

Часлав Д. Копривица*

Универзитет у Београду – Факултет политичких наука

Κοινωνία καὶ μῦθο-λογία.
Огледање о грчку старину о
колективноантрополошким
претпоставкама постојања
заједнице**

Анстракт

У овом чланку се, историјско-философски на трагу грчке старине, истражују претпоставке могућности настанка заједнице. Притом се показује да су то: 1 уопштено, способност заједничког имања говорнога „логоса“, а затим, конкретизовано, 2. могућност конституције заједнице у заједничком говору путем утемељитељскога мита о почетку. У раду се предузима социјалноантрополошка рефлексивна путем које се врши прелаз са индивидуалноантрополошке на, квалитативно другачију, колективноантрополошку перспективу у разумијевању заједнице.

Кључне ријечи

заједница, логос, мит, Аристотел, Платон, социјална онтологија

1. ΖΩΟΝ LOGON ΕΧΟΝ – АЛИ КАКО?

Аристотел у *Никомаховој етици* (1098 а3–5) каже да је човјек ζῷον λόγον ἔχων – дословно: логос – имајућ̄ – живућ̄ [жив̄], што је, познато је, потоњим предањским посредовањем претумачено у доста другачије *animal rationale*.

* caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

** Предложак овога чланка је предавање одржано 2. фебруара 2017. у просторијама књижаре Матице српске у Подгорици, на позив подгоричкога Центра за хеленске студије.

Као што је познато, ова формула је, више у својем потоњем латинском претумачењу, постала не само једна од кључних философских одредница човјекове „природе” него и једна од најистакнутијих амблематских формула читаве европске повијести идеја.

А шта је заправо смисао исказа да је човјек створење те има логос? Да ли то значи да свако људско створење, тј. свако бивајуће (*ens*) које се смије сматрати човјеком, има свој говор, за њега појединачно типичан начин говорења? Када би било тако не бисмо се разумјели, па би наше ймање логоса било упоредиво са ситуацијом гдје поређате различите врсте животиња, од којих је свака опремљена својим, тј. за њену врсту препознатљивим, начином општења, при чему се међусобно не би разумјеле. Ако би човјек „имао логос” само појединачно, могла би се замислити ситуација у којој мноштво појединаца опремљеним („својим”) логосом говоре једни мимо других („мимоговор”). Јасно је, стога, да људско „посједовање” логоса не може бити лично, појединачно, већ само скупно, односно, како ћемо још показати – заједничко. Отуда се оно не може ваљано тематизовати на индивидуално-антрополошкој основи, већ само уколико се има у виду колектив, на основу културално-политичке поставке питања. Свако од нас то увијек, иако најчешће пререфлективно, добро зна, јер када би појединац сумњао у то да онај коме се обраћа разумије оно што покушава да му саопшти, у то да је и за другога разумљиво и смислено оно што је за мене такво, он вјероватно уопште не би ни покушавао да општи.

То, наравно, не искључује могућност да при покушају саопштавања дође до неспоразума, чиме би се, макар наизглед, довела у питање исходишна претпоставка да ме други разумије, тј. да је „мој” логос уједно и „његов” логос. Но чак и тада, да би се уопште могао установити неспоразум, потребно је да постоји заједничко поље предразумијеваности, јер само се насупрот њему може идентификовати и разграничити поље неспоразума. Дакле, и за препознавање неспоразума као таквога неопходно је поље заједничкога споразума, тј. заједничкога логоса.

Не само што је чињеница да сви имамо неки логос него притом сви имамо свијест, макар и неизречену, да други којем се обраћам такође има логос, тј. да је мој свагдашњи логос увијек уједно и твој, његов, тј. *наш*. Тако испада да не посједујем ја (један) логос, а са мном и ти и он и многи други, сви други, већ, напротив, ми посједујемо (један исти) Логос. Овдје треба одмах додати да овај један Логос није фактичка датост, већ заправо *идеал*, и то понајприје *регулативни* – ма како тај израз звучао модерно, а не грчки. Наиме, оно у чему је оваплоћен Логос, који би требало да буде заједнички, тј. свеобухватајући, који уопште чини Заједницу, јесте конкретан говорни језик, или како се то некада говорило „природни језик”. Њихово мноштво чини чињеничну препреку у споразумијевању, иако, с друге стране, пут превладавања неспоразума увијек почиње код

властитог матерњег језика – превазилажењем његових ограничења. Да нема језика, као простора нашега (спо)разумијевања, никада се не би могло догодити ни да разумијем шта други хоће а камоли да се дође до ситуације у којем једно „ми“ нешто (заједнички) хоће. Но, то је заправо мањи проблем, јер када људи науче стране језике установљују да ова фактичка препрека у општењу није морала бити и суштинска. И баш у вези с тиме, далеко од тога и да се сви који говоре истим матерњим језиком, мимо нормалне комуникативне компетенције, међусобно суштински разумију. Стварност једнога Логоса био би идеални свијет у којем би се језичко-искуствени хоризонти свих припадника мноштва у високој мјери поклапали, тако да би се могло рећи да реално мноштво саживућих чини и суштинску Заједницу. Тада би на дјелу био један, „идеални језик“, гдје постојање чињенично различитих одраза и израза, платоновски изречено: ‘назив који природно припада сваком предмету’ (τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκός ὄνομα, *Кратил* 389 д4) у различитим матерњим језицима не би било препрека да интендира иста идеална, суштинска садржина.¹

Према ономе до чега смо на почетку дошли, суштински основ, али и чињенична претпоставка индивидуалнога имања [ἔχειν] (логоса) јесте његово суимање [συνέχειν]. Говора је, дакле, већ морало „имати“ да би било који појединац могао да га за-има. Филогенетски логос скупине, „социјетета“, има предност пред онтогенетском способношћу присвајања, испољавања и употребе логоса – тако што заједничка суимовина отвара могућност да било који појединац, у било које вријеме, учењем једнога конкретнога природнога језика уђе у заједнички свијет (опште)људскога саимања и међуљудскога општења. Но не само што заједнички логос концептуално-„логички“ претходи било чијој и било каквој појединачнољудској способности зборења него му он претходи и у временском смислу. Да би, наиме, било који појединац, као дијете, могао да научи неки језик, потребно је да га неко њему научи, тј. да се у окружењу унутар којег оно одраста тај језик *већ говори*. Говор отуда није само са-говор него је и нужним начином пред-говор.

Имати заједнички логос не значи само обављати неометано праксу општења са другима. Заправо, то је само пројава суимања логоса (συνλέγειν) као заједничког животног обличја, заједничкога свијета

¹ Ако би чињенично спровођење хипотезе о индиферентности суштинског логоса, тј. онога „шта неки назив суштински јесте“ (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, *Кратил* 389 д7) спрам говорних логоса различитих скупина било ометено, тада би то отворило простор за посредованост свјетоназора једне заједнице конкретним језиком којим се она служи, што је у потоњој традицији постало чувено и као Хумболтова [Wilhelm von Humboldt] хипотеза о зависности (етничког) свјетоназора од језика којим дотични етнос говори, али и као тзв. Сапир-Ворфова теза, која врхуни у језичком релативизму свјетоназора.

живота. Тај топос можемо концептуалнотрадицијски варирати на хумболтовски (језик као цјеловити свјетоназор), витгенштајновски (језик као језичка игра, која производи и одговарајућу животну форму) или већ на неки ини начин. *Συνλέγειν*, тј. зборење-скупа, *сузборење*, неодвојиво је од *συζήν*, од суживљења, поред осталог и стога што се не могу изрећи све претпоставке, али и *учинци* говора – за разлику од његових значења. Да закључимо: да би се (појединачно) проговорило мора се колективно већ бити говорило, као што и, на сличан начин – будући да говорење, и појединачно и заједничко, има основу, али и учинке у живљењу – да би се (индивидуално) „проживјело” не само биолошки него и још више културално-цивилизацијски, мора се већ бити (скупа) живјело.

То што имамо логос има за посједицу да увијек већ јесмо са другима. Хајдегеровско сабиће, као тзв. „егзистенцијал” опстанка [*Dasein*], могуће је само посредством језика – и то не као способности говорења, већ захваљујући заједничкој укључености у интелигибилно поље чији је чињенични израз постојање заједничкога говорно-комуникативнога језика. Да ли то важи за псе, вукове и остале животиње које живе колективно, у чопорима? Ако им не дате могућност да буду са другим животињама из своје врсте они неће осјетити „колективност”. Уосталом, постоје вукови-самотњаци, који су такви по својој индивидуалној нарави. Насупрот томе, човјекова разумност, ологошеност чини га априорно сабивајућим са другима. Наравно, да би активирао способност логоса – „збороможе” [*Sprechen-Können*] човјек мора да научи неко његово конкретно оваплоћење, неки конкретан природни језик, да одрасте са другима и да надаље бива са њима – и то не само са конкретним другима, с којима је скупа одрастао и дорастао до језичко-људске заједнице него, потенцијално-виртуално, и са свим људима, чак ако и не говоре исти природни језик. То значи да познавање неког природног језика, као „матерњега”, човјека укључује у могућност општења са људима који говоре друге језике, уколико се познају и ти други језици. Но превођење с језика на језик, односно полиглосија, могући су на основу тога што познавање једног, матерњег природног језика појединца чини кадрим за, ма колико испрва нужно далеко од савршенога, учешће у логосу, при чему су појединачни природни језици само фактички путеви чији је (идеални) телос у *једном* Логосу. Потребан, али ни изблиза довољан услов за досезање једнога логоса јесте превађавање „хаотичности” полиглосије, путем успјешног узајамног „превођења” којим се ништа не би „губило”, односно искривљивало. Наравно, савршена преводивост фактички је недостижна, ако ништа друго стога што су на различитим животносвјетским праксама почивајући различити природни језици у једном смислу, након свега, несамјерљиви. Савршена узајамна преводивост између појединих језика је, наравно, строго узевши, немогућа, али само уколико се као мјеродавни референт духовнога свијета узме онај језички свјето-назор, или језико-назор, које собом редом доносе поједини природни

језици. Ако би се – наравно само у идеалтипској пројекцији – могле захватити истинске, идеалне интенционалне садржине појмова, тада би све значењско-предоцбене наслаге које собом носе њихови корелати у природним говорима могли апстраховати као пуко акцидентални.

Но, да се вратимо са идеалнога на реалан случај, и када би и била могућа потпуна, неокрњујућа узајамна преводивост између чињеничних природних језика, зашто она не би могла бити довољан услов, када би и била достижна?

Као што смо на почетку назначили, говорење мора бити обликовано као суговорење – да би уопште говор био смислен, односно могућ. Но нормативно квалификовање говора тиме није завршено. Ако је јасно да би већ поменути „мимоговор“, у којем говорници не би били кадри за узајамно разумијевање, онемогућио и појединачни говор, тада се, поврх тога, мора закључити да се хоризонт заједничкога говорења не окончава на тачки достизања способности узајамнога споразумијевања и општења. Ако би било тако, тада би се морало закључити да би крајњи смисао логоса био установљавање различитости и неспојивости позиција које заузимају говорници. Насупрот томе, постаје јасно да концептуални телос логоса није фактум сузборена, већ исходовање сагласности, тј. говорења-скупа чији је директни исход заједнични свјето-назор, заједничко свјетозрење. На тај начин се λέγειν [говорење] увелико преклапа са ἀληθεύειν [истиновање].² Метафизичка сврха говора, дакле, није да се увијек надаље још говори, да се говорка, ћаска, „дивани“, а нарочито не

² Ипак, ово „увелико“, или „углавном“, извор је једног од најсудбоноснијих заплета у повјести европске културе, и то заслужује мало додатне пажње. Тешко је пронаћи скрупулозније и продубљеније анализе овога питања од Хајдегерових, па стога ево једне типичне. Према њему, „[у]колико је λόγος оно што ἀληθεύει [истинује], то је он као λεγόμενον [изречено] ἀληθής [истинит]. Но, строго узевши, он то није. Уколико је, наиме, говор раван изговорености, он путем реченице добија [такво, самостално – Ч. К.] постојање тако да се у њој чува сазнање, утолико и λόγος као λεγόμενον може бити означаван ἀληθής-ом. Управо је овај λόγος као λεγόμενον начин на који је истина најприје ту. [...] Међутим, [р]еченице достижу особено постојање. Према њима се равнамо, оне постају тачности, такозване истине, не спроводећи притом изворну функцију ἀληθεύειν-а. [...] Тако λέγειν задобија особену самосталност спрам πράγματα [ствάρι].“ (Martin Heidegger, *Platon. Sophistes, Gesamtausgabe* том 19, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1992, стр. 25). Дакле, захваљујући осамостаљењу говорног од изворног логоса, тј. захваљујући отуђењу изреченога од онога од чега оно заправо потиче, „логос постаје пуко изречено“ (исто, стр. 27). Ипак, за Хајдегера нема никакве сумње да је тиме на дјелу процес изопачење изворнога односа, да би своју анализу односа логоса и истине закључио: „Управо се од Аристотела и Платона могло научити да је овај изговорани λόγος поспољашњен [veräußerlichte].“ За њега, у крајњем билансу,

„блебеће” – већ да се у говору креће ка из-говарању саме ствари, тј. онога Једнога, праисходишнога, у од-говарању на које се уопште појавило зборење, односно мишљење – најприје митско, а затим закономјерно, и философско. Сврха говора, јасно је, није тек изрицање него, такорећи – дорицање, тако да, идеално говорећи, даљи говор (о заиста важном) постане излишан.³ Жижна тачка повезивања заједнице и истине јесте говор/језик – и то тако што он, с једне стране, заједницу чини могућим, као што је, на другој страни, његова највиша сврха изрицање и чување истине. Утолико, они који се труде око истине – што директно, интенционално, што посредно, нехотице – јесу они који се брину за (своју) заједницу, а у ширем смислу – и за човјечанство.⁴

Пошто је логос, како је постало јасно из малопређашњег спекулативног претумачења, значио (заједничко) сабивање при истини, односно на путу ка Истини, може се разумјети како су стари Грци дошли дотле да Λόγος концептуализују као („неједнојајчаног”) „близанца” Νοῦς-а. Притом, генијалност овог спекулативног „дотумачења” није било одлучујућа заслуга ниједног појединачног аутора, већ је прије била саморазумљивост грчког народнодуховног, испрва анонимног, генија.

Стога није превише закључити да *метафизички смисао* језика, у крајњем, није тек омогућавање општења, размјене мисли, идеја, намјера

нема никакве сумње да је „ἀληθεύειν онтолошка одредба [Seinsbestimmung] живота, те да се стога оно нарочито приписује λόγος-у.” (исто, стр. 27).

³ „Све што се говори остаје необавезујуће и неслободно – док год човјек не допусти да га се [сама] ствар непосредно дотакне [belangen] – уколико ријеч мора притицати само из значајногâ [Belang], [чиме] све [друге људе] ослобађа за могућност саговора [Mitsprache], тј. за себе саме као [његове] учеснике. Сада све зависи од тога да се [заједничким говором] ослобођен̄ – на начин који им је могућ – заложе и припомогну да се оно исто, те се спрам свакога одржава из скривености [aus der Verbergung entgegenhält], примјерено каже и очува. [...] *Заједница појединаца настаје тек узајамним препуштајућим дозивањем у основан̄* [тј. прв̄]...” (Ivo de Genaro, „Πόλις und Sprache”, у: G. Pöltner/ M. Flatscher [прир.], *Heidegger und die Antike*, Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. et. al, 2005, стр. 68–85, оvdје 68; наше истицање).

⁴ Исто, стр. 73: Својим ὁμολογεῖν-ом [‘подобнозборење’] мислилац је одвојени чувар πολιτεία-е склопљене [befugten] λόγος-ом. Зато је, према Платоновој *Држави*, „философ мотрилац [Wahrer] и спасаца (σωτήρ) државе” (исто, стр. 75). Утолико, фигура философа је суштинска претеча римског императора који је имао и наслов „спасиоца васионе”. С тим што у случају државе-идеје – што треба разликовати од државе као идеала, будући да потоњи појам подразумева, сасвим неплатоновско, „субјективно” пројектовање пожељнога – *спаситељска* овлашћења не почивају на *симболичкој суштини* владаревог лика, већ знањем Истине.

и сличнога, већ произвођење и потврђивање са-гласности. Притом, суштина тога потврђивања није само у исходу сагласја него у начину и садржини свјето-назора и заједничке праксе и живљења који из тога проистичу. Његова права форма не би била ништа налик понављању, односно прихватању једнога или неколиких, „шкртих” исказа. Сагласност у логосу, према малочас уведеноме, јесте *сагласност у истини и о истини*. А будући да би истини ваљало да буде Истина, дакле све-обухватна, свјето(обу)хватна Истина, тада би потврђивање логосне са-гласности – наравно у идеалтипском довођењу до појма – требало да има обличје цјеловитога излагања тоталитета знања, и то на начин који би био усаглашен унутар заједнице. Истинска политичка заједница, а томе ћемо се убрзо вратити, требало би бити заједница-у-истини, при чему би као истина испуњени Логос имао израза у пунини заједничнога, а на његовој основи и – појединачнога живљења.

Упућеност на језичко социјализовање, односно „комунализовање” – ако пођемо од Тенисове [Ferdinand Tönnies] теореме о разлици друштва и заједнице, само је фактичка претпоставка, а не суштинска одредба априорне *синлегичне* структуре човјековога бића. Улазак у језичко-људску заједницу у почетној фази свјеснога живота свакога појединца обавља се путем језичко-свјетоживотне социјализације/комунализације, као процеса учења којим се не усвајају само неке одређене ствари него се уопште успоставља претпоставка за свако даље учење, тј. за сваки облик тзв. „секундарне социјализације”. Учење је, наравно, емпиријско-апостериорни когнитивни процес. Но, када човјек уђе у (тај) свијет, његово бивање-са-другима путем учешћа у логосу по природи ствари заузима мјесто ментално-комуникативнога априорија у односу на све менталне чинове и практичке радње. Имање логоса је утолико, с једне страна, априорна склоност човјековога духа, који се, као дух, тек путем научености некога језика може успоставити, као што је, с друге стране, и ствар чињеничне, искуствене језичко-когнитивне, те животнопрактичке интеракције.

Овдје треба уочити сложени концептуални однос између способности емпиријскога учења, која значи учење језика, појмова, а на крају и искуствено присвајање (заједничкога) свијета, и учествовања у трансценденталном друштвено-заједничном хоризонту. Научити говорити, а, *mutatis mutandis*, и искусивати, поимати и на крају, „живјети”, значи наћи начина да се „урасте” у поменути хоризонт, који, са своје стране, јесте предуслов могућности учења. Усвојеност тог хоризонта на страни одраслих чланова заједнице, од којих неки чине окружење тзв. примарне језичко-(свјето)животне социјализације – мада би вјероватно било умјесније то звати „примарном комунализацијом”, будући да дјеца тиме прије улазе у свијет малих, присних заједница. „Онтички” посматрано, улазак у заједнички простор сачовјештва објашњив је као процес дјечјег психолошког учења. Међутим, онтолошки посматрано, он је омогућен

захваљујући априорној близини настајућег дјечјег когнитивног апарата трансценденталном хоризонту заједнице, што и генерише индивидуално збороможје, у односу на које оно прво фигурише као *трансцендентални фактум*.⁵ Показатељ постојања тог априорног хоризонта јесте не-проблематичност у стварном општењу, што не указује само на успјешно функционисање неких претходних – чињеничних или фиктивних договора о модалитетима општења и споразумијевања – него и нечега што претходи било каквој могућности семантичко-комуникативне погодбе.

Човјекова обдареност логосом нема само комуникативни смисао – да се нешто установи, а затим и са-општи.⁶ Путем језика се успоставља заједнички свијет, свијет укупне стварности која фигурише у хоризонту – не мене, већ нас. Ни језиком не говорим само ја, нити је могућ, а нити би био смислен појединачни, „приватни“ језик, већ њиме говоримо увијек неко *ми*. Увијек је, дакле, једно Ми носилац језика, а никада изоловано јаство. Ако се, као што је, најкасније од Витгенштајна [Ludwig Wittgenstein], уобичајено, каже да приватни језици немају смисла, односно да нијесу могући, то се у подједнакој мјери може рећи и за *хоризонт* – на страну што је представа о хоризонту метафора, при чему тај метафизовањем добијени појам хоризонта може функционисати само као ојезичен. Хоризонт је увијек језички опосредован. Хоризонт треба замислити као нешто што није само моје, већ као оно у чему су и други позвани да учествују – без обзира на то што у њему увијек преостаје и „црта“ неизрецивости, неојезичивости, онога непреводивога инхерентно идиоматично-индивидуалнога.

⁵ Тако, примјера ради, Апел, који је постао знаменит по својој, инхерентно напетој, а овдје и те како релевантној формули-тези о „трансценденталној прагматици“, подсећа да је још позни Дилтај (у *Изградњи повијесног свијета у духовним наукама*) „повукао разлику између *прехерменеутике*, или, као што он говораше, ‘прагматичког разумијевања’, као оног које нормалне функционише у склопу текућег општења унутар неке ‘заједничке сфере’ друштвеног живота, и, на другој страни, ‘херменеутичкога’ или умјешнога (*kunstgemäßes*) разумијевања.” (Karl-Otto Apel, "Hermeneutic philosophy of understanding as a heuristic horizon for displaying the problem-dimension of analytic philosophy of meaning", *Philosophy & Social Criticism* 7 [1980], стр. 242–259, овдје: 248; наше истицање).

⁶ Узгред, наша ријеч саоштити указује на то да појединачни говор треба да, макар идеално посматрано, смијера ка нечему што је опште.

2. ГЕНЕЗА ЖИВОТНО-ДУХОВНЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Претходно смо назначили везу суимања логоса живљења скупа. Природа и посљедице те повезаности, међутим, још ни изблиза нијесу показане, а за то ће нам најприје од помоћи бити Платон. Познато је да је он сматрао да је кључна фактичко-ситуативна претпоставка истинскога учења, тј. разумијевања највиших и најважнијих ствари, *συνουσία*, бивања-скупа, тј. сабивање – учитеља и ученика. Позадина ове поставке јесте схватање о „слабости писаног логоса”, због чега се учење о највишим стварима (τὰ τισιώτερα) не може „мирне душе” повјерити писму, писаној ријечи, спису, већ се само непосредном, по свој прилици неједнократном, већ упорно понављаном размјеном, ученицима може пренијети то највише, које, по свој прилици, представља озбиљно искушење не само за логос него и за умске способности. Међутим, поставка о педагошкој неопходности сабивања – што треба разликовати, иако не одлучно и сасвим, од збивања (< с-бивање) – у себи садржи концептуално-интерпретативни вишак, који може бити од помоћи при разумијевању нашег питања.

Наиме, учитељ и ученици не бораве скупа тек једном или сасвим ријетко, већ се они толико често сусрећу да се може сматрати да су суштински, духовно заједно и када физички нијесу скупа. Утолико, *συνουσία*-е, као теоријска размјена у непосредном саговорничком (са)присуству, своје више одређење добија у облику духовне заједнице за коју физичка одвојеност и изостанак актуалнога говорења ни у колико не умањује степен и дубину духовне сједињености саучествујућих. Зато је овако схваћена синусија концептуално готово истозначна Хајдегеровом „егзистенцијалу” сабића [*Mitsein*].

Они, у ствари, чине једну духовно-животну заједницу чији *хоризонт* надилази и сâмо питање успјешности преношења знања. Послије некога времена учитељ и ученици почињу да се занимају истим питањима, да на њих слично гледају, да искусују заједништво и поводом онога што се није поставило као проблем у њиховим расправама. На концу, они почињу и да осјећају, безмало „дишу” заједно, или да имају искуство онога што Шелер [Max Scheler] назива *Miteinanderfühlen* – суосијећање, што, у случају узнапредовале духовно-хоризонтске сједињености може наћи израза у образовању животне заједнице [*Lebensgemeinschaft*], као, рецимо, код питагоровачког братства, или чак једне праве саборне личности [*Gesamtperson*].

Синусија је уједно и фактичка претпоставка („сабивање”) успјешнога преношења знања, али је и исход духовне обједињености у оном највишем знанствене заједнице, тј. заједнице сабране око знања („сасуштињеност”). Овога другог концептуалног момента нема у Платоновој анализи оптималне педагошке ситуације. Сасуштињеност, тј. сабраност око заједничкога Логоса, претпоставка је постојања тзв. „комуникативне

заједнице” (Хабемас [Jürgen Habermas]), али је уједно и прафеномен, како га Хусерл терминологишује, *колективне интенционалности*.⁷ С једне стране, она је израз неког почетног облика суимања логоса, али и претпоставка развијања његових даљих облика, или преображавања постојећих.

До сада је у довољној мјери назначена неодвојивост градње конкретних обличја колективнога суживљења од „логичко”-језичких питања. Та веза, међутим, није на дјелу само *in abstracto*, у покушајима начелно-априорнога објашњења могућности генезе различитих облика колективитета. Ријеч је о томе да је сваки конкретан облик колективизације, укључујући и оне највише, и фактички зависан од сузборења. Међутим, начелни однос између говора и заједнице тиме још ни угрубо није оцртан. Кључна је ствар што сабивање/синусија суштински гледано за свој телос има заједницу – којнонију. Бивање-скупа усредсређено на заједничка питања, окупљено око заједничког духовног обзора, ствара једну „заједничку ствар” *res(-publica-y)*, тј. генерише колективну интенционалност. У идеалном случају, једна политеја требало би да образује *духовно братство*, односно духовна близина би требало да буде њена основа. Хегел је, познато је, прижељкивао моралну обичајност у којој би се у равни читаве заједнице сјединили навика и склоност, на једној страни, и етичка врлост, на другој. Но овај, по узору на грчку предоцбу заједнице, конструисани идеал обичајности тешко да је икада, па и у Хегелово вријеме, без обзира на неке врло амбициозне тврдње из његове позне философије, могао бити оличен у друштвеној стварности било које заједнице. Овдје је, међутим, од значаја да се разумије да је Платоново схватање духовне заједнице учитеља и ученика, иако реално неостварљиви, али макар на нивоу идеалтипске конструкције упо-требљив регулативни образац који уједно помаже разумијевању истинског облика политичке заједнице.

Синусија, као концептуална платформа истинске заједнице, могућа је на основу логосно-умске саимовине, „синехије” (в. горе: *συνέχειν*), саимовине логоса, да тако сада назовемо горепомињано *синлегеин*. А заједничко имање логоса – то није само општа могућност узајамне размјене мисли него она подразумева заједништво у духу, тј. априоризовање способности узајамног општења градњом, тачније *спонтаним кристализовањем*, поља „трансценденталнога заједништва” (Хусерлов израз) на основу чијег постојања је истинско општење – као са-гласујуће општење око Истине – међу људима уопште могуће. Истинско – око

⁷ Притом „интенционалност” овдје, насупротив непосредној семантичкој „сугестији”, не означава само неку изричиту заједничку намјеру него сваки облик сједињености као заједничкога (су)осијећања, опажања или мишљења, било на афективно-емотивном, практичном дјелатном или рационално-когнитивном нивоу.

општости (Истине) сабрано, односно конкретне општости исходујуће – општење, за разлику од фактичког, „онтичког“ саопштавања, као што смо већ видјели, не може се свести на пуку прагматичко-семантичку компетенцију, јер тада би разумијевање значења туђег исказа било равно разумијевању његовога смисла, што често није на дјелу – не само због невербално-прагматичке контекстуализованости исказа.⁸

Та ситуација може се упоредити са оном у страном језику када разумијете значење свих ријечи и израза у некој реченици, али вам измиче њен смисао – зато што вам недостају *предсемантичке* претпоставке за разумијевање, наиме, оно што се под-разумијева на основу заједничкога живљења у некој конкретной заједници, која је по обиму и бројности обично (знатно) ужа од општега „Човјечанства“.

Те *синусијски* *исходоване* само-разумљивости ријетко изричито долазе до израза. Навике, уходани облици заједничке праксе и слично представљају саставнице чињеничног општења које се испољава путем исказа, при чему ови, чак и када би се то хтјело, никада не могу да експликују све што је подразумевано приликом његовога обликовања. Наравно, понекад је контекст неког исказа прилично прозиран, чак релативно аисторичан, дакле не укључује познавање неке претповијести у општењу и заједничком живљењу онога ко даје исказ, на основу чега би се могао докучити цјеловити смисао реченога. Но неријетко ипак јесте тако, при чему онај ко нешто подразумијева у доста случајева није кадар да о томе у потпуности положи рачуна, јер посједовање нечега о модусу саморазумљивости и подразумијеваности не само што чини сувишним његово изричито стављање до знање него је, баш због таквог модалитета његовога имања, давалац исказа у немогућности да га изрекне.

Код Аристотела се могу пронаћи још неки значајни прилози разумијевању ове теме. У десетој књизи *Никомахове етике* указује да *συζήν* („суживот“) производи *συναίσθησις* (су-осјећај), што је касније постало знатно познатије у преводу на латински као *sensus communis* – дословно: заједнички осјећај, заједничко опажање. За разлику од *common sense*-а, који, угрубо, подразумијева минимум „здрвога разума“ који би свако требало да има, „изворни“, аристотеловски појмљени, „заједнички осјећај“ означавао је за неку конкретну скупину (од најмање два човјека)

⁸ Везу између човјековог, наизглед самог „онтичког“ својства имања логоса и изворне онтолошке упућености (и зависности!) човјековог бића на истинито, тј. интимну везу између Аристотеловог и Платоновог разумијевања људскога, гномски сажима Де Генаро: „Најистинитије [То ἀληθίστατον] јесте [...] истрајавање саме нескривености, и то *κατὰ λόγον* (*Држава* 500 ц5) – у значењски рашчишћеном односу у који је већ заложена могућа са-градња [*Mitbauen*] људског бивајућег као *λόγον ἔχον* [‘логосоимајућера’]” (De Genaro, већ навођено, стр. 74).

особени, заједничким живљењем настали „осјећај” за све релевантно с чиме се њени припадници могу сусрести. „(Син)Ајстесис” се овдје, дакле, користи у пренесеном смислу, као усаглашено доживљавање, гледање, као што ријеч „сагласност” указује на уједначеност ставова, мишљења, а не, дословно, на усклађеност гласова. То је једна врста, на основама заједничке синехије, стеченога, не урођенога, за једну посебну заједницу особенога „чула”, партикуларне „чувствености”, колективне интенционалности (док се тзв. *common sense*, у принципу, концептуализује априорно-општељудски, без обзира на то што је јасно да у неким случајевима културне разлике и те како утичу на обликовање претпоставки о томе шта је „саморазумљиво”, „нормално” итд). Синајстеза се обликује на основу интеракција са социјеталним окружењем. Особеност тога суосјећаја, који је заправо јединство опажања, доживљавања и тумачења, дакле, неологистички казано, „сасвјетоназора” [*Mitweltanschauung*], јесте оно што не само карактерише припаднике једне заједнице, узете понаособ, већ што им омогућује да сачине заједницу, да од пуке чињенице живљења-заједно постану једна заједница.⁹ У-сагласити чувствене режиме и образовати једну (духовну) заједницу – двије су стране јединственога логосно-пнеуматско-политичкога феномена.

3. ПОЉЕ ЗАЈЕДНИШТВА

Ова историјскофилософска контекстуализација може се мирне душе уметнути у савремену социоонтолошку дискусију о генези и природи заједничкога, односно заједничнога комуникативно-друштвенога, па и политичкога простора. Истакнути швајцарски социјални онтолог Ханс-Бернхард Шмид [*Hans-Bernhard Schmid*] примјећује да заједничка интенционалност која би била заснована на договору заправо би већ претпостављала оно што би желела извести. Договарање није могуће без постојања поља договора, а то је подручје заједничке дискурзивности. Могућност заједничкога говора, са-говора, логички-априорно претходи могућности било каквога дискурса, па и у-говора. Дакле, тзв. „комуникативном дјеловању” (Хабермас) претходи априорно фигуришуће поље договарања које не може бити исход претходнога договора, а врло ријетко

⁹ Аристотел у својој анализи, међутим, превасходно има у виду пријатељство, гдје из уобичајености саживљења настаје истовјетност карактера, тако да се усваја устројство пријатељеве чувствености. Разумије се, гола чињеница суживљења мањег броја особа не мора производити карактерну усаглашеност, чак ни благонаклоност, као што је и јасно да у односима између већег броја људи који живе скупа у заједници – дакако на доста другачији начин него што је то случај код оних који у блиским, ужим заједницама дословно живе заједно.

може подлијегати накнадном (поновном) договарању. Априорна договореност, тачније са-говорност заједничкога имања-логоса, претпоставка је било каквога (апостериорнога) договарања и договора.

Ако стоји оваква позиција, она доводи у питање оно што Тејлор назива „митовима друштвеног уговора“.¹⁰ Наиме, у односу на било какав емпиријски, дакле „апостериорни“ договор, поље на којем се тај или било који ини договор може обављати – налази се у априорној позицији. То што можемо да говоримо заједно није саморазумљивост, а поготово није обезбијеђено тиме што смо већ некако почели да разговарамо, па смо се, ето, успут, сагласили како треба или како можемо да разговарамо. Могућност са-говора, „саговорност“, претходи сваком разговору и то није посљедица никаквог претходног разговора. Слично је и са уговором – не само због етимолошке сродности, која, узгред, у неким другим језицима не постоји. Могућност „друштвеног уговора“, тј. било каквога прауговора – стварног или фиктивног – којим се, наводно, заснива могућност живљења заједно, а тиме и могућност заједнице, почива на априорној, дакле и у односу на такав „уговор“ претходећој, минималној усаглашености појединачних хоризоната искуства, свијести, а на крају интенционалних стања.

Иначе, ако слиједимо, већ помињану, Тенисову разлику друштва [*Gesellschaft*] и заједнице [*Gemeinschaft*], не само што би ваљало имати на уму да је заједница и логички-концептуално и временски старија од друштва него и саговорење/сузборење, на којем почива могућност заједнице, априорно претходи било каквом конкретном уговору. Наравно, познато је да тзв. „друштвени уговор“ није неки, у одређеном повијесном тренутку склопљени, реални уговор, већ је у питању интерпретативно мотивисана *концептуална фикција*, којом се жели објаснити фактум друштва. Но то што русоовски друштвени уговор, као незакључен, у односу на било какве стварне друштвене, уговорне односе стоји у априорном положају, заправо је рефлекс касније Тенисове тезе о априорном првенству заједнице у односу на друштво.

Навике, обичаји и слично посљедица су претходних уплетености појединачних интенција, као што, с друге стране, те традицијске наслаге условљавају актуално повезивање појединачних интенција, чиме се, формално узевши, традиција потврђује. Ако људи текућег нараштаја нијесу спремни, односно способни да изврше уплитања својих интенција на трагу традиције – или, боље, да пристану на њима, на основу инерције традиције, иманентну склоност ка уплитању некадашњих појединачних ја-интенција у ми-интенције унутар те заједнице, која су

¹⁰ Charles Taylor, *Negative Freiheit. Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992, стр. 273.

нашла израза у датостима њене традиције, тада се прави дисконтинуитет, и/или настаје нова традиција.

Наравно, остаје питање да ли је поље заједничке дискурзивности по екстензији равно феномену заједничке интенционалности. Овдје је стога могуће направити разлику између априорног хоризонта усаглашености унутар неке комуникативне заједнице, као *опште 'платформе'* на којој је уопште могуће дискурзивно општење, тј. рационално-аргументативна размјена, и конкретних колективних интенција које се образују унутар неког њеног дијела, поводом неке одређене „ствари”.

4. МИТОЛОГИЈА КАО ЕТНУРГИЈА

Заједница учитеља и ученика, нарочито ако наликује платоновској Академији, добровољна је заједница (као и заједница пријатеља), дакле она у које се својевољно ушло, и то због неравнодушности према стварима ума, а у крајњем – ради бриге о властитој души. Узгред, ако се у стварима најбоље може напредовати у заједничком расправљању, а Платон, с правом, вјерује да је тако, при чему крајња сврха бављења тиме јесте властита душевна добробит, тада је јасно да се као секундарни, можда не тек узгредни учинак ове самобриге помаља брига за душевну добробит других, а тиме и у идеалној концептуалној екстензији – и о душевно-духовној добробити заједнице којој се припада. Старање о сопственој души, епимелеја, мора бити „синепимелеја”, старање и о душама других. Наиме, најважнија питања, од чијега рјешења зависи устројеност душе, јесу она која се не могу расправити тек у „разговору душе са самом собом”. Зато подука, чији су најважнији дио управо најозбиљнија питања, своју сврху проналази у уздизању ученика до степена способности равноправних саговорника. Зато, не само што је педагошки рад „користан за заједницу” него се њиме „стварају” они који о најважнијим питањима могу достојно да говоре, који, помажући себи да дођу до што бољих одговора уједно помажу и мени, свима осталима, као што је случај и са мном.

На почетку постојања овакве заједнице стоји одлука једне групе људи који су се узајамно препознали као сродни у погледу духовних склоности и потреба и који су на основу тога ријешили да образују једну групу. Но, у општем случају, заједница не настаје избором посебне групе људи, који се таквим избором одјељују од других, са којима или поред којих фактички живе. Насупрот овој добровољно-ексклузивној заједници стоји тип недобровољно-инклузивне заједнице, која укључује све оне који живе на неком простору – уколико их одликује барем језичка сродност.¹¹

¹¹ Чак ни овај услов не мора бити од почетка испуњен, јер је могуће, то се чак често дешава, да у случајевима саживљења језички нехомогених група на временом један језички елемент однесе превагу, тако да се, без обзира

Како ова фактичка, недобровољно-инклузивна заједница себи „Објашњава” чињеницу својега постојања? А зашто би она то чинила, или боље: зашто би она то морала да чини? Поменули смо да заједница у логосу, у језику, генерише колективну интенционалност, која, поред осталих елемената, може, заправо мора садржавати и афективно-емотивну саставницу. Заправо, то је најстарији, најдубље усађен и најраспрострањенији састојак унутрашњега повезивања заједнице, будући да је релативно недискриминативан у погледу степена образованости и друштвенокласне припадности. Чињеница постојања заједнице је датост која пред њене чланове, иако, додуше, ћутке, поставља питање: *Одакле* (ми)? Заједница у једном фактичком логосу утолико представља питање, на коју одговор даје мит. Иако је изворни облик мита – макар у евро-средоземном подручју, мит о постанку, космолошки мит, он се заправо бави питањем о свеукупности изнад свега да би дао одговор на самонамећуће питање о генези Нас. Експликативно-експланаторни учинци мита притом треба да дјелују „инклузивно”, тако да он, колико год је то могуће, не само обухвата све оне који чињенично већ улазе у дату заједницу него и да то чини на такав начин да разумијевање тога буде доступно, ако је могуће, свима. Дакле, *етнургијски мит* – мит/легенда може „створити” и читаву цивилизацију¹² – *одликује и експланаторна и когнитивна инклузивност*. Зато митове сви разумију, свима су јасни, и зато је мит у том погледу најсавршенији – не и највиши – облик духовнога обједињавања. Он то, као ниједан ини облик духа и духовности, са лакоћом постиже, производећи, али и позивајући се, поред осталог, и на поменуто, најнедискриминативнију саставницу колективне интенционалности – афективно-емотивну.

Познато је да мит није тек прича о почетку (космоса и/или заједнице) него да се путем њега уопште успоставља свијет као свијет, при чему

на племенско-расне хомогености, због језичке уједначености може почети (спонтано) образовати заједница.

¹² Пјотр Кунцевич, *Легенда* Европе, Београд, Сlio, 2007 (превод с пољскога), стр. 294: „Политика постаје историја, историја легенда, а легенда пак служи свима”. Ова формула, која је код Кунцевича дата за Европу, примјенљива је и за уже културне заједнице. Кључна претпоставка настанка једног конкретног ми-идентитета јесте генерисање мита/легенде/каже о нама – било да је ријеч о културном миту (више нараштаја ранонововековних и модерних интелектуалаца) о Европи, или пак о завјетном памћењу на заснивајући искон нације, какав је Косовски завјет. Но да би до тога дошло, неопходно је да се из свакодневног живота заједнице – у мјери у којој је он посредован политичким – кристалише повијест, тачније повијесна свијест, тј. оно што се може назвати дневном повијешћу, насупрот тзв. дневној политици. Више о томе видјети у нашој књизи: Српски пут, Београд, *Catena mundi*, 2018).

још нема, условно казано, модерне наспрамности између (колективног) наративног субјекта и предмета нарације, због чега архаични човјек непосредно живи у неупитној истинитости мита. Прије мита нема истине, а када се он први пут исприча митска нарација непосредно потврђује себе саму. Овој епистемичкој редувантности мито-логије погодује то што се она „храни“ од афективно-емотивнога. Притом се не смије изгубити из вида повезујући учинак нарације спрам опричаног, који се види при, хипотетичком, поређењу на миту засноване скупине и оне која се још није уздигла до нивоа утемељитељске усмене нарације, као и, с друге стране, поређење усмене митоцентричне културе спрам оне у којој је преовладала писменост.¹³

Зашто је заједници потребно утемељење? Прије свега, њој је потребно утемељење из два разлога, односно на два начина – као оној која уопште постоји и као оној која је таква и таква. Притом је важно имати на уму да потреба за утемељењем није нешто што је „изумјела“ метафизичка традиција, већ је, напротив, искуство неопходности садржавања у себи нечега постојаног, да би се обезбиједило сразмјерно дуготрајно постојање, нашло израза у потреби да се о томе полаже рачуна у облику знања о темељима. Друго, овдје релевантно питање тиче се легитимности, и то је нешто што каквоћа саме митске нарације собом обезбјеђује. Али овдје није ништа мање важно питање одакле уопште заједница? Митска при-повијест јесте начин преузимања својега темеља који лежи у народносном колективу сазнајно недоступном, недодатљивом почетку. То је, иначе, директно аналогно Хајдегеровом учењу о повијесности опстанка, изложеном у *Бићу и времену*, гдје се ова структура човјековога бића, додуше мишљена у равни појединачнога опстанка, мотивише неопходношћу изричитога преузимања фактума властите егзистенције, тако што ће се наративно-пројекатски обухватити почетак и крај живота, што је претпоставка *цјелоснога бићемојја* [*Ganz-sein-können*] као предуслова изричитога преузимања, односно градње властитога идентитета.

¹³ Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, седмо издање (са шестог, проширеног, 2004), Frankfurt/M. 2016, Vittorio Klostermann, стр. 116: „Представа бескрајнога времена, као ‚оквира‘ свих догађаја, добијена је, наравно, посматрањем великих периодичних кретања у простору, астрономским истраживањима повезаним са календарским рачунањем, што је, опет, посве зависило од писаног утврђивања одговарајућих опажања. За неописмовљене [*schriftlos*] народе свијет и природа ‚нијесу врло стари‘, њихово предочавање врло брзо пада натраг у митско ‚правријеме‘ гдје су се демони преобразили у познате биљке и животиње, при чему су уведени којих се мора придржавати. [...] Но бесконачна празнина простора и времена је незамислива, она се ту не може конциповати. Послије извјесног низа нараштаја започиње ‚правријеме‘...”

Ово пројекатско/пројективно „узвраћање” [Erwiderung] посљедица је упућености на неопходност захватања цјелине властитог бића – укључујући и тачку његовог почетка – што је, с друге стране, немогућно, јер оно што је на почетку појединачне егзистенције структурно измиче личној рефлексiji.¹⁴ Исти проблем се не само мултипликује него добија и унеколико квалитативно другачије одређење код одношења заједнице према својем почетку, будући да он сеже знатно даље у прошлост него лично сјећање било којег њеног живог појединца, при чему је предмет сјећања – живот једног миства, неупоредиво сложенији од предмета сјећања појединца на властиту егзистенцију. Но док појединац мора реконструктивно-практично да гради, односно приповиједа своју животну при-повијест, чији би нормативно-структурни исход требало да буде достизање стадија властите идентитетске уобличености, дотле је за заједницу, макар када је ријеч о њеним почецима, ова приповијест, структурно посматрано, увијек већ испричана – иначе ње, као заједнице, уопште не би било. То не значи да она чињенично у неком тренутку није морала бити на неки начин обличена, али интенција колективног митског наратива космосу-заједници јесте да се почетак увијек већ збио, и да су ствари утолико увелико већ одлучене.

Конечно, мит је и облик (прото)повијесног живота, а не само оно што се прича и начин причања. Тачније, митос је првобитни – по себи, али не и за себе – интелигибилни талог заједничког живљења, када пука чињеница заједничког живљења прераста у једну, испрва „примитивну” заједницу. Митос је највише свједочанство неодвојивости причања и начина живљења, при чему, по природи ствари, није могуће осматрити скупа митски говор и живљење у прастарини, јер је она напросто недоступна. Зато је мит увијек крње свједочанство, „траг”. Мит је *наративна платформа* – и то не као *једна* нарација, једна прича, већ као свеобухватно-опште наративно априори које конституише заједницу.

Човјек није бивајуће које има логос, а поред тога и оно које „има”, тј. прича митос, нити је пак мит једна од верзија или „опција” говорног логоса. Није овдје у првом реду важно то што се логос може опримјерити и као митолошки и као умски говор, што, узгред, баца понешто другачију свјетлост на одвећ познату опозицију школске теорије/философије између митоса и логоса. И овдје је кључни малочас поменути однос питања

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11, непромијењено издање, Tübingen 1967, Max Niemeyer Verlag, стр. 236: „Разлог немогућности онтичког искушавања опстанка као бивајуће цјелине [*Dasein als seiendes Ganzes*], а сљедствено ни онтолошког одређења његовог цјелобића [*Ganzsein*], не лежи у несавршености *сознајне моћи*. Суспрезање потиче од *бића* овог бивајућег [*Seienden*]. Оно што нипошто не може *бити* само *тако-како* искушавање смијера да захвати опстанак – начелно измиче искусовости”.

и одговора. Чињеница саживљења, која је омогућена фактумом суимања логоса, тражи „објашњење”, а примарни, рудиментарни образац тога да је, касиреровски [Ernst Cassirer] казано, првобитни „симболички облик” – мит, који је, са своје стране, такође могућ захваљујући поменутој синехији. Захваљујући тој првобитној испричаности мита, која у односу на чињенично постојање заједнице фигурише као логичко-симболичко – не и временско-фактичко – априори, успоставља се *првобитна форма заједница*. Да би, као што је показао Аристотел, била могућа нека чињенична заједница, мора се успоставити синајстега, која не представља срж било које такве заједнице, већ концептуални критериј, у смислу: да би нека заједница као таква била могућа неопходно је да се у њој образује такав облик унутрашње синајстезе. Сада се види да је априорна претпоставка могућности образовања најједноставнијег и повијесно најстаријег облика синајстезе, тј. „сасвјетоназора” – мито-логија. Мит је стога протоповијесни *conditio sine qua non* синехије/„синлегичности”. Тако настали пратип заједнице даје претпоставке даљим облицима градње, али и рефлексивне консолидације и аутолегитимизације повијесно напреднијих облика заједнице – у смислу степена уобличености колективне свијести. Но, кључна је ствар да заједница *као заједница* не може бити без утемељитељске нарације, док друштво сасвим добро може опстојати без ње, будући да „тема” друштвених односа није тоталитет нас као нас, већ интересно мотивисана интеракција појединаца и друштвених скупина.

Постојање друштва стога се може објаснити пререфлексивном спознајом људи о томе да могу повећати изгледе да преживе у борби за опстанак ако се удруже; но тиме се не може објаснити постојање заједнице. Зато човјекова културна људска заједница изворно јесте (као) заједница (из) мита. Ако некој заједници уништите мит, оно на чему је она као заједница била саздана – као што се, примјера ради, оvdје у Црној Гори, која је читавом српству „обзнанила” истину Косовског завјета, то системски чини – тада ће преостати само друштво и друштвени односи, у којима су у игри страсти, жеље, страхови, интереси и борба за њихово реализовање. Такав социјетет, који је лишен „супстанције” своје заједничности, лако и брзо пада у моралну аномију будући да се осипа *заједнични 'цемент'* који његовим члановима брани да друге људе посматрају искључиво у друштвеном модалитету, као савезнике, односно као препреке на путу остварења својих личних, по дефиницији „себичних” интереса. Осим тога, ако у неком социјетету постоје само друштвени односи – што је, према теорији (Шелер), реално немогуће – тада је и постојање његових фактичких граница спорно, јер простор промоције, сукобљавања и удруживања интереса јесте читаво човјечанство, а не било какав ужи простор. Социјетет без мита лишен је легитимности постојања – најприје унутрашње, он за своје чланове временом постаје изричито неоправдан, и стога он не би могао очекивати било какву оданост од њих.

Мит је познат као априорно увијек већ скупно знање, које се (са-) зна(је) прије него што се било шта ино лично, али и групно до-зна. Иако је неко некада морао уобличити митове, тачније дати неки иницијални прапредложак, митови, како рекосмо, фигуришу као фактичко априори било каквога облика тзв. „колективне свијести“, која је, опет, претпоставка било каквога вида индивидуалне свијести. Дакле, са становишта проучавања облика људске свијести, мит има своју генезу и датирање, али он у стварном животу колективне свијести фигурише као априори било каквог облика духовности. Зато се ова страна његовога бића тешко може ваљано разумјети било каквом стандардном историографско-научном методом. Свагдашња већ-успостављеност мита, који, у неком смислу, јесте, условно казано, „чињенично“ успостављен, јесте знање које омогућује друга знања, чак и ревизију митског знања путем потоњих облика знања, и који притом фигурише као оно које (као да) је одувијек било ту. Утолико, митско знање је облик завјетнога знања, наиме онога у шта се, по природи ствари, није могло лично освједочити, што се зна путем учешћа у (неком) *Завјету*, а изведено, пошто је завјетно знање, као и говорење, заједничко – и у *завјетној заједници*. Утолико, завјетно знање је *за-с-вјед*, оно што се зна скупа са другима, и као такво се (са)свједочи, с онима који учествују у истој завјетној заједници, која нешто зна прије него је могло бити било каквога искуства. Мит је стога облик *протообразованости* који је старији (и временски и концептуално, а стога, на концу, и нормативно) и дубље утемељен од било каквог потоњег појединачног или скупинског, личним напором стеченога образовања.

То није знање које потиче из освједочености властитим очима (сјетимо се стога индикативних облика у њемачком и енглеском, који не раздвајају свједоштво и лични искуствени увид – *Augenzeuge, eye-witness*), из тога што смо нешто самостално закључивали, или пак из споја једнога и другога, већ из онога *општега признања унутар завјетне заједнице*. Они који би из некога разлога (што спонтано, усљед секуларне еманципације, што усљед просвјетитељског предањоборства) били искључени, или који би себе искључили из заједнице завјетнога знања – која, узгред, генерише и *завјетну политичку заједницу* – ти су раз-знавени, а тиме и распамећени, јер памћење предуслова могућности зборења јесте изворно памћење, оно памћење које претходи самоме говору, као способности говорења.

5. НАРОД: ЗНАЊЕ И ЗАБОРАВ

Етничко самоопажање увијек „затиче“ свој народносни ентитет у вршењу самопрепознавања – будући да народ, као један тип колективног митства, логички претходи изричитом успостављању сународничке колективне

интенционалности, те одговарајуће (колективне) перцепције. То значи да је за ону димензију свијести која може да препозна етнички идентитет сопствени народ увијек већ некако ту, као свагдашња наша¹⁵ фактичност етничкога ми-бића. Утолико је тај априорни „заборав” чињеничноповијесне условљености и посредованости настанка сопственог народа конститутиван за његово биће, и не представља никакву идеолошку измишљотину.

„Измишљеност” народа, у смислу поменутог априорног заборавља његове повијесне условљености, чак се не може смислено ни „деконструисати”, зато што би се то могло радити само у димензији повијеснога времена, у којем се једино може устврдити да постоје неки народи, али се зато не може *установити* како и одакле они настају. Тај момент је доступан само поменутој, с оне стране повијесности смјештеној квазивременитости у којој се збива примордијално сјећање на извор, што измиче сваком историјском датирању и сјећању, а тиме и историјској науци; али је зато блиско протонарацијама о ми-почетку, тј. митолошким реконструкцијама етнургијскога Прадогађаја, који мора имати сваки појединачни народ. Зато се народносна припадност одупире разградњи критичким дискурсом, будући да се та два елемента уопште и не крећу у истој димензији времена и мишљења.

Ренан, мислилац који је дао перформативну дефиницију нације – као скупине оних који се на прећутно-латентном, неорганизованом „свакодневном плебисциту” (прећутно) изјашњавају да и даље желе припадати нацији којој већ припадају и за коју су се једном и изричито изјаснили (или они, или неко од њихових предака), устврдио је следеће: „[з]аборав, био бих спреман да одем толико далеко [...] кључни је чинилац у стварању нације, због чега напредак историјских студија често представља опасност за националност”.¹⁶ Зато француска нација – а то тврди у предавању одржаном у свјетлу спора са Њемачком око Елзаса и Лотарингије („Алзаса” и „Лорене”), чији знатан дио становништва, упркос својем њемачком поријеклу, наводно жели да живи у Француској – „мора [већ] бити заборавила” (*doit avoir oublié*) – своје истинско поријекло. Ствар је, међутим, у томе да је овај априорни услов настанка нација – што *mutatis mutandis*, мада нипошто идентично, важи и за накнадно меморијално „самоповјечњење” народа – јесте *аутоинтерпретативна фикција*. Наиме, када се једном, у протоповијести народа, догоди овај конститутивни заборав, који је услов сваког потоњег дјелотворног,

¹⁵ *Jeunsrige*, према аналогiji с Хајдегеровим *jemeinige* (отуда *Jemeinigkei*), што је концептуални модалитет фактичности бића опстанка.

¹⁶ Ernst Renan, “What is a Nation?”, Homi Bhabha (прир.), *Nation and Narration*, London–New York, Routledge, 1990, стр. 11.

етногеног сјећања, тада тај (хипотетички) догађај ствара такву мисвијест, која је обично отпорна на потоње рефлексije, па и на евентуалне покушаје разобличујућих ре-меморија.

Заборав је рефлекс „самостворености“, тј. консолидованости својега бића властитим бићем-за-себе, тј. својом идентитетском самосвијешћу, чиме се „ретушира“ чудновата чињеница самородности народа. Наиме, ријеч је о незаобилазно-конститутивном, концептуалном парадоксу: док један народ себе не препозна као *тога и тога*, тј. као управо онај народ који он јесте, он још неће моћи заправо постати тај народ. Но када то учини, он нужно и одмах, чак без изричито (колективнога) рефлектовања на ту тему, мора претпоставити да га је, баш као тога народа, било и прије чина самопрепознавања – јер би, у супротном, могло испасти да поменути „народ“ представља властиту аутоконструкцију, што би лако могло ставити сумњу не само на његову егзистенцијално-идентитетску вјеродостојност него можда бацити сумњу и на сам феномен народ-ност као тобожњу произвољну конструкцију – попут некакве тзв. „замишљене заједнице“, или чак колективног уображења.

Ренан, међутим, није у праву када сматра да би напредовање критичко-историјских студија могло да угрози вољу за припадање конкретним народима, будући да су митолошка и историографска реконструкција међусобно неупоредиве „језичке игре“. Утолико је прави модалитет опхођења са квазисупстанцијалностима, каква је етничка припадност, која је настала из елемената који садрже мноштво случајнога – неструктивна рефлексija. Она ће бити способна да, и поред увиђања у неутемељеност појединачних митолошких реконструкција „објективнога“ бића једнога народа, не добије жељу да „дирне“, тј. да покуша да разгради оне датости које та митолошка реконструкција покушава да „објасни“ – под условом да постоји неки елементарни минимум одговарања стварним чињеницама онога шта та реконструкција приповиједа. Но чак и када би се покушало с таквом критичком деструкцијом, она би, из поменутих разлога, била недјелотворна.

Митолошка консолидација и фактографска реконструкција међусобно су несамјерљиве, а говор о почетку, односно о живом, инхерентно осјећаном идентитету, конформан је само митолошкој реконструкцији. Првобитни порив, а затим и воља за колективним сједињењем, има у себи нешто што се налази с оне стране историографске грађе. Коначно, *емотивисање*, дакле испуњавање осјећајним садржајем одређених датости, и уопште саме насталости колективних идентитета, у вези је са априорном непогодношћу суштине конкретног народносног бића за рефлектовање на критичко-рационални начин. Зато, након свега, остаје да је мит, све до данашњега дана, незаобилазно полазиште сваке политичке, најпослије и националне заједнице, па напад на његове темеље угрожава њен опстанак, као што је и, с друге стране, политичка заједница

која нема свој иманентно *вјеродостојан* политички мит дугорочно недржива и немогућа.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Apel Karl-Otto, "Hermeneutic philosophy of understanding as a heuristic horizon for displaying the problem-dimension of analytic philosophy of meaning". *Philosophy & Social Criticism*, 7 (1980), pp. 242–259.
- [2] Gehlen Arnold. *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, седмо издање (са шестог, проширеног, 2004). Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 2016.
- [3] De Genaro Ivo, „Πόλις und Sprache“, in: G. Pöltner/ M. Flatscher [прир.], *Heidegger und die Antike*, Frankfurt/M. et. al, Peter Lang Verlag, 2005.
- [4] Heidegger Martin, *Platon. Sophistes, Gesamtausgabe* том 19, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1992.
- [5] Heidegger Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- [6] Копривица Часлав Д., *Српски пут*. Београд, *Catena mundi*, 2018.
- [7] Кунцевич Пјотр, *Легенда Европе*. Београд, Clío, 2007 (превод с пољскога).
- [8] Платон, *Кратил*. In: *Platonis Opera, tomus I*, Oxford, Clarendon, 1996, стр. 189–275.
- [9] Renan Ernst, "What is a Nation?", in: Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London–New York, Routledge, 1990, pp. 2–15 (превод с францускога).
- [10] Schmid Hans Bernhard, *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg in Breisgau, Alber Verlag, 2005.
- [11] Taylor Charles, *Negative Freiheit. Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992 (превод с енглескога).

Chaslav D. Koprivitsa

Κοινωνία καὶ μυθο-λογία. AN ESSAY IN LIGHT GREEK ANTIQUITY ON THE COLLECTIVE ANTHROPOLOGICAL PRECONDITIONS OF COMMUNITY'S EXISTENCE

Abstract

In this article, on the historical-philosophical trail of Greek antiquity, we explore the preconditions of the possibility of community formation. It is thereby shown, that they are: 1. in general, the ability to jointly possess the

spoken “logos”, and then, in concrete terms, 2. the possibility of constituting the community in a joint speech through the founding myth on the beginning. The article deals with the socialontological reflection through which the transition from an individual anthropological to a, qualitatively different, collective anthropological perspective in the understanding of the community’s formation is carried out.

Key words

community, logos, myth, Aristotle, Plato, social ontology.