako zauzimanje stava prema alternativnim opcijama kao ono što zahtijeva novu moć suđenja jest osjetljivo na iskustvo.”⁸⁴¹

Savremena kriza zajedničkog života postavila je filozofiju pred izazov da preformuliše i transformiše svoje stavove, pri čemu filozof, kao i svaki drugi čovjek, kaže Šarčević, mora biti na putu intersubjektivne otvorenosti: „Ko u izričitom smislu ne *proživi* i *iskusi* taj relativitet, konkretnost i mnoštvo istina koje polažu pravo na nešto, ko im ne dopusti da djeluju na njega, nego ih lijenjo prima na znanje, bez iskušavanja vlastite faktičnosti i skamenjenosti vlastite slobode, taj liči na karikaturu filozofa”⁸⁴², pa i čovjeka. Stoga je sfera ljudskog ozbiljenja nezaobilazna mjera čovjekove konačnosti, što filozofski kazano znači: ljudske značajnosti, životnih odnosa i unutrašnje djelotvornosti. Svjedočeći da moral nije nikakvo specijalno znanje, nije naprosto svjedočanstvo povijesti, već i kazivanje da nam je potreban *moral common sense* – zajedničko moralno-etičko osjećanje, Šarčević smatra da je to

„... nedovoljna perspektiva normativnosti formuliranja moralnog načela. Zašto? Zato što ljudski život, praksa, pretpostavlja čudorednost, uvjete mogućnosti da se smislaono i krajnje ozbiljno postavlja pitanje o odgovornosti i političkoj pravednosti čije se načelo shvaća kao jedna perspektiva legitimacije. Čudorednost je drugo ime za to da je cjelina životne prakse dovedena pred forum uma, a to znači pred forum obaveznosti, racionalne argumentacije i opravdanja. Ona predstavlja neuklonjiv zahtjev prema čovjeku. Stoga govorimo o čudorednom ili moralnom interesu, o sposobnosti moralnog suđenja, argumentativnog diskursa.”⁸⁴³

U svojim promišljanjima u sklopu filozofske etike Šarčević se bavi Sloterdijkom, za kojeg pored ostalog kaže da se njegova tragička ironija i unutrašnji potresi na svojevrsan način temelje na osnovu istine života. Kao učenik velikih majstora Nietzschea i Heineea, Adorna i Heideggera, njegovo je mišljenje iznova obrazovano „na strahu onog što oštećuje, tehnike transparentnosti, tehnike znanja, na strahu od kibernetike života, društvenih živih bića. Ono što Sloterdijk uviđa: da Nietzscheova algodiceja skriva osnove jedino filozofske etike, otkriva se u stavu da je etika moguća kao kibernetika, samoreguliranje životnih procesa.”⁸⁴⁴ Zabluda je, kaže Šarčević, modernog mišljenja kako se uloga etike ima očitavati u mijenjanju svijeta odavno opijenog komadanjem u onoj mjeri u kojoj se zaboravila i ideja svijeta (u Kantovom svijetu).⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ Šarčević navodi dalje: „S jedne strane vjeruje se da opće u moralu nema neku značajnu ulogu ili pak da ima samo ometajuću, zbunjujuću, s druge strane, da je u moralu presudno osjetljivo i dobro opažanje svakog pojedinačnog slučaja. Tu je i položaj moralnog partikularizma, i njemu oprečna etika načela.” – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 73.

⁸⁴¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 66.

⁸⁴² Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 109.

⁸⁴³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 74.

⁸⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 289.

⁸⁴⁵ U tom smislu, pojašnjava Šarčević: „Izgleda da je tačno da se istina ne može odvojiti od varke – 'da će iz figura privida jednom ipak, bez privida, proizići spasenje' (Adorno, *Minima moralia*, 78). Zadatak etike 'može biti samo

Nova moć djelovanja koja proishodi, ne samo iz moralnog djelovanja, već i pragmatičkih znanja, traži temeljita razmišljanja o posljedicama, kao i njihovo prosuđivanje u pravcu poimanja političke pravednosti i u svijetlu moralnih ciljeva. To se odnosi na cjelinu ljudskog života zarad jednog *telosa* u ideji humanog života, dočim poziv na odgovornost traži odluku, odluka traži dogovor, a dogovor odluku čovjeka, društva, čovječanstva.⁸⁴⁶ Međutim, Šarčević je svjestan da filozofsko-etička promisao ukida važenje svoje pouke i dokida vrijednost sopstvene humanističke poruke ukoliko nema suočavanja i razračunavanja sa svakovrsnom apsolutizacijom i dogmatskim shvatanjima. Bez toga se ne može govoriti niti o novom moralnom iskustvu okrenutom pravdoljublju i istinoljublju. Naime, *kritički ethos*⁸⁴⁷ jedan je od bitnih Šarčevićevih metodoloških pristupa koji se prema njegovim filozofsko-etičkim uzusima ima sprovoditi uvijek kada u samovolji mišljenja vlada nužnost i kada vrijednosno-moralni iskazi nemaju ništa sa umom i spoznajom, a etički principi, kaže Šarčević, nisu dio nepodnošljivog dogmatizma, despotije dobra i vrline, niti nasilništva načela. S druge strane,

„... univerzalistička načela nisu apstraktna: ne mogu se zamijeniti uniformnošću njihove primjene, diktaturom jednolikosti. Ako se humano ili čudoredno djelovanje ostvari 'kroz uzajamnu igru dviju kompetencija, koje su u uzajamnom odnosu, karakterne kompetencije, (čudoredne) razboritosti' – onda je moguće da su odlike univerzalnog ono što je – barem u načelu – otvoreno individualitet i partikularitet. Tako u osnovne uvjete čudorednosti spada istodobnost određenosti moralne nakane, moralnog nastojanja i otvorenosti prema pluralitetu svjetova konkretne ljudske prakse.“⁸⁴⁸

Šarčević u svojoj knjizi *Filozofija i etika* kaže da filozofska etika analitički pristupa strukturama humaniteta i moraliteta, mimo izvjesne opasnosti „iskazivanja neposrednih zahtjeva za čudorednim djelovanjem“.⁸⁴⁹ U skladu s tim, kritička dijagnoza vremena sastavni je i konstitutivni dio filozofske etike, kaže Šarčević, jer danas to nije kritika nekog načina ponašanja ili mišljenja, nego i samih kriterijuma odnosa, koji omogućavaju kritiku ili opravdanje. Ovakvim analitičko-hermeneutičkim pristupom sa filozofsko-etičkom naracijom Šarčevićeva promišljanja odražavaju poziv na moralni revizionizam bez kojeg je nemoguća spremnost na moralno-etičku dozvanost, zasnovanu na argumentaciji, o čemu svjedoči Habermas, kao onoj vrsti filozofsko-etičkog kazivanja „u kome učesnici tematizuju sporne pretenzije na važenje i nastoje da ih realizuju ili da ih kritikuju argumentima“.⁸⁵⁰

to da usred pomanih samopromjena svijeta opušta apolonsko prirodno pravo na podnošljivost života“ (167). Jer, „pravednost daje ime jednoj eri homeostaze“...“ – Ibid., str. 290.

⁸⁴⁶ „Ono nadilazi ono što zahtijeva utilitaristički ili hedonistički pojam moralnog djelovanja. On pati od deficita povijesne diferencijalne analize, od slika nepodnošljiva pojednostavljanja.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 67-68.

⁸⁴⁷ Unutar Šarčevićeve filozofske etike prisutan kritički ethos kojeg (napominje u okviru svojih kritičkih promišljanja prema Richardu Rortyju, pri čemu, između ostalog, kaže: „On previde kritički *ethos* Kritičke teorije, iako je s njim svagda u raspi; čak ne vidi demografsku bombu vremena, sudbinu malog čovjeka koji je postao veliki.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 429.

⁸⁴⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 75.

⁸⁴⁹ Šarčević dalje pojašnjava: „Nužno je da imamo na umu Aristotelovu etiku, praktičnu filozofiju ocijeniranu prema čudoredno-političkom prosvjetiteljstvu, koja indirektno razvija svoju apelativnu snagu u sklopu uvjeta grčkog polisa. No od njega se čudoredno djelovanje znanstveno istražuje, da bi se razumijevao 'osnovni nacrt čudorednog čina, relacija jednog fakta prema trebanja, a da se u isti mah drži otvorenim prostor odlučivanja djelatnika' (SH, 25).“ – Ibid., str. 66-67.

⁸⁵⁰ Inače, prema Habermasu: „Argument sadrži razloge koji su na sistematski način povezani s pretenzijom na važenje problematične izjave. 'Snaga' argumenata u datom kontekstu odmerava se po osnovanosti razloga, koja

Između lokal patriotizma koji se miri sa stanjem duha, koji prihvata stanje svijesti unutar trenutno važeće preovladavajućih normativiteta, – s jedne strane, i apstraktnog kosmopolitizma u čijim je okvirima moguće razložno raščaravanje tog istog svijeta života, Šarčević bira ovo drugo. Kao filozofski sluga istine, sa pregnantno opominjuće-obznanjujućem misaonom slobodom dozrijevanja do ethosa filozofije, Šarčević zagovara skup moralnih vrijednosti, uvjerenja i načela koja treba usvojiti i praktikovati kako bi se postigao moralno ispunjen život; kao što u kontekstu „značenja čovjekova prebivališta, otvorenog za afirmaciju humanuma, ethos nalaže čovjeku da ne zaboravi izraziti odgovornost prema vlastitom prebivanju u svijetu.”⁸⁵¹ Ethos je sazdan od etičkog izbora moralnih svjetonazora i iznovnog ulaganja u moralnu svijest pojedinca, da bi uz novu određljivost filozofske svjetonazornosti gradio humanum svijeta kroz srastanje moralnog senzibiliteta i teorijske kompetencije. Šarčevićev filozofski ethos naglašava važnost poštenja, istine, pravde, solidarnosti i poštovanja prema Drugom. To uključuje prepoznavanje i suočavanje s moralnim dilemama, preuzimanje odgovornosti za vlastite postupke i donošenje moralno ispravnih odluka. Otuda se nameće neophodnost jednog novog poimanja humanuma i (bio)ethosa, da bi se ukazalo na sve amoralnosti, zbuđenosti i povrijeđenosti ljudskog svijeta kojem nadasve treba miran i sreden život. Jer, svoju bioetičku validnost filozofska etika može potvrditi samo u normiranju etičko-naučnog svijeta i moralnom diferenciranju negativnih postignuća u *causa sui* kontekstu svrhe, postignuća i vrednovanja onog što nam treba i onog što je pogubno.

Humanum, kao jedan od centralnih pojmova u Šarčevićevoj filozofiji, odnosi se na ljudsku čovječnost, dostojanstvo i dobrobit, koji uključuje prepoznavanje vrijednosti svakog pojedinca i promovisanje njegove sreće, rasta i razvoja. Šarčević smatra da je humano djelovanje temeljni imperativ svake etičke teorije i moralnog razmišljanja. Humanum se temelji na ideji da svaki pojedinac posjeduje intrinzičnu vrijednost i da zaslužuje poštovanje i brigu. Pozivajući se na Höffeovo vrednovanje humanuma kao kategorijalne norme nesvodive na apstraktan ideal, izbjegavajući opasnosti moralno krutog, neumoljivog mišljenja, Šarčević kaže:

„Humanum je samo regulativan, a ne operacionalan pojam – cilj. On je primjereniji od dogmatizma utilitarističkih teorija. Daleko od toga da je humanum sadržajni cilj, da je dan u obliku dogmatizma pravila ili fetišizma normi.”⁸⁵²

Određenje moralnog ili humanog života neraskidivo je vezano za pojam mišljen u kontekstu koegzistirajuće slobode pri čemu dati kriterijum „implicira jednu novu i još nedefiniranu ontologiju s pitanjima normative i smisla orijentacije na svim poljima ljudskog i povijesnog života”⁸⁵³ Strogo kazano, humanum podrazumijeva dati kvalitet životnih procesa i životnih odnosa, „jedno dolaženje k sebi ili samoostvarenje čovječnosti kao kvalitetu jednoga smisaonog i uspjelog života.”⁸⁵⁴ U tom smislu, pozivajući se na Höffea,⁸⁵⁵ Šarčević ističe da je humanitet

se, pored ostalog, pokazuje u tome da li argument može da ubedi učesnike u diskursu, tj. da ih motiviše da prihvate neku pretenziju na važenje.” – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (I)*, str. 36.

⁸⁵² Muminović, Rusim, *Ethos i ljudsko bivačvoanje*, str. 100.

⁸⁵³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, 2005., str. 80.

⁸⁵⁴ Šarčević dalje pojašnjava: „Čudoredno legitiman poredak političke pravednosti nije moguće primjereno odrediti sa stanovišta utilitarizma. Za utilitariste je institucionaliziranje osnovnih prava i ljudskih prava, u koje spada nepovredivost tijela i života svih ljudi, neopozivost uvjeta slobode za svakog pojedinca – pitanje 'povijesnih varijabilnih preferencija i njihovo umušunavanje u zajedničku kolektivnu korist' (SH, 194).” – Ibid.

⁸⁵⁵ Höffe, Otfried, *Strategien der Humanität*, Alber, Freiburg, München, 1975., str. 196.

⁸⁵⁶ Pojašnjavajući Höffeov pristup etici i njenim pitanjima, Šarčević kaže da se „odnose na sva polja ljudskog života, na suglasnost između čovjeka i prirode, na okvire uvjeta u kojima se stvar identitet subjekta, afektivna

nesvodiv na vrijednosti i sadržajne ciljeve (problemi ekonomije, problemi proizvodnje-distribucije i upotrebe materijalnih resursa, sticanje novčane dobiti, problemi socijalne države i efijencije). Umjesto operacionalnog javlja se metodski koncept humaniteta kao prevashodno „negativna i kritička kategorija”. Stoga

„Humanitet se svagda odnosi na inhumanitet: na ljudsku patnju, nevolju i rat, neslobodu i nepravdu; sve je to negacija i destrukcija humaniteta. U modernoj državi humanitet se izražava u ćudorednoj politici, u urbanoj politici koja revitalizira vrijednosti stare arhitekture i starih gradova, u politici obrazovanja koje daje jednake mogućnosti svim sposobnima i ambicioznima. On je regulativna i kritička instancija koja se u dinamici života sukobljava s uvijek novim nevoljama i izazovima, tendencijama koje povređuju ili ometaju životno vrijedne društvene procese. Iza toga se krije da ćudoredno i humano načelo predstavlja i ljudsku polikompetenciju, jedan izraz protiv zlokobnih objektivirajućih predodžbi o ćovjeku i svijetu, protiv svakog zahtjeva za apsolutnoću: istine, slobode, načela pravde itd. Za taj pojam – od kojeg se ne mogu odvojiti moralna pitanja, a ova od stvarnosnih i profesionalnih pitanja koja su vezana za prirodne znanosti, tehničke znanosti, humane i društvene znanosti – ostaje karakteristično da je svagda određen povijesno i unutar komunikacijskih i interakcijskih procesa, tokova uzajamnog priznavanja.”⁸⁵⁶

Prema Šarčeviću, Höffe nudi jednoj koncepciji komunikacijske zajednice, gdje se istiće orijentacija prema ideji humaniteta, u okviru koje se naglašavaju vrijednosti ljudske težnje prema sroću, pravdi, samoostvarenju i lićnom humanitetu, – racionalnost i humanost kao minimalni uslovi koji ćine zajedniću supstanciju ili intenciju. Zarad postizanja konsenzusa ili razumijevanja podstiće se promocija racionalne argumentacije, dijaloga i tolerancije, umjesto da se poseže za nasiljem ili moću nacionalne države.⁸⁵⁷

Šarčevićev filozofski ethos poćiva u filozofskoj vjeri da se moće preko postavljenih pitanja doći do odgovora, osvjećivajućim načinima mišljenja, osvjetljavanjem istine, osloboćanjem od pukog objekta, da bi se ostvarila ćovječnost i ćovjekova moralna sućtina. Autentićna i dostojanstvena individua nije ćvrsto uporište bića slobode, već samozadobijanje – posredovano odgovornoću i osjećajem za dućnost na ćemu poćivaju i ethos i humanum.

3.1.2. Istina i humanitet

Pojam *istina* se kod Šarčevića najprije kontekstualizuje u odnosu na ćovjeka i njegovo postojanje, u kojem se posredovanjem povijesne egzistencije i njene spoznaje ćovjek javlja nedovršenim i otvorenim; svaki se povijesni individualitet opire podrećivanju i onto-teo-logici, doćim „svaka istina u ozbiljenju zapada u svoje granice, da svaka deifikacija ćovjeka – kao apsolutnog stvoritelja, središta kosmosa, kao sudića i mjerila – zamućuje i zatravljuje ćovjekov vid za ćovjeka i za samu povijesnu istinu”.⁸⁵⁸ To nam kazuje da se Šarčevićovo znaćenje povijesne egzistencije ne otkriva iskljućivo u tome da li je u cinizmu rezignacije ili napretka, niti da li je u kontinuitetu ili diskontinuitetu, – kao govor ljudski neponovljivog i mogućeg. Pošto je cijeli svijet (ne)skriveni modus same *istine*, a istina mjera ljudske stvarnosti koja sebe izriće u djelima umjetnosti, pjesništva, religije i nauke, tada su i sami stvaraoci znalci općteg

povezanost, lićni odnosi, smisaona egzistencija, pravni i državni poredak, akcioni prostor za sreću, samoostvarenje i komunikacijsko ćovještvo, uzajamnost uzimanja i davanja.” – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 82.

⁸⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 75-76.

⁸⁵⁷ Up. *ibid.*, str. 82.

⁸⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 12.

supstancijalnog života prošlosti i budućnosti. To je ona božanstvena istina koja je bila jedini autoritet sve do naših dana i koja je uz slobodu povijesno oblikovala ljudsku sudbinu i čovjekovu vjeru u humanum. Tu dramu istine Šarčević (pret)postavlja unutar unitarne, autoritarne i metafizičke povijesti, čiji je cilj da preobradi unutrašnjost duše u stvari sadašnji svijet u kome se može vjerovati čovjeku koji postaje *sudionikom* Istine, onom koji se opire sopstvenoj prirodoj, jer je ona drugo ime za neduhovno i neslobodno.⁸⁵⁹ U dubinama naše stvarnosti to se saznanje istine ukazuje kao povratak evropskog subjektiviteta u sebe. Onog momenta kad se istina stavi na pijadestal kao stega svijeta, kao stezanje k Nečemu, kao vraćanje ka skrivenoj apsolutnoj osnovi, kao živi duh i jedinstvo koje teži za apsolutnim i višim pomirenjem, ona je ustvari povezana s jezom osvajanja, destruiranjem onog neidentičnog. Na Zapadu, kaže Šarčević, istina se pojavljuje „kao strogi karakter predmeta, kao duša bitka i fatum kojemu se moramo predati ukoliko želimo biti na izvorištu vascijelog života, kako političkog i civilizacijskog tako i duhovnog i kulturnog”.⁸⁶⁰ Najviša punoća i čistota njezinog lika pruža nam mogućnost realizacije svoje čovječnosti, zov prema životu.

„Istina je, dakle, ono po čemu 'apsolutno' vrijedimo kao ljudi, kao povijesna i istinoljubiva stvorenja. U svemiru 'istine' nalazimo najplodniju zemlju vlastitog bitka, pribježište i umirenje, spasonosni vidokrug dobra i zla, temelj ljubavi i plodnosti povijesnog mišljenja, organizacije slobodnog zajedničkog života na Zemlji. To ujedno znači da je istina za nas jedinstvo Onoga koji vlada i onoga kojim se vlada, jedini najviši, najvelikodušniji i poštovanja najdostojniji *tiranin*. Fascinantnost tog carstva Istine, iz kojeg se stvara i princip slobodnog duha, koji tek u evropskoj povijesti dolazi do realiteta, do apsolutnog svjetskog gospodstva, tako je neodoljiva da se ona i danas obratila u hegemoniju znanstvenog principa organizacije svjetske povijesti.”⁸⁶¹

Takva *sveobuhvatna i unitarna istina*, kaže Šarčević, *pribavivši sebi plemenitosti, religiju veličine, samopojmljivosti i humanuma, postala je uzorom ljudskih borbi, traženja pribježišta i domovine od mnogih patnji i poniženja, da bi i postala jezikom svjetske povijesti*.⁸⁶² U tom kontekstu Theodor Adorno je u svom djelu *Minima moralia* rekao:

„Univerzalnoj istini nije svojstveno da insistira na partikularnoj istini, koju ona, naravno odmah preokreće u njenu protivnost.”⁸⁶³

⁸⁵⁹ Ovdje slijedi i svojevrstna moralna zapitanost: „Možemo li sebi skriti da ta drama istine i njenog spoznavanja dokazuje svoju veličinu i velikodušnost još i danas? Da spoznavanje znači osvojenje, grijeh, spoznavanje dobra i zla, potiranje upravo onog vanjskog i tuđeg u svijesti?” – Šarčević, *Križa svijeta i istina*, str. 379.

⁸⁶⁰ Ibid.

⁸⁶¹ Ibid., str. 380.

⁸⁶² Šarčević nadalje ovdje kaže: „Ona će, ma koliko bila skroviata, biti mjera umjetničkih djela u slikarstvu, u muzici i pjesništvu, i nadasve same evropske filozofije. Blizina samoj Istini, tom bitku ljudskog bića, izvoru nađe i kajanja, strepnje i krivnje, dokazuje vrijednost, immanentnu i povijesnu dijalektiku svakog djela i bića. Tako svako dospijevanje do istinitog i istinskog nalikuje na 'bogodočašće'.” – Ibid.

⁸⁶³ Adorno pojašnjava: „Upkos tome, uz laž se lijepi nešto odvratno, čija svijest se svakom ugoni starim bićem u glavu, ali istodobno kazuje ponešto o tumačaru. Greška je u prevelikoj iskrenosti. Ko laže stidi se, jer u svakoj laži mora iskusiti ono odvratno ustrojstvo svijeta koje ga goni na laganje, ako hoće da živi i pritom mu još pjevuši i 'Budi uvijek vjeran i pošten'. Takav smram oduzima snagu lažima onih suptilnije organizovanih. Oni to čine loše, i time laž u stvari tek postaje nemoral prema drugom. Ona ga procjenjuje kao glupog i služi kao izraz nepoštovanja. Među izoštranim praktičarima danas, laž je odavno izgubila svoju časnu funkciju, da zavarava o realnom. Niko nikom ne vjeruje, svi imaju odgovor na sve. Laže se samo da bi se drugom stavilo do znanja da jednom nije ništa stalo do drugog, da on nije potreban, da je nekom svejedno šta misli o kome. Laž, nekad liberalno sredstvo komunikacije, danas je postala jedno od tehnika bestidnosti, čijom pomoći svaki pojedinac širi oko sebe hladnoću pod čijom zaštitom može da napreduje.” – Adorno, *Teodor, Minima moralia*, str. 27.

Još je sokratovsko-induktivni *methodos*, sumnjajući u istinu, kritički ispitivao sve sviklosti svijeta života i prirode, uz dublje razumijevanje istine putem sumnje, kritike i kontemplacije. Taj spoznajni telos/cilj opravdan je samo ukoliko se razvija vlastito razumijevanje istine putem refleksivne moći mišljenja, pri čemu je kritičko mišljenje ključno, ne samo za očuvanje slobode i demokratije, već i da se odupre totalitarnom sistemu gospodarenja koje se nadasve odlikuje manipulativno-kontrolisućim sistemom mišljenja, u kome se uspjeh savremenih nauka o čovjeku posredstvom moralnih predstava i moralnih djelovanja odmjerava interesom za istinu i humanitet. Dati se interes „izražava u moći pojmovnog diferenciranja, idejom uma i odgovornosti, onom teorijskom refleksijom koja je sposobna da dospije u zone života u koje moderna znanost o čovjeku ne dopire”.⁸⁶⁴ Istina o čovjeku, njegovom mjestu i položaju u svijetu, njegovom dostojanstvu i slobodi, uvijek je podložna promjenama kroz povijest. To je ona istina koja govori o čovjeku koji se gubi negdje između svoje neodlučnosti i svoga boravka u okrilje djelatnosti.

„Posvećenost istini je verovatno najstariji i najcenjeniji princip civilizacije.”⁸⁶⁵

Ovakav pristup istini nalaže i dublje razumijevanje prirode, koja može izazvati strastvenu želju u onome ko teži njenim veličinama, baš onako kak 23 sanjaju moderne: tehnologija i tehnika. U tom kontekstu, Šarčević se posebno fokusira na filozofsko tumačenje moderne tehnike kao načina postojanja istine i humanuma uopšte. Ovo postavlja ključno pitanje o tome kako tehnologija i moderna tehnička postignuća utiču na suštinsko razumijevanje istine i ljudske humanosti. Šarčevićev pristup naglašava važnost filozofske refleksije kako bismo bolje razumjeli ulogu tehnike u oblikovanju našeg shvaćanja istine i ljudskosti u kontekstu univerzalnosti.⁸⁶⁶ Evropski sjedinjujući humanum je, koliko izvor i uvid bogatstva različitih evropskih kultura, toliko i sama mjera kvalitativne punoće tih kultura. Kad je riječ o savremenoj istini onog bilosnog u visokim kulturama, koje ima potenciju da postane sudbotvornim momentom našeg sopstvenog društvenog i povijesnog iskustva, treba imati u vidu da istina/humanitet tog bilosnog (p)ostaje utopija ukoliko se isključi imperativ, novog, drugačijeg identiteta svjetskog društva.⁸⁶⁷ Kao takav, humanum postaje drugo ime bitka čovjeka, u jedinstvu ljudskog roda i povijesnog života. Kao dio povijesti čovjek se mora osloboditi pretencioznih i metafizičkih ambicija da povijest pretvori, – ili u ‘skrito blago dogođenosti’ ili u baštinu. Shodno tome:

„Tamo gdje nalazimo one koji imaju posla samo sa istinom (sa onim što je metafizika imenovala kao *humanitas*, *libertas* etc.), nalazimo i nove tablice ljudskih i prirodnih dobara, čovječnosti, navadu ocjenjivanja, razvrstavanja i rangiranja. Njima u poslu sa istinom ništa ne

⁸⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 477.

⁸⁶⁵ Dej, Luis Alvin (Day, Louis Alvin), *Etika u medijima: primeri i kontroverze*, Mediacentar, Beograd, 2004., str. 104.

⁸⁶⁶ U sklopu univerzalnosti ljudskih zahtjeva za važenjem, Šarčević se referiše na Habermasovu koncepciju razvika morala i identiteta jastva sa jednom „novom teorijom komunikacije/jezika” unutar intersubjektivnih odnosa u društvu, pri čemu se iskazuje „različit odnos spram različitih područja svijeta”, pri čemu se „univerzalnost zahtjeva za važenjem iskazuje u razlikovanju četiri vida istine: a) istina u odnosu na tvđenja o stanjima stvari u ‘objektivnom svijetu’, b) istinitost u odnosu na iskaze u ‘subjektivnom svijetu’, c) ispravnost (odnosno: primjerenost) iskaza koji se odnose na zajednički ‘socijalni’ svijet, na društvenu realnost normi, i d) istina jezički artikulirana, u formi prakse diskursa, sporazumijevanja u jednom ne-objektiviranom društvu i ne-objektiviranoj unutarnjoj prirodi, u zajedničkoj jezičkoj igri, u kojoj (mladi) čovjek stiče sposobnost za komunikativno djelovanje, za istinski diskurs i izdiferencirani argumentativni govor.” – Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 142.

⁸⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 277.

nedostaje. Nema perspektivnog toka i zakona ljudskog postojanja. Sve je izgubljeno ako se udaljimo iz pitome doline istine koju mrzovoljno i militantno brane njezini advokati. Mi smo saučesnici u obrazovanju zla. No, takve moderne prakse filozofije nisu rijetkost: u politici, filozofiji, ekonomiji, znanosti. Kao da nisu ništa dobro naučile od tradicionalnog idealizma, od nauke idealističke dijalektike.⁸⁶⁸

Kao jedno od komparirajućih polazišta za tezu da zadovoljstvo pospješuje humanitet uklapanjem u date smislenosti života, uzimamo ideju Otfrida Höflea: „ono što je odlučujuće u humanumu jeste moral.“⁸⁶⁹ Humanitet je nesvodiv na određene vrijednosti i konkretne ciljeve u domenu korištenja društveno-materijalnih dobara i bitnim socio-ekonomskim aspektima države. Imajući u vidu da etiku treba odvojiti od svih zasebnih shvatanja, Höffe postavlja pitanje: „šta čini čovjeka vrijednim poštovanja, pri čemu pojam vrline odlikuje čovjeka ukoliko je on čovjek, tako da se tu može govoriti i o humanitetu?“⁸⁷⁰ Shodno tome u kontekstu metodskog, a ne operativnog pojma humaniteta:

„Dolaženje k sebi ili ostvarenje čovječnosti kao kvaliteta smislenog i uspješnog života – humanuma – razumijeva se kao određena kvaliteta životnih odnosa i životnih procesa.“⁸⁷¹

Postavljajući svoje jastvo između volje i mogućnosti, čovjek se mora internalizovati, afirmisati, i kaže Šarčević, i na taj način postati dio toka stvari zarad *sticanja trajnosti*. Shodno navedenom Šarčević postavlja pitanje: kako se u datoj situaciji mogu stvoriti etički sudovi i moralni načini djelovanja – kako mogu uticati na životnu stvarnost? Šarčević naglašava da iza svega stoji istina⁸⁷² koja čini bit čovjeka, odnosno zbivanje u njegovoj ekstatičnoj prirodi.⁸⁷³ Izvor etičnosti se ne ogleda samo u sa-znanju ili znanju, već u nevolji savjesti i svjetlosti istine bez čega nema moralne snage zahtjeva u određenim situacijama. Istinski čovjek nije zarobljen u vlastitim stvarima, smatra Šarčević, već kroz ono što tek treba stvoriti – postati egzemplarno-odgovorni akter. Potrebno je težiti svijesti o skrivenoj i velikoj snazi mogućeg. Šarčević se ovdje poziva i na Sartrea, koji je u tom kontekstu istakao da treba podsjećati podčinjene ljude da posjeduju moć da mijenjaju stvari i opravdavaju nade u bolji svijet. O tome je, prisjetimo se, govorio i Bloch u svom zasnivanju i elaboraciji „principa nade“:

„Ipak bez snage nekog ja i mi iza sebe čak i nadanje biva otužnim. U svjesne-znane nade nikada nema mekanoga, nego volja u njoj određuje: treba biti tako, mora postati tako. U tomu se energično probija naprijed crta želje i volje, ono intenzivno u prekoračivanju, u

⁸⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 438-439.

⁸⁶⁹ Höffe, Otfrid, *Umijeće življenja i moral ili uređuje li vrline?*, str. 337.

⁸⁷⁰ Ibid., str. 135.

⁸⁷¹ Jurić, Edo, *Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam*, str. 614.

⁸⁷² Kategorija *istina* kod Šarčevića ina ne samo epistemološku ili ontološku nego i nadasve etičko-moralnu vrijednost i značenje, kada filozof postaje metafora za odbijanje konvencija istine koja danas, kako tehnološki tako politički, kako psihološki tako i etički, manipalira svim ljudskim u nama. Uglavnom, to je osnovni razlog današnjih dilema i nedoumica: 1. Kako živjeti u modernom svijetu, a ne odreći se svoje vlastitosti? 2. Kako biti u vremenu, a ne izgubiti njegove prave izvore? 3. Kako još misliti, a da nas ne blokira strah bespomoćnosti? 4. Kako da dodirujemo stvari oko sebe, a da ne podlegnemo njihovoj banalnosti i upotrebljivosti, disponibilnosti, transparentnosti? 5. Kako opažati stvari, a da pritom one ne postanu članovi sistema, organizacija, u filozofskom ili izvanfilozofskom smislu?

⁸⁷³ Ovdje Šarčević uočava paradoks: „Čovjek postaje rob stvari, proizvoda. Ukoliko više proizvodi vrijednosti, utoliko sam postaje bezvrijedniji, siromašniji, nakazniji, utoliko raste tragični nesrazmjer čovjeka i njegove ekstatične biti.“ – Šarčević, Abdulah, *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada*, Up. Šarčević, Abdulah, *Čovjek u modernom svijetu*, str. 673-674.

14

nadmašivanjima. Pretpostavlja se uspravan hod, volja koja se ne da nadglasati ni od koje postalošti; u tom uspravnomu njezin je rezervat.“⁸⁷⁴

Shodno tome, prava svijest o istini i sazrijevanje slobode i humanosti omogućuju nam da se suprotstavimo neslobodi i nehumanosti, zaključuje Šarčević. U tom kontekstu, kao najprimarniji zadatak filozofije u formulisanju realnog humanizma Arif Tanović vidi kao onaj vid humanizma koji se oslanja „na razumijevanje najdubljih potreba čovjeka i savremenog svijeta – univerzalnih potreba za životom ljudi i naroda u miru i bezbjednosti, kako bi u ljudskim zajednicama na lokalnom i globalnom svjetskom planu ljudske jedinice i grupe mogle razvijati svoje stvaralačke mogućnosti“.⁸⁷⁵

Prema Abdulahu Šarčeviću, čovječanstvo postoji kroz dijalog, gdje svi sudionici dijele isti Logos. Kao zajednička osnova, dijalog je nezamisliv u prisili i neodrživ u prijetnji vršenjem nasilja nad slobodom ljudske misli i života. Za Šarčevića, filozofija egzistencijski transponuje težnju za slobodom i istinom. Nije riječ o dilemi između slobode i istine, već tvrdi da istina oslobađa – što je veća sloboda, to je veća mogućnost približavanja istini. Time se ustvari promovise ideju da sloboda i istina idu „ruku pod ruku“, a dijalog i razmjena ideja omogućavaju veću približnost istini. Kako je sjajno uočio Mile Babić:

„Šarčević kaže da nas istina sabire u jednu cjelinu, dovodi nas do naše osobne punine i istodobno cijelo čovječanstvo i cijelu stvarnost dovodi do punine. Istinu nitko ne može posjedovati, nitko ne može istinom raspolagati, istini se približavamo u slobodi i povjerenju, jer se istina otkriva, saopćava, ona se nesebično dariva svim ljudima. No, treba reći da su samo slobodni ljudi otvoreni istini. A slobodni su oni ljudi koji ne robuju ni tuđem ni svom egoizmu. U današnjem svijetu, u današnjoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji, koja je postala planetarna, postoji strah od slobode i strah od istine. Zašto se mi ljudi bojimo slobode i istine, a ne bojimo se zla i nasilja?“⁸⁷⁶

Ovdje se postavlja temeljno pitanje koje se tiče, ne samo ljudske prirode, već i čovječanstva uopšte, prema kojem se moramo zapitati **85** „ašto nam je ugodno živjeti u zlu i nasilju?“⁸⁷⁷ Ukoliko je istorija istorija slobode i istine, **pitanje je da li je ona u pravom smislu i počelo** **87** Na to pitanje Šarčević konstantno daje odgovore. U svojoj nekonačnosti povijest je otvorena, **kako s obzirom na prošlost, tako i s obzirom na budućnost**. Stoga, transcendenciju Šarčević vidi kao mogućnost nadmašivanja pojedinih oblika duhovnog i istorijskog života čovjeka i čovječanstva.⁸⁷⁸ Ta potpuno nova i uvijek nova duhovna i povijesna situacija, pretpostavljajući svaki vid radikalizma, kao i onog marksoidnog smjera, – jeste u ovoj ‘kritičkoj etici’ jedini kriterijum za svu ljudsku djelatnost.⁸⁷⁹ Ako nas istorija oblikuje tako što nam omogućuje jednokratna i prolazna iskustva, tada je istorijsko-životna istina nesaznatljiva, nedokučiva,

⁸⁷⁴ Bloch, Ernst, *Principi nada* (I), str. 168.

⁸⁷⁵ U tom kontekstu Tanović promišlja i ulogu filozofije koja se ogleda u „razumijevanju svijeta, u usmjeravanju i osmišljavanju života. Istovremeno, filozofija ima velikog razloga da sačuva i razvije svoju funkciju kritičke svijesti, da obavlja kritičku ulogu u preispitivanju osnova našeg znanja o svijetu, principa uređenja našeg društvenog života, vrijednosti i normi društvenog ponašanja. Ona treba da otkriva uzroke otuđenja čovjeka i društva i da sugerise puteve razotudjenja, dakle, oslobađanja čovjeka i društva od svih oblika otuđujućih i konzervirajućih odnosa.“ – Tanović, Arif, *Humanizam i progres*, str. 28-29.

⁸⁷⁶ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne nauke*, str. 414-415.

⁸⁷⁷ Ibid.

⁸⁷⁸ Šarčević, Abdulah, *Sfinga Zapada*, str. 21. Ovdje je riječ o transcendiranju bez unaprijed pretpostavljene transcendencije.

⁸⁷⁹ Ibid., str. 22.

nedokaziva uslijed svoje jednoznačnosti u smislu „vrednosnih iskaza koji bi se mogli obrazložiti opažanjima konstrukcijama ili rekonstrukcijama 'totaliteta' momenta, regija, odnosno logičkom i psihološkom evidencijom”.⁸⁸⁰ To korespondira sa stepenom našeg saznanja koji je u zavisnosti od naše otvorenosti naspram drugih: „koliko smo otvoreni za zajednicu, toliko smo otvoreni za istinu! Koliko smo se udaljili jedan od drugog, toliko smo se udaljili od istine.”⁸⁸¹ Naime, mimo svakog mišljenja na fonu homogenizujuće-potčinjavajućih tendencija koje iznevjerava vlastitu istinu, Šarčevićeva misao ne polaže račun apsolutu, niti drži do jedne jedine istine. Kao primjer ističe da savremena empirijska i matematička nauka služi kao model za doseganje i medij za ostvarivanje takve istine, jer je upravo ona ukinula „klasičnu diferenciju između prirodnih i historijskih duhovnih disciplina.”⁸⁸² U težnjama da se preko dogovorne teorije istine dođe do idealne do-govorne situacije, često se o vezi istine i slobode od strane postmodernističkog apriorizma u (ob)liku istoricizma, praćenih oskudicom smisla i naknadnom pameti, dolazilo do neumitnih promjena u svijetu u skladu sa istorijskom sviješću. Upravo iz razloga, kaže Šarčević, što „taj stav djeluje poput dogme, jer se potiskuju prvenstveno pitanja o istini i slobodi”.⁸⁸³ Naime, samo

.... ono događanje koje što otvara i sačinjava povijest u njenom zahtjevu za istinom – nosi u sebi jednu neprekidnu i nenadmašivu unutrašnju napetost između raskrivanja i prikrivanja, jednu ravnotežu između vlastite čovjekove prirodnosti i svekoličke svjesnosti, nesvjesnih poriva i svjesnih ljudskih motivacija, ravnotežu koja odgovara povijesnosti i konačnosti ljudskog opstanka.⁸⁸⁴

Stoga, Šarčević kaže da čovječnost „nije samo neka moralna, poštena i otvorena svijest, kako se to katkad misli. Ona je bitno nešto više: to je čovjek kao integralna sfera, koja svemu što proizvodi daje samosvojni, osebniji, neponovljivi život.”⁸⁸⁵ Ideja humaniteta je stvarna, kaže Šarčević, samo gdje se zahtijeva nepovredivost života, odbacivanje manipulacije, laži, nasilja i obmanjivanja, tamo gdje se ne samo promovise, već istinski živi priznavanje individualnosti, Drugoga i drugotnosti u solidarnosti, ravnopravnosti i toleranciji. Samo onaj čovjek koji shvata da nije u posjedu potpune istine i koji prepoznaje važnost saradnje s drugima može biti zaista trpeljiv. Međusobna razmjena ideja i mišljenja prethodi približavanju istini.

3.1.3. Sloboda, istina i humanitet

Višeslojnost i kompleksnost slobode očitava se u različitim ravnima naučno-teorijskog istraživanja i kroz različite nivoe filozofsko-teorijskog saznanja, pri čemu se humanitet ne odslikava u formi prihvatanja modusa mišljenja i oblika života koje je stvorio sam modernizam.

„Dokazano je da se sloboda može misliti samo s pojmom humanuma, da je misao svagda normativno-kritička priroda. Ona uključuje ljudska prava koja su univerzalna. Ali, to ne znači

⁸⁸⁰ „Model i medij realizacije takve istine jest savremena empirijska i matematička znanost, koja je, kako nam je poznato, ukinula klasičnu diferenciju između prirodnih i historijskih duhovnih disciplina.” – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 36-37.

⁸⁸¹ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 10.

⁸⁸² Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 36-37.

⁸⁸³ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 243.

⁸⁸⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 269.

⁸⁸⁵ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 327.

da isključuje i to da su neka objašnjenja ljudskih prava pri pažljivijem promatranju nepotpuna i jednostrana, nesimetrična.⁸⁸⁶

Međutim, Šarčević isto tako govori o slobodi iz drugih perspektiva, i kako sam kaže:

„Ja spadam među one koji misle da je sloboda ljudski apriori, da je ona ne samo otvorenost prema svjetovima i kulturama, kao stilovima prakse života u koje spadaju ne samo umjetnost i pjesništvo, filozofija i religija, jezik i znanost, nego i pravo/država i politika, moral i privreda, tehnika. I, da dodam: pravo na slobodu, kao otvorenost prema svijetu i tradiciji, zahtijeva u istima i otvorenost prema njoj, prema slobodi. (...) Ali ovo, naravno nije sve. Ona je i metafora za čovječnost: da od svoga života, djelovanja i mišljenja ne pravimo onu nužnost koja nas prinudava, koja u modernom svijetu poprima formu koloniziranja svijeta života, neokonzervativne apologetike, ili u sistemu koji sve drugo može upotrijebiti, trošiti, utrošiti, koristiti i uživati. Sloboda, dakle, podrazumijeva nepristanak na agresivno ponašanje, i na zapadni mit o centricnosti subjekta, o biti tehničkog svijeta kao jedine filozofije.“⁸⁸⁷

Stoga, sloboda je uslov mogućnosti za sve drugo i drugačije, za svaku kulturu, za svako poznavanje i iskustvo. Ona ne pristaje na potčinjenost duhovnim djelatnostima, niti da se udomi u politici ili tehnici, u mitu ili religiji. Kao temeljni princip, „sloboda čini etičku osnovu nove svjetske civilizacije“,⁸⁸⁸ i jedan je od ključnih elemenata Šarčevićevog poimanja i pristupa ideji humaniteta u demokratskim i moralnim sistemima. Realistički pristup stvarnim izazovima i ograničenjima uključuje poimanje života u *različitosti* za izgradnju harmoničnog društva (ljudi, kultura, religija, vrijednosti i perspektiva) i kreativnosti u kontekstu razmišljanja za napredak i razvoj civilizacije (inovacije, ideje i rješenja), sa fokusom na stvarnost i moralni pragmatizam u svojstvu izgradnje boljeg svijeta. U tom kontekstu i ispravno razumljena religijska etika, s vjerom u ono što je teško vjerovatno, jeste ono što već odavno nalaže promijenjenu u načinu mišljenja:

„... u metodu zajedničkog traženja i nalaženja onog pravog, pravednog koje je sloboda u istini i istina u slobodi. Ona donosi najveću moguću slobodu u ljudsku egzistenciju, koja je, dakako, svagda drama slobode, drama pravednosti. Velika je šansa u razvitku novih formi mišljenja. To je pretpostavka i transcendentni uvjet dijaloga ili komunikacije svjetskih religija.“⁸⁸⁹

Naime, traganje za egzistencijalnom istinom dovodi do toga da se pripadnici različitih tradicija i kultura mogu susresti na zajedničkom tlu razumijevanja i tolerancije. Ova zajednička potraga čini osnovu za formiranje zajednice u sferi komunikativnog uma. U otvorenosti vlastitih perspektiva, filozofija u svojoj univerzalnosti, univerzalnosti istine moguća je kao mnogostrukost, i „da je istina moguća samo u otvorenosti i komunikaciji, da je istina perspektivistička i kontekstualna“.⁸⁹⁰ Sloboda, prema ovoj perspektivi, usklađena je s nužnošću istine – jaspersovski kazano: *sloboda se događa zajedno sa potrebom za istinom*. U svom djelu *Filozofska vjera* Jaspers u tom kontekstu kaže:

„Istina je ono što nas povezuje i istina svoj izvor ima u komunikaciji.“⁸⁹¹

⁸⁸⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 81.

⁸⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 532.

⁸⁸⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 58.

⁸⁸⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 193.

⁸⁹⁰ Bosto, Sulejman, *Živa slika filozofske povijesti*, str. 458.

⁸⁹¹ Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, str. 35.

Dok se važnost slobode ogleda u mogućnosti da se istražuje istina i donose moralne odluke, istina je temeljna vrijednost koja vodi moralnom savršenstvu i kojom se vodi intelektualno usavršavanje. Povodom primanja Nagrade za mir njemačkih knjižara, Karl Jaspers je su svom prigodnom govoru rekao:

„Prvo: nijedan spoljni mir ne može se održati bez unutarnjeg mira ljudi. Drugo: mir postoji jedino kroz slobodu. Treće: sloboda postoji jedino kroz istinu.“⁸⁹²

Postizanje dubljeg uvida i slobode zahtijeva premošćivanje površnih mišljenja koja su uglavnom oblikovana medijskim uticajem i globalnim interesima svjetske imperije. Istinska sloboda, kaže Šarčević, proizlazi iz zajedničke potrage za istinom i dubljeg razumijevanja među ljudima. Samo u duhovnoj zajednici slobodnih i odgovornih ljudi, kako uočava Šušnjić, ukoliko smo spremni da pružimo ruku drugom i drukčijem, stvara se mogućnost da razgovor bude i da jeste „tihi poziv na put do istine i smisla“.⁸⁹³

Osim toga, kako naglašava Sulejman Bosto, jedna od tih univerzalnih ideja jeste sloboda, čime se naglašava važnost slobode kao temeljne vrijednosti koja se prepoznaje kao univerzalna, bez obzira na kulturne ili povijesne okolnosti.

„Jedna od tih univerzalija je sloboda. Kao organska konstanta Šarčevićeve filozofije (s jedne strane kao njegova vlastita filozofska praksa, ali kao bazična filozofska tema, naime kao povijesno-egzistencijalna i antropološka kategorija, kao supstancija umjetničkog iskustva, ali i kao etička, socijalna, socijalno-kritička i pravna kategorija) – ona izričito tematski dolazi do riječi u njegovoj knjizi *Odvažnost slobode* (sa podnaslovom *Etika ljudskih prava*).“⁸⁹⁴

S druge strane, način prebivanja u istini proishodi iz slobode ličnosti, kaže Šarčević, da bi pojasnio ono što odlikuje čovjeka, njegovu slobodu. U taj se etički narativ uklapa filozofski slogan-misao Richarda Rortyja: „Pobrinimo se za slobodu i istina će se pobrinuti za samu sebe.“⁸⁹⁵ Iz toga proishodi, kako ističe Asim Mujkić, „da je borba za istinu ustvari borba za političke uslove pod kojima se može javiti slobodna rasprava slobodnih ljudi“.⁸⁹⁶

Prebivati u istini, u ljubavi, u ljepoti kao načinu života u svijetu s drugima, koji se ne daju povinovati nečem tuđem, do-kazuje nam da smo otvoreni za slobodno egzistiranje, za slobodu. Međutim, pitanje je da li smo otvoreni za neku nužnost koja nas aficira, prisiljava. Šarčević smatra da *samo u uvažavanju možemo biti u stanju da iskusimo vlastitu, kao i slobodu drugih*. Ostvarenje slobode i humanizma i u najdemokratskijoj formi je nedosežno, ukoliko onaj život u kome čovjek ne teži postavljanju apsolutno ostvarivih ciljeva u povijesti.

⁸⁹² U odnosu na ove uvide Jaspers se drži mišljenja „da je mir moguć jedino kroz slobodu, a sloboda samo kroz istinu. Ili, drugačije izraženo: istina je pretpostavka slobode, a sloboda opet pretpostavka mira.“ – Wisser, Richard, *Odgovornost u njeini vremena*, Svjetlost, Sarajevo, 1988., str. 81. (Up. Jaspers, Karl, *Wahrheit, Freiheit und Friede*, 1958.; govor povodom primanja Nagrade za mir njemačkih knjižara, 1958.)

⁸⁹³ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 18.

⁸⁹⁴ Bosto, Sulejman, *Odvažnost slobode*, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 415–423, ovdje str. 419.

⁸⁹⁵ Prema navođenju Asima Mujkića, ovu rečenicu Rorty je „izrekao u intervjuu koji je dao Zbigniewu Stanczyku 1997. naslovljenom, danas zasigurno možemo reći proročki, kao *There is a Crisis Coming: A Conversation With Richard Rorty*“ („Dolazi kriza: Razgovor s Richardom Rortyjem“). Ova rečenica sabira u sebe ono što je najvažnije i za problematiku ljudskih prava i demokratiju u savremenom svijetu. U produžetku Rorty zaključuje: „Istinit stav je samo onaj oko čije istinitosti se može složiti jedna slobodna zajednica.“ – Mujkić, Asim, *Ideja demokratije i ljudskih prava*.

⁸⁹⁶ Ibid., str. 220.

... kao carstvo slobode koje bi bilo rješenje spora (...) između slobode i nužnosti (...) između egzistencije i biti, između univerzalnog i individualnog, između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka – nadilazi svaku objektivnu slobodu, društveno i institucionalno ostvarenu slobodu. Zbog toga je podudarnost egzistencijalne istine i slobode čovjeka samo uslov za izbjavljenje pukog života.”⁸⁹⁷

Ukoliko se istina (ljepota, dobrota, svetost itd.) dijeljenjem umnožava onda našom smrću, kako kaže Platon, ona ne propada; ona boravi u dušama koje smo sretali tokom svog privremenog i prolaznog obitavanja u ovom svijetu.⁸⁹⁸ Kao temelj ljudskog bitka u svom samobitku, „sloboda je zbivanje same biti čovjeka, po kojoj sve ljudsko opstoji, sve povijesno, kojem bitak nije onostran, tuđ, već je odjelovljen. Sloboda je bit čovjeka koja dotiče, o-svijet-ljuje bitak bića, uvrštava ga u povijesni svijet: samo u njoj zrači svijetlo svijeta.”⁸⁹⁹ Da bi sloboda postala jedan fakticitet koji se prihvata kao slobodan, onda je

... teorijski neosporno da je u karakteru slobode, prije svega, to da je ona ono što je neraspoloživo, što se otima instrumentalno-funkcionalnom određenju. Neprimijećene implikacije takvog tumačenja slobode su to što je princip slobode svagda vezan za dostojanstvo i autonomiju ličnosti, za svijet djela, za zajednicu kao skupnost u dostojanstvu. Očito je da je sloboda privid ako ona ne stvara neko djelo, ako ne dobija neki oblik i u njemu prisutnost i zbilju.”⁹⁰⁰

Šarčević nam kazuje da je bez djela sloboda samo djelimična, okrnjena, da je samo puka riječ; samo je u djelu ona stvarna. To je svojevrsno događanje slobode u kojem se istovremeno dosežu identitet društva ili zajednice i identitet pojedinca, ličnosti, dok su sama iskustva uvijek iskustva slobode ili njene suprotnosti.⁹⁰¹ U tom smislu je i Vujadin Jokić uočio, referišući se na Šarčevića, da „je put k istini kao celini moguć ukidanjem rascjepa subjekta i objekta. To je istovremeno omogućavanje slobode, istinskog subjekta, i istinske artikulacije povesti. Otkrivanje istine je tako, u stvari početak kraja laži, koja će ostati sve dok smo filozofski 'nemuzikalni' za istinu, koja je identična sa slobodom.”⁹⁰²

Ukoliko se preduzima nešto ne prisilno, a što je odraz svojevrsne smjelosti evidentnog samoiskustva, onda se upuštamo u ono samo-smisleno. Međutim, treba primijetiti da, ukoliko sloboda nije uvijek i iznova – nova savjest kojom čovjek spoznaje vlastite zapostavljene mogućnosti, ona postaje najzahtjevniji savremeni izazov čovjeka i čovječanstva. Bez takvog stanja u svijetu svako kazivanje o humanosti i solidarnosti, svaki govor o ljudskim pravima i toleranciji ostaje naprosto opravdanje postojećeg. Obzirom da se čovjek upušta u istinska pregnuća s ciljem da bude dobar, bez obzira na sticanja dobrobiti ili ne, on je moralan jer u svom djelatnom egzistiranju nadilazi ono za što iščezne smisao djelovanja. U ovom smislu moralnost je mišljena kantovski – u svojstvu apsolutnog moraliteta, jer „ona je ono što je apsolutno, daje apsolutni moralitet, kako je to prikazao Kant. Kao što je sa dobrim, tako je,

⁸⁹⁷ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 423.

⁸⁹⁸ Up. Platon, *Feđor*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 178.

⁸⁹⁹ Šarčević, Abdulah, *Odnos istine i slobode*, str. 334.

⁹⁰⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 385.

⁹⁰¹ O ovim pitanjima Šarčević je pisao još u studijama: Šarčević, Abdulah, *Praksa kao sloboda – odnos radu i prakse u filozofiji*, *Pregled*, Sarajevo, god. V, br. 4, 1953., str. 267-270, i Šarčević, Abdulah, *Slobodno djelo čovjeka kao bit istine u filozofiji*, *Godišen zbornik na Filozofskom fakultetu na Univerzitetu u Skopju*, Skopje, god. IX, br. 4, 1956., str. 68-125.

⁹⁰² Jokić, Vujadin, *Na rubu povesnog tla*, str. 182. (Up. Jokić, Vujadin, Abdulah Šarčević: *Kriza svijeta i istina / Sudba vremena i povijesna egzistencija*, Kuflijeva kritika, Beograd, 1/1975, str. 102-108.)

dakako, i sa istinom i ljepotom.”⁹⁰³ Međutim, Šarčević ovdje prenebregava da je moralni zakon⁹⁰⁴ kod Kanta, „za volju najsavršenijeg bića zakon *svetosti*, a za volju svakog konačnog umnog bića on je zakon *dužnosti*, moralnog primoravanja i određivanja njegovih radnji putem poštovanja zakona i iz strahopoštovanja prema njegovoj dužnosti.”⁹⁰⁵ Međutim, ukoliko se kantovsko gledište univerzalizacije zasniva na samouzdržavanju, njena vodeća savremena alternativa, učenje Johana Rawlsa, „zasniva se na 'određenom identitetu' u kojem se 'drugi' može razmatrati u mjeri u kojoj nije priznat kao istinski različit, kao autentično drugi”⁹⁰⁶

Ideal života je, čini se, izbjeći neizvjesnosti utopije žrtve i opasnosti totalitarne utopije, uz sposobnost da povratimo osjećaj za žalost i radost, za sreću o kojoj govori jedan aforizam: „Biti sretan znači moći bez strave opažati samog sebe” (W. Benjamin). To je i borba protiv provincijalizma, koji između ostalog, ne znači samo prilagođavanje na represije i tvrdoće, već i opomenu na opasnosti nihilizma, na ravnodušan odnos prema vrijednostima ličnih sloboda, dostojanstva, tolerancije, solidarnosti i pluralističkih oblika života i obrazaca življenja. Naime, u svojoj divinacijsko-dijagnostičkoj do-rečenosti Šarčević iznova pokazuje humanističku namjeravanost u rasvjetljavanju svijeta života i mnogih neraskrivenih, pogotovo prividno raskrivenih pojava.

U tom smislu, potrebno je ukazati na važnost očuvanja slobodnog i otvorenog okruženja za razmjenu ideja i iskustava, pri čemu scena slobode ističe da je politička sloboda ključna za stjecanje dubljeg razumijevanja političkih procesa i vlastitog mjesta u društvu, nasuprot totalitarnom iskustvu ili diktatu filozofije.

Kako ističe Šarčević:

„Jedino nada da smo još uvijek sposobni da savladamo hroničnu krizu neprijateljstva između moći i slobode, egzistencije i humanuma; želja da bacimo pogled na vedro nebo, na istinu, u kojoj slabost nije prilika za igru nasilja.”⁹⁰⁷

Šarčević kaže da je u jeziku u kojem se kristalizuje istina sadržana mogućnost za iskustvo slobode i oslobađanje od principa vladavine, od kriptograma izrabljivanja i ideologija kao društveno nametnutog privida. Komunikabilno mjerilo istine se kod Jaspersa ogleda u njegovom stavu da je „istina ono što nas povezuje; a njena vrijednost može da se izmjeri stepenom njene povezujuće moći.”⁹⁰⁸ Ono što je bitno za čovjeka jeste da je on otvoren, hajdegerovski kazano da čovjek stoji u slobodi za istinu i otvorenosti za djelanje; „da nije 'definiran određenim krugom objekata akcije', ako se odista konzekventno promisli, ukazuje na to da u toj otvorenosti počivaju mnogostruke mogućnosti i neizvjesnosti, u njoj su skrivene

⁹⁰³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 386.

⁹⁰⁴ Moralni zakon kao univerzalno prihvatljiv proizilazi iz činjenice da moralna bića sama sebi dosuđuju moralni zakon. Kantova provjerljivost univerzalne primjene (prihvatljivosti) kod umnih bića zahtijeva potvrđivanje bez obzira da li se vrši ili trpi djelanje. Tako Kant dolazi do dužnosti, do kategoričnosti svog temeljnog moralnog zakona, do čuvenog kategoričkog imperativa: radi tako da bi maksima tvoga djelanja uz pomoć tvoje volje trebala postati opštim prirodnom zakonom. Kant izričito govori da postoji samo jedan jedini kategorički imperativ. Na ovaj način volja zadobija karakter autonomije koja sama sebi daje snagu zakona. Up. Kant, Immanuel (Kant, Immanuel), *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1993., str. 23.

⁹⁰⁵ Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, str. 100.

⁹⁰⁶ Benhabib, Seyla, *The Generalised and the Concrete Other*, u: Eva F. Kittay, Diana T. Meyers (ur.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1987., str. 165.

⁹⁰⁷ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 150.

⁹⁰⁸ Jaspers, Karl, *Filozofska autobiografija*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1987., str. 141.

moćnosti ljudske povijesne pustolovine: to što će iz čovjeka postati; u dvostrukom smjeru: pozitivnom i negativnom.⁹⁰⁹ U tom kontekstu, sloboda kao ontološko-antropološka suština čovjeka, promišlja se s ciljem ostvarenja ukupnog progressa kod Tanovića; ona čovjeku omogućava sposobnost odabira „jedne od objektivno datih, prirodno-istorijski već formiranih mogućnosti djelovanja prema određenoj svrsi”.⁹¹⁰ Pored ovih teleoloških predstava o slobodi koja se promišlja u kontekstu ukupnog progressa,⁹¹¹ sa unapređenjem humanog sadržaja, za koji Ernst Bloch kaže da služi u borbi za nove društvene odnose, napredak, međutim, može imati regresivne efekte i postignuća i dovesti do lošeg napredovanja i nehumanog sadržaja. Naime,

„Mi imamo čežnju i siromaštvo znanja, no malo delotvornosti i, što taj nedostatak takode objašnjava, nikakvu širinu, nikakav izgled, nikakve završetke, nikakav unutrašnji prag nismo kroz slutnju prekoračili, nemamo nikakvo jezgro i nikavu zbiru savest principa.”⁹¹²

Ona sredstva koja imaju upotrebljivost unutar ljudskog progressa moraju biti odgovarajuća za ljudske humane svrhe, u suprotnom, – ona bivaju anti-sredstvima koja izdaju cilj, to jest svrhu. Ovdje se ukazuje na bitan momenat razotkrivanja lažnih ciljeva apstraktnog humanizma koji drži do ‘plemenitih ideala’, ‘beskonačne budućnosti’, što se djelatno reflektuje na antihumanu praksu:

„... Ljudski progres se može pravdati samo kao progres u stalnom obogaćivanju ljudskih vrijednosti, razvijanju ljudskih humanih mogućnosti, ljudskih produktivnih snaga, ljudskog duha, slobodnog i svestranog razvoja čovjeka u slobodnoj ljudskoj zajednici. U tome i vidimo osnovni kriterijum ljudskog progressa. Takav progres je humanistički i etički opravdan. U takav humani progres potrebno je i korisno vjerovati. Ovom tezom razlikujemo shvatanje neminovnosti progressa i shvatanje etičke opravdanosti progressa, kao i psihološke potrebe za vjerovanje u sretniju, ljudskiju i bolju budućnost.”⁹¹³

Do objektivnog kraja humanosti, prema Adornu, došlo se kada se sloboda skupila u čistu negativnost, što je samo je drugi izraz za isto, pri čemu je pojedinac kao rodno biće čovjeka ili reprezent čovječnosti, izgubio autonomiju koja bi mu mogla osiguravati ostvarenje roda.⁹¹⁴ Šarčević kaže da sloboda ne egzistira samo u činu i djelu, već i u odgovornosti, onoj odgovornosti koja seže u prošlost, budućnost, koje se susreću u sadašnjosti, „dok uslovi ljudske slobode i odgovornosti počivaju u budućnosti, u društvu bez gospodarenja”.⁹¹⁵ Ovdje Šarčević u kontekstu humanuma misli na „slobodu i pravo na slobodu, ono neopozivo ljudsko pravo na dostojanstvo, na nezavisnost”.⁹¹⁶ Prema Jaspersu, svaki čovjek u svojoj nezamjenjivosti stoji pred visokim zahtjevima ljudskog postojanja, treba se posmatrati u njegovoj slobodi, treba se vidjeti u njegovom dostojanstvu.⁹¹⁷ Da se gubitkom slobode ne gubi sumo dostojanstvo, već i

⁹⁰⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 41.

⁹¹⁰ Tanović, Arif, *Humanizam i progres*, str. 38.

⁹¹¹ Pojam „progres je bitno vezan za svrhovito ljudsko djelovanje. I upravo u tom kontekstu značajno je pitanje odnosa ideala i stvarnosti, ciljeva i sredstava. Izgleda opšteprihvaćeno da ciljevi determinišu upotrebu sredstava, ali, isto tako, da se u sredstvima iskazuje karakter cilja. Sredstva koja se upotrebljavaju u ljudskom progressu moraju biti adekvatna.” – Ibid., str. 39.

⁹¹² Bloch, Ernst (Bloch, Ernst), *Duh utopije*, BIGZ, Beograd, 1982., str. 42.

⁹¹³ Tanović, Arif, *Humanizam i progres*, str. 40.

⁹¹⁴ Up. Adorno, Teodor, *Minima moralia*, str. 37.

⁹¹⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 543.

⁹¹⁶ Ibid.

⁹¹⁷ Up. Jaspers, Karl, *O uslovima i mogućnostima jednog novog humanizma*, str. 620.

ljudskost, kazuje nam moral kao osnov slobode u kojoj se ostvaruje humanizacija čovjeka u njenom usmjerenju prema vrijednosti i smislu. O tome na određen način govori Camus:

„Svaka vrijednost ne povlači za sobom pobunu, ali svaki poriv pobune prešutno priziva neku vrijednost.“⁹¹⁸

Dok tehničko-tehnološkim napretkom dopijevamo do produbljivanja čovjekovog samootuđenja lišavanjem vlastitog dostojanstva i izvornog humaniteta „kojemu se oduzima istinitosna sloboda odlučivanja“,“⁹¹⁹ Šarčević kaže da je od presudnog značaja biti u saznanju, ne samo etičkih uvida o posredujućem samorazumijevanju orijentacije našeg života, već i da se simboličkim razumijevanjem fenomena svijeta života zađe iza ustaljenih značenja, otkrije ono zaboravljeno i skriveno izvoriste samoizlaganja ljudske slobode i istine,⁹²⁰ jer:

„Istina se ne želi slušati, ali se ona mora izreći.“⁹²¹

Tako se ostvaruje humanitas, kada se participiranjem istine u komunikacionoj zajednici samosjedinjaju čovjek i čovječstvo, dočim se nadmašuje „to građansko sabotiranje mogućnosti ljudske slobode“.⁹²² Što je veće prisustvo slobode, veća je mogućnost približavanja istini koja nas povezuje u jednu cjelinu, u ostvarenju naše lične punoće, punoće čovječanstva i cjelokupne stvarnosti. Sloboda je u konfucijanizmu nadasve utemeljena u istini, pri čemu je „put jedinstva onog humanog i Neba – put razboritosti: Mogli bismo ga označiti kao 'istinu' (the truth), kao najviše uopće moguće mijenjanje realnosti, čiji je samo dio ono ljudsko. Mi znamo što onda znači aktivna humana participacija u Nebu koje je Tao.“⁹²³ Spoznaja dobra ima svoje temelje u Tao-u. Ovo uvjerenje duboko je ukorijenjeno u konfucijanskoj filozofiji i dijeli neke sličnosti s postmodernizmom. Prema ovom uvjerenju, moralno razumijevanje i spoznaja imaju prednost pred spoznajom činjenica ili semantičkom istinom. U društvu, moralno obrazovanje predstavlja zajednički temelj, dok moralno razumijevanje ima prioritet nad razumijevanjem materijalnih stvari ili bića.

Kada je riječ o odnosu istine i slobode, Šarčević kaže da je istina neraspoloživa, jer niko ne može njom vladati, niti raspolagati; približavanje istini je približavanje u slobodi i povjerenju,

„... jer se istina otkriva, saopćava, ona se nesebično dariva svim ljudima. No, treba reći da su samo slobodni ljudi oni koji ne robuju ni tuđem ni svom vlastitom egoizmu. U današnjem

⁹¹⁸ Camus, Albert, *Pobunjeni čovjek*, Zora, Zagreb, 1971., str. 18.

⁹¹⁹ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 272.

⁹²⁰ Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 46.

⁹²¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i vrijeme*, str. 117.

⁹²² Ono što se čini bitnim u Šarčevićevom sagledavanju Jaspersove mogućnosti univerzalne komunikacije odnosi se na period iz 1931. godine i tadašnje uočavanje „da upravo fašizam predstavlja najradikalniji raskid komunikacije čovjeka sa čovjekom i time njedno prestajanje sopstva i slobode čovjeka, jedno 'desubjektiviranje', on previda destruktivne težnje, ukletost društvenih odnosa, međusobno oprečnih volja za moći, institucionalizirane prinude konvencija i zakona, onog procesa rada i proizvodnje čiji je zakon upravo 'apotrhanje od živih ljudi' (Adorno), koji samo u istinskoj slobodi mogu ostvariti komunikacionu zajednicu kao 'odluku za jedan put u ljudsko'“ – Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 216-217.

⁹²³ Shodno tome: „Mudrost je stanje najviše slobode. Ako je osoba permanentno vjerna sebi, ona je savršeno u skladu s Tao i njezin put je put Neba i vice versa. Ako pak prizovemo Heideggera, mogli bismo reći da takva osoba ne posjeduje mudost (cheng) kao vlasništvo. Suprotno je istinito: cheng aproprira personu. Ono što suvremeni kineski misliloci žele reći to je da za Konfucija sloboda nije apsolutna sloboda bez eksternih obuzdavanja. Dakle, tao je Put. U tom smislu suvremeni sljedbenici Konfucija nalaze Heideggera na onoj strani u kojoj je protiv Sartreovog apsolutizma slobode, idealizma čina. Starokineski pojam istine je blizak onom Heideggerovom. U Konfucija istina nije semantička istina ili propozicionalna istina. Razlog koji se često navodi za to je nedostatak lingvističke aparature.“ – Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 103-104.

svijetu, u današnjoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji, koja je postala planetarna, postoji strah od slobode i strah od istine. Zašto se mi ljudi bojimo slobode i istine, a ne bojimo se zla i nasilja? To je temeljno pitanje čovječanstva. Zašto nam je ugodno živjeti u zlu i nasilju? Ako je povijest povijest slobode i istine, onda povijest u pravom smislu još nije ni počela.⁹²⁴

Ovo je pitanje na koje Šarčević kontinuirano daje odgovore, pri čemu se sloboda kao prva temeljna vrijednost koja je često ugrožena samovoljom većine u svojoj izloženosti društvenim promjenama, odnosi na pitanje koliko smo slobodni u donošenju moralnih odluka, čime se ostvaruje humanitas u samosjedinjenju čovjeka. Radikalan okret od neslobode i inhumanosti moguć je samo uz važnost svijesti i slutnje slobode i humanosti u našem životu. Šarčević nalaže „da je poželjno da filozofija i cijela literatura postanu moralne – a ne moralizatorske – i problematske. Oni moraju na svoj neponovljiv način pokazati da čovjek također predstavlja vrijednost i da pitanja, koja on sebi postavlja, jesu uvijek moralna”.⁹²⁵

3.1.4. Filozofska etika kao nova filozofija prirode

Šarčevićev cilj je da humanizuje ljudski svijet, gdje će čovjek, kao biće prirode koje je sklono relativizaciji odnosa unutar naučnih vrijednosti i dostignuća, biti u stanju da prepozna opasnosti jedne segregacionističke metodologije. Ova metodologija je nesposobna da se odgovorno bavi stanjem čovjeka i društva, kao i prirodom i njenim procesima. Pitanje je kako da se posredstvom filozofsko-etičkih implikacija mogu postvariti najprije humanistički mehanizmi razumijevanja značenja i značaja srodstva i srodavanja čovjeka i prirode pri čemu je nezaobilazna uloga bioetike čiji je umstveno-moralizujući instrumentarij filozofska etika, dok su etika nauke, kao i ekoetika – naprosto – egzistencijsko-moralno-epistemička ishodišta ka novom građenju boljeg i humanijeg svijeta. Drugačiji pristup čovjekovoj prirodi, strukturi ljudskih društava, unutar teorije kritičko-normativne kompetencije podrazumijeva pitanje strategije *humaniteta* i *legitimiteta*, saodgovornosti ličnog i zajedničkog, što čini dio spoznaje otvorene za moć suđenja i univerzalističke strukture unutar metafizičke i političke moderne.

Kao jedan od prioritarnih zadataka filozofske etike Šarčević uočava potrebu da se napuste principi gospodarenja i tlačenja prirode. Da je najdublja jezgrovitost Šarčevićevog humanizma postularana i u filozofskoj etici kazuje nam to da se u osnovi jedne nove filozofije prirode i nove filozofske etike nalazi „uzbudljiva i teška problematika smisla i opstanka čovječanstva uopće”.⁹²⁶ Šarčević ovdje navodi primjer Hansa Jonasa koji se zapitao – unutar kojih se naučno-civilizacijskih, društvenih i duhovnih vrijednosti, i u kojem se misaonom diskursu može danas konstituisati jedna etika za tehnološku civilizaciju – kao nova etika?

Ova nova filozofska etika nadmašuje povijesno-konvencionalni pristup etici usmjeren prema ljudskom djelovanju. Umjesto fokusa na ljudske postupke, ova etika se usredotočuje na ono što je trenutno prisutno i blisko, ona je bila *etika istovremenosti*. Ovaj pristup apstrahuje vanljudske objekte koji čine polje etičkog uma. U tradicionalnom etičkom smislu, ova filozofska perspektiva može izgledati zaslijepljena moralnim načelima, budući da se usredotočuje na

⁹²⁴ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 404.

⁹²⁵ Šarčević pojašnjava: „Ako sve otkriva svoje najneposrednije i najdublje kvalitete u budućnosti, tada je čovjek bitno ono što još nije, ali što postaje i što hoće i može biti. No nije li tada – ako smo zaista u dimenziji prave i humane budućnosti – razbijena i oslabljena apsurdna i bezlična sadašnjost kapitalističkog i pantehnicijskog svijeta? Tom svijetu je zaista uskraćena budućnost. Najviše njegovo iskustvo jest: to ne može potrajati. Svaku promjenu međutim ne može da zamisli osim u obliku katalizme”. – Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 212.

⁹²⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 34.

područje činjenja i stvaranja. S druge strane, ova etika istražuje područje tehnike, njezinih sistema i proizvoda – cijelo umjetno područje, s izuzetkom medicine. Jer, dok je etika svoju filozofsku mjerodavnost omeđivala na interpersonalan svijet, i na samoodnos u skladu sa svojim činjenjima i htijenjima, ova se etika istovremenosti izlagala teroru instrumentalnog i antropocentričnog uma koji nam je danas dao ono s čim živimo, doprinoseći opštoj devastaciji prirode čiji smo dio.

Ovdje je bitno uočiti jednu temeljitu diferencijaciju zadatka filozofske etike od drugih etika, prije svega etike odgovornosti, što će Šarčevićem uvidima dati svojevrsnu filozofsku posebnost i unutrašnju konzistentnost. U razvijenim industrijskim društvima i složenim sistemima potrebu zaživljavanja jedne moralne filozofije prati nova teorija ljudske egzistencije. O tome je promisljive filozofske uvide dao Höffe, a Šarčević kaže:

„To pitanje teži jednoj novoj fenomenologiji krivice, pojma patnje i žrtve, djelovanja i odgovornosti; počiva na nadi da je moguća sinhronija između unutarnje i vanjske prirode, koegzistencija slobode i fleksibilnog i promjenljivog uma koji čovjeka razumijeva kao čovjeka u odnosu prema drugima, njemu srodnima.“⁹²⁷

Priroda je bila „izvan dometa“ filozofsko-etičke refleksije. Priroda, kako smo već naglasili, odslikava kompleksnost i dinamiku odnosa čovjeka prema njoj, pri čemu se ova veza ne može jednostavno definisati ili ograničiti na pojmove koji su raspoloživi u okviru prirodnih nauka ili tehnike. Ovdje nije samo riječ o pitanju pridržavanja prirodnih zakona, partnerstva u razmeni materije, ili zadovoljenja nagona, dočim priroda nije samo estetski prikaz prirodne ljepote ili drugi čovjek, niti je ograničena samo na ljudski um. Priroda nije samo harmoničan sklad različitih elemenata, već često predstavlja izazov koji čovjek pokušava da shvati i savlada, pa često prkosi ljudskom razumijevanju, izazivajući nas da razmišljamo o njenim tajnama i njenom nepredvidivom karakteru.⁹²⁸ Kao što je stoička etika zanemarena, uz fatalne posljedice, a koju je „potrebno rekonstruisati u novim povijesnim i znanstveno-tehnološkim uvjetima“, tako je neophodno imati u vidu da čovjek i svako živo biće na Zemlji, kako nekada, tako i danas teži koliko razvijanju, toliko i očuvanju sopstvenog postojanja, sopstvenih mogućnosti. U ovom kontekstu, Šarčević poseže za idejom usklađenosti ljudskog opstanka s prirodnim redom stvari, naglašavajući potrebu za novim tumačenjem i razumijevanjem čovjekove umnosti, nadarenosti i sposobnosti, s istovremenim isključenjem afektivnih uticaja (pathos). Zadatak nove filozofske etike je podizanje svijesti o potpuno novoj situaciji, kada se suštinski mijenjaju temelji svega u svijetu čovjekovih naučno-tehnoloških i simbola prirode. Šarčević se ovdje poziva na Jonasa, opisujući ga kao filozofa-etičara koji donosi svijest o ovoj potpuno novoj situaciji,⁹²⁹ pri čemu se ta etika odgovornosti poima u skladu s *principom očuvanja ljudske vrste*, i uočava da Jonas, uz stvaranje svojevrsne 'heuristike straha', izražava imperativ dužnosti podudaran s pojmom metafizičke odgovornosti. U tom kontekstu, za Šarčevićevu filozofsko-etičku misao Marijan Krivak je rekao:

„To je jedna moderna etika diskursa, koja izgovara jedno ontološko Da prirodi; umnom suživotu s prirodom (Šarčević). Etika neistovremenosti, univerzalistička etika uma koja je i planetarna makro-etika. Suprotstavlja se svakom scijentističkom i tehnološkom utopizmu, a ne

⁹²⁷ Ibid., str. 81.

⁹²⁸ Up. Ibid., str. 34.

⁹²⁹ Nadalje: „Hans Jonas je uočio pritisak te nove problematike: imperativi da se čovjek brine o budućnosti, o potomstvu i o posljedicama svega onoga što polučuje znanstveno-tehnička civilizacija. A ona je postala sudbina svijeta.“ – Ibid., str. 34-35.

znanosti i tehnologiji kao takvima. Ona jest etika napretka, ali u realiziranju ljudskog dostojanstva. Svaka joj je eshatologija strana ako ugrožava elementarni ljudski opstanak.”⁹³⁰

Noseći moralno uviđanje u objektivirajuću spoznaju ta nova etika predstavlja vrstu praktičkog znanja zasnovanog na modernim znanjima o prirodi i društvu, što je moguće objasniti, kaže Šarčević, novim stavom prema biti nauke i biti tehnike.⁹³¹ Uloga nove etike u pojedinim područjima nauke i tehnologije se ogleda u anticipiranju dalekosežnih posljedica, opasnosti za čovjekov opstanak. Naime, opasnosti koje ugrožavaju čovjekov opstanak postavljaju izazove povrede prirode. Nova etika mora pažljivo razmotriti i preuzeti odgovornost za još nes⁵⁶teno, nepostojeće i moguće za ono buduće. Zbog toga se filozofska etika ima zapitati: da li je predviđanje potencijalnih opasnosti dovoljno da naučnika odvraća od nekih istraživanja, kao što je bio slučaj u nedavnim biotehno⁵⁶loškim istraživanjima? Da li su sva istraživanja vrijedna i dobra za čovjeka i čovječanstvo?⁹³²

Razvijanjem filozofske etike kao nove filozofije prirode Šarčević ukazuje na iskustva krize i drame povijesti, pri čer³ se ovom se etikom dolazi do one svijesti kao: mogućnosti nadilaženja antropocentrike; uvida u krizu utopije tehničko-znanstvenog napretka; kao iskustva nasilja nad prirodom i čovjekom; granica prirode i ljudskog egzistiranja uopšte; dalekosežnosti ekološke krize. To nam samo govori, da je filozofska etika u svojoj antropocentričnoj interpretaciji, kao etika istovremenosti, onog bliskog u vremenu i prostoru, uz svoje imperATIVE bila naprosto zaslijepljena svojim principima, pri čemu Šarčević izvodi jedan od centralnih stavova da je svako biće na Zemlji, pa i čovjek, usmjereno ka očuvanju i razvijanju svog vlastitog postojanja, svojih mogućnosti. To je takozvana ideja podudarnosti ljudskog opstanka sa prirodnim redom stvari iz koje slijedi nalog i ka novom tumačenju čovjekovog uma, njegovih mogućnosti i sposobnosti, uz isključenje njegovih afekata, ali i kao novi stav prema suštini tehnike i suštini nauke. Naime, sagledavanje dalekosežnih posljedica u pojedinim područjima nauke i tehnologije, opasnosti za fizički, ljudski i društveni svijet, koje dovode do povredljivosti prirode, to je sve ono bitno što nova etika mora uzeti u obzir: odgovornost za još nepostojeće i moguće, za buduće. U tom smislu Šarčević kaže:

„To implicira kritičko nadmašivanje one društvene realnosti koja posreduje i omogućuje izopačenje istinske ljudske prakse u tehniku, u društveni neum, u rastuće ovladavanje prirodom koje se u formi tehničke racionalnosti – produžava u vladavini ljudi nad ljudima i 'nad unutrašnjom prirodom' (Adorno, Habermas). S druge strane, ono zahtijeva onu zajedničku društvenu svijest ne samo o prinudi društvenih (kapitalističkih) odnosa nego o 'immanentnoj prinudi stvari', o sudbini svih ljudi na ovoj zemlji, o narušenoj životnoj ravnoteži čije je ponovno uspostavljanje osnova opstanka čovječanstva, koja predstavlja novo iskustvo povijesti, jednu novu svijest o solidarnosti iz nužde.”⁹³³

⁹³⁰ Krivak, Marijan, Abdulah Šarčević, *Iskustvo vremena*, str. 261.

⁹³¹ Šarčević daje pojašnjenje odnosom naučnika u okviru slobode i istraživanja: „Naprimjer, strahom od posljedica istraživanja u atomskoj fizici, molekularnoj biologiji, biotehnologiji i biohemiji, u psihologiji, koja sežu dalje od zahtjeva da se nalaze istine. Jonas je izrazio i onaj dvoznačni pojam slobode i istraživanja. Da li je fizičar ili biolog odgovoran za način iskorištavanja njegovih otkrića? Ako on ne može da značajnije utiče na tokove praktičabilnosti i profitabilnosti svojih znanstvenih izuma? Zato je Robert Oppenheimer, poslije Hirošime, rekao da je istraživač u prirodnim znanostima, atomski fizičar, naprimjer, sklopio poznanstvo s grijehom, sa krivnjom, sa luficerovskim umom.” – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 35.

⁹³² Ibid.

⁹³³ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 276.

Ukazivanje na činjenicu da pojedinac ne može ništa učiniti u sprečavanju drugih da započnu istraživanja čijim se posljedicama dovode u opasnost ljudski rod ili život uopšte, stoji naspram još uvijek otvorene mogućnosti da se uvide ili razluče istraživanja sa pogubnim posljedicama. Da bi se demitologizovale nauke kao nosioci evropske kulture, neophodne su, kaže Šarčević, „dijalogijske forme Zapada i Istoka“.⁹³⁴ Stoga je moguće činom razumijevanja smisaono zahvatiti „pluralizam formi djelovanja i mišljenja, formi *ethosa*, oblikovanja *ethosa*, koji čini bit ljudskog temeljnog ustrojstva. Time se ne upada u moderni relativizam, historicizam i fragmentarizam; u njima se vidi fiziognomija svjetske situacije.“⁹³⁵ Tu je nezaobilazna uloga hermeneutike kao praktičke filozofije,⁹³⁶ u kojoj je moguće ostvariti horizonte nade ili budućnosti, čime bi se ustrajalo u činjenju 20. vijeka: zapitati se nad cijelim evropskim kulturnim sistemom, što je najradikalnije učinio Heidegger, koji je čak i u kasnim godinama svoga života izbjegavao pojam filozofije.⁹³⁷ Ideja filozofske hermeneutike znači: da tek moramo ovozemaljsko-svjetski i ekumenski misliti. Taj kontekst Šarčević ovdje nadalje pojašnjava:

„To znači: nije samo Evropa mnogolika, koja nastoji da se sabere u jedinstvu i slobodi. To je čovječanstvo sa svojim projektom na planeti Zemlji, nasuprot onim formama nacionalizma i regionalizma, ono tek mora učiti živjeti zajedno u svojoj polifoničnosti kultura, tradicija, religija, običajnosti; mora tek učiti jezik ko-egzistencije, transcendentalno jedinstvo jezičkih igara (Ludwig Wittgenstein, Karl-Otto Apel). Mora dospjeti do svijesti da je koegzistencija bitno različitih kultura, evropskih i izvan-evropskih zemalja, s veoma različitom osnovom religijskom, ćudorednom i povijesnom, i da je njoj odgovarajuća jezička polifonija, da je to životno pitanje. Možda najteže – sudbonosno pitanje čovječanstva u 21. stoljeću.“⁹³⁸

Šarčević će uočiti da je upravo Gadamer na nov način prikazao zlokožnost svih fundamentalizama, na koje treba gledati kao na izokrenuta prava na moć istine i slobode, na dijalektičke relate teorije i tradicije, pri čemu se dolazi do jednog od osnovnih stavova filozofske hermeneutike – da i tradicija saodređuje naš društveni život. Imajući u vidu da je hermeneutičko razumijevanje uvijek u skladu s logikom pitanja i odgovora: u komunikaciji, u dijalogu, u razgovoru s drugima, samo razumijevanje problematike povijesnog susreta veoma

⁹³⁴ „To su zaista drugi svjetovi, druge kulture, mudrost Dalekog Istoka, koju je čak i Heidegger nastojao dokučiti; ne samo u formi – dijalogijskoj formi jednog razgovora sa Japancem, u kojem je nastojao da dozna smisao određenih pojmova, izruza ili sintagmi, koji bi mogli odgovarati našim pojmovima.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 146.

⁹³⁵ Ibid.

⁹³⁶ „No, Gadamer je pokazao domašaj praktične filozofije koja nam dolazi već od Grka, prije svega od Platona i Aristotela. Pitanje o višestrukosti konkretne dobrot, a time i formi zajednice, ćudoreda, onog najvišeg ljudskog da se izabere dobro, što danas zvuči kao apsolutna utopija, već je u teoretskom utemeljenju koje je u stanju iskazati i misaono artikulirati praktičnu filozofiju, koja je – u Gadamera – svagda hermeneutika.“ – Ibid.

⁹³⁷ Šarčević citira Gadamera: „Ipak, upravo radikalnost, s kojom je Martin Heidegger zapadnjačku misaonu i duševnu povijest iznova stavio u pitanje, pojačava našu svjesnost novih 67-ica mišljenja. (...) A filozofija Evrope je uistinu nešto čemu je izložen čitav svijet.“ – Ibid., str. 151 (up. Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke)*, sv. 10, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995., str. 269-270).

⁹³⁸ Svoje stavove Šarčević podupire Gadamerovim tumačenjem odnosa jezika i mišljenja: „Zbiljski s drugim govoreni jezik jest zbiljski jezik. Postoji nepregledno mnoštvo jezika, ali je mišljenje moguće u svakom jeziku. U svakom se jeziku može sve reći, iako ne uvijek u jednoj jedinoj rečenici, u jednoj jedinoj riječi; ali se za ono što se hoće misliti može tražiti riječ – i pronaći. Tada je to govorenje. Od jednog jedinstvenog jezika smo toliko daleko, koliko i od jedinstvenosti naših običaja. U mnogolikosti svijeta jezika, koju je čovječanstvo razvilo, leži jedno osobito di 76-iranje i ograđivanje.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 151 (up. Gadamer, Hans-Georg, *Europa und die Oikoumene*, u: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, str. 267-284).

različitih tradicija i kultura, kao i pitanja o mogućnosti dijaloga, treba imati na umu koliko kritiku društvenog života naše epohe, utoliko i transcendentalnu strukturu dijaloga, (po)rast moći masmedija čijim se posredovanjem pojačava enormni koeficijent multiplikacije, uz mogućnost obrazovanja javne svijesti. Tu je i kritika totalitarnog tehnološkog i scijentističkog centralizma kao različitih tipova fundamentalizama savremenog čovječanstva kojem predstoji „deziluzioniranje, koje se tiče moći čovjeka nad prirodom, i možda još više jedno koje se tiče mogućnosti ovladavanja ljudskim strastima”.⁹³⁹ To ukazuje na nerazdvojjnost pitanja moralne prirode i humaniteta. Šarčević kaže:

„Poenta se sastoji u ideji da sama moderna znanost nema veći autoritet od neke druge forme života.”⁹⁴⁰

Jer se pokazuje nelegitimno izolovanim gledanje na svijet nauke kao svijet u cjelini: izvan nauke postoji svijet koji je „takođe dostojan da se kritički analizira i promišlja”.⁹⁴¹

Filozofska etika tretira čovjeka kao biće koje je u stalnom dijalogu sa sobom i drugima, unutar kojeg moralni subjekt mora razumjeti sopstvenu unutrašnju prirodu, vlastite vrijednosti i uvjerenja, koje istovremeno oblikuje i kroz odnos sa spoljašnjim svijetom. Kroz usklađenost unutrašnje i vanjske prirode reflektuje se odnos između moralne prirode i humaniteta, koji podrazumijeva harmoniju između onoga što osoba jeste i onoga kako se manifestuje u svijetu. Ne može se preko dijaloga doći do razumijevanja, ukoliko nema slobode, fleksibilnog i otvorenog uma, uz svijest o sopstvenim ograničenjima i odgovornostima prema drugima. Šarčević istrajava u povezivanju teorijske kompetencije i moralne senzibilnosti, pri čemu je pored znanja o etičkim normama neophodno osjećanje, empatija i spremnost da se deluje prema tim normama. To je u domenu svake umske individue otvorene za individualitet koji ima visoku svijest o tome da su moralna pitanja nerazdvojiva od profesionalnih i životnih pitanja iz domena humanih i društvenih, kao i prirodnih i tehničkih nauka, pri čemu Šarčević poziva na potrebu za novom teorijom ljudske egzistencije.

Otuda se u filozofsko-etičkom iskazu i humanističkoj naraciji nameće neophodnost jednog novog poimanja humanuma i (bio)ethosa, da bi se ukazalo na sve amoralnosti, zbunjenosti i povrijeđenosti ljudskog svijeta kojem nadasve treba miran i sreden život. Jer svoju bioetičku validnost filozofska etika može potvrditi samo u normiranju etičko-naučnog svijeta i moralnom diferenciranju negativnih postignuća u *causa sui* kontekstu svrhe, postignuća i vrednovanja onog što nam treba i onog što je pogubno.

3.1.5. Humanističke perspektive filozofske etike i njen univerzalizam

Posebnost filozofske uloge u suočavanju s procesom dehumanizacije društva leži u radikalno drugačijem načinu života, izraženom kroz imperativ novog identiteta svjetskog društva. Ovaj imperativ naglašava stvaranje opštih i jednakih prilika za svakog pojedinca kako bi učestvovao u formiranju vrijednosti i normi, koje se konstruišu kao najopštije komunikativne strukture. Naime filozofija igra ključnu ulogu u prepoznavanju i razumijevanju ovih suštinskih promjena, podstičući refleksiju o identitetu društva i promovisanje jednakosti, kao i participacije svakog pojedinca u oblikovanju njegovih vrijednosti i normi. U nedostatku, ne samo socijalnih okreta

⁹³⁹ Citirano iz: Gadamer, Hans-Georg, *Letter to Dallmayr* (1985), u: Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (ur.), *Dialogue and Deconstruction*, SUNY Press, Albany, 1989., str. 93-102, ovdje str. 98.

⁹⁴⁰ Šarčević, Abdulah, *Utopija misla i istina vremena*, str. 140.

⁹⁴¹ Ibid.

i institucionalnih uključenosti, već i često u odsustvu bilo kakvih htijenja u smislu društvene akcije, javlja se jedan vakum koji prema filozofiji, prema Šarčeviću, ispostavlja zadatak⁹⁴² koji se ogleda u humanističkom hodu njene samozadate etičke misije odjelovljenja i posvjedočenja u okriljima životne stvarnosti, što prate složene i duboke zapitanosti koje nalažu, ne samo filozofsku analitičnost, već interdisciplinarni pristup za adekvatno razumijevanje i relevantnu filozofsko-etičku retrospekciju datih problematika unutar Šarčevićeve filozofije, kao i promociju humanističkih vrijednosti, njihovog razumijevanja u izazovima savremenog svijeta. Upravo su u Šarčevićevom filozofsko-humanističkom angažmanu prisutna složena filozofska pitanja koja se tiču: istine i slobode, odgovornosti i dužnosti, međuljudskog dijaloga i humaniteta, prava i pravde, dobra i sreće, ljudskog univerzuma unutar svijeta života i prirode iz kojih slijede i raznovrsne etičke implikacije za građenje i održanje moralnog i ljudskog univerzuma. U Šarčevićevoj filozofskoj viziji moral je prikazan kao nešto što je inherentno čovjeku kao biću u društvenoj zajednici. On stavlja naglasak na čovjeka koji postaje moralno biće tek kroz interakciju s drugim ljudima, sugerirajući da moralnost proizlazi iz ljudskih djela i odnosa. Ova njegova etička perspektiva drži do principa dosljednosti, univerzalnosti i primjenljivosti, jer svojom moralnom transferzalnošću povezuje različite vizije čovjeka kao bića sposobnog za produktivnost, prilagodljivost i praksu. To se najbolje očitava u jedinstvu njegovog etičkog humanizma i filozofskog naturalizma koji će omogućiti emancipatorsko-razvojne domete pojedinca i društva.

Iz ovoga slijedi da Šarčevićeva filozofska etika s jedne strane tretira pojmove i svu preovladavajuću kategorijalnu aparaturu kao pojmove za koje se apriori potrebuje jedna etičko-moralna hermeneutizacija svijeta života, razobrućavanja stega, predrasuda i zabluda svijeta života razjašnjavajući izvore njegove dehumanizacije, kao što se s druge strane preko moralnih paradigmi istine i slobode bitno određuje humanistička dimenzija pojedinca i društva, iako smo danas sve više svjedoci antiparadigme istih.

„Zašto se istina, ali ne samo atributivno pripisuje nama, kada smo u egzistenciji, kada smo u izvoru svake predmetnosti i njene obuzetosti objektivnom istinom, koja nije nikakva osebujna predmetnost (povijesna formacija, priroda, duh, duša, tehnika rada itd.)? Ako je ona put da se oslobodi put istine, da se nadmaše razlozi regioniranja i podvajanja, da se otvori smisljena brazda djela unutrašnjeg čovjeka, tada je ona još jezik jedinstvenosti i neponovljivosti, koja samo u jednoj individualističkoj svedenosti znači apologiju hira, prkosa, revolta, otpora, osebujnosti, originalnosti, svijeta lunatičara i anuliranja na Zemlji, znači egzemplifikaciju uzmičanja modernoj moći apstraktne općenitosti, stvarnosti aparata i kulture sirovine.“⁹⁴³

⁹⁴² U svom intervjuu sa Kasimom Prohićem, za koji je povod objavljivanje Šarčevićeve knjige *Iskustvo i vrijeme* (Svjetlost, Sarajevo, 1981.), Šarčević je za filozofiju, između ostalog, rekao: „Ako filozofija nije puko subjektivno i subjektivno domišljanje, opojmljivanje doživljaja, iskazivanje pojma samovolje i subjektivne unutrašnjosti, kao što često neobrazovana svijest pomišlja, ako nije ništa drugo do samo vrijeme shvaćeno u mislima (Hegel); ako nije pusti profitjev, individualni, racionalni, regionalni ili provincijalni, ako nije izraz mita koji veliča ovu ili onu predaju, običajnost i religiju, pojam znanja i istine, veličine lud.; ako nije prosti izraz vremena, povlađivanje tlačenju, bijedi i laži, perfidnom izopačenju svega ljudskog i mogućeg ljudskog; ako filozofija nije izgubila svoju kritičku snagu i snagu negacije, onda ona nije epifenomen, samo proročanski govor; ona je sposobna da razlikuje istinito od lažnog, lažno dobro od istinski dobrog; ona zna ono 'krajnje lupeško'; jezik izopačenja i koketiranja sa humanističkom frazeologijom; filozofska kritika prepoznaje podlost onih koji se izdaju za čovjekoljupce, onih koji su iznutra izopačeni, koji su u biti patvoreni. To znači da ona zna za 'palikuću koji zbog svog vlastitog zlodjela optužuje nevine i krivo svjedoči protiv njih' (E. Bloch), koji svoju podlost izdaje za 'heroizam'.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i svijet*, str. 40-41.

⁹⁴³ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 571-572.

Naime, filozofska etika je kod Šarčevića u službi razobličavanja demagogijskog humanizma, čija je sestra kvazi-istina kao zov u lažnu avanturu znanja i duha; mimo ponavljanja ideja i rasprava o sudbini humanizma, a njegov filozofski ethos je kritički usmjeren ethos u odnosu na demagogijski humanizam u savremenoj epohi:

„No, u satima kasnih saznanja i spoznaja jedva se može osporiti da *opijum humanizma skladno pristaje uz objektivnu opsjenu ekonomizma, tehnokratizma i birokratizma*. Zato se na pomičnom i apstraktnom tlu današnje civilizacije otkriva i loši, demagogijski humanizam kao fatamorgana carstva slobode, jednakosti i svebratstva. A patologija zla, o kojem govori moderna kultura, umjetnost i filozofija, često poprima svirepu kobnost, drastične forme i tzv. svakidašnjem životu: u demoniji politike, u pustopašnosti privrede, u sudaru sistema postojećih struktura, koje nisu više isključivo *socijalnog i ljudskog* porijekla, ali i u sudaru cijelih sistema ideja i filozofija. (...) Pođemo li od ove pozicije, vidjećemo s druge strane da je ukus mediokratije poprimio vid krivotvorenja svega što je ostalo od iskoni suvremenosti, od svega što se pojavi i proizvede. Na primjer, tragedije se pretvaraju u neobjašnjiv novum u izložima i muzejima naše civilizacije. Lažljivci i trgovci idealima, snovima o sreći, eshatologijama, industrijalci, političari, birokrati duhovnih sistema, doktori mudrosti, metafizičari i pseudometafizičari, – nisu samo učinak našeg vremena. Oni su ujedno i jaram budućnosti, novim smislovima, novim riječima i iskustvima suvremene filozofije.“⁹⁴⁴

Filozofska etika izbija u prvi plan upravo na osnovu moralno-etičkog saznavanja kojim se na osnovu ethosnog interesa čovjeka dolazi do iskonskog ljudskog prava da su ljudi ne samo percipijenti, već i učesnici u etičkoj praksi, usmjerenoj prema izvjesno-održivoj avanturi humanog i uspjelog života.⁹⁴⁵ U sklopu rasprave o filozofskoj teoriji moralnog i političkog djelovanja Šarčević će najprije u toku rehabilitovanja praktične filozofije⁹⁴⁶ postaviti pitanje o etičkom životu, o sposobnosti za slobodu i djelovanje, o etici nauke i čovjekovom samointeresu, o mogućnosti primjene filozofije na praksu, i pitanja kako praksa može oblikovati filozofiju posredstvom jednog moralno-etičkog samozagledavanja. Naime,

„Riječ je o jednoj ne-empirijskoj etici koja se, paradoksalno, bavi jednim empirijskim predmetom. Radi se o pojmu moralnog djelovanja, o subjektivnom razlogu djelovanja, o maksimi koja je uvijek univerzalna, o tome da u moralu – kantovski rečeno – pobjeđuje dužnost nad naklonošću.“⁹⁴⁷

Ovo ukazuje na to da je Šarčeviću svojstven *humanistički legalitet* prema kojem on dolazi do zaključka da subjektivno oslobađanje i razvezivanje od modernih idola zavisi od odluke na povijesno oslobađanje od robovanja (pra)uzornim idolima, uz zapitanost:

⁹⁴⁴ Ibid., str. 664-665.

⁹⁴⁵ Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija i znanost*, str. 59.

⁹⁴⁶ Rehabilitovanje praktične filozofije počinje, navodi Šarčević, „kao što je poznato, spisima J. Ritera (sada 1969.), H. Kuhna (1962.) i W. Hennisa (1963.); potom važnim spisima H.-G. Gadamera (1963.) i W. Kluxena (1964.). Tu su i druge rasprave: G. E. M. Anscombe (1957.), Ph. Foot (sada 1978.) i A. Kenny (1963.). Njihov omiljeni predmet ili izvor inspiracije nije bio Kant, nego Aristotel, veliki neoaristotelici kao što su Toma i Hegel.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 68.

⁹⁴⁷ Šarčević u tom smislu uočava da „Höffe argumentativno rekonstruira Kantovu etiku, a u novijim spisima posebno analizira univerzalističku etiku i moć suđenja (1990). Čudorednost se ne odnjeniva na samom djelovanju kao takvom, 'nego samo na kvaliteti volje koja leži u osnovi'. Naime, u moralnom lhtijenju nije ukinuta moć suđenja (Urteilskraft).“ – Ibid., str. 69.

„... ko još može razlikovati demokratiju od demagogije, filozofiju od publicistike, politiku od prikrivene teozofije i birokratije i kako se to može. Milijuni se opijaju i zanose učincima napretka kasnog industrijskog ili postindustrijskog društva; igraju se sjenama i prividima na glomaznom platnu sadašnjice, odakle ih zovu na *lažnu avanturu znanja i duha, iskustva i egzistencijalnosti, na politiku novina, a dakako i na novinu politike.*“⁹⁴⁸

Stoga, ni demagogijski humanizam ne može predosjetiti niti opaziti tragediju povijesti koja je na pomolu; svi slojevi ljudskih ideja, predstava, arhetipova, s bitno-povijesnom zapitanošću: kako bi trebalo i osnovne tokove vremena mijenjati, i to sa pozicija kosmološkog humanizma i utopije same stvaralačke prirode? Svi ti slojevi su, kaže Šarčević, još uvijek oklopi. Jer njegov filozofski ethos i humanum ovdje poziva mislioca da:

„... pazi na današnji život civilizacije, na formiranje urbanih i racionalnih likova Zemlje i kosmosa, pazi na samodresuru svijesti, koja svjesno sebe ukida u univerzalnom objektivizmu savremene znanosti; – pazi, dakle, jer je prenadražen bolom i strahom, jer je u biti privučen po prvi put dijalektikom života neizvjesnosti, koja se suspendira i svakoj znanstvenoj izvjesnosti; pazi jer je inficiran užasom pred činjenicom da se i užas simulira.“⁹⁴⁹

Ukoliko se, međutim, ima u vidu da je još Aristotel prepoznao važnost razumijevanja specifičnih uslova koji utiču na praktičnu primjenu razuma i naglašavao da postoji veza između teorijske refleksije o uslovima praktičke razboritosti, koja naizgled antinomično, zadobija opštiji oblik refleksije,⁹⁵⁰ onda je ovakav pristup jedno od filozofsko-etičkih svjedočanstava koja ukazuju na ideju da se mogućnost filozofije prakse može izvesti iz same prakse, odnosno iz razboritosti – inherentno sadržane u samoj praksi, što je jedan od glavnih naloga Šarčevićeve filozofske etike – da se dubljim razumijevanjem filozofsko-problemskih konteksta može dublje i izvodivije razumijevati sam svijet života i čovjeka u njemu. Polazeći od klasičnog metafizičkog pitanja o odnosu *trebanja* i *bivstvovanja*, Šarčević postavlja pitanje o postojanju određenog oblika moralnog života u okviru neomeđenog i univerzalnog moraliteta, koji nije ograničen na jedno specifično područje života. Tako se zahvataju svi naši egzistencijski sklopovi unutar kojih treba pronaći sve naše životne situacije. To je jedno od važnih tačaka filozofske etike sa svojim metafizičkim uporištem, nadasve u mišljenju o krizi moderne. Filozofska etika, prema Šarčeviću, prolazi kroz ozbiljna iskušenja promišljanjem o krizi moderne, posebno u kontekstu ekološke krize i krize epistemoloških obrazaca, čije pojedinosti još treba razmotriti. Koncepti znanja i moći, nauke i tehnike, predstavljeni kao nešto bezuslovno i iskonsko, suočavaju se s pritiskom napretka, stvarajući potrebu za objektiviranjem i samoobjektiviranjem samog subjekta spoznaje i djelovanja. Prožimajući društvenu funkciju, ova prisila svojim način ispunjavanja – (is)postavlja jedinstveni moralni izazov. Filozofsko-etička zapitanost neizbježno se pita o moralnoj ili nemoralnoj (zlo)upotrebi moći moderne nauke i tehnike.⁹⁵¹ Potvrda takvom svjetonazoru je da

„... svaki ljudski individuum čuva i vazda proizvodi svoju ljudskost (humanum), a time i umnost kao takvu koja se ‘priznaje u svojoj posebnosti’ (Hegel). U ‘priznavanju’ čovjek prestaje

⁹⁴⁸ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 665.

⁹⁴⁹ Ibid., str. 667.

⁹⁵⁰ Aristotelov pristup ovdje ukazuje na važnost integracije teorijske refleksije i praktične primjene kako bi se postigao sveobuhvatan i održiviji oblik razboritosti u praksi, pri čemu filozofija prakse ne treba da bude izolovana od same prakse, već bi trebalo da proistekne iz dubokog razumijevanja specifičnih uslova i konteksta u kojima se primjenjuje.

⁹⁵¹ Up. Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 31.

biti samo 'pojedinačan', odnosno apstraktno općenit: humanum nije više društvena apstrakcija, nije više 'humanistička potreba', nego je njena sredina svuda u čovjeku i oko čovjeka."⁹⁵²

Stoga, humanistička misija filozofske etike treba da ukaže na ono buduće, da vidi šta čovjek jeste i može da bude, imajući u vidu da se iz sadašnjosti svakog pojedinca otvaraju perspektive za budućnost. Takav Šarčevićev stav korespondira sa onim što je Milan Kangrga naglasio kad je rekao:

„Ako budućnost (a to znači: mogućnost i smislenost) čovjekova života nije *sada i ovdje* na djelu, ona *nikada neće nastupiti*, nego će ostati ili eshatologijska kategorija, ili sredstvo ideologijske manipulacije, a u oba slučaja obmana i samoobmana, to jest puka rezignacija nad vlastitim sadašnjim i budućim, tj. 'sutrašnjim' životom čovjeka koji je izgubio vjeru ili pouzdanje u bilo kakav ljudski smisao života ili svog vlastita vremenovanja kao čovjekovanja.“⁹⁵³

Šarčevićev filozofski narativ je etički veoma intenzivan, što prati prisustvo i metaetičkih stavova⁹⁵⁴ prema kojima je kritika nezamisliva bez samokritičke refleksije, koji je ne samo komunikacijski most sa čitaocem, već i prepoznatljiva konstanta njegovog humanističkog pristupa. Njegova filozofsko-etička refleksija je nadasve moralno-kritički pregnantna, ne zato što ona nalaže neki humanistički legitimitet, već naprotiv, zato što takva vrsta refleksije kritički osporava sve moralno-etičke svjetonazore koji dehumanizuju svijet, onaj svijet čije sve boli Šarčević osjeća.

Kao jedno od centralnih problematika u okviru Šarčevićeve filozofske etike kao filozofije prirode je svakako promjena čovjekovog odnosa prema prirodi, spram promjene čovjeka prema živim bićima, kao i odnosa čovjeka prema sebi, i to zahvaljujući prirodnim naukama, prije svega biološkim, biohemijskim, biotehnoškim i drugim,⁹⁵⁵ u razdvojenosti stvarnosnih tokova i relacija čovjeka i prirode od same etike. Ukoliko je potisnuta jedna filozofija prirode koja ne bi apstrahovala od čovjekovog svijeta prakse, a pogotovo njegovog vladanja prirodom, onda se trebamo zapitati:

„Šta je priroda? Da li postoji etičko značenje odnosa čovjeka prema prirodi?“⁹⁵⁶

Stoga su i evidentni: najprije, vladavina bestidne filozofije instrumentalnog i antropocentričnog uma koji podređuju i eksploatišu prirodu egoističnim interesima ljudskog roda, kao i distanciranje od svijesti o onom što se događa s prirodom i u prirodi, što je u neraskidivoj vezi sa idejom i voljom za slobodnijim čovječanstvom. Pored toga, ono što trijumfuje u modernom svijetu, kako smatra Šarčević, jeste *princip jednakosti svih ljudi*, koji poput slobode fascinira kao *princip samosvijest* na Zapadu. Taj princip jednakosti u svom opiranjju svakom uništavanju živog svijeta, pustošenju zemlje i mora, ubijanju ljudi, odnosi se na univerzalizaciju ili princip jedinstva institutivno ugrađen u svjetsku civilizaciju i države sa učesćem svih ljudi u njoj. Tako se preko filozofske etike s jedne strane naglašava važnost predviđanja mogućih problema i

⁹⁵² Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 764.

⁹⁵³ Kangrga, Milan, *Praksa – vrijeme – svijet: iskustvanje mišljenja revolucije*, Nolit, Beograd, 1984., str. 423.

⁹⁵⁴ Metaetička refleksija u ovakvim svojstvima u odnosu na totalitet svijeta života koje traži utemeljenje izvan moralne subjektivnosti, jedno je od bitnih obilježja moderne filozofsko-etičke epohe humanizma.

⁹⁵⁵ Raspolaganje novim tehnologijama; brzi napredak tehnologije, posebno u područjima kao što su vještačka inteligencija, robotika i genetsko inženjerstvo, stvara nove etičke dileme. Pitanja privatnosti, autonomije, pravične upotrebe tehnologije i odgovornosti su važni aspekti koji se moraju uzeti u obzir.

⁹⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 33.

preduzimanja odgovornih koraka kako bi se izbjegle negativne posljedice, a s druge se aktivno razmišlja o etičkim pitanjima i traganju za održivim rješenjima kako bi se pomoglo stvaranju društva otpornog na izazove, društva koje se može prilagoditi promjenama i razvijanju mogućnosti svake individue: intelektualno-saznajnih, moralno-etičkih, kulturno-društvenih. Iz središta svog humanističkog kapaciteta filozofska etika ne naznačava samo temeljne aspekte krize svijeta kod koje nije nužno samo vrijeme straha, već upućuje i na najbitnije smjernice moralno-etički podsticajnih promatranja u svijetu života, istodobnim vremenovanjem mogućnosti i izazova koji podstiču razvoj, inovacije i moralnu refleksiju. Između povijesnog očajavanja nad dankom efektuirane krize svijeta i mogućnosti nadilaženja iste, Šarčević bira uvijek ovo drugo. U sagledavanju velike filozofske slike svijeta Šarčevićev filozofski ethos drži do filozofske radoznalosti i znatiželje, propitivanja i razumijevanja unutar neograničenog resursa pitanja i odgovora iskušanih u istini do-kazivog i slobodi is-kazivog, u čijoj se otvorenosti pokazuje transformativna moć obogaćivanja transcendirajućim mehanizmom spoznajnog humanuma za moralno-etičku iskazivost u spajanju različitih duhovnih iskustava s ciljem filozofsko-humanističkog prosvjetljenja.

Kroz Šarčevićev filozofsko-ethosni objektiv suočavanje s krizom se promišlja kao prilika za moralni rast, razvoj novih vrijednosti i traženje održivijih putanja, kako bi se pokazala opravdanost u vjeru za ostvarenje života dostojnog čovjeka i čovječnosti. S druge strane, *preduprijediti nevolje u skladu s moralnim izazovima i etičkom odgovornošću*, jedna je od osnovnih intencija Šarčevićevog filozofsko-etičkog humanuma, čime se ustvari unutar krize svijeta odslikava jedna moralno-etička (samo)projekcija filozofsko-životne objektivacije kako bi se nada mogla pronaći u spoznaji humanističkih perspektiva, otvarajući prostor za promjenu i napredak. Pri tome, puno toga ukazuje da se tu radi o potrebi univerzalno povijesnog poimanja jednakosti u kojem je napredak usmjeren napretku, običaj k moralitetu, sloboda k slobodi, sa pretakanjem istorije u jednu svjetsku istoriju. Sve su to humanistički-prvorazredna pitanja jedne filozofske etike koja u otvorenosti moralnog uma ne poziva na raskid sa vlastitim vrijednostima, već na preispitivanje ustaljenih uvjerenja, uz konstantno prisutno pitanje: da li se vrijednosti mogu prilagoditi novom znanju i da li mogu izdržati test vremena?

Šarčevićeva filozofsko-interdisciplinarno-epistemička prožimanja iz raznorodnih perspektiva svjedoče, ne samo o širini i slojevitosti njegovih studija, već i o njihovoj interpretacijskoj višeznačnosti. Iz svoje ethosno-antropofilno-misaone disperzivnosti ta prožimanja emaniraju u konceptualiziranje humanizma, baštineći raznorodno-filozofski tretirane problematike kroz prizmu kontinuiranog humanističkog pristupa i etičke refleksije, iznova tretirajući zahtjeve za istinom i (raz)rješavanjem utemeljenosti spoznaje vrijednosti i antivrijednosti, sa sviješću da je sloboda u današnjem vremenu opasno ugrožena u mitologizaciji moći i institucionaliziranju spoznaje i spoznatog koje sada služi "bezimenom slugi", pomirenju čovjeka sa njegovom sudbinom. Humanistički zadatak angažovanog mislioca – kao što je Šarčević, sastoji se u oslobađanju moralno-etičkog rezonovanja koje traga za relevantnim odgovorima na krizu koja nije samo ekonomska, već nadasve kriza duhovnosti i neznanja. Njegova filozofsko-etička refleksija s jedne strane objedinjava *čovjekovu obavezu da se prema drugima odnosi s poštovanjem dostojanstva i uvažavanjem ljudskih prava*, a s druge strane da ukazuje na nužnost otpora intelektualca na globalnom nivou, čime takvo djelovanje sebi zadaje cilj da se ostavi dubok trag na sve aspekte međuljudskih odnosa i društvenog ponašanja.

3.2. Komunikativna etika

Kao jedno od najprisutnijih pitanja novije filozofije, kojem filozofski nadahnuo i znalačko-istraživački pristupa Šarčević, jeste i pitanje komunikativne etike, čija se kontekstualizacija unutar njegove filozofije situira najprije u pravcu „racionalnog utemeljenja etike u doba znanosti“. Kontinuirano držati do filozofsko-kritičke svijesti o tome da je svijetu potreban dijalog koji prati različita gledišta uvjerljivih razloga i valjanih argumenata, znači da toku praktikovanja teorije komunikativnosti korespondira punoća argumentativnosti bez čega se ne može govoriti ni o produktivnoj komunikaciji, što je jedan od ideala Šarčevićeve komunikativne etike. Naime, u okvirima Šarčevićevih etičkih promišljanja posebno mjesto zauzima princip komunikacije u vidu permanentno-problemskog dijalogiziranja sa filozofskim nasleđem komunikativnog djelanja koje je inkorporirano u gotovo svim segmentima njegove humanistički koncipirane filozofije. To filozofsko uslođnjavanje pitanja koja se aktuelizuju unutar komunikativnog procesa i etičke prakse Šarčević realizuje u nekoliko ravni.

Mišljenje kao istovremeno izlaganje modernog svijeta i samorazumijevanje svijeta života, koje prati razumijevanje, rastvaranje tog svijeta i odnos prema njemu, za Šarčevića se uspostavlja iz sopstvenog mišljenja iz kojeg se otvaraju mogućnosti komunikacijsko-filozofskog diskursa u sveobuhvatnom smislu. Komunikacija je utočište misaone konfiguracije smisla – stilizovanog – u njegovoj dovedenosti u riječ. Ako imamo u vidu da se jedna od bitnih uloga filozofije ogleda u raskrivanju istina svijeta života i vremena u kome se daleko veći prioritet daje pitanju o sistemu razlika nego o razlikama sistema, svjedoci smo jednog novog, drugačijeg pozicioniranja svijesti u odnosu na svijet i njegovu stvarnost, kada se refleksijom o zajedničkim životnim formama, praktikama, uopšte o životnim iskustvima, izdiže na viši nivo „jedno etičko znanje u svijest“. Onda nam je donekle jasno pitanje koji su uslovi mogućnosti i komunikacionog filozofskog diskursa u sveobuhvatnom smislu, i to, da li je filozofija čak i u znaku svog samoukidanja u posjedu bitno iskustvenih uslovljenosti: u povijesno-društvenoj, kulturnoj, političko-institucionalnoj i socio-psihološkoj ravni sposobna postaviti pitanje o razlozima neuspjeha sporazumijevanja i izostajanja istinske komunikacije uopšte? Dok jezička igra argumentacije implicira pojam jedinstva uma, prema Šarčeviću, „um je sposoban za socijalnu komunikaciju koji svoju kompetenciju posvjedočuje i time što sadrži neophodne kriterije za teorijsku i, ujedno, praktičnu intersubjektivnost“.⁹⁵⁷ S druge strane se zadržavanjem principa intersubjektivnosti u svojstvu jedne transcendentale jezičke pragmatike etički normira utemeljenje „priznatosti članova zajednice komunikacije (kao nužnog uslova misaone argumentacije uopšte)“.⁹⁵⁸

Živeći u svijetu obilježenom različitim podjelama i raznovrsnim diobama: idejno-političkim, društveno-ekonomskim, filozofsko-etičkim, nacionalno-religijskim, kulturno-tradicijskim, mi

⁹⁵⁷ Pretvaranje biotopa u tehnopol, kao i uvid u modernu realnost tehničkog Šarčević ovdje nadalje pojašnjava: „Prvo, univerzalnu prisutnost tehnički proizvedenih objekata i aparata, njihova pravila upotrebe i funkcioniranja, polja upotrebe i okolnih sistema. Drugo, svudprisutnost njihovih sistema raskrivanja i proizvodnja, njihovih veza raspodjele i transporta. Treće, njihova ukupnost se predstavlja kao splet mašinskih, energetske i informacionih funkcionalnih jedinstava, njihove funkcionalne isprepletenosti. Četvrto, to znači da se u njima realizira 'specifični tehnički proces pretvaranja stvari-sirovine, transformacije energija, prenošenja i posredovanja informacija kao i promjene mjesta i mobiliziranja prostora'. Ali, iznad svega, peto, 'ove tehničke mogućnosti učinka' utemeljuju pripreme i procese sirovinskog, energetskog i informacionog pohranjivanja'; njima opet upravljaju tokovi prožimajućeg održavanja u cjelini, u njihovom napretku i inovacijama. I šesto, 'realitet tehničkog implicira ukupnost ovdje uvijekzanih načina postupanja i primjene, njihovu tipiku znanja i spoznaje, jedan specifični racionalitet planiranja, konstrukcije'." – Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 130.

⁹⁵⁸ Milović, Miroslav, *Refleksivni argument*, FDS, Beograd, 1989., str. 162.

u stvari živimo u vremenu dugotrajnih političko-socijalnih, ekonomskih i socio-ekonomskih kriza sa sve češće nepredvidivim ishodima i nesagledivim posljedicama. Pored svega, kako je još šezdesetih godina 20. vijeka anticipirao viziju "globalnog sela"⁹⁵⁹ Marshall McLuhan, koji je na određen način, govoreći o fizičkom, a ne internet-, sajber-prostoru, u stvari anticipirao društvene posljedice globalizacije – koje se nisu mogle predvidjeti, ljudske komunikacijske interakcije „danas su posredovane nekom vrstom tehničkog interfejsa, bilo da je to telefon ili računar, kontakt između ljudi izgubio je intimnost neophodnu za formiranje ličnih veza i zajednica”.⁹⁶⁰ Pored brojnih prednosti, poput proširenog kruga ljudi s kojima možemo biti povezani, tehnološki napredak nas dovodi u opasnost gubljenja u beskrajnu mogućnost i opejia virtuelno-tehnološke 'stvarnosti', dočim nam online komunikacijske platforme često nude površne i ograničene interakcijske forme. Jer sama fizička prisutnost, neverbalna komunikacija, sa drugim interakcijskim simbolima u njihovoj promjenjivosti, ima(ju) uticaja na našu egzistencijsku stvarnost i lični život, ukazujući da potpuni humanum, čovječnost, – najprije u ostvarenju autentične komunikacije i istinske zajednice, uz konstantno otvoren zahtijev da čovjek bude s ljudima u održivosti argumentativnog dijaloga. Potreba za komunikacijom, za usvajanjem *drugog* i *drugačijeg* u svojoj višestrukoj povijesnosti, proishodeći iz univerzalne tradicije čovječanstva, ne može doseći "humanitas – samosjedinjenje čovjeka posredstvom istine koja nastaje u zajednici", a ne kroz izolaciju, trenutna razdvajanja ili dogovorno-individualna isključivanja.⁹⁶¹ U tom smislu predaja je jedan od nezaobilaznih uslova mogućnosti komunikativnog uma, svijeta i iskustva. Međutim, da bi se izbjegle pustoši relativizma i auto-destruktivnosti univerzalizma, neophodno je imati u vidu da sva pitanja vezana za civilizacijske procese – (sa)pripadajuće univerzalizmu i partikularizmu, duboko zahvataju „pitanje o konfliktu između poslovne etike, čisto komercijalne, profitabilne etike i političke etike, komunikativne, koja je u moderni trezvena, koja još čuva znanje što je vrijednost i smisao života, sreća mira, što su sloboda, jednakost i pravednost”.⁹⁶² Ovdje Šarčević uočava i značaj pitanja o mogućnosti globalnog „svjetskog ethosa“ (*Weltethos*) Hansa Künga koji nam kazuje, ne samo da nema smisla bez komunikativnog duha, već i da s njim korespondira strategija mira za novi milenijum i 21. vijek.⁹⁶³ Iako Šarčević pokazuje da su humanistički nalozi nerijetko u moralnoj disproporciji sa komunikacijskom praksom, njegova fascinacija teorijom komunikacije Apela i Habermasa, teorijom konsenzusa Jürgena Habermasa i uz teoriju istine – rezultira njegovim referisanjem na njihovu univerzalističku postavku komunikativne etike.⁹⁶⁴ Imajući u vidu osobenost mišljenja koje je sklonu pojednostavljjujućoj logici manihejske diobe svijeta na dobro i zlo, svjetlo i tamu, na prijatelja i neprijatelja, a koje ne može raspolagati nikakvim principima dijalogike, niti načelima čovječne komunikacije, Šarčević smatra da je tu ustvari riječ o vjerovanju u jedan sistem koji rezultira fanatizmom u teoriji i praksi, sa isključivošću prema drugom i drugačijem, prema drugim tradicijama,

⁹⁵⁹ „Od tada je svet postao još manji i povezaniji, uz internet, jeftiniji i razvijeniji saobraćaj, dalje gubljenje korena i globalizaciju, što ljude širom planete sve više približava jedne drugima.” – Marinof, Lu (Marinoff, Lou), *Platon, a ne Prozak*, Deneta, Beograd, 2017., str. 94-95.

⁹⁶⁰ Ibid.

⁹⁶¹ Up. Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 446.

⁹⁶² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 480.

⁹⁶³ Pored ostalog, Šarčević strategiju mira povezuje sa budističkim stavovima Dalaj Lame koji će u svom djelu *The Art of Happiness* „argumentativno nazvati svoju filozofiju mira, prije svega onog unutarnjeg mira i mudrosti, u smislu velikog šovanja svega živog, sa konceptom univerzalne odgovornosti koja obuhvaća svo čovječanstvo, kao i svu prirodu”. – Ibid.

⁹⁶⁴ Kod Šarčevića je na osnovama komunikativne etike moguće je stupiti na veći nivo, nivo odgovornosti, čime je moguće razumijevati komunikaciju, pojedinca i zajednicu.

kulturama i civilizacijama, što se zaklanja iza objesne lažne objektivnosti vlastitog suda. Takvo vjerovanje unaprijed prekida komunikaciju smisla, razvijajući kult jedne apsolutne istine saodnosne svim aspektima života: kosmosu, ljudskom životu i etici koja ljudima donosi spasenje.⁹⁶⁵ Ovi nedostaci često se manifestiraju kroz nepoštovanje socijalnih normi, dočim neetička komunikacija, često kad je riječ o međuljudskim relacijama, onemogućava primaocu pristup relevantnim informacijama potrebnim za donošenje racionalne odluke, iza čega nerijetko stoji namjera da se kod „neznavećih“ izaziva osjećaj ugrožavanja ličnog, moralnog i profesionalnog integriteta. Međutim, Habermas je uvođenjem pojma komunikativnog djelovanja ukazao „na to da čisti tipovi delovanja orijentisanog ka sporazumu predstavljaju samo granične slučajeve. U stvari, komunikativni iskazi uvek su istovremeno uklopljeni u različite odnose prema svetu“.⁹⁶⁶ To donosi i vrijeme, uočava u tom pravcu Šarčević, u kome je unutar sfere privatnih odluka po savjesti sve više prisutan potisnuti moral, što nam kazuje da njegove norme nisu intersubjektivno obavezujuće. Naime, i povreda etičkih normi u komunikaciji proizlazi iz različitih aspekata međuljudskih odnosa, preplićući se s neetičkim postupanjem i ponašanjem iz drugih sfera života. Stoga i jedno od prvih Šarčevićevih polazišta, koje predstavlja osnov istinskog identiteta za zajedničkim logosom i pravi smisao ljudske komunikativne prakse, kreće od toga da bi nauku i sveopšte znanje čovjeka o sebi, o vlastitoj unutrašnjoj i vanjskoj prirodi, trebalo povezati „u jedno da bi sa sobom proizvelo novo samorazumijevanje čovječanstva u modernoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji“.⁹⁶⁷ Shodno tome, Šarčević ispostavlja jedno legitimno pitanje koje je postavio Habermas formulišući najviše nivoe praktičkog diskursa (imenovano kao metapolitičko obrazovanje volje): „šta bismo trebali htjeti znati (i činiti)?“⁹⁶⁸ Šarčević uočava da se zna da za to „eminentno etičko-komunikacijsko pitanje, to znači da se tehnička moć volje, mogućnosti konstrukcije i upravljanja, zapravo, ethos homo fabera (Annemarie Pieper) odmjerava po kriterijumu moralno-praktičkih vrijednosti, po ideji napretka u slobodi i miru“.⁹⁶⁹ Tako i moderna nauka stiče svoje legitimno pozicioniranje u cjelini ljudske prakse slobode, komunikativnog sporazumijevanja i razumijevanja: „ona služi 'znanju čovjeka o sebi samom', praksi humaniteta“.⁹⁷⁰ Ovdje na vidjelo dolazi jedna od Šarčevićevih *centralnih hermeneutičkih ideja o komunikativnom iskustvu ljudske orijentacije u svijetu, koju čini jedinstvo same prakse razumijevanja i filozofske hermeneutike, kao i straslosti teorijske svijesti o iskustvu razumijevanja i sopstvenog ljudskog samorazumijevanja*, pri čemu kao poseban aspekt komunikativnog uma Šarčević ističe praksu prevođenja djela i interpretacije.⁹⁷¹ U tom smislu:

„Praksa prevođenja je, ipak, najviša vrijednost, obrazac za komunikativni um, za uvjete mogućnosti komunikativnih procesa, intermundanih nemira i potresa.“⁹⁷²

⁹⁶⁵ Up. Šarčević, Abdulah, *Metafizika Zapada i njeno prevladavanje*, str. 116.

⁹⁶⁶ Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (II)*, str. 156.

⁹⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 278.

⁹⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 517.

⁹⁶⁹ Ibid., str. 517-518.

⁹⁷⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 139.

⁹⁷¹ „Prevođenje je novo događanje, transformacija, aktualiziranje djela, smisaono obogaćivanje ili osiromašenje, dramatski tok nove forme starog djela; sve dokle sežu mogućnosti, moći 'povijesti', moći otkrivanja ili prikrivanja, pozicija tradiranja. Značaj interpretativne moći raskrivanja, one moći koja je imanentna životu, jedva je moguće precijeniti.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija i vrijeme*, str. 144-145.

⁹⁷² Ibid.

Naime, dok pitanje posredovanja mišljenja i iskustva ostaje otvoreno, kod Šarčevića je konstantno otvorena relacija hermeneutike i refleksije važenja. Jer:

„Svaka teorija koja pretenduje na primjenu, kao Apelova, ili teorija koja vodi računa o empirijskim uslovima posredovanja, kao Habermasova, moraće uvijek kao posebnog sagovornika da ima u vidu i hermeneutiku.”⁹⁷³

Vođen svojim ‘humanističkim interesom’ za komunikacijom na planetarnoj ravni, Šarčevićeve etičko-komunikacijske interferencije ukazuju i na segment refleksivnog saodnosa teorije i prakse, pri čemu „istraživanje teorijskog i praktičkog nije moguće nezavisno od istraživanja komunikacije”.⁹⁷⁴ Time se najprije trebaju izbjeći paradoksi iznjena i smetnji u onom komunikabilno-iskazivom, a potom i usmjeriti prenosivost (ne)spoznatog na tumačenje i razumijevanje komunikacije i interakcije u naglašenom značenju moralno-etičkih simbola i u kontekstu humanuma. Ta relacija naspram istinitog ne okončava u pravednom i dobrom životu, već ‘u znanju prvih principa’, principa bitka. U tom vraćanju mudraca sebi, kaže Šarčević, “vrijednost je znanja u njemu, a ne izvan njega, u nekoj koristi”. Ona je otvorena za ethosno-političku stvarnost, „sama je sebi cilj, istinska mogućnost ljudskog”.⁹⁷⁵ pri čemu se u njoj poklapaju izvršenje i cilj u najvišem smislu. U komunikativnom smislu realizacija teorijskog u interakciji i komunikaciji već predstavlja etički čin. U datoj misaonoj ravni neizostavan je *princip tolerancije* unutar interpersonalnih relacija, čija bi se povijesno temeljena opstojnost nanovo obesmišljavala i obespredmećivala bez otvorenosti za razumijevanje, umnosti u idejama kao osnove ljudskog napretka, i razboritosti moralnih razloga koji su uvijek na strani humaniteta. Ta ideja napretka u ovom smislu ima isključivo karakter moralno-regulativnih normativa. Dati aprioriji argumentativnog sporazumijevanja ne mogu se opovrći ukoliko se istovremeno ne ospori komunikativna i argumentativna kompetencija. U tom kontekstu Habermas kaže da „argumentaciju možemo shvatiti kao refleksivno usmereno nastavljanje na sporazumevanje orijentisanog delovanja drugim sredstvima”.⁹⁷⁶ Pored toga, Šarčević uočava adekvaciju saznanog interesa za intersubjektivno sporazumijevanje i hermeneutičko-duhovne nauke, a to nas vodi ka nalogu fundamentalne dijalektike koja je u posjedu materijalnog i idealnog vođenja posredovanjem hermeneutike. U tome je – ne slučajno, jer su bili dobri kolege i prijatelji – njegov stav srodan stavu Ante Pažanina, koji na jednom mjestu kaže:

„Duhovne znanosti i njihovo fenomenološko i hermeneutičko razumijevanje čovjeka, njegova opstanka i povijesti, pružaju drukčije i primjerenije samorazumijevanje čovjeka, njegovo orijen tiranje i djelovanje u svijetu, nego što ga pružaju pozitivistička i analitička filozofija i znanost, te (...) izbjegavaju jednostranosti novovjekovnog razvitka, pa i tehnokratizma i autokratizma,

⁹⁷³ Milović, Miroslav, *Etika i diskurs*, FDS, Beograd, 1992., str. 168.

⁹⁷⁴ Milović, Miroslav, *Refleksivni argument*, str. 173.

⁹⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 67.

⁹⁷⁶ Kod Habermasa se u argumentativnom govoru mogu razlikovati tri aspekta, pri čemu on daje pojašnjenje: „Ako se posmatra kao proces, onda se radi o formi komunikacije koja nije verovatna, pošto se znatno približila idealnim uslovima komunikacije. U ovom smislu pokušao sam da navedem opšte komunikativne pretpostavke argumentacije, kao određena idealne govorne situacije. (...) Učesnici u argumentaciji moraju normalno da pretpostave da struktura njihove komunikacije, na osnovu čisto formalno opisivanih svojstava, isključuje svaku prinudu (bilo da spolja djeluje na proces sporazumijevanja, ili da proizilazi iz njega samog) – izuzev primude boljeg argumenta (čime isključuje sve motive izuzev motiva kooperativnog traženja istine).” – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (I)*, str. 44.

1 i to u svim sferama ljudskog življenja, od osobnog etičkog djelovanja preko intersubjektivnog do multikulturalnog razumijevanja i komuniciranja na razini suvremene svjetske povijesti.”⁹⁷⁷

Međutim, Šarčević odlučnije proširuje perspektivu i već u svojoj *Sfingi Zapada* eksplicitno pominje modele komunikacije Istoka i Zapada.

Promišljanjem nivoa etičkih principa (ne)svjesno manifestovanih u svakodnevnim, javnim diskursima, ukazuju na to da jezički simboli bivaju ne samo pokazatelji čovjekovih postupaka, već i da u svojevrsnom moralno-etičkom formatiranju grade kulturnu fenomenologiju koja itekako oblikuje ličnu i društvenu svijest i savjest. Kao takvi, jezički sistemi odražavaju istorijski determinisane ontološke strukture unutar postojećih metafizičkih okvira, pri čemu etička namjera itekako zna izgubiti bitku u odnosu na pretežući dinamizam i trenutni uticaj jezičko-etičkog sistema. Kako je Victoria Camps u svom djelu *Javne vrline*, u kontekstu rasprave o intersubjektivnosti, rekla:

„Jedini čvrst element koji je savremena filozofija morala pronašla za etiku je upravo jezik – potreba za komunikacijom, to jest, potreba koju osjećamo jedni prema drugima.”⁹⁷⁸

Kompleksnost odnosa etike i komunikacije se kod Šarčevića impliciruje u međusobnoj povezanosti i interakciji u svojstvu relevantnih moralno-etičkih pozicija i prosuđivanja. Najprije je prisutna ideja da su idealni uslovi argumentacije rijetki ili često nedostupni, pri čemu je ipak važno uzeti ih u obzir zarad postavljanja standarda za komunikaciju. Iako je kompleksna realnost komunikacije, s prisutnim faktorima emocionalne reaktivnosti, pristrasnosti ili nedostatka resursa koji mogu ometati idealne uslove, važno je težiti ka idealnim uslovima u komparativnom smislu kako bi se osiguralo da komunikacija, zasnovana na smislenim argumentima, bude što produktivnija i smislenija. Kao takva, komunikacija je temeljni element u razmatranju etičkih pitanja, jer omogućava razmjenu stavova, argumenata i perspektiva bitnih za formiranje moralnih odluka. S druge strane, etika pruža osnovne principe i vrijednosti koje treba uzeti u obzir prilikom komunikacije, poput poštovanja, otvorenosti i iskrenosti,⁹⁷⁹ čime je na temeljima racionalnog argumentovanja i postizanja umnog konsenzusa i moguće doseći *perspektivu postkonvencionalnog morala*.

Evoluirajući u svom povijesnom hodu i samorazvoju jezik je imao, ne samo ključnu ulogu u interpersonalnoj komunikaciji, postajući neizostavnim dijelom našeg svakodnevnog života, već je istovremeno izrastao u složen sistem koji duboko utiče na ukupnost egzistencije i međudjelovanja sa svijetom i drugim ljudima. Kod Habermasa je jezik za koncept komunikativnog djelovanja „relevantan samo s obzirom na pragmatički aspekt da govornici time što upotrebljavaju rečenice orijentisane ka sporazumijevanju uspostavljaju odnose prema svetu, i to ne samo direktno kao prilikom teleološkog delovanja, pomoću delovanja regulisanog normama i dramaturškog delovanja, već i na refleksivan način.”⁹⁸⁰

1
⁹⁷⁷ Pažanin, Ante, „Integrativna uloga duhovnih znanosti”, u: Ante Pažanin, *Etika i politika: prilog praktičnoj filozofiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001., str. 110.

⁹⁷⁸ Camps, Viktorija (Camps, Victoria), *Javne vrline*, Filip Višnjić, Beograd, 2007., str. 20.

⁹⁷⁹ Iako se ovdje ima u vidu i to da su idealni uslovi argumentacije rijetki ili nedostupni, ipak je važno uzeti ih u obzir kako bi se postavili standardi za komunikaciju, dočim je također važno istaći potrebu da se razlikuje realna i idealna komunikativna zajednica. Realna zajednica se odnosi na postojeće uslove komunikacije, dok se idealna zajednica odnosi na hipotetički koncept optimalnih uslova komunikacije. Mađa idealna zajednica možda nije uvek dostižna u praksi, anticipiranje njenih principa može pomoći u poboljšanju realne komunikacije i donošenju moralnih promišljanja.

⁹⁸⁰ Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (I)*, str. 128.

Jezička komunikacija i kulturno predanje koje se u nju uliva odvajaju se kao samostalna realnost spram realnosti prirode i društva tek u onoj mjeri u kojoj se diferenciraju formalni koncepti svijeta i neempirijske pretenzije na vađenje. Danas u procesima sporazumijevanja polazimo od onih formalnih pretpostavki zajedništva koje su nužne kako bismo mogli da imamo odnos prema nečemu u našem društvenom svijetu koji intersubjektivno dijelimo. Nasuprot onom vidu prakse o kojem svjedoči Heidegger, prema kojem se čovjek „ponaša kao da je on tvorac i gospodar jezika, dok je, u stvari, jezik gospodar nad čovjekom“.⁹⁸¹ Jezička komunikabilnost ne pokazuje jezik kao puko sredstvo za prenošenje informacija, već i da je centralni sistem modelovanja koji oblikuje naše razmišljanje i način na koji doživljavamo stvarnost. Dakle, jezik nije samo alat za komunikaciju na površinskom nivou, već je duboko ukorijenjen u našem društvenom tkivu koje pohranjuje individualna i zajednička sjećanja, tradicije – izražajno artikulirajući kompleksnosti ljudskog uma.

Kao neodvojivi elementi ljudskog društva promatraju se jezička komunikacija i kulturno predanje, dok njihova zasebnost u odnosu na prirodu i društvo postaje očevidna samo kada počnemo razlučivati formalne koncepte svijeta i apstraktne pretenzije koje im pridajemo. Ova nam diferencijacija omogućava da razumijemo dublje slojeve ljudske interakcije i razmjene, gradeći tako zajednički temelj u društvu. To ukazuje da jezički mišljena pragmatika kod Šarčevića (i)stiče socijalnu relevantnost. Naime, u *mišljenju obitava struktura komunikacije*, što pretpostavlja postojanje određenog skupa pravila ili normi koja regulišu proces komunikacije, i što znači da se pretpostavlja priznavanje članova zajednice komunikacije u korelacijsko-diskursnoj ravnopravnosti uz poštovanje njihovih stavova, perspektiva i doprinosa, koji se prelivaju u javno mnjenje. Taj povijesno-društveni fenomen je prema Habermasu „izraz onih uslova komunikacije pod kojima može da nastane diskurzivno oblikovanje mnjenja i volje publike građana države.“⁹⁸² Današnji procesi sporazumijevanja svijeta temelje se na intersubjektivnom nivou, što nam omogućava da gradimo odnose s okolinom, ljudima i idejama.

U kontekstu ovakve perspektive, komunikativna etika se može posmatrati kao set principa ili vrijednosti koji su osnova za regulisanje interakcija između članova zajednice komunikacije. Ovi principi mogu uključivati poštovanje, otvorenost, iskrenost, razumijevanje, solidarnost, pravičnost i toleranciju. Osim toga, u normativnoj strukturi komunikacije i etike sadržana je obaveznost: u poštovanju stavova drugih, u iskrenosti u svojim izjavama, u težnji pravičnosti u našim interakcijama.

3.2.1. Od dijaloga ka ethosu komunikacije

Analitički pristupiti različitim oblicima komunikacije – socijalnoj, grupnoj, kontemplativnoj, intersubjektivnoj, a posebno komunikaciji putem masmedija, ukazuju nam na činjenicu da su sve ove forme komunikacije podložne određenim principima i zakonomjernostima koji čine bitan dio svakog dijaloga bez kojeg se ne može govoriti o ethosu komunikacije čiju pokretljivost, s jedne strane čini formalna, kauzalna veza slanja i primanja poruka, a s druge strane i duboka generička saupučenost simbola i fenomena svijeta života. Ostvariti intersubjektivnost i umnost poseban je put dokazivanja u okviru kojeg obitava jezik dijaloga sa svojom događajućom jezičkom komunikacijom, čiji sudionici ulaze i učesnici dopijevaju na dva komunikativna nivoa u okvirima komuniciranja: prvi je nivo međuljudskih relacija, a drugi

⁹⁸¹ Heidegger, Martin (Heidegger, Martin). *Mišljenje i pjevanje*, Nolit, Beograd, 1982., str. 84-85.

⁹⁸² Habermas, Jürgen (Habermas, Jürgen). *Javno mnjenje*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2012., str. 41.

je iskustveni nivo sa stanjem stvari koji čine sadržaj komunikacije. Stoga bi i jedna humanistički strukturirana filozofija dijaloga imala puno opravdanje u propitivanju i razumijevanju komunikacijskih procesa. U tom kontekstu:

„Dijalog pretpostavlja sveopštu otvorenost bića za drukčija iskustva, to jest iskustva drugih. To je polje na kojem niču pitanja bića koje se, uz pomoć drukčijeg i drugog, vraća u svoj zavičaj: samom sebi i razvoju svojih mogućnosti.“⁹⁸³

Tako je moguće ostvariti neprinudni i opšti konsenzus kao pojam koji nas upućuje na zahtjev ka važenju istine i za univerzalije kao konstitutivne elemente dijaloga koji s druge strane uključuje subjekt sa svojim sposobnostima komunikativnog djelovanja i jezičkog izražavanja, – spremnog da se najprije suočava sa svojom okolinom. Jer, u „etičkom području nitko ne može odlučivati umjesto drugoga, ali svakome se može pomoći da u skladu sa svojom savješću dođe do ispravnih odluka i izbora“.⁹⁸⁴ U tom smislu Šarčević navodi primjer Levinasovog poimanja dijaloga koji „čuva ono drugo u njegovoj drugotnosti koja se ne smije ukinuti ili nadsvođavati na bilo koji način.“⁹⁸⁵ Šarčević ovdje naglašava Levinasov uvid da ova relacija naspram drugog ili sa drugim, koja dolazi od drugog, koji zahtijeva, traži naš odgovor, ukazuje na *etičku relaciju koja uključuje slobodu*⁹⁸⁶, jer, kako kaže Levinas:

„Etika kao zamjenjivanje za Drugog – bezuslovno davanje – raskida jedinstvo transcendentalne apercepcije, koje je uslov svakog bivstvovanja i iskustva.“⁹⁸⁷

Ova se problematika direktno vezuje za pitanje mogućnosti jedne komunikativne etike koja polaže pravo na bitno mjesto unutar kritičke teorije sociokulturne evolucije, pri čemu Šarčević na više mjesta u svojim djelima naglašava da bi trebalo temeljno govoriti o našem vremenu kao dobu u kome se potiskuju i dalekosežno izbjegavaju međuljudska iskustva svijeta, procesa dijaloga ili ideje i stvarnosti zajednice, jer:

„Naša je suvremenost, čini se, u znaku suspendiranja interesa uma, ne onog solipsističkog, cinično instrumentalističkog i funkcionalističkog, već onog koji je uslov mogućnosti jezičke komunikacije i jezičkog razumijevanja uopće.“⁹⁸⁸

Šarčević potencira pozitivnu mogućnost razumijevanja, iako su nauke priča za sebe, veliki monolog, pri čemu niko nema za cilj njene smislaone relativizacije, dočim nova hermeneutika

⁹⁸³ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 67.

⁹⁸⁴ Devčić, Ivan, *Etika društvenih medija*, *Riječki teološki časopis*, god. 3, br. 2, 1995., str. 213-220, ovdje str. 213.

⁹⁸⁵ Levinas poziva na ono mišljenje, i dijalog – „u kojemu će se moći pojavljivati ono drugo kao drugo, neobuhvatljivo i nevidljivo drugih ljudi – ili nevidljivo: naroda, religija, kultura.“ – Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 57-58. Up. Levinas, Emmanuel (Levinas Emmanuel), *Bog i filozofija*, *Luča*, Nikšić, god. XVIII-XIX (2001-2002), 2003., str. 5-22, ovdje str. 20.

⁹⁸⁶ Ova pitanja će biti više razmatrana u drugom dijelu rada u okviru poglavlja „Etika odgovornosti za Drugoga“.

⁹⁸⁷ Levinas nadalje pojašnjava: „Kao ono bez-interesno, u najradikalnijem smislu riječi, etika znači nevjerovatno polje u kome Beskonačno stoji u odnošenju sa konačnim, a da se kroz ovo odnošenje sama ne opovrgava, gdje se ono, naprotiv, događa i prolazi kao Beskonačno i kao buđenje. Beskonačno se transcenduje u konačnom, ono prekoračuje konačno, pošto mi to naređuje bližnji, a da se meni pri tom ne izlaže.“ – Ibid.

⁹⁸⁸ „Tako je pravo značenje pitanja o osnovama i granicama uma, ono pitanje koje se, 'postkantovski i posthistorijski', tek postavlja suvremenom komunikacionom i jezički/svjesnom samoosvješćivanju filozofije, i dalje u sjeni hipostaziranja funkcionalističkog koncepta uma. Čini se da nas to vodi pesimističkom zaključku da je veoma reducirana i smislaono oskudna logička sfera, jezički posredovano mišljenje i djelovanje u čijoj je osnovi dakako, ovaj ili onaj povijesno formirani jezik. Trebalo bi podrobno govoriti o našem dobu kao dobu potiskivanja i dalekosežnog zatajivanja intersubjektivnog iskustva svijeta, procesa dijaloga ili ideje i zbilje zajednice.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 462-463.

odražava čovjekovu sa-upućenost na drugog, za ethos komunikacije, što treba pratiti iz ravni ljudskog postojanja:

„Egzistencija je uzajamno razumijevanje, ono razumjeti-se-jedan s drugim, razumjeti drugog. U tom je smislu dijalog ono što je moralno, a ne samo logično-rigidno. Gadamer je znao da je to najteži ljudski zadatak, o kojem ovisi uspjeh ljudskog projekta, smisaono-kulturnog nastanjivanja Zemlje.“⁹⁸⁹

Smislenost i opravdanost nove hermeneutike raskriva se u bivstvu zajedništva kao jezik, onaj jezik koji nas oslovljava svojom istinom i ljepotom, postajemo svjesni sebe i drugih. Kao što Kant u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* iskazuje drugu maksimu koja može biti nepromjenjiva “zamisliti sebe (u razgovoru s ljudima) na mjestu svakog drugog”⁹⁹⁰, tako i dijalog otvara put ka moralu i spasenju, razgovorno nas istovremeno suočavajući s fascinantnim kontrastima i različitostima ljudskog iskustva. Naime:

„Dijalog je moguć između dva sistema ideja, verovanja i delanja samo pod uslovom da se oba shvate kao otvoreni.“⁹⁹¹

Dijalog nije samo povratak čovjeka sebi, već i mogućnost za otvaranje perspektiva za sve stvari i bića u odnosu između Ja i Ti. Samo se dijalogom prevazilaze odnosi moći i nadmoći za otvaranje puta ka zajedničkom životu svih bića. Suprotno tome,

„Forsirani dijalog, lišen neophodnih pretpostavki, metafore u nemogućem stjecaju pojava, ne otvara širinu vjere, nego samo depresivnu uskoču miljea.“⁹⁹²

S druge strane, unutar produktivnog polemičkog dijaloga i postavljanja odnosa u Šarčevićevom stavu se oblikuje jedinstvo ethosne plemenitosti i filozofske dubine humanističke opredijeljenosti.

Uz univerzalizaciju komunikacije kojom se u sadejstvu kritičke refleksije i javne upotrebe uma potencira misaona dosljednost, stoji i Kantova treća maksima iz istog djela “u svako doba misliti u skladu sa samim sobom”⁹⁹³, što je u svojstvu etičkog iskušavanja čovjeka i svijeta jedan od Šarčevićevih moralnih mehanizama. Važno je napomenuti da dijalog ne treba da isključuje ironiju i humor, ali istovremeno treba da odbacuje amoralnost i ljudsku licemjernost. Proces dijaloga treba da bude prosvjetljujući put koji poštuje različitosti i raznolikost, mimo pokušaja nametanja jednog totalitarizujućeg mišljenja. U kontekstu istine jezički artikulisane i komunikativnog djelovanja Šarčević kaže:

„Univerzalnost zahtjeva za važenjem iskazuje se u razlikovanju četiri vida istine: a) istina u odnosu na iskaze u “objektivnom svijetu”, b) istinitosnost u odnosu na iskaze u “subjektivnom svijetu”, c) ispravnost (odnosno: primjerenost) iskaza koji se odnose na zajednički “socijalni” svijet, na društvenu realnost normi, i d) istina jezički artikulirana, u formi prakse diskursa, sporazumijevanja u jednom ne-objektiviranom društvu i ne-objektiviranoj unutarnjoj prirodi, u

⁹⁸⁹ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 174.

⁹⁹⁰ Kant, Immanuel, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb, 2003., str. 112.

⁹⁹¹ Sušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 54.

⁹⁹² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 317.

⁹⁹³ Kant, Immanuel, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, str. 112.

zajedničkoj jezičkoj igri, u kojoj (mladi) čovjek stiče sposobnost za komunikativno djelovanje, za istinski diskurs i izdiferencirani argumentativni govor.”⁹⁹⁴

Pored toga, licemjerju nema mjesta u komunikaciji koja se nje mora osloboditi, da bi se mogla pretpostaviti moć slobode za argumentativne diskurse, za snagu argumenata i protiv-argumenata. U tom kontekstu: „Dijalog nije samo jedna mogućnost da jedna kultura uči od druge. On je i podnošenje i unatamje respektiranje raznolikosti, uvjerenje da nam suaret pripada, da je jedan od uvjeta samo/prepoznavanja i oblikovanja vlastitog identiteta, da imamo otvorene oči za drugo u njegovoj drugotnosti, da nadvladamo kulturni monolog, ideologiju koja spasenje života vidi samo u svojoj dominaciji (A. Camus).”⁹⁹⁵ Ukoliko se dijalog nadomješta polemikom, što je slučaj u najvećem dijelu svijeta, a što ima za cilj uspostavljanje dominacije, pri čemu se čovjek lišava sposobnosti za smisaonu komunikaciju, onda se trebamo zapitati: da li smo u stanju da prosuđujemo dobro i zlo? Da li ljudi mogu spasiti sebe od sebe samih? Da li možemo ovladati agresivnim porivima? Ukoliko mimo sjene nihilizma postoji nada, onda je ona tu, u jednom životnom ogledanju veličine dijaloga. Šarčević kaže da se u dijalogu očitava imanentna sposobnost nadilaženja granica vlastite egzistencije i kruga kulture, i socio-političkih interesa, jer, „Uz dijalog se ne gubimo u autističkom delirijumu, u monomaniji vlastitog svijeta i tradicije. Bez dijaloga mi smo osuđeni na tešku pustinju, na samoću, koja nije ništa pozitivno.”⁹⁹⁶ Sulejman Bosto je za Šarčevićevu etičku upotrebu *dijaloga*, između ostalog rekao:

„Premda je riječ dijalog danas, u svijetu u kojem živimo – naime u javnoj upotrebi, u dnevnopolitičkoj praksi, na malim i velikim tezgama lokalnog i svjetskog političkog tržišta, višestruko kompromitirana, inflatomo iscrpljena, iscijedena, izigrana, karikirana, zloupotrijebljena – ona se u Šarčevićevoj filozofskoj upotrebi – u moralno-praktičkom smislu hermeneutičke filozofije – vraća svom intelektualnom i moralnom dostojanstvu, to jest svom najstarijem grčkom porijeklu. Znamo da je u korijenu svakog dijaloga – u bitnom smislu – prije nego što praktično i započne zapravo već postulirano (u spoznajnom i moralnom smislu plodonosno) priznavanje Drugog, koje to smislotočno ispunjava u *razgovoru s tim Drugim*. To znači: *govorenje drugom ali i slušanje drugog*.”⁹⁹⁷

Iz kognitivno-instrumentalne dimenzije ove sposobnosti i komunikacijski tokovi odvijaju se u praktičko-moralnoj dimenziji, u komunikativno-interaktivnim strukturama racionalnosti, dočim bivanje u svijetu moralno-etički rezonovanom, podrazumijeva i bivanje s Drugim. „pa se dijalog može razumjeti i kao bitni ljudski *modus vivendi*, kao ljudski način bitka i mišljenja.”⁹⁹⁸ Jedno više zajedništvo iskazivo u suživotu tiče se komunikabilne razgovornosti; s druge strane, „jedino kroz ovaj dijalog s Drugim u smislu pluraliteta kultura i tradicija moguće je čovjek koji nije “bezavičajan”, moguće je svijet s poviješću. Stoga i budućnost u smislu “smisaonog prikazivanja 20. stoljeća” nije moguća bez ovog dijaloga kao jedinog načina prevladavanja “prinude događanja bez povijesti i domovine.”⁹⁹⁹ Moć znanja i komunikacije, prema Jaspersu, ogleda se u ethosu oslobađanja vjere, načina življenja i duhovne samostilizacije života, u kojem je u mnogostrukosti likova svaka figura višesmislena – za slobodno nadmetanje

⁹⁹⁴ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 138.

⁹⁹⁵ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 75.

⁹⁹⁶ Ibid., str. 76-77.

⁹⁹⁷ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 246-247.

⁹⁹⁸ Ibid., str. 247.

⁹⁹⁹ Ibid., str. 281.

u komunikaciji.¹⁰⁰⁰ U tom pravcu, Šarčevićev pogled na čovječanstvo naglašava važnost dijaloga kao ključnog elementa za razumijevanje i zajedničko djelovanje, čijim se posredovanjem raskrivaju temeljna i suštinska značenja svijeta. Prema njemu, ljudska suština ostvaruje se kroz razgovor, a ta mogućnost proizlazi iz činjenice da svi mi dijelimo isti Logos. On ističe da oni koji ometaju taj razgovor, nameću prisilu, prijetu ili šire strah, zapravo podržavaju nasilje nad slobodom ljudskog mišljenja. Njegova perspektiva ne postavlja dilemu između slobode i istine, „kako je došlo do izražaja u dijalogu između Jürgena Habermasa i kardinala Ratzingera (pape Benedikta XVI.), nego o tome da je putovati istini moguće samo u slobodi.“¹⁰⁰¹ U ova sagledavanja uključuju se Habermasovo viđenje filozofije jezika i teorija komunikativnog djelovanja:

„Jezik je za model komunikativnog delovanja relevantan samo s obzirom na pragmatički aspekt da govornici time što upotrebljavaju rečenice orijentisane ka sporazumijevanju uspostavljaju odnose prema svijetu, i to ne samo direktno kao prilikom teleološkog delovanja, pomoću delovanja regulisanog normama i dramaturškog delovanja, već na refleksivan način.“¹⁰⁰²

Prema Šarčevićevom shvatanju ova teorija predstavlja visok nivo normativne osnove jezičke komunikacije na koju se teorijski djelatnici moraju oslanjati. U tom smislu, Šarčević navodi da „Habermas vjeruje da je za to jedino pogodan svakodnevni koncept svijeta života, čijom pomoću komunikativno djelatni čovjek uspijeva da sebe i sva svoja ispoljavanja u socijalnim prostorima i historijskim vremenima – lokalizira i datira.“¹⁰⁰³ Ovdje je riječ o tome, kako uočava Šarčević, da se djelatno-komunikativni subjekti *sporazumijevaju*¹⁰⁰⁴ o svojoj situaciji, i da Habermas preko argumentativnog potencijala za legitimisanje diskursa u pravcu učenja o komunikativnom umu i komunikativnom djelovanju uvodi novi normativni diskurs.¹⁰⁰⁵ Na osnovu takvog pristupa, najprije se mora izvršiti dijagnoza moderne, a onda i da se dođe do onih znanja koja su „zadobili komunikativno područje ljudi“ utemeljeni u sopstvenoj kulturi, što je moguće na osnovu razlikovanja spoznaja objekata ili činjenica, i onih etičkih uvida bitnih za interkulturalni i interreligijski svijet. Ovi su Šarčevićevi uvidi inicirani Habermasovom tročlanom šemom teorije komunikacije: „povodom pitanja o opravdanosti razlikovanja između različitih dimenzija u kojima uspijeva ili propada jezička praksa, jezičko ispoljavanje; u kojima se otkriva njima svojstvena refleksivnost. To su: razumljivost, istina, ispravnost i istinitost.“¹⁰⁰⁶ Šarčevićev kritički stav u odnosu na Habermasovo poimanje „kognitivne kompetencije“ i njegove univerzalizacije moralnih normi polazi od životnosvjetovnih pretpostavki:

„Ne može se osporiti Habermasova postavka o tome da logika razvitka proizvodnih snaga predstavlja u području interaktivne i jezičke kompetencije jedno rastuće univerzaliziranje moralnih normi. Ako je tačno da uvođenje novih formi socijalne integracije zahtijeva ne samo

¹⁰⁰⁰ Jaspers, Karl, *Das Wagnis der Freiheit: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, Piper, München, 1996., str. 160.

¹⁰⁰¹ Babić, Mile, Odabrani spisi, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života / Iskustvo mišljenja / Svijet kao vrijeme / Na putevima izricanja nezrecivog ili traženja novog početka / Filozofija u ogledalu kritike / Dokumenta / Međunarodni centar za mir*, Sarajevo, 2009., str. 403-407, ovdje str. 404.

¹⁰⁰² Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog djelovanja (I)*, str. 128.

¹⁰⁰³ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 98.

¹⁰⁰⁴ „Sporazumijevanje funkcioniše kao mehanizam koordinisanja delovanja samo na taj način što se učesnici interakcije saglase o pretendovanom važenju svojih ispoljavanja, tj. ako intersubjektivno priznaju *pretencije* na važenje koje recipročno ističu.“ – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog djelovanja (I)*, str. 128.

¹⁰⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *Filozofska hermeneutika i estetička teorija*, str. 190.

¹⁰⁰⁶ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 146.

kognitivnu kompetenciju, koja je vezana za sticanje sposobnosti instrumentalnog djelovanja, već znanje moralno-praktične vrste, moglo bi se sada postaviti pitanje kako da se tumači to što stalno izostaju dostatni uvidi da do evoluciono relevantnih i dalekosežnih tokova učenja ne dolazi samo u instrumentalnoj dimenziji, u interaktivnim i komunikativnim strukturama racionalnosti.¹⁰⁰⁷

Sistem vrijednosti u jednom društvu postaje održiv jedino uz prisustvo kulture dijaloga i komunikacije. Politika, ideologija i kulturni obrasci, bazirani na civilizacijskom pristupu dijalogu i komunikaciji, isključuju svaku vrstu prisile i isključivosti. Ovakav pristup rezultira slobodnim izražavanjem različitih mišljenja, istovremeno eliminišući logiku hegemonije, isključivosti i nadmoći. S druge strane, iz kritičke svijesti i samosvijesti rađa se i kritički dijalog sa čovječnom i intelektualnom tolerancijom, argumentativnom snagom u teorijskim diskursima, uz autoritet dogovora i povjerenja u ponašanje. Naime,

„Dijalog implicira polemiku, ali prije svega dostojanstvenu, naučnu, sadržinsku, argumentovanu, polemiku o pretpostavkama jedne koncepcije, o njenom sadržaju i smislu, kao i o posljedicama njenim za društveni život. U nas polemika ima svijetle primjere velikih uzleta, ali i dosta onog balkanskog, svadalačkog, provincijskog, gdje se zamjenjuje djelo i ličnost, motiv i predmet kritike, emotivno i racionalno, što sve na kraju završava u klikaško-klanovskom ili nacionalšovinističkom ludovanju. Razobličiti treba tu vrstu polemike, uzdići njeno dostojanstvo, principijelnost, kritičnost, jednom riječi, ljudski i kulturni nivo, afirmisanjem principijelnog dijaloga u svim oblastima života.“¹⁰⁰⁸

Prava kultura dijaloga, svojom neupitnom prirodom, ponovno otvara prostor za komunikaciju, razvoj i emancipaciju demokratske svijesti. Osim toga, pridonosi relevantnom normiranju političkih, društvenih i ekonomskih aspekata života, temeljenih na moralnim standardima i etičkim normama. Ovaj pristup ne samo da podstiče slobodu razmišljanja, već i podržava raznolikost perspektiva, što u konačnici jača temelje društva. Takav pristup dijalogu donosi sa sobom civilizacijske norme unutar multikulturnih i multietničkih zajednica, smatrajući ga nužnim i etički održivim, čime se stavlja naglasak na uvažavanje drugih kroz tolerantan i civilizacijski pristup dijalogu, što nadalje doprinosi izgradnji društvene kulture dijaloga, jačajući društvene vrijednosti. Drugačije kazano, kako uvida Šarčević, našem vremenu je „potrebna spasonosna moć znanja i komunikacije; ono što bi moglo spasiti jesu samo autoritet i sloboda u Jaspersovom smislu: u ethosu oslobođenja vjere, načina života, duhovnog samostiliziranja života u kojem je svaka figura višesmislena, u mnogostrukosti likova – za slobodno nametanje u komunikaciji“.¹⁰⁰⁹ To je pretpostavka istinskog oživljavanja ljubavi, ljubavi prema miru i pravедnosti, prema istini i slobodi, a što se vidi u komunikaciji religija. Ona dublja, dijaloška tolerancija religija moguća je posredstvom velikodušne i oštrome komunikacije. Ono što je u duhu religija nadilazi teoriju moći, nasilje ili potčinjavanje.

Šarčević želi nagovijestiti, ukazati da se tako trasira put u savremenosti i u budućnosti koji se zasniva na rekonstrukciji neophodnog komuniciranja i mišljenja koji su presudni u ljudskom životu. Tu je i *kritika*, kaže Šarčević, koja itekako pripada kulturi; to je jedini način, oblik i pristup dekodiranja dubine mišljenja i iskustva, i kao takva predstavlja ‘smrtnu opasnost za lažne ili sporne inovacije, za lažnu slobodu ili autoritet’. (Karl Jaspers). Tako se na neposredan

¹⁰⁰⁷ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 145.

¹⁰⁰⁸ Tanović, Arif, *Humanizam i progres*, str. 133.

¹⁰⁰⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 195.

način i lijepe činjenice dolazi do spoznaje da su religije u modernom svijetu shodno duhu smisaone orijentacije i komunikacije sposobne čuti istinu o sebi samima, o svijetu, o povijesti, samo ukoliko ne podlegnu zahtjevu za politizacijom, za gospodarenjem i za reprezentovanjem jedne jedine istine. S druge strane, „istina nije ni u Ja ni u Ti, već u onom međuprostoru koji se rađa iz njihovog odnosa, onim između koje nastaje kao rezultat njihovog slobodnog preplitanja i dijaloga.”¹⁰⁰

Mjerodavnost u širem kontekstu Šarčević otkriva u narastajućoj bliskosti religija u svjetskom ethosu, u principu odgovornosti i supstancijalnih zajednica i pojedinaca za smisao života u slobodi i ljubavi prema istini. Ono što je danas najpotrebnije tiče se komunikacije čovjeka sa čovjekom, kao i ničim uslovljene pripravnosti i ograničene sposobnosti komunikacije religija, mimo lukavstava i podlosti i isključivanjem lažnih autoriteta i sile apsoluta. Javna rasprava i komunikacija religija odupiru se s jedne strane vizijama propadanja i zle sudbe, kao i „ideji da je svaka religija sama sebi dovoljna u traženju izbavljenja ili onoga svjetskog ethosa koji nas neće odvojiti od domovine i jezika, od porijekla i tradicije, koji neće baciti sjeme cinizma i potpunog pesimizma na nas same, niti će nas zaslijepiti iluzornim optimizmom. Javni prijemor – u ljubavi prema istini i u istini ljubavi – jest promjena”¹⁰¹

Posredstvom interreligijskih dijaloga suočavamo se sa neizvjesnostima modernog svijeta, sa onom idejom da je moguće sve planirati, sačiniti, predvidjeti, ukalkulisati, opredmetiti. Koliko su neizmjerne opasnosti, toliko su i neizmjerne šanse u tom modernom svijetu, a savremena filozofija, kaže Šarčević, navodi nas na trag pravog imena spasa, koji se površ logike profitabilnosti i kapitalizma ogleda u (samo)oblikovanju, u ljudskoj odgovornosti, odgovornosti svakog pojedinca i svake supstancijalne zajednice. Bitno je uočiti da je Šarčević držao do stava da su samo individuumi sposobni izraziti i oblikovati ono što je istinska kolektivnost, ono opšte, kao iskustvo komunikativne zajednice. S druge strane, komunikacija među svjetskim religijama seže u svjetski ethos koji je zavičaj mira i stanište slobode, istine koja proishodi iz slobode i supstancijalne zajednice, čija praksa nadilazi puku ko-egzistenciju. Interreligijski dijalog u tom smislu postaje drugo ime za pluralističku formu kulture.

Prisustvo dijaloga u javnosti predstavlja temeljno iskustvo komunikacije, neophodno za ljudski život na Zemlji, osnov uspjeha jedinstvenog ljudskog projekta – nastanjivanja u kosmosu, on nije samo sredstvo komunikacije; već razmjenom informacija i podsticanjem razvoja kulture – stvara jednu novu komunikacionu ili telekomunikacionu civilizaciju koja donosi sa sobom efekt oplemenjivanja, suprotno od efekta razaranja subjektivnog svijeta.¹⁰² Bivajući prostorom susreta različitih perspektiva, iskustava i tradicija, dijalog je čuvar onog što je starije od same kulture – nasljeđe prethodnih generacija, pri čemu, jačajući inovativni duh, istovremeno podstiče i nove ideje. Pored toga, povjerenje esencijalizuje svaku uspješnu komunikaciju, bez čega je teže izgraditi kvalitetne odnose i ostvariti saradnju; dok razumijevanje zahtijeva otvorenost, empatiju i sposobnost stavljanja u perspektivu sagovornika. Na taj način, dijalog omogućuje razmjenu ideja, mišljenja i informacija u izgradnji zajedničkog znanja i podstiče razumijevanje. Naglasak na etici i moralu u različitim situacijama svjedoči o svijesti koja drži do važnosti integriteta u javnom diskursu.

¹⁰⁰ Tomović-Šundić, Sonja, *Etika ljudskih prava*, str. 89.

¹⁰¹ Ibid., str. 197.

¹⁰² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 196. Up. Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne*, str. 110.

Razgovor o ovim pitanjima nije samo važan za očuvanje povjerenja u društvu, već također pridonosi razvoju društvene etike, podstičući i unapređujući odgovorno ponašanje u javnom prostoru. Rasprava o ovim temama može odigrati ključnu ulogu u izgradnji mostova između ljudi i kultura, zarad upućenosti na međunarodnu saradnju i razumijevanje u multikulturalnim društvima.

Važno je nastaviti podsticati takve razgovore kako bismo promovisali pozitivne promjene u načinu na koji komuniciramo i razumijemo jedni druge. To nas, između ostalog, upućuje da hermeneutički princip nije naprosto umjetnost razumijevanja tekstova – u smislu dekonstruktivizma razobličavanja, već je kritički razgovor čovjeka sa čovjekom. Svojevrsna etičko-hermeneutička maksima naglašava važnost umijeća slušanja drugih zarad proširivanja svojih vidika, i otvaranja vlastitog puta ka solidarnosti. Riječ je o solidarnosti temeljenoj na slobodi izražavanja u mirnom okruženju iz koje se gradi koegzistencija među različitim narodima, kulturama, religijama, epohama. Ta moć solidarnosti kod Šarčevića, ovaploćuje snagu etičkog argumenta koji se mimo javne sfere tek treba potvrditi; inače, naše doba nije u znaku trijumfa, – niti humanosti, niti filozofske komunikacije. Jer, u tom smislu postavljena „mogućnost 'posthumnog dijaloga' nije mišljena u pravcu moralizirajućih apela koji danas pokazuju samo svoju bespomoćnost.”¹⁰¹³ Takav pristup dijalogu posebno sobom nosi civilizacijske uzuse unutar multikulturnih i multietničkih sredina, dočim se takav pristup razumijeva neophodnim i etički nužno održivim; to je pristup sa prioritetom uvažavanja drugih kroz tolerantan i civilizacijski pristup dijalogu, što je ujedno i doprinos izgradnji društvene kulture dijaloga za snaženje društvenih vrijednosti.

Održivošću komunikacije i dijaloga, razumijevanja i solidarnosti, multikulturalnih i interreligijskih saopćenosti gradi se, snaži i iznova promoviše ukupnost kulturnih i humanističkih vrijednosti na fonu razvoja društvene odgovornosti i principa održivog razvoja svake sredine i društva, što je potvrda, ne samo kritičko-analitičkog sagledavanja civilizacijskih iskliznuća u sferi humanuma i ethosa, već i stalnog anticipiranja hermeneutičko-etičkog methodosa u ravni komunikabilnosti, čime se kod Šarčevića ne isključuje, niti zapostavlja značaj kritičkog publiciteta povezivanja i komparativnog postavljanja komunikativne paradigme za institucionalizovano-legitimno opravdanje socio-kulturnih relacija unutar njegovog centralnog humanističkog koncepta u moralnom teorijskom konzumentu njegove etičke recepture. To je pokazatelj da komunikacijski ethos odražava neprestano kretanje, prelamanje, život punoće za otvorenu egzistenciju u trijumfu i porazu, uspjehu i neuspjehu, pri čemu je univerzalno iskustvo istine stanište univerzalne ljudske komunikacije. Stoga, zadatak jedne moralno-etički relevantne filozofske argumentacije i njene hermeneutizacije svijeta života nema alternativu, čemu će i Šarčevićeva komunikacijska etika dati poseban doprinos univerzalizaciji njegovog humanizma.

3.2.2. Komunikacija i egzistencija

U svom djelu *Odvažnost istine i slobode* Šarčević će inicirajući pitanja odnosa “egzistencije” i “komunikacije” najprije krenuti od toga da je čovjekovo postojanje u svom punom smislu usmjereno na zajednicu. U povijesnom momentu, kada se u svojoj samosvojnosti i jedinstvenosti egzistencija oslobodila okova masovnog postojanja, onda se u ‘igru života’

¹⁰¹³ Šarčević, Abdulah, *Teorija moderne*, str. 163.

uključuje drugi, novi oblik "egzistencijalne zajednice" (Jaspers).¹⁰¹⁴ Ukoliko je, kako uči Jaspers, prodor prema pravoj egzistenciji moguć samo u odstranjenju "okova masovnog postojanja", u obmutom smislu nije moguće, uočava Šarčević, da se prava egzistencija realizuje u izolovanoj, zatvorenoj samoći; ona se u njoj ne može naći. Naime, mogućnosti komunikacije kod Jaspersa, kako navodi Šarčević, tiču se pojedinca koji, ukoliko je izolovan, ukoliko je za sebe, ne može biti čovjek, jer, čovjek je „svjesni bitak samo u komunikaciji, u istinskom i slobodnom odnosu sa drugim samosvojnim bitkom, čovjekom.“¹⁰¹⁵ Međutim, nameće se pitanje mogućih načina komunikacije, kako su ti načini komunikacije sa-pripadni i u kojem smislu je "samoća i moć moći-biti-sam izvor komunikacije?"¹⁰¹⁶ Slijede i pitanja: kako način komunikacije utiče na dublje razumijevanje vlastite egzistencije? Može li autentična komunikacija pridonijeti osjećaju svrhe i smisla života? Postoje li etički izazovi u komunikaciji koji proizlaze iz različitih perspektiva o smislu egzistencije?

Imajući u vidu da se Jaspersovo poimanje komunikacije i komunikativnog uma misaono situira u "istinsko filozofsko ophođenje", pri čemu se 'filozofska vjera' izjednačava s 'vjerom u komunikaciju'¹⁰¹⁷, Šarčević kaže da je Jaspersu nedostatna filozofija društvenog čovjeka i stvami odnos između pojedinaca i roda, što je kod njega izraženo kroz odnos osamljenosti i komunikacije. S druge strane, posredovanjem ljudske slobode i otvorenosti za beskrajnu komunikaciju Jaspers naglašava da takva komunikacija proishodi iz zahtjeva uma koji predstavlja "totalnu volju za komunikacijom", prema Šarčeviću ovakva volja za komunikacijom nastaje iz nezadovoljstva *nepotpunom komunikacijom*, jer, um „svemu što jeste govor, svemu što jeste, on želi da se prikloni, da ga sačuva.“¹⁰¹⁸ Pošto je egzistencija otvorenost za drugu egzistenciju i za vlastitu transcendenciju, koja upućuje na fundamentalnost komunikacije, što načelno, ali i nedorečeno odražava Jaspersov stav da je samo potpuna komunikacija istinita¹⁰¹⁹ i da donosi stvarne promjene. Naime: „Um zahtijeva bezgraničnu komunikaciju, on je sam totalna volja za komunikacijom. Zato što u vremenu ne možemo objektivno posjedovati istinu kao vječnu i zato što je opstojanje moguće samo s drugim opstojanjem, zato što egzistencija dolazi do sebe samo s drugom egzistencijom, komunikacija je oblik objavljivanja istine u vremenu.“¹⁰²⁰ Međutim, ukoliko egzistenciji pristupamo kao "sjećanju" posredstvom kojeg sebi dajemo potpuni kontinuitet, onda „to čini odgovornost i etičko djelovanje“.¹⁰²¹ Šarčević uočava da kod Jaspersa nema direktnih odgovora na osnovu

¹⁰¹⁴ Jaspers je, stoga, navodi Šarčević, razlikovao: 1. prostu komunikaciju postojanja i 2. egzistencijalnu komunikaciju: „Prva komunikacija ostaje u sloju 'postojanja', a druga je odlučno pitanje filozofije egzistencije, jer samo je u iskustvu egzistencije cjelovito i određeno shvaćanje ljudskih odnosa.“ – Šarčević, Abdulah, *Odnosi istine i slobode*, str. 286-287.

¹⁰¹⁵ Ibid., str. 116.

¹⁰¹⁶ Ibid., str. 287.

¹⁰¹⁷ Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, str. 48.

¹⁰¹⁸ Jaspers, Karl, *Filozofija egzistencije i Uvod u filozofiju*, str. 82.

¹⁰¹⁹ Šarčević uočava da je Jaspers u svojoj usredotočenosti na „strukturu egzistencijalne komunikacije“ na liniji simpatetičkog razumijevanja, „poseže za staroevropskim pojmom komunikacije, slobode, istine, tolerancije, solidarnosti. Prodorna interpretacija postignuća pokazuje: 1) da je istina ili istinskost svjesnog vođenja života etičko mjerilo, koje omogućuje da se prosuđuje egzistencijalna težina, domot vjere; 2) partneri u diskursu, u dikurzivnoj pravdi, u komunikativnom i prijateljskom sponu podstaknuti sa 'nadom u postizanje jednodušnosti (*Hoffnung auf Einmütigkeit*)', Konsenzus se ne donosi na sadržaj vjere, nego 'na autencitet'. Konsenzus ili suglasnost počiva na uzajamnom respektu.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 237.

¹⁰²⁰ Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, str. 48.

¹⁰²¹ Šarčević, Abdulah, *Povijest filozofskog mišljenja*, str. 201.

kojih je moguće dotaći, odrediti samu egzistenciju, komunikaciju, transcendenciju i ljude. U tom smislu Šarčević kritički uočava:

„I doista, kao komunikaciona zajednica, egzistencija ima utopijski karakter, a ne smisao *„filozofske vjere“*, na čemu insistira Jaspers. Ona je privilegirani način onog re/konstruiranja povijesti filozofije, kojim ostajemo u uvijek novoj i otvorenoj komunikaciji sa velikim pojavama prošlosti, što nisu nadmašene, nego su u načelu suvremene. Drugim riječima: egzistencija je priznavanje transcendentnog iskona, i stoga transcendiranje svih društvenih, historijskih ograničenja, prostorno-vremenski udaljenih kultura, beskrajni proces komunikacionog pounutrenja povijesti, univerzalne predaje, još uvijek sudbotvornog iskustva tisućljeća opstanka čovječanstva, bez kojeg bismo zapali *„u ništa jednog pukog trenutka“*, lišeni prošlosti i budućnosti.“¹⁰²²

Stvaran život unutar komunikacionog opstanka, u kojem se istina otkriva kao humanitas, kao pretpostavka naše vlastitosti i slobode, s ciljem dosezanja komunikacije u svim njenim, uvijek otvorenim mogućnostima, „nije ništa drugo do iskazivanje nepovjerenja prema svakoj filozofiji koja se realizira u realno-primudnoj zajednici u svijetu, ili, prema onoj filozofiji koja bi u sebi, poput Hegelove, sadržala *„svjetski plan u pravcu boljega“* (Adorno).“¹⁰²³ Taj rigidno-isključivi stav prema svemu primudnom i otuđujućem, „prema eshatološkom i teleološkom karakteru povijesti, temelji se na apsolutiziranju *„transcendirajućeg mišljenja“* ili *„filozofskog života“*,“¹⁰²⁴ Iz toga proistječe paradoksi se umnogostručavaju, uočava Šarčević, pa tako i Jaspersovo učenje o filozofsko-egzistencijskoj rekonstrukciji povijesti filozofije, biva povijesno obilježje jedne radikalne subjektivizacije „mnogostrukosti ljudske istine utjelovljene u velikim filozofima, umišljajući da ga, ustvari, nadilazi“,“¹⁰²⁵ Ukoliko je

..... ta egzistencijalna subjektivnost u biti kontrapunkt rastućem desubjektiviranju čovjeka u jednom vremenu *„duhovnih i materijalnih katastrofa“*, ako je protest protiv jednog društva i objektivističko-scijentističkog mišljenja, koje želi da vlada svim dimenzijama ljudske egzistencije (Marcuse), onda je ona nezaobilazna za oblikovanje jednog drugog i drukčijeg iskustva i prakse slobode.“¹⁰²⁶

29

Treba naglasiti da su granice etičkog ponašanja kulturalno uslovljene i mogu se značajno razlikovati. Ono što unutar jednog civilizacijsko-običajnog podneblja spada u domen kršenja komunikacijskih normi, u drugoj kulturi se lakše može tolerisati. Na primjer, to se može zlopotrebljavati u direktnoj komunikaciji narušavanjem ličnog prostora, pri čemu, pogotovo u kolektivima dolazi do etičkog dvoumljenja, licemjernog taktiziranja u reagovanju, amoralnog oklijevanja u odlučivanju i famoznih pritisaka o tome koje su poruke moralno relevantne a koje nisu. Stoga, često etički relevantan pristup komunikaciji uključuje, ne samo komunikacijske i profesionalne kompetencije, već i pitanje individualne i društvene odgovornosti, što implicira da komunikativna etika ne isključuje princip odgovornosti mišljen u savremenom dobu, a što se prema Šarčeviću prevashodno tiče čovjekove neetičnosti prema okruženju, prirodi, kao i opštoj društvenoj dobrobiti, i što sa sobom povlači i nalaže promovisanje općedruštvenih vrijednosti: tolerancije, solidarnosti, filantropije, dijaloga i razumijevanja među ljudima. Ljudska je samospoznaja moguća samo preko drugog čovjeka, tvrdi Jaspers, jer je naše jstanje

¹⁰²² Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 223.

¹⁰²³ Ibid.

¹⁰²⁴ Ibid.

¹⁰²⁵ Ibid.

¹⁰²⁶ Ibid.

postvarivo u slobodi, pri čemu je „pitanje komunikacije čovjeka sa čovjekom postalo najprije praktično, a zatim filozofski osmišljeno temeljno pitanje našega života.“¹⁰²⁷ Čak i u neformalizovanim sferama ljudskog djelovanja diskusija ima tendenciju jačanja slobode i odgovornosti onih koji učestvuju u komunikaciji, čime se utemeljuje kultura tolerancije u društvima, podstiče razvoj tolerantnih generacija koje cijene raznolikost i aktivno doprinose stvaranju inkluzivnog okruženja. U tom je smislu, donekle, jasno zašto

„Moralno znanje, potraga za egzistencijalnom istinom, u modernoj, znanstvenoj-tehničkoj civilizaciji, simpatetično razumijevanje uz kritiku ciničnog uma, uz kritiku predrasuda, civilizacijskih normi koje ponižavaju druge ljude, druge narode ili religije, suosjećanje, sigurnost, sloboda, – sve to ide zajedno.“¹⁰²⁸

Međutim, komunikaciju treba promišljati kao etičko-egzistencijalni razgovor, pri čemu duhovna kriza na Zapadu upućuje na neophodnost traganja bezuslovnog ethosa egzistencijalne komunikacije. Egzistencijalna komunikacija je bila namijenjena da stvori i dovede do zajedničkog shvatanja sučeljenih tradicija i formi života, ali nikako normativno slijepe, niti istodobno po svaku cijenu nesebične, empatije prema drugima.¹⁰²⁹ U jedinstvu s egzistencijom, kako uči Jaspers, um „omogućuje sa svoje strane istinu egzistencije, njeno ostvarivanje i njeno ispoljavanje.“¹⁰³⁰ To se kontekstualizuje na društvena pitanja koja se tiču ljudskog života i političke prakse, čime se ustvari instrumentalizuje promocija principa dužnosti i odgovornosti za očuvanje etičkih vrijednosti.

„Egzistencija u komunikaciji je slobodno proizvedena zajednica u kojoj je čovjek konačno postao sebi cilj. A time se istinski nadilazi svakidašnjica, prirodna zajednica, sva uskoća, tupost svakidanjeg uhodanog života sa svojim bolima i radostima, nadama i tjeskobama. Obično je uvijek vitalna zajednica ona koja nastaje u ponoru, jer nije preuzeta u slobodnu odluku i djelatnost, u egzistencijalnu zajednicu koja se sama u konkretnom povijesnom trenutku i na njemu proizvodi, a nije proizvedena spolja.“¹⁰³¹

Sa ljudima sa kojima komuniciramo očitava se naša egzistencija u svome intencionalnom usmjerenju prema drugom, jer kao pojedinačni egzistencijski entiteti uvijek smo u jednokratnom horizontu egzistencijalne komunikacije. Preobražavajući prirodu u kulturu čovjek svojim djelovanjem i radom ne samo da obezbjeđuje održivost vlastite egzistencije, već se prema Gehlenu, realizuje kao biće mogućnosti. U tome se otkriva „zadatak fizičke i po život važne prodornosti: čovjek se mora vlastitim sredstvima i samosvojno rasteretiti, tj. oskudne uvjete svoje egzistencije samovoljno preraditi u šansu svoga životnog održanja.“¹⁰³² Naime, jedna od bitnih karakteristika ljudskog djelovanja su komunikativna kretanja koja se razvijaju u relaciji sa predmetnom stvarnošću, čime čovjek anticipira krajnji ishod.

Međutim, rasvjetljenje egzistencije čovjeka izvodi u njegovu slobodu izbora, njegovu pojedinačnu, egzistencijalnu svijest, u slobodu svake odluke, time se nadilaze rascjep i podvojenosti između subjekta i objekta. Osvjetljenje egzistencije, prema Šarčeviću, jeste

¹⁰²⁷ Jaspers, Karl, *Filozofska autobiografija*, str. 141.

¹⁰²⁸ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, 2005., str. 221.

¹⁰²⁹ Up. Habermas, Jürgen, *The Liberating Power of Symbols*, MIT Press, Cambridge, 2001., str. 30-31.

¹⁰³⁰ Jaspers, Karl, *Filozofska egzistencija / Uvod u egzistenciju*, str. 82.

¹⁰³¹ Šarčević, Abdulah, *Odnos istine i slobode*, str. 118-119.

¹⁰³² Gehlen, Arnold, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1978., str. 37.

„intimni, slobodni i komunikativni praosnovni doživljaj skoka u ono „obuhvatno“, u transcendenciju”.¹⁰³³ U slobodi kao najotvorenijem pitanju, usudu, događanju, usmjerenju prema drugom čovjeku, drugim ljudima s kojima komuniciramo, je, koliko – neisprpno, toliko i neizrecivo pitanje postavljanja samosvojnosti, pri čemu je egzistencija sloboda, a samo pitanje o njoj „pretvorilo se u pitanje o slobodi koja nikada nema svoj kraj (...) Sloboda je s onu stranu determinizma i indeterminizma, koje se jedino odnose na empirijski svijet.”¹⁰³⁴ Tek u slobodnom izboru i slobodnoj odluci pronalazimo sebe, kada sami sebe izabiremo i kada smo slobodni u postavljanju samih sebe to je onaj izbor, kaže Šarčević, kojim se u neuslovljenosti bilo kojim spoljnim okolnostima konkretizuje povijesnost situacije.¹⁰³⁵ Mi se „vezanosti za situaciju ne možemo osloboditi: „Jer postojanje jest bitak u situaciji, tako da ja ne mogu nikada iz situacije van, a da ne stupim u drugu”.“¹⁰³⁶ Značenje situacije sobom nosi naznake čovjekove konačnosti; situaciju je nemoguće odrediti posredstvom racionalno-spekulativnog saznanja, već se može samo kroz neposredno, intimno iskustvo ozbiljiti i osmisliti, pri čemu je indirektna relacija stvarnosni oblik komunikacije kojoj korespondira odbacivanje svakog određenog horizonta. Kao iskustvo neprestanog kretanja i prelamajućih trenutaka, egzistencija se javlja ne samo kao otvoreni horizont prema odnosima i povijesnom trenutku, već i duboki tok života koji ostavlja neizbrisiv trag u komunikaciji s drugim. Manifestacija etičkog smisla oslobođene volje ogleda se u uvidima, koji intersubjektivno povezuju volje, pa se iz te etičke perspektive preobražava sloboda, „da se moja vlastita samovolja povezuje sa maksimama mudrosti, da se u slobodi odlučujem za autentični život”.¹⁰³⁷

Jezik kao nezaobilazan pratilac ljudske egzistencije predstavlja znakovni sistem komunikacije koji je imao nezaobilaznu ulogu u svijetu komunikacijskog života, pri čemu se ljudska interakcija s jezikom ne ograničava samo na komunikacijske nivoe. Kao centralni sistem oblikovanja, jezik je povezan s podsjetnikom na naše postojanje, ophođenje, preduslovljavajuće postupanje i komunikaciju s okolinom i drugima. Međutim, odnos između stvarnosti i jezičke predstavljenosti, paradoksalno – postao je posebno složen i evidentno dostupan, univerzalizujuće hermeneutičan i mediokritetski probitačan. U tom smislu, referišući se na Jaspersa, Šarčević kaže:

„Osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija“, ispunjuje i omogućuje, nije učvršćena u „zatvorenosti“, jer bi tada sama „egzistencija“ nužno iščezla kao para. No, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija“ nije isključivost, zatvorenost, nije izdvojenost od drugih ljudi, već ona uvijek ostaje „otvorena“ za drugu „egzistenciju“, ona je u „punoj spremnosti za drugoga“ (*Philosophie*, 1948., 14). Štoviše, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija“, traži oistinjene u dodiru sa drugom „egzistencijom“: ona izrasta, pali se kao jedinstveno treperenje, kao jedno jedino, nezamjenjivo i nenadoknadivo, samo u tome dodiru”.¹⁰³⁸

¹⁰³³ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 112.

¹⁰³⁴ Ibid., str. 114.

¹⁰³⁵ „Situacija dakako, nije samo neko izvanjsko stanje, već i unutarnje zbijanje čovjeka. U svakom trenutku svojeg života mi nalazimo nešto izvanjsko ono, što nije poteklo od nas. Situacija se u vremenu mijenja stalno, no to nikako ne znači da i mi sa svoje strane ne utječemo na ispunjenje svoje situacije. Samo se to ne začinje neposredno. I mi uvijek tako upadamo i tonemo u novu situaciju”. – Ibid., str. 294.

¹⁰³⁶ Ibid. Up. Jaspers, Karl, *Philosophie II: Existenzzerhellung*, Springer, Heidelberg, 1956., str. 203.

¹⁰³⁷ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 186. Up. Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, str. 41.

¹⁰³⁸ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 287.

Stupanjem u komunikaciju čovjek ne prestaje biti sam, jer sama komunikacija ne osigurava, niti ukida prestanak usamljenosti; ona nije prost prelaz ka drugima, već ostaje na tlu usamljenosti, što je misao Karla Jaspersa.¹⁰³⁹ U samoodnosu, čovjek može ostvariti svoju realizaciju kao vlastiti zakonodavac koji će uvijek tražiti vanjski cilj kroz proces samoobraćanja. S druge strane, okrećući se prema slobodi, mi preuzmemo odgovornost kroz angažovanje, dužni smo željeti slobodu za sebe i za druge. Referišući se na Jaspersa, Rusmir Šadić u tom kontekstu navodi da su u komunikaciji egzistencijalna stanja uslovljena „istima kod drugih učesnika komunikacije. Tako je sloboda uvjetovana slobodom drugog, odgovornost se u komunikaciji osjeća za sebe ali i za drugog, djelovanje dobiva smisao tek u susretu s djelovanjem drugog. Tek u komunikaciji s drugim, egzistencija biva otkrivena i doseže samu sebe.“¹⁰⁴⁰ Stoga, sloboda odabira u relaciji – bilo da smo birani ili biramo – predstavlja mnogo više od jednostavne egzistencijalne dileme između različitih mogućnosti.

Međutim, i Sloterdijk je podsticajan za Šarčevića:

„Dramatika neidentičnog što ga posreduje prinuda identiteta, prinuda koja je zahvatila sve pojedince, čak i pitanja o istini i moralno/teorijskoj kulturi, upućuje na ono što je kritička svijest, post-metafizička inteligencija: na novu etiku s onu stranu realista i razboritih idiota, s onu stranu antagonizma između kolektivističkog grandioznog barbarstva i najdubljeg kompleksa moderne, „moralne dogme autonomije subjekta“ (P. Sloterdijk), narcizma svih pojedinaca, onog stanja u kome je čovjek osuđen na individualitet, a to je, zacijelo, prabol, „bol svih bolova“ (P. Sloterdijk).“¹⁰⁴¹

Pitanja egzistencije kod Sloterdijka su i pitanja slobode i komunikativne slobode koja je neodređljiva i koja se nikada ne može definisati. Život bez komunikacije nije istinski život, ono uvijek potrebno nas upućuje na savladavanje podvajanja subjekta i objekta i ne upućuje na staze bezličnosti i zapuštenosti. Inače, Šarčevićeva kritika je usmjerena na taj moderan način „masovnog postojanja“, i svega što čovjeka lišava ili može lišiti beskrajne individualnosti¹⁰⁴² i apstraktnosti koje otuđuju čovjeka od svih egzistencijskih formi i životvornih oblika i načina postojanja. Današnji svijet podjela na prijatelje i neprijatelje u svojstvu manihejskog načina razmišljanja, koji sve više ne raspolaže ni elementarnom čovječnom komunikacijom i ljudskim dijalogom, sa vjerom u jedan isključiv sistema razmišljanja prema drugim ljudima, kulturama, civilizacijama, često dovodi do fanatizma u teoriji i praksi. U kontekstu interkulturalnog razumijevanja, Jaspersov 'koncept bezgranične volje' ukazuje na duboku želju za dijalogom i razumijevanjem između ljudi, bez obzira na njihove kulturne, nacionalne ili druge razlike, kao

¹⁰³⁹ „Zato Jaspers produžuje: 'Ja ne mogu biti sam, ako ne stupim u komunikaciju, ali ne stupam u komunikaciju, ako nisam osamljen. U svakom prevaziženju (*in aller Aufhebung*) osamljenosti kroz komunikaciju raste jedna nova osamljenost, koja ne može iščeznuti, a da ja sam ne prestanem kao uvjet komunikacije'“. – Ibid. Up. Jaspers, Karl, *Philosophie II: Existenzzerhellung*, str. 61.

¹⁰⁴⁰ Šadić, Rusmir, Komunikacija kao izvor egzistencije, *Logos*, Tuzla, god. I, br. 1, 2013., str. 45-53, ovdje str. 47.

¹⁰⁴¹ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 118.

¹⁰⁴² Mimo otuđenog čovjeka kojem se sve otuđuje, Šarčević govori o tipovima individualnosti: usamljenoj, egocentričnoj, zbiljskoj i punoj izvornoj individualnosti: „Usamljena individualnost je najdalje od ljudske individualnosti, kojoj se društvo, kao rođni život, ne pojavljuje više kao nešto tuđe, kao zapreka, kao izvanjski okvir koji ograničava i razara njihovu samosvojnost. Egocentrična individualnost je prividna individualnost. Zbiljska individualnost nastaje kada individualan čovjek povratu u sebe svoju društvenost, svoje bitno biće, neotuđenu ljudskost, humanitas. Puna, izvorna individualnost javlja se ujedno kada i sama ljudskost čovjeka, koja omogućuje najpuniji rascvat neponovljive, istinske a ne prividne individualnosti. Time počinje vrijeme samog čovjeka – kao *homo humanus* u *homo faber* – ljudi su bili otuđeni od totaliteta zbiljskog života, od svoje vlastite samodjelatnosti.“ – Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 364.

što promovise i simetrično dopuštene slobode i recipročne spremnosti na sagledavanje stvari iz perspektive drugih kultura. Ovaj proces zahtijeva poštovanje slobode i recipročne spremnosti za sagledavanje stvari iz različitih perspektiva, podržano političkom kulturom i institucionalnim okvirom ljudskih i ustavnih prava.¹⁰⁴³ Sprečavajući smisleni dijalog, ova se u-sebe udvojena vjera skriva iza pretjerane objektivnosti, pri čemu se zapravo promovise kult jedne apsolutne istine koja se primjenjuje na sve aspekte života, uključujući poredak u svijetu, cjelokupan ljudski život i etiku koja bi trebala donijeti spasenje ljudima. Distancirajući se od kvazi-objektivacije svijeta Šarčević odbacuje sve "objektivacije" koje su ograničavajuće za onu intimnu i izvornu slobodu individua kojem se oduzima vlastitost njegove borbe i posebnost njegove odgovornosti. On, s jedne strane, odbacuje svaku autoritarnost države i religije, ontologiju u svom racionalno-spekulativnom opsegu, kao i objektivnu metafiziku koja sebe apstrahuje od svijeta života, jer to sve sputava i ograničava onu primarnu slobodu pojedinca i njegove mogućnosti saživljavanja egzistencije u komunikaciji i komunikacije sa drugim individuumom; s druge strane, u kontekstu univerzalnog identiteta i njegove suprotnosti – neidentiteta koji je na određen način posredovan prinudom univerzalnog identiteta, javlja se neidentitet kao karikatura individualnosti i slobode, manifestujući se kao etika prevrednovanja svih vrijednosti koja je nesposobna za ostvarenje onog moralnog koje društvo zahtijeva, a što bi istinski bilo ostvarivo jedino u slobodnom društvu.

Slobodna zajednica ljudi je garant da čovjek može doseći humanum u egzistencijsko-djelatnom kontekstu. Ovdje treba razlikovati dva pojma: izolovanost i osamljenost. Izolovan čovjek je puka mogućnost postojanja, dok je osamljenost, u svojoj neisključivosti i neizolovanosti, uvijek spremna i otvorena za druge. Stupiti u komunikaciju i ostvariti je pretpostavlja samosvojnost i iz nje proishodeću osamljenost; oni su jedno, dvojstvo u jedinstvu, „kao dvopjev, kao unutrašnja drama iz koje jedino raste život, krvav i težak, ali samosvojan.“¹⁰⁴⁴ U svojoj težnji ka istini, komunikacija svoj put ka istini trasira u različitim oblicima. Ta je istina, esencijalnost svakog humanuma, svakog ljudstva, jer dovodi do samorazumijevanja svake stvarnosti. Imajući u vidu danas već epohalnu diferencijaciju između postojanja i egzistencije, između svijeta i transcendencije, sam pojam egzistencije Šarčević postavlja kao simbol za mogućnost prave povijesti, humanuma i transcendencije svijeta sa svojim sretnim dijelovima principijelne pasivnosti u uniformnom i apstraktnom pasivizmu, jer egzistencija je data drugoj egzistenciji, – u komunikaciji vlastite egzistencijalnosti. Na djelu istinske sadašnjosti za jednu punoću naših iznutra određujućih akcija, ispunili smo i zavičajnu budućnost. Nema slučajne fenomenologije ljudskog postvarivanja, kaže Šarčević, jer je osnov postvarivanja njegovo popredmećivanje sa kojim čovjek postaje robna kategorija sa robnom svijesću „i da se veličina čovjeka pojavljuje kao otuđenje i pad, predmet kao roba i profit koji direktno zatvara čovjeku put u njegovu humanu vlastitost i bogatstvo.“¹⁰⁴⁵ Ovdje Šarčević pripisuje kapitalističkoj proizvodnji svojevrstan 'varvarizam potreba' koji se stalno razvija i koji je preko postvarenja ljudskog svijeta mogućnost svake slobode, projekcije, samodjelatnosti. „Ljudi su roboti, lišeni svake istinske zainteresiranosti. Jednostavna radnja, njeno beskrajno ponavljanje, zamijenila je čovjeka: nihilizam tako živi kao kvrgava i ljepljiva masivnost kapitalističke industrije dosade, praznine straha, očajanja. Nihilizam opipavamo u svakom trenutku gole kretnje. Tako je on

¹⁰⁴³ Up. Habermas, Jürgen, *The Liberating Power of Symbols*, str. 43.

¹⁰⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 118.

¹⁰⁴⁵ Ibid., str. 122.

postao srce stvari.¹⁰⁴⁶ Egzistencijalna komunikacija je saodređena prihvatanjem i odbijanjem, pri čemu

„Sve ono što je istinito u njoj mora se na nov način očuvati. I to ne samo kao rezultat zapadnog, već i cijelog ljudskog mišljenja Istoka i Zapada. Ta mnogostrukost istine može se iznova uspostaviti iz velikih povijesno autohtonih izvora u Kini i Indiji, u Aziji i na Zapadu – i to u sebe-razumijevanju same egzistencije.“¹⁰⁴⁷

To nam kazuje da se egzistencija „ozbiljuje samo u komunikaciji sa drugom egzistencijom. Mi koji smo u komunikaciji kao egzistencijalni članovi – a ne pripadnici, poklonici, privrženici, potrošači, otkupitelji itd. – jesmo samo tu jedinstveni i nezamjenjivi i nezastupljivi.“¹⁰⁴⁸ Ukoliko se individualnom tuđem postojanju pristupa kao postojanju-u-svijetu, onda je moguća i komunikacija u razumijevanju za prevazilaženje uniformnosti, funkcionalnosti i bezličnosti, moguće je izbjeći taj ličn(osn)i osjećaj usamljenosti i dosade, neuroze, praznine i iznurenosti, gubitak sposobnosti istinske komunikacije, pri čemu se od čovjeka ne očekuje ustezanje, niti zahtijeva žrtvovanje, već *otkrivenost i komunikacija*. Čovjek je u mogućnosti, kaže Šarčević, da nadiđe dvostruki strah uočen od strane moderne antropologije: prvi u bojazni „pred unutrašnjom prazninom koja ga prisiljava da se “prema spolja manifestira po svaku cijenu – kroz razvijanje moći, gospodarenje prostorom i pojačanu brzinu”. Drugi strah djeluje “od spolja prema unutra kao napad ujedno demonskog i automatskog moćnog svijeta”.¹⁰⁴⁹ U tom vremenu “ono drugo” počinje tamo gdje je sloboda temeljna društvena vrijednost, u kome politika ima ulogu čuvanja ideje humaniteta i ljudskog dostojanstva, ali ne samo u normativnim načelima, kao što su, na primjer, ustavni principi. Šarčević u tom smislu kaže:

„To je stoga što se u stvarnosti ona pojavljuje kao normativni princip ne samo moderne komunikacione zajednice ljudi, kao jedini kriterij egzistencije personalne čudorednosti, društvene moralnosti, političkog svijeta, državnog ustrojstva itd. Ona je također princip za intersubjektivno razumijevanje, za filozofski diskurs moderne i postmoderne, za sporazumijevanje o perspektivama i ciljevima (na primjer, o diferenciranju, znanja o mogućnostima ekspresivnog izraza, o nadvladavanju osnova razaranja novog pojma uma, solidarnih formi života i kulturnih tradicija, o samokritici ciničnog uma, o samokorekturama društvenih strategija itd.), samo se po sebi razumije da to nije po sebi razumljivo. Slobodno priznavanje drugog čovjeka, onog potisnutog i isključenog iz prirode i kulture, iz mišljenja i djelovanja, onog čemu je posvećena kinička filozofija (P. Sloterdijk), već je postignuće: neophodni element humaniteta. Tu prestaje logika koja je osnova znanstvene, tehničke, političke, medicinske manipulacije. Ona sebe doseže u realizmu smrti. A onaj ko pomaže tijelo postaje čovjek moći, medicinsko/materijalističke manipulacije, koja zna i filozofiji utjerati strah u kosti.“¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁶ Ovakvim riječima Šarčević opisuje ljudski svijet još 1963. godine u svom članku „Dramaturgija filozofije egzistencije: osvjetljenje egzistencije“, pri čemu kritički nastupa prema filozofima egzistencije: „filozofi egzistencije hoće da nas probude da bi bili potpuno vlastiti i individualni, da bi bili samoodgovorni. Tako smo odgovorni za sve što se danas zbiva s našim znanjem ili bez našeg znanja. Ako ne činimo sve da bi spriječili nehumano, tada smo sukrivci, tada i sami padamo u inhumano. Tako nam govori K. Jaspers, anti-fašist i egzistencijalist. Sartre takođe poziva sve nas protiv inhumanog i uništenja svih tragova humanog. Svi oni osuđuju barbarstvo i koncentracione logore moderne i tehnički usavršene civilizacije.“ – Ibid., str. 123.

¹⁰⁴⁷ Ibid., str. 216.

¹⁰⁴⁸ Ibid., str. 273.

¹⁰⁴⁹ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 325.

¹⁰⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Čovjek i moderni svijet*, str. 55.

To nam kazuje da se neetičnost u komunikaciji javlja u različitim formama, od narušavanja zdrave atmosfere u međuljudskim odnosima koja je prepoznatljiva po nepoštovanju pravila kulturne, civilizovane komunikacije, izbjegavanja i odugovlačenja s odgovorima – do izmišljenih i iskrivljenih narativa koji imaju za cilj kratkoročne dobrobiti za praktikante datih postupaka, za emitere i kreatore takvih komunikacijski i komunikabilno iskrivljenih pogleda na svijet života. U tom kontekstu: „Umjesto borbe za osnovne ljudske vrijednosti (slobodu, istinu i pravdu),” prema Dervu Pušini, „sve je rasprostranjenija važnost bezdušnog (univerzalnog) sredstva komunikacije.”¹⁰⁵¹ Međutim, u svojoj odlučnosti i borbi protiv velikih istina, ideja revolucije ili radikalne promjene, filozofija istrajava na liniji odbrane ideje komunikativnog uma, etike diskursa, odgovornosti za životni ili politički uspjeh. Podržavajući koncept komunikativnog uma, implicirajući važnost dijaloga, razmjenu argumentacije i ideja, filozofija se u ovom smislu stavlja u službi ethosa diskursa za složenosti problematika svijeta. Stoga, „Samorazumijevanje našeg egzistiranja u radu i vladavini, u ljubavi i borbi, u suočavanju sa neprozirnom tajnom smrti, već je filozofiranje.”¹⁰⁵² Svijet života je nemoguće zamisliti bez komunikativnog uma, bez intersubjektivne integracije, o čemu govori Šarčevićeva analiza Jaspersove egzistencijalne filozofije koja tretira egzistencijalnu intersubjektivnost i komunikaciju, komunikativno iskustvo i praksu slobode.¹⁰⁵³ Sve to implicira potrebu da drugi budu razumljivi u samorazvoju na način koji mi sami jesmo. To nam kazuje da je nemoguće dosegnuti svijet idealne koegzistencije ili sa-bivstvovanja, sa dubokom povezanošću jezika s našim postojanjem i načinom na koji doživljavamo svijet oko sebe.

3.2.3. Komunikacija, razumijevanje i solidarnost

U svojoj raspravi *Apriori komunikacione zajednice i načela etike* (1972) Šarčević u prvi plan stavlja pitanja transcendentálnih uslova komunikativnog zajedničkog života, kao i problematiku 'refleksije važenja'.¹⁰⁵⁴ Potreba da se u okviru komunikacijske zajednice savremenog društva reflektuju pojmovi racionalnog utemeljenja etičkog normativiteta, kaže Šarčević, prisutna je kao transcendentálna refleksija o moralnim normama komunikacione zajednice u kontekstu argumentativnog opravdanja¹⁰⁵⁵ i nezavisnih, konkretnih iskustava. To odražava često različite interese i potrebe ljudi, zahtijevajući duboko-analitičku samozagledanost zarad razumijevanja apsolutnog opravdanja moralnih normi sa argumentativnom potporom kao vidom antidogmatike u temeljenju univerzalizma i apriorizma moralnih principa, pogotovo danas kada smo sudionici u vremenu informacijsko-komunikacijske tehnologije, koja ne samo da formativno-dinamički utiče na intersubjektivno komuniciranje i društvene kontakte u svojstvu generisanja i praćenja informacija, već i kada

¹⁰⁵¹ Pušina, Dervo, *Za humanistički angažman*, Mostovi, Pljevlja, 1988., str. 13.

¹⁰⁵² Šarčević, Abdulah, *Filozofija i vrijeme*, str. 58.

¹⁰⁵³ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 56.

¹⁰⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 373.

¹⁰⁵⁵ Ovim se pitanjem bavio i Habermas koji za argumente kaže da „su ona sredstva pomoću kojih može da se postigne intersubjektivno priznanje neke pretenzije na važenje koju proponent najprije ističe hipotetički, pomoću koje se imanje može transformisati u znanje”. Habermas se poziva na uvide Riekena i Toulmina, koji je rekao da se „argument sastoji od problematičnog zaključka za koji se ističe određena pretenzija na važenje (*conclusion*) i od razloga (*ground*) pomoću koga ova pretenzija treba da bude zasnovana. Razlog se zadobija pomoću pravila (pravila zaključivanja, principa, zakona itd.) (*warrant*). Ovo pravilo se oslanja na evidencije različite vrste (*backing*). Pretenzija na važenje možda treba da bude modifikovana ili ograničena (*modifier*). I ovaj predlog zahteva poboljšanje, naročito s obzirom na razlikovanje nivoa argumentacije. Ali svaka teorija argumentacije stoji pred zadatkom naznačavanja opštih osobina uverljivih argumenata. Zato je, doduše, formalnosemantičko opisivanje stavova upotrebljivanih u argumentima nužno, ali nije dovoljno.” – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog djelovanja (I)*, str. 45.

postaje aktivni promoter i konkluzivistički kreator u živoj i virtualnoj (ne)zbilji. Stoga se nameću pitanja: kako etički aspekti komunikacije doprinose međusobnom razumijevanju, ili kako ga ometaju? Kako se može očuvati integritet informacija u procesu komunikacije? Postoje li etički izazovi u korištenju moći u komunikaciji i kako to utiče na razumijevanje?

Solidarišuće življen jezik igra ključnu ulogu u svijetu nauke i tehnologije, uz razumijevanje etičkih izazova koje donosi napredak nauke i tehnologije, u solidarnom preuzimanju odgovornosti u svijetu u kome 'jezička igra' nauke i tehnologije za čovječanstvo predstavlja nezaobilazni moralni izazov. U tom smislu

„Kritički nadmašujući aporetiku komplementarnosti "egzistencijalizma" i "scijentizma", Apelova strategija argumentiranja krči nove puteve mogućnosti filozofskog utemeljenja etike, i to pomoću oslobađanja u svakoj komunikacionoj zajednici svagda sadržanih idealnih normi djelovanja. Time se kazuje da svako racionalno argumentiranje – u znanosti i u logici znanosti – pretpostavlja intersubjektivno važenje moralnih normi. To mora da prizna svako ko argumentira, a to znači: on implicira transcendentálnu jezičku igru neograničene kritičke komunikacione zajednice ljudi, koji su "sposobni za intersubjektivno sporazumijevanje i obrazovanje konsenzusa". Ali to sa svoje strane – pretpostavlja volju za argumentiranjem, koja nije empirijski uslovljena, nego je "transcendentálnu uslov mogućnosti" svakog teorijskog i praktičkog diskursa. U svakom slučaju, riječ je o temeljnom principu etike komunikacione zajednice, o onoj normi koja obavezuje sve koji su procesom socijalizacije stekli "komunikativnu kompetenciju", koja se također razmatra u okviru *idealnih pretpostavki*.”¹⁰⁵⁶

S druge strane Šarčević otkriva da će Apel nastojati da dokaže da naučno pretpostavljene – temeljne etičke norme pripremaju odgovor na pitanje da li nauka treba da postoji, pri čemu

„... svaka racionalna argumentacija u znanosti pretpostavlja važenje univerzalnih etičkih normi. Druga strategija argumentiranja, čiji je cilj kritičko istraživanje – i nadmašivanje – onih scijentističko-pozitivističkih premisa kojima se iskazuje podrazumevanje u mogućnost utemeljivanja univerzalnog morala, vodi nas izvorno do Apelove komunikativne etike, koja nastoji da što je moguće potpunije rekonstruira nužne uslove ljudskog argumentiranja, a time i logike.”¹⁰⁵⁷

Ovdje se ističe strateški smisao etičkog pitanja kao pretpostavke logike. Naime, temeljni iskaz Apelove 'transformacije filozofije' ogleda se u tome da "logika – i s njom sve znanosti i tehnologije – pretpostavlja etiku kao uslov mogućnosti", dočim treba ukazati na to "da i logičko opravdanje argumenata pretpostavlja argumentacionu zajednicu mislilaca, koji su sposobni i važenju iskaza i za obrazovanje konsenzusa.”¹⁰⁵⁸ Neizbježan je zaključak da umstvena spoznaja, ne samo da podrazumijeva temeljne moralne norme, što pretpostavlja da bi odbijanje i neistina kritičkog odmjerenja, odnosno izvođenja i potvrđivanja argumenata, onemogućili istinski dijalog onih koji argumentuju. Ova Apelova norma se ne odnosi na empirijsku situaciju, pri čemu je ona ustvari "meta-norma".¹⁰⁵⁹

Uslijed toga, etika se ne bi oslanjala na temeljnu normu *umstvenog kazivanja* – uvijek pretpostavljenog unutar vođenih diskursa. Stoga, uočavajući što Apel jasno saopštava, Šarčević

¹⁰⁵⁶ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 373-374.

¹⁰⁵⁷ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 304.

¹⁰⁵⁸ Šarčević, Abdulah, str. 304-305.

¹⁰⁵⁹ Apel, Karl-Otto, *Normative Ethics and Strategic Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics*, Manuskript, New York, 1981., str. 34.

kaže da „sve monologične operacije znanosti ‘pretpostavljaju dijalogijsko razumijevanje smisla i opravdanje važenja u komunikacionoj zajednici’. Normativna logika (scijentistika) pretpostavlja normativnu hermeneutiku a time i normativnu etiku.“¹⁰⁶⁰ Dok se u zajedništvu svijeta raskriva jedinstveni projekat ljudskog nastanjivanja i društva na Zemlji, mimo one šizoidne diobe života, potpune pasivnosti koja prati zapadanje u stanje raščovječenja, uz prezir one opake sreće da izgube svoju nezavisnost, slobodu, dostojanstvo života i stvaranja¹⁰⁶¹, treba imati u vidu, kaže Šarčević, da je predaja jedan od uslova komunikacione zajednice, jer, ono što nam istina daruje ili predaje predstavlja jedan od neophodnih uslova mogućnosti komunikativnog uma, svijeta i iskustva. Ujedno, ali i nadasve, to predstavlja otpor instrumentalizaciji i izopačenju svega onog na čemu počivaju adekvacije između totalitarizma i agresivnog nacionalizma. Naime: „To je zajednički život kojemu je potrebna sloboda, vrijeme trajanja, sigurnost, deliberativna politika koja je neophodna za pravnu zajednicu; i, dakako, zahtijeva diskurzivni modus društvenog života i praksu samoodređenja građanina.“¹⁰⁶²

U ime jednog ne-instrumentalističkog uma, i ne-funkcionalističkog uma Habermas je kritički otkrio pozitivističku filozofiju, sa ukidanjem filozofije bez uključenja njenog realizovanja, čime se istodobno imaju u vidu ishodišta i granice novog scijentizma. Međutim, kritiku pozitivizma i scijentizma Šarčević poostrova sljedećim argumentima: 1. Postavljanjem naučne i tehničke objektivizacije prirode kao jedino moguće i potrebne perspektive; 2. diskreditovanjem komunikativnog uma i komunikativnog djelovanja kao interesa uzajamnog sporazumijevanja unutar intersubjektivnosti čije je iskustvo uvijek (iz)van granica povučених u odnosu na vladavinu nomoloških nauka.¹⁰⁶³ Samo smislaona zapitanost o opravdanju moralnog principa uz učestvovanje u otvorenoj, javnoj diskusiji može istinski biti na putu rekonstrukcije uma da bi se voljno podržali *uslov mogućnosti i važenja argumentacije*. Onaj ko ovo – niti prihvata niti uočava, ne može biti učesnik diskusije: ko ne učestvuje u razgovoru ne može postaviti pitanje opravdanja osnovnih etičkih principa. To se tiče one sposobnosti samooblikovanja mišljenja u istini i izrazu, da bi se moglo razvijati ono što se postiže u diskursu i u konsenzusu veoma različitih mišljenja, što također prate nužni uslovi ljudske argumentacije, prema kojoj se ne odričemo „mogućnosti unutarnjeg mira, onog lijepo-zajedničkog, uzajamnog respektiranja u mogućnostima razumijevanja vrijednosti i socio-moralnih struktura ljudskog života.“¹⁰⁶⁴ To nosi ono značenje, kaže Šarčević, prema kojem smo „kao sudionici u jednom argumentativnom diskursu, u smislu racionalnog utemeljenja mišljenja i zahtjeva za istinom, uvijek već implicitno priznali apriori argumentaciono komunikacione zajednice.“¹⁰⁶⁵ Ovdje je bitno istaći, kako Šarčević uočava, i da su na nivou međuljudskih komunikacijskih relacija normativno-etički uslovi argumentacije istovremeno „uslovi mogućnosti *legitimiranja ili kritike konvencionalno realiziranih normi djelovanja*“¹⁰⁶⁶. Ukoliko se prihvatanje osnovnog moralnog načela pokaže kao uslov mogućnosti i utemeljenosti iskustveno-saznajnog utvrđivanja fakticiteta, utoliko i prihvaćeni normativi u jednoj kritičkoj komunikacionoj zajednici zavise od *uvida u empirijsku činjenicu*. Apel je s pravom, naglašava Šarčević, insistirao na tome da treba biti razumljen u

¹⁰⁶⁰ Ibid., str. 305.

¹⁰⁶¹ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 74.

¹⁰⁶² Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 248.

¹⁰⁶³ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 455.

¹⁰⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 40.

¹⁰⁶⁵ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 306.

¹⁰⁶⁶ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijednost*, str. 390.

kontekstu Kantovog 'faktuma praktičkog uma',¹⁰⁶⁷ u nastojanju „da, nasuprot Kantovom mišljenju, iz fakta uma koga razumijeva kao *apriori komunikacione zajednice* izvede 'sadržinski cilj kao regulativni princip svih moralnih radnji'.“¹⁰⁶⁸ Međutim, ako se ima u vidu da se Kantovo poimanje uma tiče određene duhovne strukture koja ne ostvaruje relaciju sa intersubjektivnim pretpostavkama određenja značenja i smisla, onda se ovdje opravdano treba postaviti pitanje obaveznosti moralnih normi i komunikativnog važenja u postavljanju dva zahtjeva jezičkoj pragmatiki: prvo, da se u okviru postavke filozofskog utemeljenja izvede normativna pretpostavka te zasnovanosti; i drugo, da komunikativni um pokaže djelotvornost apriorizma ove osnovne normativne strukture.

Ukoliko se potreba za pokretljivošću ekonomije transformiše u prinudni zakon politike, onda se ne destruiira samo javna sfera normativnog samorazumijevanja, koja inače postoji ako je sačuvana ova potreba za individualnim slobodama subjekata pripravnih na samostalno rasuđivanje. Takvi subjekti su u stanju da preuzmu političku odgovornost. Međutim, odnosi među ljudima su se promijenili, kaže Šarčević, jer, pomahnitali kor je prisutan na svjetskoj sceni, pri čemu je ono "između" u međuljudskim odnosima i komuniciranju uvijek pretpostavljajuće priznavanje pluraliteta. U tom smislu, Šarčević kaže: „Mi bismo tek trebali razviti argumentaciju o odnosu ljudskih prava, etike ljudskih prava, internacionalne etike, koja se odriče autodestruktivnih tendencija univerzalizma.“¹⁰⁶⁹ Tako se, kaže Šarčević dolazi do središnjeg pitanja:

„... kako je moguće utemeljivanje normativne i komunikativne etike, koja bi bila osnova za prihvatanje solidarne odgovornosti u dobu znanosti i svjetske civilizacije? Radi se o onom smislu moralne argumentacije i djelovanja koji bi se mogao izraziti 'u principu da se sve ljudske potrebe – kao virtuelni zahtjevi – trebaju učiniti brigom komunikacione zajednice, koje se pomoću argumentacije mogu dovesti u sklad s potrebama svih drugih ljudi'. U svakom diskursu sadržane su temeljne norme koje priznaju svi koji smisleno govore i djeluju.“¹⁰⁷⁰

Ukoliko norme počivaju na sili i njoj prirodjenoj normativnoj moći, onda se postavlja pitanje da li se može govoriti o umstvenom konsenzusu, pri čemu norme iskazuju interese sposobne za univerzalizaciju. U tom smislu univerzalizacija podrazumijeva intersubjektivno važenje univerzalno prihvatljivih, primjenjivih moralno-etičkih normi, sa pozivom na kolektivno preuzimanje odgovornosti za njihovu primjenu u djelatnom svijetu života, u čemu se ogleda podrška i saradnja među članovima komunikacijske zajednice. U kontekstu stvarnog vjerovanja i razumijevajućeg znanja, „kada vodimo život iz bezuslovne ozbiljnosti života, tada je to moguće da znamo bez religija čovječanstva.“¹⁰⁷¹ Uslovi uspješne komunikacije tradicija i

¹⁰⁶⁷ Ovdje je potrebno napraviti distinkciju u odnosu na Kantovo učenje i njegovu praktičku filozofiju koja „je podložna ozbiljnom prigovoru: da zapada u formalizam, u etiku 'uvjerenja', koja, prema tome, na osnovi samoodovoljnosti unutarnosti 'dobre volje', ne mora brinuti o posljedicama ljudskog djelovanja. Nije dovoljna samo 'dobra volja': potrebno je da se dobro dogđa (Apel).“ – Ibid., str. 391.

¹⁰⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *Savremena estetička teorija*, str. 307.

¹⁰⁶⁹ Šarčević pojašnjava: „To je onda kada postoji implicitna ili eksplicitna prinuda za koherentnim djelovanjem kulturnog homogeniteta i intimiteta. On uvijek unosi na mnogostruke načine represivna djelovanja. Onaj trivijalni unitarizam odviše je znan. On je u jednom vremenu kod nas postao vrsta ideologije ili misle svijesti, koja je igrala ulogu novog Mesije.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 479.

¹⁰⁷⁰ Treba ukazati da je Apel poput Habermasa pokušavao da otkloni opasnosti jedne utopijske komunikativne etike, koja polazi od „idealiziranih pretpostavki time što ukazuje da svako ko argumentira pretpostavlja pripadnost realnoj, socijalno-historijski nasaloj 'komunikacionoj zajednici' i 'idealnoj' komunikacionoj zajednici kao 'realnoj mogućnosti realnog društva'.“ – Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 391-392.

¹⁰⁷¹ Jaspers, Karl, *Das Wagnis der Freiheit*, str. 334.

svjetskih religija, prema Habermasu, stvaraju „univerzalistički potencijal jednog jezički utjelovljenog uma i ohrabruje za pokušaj interkulturalnog sporazumijevanja.“¹⁰⁷² Drugačije kazano, ova vrsta razumijevanja drži do aktivnog učešća partnera, ne samo u procesu učenja i prilagođavanja, već i težnje ka premošćavanju kulturnih i jezičkih barijera. Naime, ono na što ukazuje raspoloživost komunikativne etike odnosi se na provjerenu kulturnu znanja čijim se posjedovanjem dolazi do određenih relacija i situacija. Iz konteksta *pripadanja* Šarčević uočava: „to je jedina osnova za samooblikovanje općih životnih interesa, slobode i solidarnosti, etike pomirenja i etike ljubavi.“¹⁰⁷³ U skladu sa praksom shvaćenom kao samoodnošenje „koje čovjeka upućuje ka komunikaciji na čijim osnovama se izgrađuje solidarnost u društvu“, Gadamer na suštinu komunikacijskih procesa gleda kao na samo razumijevanje, dočim, „Jezičko ustrojstvo cjeline našeg razumijevanja dolazi do izražaja kada se nejasne predstave smisla potpuno usaglašavaju izgrađujući se u naviku komunikacijskog praksisa. To podrazumijeva težnju ka zajedničkim perspektivama, kroz zajednički jezik, ka ostvarenju napretka. Razumijevanje nadilazi umijeće i njegovu primjenu jer je upućeno na samorazumijevanje.“¹⁰⁷⁴ U tom smislu, hermeneutika nije samo filozofija, već je i praktička filozofija, čiji je dio i kulturna hermeneutika. O tome u kontekstu razumijevanja i samorazumijevanja jezičnosti, dijalogičnosti govori i Šarčević, uviđajući da se filozofija vratila jeziku kao bitku koji se može razumjeti, dočim iz tog ugla posmatrano – jezik jeste i jezičko događanje koje je uvijek sapripadno međuljudskoj komunikaciji: jednih naspram drugih i jednih sa drugima. Noseći sva nastojanja u sporazumijevanju, i protivurječnostima, jezik je to što jeste. Stoga,

„Ono što mi tražimo na ovom drugom putu to je jezik kao razumijevanje nas s drugim; i to svagda u njegovim stvaralačkim mogućnostima, povrh globalnog procesa birokratiziranja, pukog informacionog rada u medijskoj imperiji, u kojoj se obrazuje javno mnjenje. Znanosti su u odnosu na ovu kulturnu hermeneutiku jedan veliki monolog, čak i onda kada su one u živom dijalogu. Umjetnost je steći uvid u drugotnost, u različite kulture, religije i tradicije. Polje razgovora je ono što određuje našu zadaću: da „učimo kako se zagonetka našeg opstanka odvija u zbiljski primjerenim formama a ne zbog našeg mišljenja da se misli kao sebi središnji svijet, kao biće koje teži načinu svjetske vladavine“ (A. Camus).“¹⁰⁷⁵

U tom kontekstu Sulejman Bosto kaže da se Šarčević ne bavi starim utopijskim narativima i ponavljanjem njenih pripovijesti.¹⁰⁷⁶ Pored toga, moramo učiti kako da uslijed različitih

¹⁰⁷² Habermas, Jürgen, *Vom Kampf der Glaubensmächte: Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen*, u: Habermas, Jürgen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997., str. 46.

¹⁰⁷³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 252.

¹⁰⁷⁴ Muratović, Esko, O hermeneutici kao metodi istorije filozofije, str. 247-248.

¹⁰⁷⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 340.

¹⁰⁷⁶ Bosto ovdje citira Šarčevića: „Šarčević kaže: ne vjerujem da je lako dokazati značaj onog spasonosnog. Da je prevođenje događaja u jezik, u sistem riječi, u drukčiji posredovani svijet, identično sa prevladavanjem svega onoga što dogodeno skuplja u sebi, i svoj praboli i vedrini. Vjerovati u takvu mogućnost značilo bi veliku novu idealističku iluziju. Ipak, ni prevoditi u jezik ne čini nam se srećnim i lakim oblikom sudjelovanja u istini povijesti. Dugo smo odbijali stav da je neizrecivo ono koje je u biti nerazpoloživo... Ne da se lako pokazati da još ma kako mračan jezik može u sebe upiti jedinstvo sjećanja i događanja, skrajnju osamljenost i napuštenost, ili onu bol u komuniciranju, ophođenju ili susretanju. To nije moguće provesti u kozmos riječi, jer ima svoju nesvodivu gramatiku i epistemologiju.“ – Bosto, Sulejman, *Ođvažnost slobode*, str. 422. Riječ je o Bostinom govoru na promociji Šarčevićeve knjige *Filozofija u modernu*, u Sarajevu, 19. 3. 1999., u Akademiji 16. i umjetnosti Bosne i Hercegovine, gdje su učestvovali: predsjednik Akademije, akademik Seid Huković, prof. dr. Mile Babić, prof. dr. Sulejman Bosto, prof. dr. Ivo Komšić, prof. dr. Sadudin Musabegović, prof. dr. Hilmo Neimarlija i direktor Međunarodnog centra za mir, profesor Ibrahim Spahić.

tradicija i kultura dopijevamo do stvarne solidarnosti, što je postupan i mukotrpan put sa angažovanjem istinski produktivnog jezika u cilju sporazumijevanja i pravog razgovora. Zadatak, ujedno i krajnji cilj na početku 21. vijeka je u tome da se posredstvom različitih formi razumijevanja, kada se oživljava regulativni princip, ovaploćuje moralna norma sa idealom očuvanja – da se bude nosiocem ovog zadatka – očuvanja prave ljudske vrijednosti; tako bi se i onaj trezveni, liberalni multikulturalizam mogao predstaviti kao početak novoga. Isto tako, moramo otkrivati, učiti da slušanjem drugih sebi otvaramo pravi put na kojem se stvara, obrazuje solidarnost. Međutim, nameću se i pitanja: kako etički principi oblikuju solidarnost unutar zajednica? Može li komunikacija služiti kao most za izgradnju solidarnosti među različitim društvenim grupama? Kako se mogu izbjeći isključivosti ili diskriminacija kroz komunikaciju zarad promocije solidarnosti? Šarčević ističe da se na Zapadu kaže: „mi ne živimo polazeći od evropske ideje nego polazeći od zapadne ideje jer ona je osnova našeg rasuđivanja i solidarnosti. I uključuje Ameriku i Rusiju. No, to je ideja koja želi da pripada ideji čovječanstva, svjetskom ethosu.“¹⁰⁷⁷ Iz težnje ka ravnopravnom odnosu naspram drugoga, bez zavisnosti od njega, bez nadređenosti ili podređenosti, javlja se potreba za solidarnošću.¹⁰⁷⁸ U tom kontekstu:

„Ideja solidarnosti jeste važna poluga u uspostavljanju zajednice na zajedničkim moralnim temeljima, solidarnost kojom se nadilazi puki individualizam, sebičnost i egoizam. Pokazuje se kroz brigu za ugrožene djelove populacije koja ukida egocentričnu samodostatnost individue. Ostvarenje lične slobode je nužno povezano sa našom odgovornošću za druge članove društva. Pored slobode, jednakosti i pravednosti, solidarnost je jedan od temeljnih ciljeva modernih zajednica, dužnost koja političku volju usmjerava prema etičkim načelima.“¹⁰⁷⁹

Na tom putu slušanja drugih, koji je naš vlastiti put na kojem se obrazuje um ili solidarnost¹⁰⁸⁰, otvaraju se horizonti jezika koji su uvijek množstveni, dok se preko senzusa za potrebe čovječanstva kazuje nova kulturna gramatika i semiotika, što je i preduslov da se slijedi otvoreni osjećaj odgovornosti za čovječanstvo i njegovu sudbinu. Za razliku od obmana kojima se nanuša povjerenje i „smanjuje mogućnost budućeg uspeha odnosa zasnovanih na poverenju i kredibilitnosti“, „vjerovanjem se u istinitost komunikacija gradi poverenje između pojedinaca, kao i između pojedinaca i institucija.“¹⁰⁸¹ Pored toga, uloga jezika i komunikacije igraju važnu ulogu u svijetu nauke i tehnologije, što uključuje razumijevanje etičkih izazova koji donose napredak u nauci i tehnologiji. Uz razmjenu ideja i dublje promišljanje kako bi se razvile moralno-etičke norme relevantne i primjenjive u modernom svijetu. U tom kontekstu, uz preuzimanje odgovornosti za rješavanje moralnih izazova, Šarčević potencira razumijevanje u jeziku kao događanju među nama, kada je jezik, u svom posjedovanju lucidnosti i privilegije

¹⁰⁷⁷ „Ono što je nekada u Evropi bilo osvajanje ili kolonijaliziranje u načelu je stvar prošlosti. Ne izražava više onaj neimperativni svjetski ethos. Težnja prema spolja pretvara se, srećom, u volju za razumijevanjem drugog kao drugog, u jedna novu opkladu u komunikaciji sa čovjekom u jednoj sada već univerzalnoj odanosti transcendenciji, onem nevidljivom, o kojem nije moguće dati pozitivan iskaz. Lakoumno je živjeti u prošlosti i u konformitetu sa mitovima i suvjerjem. Ali moguća budućnost kao i moguće oslobođenje počiva u ovoj ideji ili u ovoj misli, – ‘Kao Evropljani možemo htjeti jedan svijet u kojem Evropa ima svoje mjesto, ali u kojem Evropu ili druge kulture neće gospodariti, jedan svijet u kojem će ljudi jednog drugom dopustiti da budu slobodni i da sudjeluju jedan s drugim u uzajamnoj takmičenosti’ (K. Jaspers).” – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 179.

¹⁰⁷⁸ Šušnjic, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 189.

¹⁰⁷⁹ Tomović-Šundić, Sonja, *Etika ljudskih prava*, str. 113.

¹⁰⁸⁰ 37. odnosu solidarnosti i uma je već bilo riječi u ovom istraživanju, u poglavlju „Čovjek i društvo“.

¹⁰⁸¹ Jaks, James A.; Pritchard, Michael S., *Communication Ethics: Methods of Analysis*, Wadsworth, Belmont, 1994., str. 132.

sposobnosti prenošenja više od samih riječi, sposoban za dekonstruisanje, demaskiranje i sebe i drugog u dramaturgiji beskrajne moći; on predstavlja, ne samo stalni dijalog između misli i izraza, već i životnost metafore za odražavanje svijeta u ogledalu i oku, i kada usamljenost dolazi iz života u zajednici, iz onog starog toposa zajedništva. Osim toga,

8 „... jezik je jedina stvarna sazdanost koju jedino možemo znati i koja nas uzdiže iznad prirode. Kao što smo vidjeli, sa strukturom jezika, sa jezičkom komunikacijom, koja se samo tamo događa, ili samo onda kada sudionici ulaze i dopijevaju na dvije komunikativne razine, ukoliko uzajamno o nečemu komuniciraju: na razinu intersubjektivnosti i na razinu iskustva i stanja stvari koji čine sadržaj komunikacije – “za nas je data punoljetnost. Time je za nas moguć opći i neprisiljeni konsenzus, pojam koji ukazuje na zahtjev na vađenje istine i za univerzalije koje konstituiraju dijalog.”¹⁰⁸²

Kao što je neophodno da se preko spoljašnjeg kompromisa i unutrašnjeg povjerenja, kao i putem solidarnosti i u ljubavi vođenog razgovora među ljudima dođe do poretka u svijetu, tako je neizostavno potrebno čovjeku koji se drži istina u komunikaciji – i da „ostane otvoren u slušanju, u spremnosti pružanja djelotvorne pomoći i revidiranju sopstvenih pogleda. Mogućnosti komunikacije postaju osnovno pitanje čovjeka koji se vraća sebi.”¹⁰⁸³ Pretenzije na normativnu ispravnost ili propozicionalnu istinitost igraju ključnu ulogu u aktualizaciji pretpostavki zajedništva u kontekstu određenih manifestacija. Traženje istinitosti u izjavama implicira da ono što tvrdimo postoji kao objektivna stvarnost u vanjskom svijetu. „Kada komuniciramo mi ne biramo samo reči; mi to činimo imajući na umu efekat koji će reči proizvesti na slušaoca, nas same, na kraju, na društvo. Tako, kada komuniciramo ne možemo izbjeći etička pitanja o tome koliko su naši postupci od pomoći drugima ili pak štetni. Svest o etičkoj dimenziji komunikacije omogućava nam bolje razumevanje nas samih i naših potencijala kao ljudskih bića.”¹⁰⁸⁴ U tom kontekstu tež⁶⁵ za ispravnošću u određenoj radnji, u skladu s postojećim normativnim okvirom, označava da uspostavljeni interpersonalni odnos zaslužuje priznanje kao legitimni sastavni dio društvenog svijeta.¹⁰⁸⁵

Govoreći o položaju filozofije u kontekstu savremenog evropskog mišljenja, Šarčević se, između ostalog, osvrnuo na ono što je nažalost nedostajalo, a dobrim dijelom i danas nedostaje a to je „komunikativni um: uzajamno povjerenje, solidarnost, umna argumentacija, upravo supstancijalna osnova svake istinske filozofije.”¹⁰⁸⁶ Međutim, treba imati u vidu da Šarčević također pravi razliku između solidarnosti kao identifikacije sa “čovječanstvom kao takvim” i solidarnosti – kao sumnje u sopstveni osjećaj osjetljivosti za poniženja i boli drugih. Riječ je o onoj solidarnosti koja pobuđuje znatiželje za mogućnost različitih solucija. Stoga je ljudima potrebna nada: „Ono što želimo, a želimo mudru toleranciju, solidarno čovječanstvo, bit ljubavi i komunikaciju; želimo razumijevanje sadržajno, razumijevanje čovjeka prema čovjeku, ne

¹⁰⁸² Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 132.

¹⁰⁸³ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 284.

¹⁰⁸⁴ Johannesen, Richard L.; Vulde, Kathleen S.; Whedbee, Karen E., *Ethics in Human Communication*, Waveland Press Inc., Long Grove, 2008., str. 1.

¹⁰⁸⁵ Dakle, kada se postavlja tvrdnja ili provodi određena radnja, uvijek se implicitno ili eksplicitno teži prepoznavanju istinitosti ili ispravnosti u skladu s društvenim normama. Istinitost implicira postojanje činjenica u objektivnom svijetu, dok ispravnost ukazuje na usklađenost s normama koje su prepoznate u društvenom kontekstu. Ove pretenzije često djeluju kao kriteriji koji oblikuju naše međusobne odnose i doprinose uspostavljanju zajedničkog temelja za društvenu koheziju. Up. Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog djelovanja (I)*, str. 73.

¹⁰⁸⁶ Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 104.

direktno već putem sfera predmetnosti, djelovanja, stvaranja, samoekspresije ljudi. Želimo "etičku, kontemplativnu, erotičku zajednicu", koja svagda pretpostavlja svoje predmetne sfere."¹⁰⁸⁷ Isticati značaj razgovora nije naprosto pohvalna dispozicija usklađenosti različitih formi uma i harmonije raznorodnih kultura. O toj tekovini evropske filozofije Šarčević kaže:

„U Evropi je bio moguć civilizatorski kosmopolitizam u skladu s našim vremenom koji nam je omogućavao susret s drugotnošću. On je također napor dosezanja od individuum do individuum, od kulture do kulture, od naroda do naroda. U novim povijesnim i društvenim uvjetima ne bi trebalo očekivati *consensus omnium*, to što je u skladu sa jedinstvenom idealnom normom. U polju podsvjesnog, afektivnog, agresivnog, djeluju moći depresije. Osobine zrelosti čovjeka jesu promišljen sud, pouzdanost u prosuđivanju predstava vrijednosti vlastite kulture i religije, horizont za sposobnost da stječemo iskustvo u drugim kulturama, ovdje u kršćanstvu, islamu i judaizmu, ono što nadilazi veliku krizu multikulturalizma. To su svojstva zrelosti i obrazovanja, u velikoj koaliciji uma, interkulturalnog logosa, kontrola i povlačenje afekata u opažanju i razumijevanju. Tim se održava slika svijeta živom, slika o drugačijim kulturama i religijama: u opažanju neokrnjena.“¹⁰⁸⁸

Kao zaliha znanja, kultura je osnov, prema Habermasu, u kojem se komunikativni sadržajnici sporazumijevaju "o nečemu u nekom svetu", snabdijevajući se interpretacijama. Društvo je odraz, smatra on, za „legitimne poretke preko kojih učesnici u komunikaciji regulišu pripadništvo društvenim grupama i time obezbjeđuju solidarnost.“¹⁰⁸⁹ U odnosu na strah koji je u mnogome obilježio fakticitet tradicije, uveo prijeteći planetarni i socijalni kaos, izopačio inteligenciju i prosvjetiteljstvo, socijalni mir je bio dostižan i plemenit cilj. To je poruka da se traga ne samo za onim klasno-univerzalnim, već da tražimo ono plemenito, opravdano, ono što je dar istine i moralno čisto. Solidarnost opravdava život, daje mu smisao kroz riječ uma ili umjetnosti, „daje riječ nevolji i sreći svih, pretvorbi društva u realnu komunikacionu zajednicu koja svagda pretpostavlja pravdu i slobodu, *ravnotežu između vrijednosti stvaranja i vrijednosti čovječanstva*.“¹⁰⁹⁰ U kontekstu idealnog *a priori*ja komunikativne zajednice kao fundament se kod Šarčevića očitava jedna solidarna etika koja u svojstvu komunikativne kompetencije ima opravdanje za etiku diskursa (Habermas, Apel), samo ukoliko bi taj ethosni dikurzivitet bio u posjedu osvještavajuće-normativnih prosuđivanja. Međutim Željko Pavić će biti kategoričan u svojoj upotrebi Šarčevićeve ironijske sintagme „moć solidarnosti“ koja ustvari označava „solidariziranje tog monocentričnoga uma sa samim sobom u činu očitovanja moći. Time riječ solidarnost gubi svoje izvorno značenje: naime, ukoliko *solidarité* shvatimo kao bezuvjetno pristajanje uz drugoga, bez obzira na njegove nazore i porijeklo, onda ova „moć solidarnosti“ nije ništa drugo doli bezuvjetno pristajanje jedino uz sebe kao jedini izvor svake izvjesnosti i istinitosti.“¹⁰⁹¹ Iako svjestan značenja Habermasovog promišljanja u svojstvu jedne spasonosne filozofije komunikativnog uma za ostvarenje nekolonijalnih životnih sklopova¹⁰⁹², Šarčević

¹⁰⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 229.

¹⁰⁸⁸ Ibid., str. 342.

¹⁰⁸⁹ Individua, pojedinac je nosilac kompetencija „koje neki subjekti čine sposobnim za upotrebu jezika i delovanje, dakle, omogućavaju mu učešće u procesima sporazumijevanja, pri čemu on potvrđuje sopstveni identitet. Semantičko polje simboličkih sadržaja, društveni prostor i povremeno vreme čine dimenzije u kojima se protežu komunikativne radnje. Interakcije utkane u mrežu svakodnevne komunikativne prakse čine medij putem kojeg se reprodukuje kultura, društvo i osoba.“ – Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja (II)*, str. 176.

¹⁰⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 318-319.

¹⁰⁹¹ Pavić, Željko, Etičke implikacije evropskoga monocentrizma u djelu Abdulaha Šarčevića, str. 60.

¹⁰⁹² „Novi konflikti u svijetu moderne mogu se dakako shvatiti kao svojevrsni otpor tendencijama unutarnjeg kolonijaliziranja svijeta života: putem fragmentiranja svijesti i tjelesnosti, zatiranja urbane okoline;

smatra da su i Apel i Habermas, ma koliko se branili svojim „dobrim namjerama“, svojim konceptom komunikativne pragmatike duboko upleteni u dijalektiku istine i moći. U tom smislu treba razumjeti Šarčeviću krajnje ironijsku primjedu o „moći solidarnosti“, koja je *najpregnantniji izraz stvarnog odnosa snaga u svijetu fakticiteta* i koja na najneodoljiviji način nalaže novu „odvažnost slobode“, istovremeno sugerirajući da se promijeni svijest o vrijednostima za neku novu etiku u savremenom društvu. To je i jedna od društveno polučivih osnova da s pravom možemo očekivati na djelu jednu produktivnu komunikaciju i nadolazeću pravdu, što je naprosto potvrda da smo

„... pod pritiskom patnje i muka; pod pritiskom najnovije krize na kraju 20. stoljeća, zaista planetarne, te smo kao sudionici ili pripadnici naše civilizacije prinuđeni da sebe-same-spoznajemo u teškoj zahuktaloj noći; da bismo otkrili ono što nam se čini nemogućim, što zaslužuje novu patnju ali i solidarnost: da se borimo ne za vlast već za smisao i pravdu. Tu su riječi nade: i u onome spoznaj-sebe-samog u krizi svijeta.“¹⁰⁹³

Imajući u vidu globalne sisteme moći kao represivne moći svjetske civilizacije, promišljanje o novoj etici može uključivati promišljanje načina kojima se te moći mogu ograničiti, da bi se uspostavila veća pravda i solidarnost.¹⁰⁹⁴ To podrazumijeva i solidarno preuzimanje odgovornosti u svojstvu kolektivnog preuzimanja odgovornosti za moralne norme i njihovu primjenu u stvarnom svijetu, uz saradnju i podršku među članovima komunikacijske zajednice. Upravo novom etikom stavlja se naglasak na međunarodnu saradnju i rješenjima koja pomažu svima, što je nemoguće bez suočavanja s izazovima poput nesrazmjernih ekonomskih nejednakosti, klimatskih promjena, gladi, pandemija, zagađenja životne sredine i drugih globalnih problema. Život u nepodnošljivim napetostima kod čovjeka budi mobilizatorski potencijal koji Šarčević prepoznaje u konceptu *nada* kao sredstva čovjekove borbe za komunikaciju u miru, za razumijevanje u slobodi i za solidarnost u pravdi.

Solidarnost kao fenomen i model ljudskih odnosa temeljenih na *efektivnoj recipročnosti* prelazi granice pravednosti i usmjerava se prema dubljim zahtjevima koji proishode iz jedinstvenosti svake osobe, što podrazumijeva život u skladu s drugima i s prirodom prema logici davanja, koja opet nadilazi jednostavnu razmjenu dobara ili usluga. Efektivna recipročnost u kontekstu solidarnosti znači više od simetričnog uzajamnog davanja i primanja. Naime, radi se o recipročnosti koja prepoznaje individualne potrebe i specifične situacije svake individue, čime se jačaju međusobni odnosi i zajedništvo. Dok se pravednost shvata kao uravnotežena raspodjela resursa i prava, solidarnost uključuje i empatiju prema jedinstvenim situacijama drugih ljudi, što nalaže spremnost za pružanje podrške i pomoći, razumijevanja i suosjećanja, povjerenja i zajedništva. Solidarnost stoga nije ograničena samo na međuljudske odnose već se proteže i na relaciju s prirodom kroz održivost i brigu za životnu sredinu i odgovorno postupanje s resursima.

visokoindustrijskim zahvatom u svekoliku ekološku ravnotežu, putem pustošenja krajolika koji se više ne mogu regenerirati, civilizacijsko-znanstveni, biološki, farmakološki učinci koji pogadaju organske temelje svijeta života i mjerila mogućnosti opstanka, ljudskog, u pravom smislu, nastanjivanja, od čulno-estetskih do duhovnih potreba, preko straha do sada nevidljivih rizika koji se mogu zahvatiti samo iz perspektive sistema, preko imperativa sistema i svijeta života da se kontroliše ono što se stvara i nemogućnosti da se za to moralno odgovara.” – Šarčević, Abdulah, *Kritika moderne*, str. 107.

¹⁰⁹³ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 212.

¹⁰⁹⁴ Nova svijest o vrijednostima ili nova etika se jedva može zamisliti, „koja nije u stanju uspostaviti solidarnost na osnovi uma i pravde“, pri čemu živimo pod pritiskom „nepodnošljivih napetosti“. – Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 44.

3.2.4. Sloboda i komunikacija

Šarčević predlaže jedno moderno realizovanje samog *ratio* kroz dovršenje potencijalne racionalnosti svega što jeste. To ne može postići čovjek pojedinac, čak ni genije, jer na *ratio* niko nema monopol, jer je razum svugdje i uvijek jednak. Prema tome, potrebna je čovjekova sabranost „u kolektivu da bi se tehnički um, djelo tehnike, pojavilo kao dovršenje ljudskog bića, kao *summun bonum*. Kao što se vidi, ova metafizika ljudsku slobodu prosuđuje kao trijumfalni hod racionalne strukture spram svega što bi htjelo biti neraspoločivo, nesavladivo, skrovito/iracionalno.“¹⁰⁹⁵ Stoga je i neophodno pristupiti novoj filozofskoj antropologiji kao antropologiji slobode, jer postoji još tračak nade da se drugačije i nemetafizički mogu promišljati ljudsko vrijeme, povijest i ljudsko postojanje. Svaki povijesni oblik ili način situiranja čovjeka u neku regiju znanja ili vjerovanja, fazu razvoja ljudskog roda ili fazu povijesti je čovjekovo udomljavanje u određeni krug ljudskog života.

Čovjek je, kaže Šarčević, biće bez određenog mjesta, bez modela i biti, bez područja i bez zavičaja. Drugačije kazano:

„... jedino što od ljudskog ostaje u nama, to je ono što nije podložno diobi, diobi rada ili diobi znanja, diobi kultura itd.“¹⁰⁹⁶

Šarčević time slobodi daje prvenstvo u odnosu na sve druge determinante ljudskog opstanka, čak i u odnosu na sam duh kao takav. Čovjek nadmašuje svaki okrug realizacije biti, jer je dio prirode, a ne njen pobjednik ili tlačitelj.¹⁰⁹⁷ Šarčević ovdje postavlja pitanje:

„Kojem području pripada ljudska sloboda? Materijalnoj produkciji, ekonomiji, dakle, politici, sistemu perfekcionirane tehnike, sistemu tehnokulture, duhu, umjetnosti, religiji, mitologiji?“¹⁰⁹⁸

Pohodeći ta područja, sloboda uništava ljudsku prirodu i ljudski um, dok je mogućnost oslobođenja od svake prinude prirode i oslobađanja od svakog vida čovjekove represije, jedan je u nizu bitnih momenata historijskog apriorija ljudskog bića. Ovdje Šarčević misli na cjelovitost čovjekovog bića koje sposobno da u fakticitetu slobodnog stvaralačkog djelanja proširuje granice humanuma, snažeći svoju samobitnu održivost nadvladavanjem samovolje snaženjem vlastitih uvida i uvjerenja. On kaže:

„Samovolja pretpostavlja da bi svaki zahtjev imao pravo. Zato sticanje uvida iz kojeg proizilazi sloboda zahtijeva prevladavanje pukih mnijenja. A to prevladavanje moguće je samo kao zajednički akt: samo u komunikaciji.“¹⁰⁹⁹

Njoj nije do odnosa prema svijetu i drugima uopšte u korist jednog nad-svijeta, ali je, kaže Šarčević, „ta antropologija slobode izraz vjerovanja u mogućnost umske solidarnosti i integracije, djelotvoran način analiziranja svijeta i prikazivanja zbilje.“¹¹⁰⁰ To jedinstvo oblika

¹⁰⁹⁵ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 254–255.

¹⁰⁹⁶ Ibid., str. 255.

¹⁰⁹⁷ „Čovjek, dakle, pripada geosferi. Njegova perfekcionirana tehnika još uvijek nosi crte geocentrizma. No, on pripada biosferi, na koju želi presudno uticati novim geno/tehnologijama. Čovjek je biće koje pripada i noosferi: ona istražuje prirodu, promišlja i mijenja. Gospodarenje prirodom postalo mu je mit, njegova druga priroda, i potpuno je otvoreno pitanje hoće li se moći ikada osloboditi tog mita, gordosti jedne istine.“ – Ibid., str. 256.

¹⁰⁹⁸ Ibid.

¹⁰⁹⁹ Šarčević, Abdulah, *Utopija smisla i istina vremena*, str. 329.

¹¹⁰⁰ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 259.

slobode, u građenju povijesti, sobom nosi tajnu u volji slobode za slobodom, za slobodnim odnosom prema svijetu i prema drugima.

„Ta prava ne ovise o polu i rasi, o jeziku i naciji, o religioznim ili političkim uvjerenjima, o socijalnom ili ekonomskom položaju ljudi i naroda. Zbog toga se sloboda mora tražiti u komunikacijskoj zajednici koja je oslobođena svih znakova inhumanog.“¹⁰¹

U periodu sjedinjujućeg humanuma, onog Duha svjesnog sopstvene slobode, koji teži slobodnom strujanju svih kultura, bez obzira na neponovljivost i jedinstvenost supstrata iz kojeg se javljaju, traju i nestaju, Šarčević govori o čovjeku „koji svoju slobodu hoće sa slobodom drugih ljudi, svoj život u neprinudnoj komunikacionoj zajednici.“¹⁰² Ovakvim pristupom evropski duh vjeruje da se u ukupnoj djelatnosti poštuje i čuva bogatstvo ljudske prirode i ono ljudsko.¹⁰³ U tom smislu, istina je proces u toku, kaže Jaspers, a sloboda i apsolutna istina uvijek su nedostupne; međutim, ono postojeće u zajedničkom društveno-političkom smislu i miljeu preobražava se u svijest objektivne istine. I Kant je, prema Šarčeviću, isticao „objektivitet“ svijeta, „nužnost zakona uzročnosti, koji vlada u prirodi, i nužnost moralnog zakona koji vlada u ljudskom svijetu.“¹⁰⁴ Međutim, Šarčević je bio na liniji mišljenja prema kojem je objektivnost – pravednost, nužno držanje do pravde, o čemu na srodan način govori Šušnjić:

„Objektivnost nije neutralan stav, jer biti objektivni znači u isto vrijeme isključiti sve ostale stavove koji to nisu.“¹⁰⁵

U evropskom kontekstu, ove stvari uključuju duboku međusobnu komunikaciju autonomnog pojedinca i svjesni rad na slobodi javnih stanja putem oblikovanja volje.¹⁰⁶

Sjedinjujući humanum nosi perspektive i povijesnost toliko različitih ljudskih kultura, pri čemu povijest nije ništa drugo nego otvaranje nadolazećih i uzajamno živućih kultura. Potom Šarčević uvodi pojam *uvažavanja*. U *uvažavanju* smo otvoreni za pravo na slobodu i slobodnu egzistenciju naprotiv neke nužnosti koja nas aficira ili prisiljava. Jer:

„U uvažavanju mi smo u stanju da iskusimo svoju slobodu ali i slobodu drugih. Kategorički imperativ je nedvosmislen: moramo raditi ovako, a ne drugačije, bez obzira na to šta bi iz toga moglo proizići. Ne smijemo se prerašavati, kalkilirati. Ne smijemo tako da djelujemo ili postupamo radi nekog određenog plana, nekog uspjeha, efekta ili igre. U svakom slučaju, ono što činimo ima u sebi apsolutni smisao, apsolutno je dobro.“¹⁰⁷

Ovdje Šarčević varira moralno-etičke motive Imanuela Kanta i Maxa Müllera. S jedne strane, jasnoćom Kantovog motiva prema kome trebamo djelovati radi djelovanja samog, ne zarad postizanja ove ili one neposredne ili posredne koristi, pri čemu se isključuje n¹⁹ogizovano načelo supsumpcije. Naime, Šarčević navodi da je Kant svojom podjelom svijeta na materijalni i duhovni, pri čemu je ovaj posljednji uzео kao bitni i istinski svijet, neizostavno poricao teorijsku spoznaju “stvari po sebi” (Ding-an-sich), nadčulnog, inteligibilnog svijeta, „ali je

¹⁰¹ Šarčević, Abdulah, *Filozofija i etika*, str. 81.

¹⁰² Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 214.

¹⁰³ Šarčević, Abdulah, *Sjingo Zapada*, str. 95.

¹⁰⁴ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 318.

¹⁰⁵ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 218.

¹⁰⁶ Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 273.

¹⁰⁷ Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 262.

mislio da mi kao moralna bića pripadamo bitno tome svijetu. A to znači da etika na svoj i jedini način nosi u sebi metafizičko znanje.”¹⁰⁸ S druge strane, u želji čovjekovog izraza ili manifestovanja stoji pretpostavka uvažavanja kao samouvažavanja, što je, kako navodi Šarčević, prema Müllerovom uvidu, također otvorenost prema djelovanju drugog čovjeka koji se samo na taj način pokazuje.¹⁰⁹ Ukoliko bi sloboda bila utemeljena bilo čime, bila bi time određena i uslovljena, kao ishod nekih događaja ili neka posljedica, što je čini prividom slobode i njenom negacijom. Jer, ako je „nužno ono što ne može biti drukčije, onda je svako pitanje o slobodi, moralu i odgovornosti puka iluzija.”¹¹⁰ Naprosto, sloboda je temelj ljudskog bitka koja samu sebe zasniva i gradi. Kao teorijski neosporna činjenica, Šarčević naglašava da je ono što se otima njenom instrumentalno-funkcionalnom određenju, a što nadasve čini njen karakter – ono je što je neraspoloživo. Naime, on je kritički nastrojen prema svakom tipu funkcionalističkog društva koje ne drži do komunikativnih sloboda, ukoliko nema smislaone komunikacije u individualnoj i interpersonalnoj ravni, uz posredovanje *kulture* i *slobodnog jedinstva*, mimo represivnih i institucionalnih moći djelovanja.¹¹¹ Tu nam se otkrivaju neprimijećene implikacije njenog tumačenja, „jer je princip slobode svagda vezan za dostojanstvo i autonomiju ličnosti, za svijet djela, za zajednicu kao skupnost u dostojanstvu. Očito je da je sloboda privid ako ona ne stvara neko djelo, ako ne dobija neki oblik i u njemu prisutnost i zbilju.”¹¹² Sloboda bez djela nije sloboda, jer je djelo po prirodi stvari nešto zajedničko, ono skupno. Samo u djelu, u kome su skupno svi nosioci nekog oblika, sloboda je stvarna, jer „pretpostavlja realnu komunikacionu zajednicu, onaj poredak svijeta koji priznaje čovjeka kao čovjeka, ali se ne svodi na nj. Naime, ona je ono zajedničko temeljno znanje koje je otvoreno prema razumijevanju empirijski realnog u njegovim beskrajnim mogućnostima.”¹¹³ Nada u konsenzus ne proističe više iz dubokih umskih uvida, iz iskustva mišljenja, kaže Šarčević, već iz ciničkog dirigovanja masovnim medijima, dočim se nadovezuju komunikacijski neodgovorni diskurziviteti koji uvijek demonstriraju „pakao dobrih želja”, primoravajući na to da li će stanja biti slobodna ili despotska. Kao što je uočio Mill:

„Kad bi celo čovečanstvo bilo istog, a samo jedan čovek suprotnog mišljenja, čovečanstvo ne bi imalo više prava da učutka tog jednog čovjeka nego što bi on, ako bi imao moć, imao prava da učutka čovečanstvo.”¹¹⁴

To je strašna zamjena, kaže Šarčević, za najstariju tradiciju izopačenja i potiranja potrage za istinom, pravednošću i slobodom. O mogućnostima slobode Šarčević kaže:

„Tu je očita nemogućnost slobode. I mi ne oskudijevamo u takvom tužnom iskustvu. Ono je dvosmisleno. Jer kazuje: sloboda zahtijeva zajednicu svagda polifonijski strukturiranu, ali

¹⁰⁸ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost istine i slobode*, str. 318.

¹⁰⁹ Šarčević kaže: „Sjetimo se da je to onaj idealizam slobode koji vjeruje da je sloboda *libertas spontaneitatis*; to znači da je sloboda ona osnova ljudskog djelovanja i ljudskog egzistiranja koja se ne može razamjeti ako podemo od ideje uzroka i posljedice. Svako idealističko-filozofsko tumačenje, bez obzira na svoje dimete, polazi od toga da slobodu možemo u sebi iskusiti, ali ne i spoznati. Tako bi ovo tumačenje slobodu uzelo u ontološkom smislu, kao normativno mjerilo. Slobodu možemo, dakle, iskusiti, ali ne i spoznati. Ona je skrovita osnova svega, svega drugog. Ona je uslov mogućnosti spoznaje, dubine i obuhvatnosti spoznaje, ali je sama nepoznatliva. Nepoznatliva je zato što nije ničim uslovljena i utemeljena, premda je najizvjesnija.” – Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 262.

¹¹⁰ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 118.

¹¹¹ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 188.

¹¹² Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 263.

¹¹³ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 422-423.

¹¹⁴ Mil, Džon Stjuart (Mill, John Stuart), *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd, 1988., str. 50.

zajednicu u istini. Mislioci insistiraju na tome da ova zajednica zahtijeva komunikaciju: stvaralačkog mišljenja, onog koje je u iskustvu i istraživanju, koje ne podliježe ni "alegorijama egoizma" ni "najstarijim altruističkim nasiljima", nasiljima prijetvornog humanizma. Zato svaka politička moć, koja nije tek strašni sinonim za principijelnu bezobzirnost, koja se utemeljuje u istini, – traži ničim ograničenu javnu diskusiju. I tu se često pojavljuju "alegoričke brutalnosti", osobito u totalitarnim društvima."¹¹⁵

Život bez drugog, izvjesnog horizonta budućnosti, uređen kroz spregu birokratije, prinudnog rada i organizovanog slobodnog vremena, naprosto pušta da se sloboda gubi. Inter-kulturni i inter-religijski dijalog svjedoče o tome kako u tehniciziranom svijetu slobodu žrtvujemo zarad ideje napretka.¹¹⁶ S druge strane, mir i sloboda koji jedno drugo obezbjeđuju, izraz su socijalne kritičke filozofije i političke filozofije, dok sam mir ne može proizići jedino iz političkih i ekonomskih tokova. On nalaže solidarnost svakog individuumu kroz stav: ja učestvujem, ja jesam. Lišeni toga, mi na taj način omogućavamo plutokratiju, političku oligarhiju, birokratiju, tehnokratiju, kao i ekspertokratiju. Zato, kaže Šarčević:

„Ključ za slobodu je umno sudjelovanje, svagda odgovorno, društvo koje je sposobno za um, za višestruko učenje, za kulturu dijaloga, konsenzusa. U pluralističkim demokracijama kulture preferiraju jednu vrijednost: kooperaciju, komunikaciju i recipročnu brigu. U liberalnim demokracijama ova kultura počiva na respektiranju vrijednosti svakog individuumu. I na interkulturalnom logosu: na volji i sposobnosti da se prebacimo u perspektivu drugog individuumu.“¹¹⁷

Međutim, čovjek može biti slobodan ukoliko su svi drugi ljudi slobodni, pri čemu se mora odbaciti nekomunikaciona sloboda. Pozivajući se na Jaspersa, Šarčević kaže da se konkretna sloboda javlja samo u komunikaciji kao promjena čovjeka sa njegovim svijetom.¹¹⁸ Komunikacija nas usmjerava na bitne i zajedničke vrijednosti:

„Čovjek upoznaje sebe samo pomoću drugog čovjeka, a nikad isključivo znanjem. Mi postajemo ono što jesmo jedino u onoj mjeri u kojoj drugi postaje ono što jeste, mi postajemo slobodni samo utoliko ukoliko i drugi postaje slobodan. Stoga je za mene (...) pitanje komunikacije čovjeka sa čovjekom postalo najprije praktično, a zatim filozofski osmišljeno temeljno pitanje našeg života. I najzad, sve ideje mogu da se podvrgnu kritičkom razmatranju sa stanovišta da li doprinose komunikaciji ili je onemogućavaju; čak i istina može da se oceni sledećim merilom: istina je ono što nas povezuje; a njena vrednost može da se izmeri stepenom njene povezujuće moći.“¹¹⁹

Zajednica razumijevanja i sporazumijevanja nije nepromjenjiva datost, već sve što je njome posredovano istovremeno je i naše posredovanje. Tu se očitava dvoznačnost hermeneutike koja najprije nastoji biti filozofija, a potom i praktička filozofija. Stoga, kaže Šarčević, domašaj i

¹¹⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 182.

¹¹⁶ „Treba li prihvatiti to da je bilo ratova i zala u kojima su sudjelovale i svjetske religije? Da li je bilo zloupotrebe religije i njene duhovnosti, onog podsjećanja da je nepravda svagda nepravda, da je nikakav apsurdni relativizam ne može prikriti? Da li bi trebalo zaboraviti da je bilo fanatizma i fundamentalizma, da nije bilo otpora nasilju i ratu? (...) Možemo li iz snahome prošlosti čovječanstva, često vezanih za ulogu religija, izvlačiti bit čovjeka, raskrivati njegove mogućnosti? Ne, bilo bi to sabotiranje njegove biti, otvorenih struktura, sabotiranje budućnosti, i apoloģija apokalipse.“ – Ibid., str. 183–184.

¹¹⁷ Ibid., str. 363.

¹¹⁸ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, 1981., str. 462.

¹¹⁹ Jaspers, Karl, *Filozofska autobiografija*, str. 141.

smisao slobode saodređen je izvornim, novim samorazumijevanjem čovjeka u dospijevanju do govora i prisvajanja „svega što je postalo tuđe iskustvo svijeta; samo se time čovjek opire stalno rastućoj opasnosti samootuđenja koje je pripadno modernoj civilizaciji u cjelini u kojoj vlada mitologizacija anonimnosti znanstvenog sustava, popredmećenja uopće.”¹¹²⁰ Potreba stvaranja političke kulture koja promoviše proceduralni konsenzus i dijalog, iskušava paranoidni realizam podstičući prilagođavanje kako bi se postigao taj cilj. Šarčević ukazuje na to da projektovanje pluralizma ili multikulturalizma može biti izazovno, čak i u vidu iluzija koje filozofi i dobronamerni pojedinci mogu imati. Filozofija ne uzima učešća u mahovitostima uma, već nalaže pomirenje sa onim umnim, mimo svake fašističke solidarnosti i ističe potrebu za čovjekovo pomirenje sa prirodom i njegovo vraćanje u stvarnost, dočim „komunikativne slobode zahtijevaju svojevrsni bijeg – u zbiljnost. U jednako vrednovanje mnogostrukih kultura i tradicija, religija i čudorednosti, u društveni život koji nije idila carstva slobode i mirne površine, već je izvor svih opasnosti i ideologiziranja ili desublimacija”.¹¹²¹ Stoga, ono što bi nas svelo u beznađe, razaranje mišljenja i pomračenje uma jeste naša saglasnost sa istorijom, a što bi predstavljalo potiranje smisla i ljudskih ciljeva u životu naočigled bratoubilačkih sukoba i ratova. Uzurpirana skepsa, moć sumnje u praktikujuću pravednost je sve ono opasno po zajednicu ili pojedinca, ono protivprirodno, štetno, zločinačko, sve ono što se ne smije tolerisati, dok nam se, s druge strane, *svjetski ethos* javlja iz razumijevanja i tolerancije kultura i nacija. Ali, ono što nas treba osloboditi prevelike brige i straha jeste *samoosjećaj*¹¹²² koji nadvisuje druge oblike života, druge tradicije i religije, druge kulture, a koji pušta da kazuju samo monokultura istine i morala, uočava Šarčević, pri čemu: „mi znamo bjelodano da postoji drugo kao drugo, da postoji više formi života, potraga za egzistencijalnom istinom i nastojanja oko sreće, da postoji pravovjernost”.¹¹²³

9

Napuštajući vrijednosti slobode pri čemu nam pravednost postaje komoditet svakodnevice, mi uzmičemo i nada nam nestaje iz svijeta. Tada svako nastojanje oko zajednica, uvažavanja kultura zahtijeva poštovanje, toleranciju: „zahtijeva ceno što i u našoj agoniji realnosti moramo iznova učiti: sposobnost da se ophodimo sa različitim kulturama i u različitim društvima, da se ophodimo sa duhom i umom”.¹¹²⁴ Tako i komunikaciona zajednica u svom realitetu postaje dio neiskrivljenog, objektivizirajućeg intersubjektivnog uvida u modernu i povijest. Ukoliko sloboda pretpostavlja zajednicu u “istinskom i istinitom, zajednicu komunikacije stvaralačkog mišljenja i sačinjavanja”, onda smo, kaže Šarčević, “ljudi u humanoj zajednici slobodnih”.¹¹²⁵ Stoga se mogućnosti slobode ogledaju u komunikaciji, u dijalogu s drugim ljudima, sa samim svijetom, što je i prilika da oblikujemo svoj povijesni, društveni i kulturni identitet samo ako

¹¹²⁰ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 262.

¹¹²¹ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 173.

¹¹²² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 185.

¹¹²³ Ibid.

¹¹²⁴ Ibid., str. 477.

¹¹²⁵ Šarčević razlikuje i diferencira uslovljenosti ostvarenja takve zajednice: „To, naravno, nije moguće samo u krugu kapitalističke ‘slobodne javnosti’, masovne industrije, štampe, radija, televizije itd. Koja je podmitljiva i koja cinično dirigira i pravi javno mnjenje, u kojoj je neodgovoran i pisac. Slobodna štampa skriva svoju zavisnost od ekonomskih političkih sila.” Uviđanjem da slobodna štampa skriva sopstvenu zavisnost od političkih i ekonomskih faktora, Šarčević ovdje postavlja pitanja u kojima leže i odgovori: „Kako je moguće biti slobodan u modernom vrijeme, u kojem raste bjesomučni pad u neslobodu? Kako je moguća sloboda, a to znači i puna egzistencija, ako se sve omasovljuje i obezličuje kroz tehnički svijet i pantehnicizam? Život je reduciran na goli i razasuti trenutak, bez šireg horizonta budućnosti, bez korijenja u dubini vlastite prošlosti i u zajedničkoj povijesti. Svijet kojim vlada birokracija, koja je danas već bitna za tehničku ekspanziju, radnu prinudu i organizirano slobodno vrijeme, nije sposoban za istinsku slobodu.” – Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 108.

aktivno učestvujemo u stvaranju i oblikovanju svijeta putem društvenih odnosa, ljubavi i zajedničkog rada.¹¹²⁶ U tom pravcu Šarčević uočava značaj interpersonalne dijalozne situacije, mimo kritike ideologije¹¹²⁷ i kritičke socijalne nauke, kao dijela suspendovane komunikativne relacije subjekt – objekt. Na osnovu tih naučnoteorijskih promišljanja koja polaze od *apriorija komunikacione zajednice* najprije treba „da se na osnovi „transcendentalne jezičke igre“ neograničene komunikacione zajednice svih punoljetnih ljudi prevlada „metodički solipsizam““.¹¹²⁸ Paradigma napretka je nezamisliva u interpersonalnom sporazumijevanju i samorazumijevanju ljudi, jer je, pored toga, „uslov mogućnosti svakog argumentativnog diskursa, metodičkog primata njegovog samoutemeljenja.“¹¹²⁹ A to nam kazuje da je preko nužnog pristupa

„... na osnovi priznavanja univerzalno-pragmatičnih normi etike, kao uslova mogućnosti smislenog argumentiranja, tek moguća transformacija – putem samoosvješćivanja, interpersonalno-jezičkog produbljivanja refleksivnog ljudskog samorazumijevanja – kauzalno-analitičko objašnjivo načina prinudnog odnošenja, javnih konvencija i „institucija“ u načelno razumljivo djelovanje.“¹¹³⁰

Šarčević ističe da čak i u najvažnijim duhovnim i povijesnim naporima evropskog čovjeka, zapadnjački koncept komunikacije uvijek nosi značenje osvajanja i univerzalne dominacije. To se manifestuje kako u prirodnim naukama, tehnikama i tehnologijama, tako i u istraživanjima usmjerenim na praktično-tehničke aspekte. Prema tome i izazovi komunikativnog i etičkog uma polaze od mogućnosti komunikacije i koegzistencije, moralnosti i doživljavanja, iskustva vremena prirode.

4 ko se postavlja zahtjev za solidarnošću kao moralnom odgovornošću društva, ta solidarnost ne može biti ostvarena ni u teorijskom ni u političko-praktičnom smislu putem odlučivanja pojedinaca prema vlastitoj savjesti. Poziv savjesti je poziv etičkom misliocu da pojača taj glas, „da spozna šta je korisno, a šta štetno za čovjeka, bez obzira da li je to korisno ili štetno za društvo u specifičnoj fazi njegovog razvitka. On može da bude onaj koji 'vapi u pustinji', ali jedino ako taj glas ostane živ i beskompromisan, izmjeniće se pustinja u plodnu zemlju.“¹¹³¹ S obzirom na to da se moral sve više povlači u privatnu sferu, posebno kada njegove norme nisu međusobno obavezujuće unutar međuljudskih relacija, u javnom životu zapadnog industrijskog društva dolazi do potiskivanja moralno utemeljene prakse na račun utilitarističkih i pragmatističkih argumentacija. Ona se treba zasnivati na moralnoj argumentaciji, što otvara pitanje kompleksnog odnosa racionalnosti i moralnosti, kako kaže Wellmer: „Zahtjev je racionalnosti da se priznaju i argumenti neprijatelja, ukoliko su dobri; a zahtjev morala da dođu do riječi i oni koji još ne mogu dobro da argumentuju. Ili rečeno zaoštreno, obaveze racionalnosti odnose se na argumente bez obzira na osobu; moralne obaveze odnose se na

¹¹²⁶ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada*, str. 163.

¹¹²⁷ „Sciјentistika i hermeneutika – kojima odgovaraju dva komplementarna 'spoznajna interesa': sciјentistički interes za tehnički relevantnu spoznaju prirode i hermeneutički interes za intersubjektivno sporazumijevanje o mogućim novim stilovima života i smislenim motivacijama ljudskog života – treba da posreduju u kritici ideologije. Onu je, dakle, paradigma za metodički postupak kritičkih socijalnih znanosti.“ – Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 320.

¹¹²⁸ Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 264-265.

¹¹²⁹ Ibid., str. 265.

¹¹³⁰ Ibid., str. 165.

¹¹³¹ Fromm, Erich, *Čovjek za sebe*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 216.

ličnosti bez obzira na njihove argumente.”¹¹³² Iz ove relacije nužno slijedi pitanje: da li najopštije norme racionalnosti imaju moralni sadržaj i kako se obaveze racionalnosti razlikuju od moralnih obaveza? Imajući u vidu različite prioritete i principe koji se primjenjuju u odnosu između racionalnosti i moralnosti, neka akcija može biti racionalna sa stanovišta postizanja ličnih ciljeva ili interesa, ali može biti nemoralna ako krši osnovne moralne principe ili nanosi nepravdu ili štetu drugima. U vezi s tim pitanjima, postoji zajedničko nepovjerenje prema racionalnoj argumentaciji o etičkim normama¹¹³³ i filozofskom utemeljenju komunikativne, univerzalno važeće etike. Ovo je smatrano neophodnim u dobu jedinstvene naučno-tehničke civilizacije. Razlog tome je nedostatak normativnog i međusobno obvezujućeg etičkog principa koji bi mogao biti osnova za solidarnost i moralnu odgovornost u djelovanju u svijetu takve civilizacije. Koristeći svoju strategiju argumentacije, Apel nastoji kritički ispitati stajališta scijentizma, dovodeći ih radikalno u pitanje i nadmašujući ih. Šarčević naznačava da se ovo odnosi na Apelov pokušaj transcendentno-pragmatičkog utemeljenja komunikativne etike.¹¹³⁴ Naime, taj *regresivni tajming* „na paradigmu posredovanja hermeneutike pomoću scijentistike koja služi interesu znanja raspolaganja, a time i interesu socijalno-tehničke vladavine čovjeka nad čovjekom, ne otklanja opasnost scijentističkog objektivizma i naturalizma i kada – s pravom – zahtijeva ‘posredovanje razumijevanjem’.”¹¹³⁵ Ovakvi problemi, kako uočava Šarčević, nisu mogli dobiti potpunije, niti zadovoljavajuće rješenje

„... zato što se poenta Apelove ‘transformacije filozofije’ u razdoblju znanosti, transcendentno-pragmatičkog utemeljenja *etičkih normi*, sastoji u tome da se *svi* interesi, dakle i međusobno oprečni, mogu racionalno legitimirati i opažati samo u *diskursu*. Jer, samo on, po Apelovom mišljenju, predstavlja institucionaliziranje racionalne samorefleksije transcendentne jezičke igre neograničene komunikacione zajednice. Na taj način smo kadri da ‘odgovorimo na pitanje o supstancijalnom sadržaju umstvenog principa kao temeljne etičke norme neograničene komunikacione zajednice’.”¹¹³⁶

Stoga, svi zahtjevi za smislom i istinom imaju opravdanje unutar interpersonalnih dijaloga, dočim se ima u vidu jezičko-pragmatička strana argumentativnog diskursa. Imajući sve to u

13

¹¹³² Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986., str. 108.

¹¹³³ Norme se pojavljuju kao propisi, običaji, maksime, principi, uputi, zakoni, pravila igre, ponašanja, religijska i politička shvatanja (dogme), zapovijedi, naučni zakoni itd., ali ne obuhvataju moralne motive, niti drže mnogo do moralnih obaveza upravo neophodnih za odmičavanje moralnosti. Potrebno je, također, praviti razliku između apstraktnih i konkretnih normi. Apstraktne norme su prisutne u svim društvenim situacijama, mada ne propisuju ništa konkretno („Budi uvijek pošten“, „Budi uvijek moralan“ itd.); konkretne norme ukazuju na konkretnu dužnost („Poštuj svoje roditelje“, „Pomozi bližnje u nevolji“ ili „Vrati pozajmljeni novac“).

¹¹³⁴ Pored ovoga, Šarčević uviđa da su kod Apela prisutne tri scijentističke premise, „koje sputavaju i onemogućavaju racionalno utemeljenje normativne etike: (1) iz činjenica da se ne mogu izvesti norme (iz deskriptivnih sudova se ne mogu izvesti vrijednosni sudovi); (2) znanost, ukoliko pripravlja sadržajne spoznaje, ima posla s činjenicama: stoga je nemoguće znanstveno utemeljenje etike; (3) samo znanost daje objektivno znanje; objektivitet je pak identičan sa intersubjektivnim važenjem; stoga nije moguće intersubjektivno važeće utemeljenje normativne etike.” – Šarčević, Abdulah, *Istakrto i vrijeme*, str. 383-384.

¹¹³⁵ Radi se o transformaciji pristupa hermeneutizacije ljudskih djelovanja i socio-kulturnih fenomena, prelazak od kvazi-kauzalnih tumačenja prema cjelovitijem refleksivnom samorazumijevanju i načinu razumijevanja ljudskih djelovanja i društvenih fenomena; o refleksivnosti kao sposobnosti da se sopstvenim razlozima promišljanjima, odmjerenim postupcima i visokom motivacijom dosegne svijest o uticaju vlastitih hipotetičko-aksiologijskih perspektiva na naše razumijevanje svijeta. To je osnov i za dublje razumijevanje, ne samo kvazi-objektivnih spoznaja „dostignuća empirijsko-analitičkih socijalnih znanosti“, koje su uvijek ostajale bez potpuno zadovoljavajućeg rješenja, već i za dublje razumijevanje društvenih fenomena. Up. Šarčević, Abdulah, *Suvremena estetička teorija*, str. 266.

¹¹³⁶ Ibid.

vidu, polazište Apelove transformisane transcendentalne filozofije leži u aprioriju argumentacione zajednice, pretače se u transcendentalnu jezičku pragmatiku. Tako se i u nivou međuljudske komunikacione relacije „obznanjuje da su normativno-etički uslovi argumentativnog diskursa istodobno uslovi mogućnosti legitimiranja ili kritike svih konvencionalno realiziranih normi djelovanja.“¹³⁷ Međutim, kao temeljna smjernica moralnog ponašanja, „valjana etička norma ljudskog smislenog djelovanja“, stiče svoju obaveznost za „sve one koji su procesom socijalizacije zadobili „komunikativnu kompetenciju da u svakoj stvari, koja se tiče interesa (virtuelnih *zahtjeva*) drugih, teže sporazumu radi solidarnog obrazovanja volje“.“¹³⁸ Unutar ove Apelove strategije, transcendentalna jezička igra komunikacije postaje nesvodiva, transcendentalna životna forma kao demokratska javnost. U tom kontekstu Šarčević uočava da

„Iz te heurističke postavke proizilazi da se sve ljudske institucije trebaju tvoriti iz *umnog* intersubjektivnog razgovora, a to znači: iz argumentativnog legitimiranja i predstavljanja ljudskih interesa, potreba itd. To, dakako, implicira smisao *moralne* argumentacije. Riječ je o *normama* svake i time filozofske i znanstvene jezičke igre, pod kojima Apel ne podrazumijeva – posebno u svojim kasnijim spisima – samo sintaktičko-semantička pravila nego i umne, refleksivno utemeljive etičke standarde ljudskog zajedničkog života. U tom smislu ovdje nagoviještena poenta transcendentalne jezičke igre – načelne isprepletenosti jezičkih igara i životnih formi – označava i doseže etičku dimenziju koja, kao zahtjev da se smisleno opravdaju svi ljudski odnosi, djelatnosti, interpretacije svijeta, predstavlja uslov mogućnosti logike *„i s njom istodobno sve znanosti i tehnologije“*.“¹³⁹

Ovo nam kazuje o važnosti ideje *intersubjektivnog razgovora* kod Šarčevića, koji se iz podrazumijevajuće opštosti (u skladu sa širim nivoom komunikacije) tiče, ne samo ljudskih interesa i potreba, već i svih onih pitanja koja se ne rješavaju na partikularnom, mikro nivou. Tu se misli na ona pitanja iz ekološke problematike, ili pitanja konflikta u atomskom dobu. Naime, smisao moralne argumentacije proishodi iz komunikacije između različitih individua i grupa. Kada se posredstvom pojedinačnih, subjektivnih znanja, vrijednosti i normi unutar komunikacijskih procesa i relacija ostvaruje interakcija, onda to podrazumijeva prepoznavanje važnosti različitih perspektiva i validacije raznorodnih iskustava s ciljem postizanja zajedničkog djelovanja i razumijevanja. Etički minimum u procesu komunikacije, mimo manipulacije, zahtijeva od pojedinca, ne samo zdravo rezonovanje i sposobnost za odluku, već i zrelost i odgovornost za izrečeno. „Svaki istinski preobražaj odigrava se u pojedincu, u bezbrojnim pojedincima – samostalno i podstaknuto razumom.“¹⁴⁰ Refleksivno utemeljenje etičkih standarda uključuje, s jedne strane razmjenu ideja, resursa i perspektiva, a s druge da se u sadejstvu jezičkih igara i životnih formi etički dimenzioniraju postignuća šireg društvenog konsenzusa ili akcija.

Unutar ove perspektive svoje komunikacijske etike, pojašnjavajući ključne aspekte hijerarhijskih odnosa moći i komunikacije, Šarčević ovdje najprije naglašava da određeni društveni slojevi – potčinjeni i marginalizovani – nemaju jednake pristupe u okviru

¹³⁷ U tom pogledu centralno mjesto u Apelovoj transcendentalno-pragmatičkoj teoriji nauke zauzima moguće formativno dosezanje konsenzusa u praktičkom diskursu. Up. *ibid.*, str. 268.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, str. 273.

¹⁴⁰ Jaspers, Karl, *Pitanje krivice*, Samizdat B92, Beograd, 1999., str. 82.

institucionalne komunikacije¹⁴¹, u kojoj su u datim hijerarhijskom relacijama "za njih izgubljene šanse za umno tvorenje ljudskih institucija", pri čemu je metainstitucija komunikacije¹⁴² uvijek u stanju da donosi "normativne mogućnosti kritike i umnog opravdanja institucija ili jezičkih igara."¹⁴³ Naime, Šarčević etički akcentuje da je „time impliciran praktički zahtjev za preinačenjem postojećih institucija koje počivaju na prinudi i otuđenju“, jer moralna privilegija potčinjenih, uz pravo na kritiku postojećih institucija i uočavanjem jednog fakticita po kojem su institucije i njima korespondirajuće društvene norme često nepravedne, treba da se temelji se na uvjerenju i potrebi činjenja promjena za doseganje *realne ravnopravnosti*. Samo je u tom smislu za Apela moguće jedno etičko (u)temeljenje socijalnih nauka, koje se zasniva na regulativnom principu komunikacione zajednice i njoj svojstvene dijaloške interakcije, pri čemu je moguća i emancipacija potčinjenih slojeva, sa prepoznavanjem njihove uloge u kritici i preoblikovanju društva u duhu komunikativne etike. Time se, u stvari, potencira pitanje društvenoj odgovornosti koja uključuje i mnoge druge tipove odgovornosti kao posredujuće ethosnosti istinske ravnopravnosti i pravde u hijerarhijsko-društvenom nizu intersubjektivnih odnosa. Ovdje je Šarčević u odnosu na Apelovu argumentaciju uočio jednu dihotomnu situaciju učešća u jezičkoj igri – koja je ujedno životna forma, i koju kritički rasvjetljava. Naime, kao forma života – jezička igra.

„... pretpostavlja dijalektičku napetost i protivurječnosti između *realne* i *idealne* komunikacione zajednice. “Ko, naime, argumentira, taj uvijek već pretpostavlja istodobno dvije stvari: prvo, *realnu komunikacionu zajednicu*, čiji je član on sam postao procesom socijaliziranja, i drugo, *idealnu komunikacionu zajednicu*, koja bi načelno bila u stanju da adekvatno razumije smisao njegovih argumenata i da definitivno prosudi njihovu istinu. Ono značajno i dijalektičko situacije leži, međutim, u tome što on u izvjesnoj mjeri pretpostavlja idealnu zajednicu u realnoj, naime kao realnu mogućnost realnog društva; iako zna da je (u najviše slučajeva) realna zajednica, uključujući njega samog, daleko od toga da nalikuje idealnoj komunikacionoj zajednici.”¹⁴⁴

Da bi se na djelotvoran način analizirao svijet i prikazala stvarnost u okviru promišljanja slobode prema drugima i svijetu uopšte, Šarčević polaže nadu u mogućnost umske solidarnosti i integracije. Čovjek biva čovjekom posredovanjem jezičke i vanjezičke komunikacije posredovane pojmom uvažavanja koji postulira formiranje slobodne ličnosti. Šarčević kaže: „Sloboda ličnosti pretpostavlja način prebivanja u istini, u ljepoti, u ljubavi, način života s drugima koji se ne povinuju nečem tuđem u svijetu.”¹⁴⁵ Da bi to razjasnio, Šarčević naglašava da smo: „u uvažavanju otvoreni samo za pravo na slobodu i slobodno egzistiranje, a ne za neku nužnost koja nas prisiljava ili aficira. U uvažavanju mi smo u stanju da iskusimo svoju slobodu ali i slobodu drugih.”¹⁴⁶ To bi zvučalo utopistički da Šarčević ne kaže da u „Ljudskim pravima

¹⁴¹ Unutar ovog svog etičkog pristupa društvenoj filozofiji i kritičkoj teoriji, Šarčević u tom kontekstu naglašava jedan aspekt izopštavanja potčinjenih i isključenih slojeva društva iz institucionalizovane komunikacije, gdje određeni slojevi ljudi, posebno isključeni ili potčinjeni, nemaju jednak pristup resursima.

¹⁴² Ova metainstitucija se uzima kao vid nadzorno-kritičke institucije koja pruža normativne mogućnosti za kritiku postojećih institucija i jezičkih igara, pružajući potčinjenima mogućnost analize i kritike institucija koje ih marginalizuju ili društvenih normi koje ih potiskuju. U kritičkoj teoriji je prisutan pojam otuđenja i prinude koji su rezultirali u nus-proizvode društvenih odnosa unutar kojih ljudi gube kontrolu, ne samo nad resursima, već i nad svojim životima, kako bi se održavala postojeća neravnoteža moći.

¹⁴³ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijednost*, str. 335.

¹⁴⁴ Ibid., str. 336.

¹⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Čovjek u savremenoj filozofiji Zapada*, str. 169.

¹⁴⁶ Ibid.

ljudski rod osjeća osvit samopotvrde.¹⁴⁷ Naime, kada govorimo o ljudskim pravima, koja, bez obzira na njihov pol pripadaju svakom pojedincu, onda se radi o univerzalnom konceptu, prema kojem ovo pravo treba biti jednako primjenjivo i poštovano svugdje i u svim vremenima, bez obzira na različitosti koje postoje među ljudima, bilo da se radi o rasnim, nacionalnim, političkim, socijalnim, vjerskim i kulturnim razlikama. Kao osnovno ljudsko pravo čovjeka kao društvenog bića, ova jednakost predstavlja moralnu obavezu, bez obzira na to da li je postavljena društvena utopija ili religijsko-eshatološko načelo.

Stoga, ljudska prava s jedne strane imaju ključnu i olakšavajuću ulogu u komunikaciji i suživotu različitih kultura, religija, civilizacija koje uvijek oblikuju i nose pojedinci, a s druge – njihovim univerzalnim prihvatanjem oživotvorena su prava čovjeka za mogućnost *razumijevanja* i *solidarnosti*. Ovdje se uočava i jedna od ključnih spona komunikativnog ethosa i ethosa ljudskih prava kod Šarčevića sa jednom egzistencijskom dijalektikom neraskidive saupučenosti komunikabilnog razumijevanja i solidarnosti u odnosu na moralno-etički aspekt ljudskih prava, koja ne traže potvrdu, potvrđivanje, već, kako to ističe Šarčević – njihovu *samopotvrdu*. Univerzalnost ovog principa je nedvosmislena, kada se u djelatnom smislu treba isključiti svaki vid kalkulacije, preračavanja ili postupanja radi nekog određenog plana, čime se ne samo izopštava načelo supsumpcije, već do izražaja dolazi princip uvažavanja i samouvažavanja. Iskustvo drugog i drukčijeg potrebuje iskustvo pojedinačnog. „Jer život koji samog sebe određuje posredstvom drugog, stranog, konstitutivna je kategorija povijesti.“¹⁴⁸

U ovoj relaciji *slobode* i *komunikacije*, Šarčevićev poseban doprinos se ogleda u eminentno-etičko-komunikacionom pitanju sa tehničkom moći i mogućnosti upravljanja koje se procjenjuje po kriterijumu moralno-praktičkih vrijednosti, nametnutih u iskustvu transponovanja neformalne komunikativne prakse u formalne odluke odmjerene po ideji napretka u miru i slobodi. Izazovi i mogućnosti komunikativne etike filozofski remerkiraju empirijski balast razgovornog ljudskog svijeta kroz društvenu i individualnu stvarnost, kroz percepciju i re-percepciju, od mogućeg ka izgrađujućem, kroz sadržaj i formu, kroz avangardu i *mejnstrim*, kroz odnos teorije i prakse, kroz slobodu i zabranu. Osim toga se naglašava problematika interkulturalne i kontekst interpersonalne komunikacije, pri čemu je nezaobilazan značaj jezika i njegove uloge. Vidjeti sebe u drugima, vidjeti druge u sebi za Šarčevića znači biti slobodan sa drugim u komunikaciji; jer, mi smo u totalitetu čovjekove egzistencije i društvene opstojnosti posredstvom komunikabilnog jezika utemeljeni u stvarnosti koju percipiramo, tumačimo i razumijevamo.

3.2.5. Tolerancija i komunikacija

Dabi se u svakom vremenu i svakom činu brižno i promišljeno čuvala tolerancija kao najkrhkija epistemološka i filozofsko-etička kategorija u svijetu komunikativne slobode, mi moramo, kaže Šarčević, u argumentativnom dospijevanju do istine, toleranciji pristupiti kao moralnom promišljanju i prosuđivanju. U svom nadvladavanju apstraktnog univerzalizma i varvaskog partikularizma, u njihovoj mahnitoj populističkoj strasti, moralni preporod sebi daje zadatak iniciranja istina pluralizma, dočim Šarčević kaže:

„U načelu tolerancije, koja je paradoksalna forma razumijevanja i ponašanja, mi ne možemo tolerisati onu dijalektiku subjekta koja je sebe-ukidanje subjekta. Načelo održanja ljudskog

¹⁴⁷ Šarčević, Abdulah, *Odvajnost slobode*, str. 22.

¹⁴⁸ Ibid., str. 23.

roda, istina, uspijeva samo ako se realizira načelo *smisla i uma, dostojanstva i slobode, ljubavi i samooblikovanja*.¹¹⁴⁹

Ukoliko se za koncept racionalnosti vezuju pojmovi tolerancije i tradicije, kako u smislu komunikativnog sporazumijevanja, tako i u smislu racionalnog izbora, onda time „dotičemo pojmove kao što su etika, kultura ili institucija. Vrijednosti – kao što su ljudsko dostojanstvo, istina, mir i sloboda, solidarnost, pravednost, etc. – njihova funkcija počiva u komunikativnim situacijama, u kojima se osigurava orijentiranje djelovanja.”¹¹⁵⁰ Pored toga, tolerancija isključuje princip supremacije ili dominacije u svakom smislu, kao i upotrebu sile. Stoga:

„Sa principom tolerancije mi smo na tlu moralnih i sistematskih činjenica. Ona pretpostavlja jedan od odgovora na *konflikt kultura i tradicija*. U tom svjetskom stanju, u realno-demokratskim formama života i jezika, komunikacije, tolerancija nije indiferencija, pogubno zapadanje u relativizam. Ona je prije svega moderni ekvivalent za ono što je u klasičnim religijama kao što je kršćanstvo značilo oslobođenje, izbavljenje.”¹¹⁵¹

Drama planetarne avanture i ljudske egzistencije počinje kada se gubi interes za istinu unutar tema kao što su: solidarnost i tolerancija, ljubav i njene paradokse, čovjekova konačnost, zahtjevi odlučivanja u ograničenosti znanja i procjepu vremena, nemogućnost da se bude tolerantan ili dobar, solidaran u policentričnom umu. Posebno do prikrivene netrpeljivosti, kaže Šarčević, dovodi ta vrsta otuđenja od vlastitosti i ljudskog dostojanstva – od momenta kada se čovjekova savjest zatvara prema onom uvidu u Ja-drugo (u njegovoj drugotnosti: alteritas), koji je sinonim za kritičko samoposmatranje i za samoiskustvo u toku političkog i socijalnog života i prilagođavanja novim promjenama. U odnosu na to

„Dvadeseti vijek će ostati poznat po pogubnim provalama netrpeljivosti čije nebrojene žrtve predstavljaju najrazličitiju osudu te neočekivane pojave ovog vijeka. To je navelo pojedine političke mislioce da iznova promisle svrsishodnost trpeljivosti prema onima koji silom ili propagandom smjeraju ukidanju trpeljivosti kao opšteg načela i uvođenju totalitarizma. Krajnji ishod ovakvog promišljanja izražen je u izreci – nema trpeljivosti prema netrpeljivima, onima koji su spremni da po svome dolasku na vlast ukinu trpeljivost prema političkim suparnicima i neistomišljenicima.”¹¹⁵²

U vremenu koje sobom nosi ritualnu neodgovornost, ritualno nepunoljetstvo, onda je i kritička refleksija isključena, kao i motiv kritike cinizma moći. Otuda „netolerancija nije samo odlika „fanatika” političkih, ideologijskih ili religioznih. Ona je djelo moćnih i veoma obrazovanih predstavnika ideologije, „velikih teorija”, religije itd.”¹¹⁵³ Kada je opštem procesu samootuđivanja kompatibilna praksa klišeiranog maskiranja neprijatelja, uvijek pripravnog na „refleksivno-ciničku praksu laži” i prijevare, pri čemu su i najobrazovaniji dobro znali što čine, onda je, uočava Šarčević, jasnije zašto se u socijalnom i političkom stanju ne zna što je komunikativni um, što je komunikativna sloboda ili uopšte komunikacija. U skladu s tim, „Tolerancija se proširuje na političke mjere, uslove i obrasce ponašanja koji se ne bi smjeli tolerisati zato što smanjuju, ako ne i uništavaju, izgled za stvaranje života bez straha i

¹¹⁴⁹ Šarčević, Abdulah, Sukob velikih tradicija. Komunikativni um, *Forum Bosnae*, Sarajevo, br. 14/2001 (tematski broj: *Tolerancija / Ideologija / Tradicija*), str. 74-111, ovdje str. 76-77.

¹¹⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 233.

¹¹⁵¹ Ibid., str. 218.

¹¹⁵² Muratović, Esko, Etričke dileme povodom ideala tolerancije, str. 138-139.

¹¹⁵³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 187.

bijede.”¹¹⁵⁴ Potom se u odnosu na drugo kao drugo, na posebnost drugih ljudi, koji se inače znaju poštovati i tolerisati, pozicionira ne-tolerancija sa sopstvenom patologijom dominacije, unutar procesa samootuđenja, kojeg karakteriše masovno jednoglasje, pri čemu svi slijede jedan mythos. Pronicljivim sociopsihološkim spoznajama se dolazi do deprimirajućih otkrića i uvida, pri čemu za takvo stanje individualne svijesti i interpersonalnih odnosa Šarčević kaže: „ukoliko nas sve više opterećuje nepomirljivo potčinjavanje i gubitak dostojanstva u našoj vlastitoj životnoj povijesti, utoliko nama sve više ovladavaju porivi mržnje, nepravde, sežu sve dublje do nesvjesnih zona našeg karaktera (...), ukoliko je izraženiji odgoj lišen ljubavi, represija lišena uvida i promišljenosti, utoliko sve više atrofira virtuoznost refleksije, *nagruće i sposobnost za toleranciju*.”¹¹⁵⁵ Nazivajući toleranciju *kulturom moralnih stavova*, Šarčević nagovještava da se njome isključuje svaki oblik poricanja drugog kao drugog, potiskivanja egzistencije drugih tradicija i religija, drugačijih kultura kao nedostojnih, vulgarnih i blasfemičnih.¹¹⁵⁶ Iako mi danas znamo vrijednost izražavanja i praktikovanja tolerancije, trebamo se zapitati

„Ko je sposoban za toleranciju koja znači i uvid i respektiranje i – čin *priznavanja*. Znači i *uočavanje zapreka za tolerantne forme zajedničkog života*. Danas i između Istoka i Zapada, Azije i Evrope. I način kazivanja ima svoju fiziognomiku; ono na vidjelo iznosi skrivene ili zamaskirane zle sile u tradicijama koje su se formirale na različitim prostorima planete Zemlje i u različitim vremenima. Tolerancija to pretpostavlja. I novi odgoj – posvuda. U smislu poliperspektivnog svijeta, poliperspektivnog uma, policentričnog duha; u smislu kritike evropskih nacionalizama, kulturno-političkih narcizama.”¹¹⁵⁷

Tolerancija ne može osigurati svoj opstanak u formi normativnog apela iako je ona način življenja koegzistencije i integriteta multikulturalizma, pri čemu Šarčević uviđa da „*Tolerancija zahtijeva normativno opravdanje; mogućnost da se izdrže egzistencijalno značajne diferencije u životnim formama, religijama, etičko/političkim sustavima. Pripadnici disonantnih životnih formi svagda traže u tome osnovu za kooperaciju*”.¹¹⁵⁸ Šarčević ovdje ukazuje na ono što dolazi do izraza u sjeni trijumfa principa identiteta sa njemu svojstvenom miškom stegom; tome sučeljava „iskustva javnog argumentativnog diskursa, demokratske javnosti”,¹¹⁵⁹ pošto unutar uslova postmetafizičkog mišljenja nema alternative multikulturalnom građanstvu, ne samo u Evropi, već i u čitavom svijetu, pluralistička običajnost u horizontu nove nade je, ne samo relativno otporna naspram totalne moći instrumentalnog i formalizovanog uma, već je u stanju da relativizuje paranoidne strukture modernog društva, koje nijesu potpuno otklonjene. Naime, u okvirima političke filozofije toleranciji je imanentan „jedan odnos napetosti”, pa čak i „polemičkih intenziteta”, pa je stoga *tolerancija kao respekt – umjetnost uvažavanja*. Međutim, taj odnos napetosti, ističe Šarčević, mora biti potisnut, od

¹¹⁵⁴ Muratović, Esko, *Etičke dileme povodom ideala tolerancije*, str. 142.

¹¹⁵⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 188.

¹¹⁵⁶ Unutar diskusija o toleranciji Šarčević se pita „o zakonima koji nešto dopuštaju ili ne dopuštaju; posebno u religijskom životu, institucionalnom ili neinstitucionalnom. Tu smo već na polju skrivenog svjetskog rata, na polju konflikta konflikata, u biti nerazumljivog. Riječ je o tome koja je vrsta ponašanja i suđenja institucionalizovana i kojih socijalnih slojeva.” – Šarčević, Abdulah, *Sakob velikih tradicija. Komunikativni um*, str. 80.

¹¹⁵⁷ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 191.

¹¹⁵⁸ Ibid., str. 642.

¹¹⁵⁹ Šarčević dalje pojašnjava: „Posebno je doveden u pitanje sastav personalnih osjetljivosti kritike danas gigantske kulturne industrije: od Japana, Kine, Indije do Evrope, USA, Južne Amerike. Radi se o tome da ta kritika još uvijek u sebi nosi nešto istinito, istinski uznemirujuće i značajno. U konzumentskom društvu kulturna industrija je potreba, industrija zabave, vrtinja uvijek jednog. Ljudi iskazuju svoju želju za podražajem osjetila; ali prijeti da će iščeznuti ona zbiljska senzibilnost duha i tijela za nepodnošljivo, za nepravde preference, za unutarnje protivječnosti u savremenosti liberalno-demokratske 'slobode'.” – Ibid., str. 463.

njega se moramo ograditi, „da bi se omogućilo jedno otvoreno i civilno svjetsko društvo. Individuumi kao privatne persone mogu podnositi njihove diferencijacije, ali ne kao građani jedne demokratske zajednice, koji se orijentiraju prema svom zajedničkom interesu. Kaže se: država se tu pridružuje, ali ona podržava jedan dublji konsenzus.“¹¹⁶⁰ Govoriti o nadi znači govoriti o dospijevanju onog neodređenog, dospijevanju najvišeg dobra, nada u um, uspjeh i sreću, nada u spas i život u kojem ni u sustajanju nismo izgubljeni. Kao formativni, samooblikujući i životni element onog životno najbližijeg u svakom smislu, nada se javlja i kao duhovno-vezivna sauputnost komunikacije i tolerancije; nada – kao uvijek-odvažnost ili otvorenost za moguće, ona je komunikaciona moć koja je porijeklo našeg individualnog i zajedničkog života, koje se vezuju za vrijeme. Objedinjavanjem svih temporalnih dimenzija s moralom, dolazimo do uvida: „Vrijeme je prostor za razvoj ljudskih sposobnosti.“¹¹⁶¹ U tom smislu Šarčević smatra da se s pravom može reći da je „povijest – povijest razumijevanja i životno oblikovanog artikuliranja ljudske zajednice, ljudskog dostojanstva i tolerancije.“¹¹⁶² Da bi se izbjegli opasni redukcionistički tokovi modernog doba potrebna nam je jedna kritičko-analitička fenomenologija životnosvjetovnih struktura, jer, ovaj zahtjev se teško može ispuniti bez uvida u postignuća filozofske povijesti i dubokog razumijevanja različitih kulturnih i duhovnih svjetova. Ono što je paradigma za Šarčevića jeste da se trebamo uzvisiti u povijesti kojoj pripada strategija mira, pri čemu treba imati u vidu da je u 21. vijeku ona moguća samo u iskustvima zajedničkog života – neostvarivog ukoliko nema više perspektiva i više principa.¹¹⁶³ U očekivanju mira ljudi su svjesni njegove visoke cijene, da postizanje mira zahtijeva, koliko – posvećenost, napor, odricanja, toliko i jednu političku i realističku pragmatičnost, koja je ujedno sobom odnijela ‘inteligibilni krug nade’. Uprkos tome: „Mir je prilagođavanje, proračun utroška, smisla orijentacija, istraživanje novog dobra, moralnog duga i moralnog prava“,¹¹⁶⁴ Žrtve uvijek razumiju da je mir uslov slobode, da je vjera istinski temelj mira koji leži u svjetlu, razumu i ljubavi; dok je um ključno sredstvo za očuvanje ljudskog dostojanstva – kako unutrašnje, tako i vanjske slobode – one subjektivne i objektivne slobode. Moralni um detektuje ljude kao subjekte slobodne volje, nositelje ljudskih prava i intelektualnih sposobnosti. Ravnodušnost se osjeća kao duboka povreda ljudske zajednice i života u njoj, pri čemu manifestno gospodarenje poriče ono ljudsko, a nadasve: „da ne bismo trebali povjerovati vjeri u spasonosnu moć proceduralne racionalnosti; drugo, da smo sa teoretskim ali također i praktičnim nastojanjem oko pravednog društva uvučeni u nepredvidljive, neželjene posljedice, čak i u katastrofe“. ¹¹⁶⁵ Otuda, prema Šarčeviću, tolerancija mimo trpeljivosti i podnošenja,

¹¹⁶⁰ Ibid., str. 1162.

¹¹⁶¹ Marks, Karl (Marx, Karl), *Teorije o višku vrijednosti* (I-III), Kultura, Beograd, 1953., str. 198.

¹¹⁶² „Znamo za to da je ona, nažalost, posajviše ispunjena zlom, potiranjem svih mogućnosti zajedništva, ljudskog dostojanstva i tolerancije. Na kraju 20. stoljeća u jezgri Evrope, onog kraja u kome je nastala svjetska povijest, makar bila ovičena čudesnim Mediteranom. To je nastala i svijest o svjetskoj povijesti koja je u moderno vrijeme, opet, smještena preko Okeana. Prema tome, nama je potrebna jedna nova fenomenologija evropskog ili svjetskog duha. Ona pretpostavlja novu svijest ili smisao, ali ne u Hegelovom idealističkom stavu.“ – Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 295-296.

¹¹⁶³ Za čovjeka koji živi u eri globalizacije, individualizacije i gubitka identiteta i koji u svojoj ravnodušnosti prema konfliktima interesa, sukoba kultura, kulturnih tradicija, religija, ideologija, naspram njihovih političkih konsekvencija Šarčević kaže: „On je nesposoban da vjerodostojno živi u komunikacionoj zajednici, da nađe pojam životnog svijeta kojemu pripada sloboda, univerzalizam, ali onaj univerzalizam koji nije apstraktan i restriktivan. Tu ravnodušnost – jezikom dijalektičkih mislilaca – osjeća mo kao duboku povredu života, ljudske zajednice, kao izraz gospodarenja putem poricanja onog ljudskog.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 476-477.

¹¹⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 300.

¹¹⁶⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 477.

zahtijeva jednu kreativnu i aktivnu formu života, mimo nerazboritosti i antagonizama. U humanističkom smislu tolerancija je „neantagonistički odnos individua, ona u sebi mora sadržati: a) svest o razlikama, b) pravo na razlike i osobenosti, c) otvorenost za komunikaciju i dijalog, d) spremnost na udruživanje i zajedničku praksu.“¹¹⁶⁶

U iskazivosti punoće jednakosti i slobode, tolerancija je autonomni izraz samoodređenja, slobode koja želi slobodu; slobodu drugih kultura, religija, formi života, da bi došla do samoodređenja.

„Ona ne potvrđuje samo Drugo. Potvrđuje slobodne elemente drugog životnog prava, slobodu i volju za samooblikovanjem i solidarnošću.“¹¹⁶⁷

Kao uspješna komunikacija – tolerancija u cjelini, kako uočava Šarčević, zavisi od sposobnosti ljudskog uma, od savremenog društva u njegovoj samosvjesnoj borbi za sopstvene vrijednosti, pri čemu pristupa sa argumentom da princip tolerancije nosi značenje jezika kulture, kulture slobode, „nasuprot preziru prema svakoj drugotnosti Drugoga, jeziku brutalnosti i zlobne jednostavnosti.“¹¹⁶⁸ Princip tolerancije je moguć kao najintimnije čulo svijeta i slobode, dok je mišljenje u odvažnosti i snazi odlučno za bijeg u ono spasonosno. Međureligijska komunikacija, mimo fanatizovanih religija, koje su Evropi poznate iz njene sopstvene povijesti, uključuje priznanje drugih religija.¹¹⁶⁹ Iz struktura modernog svijeta kao što su nadasve naučno-tehnološka i političko-ekonomska, kaže Šarčević, proističe krug pitanja o toleranciji, zajedništvu i ljudskom dostojanstvu. Pored potrebe približavanja istini ili onome što želimo nazvati istinom, ako znamo da „tolerancija i apsolutizam istine nastupaju na oprečnim i otuđujućim pozicijama“¹¹⁷⁰, neophodno je kritičko istraživanje i procjenjivanje same povijesti, na osnovu čega se može govoriti i o modelima, tipovima tolerancije, o razumijevanju ljudskog dostojanstva, o pomirenju, o strukturi zajedništva i stvarnoj blizini koja ne povređuje. Prema Šušnjiću, upravo je isključivost stav koji vodi ne samo gubitku izbora, već i duhovnoj pustoši, dok se s druge strane samim pristajanjem na razgovor ostvaruje minimum tolerancije i razumijevanja.¹¹⁷¹ Tolerancija kao odnos prema drugom ne znači da sve što je dospjelo u praksu dijaloga, kako smatra Šarčević, mora biti prihvaćeno i uključeno u argumentativni proces samooblikovanja onog što je dobro i istinito u zajedničkom svijetu života. Naime, sa distancom prema etičkom relativizmu, tolerancija je za Šarčevića dobro ‘po sebi’, što implicira slobodu u ophođenju sa drugima, koje nije samo uslov mogućnosti prihvatanja i odbijanja već i uslov da se istrgnemo iz ukotvljenosti u tradiciji definisanoj kao postojanje u-sebi samoj. Stoga bi etičko utemeljenje suživota i tolerancije svoj prvi korak trebalo tražiti u nadilaženju okvira narcisoidnosti sistema neke kulture i tradicije. Na taj način se čovjek udaljava od zabluda i zamki kulturno-civilizacijskog šovinizma. Jer kad ne priznajemo drugo kao drugo, onda ukidamo mogućnost da slobodno oblikovana suština ljudske egzistencije teži skrivenoj i raz(ot)krivenoj raznovrsnosti (su)života.

¹¹⁶⁶ „Uslov za ovako shvaćenu slobodu jeste sloboda pojedinca. Samo slobodan čovek može biti tolerantan, i samo slobodnog čoveka možemo tolerisati. Tolerancija u odnosu na neslobodu nije moguća. Jer se u neslobodi ona pretvara u praštanje i milosrđe, a takav oprostaj nam nije potreban.“ – Despotović, Ljubiša, *Tolerancija i sloboda*, *Polj* 10 Novi Sad, br. 356, 1988., str. 456.

¹¹⁶⁷ Šarčević, Abdulah, *Evropa između beskonačnog napretka i slobode u razdoblju globalizacije*, str. 29.

¹¹⁶⁸ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 207.

¹¹⁶⁹ Ibid.

¹¹⁷⁰ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u modernu*, str. 509.

¹¹⁷¹ Šušnjić, Đuro, *Dijalog i tolerancija*, str. 12.

Šarčević je stava da bez otvorenosti ka drugačijem kritičkom pristupu savremenih kulturnih industrija¹¹⁷² ne može postojati otvorenost za nove horizonte nade, za nove moguće perspektive unutar društvenih i kulturnih rasprava javnog diskursa. Krajnji cilj je raspoznavanje, otvaranje, stvaranje pluraliteta perspektiva za jednu sretniju i tolerantiju povijesnost, pri čemu se poziva na Horkheimera i Adorna, koji i pored svog pesimizma „otvaraju horizonte nade: da nisu iscrpljeni kapaciteti uma, moralnog suda, jasnog razlikovanja dobra i zla, univerzalnog i partikularnog“¹¹⁷³ Građanska moralna teorija u građanskom društvu štiti neraskidivost veze brutalnosti i uma i gospodarenja putem poricanja.¹¹⁷⁴ Mi sami biramo da li ćemo se opredijeliti za Evropu, njenu tradiciju i budućnost, za onu Evropu koja je domovina komunikativne slobode, u kojoj je moguće tragati za slobodom kao pravom poviješću. U drami događanja mi s tolerancijom dotičemo pakao moralizma ili pakao dobrih pozitivnih htijenja, dobrih namjera ili pakao realizma, što nam govori da tolerantnost sobom nosi i spoznaju da se naši ideali, naša uvjerenja izazivaju onim protivurječnim, u kojem može da bjesni netolerantnost.¹¹⁷⁵ Iskustvo nam govori da tolerancija ima svoje stare neprijatelje, koje se ne očitava samo u staroj tradiciji netolerancije naspram drugih kultura, naroda, religija i mitova, ili u reciprocitetu (do)rečenog, (ne)učinjenog, veći i u neuspjesima i napuklinama razgovora, u tromosti navika; posebno u mržnjama kao najstarijim drogama koje itekako znamo prevoditi u čvrstu samoizvjesnost. U tom kontekstu, Šarčević kaže:

„Kada je riječ o toleranciji, slabo pomaže apelativna svijest i praksa, moralističko teorijska moderna. S tom spoznajom u nama uskršava i vjernik i kritičar, i zabrinuti individuum i stoik, „koji se obreo u krivom milenijumu“. Mi teško možemo u sebi savladati ona ničim usporediva i opravdana susprezanja. Sadržajno to znači: to je razlog da je tako dug i težak put tolerancije u svijetu. Stoga svoju pozornost moramo pokloniti i onim izuzetnim, mjerodavnim individuumima, velikodušnim i pronicljivim umovima koji su imali odvažnosti da je dovode do izraza. Optika nesavršenosti neusavršivog života kazuje da je tolerancija dijalog religija, komunikativni um, zaslužuju divljenje. Da se to dokaže je posao i filozofije, koja je sposobna da se pojavi kao budna pronicljivost, da osjeti iskrivljene životne pretpostavke, odsutnost smisla kod protivnika.“¹¹⁷⁶

Kada se u našem unutrašnjem dijalogu/monologu, razgovoru duše sa samom sobom (Platon) dešava da u višeglasju trijumfuje lažni glas, riječ ili ton, pri čemu se javljaju nejakli razlozi naše tolerantnosti u odnosu na samu stvar, onda je neophodno, prema Šarčeviću naglasiti princip

¹¹⁷² „Kulturna industrija, sada već planetarna, sa svojom logikom, zahtijeva pogubno niveliranje svega; niveliranje između filozofije i pukog časikanja, između visoke i pop-kulture, umjetnosti i zabave. I u tom procesu niveliranja – koji je bitna značajka zapadno-planetary civilizacije – mi demisioniramo kao slobodni individuumi, opraštamo se od suda o kvaliteti.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 464.

¹¹⁷³ Ibid., str. 474.

¹¹⁷⁴ „Gospodarenje je svagda hipokritsko, veoma sofisticirano, ako nije ona neposredna vladavina, stari vid tiranije ili despotije. Ono je u biti politička vlast, arogancija moćnih; sve u znaku prava. Oдавno je sa svjetske scene izbježla lijeva, moralističko-agresivna inteligencija. Dijalektika o tome govori još uvijek realistički. Društvo i država uređuju dnuu divljih, prirodnih principa: naslija, profiterstva, hipokrizije, egocentrizma, korupcije, preziranja drugih ljudi, surovosti, demisioniranja savjesti i osjećaja odgovornosti. Život u društvu je unaprijed povezan sa sukobom interesa, sa borbom za moć, sa opozicionim snagama. Strah od subverzivnih snaga dnuu je sasvim razumljiv. On je dobio planetarne dimenzije.“ – Ibid., str. 476.

¹¹⁷⁵ Šarčević ovo pojašnjava: „Plemenita je zabluda, ali i odviše optimistička, prije svega, opsesivna ideja prosvjetitelja u povijesti u modernu da se tolerancija može izvesti jedino iz moći uma; i da se tako povrh moći na vlasti i tradicije može prakticirati. To bi bilo tako da je uvijek moguće proći u životu, u društvu i politici, samo sa umnim, sa razlogom i verbalnim dijalogom.“ – Ibid., str. 190.

¹¹⁷⁶ Ibid.

poštenje koji biva idealom bez vjerodostojne alternative, jer, takav „moralni stav je mjerodavna bliskost samoj istini, iako nije sama istina. Ne trpi stereotipe u jeziku, mišljenju i stvaranju. U njemu je upisano da ga moramo učiti, uvijek u novom kontekstu, s novom nadom”.¹¹⁷⁷ Naime

„Tolerancija, pomirenje, zbiljska blizina koja ne povređuje, koja je znak unutarnjeg respekta i onog stava: živi i pusti drugog da živi – tolerancija i apsolutizam istine nastupaju na oprečnim i otuđujućim pozicijama.”¹¹⁷⁸

Kada drugi ljudi produbljuju i proširuju pretpostavke o ograničenosti čovjekovog saznanja onda možemo govoriti i o epistemološkom aspektu tretiranja ideje tolerancije viđene kroz prizmu razgovora (komunikacije). Jedini način da misao ne postane zatočenik sistema jeste razgovor putem kojeg se nadilaze barijere ne(po)zna(va)nja, različitosti, isključivosti, suprotstavljenosti i antagonizama, o čemu svjedoči Jaspersov filozofski tretman tolerancije kao ophođenje „na putu života naspram drugog, drugih religija, tradicija i kulturnih formi”,¹¹⁷⁹ a koji se oslanja na Kantova uvijek živa moralna i etička pitanja, pri čemu Šarčević uočava da mi, vjerujući u sraslost ideala i moći, u moć argumentacije i simetričnost motiva i stanja ljudskih, trebamo umno ‘uključiti strance u našu vlastitu moralnu zajednicu, nego ih isključiti’ (Richard Rorty).¹¹⁸⁰ Uslijed moralne irelevantnosti srodstva i običaja, zbog obaveza koje nameće priznavanje pripadnosti istoj vjeri, Šarčević uočava da Rorty nalazi bolju vrstu odgovora zasnovanih na etičko-sentimentalnoj argumentaciji koja se posredno vraća raspravi o toleranciji, tradiciji i ideologiji. Na pitanje: zašto bi vodili brigu o strancu ili strankinji čije običaje i navike smatramo čudnim? Rorty daje drugačiji odgovor suprotan ljudsko-pravaškom formalnom imperativu¹¹⁸¹: „jer se mogu postaviti u njenu situaciju – kad si daleko od doma, među strancima, ili zato što mi sutra može postati snaha, ili zato što će za njom žaliti njezina obitelj.”¹¹⁸² Tek praksa uvažavanja, dijaloga i komunikacije otvara perspektive toleranciji kao onome čemu se teži kroz umijeće da druge opažamo kao druge, jer se toleranciji „ne otvaramo u mono-dijalogu, u forsiranju vlastitih zahtjeva. Na primjer, u slobodnim diskusijama, u demokraciji, dešava se da se doduše priznaju forme druge argumentacije, ali da se lukavo nastoje povezati sa žalosnim ukazivanjem da je to i to, doduše, interesantno za određene sfere, ali da ne bi mogle odgovarati općim standardima racionalnosti.”¹¹⁸³ Na taj način se poistovjetiti s onim drugim i drugačijim širi se moralna zajednica kada kažemo ‘mi’. Dok nas ovakvi i slični

¹¹⁷⁷ Ibid., str. 186.

¹¹⁷⁸ Šarčević, Abdulah, Pretpostavke postmodernog kulturnog društva. Sposobnost komuniciranja, *Dijalog*, Sar 2 vo, br. 3-4/2022, str. 47-55, ovdje str. 50.

¹¹⁷⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 219.

¹¹⁸⁰ Međutim, Šarčević je u etičkom duhu konstatovao, a istovremeno se i zapitao: „Ako bismo se suglasili sa Rortyjem da, na žalost, mnogi filozofi, posebno oni sa engleskog govornog područja, još uvijek nastoje da očuvaju platonsko insistiranje da je najbitnija dužnost ljudskih bića da – znaju; da od Kanta i Hegela potiče ideja da je znanje spasenosno, te su njemački filozofi između Kanta i Hegela sebe prepoznali kao spasioc razuma ili uma od Humca, kao što su mnogi filozofi engleskog jezičkog područja prepoznali sebe kao spasioc razuma – od Derride. Onda je zaista razboritost novijeg i dubljeg uviđa učinila da razumijemo i pitanje – koje nas ovdje ponajviše zanima: zašto bi trebalo biti moralan?” Drugo bitno pitanje glasi: „Zašto bi trebalo da brinem o strancu, osobi koja mi nije nikakav srodnik, osobi čije običaje smatram odvratnim?” Uslijed moralne irelevantnosti srodstva i običaja, zbog obaveza koje nameće priznavanje pripadnosti istoj vjeri, Šarčević uočava da Rorty nalazi bolju vrstu odgovora zasnovanih na etičko-sentimentalnoj argumentaciji koja se posredno vraća raspravi o toleranciji, tradiciji i ideologiji. Up. Šarčević, Abdulah, *Sakob velikih tradicija. Komunikativni um*, str. 81-82.

¹¹⁸¹ Na isto pitanje koje se odnosi na strance i brigu o njima, na koje Rorty daje svoj odgovor, tradicionalno ljudsko-pravaško rezonovanje odgovara: „zato što su srodstvo i običajnost moralno irelevantni, irelevantni spram dužnosti koju nam nalaže priznanje pripadanju istoj vrsti”. – Mujkić, Asim, *Ideja demokratije i ljudskih prava*.

¹¹⁸² Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1998., str. 185.

¹¹⁸³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 224.

primjeri moralne obaveznosti posredstvom tolerancije i stava prema njoj, koji sežu u biće čovjekove komunikativne prirode još od sokratovskog dijaloga, uče s jedne strane povijesnosti etičko-filozofskog naslijeđa, dotle današnja vjera u demokratsku pravnu državu, kako uočava Šarčević, koja nalaže svjetonazorni pluralizam, prizivanje i čuvanje duha tolerancije čak i u izrazit⁹ demokratskim društvima, od nas traži recipročnost uzajamne brige i međusobno uvažavanje. Da bi se na uman način mogla zahtijevati tolerancija potrebno je u jednom dubljem smislu razjasniti ukupnost kognitivnih uslovljenosti. U tim analizama koje sobom nose uzajamnu toleranciju unutar interpersonalnih relacija, koje nose forme života sa svojim životnim ili kulturnim stilovima, svjetonazorima trebamo se podsjetiti na umne rasprave J. Habermasa, koje se uzajamno odnose i na egzistencijske zahtjeve. To je, prema Šarčeviću, u skladu sa zahtjevima intersubjektivnog važenja moralnih normi, pri čemu se odnosi na dijalog, razmjenu ideja i razumijevanje među ljudima. Ova ideja ističe važnost komunikacije i dijaloga u oblikovanju našeg razumijevanja društvenih pojava. Kroz intersubjektivni proces, ljudi mogu zajedno konstruisati značenja i interpretacije.

Kad je riječ o netoleranciji koju Šarčević doživljava kao zakletog neprijatelja „istine i komunikativne slobode, ili pomirenja, za koju nije moguć ne samo inter-religijski dijalog nego i dijalog unutar filozofije,”¹¹⁸ on prema njoj otvoreno izražava odvratnost, znajući da netrpeljivost kao nepovjerenje prema čovjeku sažima u sebe: kulturni autizam, kult moći, socijalni seksizam, vjeru u posjedovanje apsolutne istine, kao i de-vitalizaciju. S druge strane, komunikabilni dijalog između više religija ili kultura je nešto što zahtijeva toleranciju i uvid. Dijalog među ljudima nije moguć ukoliko oni ne ostanu ono što jesu i ukoliko ne govore istinu. Imajući u vidu da tolerancija ne odražava samo civilizovano ophođenje, niti je naprosto izraz plemenite moći suđenja duha, Šarčević kaže da mi olako zanemarujemo to da tolerancija i poštovanje religija već odavno ne pripadaju strukturi modernih društava, niti su prijemčivi za novu političku kulturu. Njoj se ne može od-uzeti svojevrstna kompatibilnost velikodušnosti i prava na uvid, kao što joj se ne može oduzeti ni vrlina negodovanja i pobune, vrlina sumnje.

Ako se dublje bavimo pitanjem ljudske zajednice, dostojanstva i tolerancije, moramo shvatiti da u filozofskom razmišljanju nijedan od tih koncepata nije samorazumljiv. U hermeneutici ovog temeljnog pitanja, neizbježno se moramo osloniti na ono najdublje u čovjeku: na njegove darove i sposobnosti da se odupre različitim oblicima iskušenja, obmanjivanja, kao i načinima predstavljanja ljudskih djela u najboljem svjetlu. U tom kontekstu, puštajući svoje korijene dublje, prema postmetafizičkoj punoći života, rekao je Šarčević, misao je tamo gdje je sposobna brinuti o ljudskom dostojanstvu. To znači da se okreće prema otvorenosti prema težini svijeta ili njegovoj dubini. Iz dubina modernog doba izranja hermeneutika svakodnevnog života, koja nam otkriva tajnu nastojanja da budemo prisutni ovdje i sada, da budemo otvoreni i tolerantni, da obitavamo u ljudskom dostojanstvu. Pored sposobnosti razumijevanja stvarnosti, kako socijalnog tako i subjektivnog svijeta, filozofija se suočava s težinom stvarnosti, da bi dosegla dublje razumijevanje onoga što je relevantno i primjereno, što pridonosi ljudskom dostojanstvu i podstiče otvorenost i toleranciju. Stoga se sve filozofske orijentacije kod Šarčevića, kako uočava Dušan Pajin, zasnivaju na njegovoj toleranciji prema drugačijem mišljenju, drugosti i različitosti, kao moguće forme ili „aspekti otkrivanja istine sveta i nalaženja smisla života i da se na tome zasniva njegova tolerancija prema drugačijem mišljenju,

¹¹⁸ Ibid., str. 189.

drugosti i različitosti.¹¹⁸⁵ U samom životu, mnogi ne vide zlo u sebi, dok se zlo kod drugih uvećava. Takav odnos prema drugima je netolerancija. Tolerancija obavezuje svakog da realno sagleda sebe, i druge oko sebe i stvarnost koja ga okružuje sa više aspekata: pravno-etičkog, racionalnog, emocionalnog, voljnog, socijalnog, a posebno ideološkog.¹¹⁸⁶ Istina je da je tolerancija trpljenje, popuštanje, podnošenje, čekanje, opraštanje, ali ona nije pasivan već aktivan odnos; ona je u krajnjem cilju akcija, djelovanje, naprezanje misli, dinamizacija osjećanja, aktivizacija volje, tj. mobilizacija svih unutrašnjih snaga ¹³ko bi se našao najracionalniji izlaz iz svake životne situacije i ostvarili željeni ciljevi. **Trpeljivost je prije sredstvo da se dođe do nekog uzvišenog cilja (do ostvarenja nekog ideala, neke vrijednosti ili neke vrline), nego cilj po sebi.** Savremeni diskurs nalaže onaj vid tolerancije o kojoj je govorio Lessing, kaže Šarčević, jer se njime ukazuje na priznavanje prava drugog na njegovu drugotnost, koji nije utemeljen na samovolji, niti na osnovama narcisoidne slobode. Uslovi komuniciranja unutar cijelih društava ili zajednica nalažu kroz proces argumentacije i slobodan protok informacija, i naravno, ono što omogućuje proces učenja, bez čega se ne može ostvariti supstancijski doprinos. Posebno, dijalog u toleranciji ne podrazumijeva samo međusobno razumijevanje, nego i da smo prevazišli, jedni drugima oprostili sve nesporazume.

Kao modus harmonizacije odnosa među različitostima, tolerancija pretpostavlja uvažavanje i prihvatanje različitosti, pa se tako nadilaze politički, zakonski i moralni principi apriori. Ona nije samo puko činjenje ustupaka, popustljivost ili dobroćudnost, već vrline koja idealizovanje kulture mira čini ostvarljivom i mogućom, dočim ideja napretka „ima isključivo karakter moralnog regulativnog principa.“¹¹⁸⁷ Utemeljenost tolerancije kao principa ogleda se u slobodi odlučivanja, kad se drži do stava o uvažavanju i prihvatanju saodnosnih različitosti i sa prepoznavanjem afirmacije individualnosti, koja u okrilju svoje slobode djelujući prema svojim uvjerenjima ne nanosi štetu drugima.

3.2.6. Komunikacija i interreligijski dijalog

Promišljanjem slobode i pluraliteta, – jezičkog, tradicijskog, kulturnog, religijskog i moralnog, Šarčević kaže da je uspostavljanje i očuvanje zajedničkog svijeta moguće u prostoru komunikativnog djelovanja, u uslovima kulturno mobilisane javnosti, državno-pravno institucionalizovanog obrazovanja volje u interakciji uma ili moći. Uz slobodu i pluralitet kao konstitutivne elemente modernog svijeta treba imati u vidu da i „polemička struktura koegzistencije religija unaprijed prihvata zloupotrebu religije, rivalski sustav, kao nešto normalno. Takva polemička struktura je neprestano u polemologiji; u svim vrućim i hladnim fazama.“¹¹⁸⁸ Govoreći o mogućnosti i smislenosti interreligijskog dijaloga Šarčević kaže da nam je on ono zajedničko u nepreglednim i velikim različitostima u religijama. Nema nihilizma prema duhu, niti ponižavanja. Dijalog zahvata jezgro kulture i povijesti koja nije zarobljena u

¹¹⁸⁵ Pajin, Dušan, Prilog filozofskom dijalogu, u: Ivo Komšić (ur.), *Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Simpozij – Sarajevo, 30. marta 2011. godine: zbornik radova, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014., str. 105-130, ovdje str. 104.

¹¹⁸⁶ „Ideologija čuva svoju moć, svagda pervertirano pravo na pravo, na život i snagu, da uvede noćnu umnost, onu najtamniju, da odkloni sve zapreke za bujicu agresivnosti, za apatiju, rezignaciju, depresiju ili čak za psihozu ili psihični nadrealizam. Kolektiv demonstrira asocijalnost, zakrhljavanje moći suosjećanja ili simpatetičkog razumijevanja, koje je osnova spoznanja i solidarnosti. To je povratak u narcizam, u primarno-narcističko zadovoljenje poriva. On otupljuje afektivnost, čini nas nesposobnim za samoiskustvo, da učimo; čini nas bezobzirnim za drugo u njegovoj drugotnosti.“ – Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 28.

¹¹⁸⁷ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 306.

¹¹⁸⁸ Šarčević, Abdulah, *Pretpostavke postmodernog kulturnog društva*, str. 47.

vlastitom logocentrizmu ili monocentrizmu. Riječ je, u stvari, o dijalogu između čovjeka i svijeta, kada se polifonost istine pretače u monokulturu istine, pri čemu Šarčević uočava: „Kada kažemo da je dijalog između čovjeka i svijeta metafora, onda želimo reći da je metafora *conditio sine qua non*, nezaobilazni uvjet. Nje se ne bismo bili u stanju odreći. A po sebi je već mišljenje, posredovanje ili prenošenje, i, naravno, pjesništvo. Sve to pokazuje da je svaki ljudski odnos prema svijetu, a to znači i dijalog između svjetskih religija, indirektan, posredovan, krivudav, selektivan, sažimajući. I – prije svega, metaforičan”.¹¹⁸⁹ S druge strane

„Na najvišem stupnju, pak, polemičke orijentacije naš proces otvorenosti i tolerancije, umnosti i prosvjetiteljstva, doseže tačku na kojoj se oprašta od rigidnosti dualističke tendencije metafizike; to su susreti, praksa dijaloga. To je u novije vrijeme opreka samopovlačenju, distanciranju, iskrivljavanju drugog, druge religije. Samopovlačenje ove ili one religije korespondira shizoidnoj strukturi modernog jastva. Potpuna razgradnja ispravne blizine religija dešava se u pravcu paranoje; brutalnost vjerskih sukoba to jasno posvjedočuje.”¹¹⁹⁰

Što je manje iskustva tolerancije, među-religijskog i inter-kulturnog dijaloga, utoliko je manje znanja i predstava o stvarnosti; ukoliko je manje sumnje, razmišljanja i demitologizacije svijeta, utoliko je prisutnije krivovjerstvo ili optuživanje. Tada, bez ikakve savjesti ili osjećaja odgovornosti za-počinje orgija netolerancije, sa instrumentalnom upotrebom razuma s ciljem paralogičkog legitimisanja instaliranja volje, identifikacije i interesa. Kao moć kritičkog ljudskog uma i kao moć suđenja – tolerancija je forma života koja nalaže odvažnost kao odvažnost istine i nadasve emocionalnu opuštenost. Shodno tome: „Tada ljudski život nije ispod svojih mogućnosti, a najviše je komunikativna sloboda ili moć samooblikovanja. Ko atakira na ideale, ko napada vlastiti stereotip, samodjelatno se pomjera u ulogu neprijatelja”.¹¹⁹¹ Baveći se višeznačnošću susretanja religija koja je za Šarčevića u komparacijsko-religijskom pogledu početak visoke kulture umjetnosti simpatetičkog razumijevanja, iz takvih upoređivanja, prepoznavanja i susretanja slijede pitanja:

„Postoji li više istina ili samo jedna? Ako postoji samo jedna istina je li to ona naša jedinstvena, neotuđiva? Jesu li sve druge istine – zauvijek proklete, zle, đavolske ideje zavođenja? Ako pak postoji pluralizam istina, više istina, znači li to da je istina sama izgubljena, nepovratno? Jesmo li zapali u pustoš, u bijedu i sjaj relativizma? Ili je istina u svim svjetskim religijama, u judaizmu i kršćanstvu, u islamu, u budizmu i hinduizmu, istina samo u različitim likovima ili predstavljajima, sa različitim metaforikom, jezikom, ritualom? Ili je pak – u znaku visokokulturne forme života, koja bi predstavljala svjetski ethos, komunikativni um i moralitet, – u osnovi jedna jedinstvena religija skrivena u mnogostrukosti, u polifoniji ljudske egzistencije?”¹¹⁹²

Nadalje, imajući u vidu da na ova pitanja do danas, kako uočava Šarčević, nemamo univerzalni, jednoznačni ili globalni odgovor, stoga se, pored mnogih pitanja, posebno trebamo zapitati: da li je moralno i ispravno sopstvenu vjeru predstavljati u smislu kao da ona isključivo nalazi zaseban i cjelovit izraz za ispravno, istinito, dobro, podnošljivo ili nepodnošljivo? Da li između sile ili tolerancije birati politizaciju religije s ciljem gospodarenja vjerskim suparnikom ili disput, dijalog, nagovor drugog putem argumentativnog diskursa i razgovorne riječi?

¹¹⁸⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 174.

¹¹⁹⁰ Šarčević, Abdulah, *Pretpostavke postmodernog kulturnog društva*, str. 47–48.

¹¹⁹¹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 189.

¹¹⁹² Ibid., str. 202.

Ustrajavati na interreligijskom dijalogu znači biti na putu duhovnog raspravljanja, znači praktički i teorijski legitimisati drukčije pravo i mišljenje tolerancije, što je prema Šarčevićevom mišljenju „sudbonosno za uspjeh ljudskog projekta nastanjivanja na Zemlji, koji je uzlet u sve više civilizacijske procese individualiziranja i diferenciranja u nerestriktivnom jedinstvu”.¹¹⁹³ To je pretpostavka korjenitog prevrednovanja povijesnog religijskog nasljeđa, vjerskih ratova, onih plodnih rasprava u okvirima filozofije i teologije, literature i arhitekture, muzike i slikarstva. U prilog tome govori činjenica da su evropski protestantski misionari 19. i 20. vijeka posredovali religije na dalekom istoku: budizam, taoizam i hinduizam, čime su se ne samo stekla znanja o istočno-azijskim religijskim i filozofskim učenjima, već je odnos, prevashodno prema tim ne-hrišćanskim religijama uvećavao nove visoko kulturne forme života u Evropi i Americi modernog, pa i savremenog doba. Pri tome, kaže Šarčević, „mislimo o pitanju tolerancije i komunikacije, o etici koja se brine o smislaono strukturiranom svijetu, o normama, o opažanju drugih ljudi, drugih religija koje čuvaju svoju radikalnu razliku”; a sve religije su u svom duhu tolerantne, dočim se u modernom svijetu svjetski ethos javlja kao ethos koji je „a) nosilac kulture, b) radikalna etika, c) unutarnje iskustvo, d) teologija”.¹¹⁹⁴

Kada tretira pitanje dijaloga s kulturama i religijama Šarčević kaže da ovaj interkulturalni diskurs naliči psihodrami. Taj dijalog sjećanja i prigodovanja jeste najprije dijalog sa religijama i kulturama dalekog Istoka, u Japanu, Indiji i Kini. Ta bliskost sa drugim u nastojanjima oko samorazumijevanja i dijaloga kroz primjere evropskih i američkih intelektualaca je i ono što poklanja sreću susjedskog susretanja, čime su neki prepoznali, kaže Šarčević, ohrabrujući korak u postmodernu. Jer:

„Samo sposobnost transcendiranja granica vlastite tradicije i kulture omogućuje nam fasciniranost onim Drugim, koja prevladava i vremensku i prostornu opoziciju koja razdvaja i otuđuje.”¹¹⁹⁵

Stoga, u kontekstu poimanja drugog kao opšteg kroz “susret s Drugim u njegovoj drugotnosti”, Šarčević kaže:

„Potrebno je biti u htijenju za jednu nadu da tamo gdje postoji um, postoji i potencijal za dijalog između hrišćanstva, judaizma i islama, dočim, u kontekstu istine o istini, levinasovski kazano, ključni uslov izlaska iz vlastitih okvira, svoje kulture, a da je ne napustimo, jeste oslobađanje od monokulture istine posredstvom Drugog, iluzije apsoluta da život nije samo metafora.”¹¹⁹⁶

To je i osnova da se unutar tog visokokulturnog pluralizma i tog interkulturalizma uspostavlja i novi odnos prema naučnoj kulturi sa svojim evropskim porijeklom. Međutim, kult polariteta i opozicije jeste onaj kult koji apsolutizuje plemos i polemologiju, koji, kao nezaustavljivo-agresivni oblici kulture svoj sublimativan izraz otkrivaju u zapadnjačko-hegelijansko-

¹¹⁹³ Ibid., str. 203.

¹¹⁹⁴ Ovdje Šarčević navodi primjer budizma pozivajući se na Jaspersa: „Da, na primjer budizam nikada nije bio sklon nasilju, da svoje domesticiranje i neizmjerno širenje zahvaljuje, prije svega, toleranciji, miroljubivom uvjeravanju? On je u svojem samorazumijevanju podnosio veliku mnogostrukost, ne samo mir među ljudima nego i mir sa prirodom. Susjedski odnos prema drugom i stranom, Buddha u nizu bezbrojnih drugih Buddha, posredno dokazuje da je u interreligijskom dijalogu potrebno simpatetičko razumijevanje, strpljenje u uzajamnom sporazumijevanju; i, dakako, prevladavanje napetosti, protivnosti i predrasuda”. – Ibid., str. 204. Up. Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Zum Appel für ein Weltethos*, u: Hans Küng (ur.), *Ja zum Weltethos: Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München, Zürich, 1993., str. 89-102.

¹¹⁹⁵ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne nauke*, str. 77.

¹¹⁹⁶ Ibid., str. 84.

apsolutnoj dijalektici.¹¹⁹⁷ Na sličan način tajna subverzivnosti uma ili ljudskog duha čuva religijska intolerancija. U svojoj zajedničkoj knjizi „Budućnost religije”, Rorty i Vattimo daju svoj antiklerikalni sud objašnjenjem da su „eklezijastičke institucije, uprkos svemu dobru koje čine – usprkos svoj utjeri koju nude onima kojima je to potrebno – opasne za zdravlje demokratskih društava.”¹¹⁹⁸ Prisustvo ‘trends rehabilitacije’ se ne ogleda u pravcu religije, već raznih oblika klerikalizma i ideologije, koje u simbiotskom djelovanju „s političkim moćnicima preuzimaju svu relevantnu dominaciju u kulturi čovječanstva.”¹¹⁹⁹ Prema Rortyjevom viđenju u budućnosti globalne civilizacije ono što je ujedno – i sveto, – i jedini zakon jeste ljubav. „U takvom društvu komunikacija bi bila slobodna od svake dominacije, klase ili kaste bile bi nepoznate, a hijerarhija stvar privremene pragmatične potrebe, dok bi moć bila u potpunosti na raspolaganju slobodnom dogovoru pismene i izobrazovane izborne baze.”¹²⁰⁰ Kao da još uvijek čujemo onaj zov, kaže Šarčević: „Spasite nas od nas samih”, upućen državicima, političarima, čuvarima institucija, najvišim religijskim vjerodostojnicima. Ono što nam preostaje jest prije svega *inter/religijski* ili *inter/kulturalni dijalog*.¹²⁰¹ Međutim, taj dijalog „nije puko koegzistiranje razlika ili suprotnosti. Jer bi se u tom slučaju hladno govorilo o otvorenom neprijateljstvu između religija. Za to je potrebno da individuum ima slobodnu opciju u modernoj civilizaciji, da čuva mogućnost uvijek ponovnog izazivanja svoje slobode. Bilo bi sada razumljivo, da je to vizija multikulturalnog i multireligijskog društva.”¹²⁰²

Pitanje o konfliktu kultura – religija, tradicija i moralnih sistema vrijednosti prisutno je i kod Jaspersa, koji u svojstvu stvaranja pluraliteta potencira jedinstvo jasnosti načina mišljenja, istinitost i zajedničko temeljno znanje da bi se u neograničenoj komunikaciji vjere privlačile jedne drugima.¹²⁰³ U tom smislu, da bi se prešle granice uzajamno različitih svjetskih religija, dovoljna je sposobnost samoiskustva. Ovdje Šarčević pledira ka kulturi samooblikovanja unutar kojeg multikulturalne zajednice za-okupljaju moralne subjekte koji naprosto, iznova kapituliraju pred kulturnim i etičkim zadacima. Najzad, cilj najvažnijeg nastojanja u dijalogu između različitih tradicija, kultura i religija, bilo da se radi o azijskim ili zapadnim vrijednostima, jest postizanje interkulturalne komunikacije, međusobnog razumijevanja i

¹¹⁹⁷ Šarčević obrazlaže: „Kada je riječ o filozofskom dijalogu sa kulturama Istoka, koji je još prije toliko stoljeća višestruko dospio u mistično-mitolojsku ulogu mnog predmetafizičkog mišljenja, danas već govorimo o 'otčaravanju Azije', napose o Evropi i azijskim carstvima u 18. stoljeću. Možda su dovoljni samo neki nagovještaji i naznake, koje nalazimo u novim istraživanjima (J. Osterhammel i drugi). Prvo, ustanovljujemo da je u drugom kvartalu 19. stoljeća iščezao 'neevropski svijet', to znači Azija, iz obrazovnog horizonta građanske publike. Zanimanje za ovaj kontinent je prešlo u periferne zone, nije potpuno izgubljeno. (...) U tom razdoblju evropocentričnog gospodstva, Azija je bila zemlja kojom se po dramaturgiji evropeizatorskog uma upravljalo; ona je bila kontinent za lekcije o svojoj kulturno-duhovnoj inferiornosti; prividno je eksploatirana i znanstveno istraživana. Azijci su – radili.” – Šarčević, Abdulah, *Odnos slobode*, str. 162-163.

¹¹⁹⁸ Rorty, Richard; Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005., str. 40.

¹¹⁹⁹ Mujkić, Asim, *Ideja demokratije i ljudskih prava*, str. 221.

¹²⁰⁰ Rorty, Richard; Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*, str. 40.

¹²⁰¹ U kontekstu evropskih iskustva Šarčević pojašnjava: „U nas u Evropi odavno se vodi 'velika neravnopravna borba' između snaga dijaloga i snaga represije, svih vrsta prinude. Dijalogu se protivi nepravda, laž, okamenjena ideja, apsol[ut]iziranje polemologije. U njemu se dovodi u pitanje nepovjerenje prema čovjeku, drugoj tradiciji ili religiji.” – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 181.

¹²⁰² Šarčević, Abdulah, *Fenomenologija svijeta života*, str. 316.

¹²⁰³ Up. Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Schwabe Verlag, München, 2016. Dostupno na: <https://portal.dnh.de> (datum pristupa: 26. 09. 2022.).

posredovanja u praksi.¹²⁰⁴ Iskustveno govoreći, dijalogom naspram drugih bića – preko ljudskosti u Drugom, ostvaruje se poseban duhovni status. Stoga

„Dijalog o miru i vjeri, dijalog među religijama predstavlja – de Pace Fidei – misaonu punoću filozofske tradicije; ali i osebnju filozofsku vjeru: čovjek jest ukoliko sebi otvara put ljubavi i istine, put prema Bogu i Apsolutu. Naposljetku, čovječnost se promišlja: „čovjek kao istina u postojanju” (Wilhelm Dupré). Čovjek hoće i treba drugo koje ne dopijeva izvana. Ovo Drugo se pojavljuje u bogatstvu njegovih pojava, ili filozofski: u odvažnosti egzistencijalne povijesnosti iz mnogostrukosti izvora koji se susreću (K. Jaspers). Ono jest u komunikativnom ozbiljenju: u slobodi čovjeka koji je „istina u postojanju”. Podudarnost ne samo kršćanskih *nationes*, nego i konsenzus sa Arapima, Perzijancima, Indijcima i Židovima, nalazi se samo u *caelo rationis*, u zbiljnosti čudesne duhovnosti, u nebu uma, ili u dijalogu, neprinudnom dijalogu (o čemu govori J. Habermas) među mudrim, *cives coeli*, građani neba i anđeli.“¹²⁰⁵

Šarčević ovdje podsjeća na strašne vjerske ratove u Kini, konfucijanske bujice nasilja, nasilje nad budizmom¹²⁰⁶, politički motivisane i instalirane na konfucijanski sistem vrijednosti.¹²⁰⁷ U starokineskom moralnom zakonu, unutar kojeg se ne pravi razlika između običaja, moralnosti i prava, komunikaciona zajednica pretpostavlja i oblikuje istinu kao humanitas, što se upoređuje kod Šarčevića da uporediti sa ekstremnim primjerima netolerancije u Evropi. Ovdje Šarčević akcentuje Jaspersovo insistiranje na Konfucijevom čovjeku zajednice¹²⁰⁸ koji postoji samo u komunikaciji. Misa o trpeljivosti koja ne poriče kulturu drugog jezika, ljubav i razumijevanje prema drugom, na Zapadu se od proteklih vremena jasno stilizuje, koju i crkve formalno prihvataju.¹²⁰⁹ U svom poznatom članku *O evropskom duhu*, Karl Jaspers kaže: „Mada su Evropljani okrivili sebe zbog najvećih sramotnih djela, ipak su Evropljani najiskrenije i mogli razumjeti, šta su drugi. Ranija težnja prema vani preobražena je u želju da se razumije drugi i u komunikaciju sa čovjekom u univerzalnoj otvorenosti.“¹²¹⁰

I komunikacija i tolerancija u svom posredovanju se mijenjaju, u borbi sa sumnjom, u svom misaonom nemiru i pitanjima. Istina transcendencije po kojoj čovjek živi i egzistira. U svojoj nesmotrenosti religije smo premjestili u opijate, u ono 'fanatično isključujuće'. Međutim, ukoliko ne slušamo i ne razumijemo uvijek sa polazištem od povijesne vjere tog drugog, od

¹²⁰⁴ Up. Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 58.

¹²⁰⁵ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 249.

¹²⁰⁶ Pored Budine ličnosti, koja je nadvremena i nadpovijesna, kaže Šarčević – pozivajući se na Jaspersa, „prvi put u povijesti je ostvarena misao o čovječanstvu”, iznad svake pripadnosti određenom narodu, povijesnom temelju i društvenom uređenju. Tu su sabrani staroindijski temelji humanog, onog spasonosnog koje se – za razliku od svjetskih religija, stoika, kršćana i islama, ne odnosi samo na sve ljude, nego na sve što je živo.“ – Šarčević, Abdulah, *Odvažnost istine i slobode*, str. 52.

¹²⁰⁷ „Ono što je nova u Konfucijevoj filozofiji iskazuje se u obliku starog”. Čovjek supstancijalno i u svojoj unutrašnjosti sudjeluje u onom što predstavlja taj starokineski moralni zakon.“ – Ibid., str. 53.

¹²⁰⁸ Šarčević ovdje pojašnjava: „Konfucijeva temeljna misao je izbavljenje čovjeka putem novog prisvajanja i uskrsnuća drevnog, koje time prestaje biti isto. Slika jednog drevnog svijeta, novog ljudskog poretka, ostvaruje se i postaje supstancija bivstvovanja u skladu sa nasljedem koje proističe iz izvora vječnog važenja”. Dakako, pri tom valja razlikovati ono što je istinito i lažno, dobro i loše, da bi se odabralo ono što je vrijedno sjećanja, i što je pokretačka snaga u borbi za promjenu postojećeg svijeta.“ – Ibid.

¹²⁰⁹ „Ono što je izazvalo mržnju i ogorčenje nekršćanskih svjetova, nastojanje oko prinudnog kristijaniziranja ne-evropskih naroda, koje se događalo već na početku kolonijaliziranja, to je prestalo.“ – Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 205.

¹²¹⁰ Jaspers ovdje naglašava: „Oslobođenje svijeta leži u ovoj misli. Mi kao Evropljani možemo samo da tražimo svijet u kojem Evropa ima svoje mjesto, ali u kojem ni Evropa, a ni neka druga kultura ne vlada svima, svijet u kojem se ljudi jedan prema drugom oslobađaju i učestvuju u uzajamnoj zbunjenosti.“ – Jaspers, Karl, *O evropskom duhu*, str. 281.

religijske zbiljnosti tog drugog, ne možemo biti dio jedinstva, onog jedinstva koje briše diferencije i koje nije restriktivno, već onog obogaćujućeg i oplemenjujućeg jedinstva. Welsch smatra da je neophodno čuvanje drugih paradigmi – u tradicijama i kulturama – sa stanovišta njihove legitimnosti, polazeći od kulture priznanja i perspektive diskurzivne pravednosti.¹²¹¹ Karl Jaspers kaže da se naša povijesna višestrukost mora temeljiti u onoj osnovi iz koje dolazimo:

„Tamo je osnova po kojoj povijesno živimo, njen obuhvatni temelj koji povezuje sve nas, jer nas povezuje u izvoru/iskonu iz koje višestrukost (polifoničnost) privlači jedno drugome“.¹²¹²

Ne smijemo nas zapriječiti u pojavu naše povijesnosti, jer razumijevanje nas samih je neodvojivo od razumijevanja stranog, tuđeg, drugačijeg. Istina u jeziku jezičkih kodova ne zahtijeva dokaz, kaže Šarčević, kada se radi o interreligijskom dijalogu, o beskrajnoj komunikaciji religija; to nije znanje koje se prenosi, koje je poučivo u posredovanju i interpretaciji. Isto tako, kaže Šarčević:

„Religija i filozofija mogu oplemeniti naše iskustvo, znanje pretvoriti u mudrost, učiniti nas odvažnim, omogućiti nam nadu i mir, sačuvati nas od haotologije, od nauke o haosu ili haosa samog, od uobraženosti mišljenja. One nam kazuju ethos zakona za slobodu: da su čudoredni zakoni ono što dolazi od Boga. I čovjek ih susreće – kako bi rekao S. Kierkegaard – u strahu i drhtanju, slijedi ih u slobodi u savezu sa Bogom, u slobodi ih potiremo izdajući Boga. U kasnijim vremenima taj bezuvjetni zakon je postao Kantov kategorički imperativ: djeluj tako kao da si ti stvorio ovaj svijet, kao da si ti suodgovoran za sam svijet“.¹²¹³

Ukoliko promašimo ispunjavanje zavjeta Kantovog imperativa kazivaćemo: gdje prestaju доброта i ljepota, počinju rat i krvoproliće; kako je rekao A. Camus: „Promašimo li, ljudi će se vratiti noću. Ali će barem sve biti pokušano.“¹²¹⁴ U toj samoiskustvenoj samo/spoznaji, kaže Šarčević, koja je individualno, kao i društveno iskustvo krize, mi spoznajemo i sopstvenu „sistematsku nesposobnost za komunikaciju, koja bi mogla jamčiti nestajanje napetosti“.¹²¹⁵ Danas bismo trebali znati, kaže Šarčević, da znanje koje oslobađa – uvodi razlikovanja između društva i države, između zajednice i zajednice; ono zna značenje pervertovanih religija. Šarčević za ovaj pojam kaže: „Dobro znamo za pervertiranje religija, za suprotni proces u modernom svijetu: za teror moći i mržnje, za ideologiju jezika koja kazuje da je potrebno žrtvovanje i nekoliko generacija i nekih vrijednosti, da bi trijumfovala volja za moći u ovoj ili onoj religiji.“¹²¹⁶ To je u modernom svijetu pretpostavka instrumentalizacije religije što znači njeno uključivanje u ono najstrašnije. Dok je svjetskim religijama stalo do istine u ljubavi, do ljubavi prema istini i do onih lijepih i blagih činjenica koje nas, ipak, podnose i ne nastoje da nas satru, utoliko volja za moći odudara od odgovornosti individua i zajednice, bez prilike da stilizuje makroetiku u njenoj odgovornosti za budućnost, ali paradoksalno, i za prošlost, „za ono što je istinito i spasonosno, za ljubav i prijateljstvo prema znanju, istini, slobodi i

¹²¹¹ Welsch, Wolfgang, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996., str. 683.

¹²¹² Jaspers, Karl, *Das Wagnis der Freiheit*, str. 335.

¹²¹³ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 207.

¹²¹⁴ Camus, Albert, *Kronike, Zora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1976., str. 28.

¹²¹⁵ Šarčević, Abdulah, *Odvažnost slobode*, str. 212. Up. Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, sv. II, str. 947.

¹²¹⁶ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 193.

pravednosti, prema komunikativnom umu.¹²¹⁷ Inače, ono što religije davno iskazuju, navodi Šarčević, odnosi se na dostojanstvo pojedinca, na pravo smislenog života, na umno i smisleno uklapanje u cjelinu svijeta koja je uvijek poliperspektivna i fragmentirana.

Pretpostavka razvoja novih formi mišljenja prema Šarčeviću se ogleda u komunikaciji svjetskih religija koja je ustvari transcendentni uslov dijaloga. Tuda naša vjera u egzistenciju i istinu postojanja, onu istinu koju tražimo i po kojoj živimo; ali onu istinu koja nema iskaznu formu opštevažeću za sve nas, za ljude uopšte. Ono što Šarčević sugerira jeste, ne samo umnost i prosvjetiteljstvo, već i otvorenost i tolerancija¹²¹⁸, jer, „to su susreti, praksa dijaloga. To je u novije vrijeme opreka samopovlačenju, distanciranju, iskrivljavanju drugog, druge religije. Samopovlačenje ove ili one religije korespondira shizoidnoj strukturi modernog jastva. Potpuna razgradnja ispravne blizine religija dešava se u pravcu paranoje; brutalnost vjerskih sukoba to jasno posvjedočuje.“¹²¹⁹ Potreba za drugačijim pristupom religiji i stvarnosti, bez stvaranja kontroverzi, kazuje nam o potrebi za novim konceptom realnosti i racionalnosti, koji bi stvaranjem blagih činjenica stvorio nove oblike religijske komunikacije. Ovaj novi pristup naglašava saosjećanje i razumijevanje, podstičući nas da razmišljamo izvan ustaljenih normi savremenog individualnog uma, pri čemu ljubav ima paradigmatički status; odražava našu sposobnost pravilnog približavanja drugima, što omogućuje promišljanje svakodnevice na nov način, kao i prelazak preko granica savremenog individualnog uma, često podložnog shizofrenoj strukturi. Bez saosjećanja, razumijevanja i otvorenosti prema različitim perspektivama u multireligijskim društvima, ne može se govoriti o ljubavi kao sposobnosti koja povezuje sve aspekte života i vjere, te naglašava važnost prepoznavanja različitosti kao bogatstva, a ne kao prijetnje. Nadvladavanjem straha i oslobađanjem individue za kreativnost sadejstvom s većom snagom otpora, rađa se sposobnost „za komunikativnu slobodu, za um koji je interaktivan, koji jača svoju egzistenciju-poetiku, svoju moć transcendencije. One su sposobne za inter/religijski dijalog, ali u staroevropskom ili nama znanom smislu: ko-egzistencije, života u miru i slobodi.“¹²²⁰ Šarčević će se ovdje pozvati na Sloterdijka kad kaže da religija može biti dvoznačna: „medijum represije i medijum emancipacije, instrument devitaliziranja ili nauka o devitaliziranju.“¹²²¹ Međutim, ono što je bitno, prema Šarčeviću, jeste da se ne izgubi vedrina duha „koja je transcendentni apriori svakog javnog života, i svake interkulturalne i interreligijske komunikacije.“¹²²²

Kada govori o toleranciji među različitim religijskim svjetonazorima – hrišćanskim, judaističkim, islamskim, hinduističkim, budističkim, Šarčević kaže da to nije nešto što se tiče

¹²¹⁷ Ibid.

¹²¹⁸ „Misao o toleranciji nije moguća bez svjetline ove diferencijacije u mislima o istini, o mogućoj egzistenciji, o ideji ljudske komunikacije u koju legitimno dospjeva i komunikacija između kršćanskih i nekršćanskih religija kao što su: islam, budizam, konfucijanizam, šintoizam, hinduizam etc. (...) Filozofski: tolerancija je mogućnost za produbljivanje i proširivanje razumijevanja nas samih, koje je neodvojivo od razumijevanja drugih i drugačijih tradicija i religija.“ – Ibid., str. 241-242.

¹²¹⁹ Šarčević, Abdulah, *Pretpostavke postmodernog kulturnog društva*, str. 48.

¹²²⁰ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 172.

¹²²¹ Šarčević ovdje pojašnjava: „Postoji opasnost da se ovo krivo razumije: u smislu manihejske tradicije, diobe dobra i zla. Ali religija otkriva istinski život, koji nije samo dobar, ni samo zao, ni samo istina ni samo privid. Ni samo pobjeda ni samo poraz. Ona ima nešto zajedničko sa estetikom; sa onim: posvetiti život stvaranju ljepote kojoj je strana kako tiranija jedinstva tako i tiranija diferencija.“ – Ibid., str. 173. Up. Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, sv. 2, str. 510.

¹²²² Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 173.

samo dobre volje, što bi bilo potvrda infamitno-iskustvenom pristupu poimanja socijalnih pravila. Naime,

„Tolerancija dešifrira novo stanje duha, dešifrira „dolazak boga iz tisuća običnih stvari, koje svojim svakodnevnim dolaženjem k nama tvore ono što zovemo svijetom“ (Peter Sloterdijk). Pervertira se pojam tolerancije ako on znači uvučenost u sebe, u narcizam vlastitog religioznog iskustva ili kulturalnog života, ako je to onaj uvid koji vodi direktno priklanjanju samo jačem, postaje jasan i pojam netolerancije, podlijevanje samo vanjskom pritisku koji podstiče i stabilizira resentiman. Tada počinje proces otuđivanja: i od vlastitih moralnih vrijednosti, od vlastite religije. I to nijesu rijetki trenuci u povijesti čovječanstva”.¹²²³

Taj ethos zakona slobode i ljubavi, kaže Šarčević, izraz je svjetskog ethosa, tajni ključ pronicanja u mnogostruke diferencije moralnosti, rituala, normi, mira sa ljudima i mira sa prirodom, unutar religija koje su u vremenu otvorene, u svijetu prisutne poput egzistencije-poetike. Otvorenost egzistiranja inicira napor situiranja interreligijskog dijaloga koji nalaže budnu pronicljivost. U tom smislu Šarčević podsjeća na riječi fizičara i filozofa Carla Friedricha von Weizsackera da uvede pojam nedovršene religije; a prije čega će toleranciju okarakterisati, ne kao tajni ključ svih religijskih, civilizacijskih i kulturnih procesa, niti kao rješenje tajne odnosa naspram drugog i drugih religija, već kao drugo ime za mjerodavno mišljenje i znanje, za mogućnosti recipročnoga priznavanja, za onu istinu da tu, sa nama samima tu egzistira slobodni svijet; tolerancija je odbijanje vlastitog naličja, indiferentnosti, onog varvarskog ili prikrivenog sofisticiranog terora.

Danas mi tražimo ono tlo na kojem se smisaono mogu susretati sve religije koje su faktori društveno-političke polarizacije svijeta; pri čemu bi one na drugačiji, nov način rekonstruisali sopstveno povijesno nasljeđe i tradiciju, s ciljem njenog oplemenjivanja i promjene. Šarčević kaže:

„Zajedničko tlo za pluralitet religija i kultura bilo bi jedino ona jasnost načina mišljenja, potraga za egzistencijalnom istinom i zajedničkim temeljnim znanjem. To su za Jaspersa tri dimenzije koje omogućuju komunikaciju religija i kultura, koja nije ničim ometena, u kojoj se izvori vjerovanja mogu uzajamno privući zahvaljujući svojoj transcendenciji ili ozbiljnosti. Ova egzistencijalna komunikacija je vjerovatno i mogući model za interkulturalno sporazumijevanje koje je društveno i politički motivirano. Taj pojam komunikacije nadilazi apstraktni pojam zapadnog univerzalizma i relativizma koji protivurječi samoj sebi”.¹²²⁴

Karl Jaspers je u svom prepoznavanju totalizirajućih oblika mišljenja i ophođenja nastojao otkloniti, kaže Šarčević, ono što zamračuje perspektive ostvarene komunikacije kultura i religija unutar njihovih radikalnih razlika ili suprotnosti, koje isključuju moralni uvid kao pretpostavku smisaone egzistencijske komunikacije. Pored toga, Šarčević kaže da je Habermas

¹²²³ Ibid., str. 186.

¹²²⁴ Šarčević ovdje želi pokazati koliko je bima sposobnost traženja istine, kao i „legitimnog razlikovanja istinitog i lažnog, koje danas dolazi do izraza u kontekstualizmu i u nastojanju da se izbjegne pandomksalno stanovište relativista. Alasdair MacIntyre ili Richard Rorty povukli su takve poteze. Riječ je o tome da se jedna tradicija pokazuje nadmoćna naspram drugih; riječ je o inkomenzuralnosti njihovih mjerila i o tome da tada različite tradicije i religije ne mogu ozbiljno ili smisaono uzajamno komunicirati, steći nova iskustva, obogatiti se novim znanjem ili likovima duhovnosti. U isti kontekst pripada i dobra hermeneutička manira Richarda Rortyja koji se izjašnjava „za sretni etnocentrizam onih standarda, koje mi svagda držimo za najbolje“. On „poima interkulturalno sporazumijevanje kao izjednačavajuće uključivanje stranog u vlastiti univerzum koji se uvijek širi“. – Ibid., str. 209. Up. Habermas, Jürgen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, str. 41-58.

u pravu sa svojom tezom „da interkulturalno sporazumijevanje može uspjeti samo pod pretpostavkom simetrično ukomponiranih sloboda i recipročno poduzetih prihvatanja perspektiva”,¹²²⁵ Ona istina koja vjeruje u sebe može biti nova konfiguracija pitanja i odgovora, jezik šifri o diskurzivnom sporu o komunikaciji svjetskih religija, dok je objektivnost spoznaje zavisna od moći jezika i intersubjektivnosti logosa. Naime, „*Lijepa općenitost i lijepa zajedničnost svjetskih religija* ne ogleda se samo u onom jedno-pored-drugog-poretka, već u horizontu životnog svijeta, onog biti-zajedno; ono zahtijeva vrijeme, primanje nečega, razumijevanje, egzistiranje u čekanju koje je puno neizvjesnosti.”¹²²⁶

Kultura tolerancije svoju osnovu pronalazi u diskusijama kao neformalizovanim područjima ljudskog djelovanja, koje snaže slobodu i odgovornost komunikativno-djelatnih subjekata. Shodno tome, stvarati tolerantne generacije dobrih ljudi nije stvar samo dobre volje i znanja, kaže Šarčević, već se to odnosi na ono svagda 'situativno' unutar različitih tradicija, u okvirima susretanja i razumijevanja različitih religija, kultura i tradicija. Tu se suočavamo sa pitanjem: da li je tolerancija nemoguća vrlina? To je zadatak koji tek treba savladati, kaže Šarčević, što bi tek trebalo učiti. Našim razlikovanjem morala i prava u posjedu smo moralnog znanja koje je: „potraga za egzistencijalnom istinom u modernoj, znanstveno-tehničkoj civilizaciji, simpatetičko razumijevanje uz kritiku ciničnog uma, uz kritiku predrasuda, civilizacijskih normi koje ponižavaju druge ljude, druge narode ili religije, suosjećanje,”¹²²⁷ sigurnost, sloboda – sve to ide zajedno.”¹²²⁸

Sabrati i interpretirati sve što je veliko u kulturi, u duhu, zaista je plemenito. To prati građenje međukulturnih i međureligijskih mostova u otvorenom demokratskom ili civilnom društvu, i sve to ukazuje da se multikulturalna i pluralna zajednica stvaraju u uzajamnoj zavisnosti. Opravdati i prevesti zajedničke vrijednosti ili vrednosne sudove u državi i društvu bi bio nepisani apriori iskazivih sudova o nama i drugima, u odnosu na sve zajedničke vrijednosti za čije nas integrisanje i opravdanje pokreće hijenje, mimo zapadanja u paranoični trend i politiku. Stoga:

„Drugim riječima, na razini filozofije kulture i interkulturalnosti, to znači suočiti se sa istinom koja je uvijek dana u nekoj perspektivi; suočiti se sa predrasudama o onome što nam je relativno poznato, što smo naučili u ratu i miru o sudbini svoje zemlje, koja je svagda bila u duhu sa Evropom, koja nikada nije prihvatila tiraniju destrukcije, civilizaciju mržnje i povrede. To je sada zaobilazni put: tu bismo mogli spasiti slobodu i pravednost, načelo solidarne odgovornosti koja je postala kategorički imperativ cijelog svijeta.”¹²²⁹

S vjerom da sve izgubljeno nije izgubljeno, multikulturalnost u Bosni, uz ono duboko evropsko u ovoj zemlji, ukazuje da nije izgubljena ideja koja predstavlja veličinu u svakoj zemlji, u kulturi evropskih zemalja i izvanevropskim kulturama.¹²³⁰ Šarčević isto zagovara za Bosnu:

¹²²⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 209.

¹²²⁶ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 99.

¹²²⁷ Šarčević, Abdulah, *Sukob velikih tradicija. Komunikativni um*, str. 83.

¹²²⁸ Ibid.

¹²²⁹ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 338.

¹²³⁰ Šarčević pojašnjava nadalje: „Evo šta sam htio reći, o nastojanju da se hermeneutički i kritički rekonstruira čitava povijest Bosne, da se u njoj vide veoma različite forme života, djelovanja i mišljenja, forme koje se ne isključuju. I po sebi nikada ne bi jurile uništenju druge. One se vide u razlikama i protivnostima, sa nasiljem i užasima, političkim revolucijama, religioznom herezom, kontinuitetom religijskih i kulturnih formi. Mi ih ne možemo podvesti pod neki postojeći semantički sistem, jezikom monologijskog duha i uma. Ali je pouzdano da je dolazilo do većeg ili manjeg presijecanja i komunikacije. Naša bi slika bila laž ako bismo previdjeli u toj

„Ako zaista želimo da razumijemo tragediju Bosne, moramo je, uprkos svemu, voljeti. I zaista, mi je volimo odviše da bismo mogli biti nacionalisti. Mi insistiramo na životu Bosne, a to znači na perspektivi novog života. Svakako, on je moguć na različite načine: političke, prije svega, društvene, kulturne, institucionalne. Najviše u životu i u duhu ovog ili onog naroda je svakako: pluralizam i tolerancija. Život s drugima i za druge. U Bosni smo znali za to.“¹²³¹

Umjesto konfrontacije Šarčević naglašava potrebu za kreativnim pristupom u interreligijskim odnosima tako da ideja o odbacivanju polemičkog stava i stvaranju otvorenijeg prostora za međureligijski dijalog uvijek treba biti na fonu prema kojem se vjera ne posmatra kao borba suprotstavljenih principa ili religija, pri čemu se jedna religija pokušava nametnuti kao dominantna. U kontekstu vladavine različitih rivalstava: političkih, nacionalnih, rasnih, socijalnih i ideoloških koja dodatno produbljuju ove podjele, ističe se uloga i važnost razumijevanja i tolerancije, koje ne mogu biti rezultat pasivnog prihvatanja ili nadmoći fantazije, fiktivnih i mitoloških predrasuda, često manifestovanih kroz političke isključivosti i ideološke sukobe. Jer, „Onaj ko mrzi – svagda laže, njemu se istina ne pojavljuje kao ljubav ili kao um, kao polifonija uma. U tom smislu u inter/kulturalnom i inter/religijskom životu – pleonazam je reći: u interreligijskom dijalogu – “ništa nije obećano, ali sve je moguće onome koji prihvaća da poduzme ili da se izloži opasnosti“.¹²³² Šarčević kaže:

„Ostaje pitanje: Da li je moguć pojam religije bez dogme? Religija svagda govori sa autoritarnim tonom. Ona se pouzdava u svoju sposobnost da kazuje istinu, u svoj vlastiti ethos oslobođenja i smislenog obitavanja. Religijama ne možemo osporiti pravo da stvaraju metafizičku zajednicu vjere i kulta. To je njihova funkcija. I o tome se dosta zna. Sa tjeskobnošću pomišljamo na beskrajnu pustoš života i duha ukoliko bi se u ljudima ugušile religije. A one se guše ukoliko se gušimo u mržnji i laži. Ukoliko se plašimo vlastite slobode, njenih mogućnosti i izazova, težine odgovornosti. Kada se “cinizam sredstava” i “moralizam ciljeva” uzdižu do načelnog stava, onda volja za zlom traži samo svoje maske. Kada religije spoznaju da ne posjedujemo bilo kakvu apsolutnu istinu ili formulu izbavljenja, onda ćemo možda shvatiti da njihove istine nisu iluzorne. Tada one ne propuštaju iskustvo. I samo su tada sposobne da očuvaju bogatstvo svoje tradicije, svoje duhovnosti“.¹²³³

Polazeći od toga da su religije u sebi nosile onu kodifikaciju ethosa oslobađanja od straha i smrti, izražavanja nepovjerenja prema mržnji, isključivosti i tlačenju, trebalo bi, kaže Šarčević, očekivati plodotvornost dijaloga, snagu njegove komunikativne simbolizacije: „Dijalog svjedoči socijalnu funkciju religija, onih pozitivno kodiranih religijskih formi. Čak i kada se to odvija u znaku pitanja: U što vjeruju oni koji ne vjeruju? Kako je moguća etika komunikativnog djelovanja ili svjetski ethos koji bi bio ethos oslobađanja? Ali dijalog vjernik-bezvjerac, naprimjer, treba da potisne u pozadinu svaku mučnu uspomenu na opravdanje tlačenja i nasilja.“¹²³⁴ Dijalog kao koristan i legitiman oblik socijalne funkcije religija nije samo stvar trpeljivosti onog suprotnog ili različitog, niti je naprosto stvar dobre volje; on je jedan oblik

povijesti Bosne eru zategnutosti, mirnih i nasilnih preloma, i teških smislenih praznina, eru očajanja, civilizaciju netrpeljivosti i mržnje.“ – Ibid., str. 339.

¹²³¹ Ibid., str. 315.

¹²³² Ibid., str. 177.

¹²³³ Ibid., str. 179-180.

¹²³⁴ Ovdje Šarčević nadalje pojašnjava: „U njemu spoznajemo ono o čemu govore religije u našem vremenu, evo na početku 21. stoljeća. Spoznajemo prascenu religijskog ne samo u staroj Indiji, Kini ili Japanu, antičkom dobu. Da se plašimo – slobode, da instiktivno osjećamo kako nam je teško stvoriti forme života koje joj odgovaraju, danas u doba globalizacije i medijske imperije. Mi volimo sklonište i sigurnost, prije svega.“ – Ibid., str. 180.

smisla čovjekovog postojanja i opstanka čovječanstva na Zemlji, pored svog zamaranja svijeta od skrivanja istine. Dijalog je taj koji nosi punoću simboličke komuniciranja, meditacija o onom u sebi saglasnom, mnoštvenom, a jedinstvenom, i intuicija, uz saznanje da identitet omogućava diferenciju a da je ne ništi. Ono što Šarčević ovdje kategorički tvrdi jeste da bez inter/religijskog dijaloga, bez koegzistencije religija, izraženog ili neizraženog komuniciranja čovječanstvo ne može očuvati mir. On kaže: „Komunikacija je komunikacija u istini i slobodi, u vjeri da su oni isto, ali ne i jednako. Sam inter/religijski dijalog je vrsta razumijevanja a najteže je razumjeti razumijevanje, o čemu su govorili stari Indijci u svojim Upanišadama.”¹²³⁵ Sopstvene spoznaje nam govore i o zaprekama za dijalog i toleranciju između svjetskih religija; jer, ukoliko „dijalog može „spriječiti da možda neki pronalazak bude onaj u kojem se muče djeca” (Albert Camus); ako je tako onda je zadatak filozofa i teologa, onih „koji ne žele očajavati da podsjetu na svjetlost, u podneva života” (Albert Camus).”¹²³⁶ Stoga, kaže Šarčević, tolerancija nalaže, koliko povezanost vjerovanja i znanja, toliko vezu tolerancije i sumnje.

Religije pokazuju sposobnost egzistiranja u promjeni posredstvom dubokog samoisustva, samorazumijevanja, prema kojem je samospoznavanje jedini korektiv u odnosu na lažni autoritet religije koji se uporno drži totalne istine i ideje totalitarnog. Ono što prekida komunikaciju tiče se ‘lažnog autoriteta koji uvodi lažni dijalog’, čiji je interes ustvari samointeres ili onaj koji se vezuje za apsolutnu istinu (Jaspers). Stoga se komunikacija u svojstvu razgovora s drugim očitava u formi privida jer se lažni autoritet u svojoj isključivosti kao znanja o sebi hrani samoobmanom sopstvene narcističke refleksije i moralisanja. U svijetlu ove tematike Šarčević se najprije poziva na Sloterdijka koji u kontekstu svjetskih religija dokazuje “da samo u vatri razočarenja mogu sagorjeti posljednje iluzije”; i na Jaspersovo zapažanje da tamo gdje je prekinuta komunikacija, u svojstvu komunikacije svjetskih religija i njihovih tradicija – hrišćanstva, islama, judaizma, – tamo na kraju ostaju rat i sila. Šarčević ovdje humanistički razjašnjava: „Samo na putu koji isključuje diskriminaciju druge religije ili druge kulture, površ svakog nacionalizma ili totalitarizma, koji predstavlja kraj filozofije i kraj iskustva mišljenja, samoisustva, koji je supstituiran ili nacionalističkom ili rasističkom antropologijom ili politologijom, – moguća je javna komunikacija svjetskih religija”.¹²³⁷

Težnje ka životu u radosti stvaranja i u dostojanstvu dio su muzikalnosti novog mišljenja od koje zavisi i budućnost komunikacije svjetskih religija, distanciranih od hegemonijalnih i agresivnih formi duha. Svjetske religije, njihova dijalogika i volja za dijalogom moraju nadvladati teška raspoloženja i mučna sjećanja na pervertiranje religija, na prošlost; ta nas dijalogika upućuje na moralni skandal u odnosu na stav o vremenu koje postaje cinično. Naime, „u dijalogici svjetske religije upućuju na napetost između ljubavi i teško otklonjive mrzovoljnosti, prijateljstva i pritajene mržnje, između umjetnosti mira, očuvanja njegovog ethosa istine i oslobođenja, i ciničnog odbijanja odgovornosti”.¹²³⁸ Religijske vrijednosti u međusobnom prevazilaženju razlika, kaže Šarčević, u težnji za sporazumijevanjem ili konsenzusom, odgovornošću za djelovanjem, sa htijenjem u stvaralaštvu, podsjećanje su na to poremećeno povjerenje i prijateljstvo.

Za interreligijski dijalog Šarčević kaže da je u modernom svijetu spasonosan, jer ukoliko je on sinonim za ljubav, da je on druga riječ za traganje za istinom postojanja, za istinom za koju se

¹²³⁵ Ibid., str. 184.

¹²³⁶ Ibid., str. 191.

¹²³⁷ Ibid., str. 194.

¹²³⁸ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 199.

može živjeti i umrijeti, onda i supstancijalna zajednica pro-nalazi posebnost vlastitog vitalističkog izraza, za pravednost i istinu kao njene biti. U međureligijskoj komunikaciji namjesto mržnje i isključivosti, govore razumijevanje i pravičnost koji su utemeljeni na sjećanju i povijesti, pri čemu se nadamo da ljubav prema pravednosti i miru jeste esencija transcendencije mnogostruko iskazive u svim religijama. Stoga, kaže Šarčević, „u tim vrijednostima nalazimo moralni um, svjetski ethos, ono isto u svim religijama, isto ali ne jednako; da u svom djelovanju drugog čovjeka u biti priznajemo kao čovjeka, kao sebe same. Susjedsko-moralno susretanje je daleko od uobraženosti. Ono je imanentno i religiji i ljubavi prema mudrosti, filozofiji.“¹²³⁹ U interakciji svjetskih religija i teorije dijaloga ogleda se nova avantura nade i iskustva, volje i smjelosti. Samospoznajom vlastitih istina svjetske religije istodobno dopijevaju do spoznaje onoga što im je imanentno, „da je kultura tolerancije i život u onom istinskom i istini, u prijateljstvu, pored egoistično-profitabilnih logika, – ono što predstavlja a priori nove planetarne etike ili estetike.“¹²⁴⁰

Taj oblik duha komunikacije religija je u svojoj biti polifon i policentričan, jedinstven i različit. Ta komunikacija transcendiru ono što nam omogućuje odgovornost i slobodu, donosi mir i život u istini i dostojanstvu, dočim s interreligijskim dijalogom preuzimamo poliperspektivnu hermeneutiku koja posjeduje stav simpatetičkog razumijevanja – jeste ljubav, pri čemu se paradigmatička radost interpretativno-varijacionog obilja susretanja i komunikacije religija samopredstavljanja u njihovoj polifonosti sačuvala od monokulturnih istina, suludih ideja, saznanja ili apsolutnih istina. U tom kontekstu Šarčević kaže:

„Ukoliko je religija egzistencija-poetika, ona je uvijek podsjećanje na transcendenciju, da je ona i nešto *per se*, u izricanju – neizrecivo, u mišljenju – povrh mišljenja. Neki bi filozofi rekli da je ova komunikacija samostiliziranje ethosa dostojanstva i slobode u istini i istine u slobodi.“¹²⁴¹

Šarčevićeva stremljenja usmjerena su da se preko dijaloških mostova Istoka i Zapada, u sklopu najboljih dostignuća savremene filozofske misli koja omogućava slobodnu komunikaciju na nivou cijelog čovječanstva, teži ka jednom novom principu odgovornosti za multikulturalni svijet, kao i planetarne odgovornosti za njegov opstanak, artikuliranih u konstelaciji intelektualnih razgovora i dijaloga kulturno-duhovnih svjetova Istoka i Zapada.

Unutar međureligijskih susreta i govorenja jednih s drugima tolerancija ne nosi simboliku indiferencije, onog stava koji apstrahuje našu toleranciju prema onome što je beznačajno za naše mišljenje, djelovanje, život. Ta komunikacija između različitih religija, njihovih moralnih vrijednosti, ideja, kao i različitih izraza religijskog iskustva, kaže Šarčević, ne trpi paternalizam. U tom pogledu:

¹²³⁹ Ibid.

¹²⁴⁰ Šarčević pojačava zašto „ili estetike“: „Jer ako nam je ljepota sinonim za jedinstvenu i neponovljivu bliskost u djelo-postavljanja-istine (kao što misli Heidegger), ako je ona sinonim za bliskost i za smisao za ono bitno, što predstavlja ethos, onda je ispravno reći: gdje prestaje smisao za ljepotu, započinje polemički duh i polemička intersubjektivnost. Dijalogika pak počiva na spoznaji ili duhu povjerenja, na mogućnosti da se korigira na erotskom ili etetičkom iskustvu, na simpatetičkom razumijevanju koje je nešto više od kulture tolerancije.“ – Ibid., str. 200.

¹²⁴¹ Ibid., str. 201.

„Za dijalog o religijama potreban je jak diskurzivan razum, sposobnost uma za kritičku kulturnu samorefleksiju i opažanje, za dubinsku psihologiju i samorelativiranje s obzirom na opažanje stranog.“¹²⁴²

Međutim, dok se kao jedan od najvažnijih plodova i tekovina evropskog racionalizma uzima sposobnost za samokritiku, koja je postala centralna karakteristika evropskog razmišljanja bez čega je nezamisliv razvoj evropskog društva u istorijskom smislu, važno imati na umu da je proces oblikovanja zasebnosti evropskog identiteta usko povezan s "jedinstvenom individualističkom slikom čovjeka Zapada". „Oboje – sposobnost za kulturno samorelativiranje i individualizam – i danas se jedva može pojaviti izvan zapadnog tipa društva.“¹²⁴³

Preuzimanje odgovornosti za probleme našeg svijeta, pokazivanjem spremnosti da smo sposobni za novu politiku i kritičko-iskustveno vrednovanje, za otkrivanje i pronalaženje rješenja u kojima su sve više, kako navodi Šarčević, pored drugih civilizacija, kultura, religijskih tradicija, sve su prisutniji kritički tonovi i u muslimanskom svijetu. U tom pravcu

„Kritički tonovi u muslimanskom svijetu postaju sve značajniji: za stvaranje stvaralačke klime i odgovornosti, za jedan islam koji nalazi tačke rezonancije i konvergencije sa modernom, koja odavno nije samo signatura Zapada u političkom, socijalnom i kulturnom smislu. Mislioci nam pričaju o drugom islamu, o personalnoj vjeri u ljubavi i istini, o razumijevanju drugotnosti drugog, u kojemu transcendencija nalazi svoj izraz. (...) Stoga otvorenost islamskog svijeta znači u sebi protivljenje svakoj tiraniji, opskurantizmu, tmuni u javnosti, u duši, u usamljenosti. On prihvata dostignuća Zapada, sada zapadnu ili svjetsku civilizaciju, sekularne i humanističke principe koji su u osnovama svjetske zajednice, geopolitike uma, empatije i simpatije, 'u osjećanju i su-osjećanju sa ljudima različitih religija, koji su, iako na veoma različite načine, sa nama ljudima u ovom svijetu' (Hans Küng). I islam se kao religija i kultura, kao tradicija i kritika, oslanja na ono nosivo, na pathos istine i uma.“¹²⁴⁴

Umjesto lakomislenosti, ona nosi nadu, odvažnost i odobrovoljenost misije kritički raspoloženog subjekta. U takvoj komunikaciji dolazimo do spoznaje o transcendenciji, do onog neraspoloživog, do neizrecive tajne, mimo raspolaganja – onim raspoloživim, opredmećenim, ili već oblikovanim. Iako je u ovom smislu, kao i kod drugih religijsko-eschatoloških istina – ideal zaštita privilegovanih statusa, odabirom komunikacije čovjek nikada više neće pripadati proishodećem autizmu iz nekog ideala koji ometa ili sabotira ili umanjuje značenje i značaj poruke – nedvosmislene i jasne: „moje religijsko osjećanje ili moj ideal je usmjeren protiv svih životnih moći ili zahtjeva nama stranog ili različitog 23. vijeka ili čovjekovanja na planeti Zemlji.“¹²⁴⁵ U komunikaciji lišenoj dominacije može se iz religija – iz polja njihovih praktika i interpretacija – eliminisati potencijal onoga što može povrijediti, izopačiti. Mogućnost orijentacije prema carstvu ljubavi mimo apsolutne istine razumije se u epistemičkom smislu. Time je u moralno-etičkom smislu i kontekstu „dijalektika slobode i jednakosti, princip-tolerancija, pretvoren u interni konstitutivni i regulativni princip interreligijskog i interkulturalnog, samoafirmativnog komuniciranja. Ljubav je darovatelj života, logika bio/filije. Mi smo osuđeni na nju, ako ne želimo *egzodus iz prirode, društva i povijesti, iz života*

¹²⁴² Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 277.

¹²⁴³ Up. Pöhlmann, Friedrich, *Das Eigene und das Fremde: Geht der deutsche Moral-Universalismus zu Ende?*, *Merkur*, br. 679, novembar 2005., str. 1094-1100.

¹²⁴⁴ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne nauke*, str. 72.

¹²⁴⁵ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 185.

svijeta.¹²⁴⁶ Ono čime se vodio Šarčević u svojoj multikulturalnoj teoriji odnosi se na jedno zbiljsko razumijevanje, upoznavanje i priznavanje kao jednakih vrijednosti, što je bitno i što je izazov na poseban način, jer se produbljeno razumijevanje sa *interpretativnim otvaranjem tradicija*¹²⁴⁷ jedne religije ne događa u zoni onog distanciranog ili vanjskog duha. To razumijevanje sobom nosi sposobnost identifikacije sa sopstvenim vjerovanjem, jer upoznavanje svih religija nije naprosto u posjedovanju vjerovanja, već interreligijski dijalog potrebuje novi motiv tolerancije i nije komuniciranje pukog znanja. Naime, „Dijalog religija ovisi o tome da li ćemo se odlučiti za polemičko ili erotičko. Ako se odlučimo za paradigmu ljubavi, koja je a priori stav pomirenja, dijaloga i susreta, lako ćemo opaziti deficit polemičkog u samim religijama i u njihovim komunikacijama.“¹²⁴⁸ Pored toga, treba imati u vidu da

„Svaka religija pervertira svoje pravo na pravo, na svoju apsolutnu istinu, na traženje istine i slobode za sve ljude, na traženje zajedničkog ethosa, ako propusti povijesnu mogućnost koja je danas neophodnost da razvija zajedničko etičko samorazumijevanje. To nastojanje mora propasti u okviru diferenciranih životnih uvjeta pluralističkih društava, ako sudionici nisu sposobni da uče, da stječu iskustvo, da kritički odmjeravaju konkurirajuće koncepcije dobra i uspješnog društva. Moralni zajednički život unaprijed propada, ako nedostaje namjera sporazumijevanja.“¹²⁴⁹

U odnosu na spregu politike i religije, kada se, s jedne strane, trebaju razotkrivati društva podložna mitomaniji i nevidljivoj prinudi laganja i propagande; a, s druge strane, o religijama u pluralističkim društvima i državama koje garantuju homogenost u pluralizmu, rađa se i sprega ideologije i religije, čime se stvara „politika apsolutne negacije i smrti drugog u njegovoj drugotnosti, religiji i kulturi, tradiciji i čudorednosti.“ Šarčević tome suprotstavlja ljubav koja zna za argumentaciju ili demokratiju argumentacije, zna za diskurs, za dijalog ili umno susretanje religija i kultura. To je ljubav u istini i istina u ljubavi, sposobna za kritiku tiranije jedne i apsolutne istine; njome počinje velika revizija filozofije povijesti, religija i mitova, revizija sistema prava i sistema morala.¹²⁵⁰ Jer,

„Onaj koji prezire pripadnike druge religije, kulture i tradicije, pripadnike druge rase, samo dokazuje da je to ustanak pakla, da je svaki čovjek u sebi izgubio etiku ljudskih prava, uključivši i građanska prava: na osebnost vlastite religije i kulture. U toj kompoziciji, napose u ciničnom čitanju teksta Bosne, mi smo sebi nametnuli budućnost, vlastitu sudbinu progonjenog čovjeka. Očito je: na sceni ona napuklina između univerzalnog i partikularnog; s jedne strane, susrećemo „razobrućenu subjektivnost“, partikularizam, nacionalizam. U filozofiji to nalazi jednu blagost u relativizmu, u stavu koji potječe od Hölderlina, da su svi jezici i sve kulture jednako/pravne. Uz to dolazi etički relativizam, koji je filozofska postavka o domašaju važenja moralnih sudova.

¹²⁴⁶ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 191.

¹²⁴⁷ Pojašjavanjem sintagme *interpretativnog otvaranja tradicija* u kontekstu prakse dijaloga, Šarčević kaže da ono što mora biti uključeno i prihvaćeno u argumentativni proces samoooblikovanja tiče se onog što je dobro i istinito u zajedničkom svijetu života, pri čemu se svaka tradicija ne određuje prema sameidentifikovanju u odnosu na sebe sama i sve svoje izraze i objektivacije. To ne znači, kaže Šarčević, „da sve što je spoznato i otkriveno, što je dospjelo u praksu dijaloga, mora biti prihvaćeno i uključeno u argumentativni proces samoooblikovanja onog što je dobro i istinito u zajedničkom svijetu života.“ – Šarčević, Abdulah, *De homine*, str. 544.

¹²⁴⁸ Šarčević, Abdulah, *Pretpostavke postmodernog kulturnog društva*, str. 48.

¹²⁴⁹ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne nauke*, str. 65.

¹²⁵⁰ Šarčević, Abdulah, *Politička filozofija i multikulturalni svijet*, str. 325.

S druge strane, dolazi nam patologija duha, emocionalne inteligencije i perceptivne kompetencije.¹²⁵¹

Mir među religijama i kulturama nije samo idealna vizija za budućnost Evrope; naprotiv, on je ostvariv cilj koji zavisi od konkretnih političkih odluka. Ovaj mir nije samo plod maštarija inspirisanih kasnoromantičkim idejama, već zahtijeva stvarne korake u regulaciji odnosa između različitih vjera i kultura; on neće spontano doći; umjesto toga, treba ga postići putem političkih odluka koje će temeljito regulirati odnose među različitim zajednicama. Ključno je naglasiti da ove političke odluke trebaju podržavati i promovisati prirodne slobode, kao i političku jednakost svih ljudi. Ovaj pristup ostaje važan i danas, jer predstavlja paradigmu koja osvjetljava povijest kao put prema povijesnom ispunjenju.¹²⁵² U skladu s tim, motiv tolerancije koji vodi oživljavanju kritičke rekonstrukcije sa oživljavanjem "starog mišljenja o Jednoj Istini u mnogostrukosti religija", dio je povijesnosti u dosezanju istine koja je bezuslovna; što istovremeno sobom ne treba nositi potiranje višestrukosti pojava njenih simbola, metafora i same istine. Ovdje Šarčević uvodi motiv *sve-razumijevanja*, za koji kaže da bez njega nema tolerancije, da nema komunikacije religija sa svim predrasudama, napetostima i suprotnostima, pozivajući se na Jaspersovo poimanje razumijevanja kao čudesne ljudske mogućnosti za svakog ko egzistira i ko vjeruje, ali sa polazištem od izvora vlastite povijesne predaje. S tim što treba imati u vidu da: „Pravo na puko sjećanje, čuvanje tradicije jest pervertirano pravo na istinu i smisao života, pravo na umjetnost samostiliziranja ljudske spoznaje”.¹²⁵³ U kontekstu interreligijskog dijaloga i komunikacije Šarčević nam kazuje:

„Plediram za drugi, nepolemički okret; za novi princip realnosti i racionalnosti s kojim ćemo moći stvoriti blage činjenice, nove forme komunikacije religija. S ovim novim principom ništa se ne da isforsirati: ni sloboda, ni sreća, ni odnos prema Apsolutu. U očima onih koji pate, koji nisu izgubili osjećanje sapatnje i surazumijevanja, s tim novim pojmom realnosti i racionalnosti, sa simpatetičkim razumijevanjem, koje se sve više probija u multireligijskim društvima ili na samoj planeti, od nas se ne zahtijeva bilo koja vrsta pokornosti i idolatrije, ili fatalističkog odnosa prema povijesti i Bogu; paradigma je ipak, ljubav. Ljubav je sposobnost ispravne blizine, uvjet da svaki dan opažamo novo i staro na nov način, da mislimo s onu stranu shizofrene strukture modernog jastva”.¹²⁵⁴

Simpatetičko razumijevanje treba doći na mjesto polemičke i rigidne distance, dočim i jedinstvo i razlike religija gube svoj polemički i represivni karakter. Šarčević tvrdi da bismo morali zadovoljiti apriorni interes simpatetičkog razumijevanja konstitutivnog za projekt ljudskog roda na ovoj tački poretka u svijetu ili naše galaksije. U tom smislu: „Dijalog religija ovisi o tome da li ćemo se odlučiti za polemičko ili erotičko. Ako se odlučimo za paradigmu ljubavi, koja je apriori stav pomirenja, dijaloga, susreta, lako ćemo opaziti deficit polemičkog u samim

¹²⁵¹ Ibid., str. 326.

¹²⁵² Ovdje treba imati u vidu da se često događa da čovjekova povezanost s mitološkim poimanjem nacije stvara izazove. Ova povezanost često dovodi do subverzije suvremenih ideja o globalnom miru, jednakosti i ljudskim pravima. Mitološka predstava nacije može stvarati prepreke u ostvarivanju stvarne harmonije među različitim zajednicama, potencijalno dovodeći do sukoba i nerazumijevanja. Stoga, kako bismo postigli mir među religijama i kulturama, od suštinske je važnosti svijest o potrebi za političkim odlukama koje podržavaju suživot, poštuju prirodne slobode i promoviraju političku jednakost. Ova svijest treba prevladati mitološke predstave koje, potencijalno, mogu ugroziti ostvarivanje globalnog mira, jednakosti i ljudskih prava.

¹²⁵³ Ibid., str. 205.

¹²⁵⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 505.

religijama i u njihovim komunikacijama.”¹²⁵⁵ On ovdje naglašava da je tek u vremenu postmoderne aktualizirano pitanje podudarnosti islama i post-modernog sekulariteta, koje pokreće filozofija postmoderniteta, a što je prisutno kod Hansa Kunga i Josefa van Essa.¹²⁵⁶ Naime, Šarčević predlaže kritičku rekonstrukciju povijesti svjetskih religija, njihovih učenja, što „znači otklanjanje od dva ekstrema: borniranog apsolutizma, kršćanske ili islamske provenijencije, koja stvara kult ili mit vlastite istine u odnosu na istinu drugih.”¹²⁵⁷ Bez razumijevanja i vladavine uvida nije moguće biti u saglasju i harmoniji, dočim interreligijski odnos u tome prepoznaje sopstveni kreativni život. „U toposu u kojem se odričemo da budemo polemički subjekti, koji nastoje uvesti posvuda demarkacione linije, ne samo razlikovati se, već ograditi se od druge pozicije. Tada nadolazi vjera u pobjedu nad suprotnim principom ili religijom. Drugo je svagda negativno; to da danas vlada konjunktura „polemičke dijalektike” nešto je neosporno, trivijalno. Imamo posla sa konjunkturom fiktivnog i mitskog, sa političkim, nacionalnim, rasnim, socijalnim, ideološkim rivalstvima i neprijateljstvima.”¹²⁵⁸ U tom smislu tolerancija ne može biti podstaknuta podređivanjem, priklanjanjem, niti fatalističkim odnosom prema svijetu i povijesti.

U kontekstu komunikacije i interreligijskog dijaloga Šarčević uočava da bi bi tolerancija prema različitim vjerovanjima trebala proizlaziti iz samodjelatnosti i samooblikovanja pojedinaca. Kroz aktivnosti poput samostilizacije, opažanja, doživljaja, izraza, razumijevanja i prisvajanja tradicija, pojedinac postaje sposoban razvijati toleranciju prema drugima. Ova ideja podržava koncept da se tolerancija ne bi trebala nametati izvana, već bi trebala proizlaziti iz unutarnjeg procesa rasta i razvoja svakog pojedinca. Ova perspektiva naglašava važnost ličnog angažmana i razvoja u procesu stvaranja tolerancije, što zavisi od sposobnosti pojedinca da bude tolerantna jedinka prema drugim vjerovanjima, čime odražava vlastitu sposobnost otvorenog i raznolikog opažanja svijeta oko sebe. Samo tako je i moguće biti usmjeren ka unapređivanju jezika međusobnog razumijevanja i poštovanja drugih religijskih tradicija i duhovnosti, što proizlazi iz unutarnjeg procesa samoproučavanja i rasta. Tolerancija postaje integralni dio osobnog duhovnog razvoja, a ne samo vanjsko očekivanje nametnuto društvenim normama.

3.2.7. Humanističke perspektive komunikativne etike

Kritički potencijal Šarčevićeve filozofije usmjeren je ka kritičkom posredovanju samoosvješćivanja zlokobne igre redukcije ljudskog svijeta u našem dobu, kad u međuljudskim odnosima presudnu ulogu ima komunikativni um koji, ne samo da sadržinsko-značenjski nosi,

¹²⁵⁵ Šarčević ukazuje na to da, ako se ovo pravovremeno ne shvati, u mnogim će se područjima ljudskog duha i uma skrenuti na krivi put, dočim, „prvenstvo blizine i individualiziranja znači svagda kraj rata, nepovjerenja, formiranja homogenih armija subjekata, sa uniformiranim običajima, načinima djelovanja i mišljenja. Ovdje važi ono što svaka religija nosi kao svoju unutrašnjost i supstancijalnost. I u teologiji i u filozofiji gdje je to prvenstvo blizine, prvenstvo sposobnosti da se živi i da se drugom dopusti da živi (umjesto *live and let die*), to pravo nalazi svoj suvereni izraz. I tamo gdje je ta sposobnost na djelu, odnos između religija nije vanjski; ova transcendentalno-filozofska sposobnost, u njenim najsretnijim trenucima, uzima oblik neke umjetnosti. Svakako tu su: arhitektura, odnosno likovna umjetnost, dekorativna umjetnost, literatura i drama, pjesništvo i muzika, sistem meditacija.” – Ibid., str. 506-507.

¹²⁵⁶ „Ovdje ne bi trebalo braniti stanovište ekskluziviteta, koji globalno osuđuje nehršćanske religije i njihovu istinu, niti također stanovište superiornosti, koje situira vlastitu religiju kao onu koja je unaprijed bolja u onom što jeste učenje, doktrina, etika, ustav. Takvo stanovište vodi samo do udobne apologetike, do nesposobnosti učenja i traženja prava (upornosti, svadlj[68] ti), ukratko, do dogmatizma, koji misli da unaprijed posjeduje punu istinu i zapravo je stoga ne nalazi.” – Kung, Hans; van Ess, Josef, *Christentum und Weltreligionen – Islam*, Piper, München, 1994., str. 15.

¹²⁵⁷ Šarčević, Abdulah, *Evropska kultura i duhovne znanosti*, str. 102.

¹²⁵⁸ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 513.

već i posreduje odnos filozofije i nauke njihovim dovođenjem u novu konstelaciju, a potom kontinuirano iskušava kritičko-refleksivne kompetencije, tragajući ka koherentnoj i umskoj argumentaciji koja će se držati čvrstog tematskog jezgra sa posebnim humanističkim filingom u etici i teoriji djelovanja. U tom filozofskom samoizlaganju i samorazumijevanju Šarčević teži ka obuhvatnijem poimanju uma, pri čemu ideja istine iznova zadobija status slobode, etičkog zagledavanja slobode, s čijim se potpuno otvorenim karakterom u cilju humanizacije društvenih formi egzistencije teži ka novom stilu života sa jasnim identitetom usmjerenja ka punijoj i jačoj komunikaciji – usmjerenoj ka otporu i borbi protiv pasivizacije ljudskog uma i čovjeka; unutar čijih okvira su prisutni primjeri koji su odražavali istinsku perspektivu tolerancije, uvažavanja i razumijevanja Drugog i Drugačijeg.

Kao jedan od ključnih elemenata ljudskog života i društva, komunikacija nam omogućava, ne samo razmjenu ideja, informacija i mišljenja, već daje snažan doprinos oblikovanju našeg razumijevanja svijeta i načina doseganja povezivanja ljudi i održivosti te međusobne povezanosti. Trećirajući različite moralne aspekte komunikacije kroz prepoznavanje njene uloge za izgradnju slobodnih i pravednih društava, komunikativna etika kao dio Šarčevićeve filozofsko-humanističke refleksije kontinuirano ukazuje na čovjekove potrebe za razgovorom i govorom, da bi se naglasili etički aspekti komunikacije koji trebaju biti integrisani unutar svih sfera ljudske stvarnosti. Naime, Šarčević, s jedne strane ukazuje da u savremenom svijetu nema niti filozofske komunikacije, niti trijumfa humanosti, dok, s druge strane u posthumanističkom maniru nagovještava mogućnost *posthumanog dijaloga*, jer postojeći oblici komunikacije i moralizujućih apela pokazuju svoju nedostatnost i nedovoljnost. Takva forma dijaloga je potencijalna alternativa ili proširena vrsta komunikacije kao donosioca novih perspektiva i rješenja. Taj svijet novih vidova komunikacije traži *angažman u svijetu, brigu za druge, komunikativni aktivizam i učestvovanje u društvenim i političkim procesima*. Za dugoročnu strategiju moralnog djelovanja, jedan je od Šarčevićevih zaključaka, bitna su dva temeljna principa. Prvi se odnosi na to da

... svako u svom smislenom djelovanju i praktičnom diskursu osigura preživljavanje ljudske vrste kao 'realne' komunikacione zajednice, koja je ugrožena makro-djelovanjem znanstveno-tehničke civilizacije. Drugo, da se radi na realiziranju 'idealne komunikacione' zajednice u realnoj, na ukidanju odnosa vladajući/potčinjeni, na nadmašivanju one društvene situacije u kojoj su potčinjene klase ili rase 'izvan institucionalizirane komunikacije', koje, dakle, imaju 'moralnu privilegiju' da zahtijevaju ostvarenje simetrije i ravno-pravnosti.¹²⁵⁹

O tome govore i drugi teoretičari koji se bave Šarčevićevom filozofijom, poput Sulejmana Boste koji, između ostalog, uočava da je Šarčevićovo djelo konstituisano u izrazitoj komunikacijskoj situaciji, organski sa-pripadnoj životu svakog duhovnog/filozofskog djela, u čemu se ogleda očitavanje njegovih filozofskih i životnih napora artikulisanih kao duboko humanistički motivisano obraćanje Drugom, „kao apel na ljudsko zajedništvo i razmjenu, kao poziv na sudbinsku ljudsku solidarnost, na dijalektiku priznavanja i nenasilnog dijaloga u mediju duha, razbora i moralne obaveznosti mišljenja, te na postulat slobode kao uvjeta mogućnosti mišljenja i ljudskog života u dostojanstvu”.¹²⁶⁰ Šarčevićev princip tolerancije prema Drugom i drugosti, u odnosu na različitosti i drukčije mišljenje proishodi iz njegovih

¹²⁵⁹ Šarčević, Abdulah, *Iskustvo i vrijeme*, str. 392-393.

¹²⁶⁰ Bosto, Sulejman, Fenomenologija svijeta života akademika Abdulaha Šarčevića, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2009., str. 5.

humanističko-filozofskih svjetonazora usmjerenih na aspekte otkrivanja smisla života i na mogućim oblicima poimanja istina svijeta. Njegovom poimanju dijaloga u kontekstu komunikativnog ethosa svojstveno je moralno rezonovanje za postavljanje bitnih pitanja, otvaranje, razumijevanje, preispitivanje etičko-aksioloških aspekata važnih problematika i suštinskih pitanja. Posredstvom komunikativne etike se otkriva jedan kauzalitet za moralno-etičko-umski pristup svijetu života, koji drži do filozofske kulture jedne etičke obzirnosti za umsko mišljenje i umsku promisao – otvorenu ne samo za razmjenu ideja, susretanje umova i dijalog epoha, već i za svjetskost komunikativnog uma u zajednici. Kao istinski humanistički promoter komunikativnog ethosa, Šarčević preko dijalogičnosti komunikativnog uma konstantno etički tendira ka proširivanju empatije i razumijevanja između različitih kultura, tradicija i religija – humanizovanjem otvorenosti za različita gledišta, alternativne perspektive promocijom dijaloga Istoka i Zapada, čime se, ne samo nadilaze etnocentrična, uskogrudna razmišljanja, već se pokazuje eksplicitna želja ka sveopštem i otvorenom kulturnom razvoju. Naime, pored toga što se Šarčevićovo djelo neumorno obraća Drugom, on sâm vodi neprestane dijaloge “sa živim tokovima svjetske filozofije”, čime je ne samo pokazao raspolaganje jedinstvenim filozofskim pristupom i stilom mišljenja, već dao i snažan doprinos građenju jedinstvene filozofske kulture; a to se sveukupno humanistički legitimisalo “upravo u dijaloško/komunikacijskom prostoru ne samo filozofske kulture nego kulture duha i humaniteta u najširem smislu te riječi”.¹²⁶¹ Kao polazište svakog mogućeg približavanja ili otvaranja prema drugom i drugačijem, jezik je za Šarčevića povijesni nosilac našeg moralnog habitovanja naše pripadnosti i naše sudbine. Ostati sputan unutar neumitne zatvorenosti i dominacije jezika za etičko manifestovanje ljudskih namjera i odluka ne predstavlja samo istinsku prepreku u odnosu prema drugima, već se tako i ograničava vrednosna provjerljivost etičkog sistema za diktume pravca i cilja etičkog djelovanja. U svom često nadahnutom moralno-etičkom narativu Šarčevićovo filozofsko-jezičko modelovanje stvarnosti istovremeno generiše modalno-humanističku funkciju jezika, pri čemu njegove moralno-etičke refleksije, nadideološki i nadvremeno, – odražavaju specifičnu njegovog tražiranja slobode i humanizma, – uslovljenog slobodnim i komunikativnim opstankom. Ono što je, s jedne strane za Jaspersa u funkciji nadolazećeg humanizma relevantno vezano je za misao koja sadrži egzistencijalnu relevanciju onog istinitvorno-sudbotvornog za moguću egzistenciju, „za jednu nevidljivu, neobjektivnu, neinstitucionalnu komunikacionu zajednicu, kojoj pripadaju svi filozofi – Sokrat, Buda, Konfucije, Isus, Platon, Kant itd. – kao egzistenciju čiju istinu razumijevamo i prisvajamo svagda na drugi i drugačiji način, s obzirom na povijesnu i duhovnu situaciju u kojoj se nalazimo”¹²⁶²; s druge strane je prema Šarčeviću “samo moguće kroz praksu individualnog života”.¹²⁶³ Da se Šarčevićeva komunikacijska etika vodi principom tolerancije koji je „coincidentia oppositorum, naporednost različitog, mnoštvo svjetova koji bi trebalo da važe, ali ne dopuštaju svijet u kojem bi ostao supstancijalni ljudski svijet”¹²⁶⁴, Šarčevićovo poimanje humaniteta uključuje poziv na stvaranje nove civilizacije, otvorenog društva i pluralizma tradicija, jezika, običaja, religija, kao doprinos boljem razumijevanju i saradnji među različitim kulturama i ljudima, za promociju mira, tolerancije i raznolikosti, čime se istovremeno postavlja

¹²⁶¹ Ibid., str. 6.

¹²⁶² Ovakav pristup u razumijevanju ovih veličana i sudbotvornih ljudi svakom je jasan, kaže Šarčević, ukoliko „na unutrašnji način razabire i nazire onaj njima pripadni nepredmetni, transcendentni iskon, čiji je jezik u biti šutnja, kojim oni nadmašuju svijet u njegovoj nedostatnosti i sustajanju.” – Šarčević, Abdulah, *Odlučnost istine i slobode*, str. 218.

¹²⁶³ Ibid., str. 219.

¹²⁶⁴ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u moderni*, str. 459.