

*Naučno veće Instituta za filozofiju i društvenu teoriju*

Dušan Bošković, Dušan Breznik, Nikola Čobeljić, Zoran Đinđić,  
Zagorka Golubović, Stjepan Gredelj, Trivo Inđić, Božidar Jakšić,  
Vojislav Koštunica, Andrija Krešić, Mihailo Marković, Dragoljub  
Mićunović, Vesna Pešić, Nebojša Popov, Mile Savić, Slobodan  
Simović, Svetozar Stojanović, Ljubomir Tadić, Miladin Životić

*Glavni i odgovorni urednik*

Zagorka Golubović

*Priredili*

Ivana Spasić

Đorđe Pavićević

Štampanje zbornika pomoglo je

Ministarstvo za nauku i tehnologiju Republike Srbije.

Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

## SADRŽAJ

### KRATKA IZJAVA METAFIZIKE

Mile Savić Hejdegger i dekonstrukcija metafizike 9

Milica Stojanović Hejdegger i dekonstrukcija metafizike 11

## FILOZOFIJA I DRUŠTVO VIII

### ČASOPIS JUGOSLAVIJE

Božidar Jakšić Balkanski paradoksi 35

Ljubomir Mračar Anatomija jednog epohalnog poraza 43

### STUDIJE

Dušan Bošković Mogućnosti usporavanja marksističke  
estetike 91

Milan Subotić K.N. Leontjev i ruska ideja 131

Jelena Đurić Saisao nita 149

### OSVRTI I PRIKAZI

Zoran Ugajenović Šta sve donosi veštačka inteligencija 193

Recenzije knjige Zagorka Golubović, Jr., *Društveni  
karakter i društvene promene u svetlu  
nacionalnih sukoba* 205

Recenzije knjige Kosta Cavoški, *Ustav kao  
jenstvo slobode* 217

Recenzije knjige Ljubomir Tadić, *Retorika* 225

### IZJAVA INSTITUTA

Nebojša Mandić Naučna tribina i skupovi Instituta za  
filozofiju i društvenu teoriju 233

Beograd 1995.

YU ISSN 0353/5738

UDK 1+316+32



## SMISAO MITA

*Mit i razum*

U Homerovo vreme maštoviti svet mitova nije suprotstavljan pričama o istorijskim događajima. Monolitni kontekst kolektivnog sećanja, izražen preko narodnih priča, pripadao je jedinstvenom univerzumu mita koji nije dozvoljavao da se istina postavi kao problem, ni da se ustanovi razlika između mitova i istorije. Uloga pripovedača bila je da prenosi tradiciju, a ne da analizira i kritikuje. Dihotomija *mythosa* i *logosa*<sup>1</sup>, koju su uveli sofisti, predstavlja princip suprotstavljanja individualne racionalnosti, svojstvene kulturnoj eliti društva, kolektivnom prepuštanju masovnoj kulturi vladajućih mitskih predanja. Od tada je mit uglavnom smatran za niži oblik intelektualnog razvoja, dok su se istoričari, sociolozi i antropolozi trudili da otkriju istinite, odnosno, racionalne „podatke“ bez kojih su mitovi delovali kao serije nepovezanih priča. Pa i sam Homer je dao jedinstvo „difuznim pripovetkama“ koje govori o „bežanju subjekta van domašaja mitskih moći“ (Horkheimer/Adorno, 1974:57-58).

Kao poslednji prenosilac usmene mitske kulture svog vremena, Herodot je verovao da je „njegova dužnost da izvesti o svemu što je rečeno“ (knjiga vii:152). Pišući u želji da sačuva od propasti i zaborava priče prošlosti, on nam je preneo zbirke mitova o bogovima i ljudima Grčke, Egipta, Persije itd. Ne mnogo kasnije, Tukidid je „odlučno isključio mit iz istorije“ (Srejić, 1989:xi). Sa ciljem da uništi lažne priče prošlosti informacijama iz prve ruke on upozorava da ne očekujemo mitsko objašnjenje istorije nego da tražimo unutrašnju logiku događaja u svetlu razuma (Tukidid,

<sup>1</sup> *Logos* izvorno označava mnogo pojmova: „reč, govor, argument, objašnjenje, doktrina, vrednovanje, računanje, mera, proporcija, tvrdjenje, princip i razum (ljudski ili božanski)“ (P. Edwards, ed, 1967, vol. 5, p.83). U toj raznolikosti značenja *logosa* prevladalo je značenje u smislu razuma i racionalnosti.

1980:13-14). Dok je Herodot još pripadao monolitnom univerzumu mita, Tukidid već zastupa racionalni pristup istoriji koji će sofistima poslužiti da potpuno potisnu mitska narodna verovanja u ime razuma individue.

Svojim radikalnim odbacivanjem svih običaja, kolektivnih tradicija i normi, sofisti su postali paradigma borbe za uspostavljanje principa logosa<sup>2</sup>. Shvatanje sofista je uobičajeno izraženo Protagorinim shvatanjem da je čovek mera svih stvari. Suprotstavljajući prirodu (*fizis*) zakonima (*nomos*), sofisti su izveli zaključak da su zakoni i običaji konvencionalni, a ne prirodni, zbog čega ih je moguće kršiti. Da su prirodni, zakoni se ne bi mogli menjati s vremenom, što opovrgava iskustvo. Tako je zaključak sofista da, pošto je sve stvari stvorio čovek, nema ničeg svetog pod suncem (Platon, *Kratil*:385), anticipirao učenja Makijavelija, Hobsa, osamnaestovekovnih prosvetitelja i Ničea.

Priroda sofistčkih argumenata bila je usmerena protiv vladavine dotadašnjih mitova. Drevne običaje sofisti su zamenili razmišljanjem i govorništvom – dijalektikom i retorikom. Kad su se njihovi protivnici pozivali na tradiciju, sofisti su im suprotstavljali elokvenciju i intelekt. Dok su u univerzumu mita sve stvari bile prirodno date, neposredno ili kroz tradiciju, za sofiste ništa nije moglo da se smatra prirodnim, pa ni jezik. S obzirom da retorika može da dokaže, ali i da opovrgne zakone, ona postaje njihov tvorac. Tako je sofistčko veličanje individualnog razuma dovelo u pitanje drevni društveni sistem u njegovoj osnovi, a proganjanje Protogore i spaljivanje njegovih spisa pokazalo se, po mišljenju de Kulanža, uzaludnim (Coulanges, 1956:356).

Međutim, iako je napad sofista na univerzum mita bio veoma snažan, on nije uspeo da dovede do iščezavanja mita. Već je Sokrat, i sam u mnogim vidovima sofist, ponovo uneo mit u svoju ljubav za mudrost. S druge strane, sofistčko apsolutizovanje individualne racionalnosti, mada odbačeno od većine velikih filozofa, počevši od Platona, izbijalo je tokom istorije periodično na površinu. Te

<sup>2</sup> Neosporno je da pojam logosa ima dugu istoriju u zapadnom mišljenju. Još pre sofista, ideja logosa je predstavljala osnovni princip Heraklitove filozofije ne samo kao osnovna struktura kosmosa već i kao izvor ljudske racionalnosti koja nalazi jedinstvo u haosu promene. Kasnije su stoici identifikovali *Logos* sa Bogom i opisali ga, ne samo kao princip racionalnosti univerzuma, već i kao izvor moralnog života. Hrišćani su takođe poistovetili *Logos* sa Hristom koji je istovremeno Božja Reč i najviši um univerzuma.

pokušaje da se individualna racionalnost oslobodi dominacije mitskog okruženja treba prvenstveno posmatrati kao reakciju protiv tiranije istrošenih mitova (Hegy, 1991:11). Na sličan način kao sofisti i prosvetitelji su omogućili da se vladajući hrišćanski mit dovede u pitanje i da se potvrdi razum i individualna sloboda. Nekoliko generacija kasnije Marks je ponovo pokrenuo točak individualne pobune protiv buržoaskih „mitova“ izvedenih iz filozofskih teorija. Niče je takođe koristio sofistčki model u svom odbacivanju društvenih običaja i pravila. I borba „kontrakulture“ šezdesetih i sedamdesetih godina protiv establišmenta predstavlja pobunu protiv okoštalih normi i zakona društva u ime slobode individua. Ipak, nijedna od ovih pobuna nije dokrajčila mit.

Sofistička pobuna protiv vladajućih mitova pokazuje fundamentalnu antinomiju koja postoji između individue i društva i sa kojom neizbežno mora da se suoči svaka društvena teorija.<sup>3</sup> S jedne strane, mit omogućava društvo u kome svaka stvar dobija svoje mesto, a individui pruža mogućnost otkrivanja unutrašnjih izvora snage pomoću kojih će prevazići sebe i uklopiti se u zajednicu. S druge strane, društvo u kome se većina individualnih talenata žrtvuje tiraniji većine ne može dugo da traje. U dobro uređenom društvu i mit i racionalnost mogu da budu kreativne snage koje imaju svoju ulogu u društvenoj integraciji. U protivnom, ove snage postaju destruktivne – tiranija kolektivnih mitova, ili kaos apsolutnog individualizma. Svaka generacija iznova treba da nađe uravnoteženje ove načelne dihotomije individue i društva, jer potpuna društvena integracija uništava individualnost, a isključivi individualizam donosi otuđenje i anomiju. Sofističko isključivo zastupanje individualne racionalnosti nije omogućilo stvaranje bilo

<sup>3</sup> Teorije o društvu se mogu svrstati prema značaju koje u njima ima individua, odnosno zajednica (Hegy, 1991:13). Kod Tokvila, u demokratskim društvima individua može postati izolovana i slaba, a zajednica može da preraste u anonimnu tiraniju većine. U vreme aristokratije individua je mogla da bude moćna i autonomna, ali je centralizovana moć monarhije narušavala individualnu slobodu. Za Marksa su individualni i kolektivni život samo odrazi proizvodnih snaga i borbe društvenih klasa. Veber ističe suprotnost između individualne harizme i birokratske institucionalizacije, ali on ne osmišljava neki obuhvatni mit u kome bi obe našle svoje mesto. Dirkem uravnotežuje odnos individue i društva i u primitivnim društvima (gde individua nalazi svoje mesto kroz svetost *nomosa* koji sprečava kolektivnu *anomiju*), i u modernim demokratskim društvima (gde obuhvatni *nomos* postaje sekularna religija humanosti koja ističe individualnu autonomiju i poštovanje ljudske ličnosti).

kakve zajednice, a oni sami su najčešće bili odbačeni od svog društva<sup>4</sup>.

Individualna racionalnost, postavljena kao arhimedovska poluga izvan univerzuma mita, omogućila je traženje razlike između istinitih i izmišljenih priča. S jedne strane je stvoren utisak da je razum iznad mita pošto može da dovede u pitanje njegovu istinitost. (Ali ni razum sam po sebi, bez nekog spoljašnjeg uporišta, ne može da omogući kriterijum istine, niti da garantuje istinitost tvrdnji.) S druge strane, mitu je svojstvena određena unutrašnja racionalnost koju sofisti nisu ni pokušali da negiraju odbacivši mitski diskurs samo kao apsolutni model kome bi individualni razum trebalo da se podredi. No, iako je uzdrmala implicitnu strukturu vladajućih mitova, pobuna sofista bi se pokazala jalovom (s obzirom da razum jedino može da dovodi u pitanje ali ne i da stvara), da oni i sami nisu stvorili mit – o čoveku kao meri svih stvari, mit koji od tada postaje model individualne racionalnosti (Hegy, 1991:15). I pored toga što je ovaj mit već postojao u obliku drevnog mita o Prometeju, sofisti su mu udahnuili nov život omogućujući pomoću njega uspostavljanje nove strukture društva i stvaranje nove ravnoteže između mita i racionalnosti.

Na isti način svako nastajanje novog perioda bilo kog društva, nakon neke kolektivne katastrofe, invazije, revolucije ili urušavanja, zahteva stvaranje novog mita koji će omogućiti nov model društvene strukture i novu ravnotežu individue i zajednice. Međutim, novo-uspostavljena ravnoteža obično ne traje dugo, jer institucionalizacija mitova počinje da guši njihovu kreativnost. Neizbežna racionalizacija metafora, arhetipova i simbola postepeno sve više suzbija stvaralačke procese koji iziskuju promene, arhetipovi počinju da se redukuju na stereotipove, simboli se pretvaraju u klišeje, a kolektivni mit se okamenjuje pravilima sve više se udaljujući od stvarnosti.

### *Pristupi mitu*

Do danas se iskristalisalo više različitih pristupa mitu: lingvistički, antropološki, psihološki, religiozni, sekularni, itd., od kojih

<sup>4</sup> Izgleda, međutim, da ni moderni teoretičari društva ne shvataju uvek važnost uravnoteženog odnosa individue i društva: „liberali“ insistiraju na individualističkoj filozofiji prosvetiteljstva, a „konzervativci“ žale za nestankom tradicionalne zajednice.

svaki u mit učitava, ili u njemu otkriva neku njegovu novu stranu. Neusaglašenost ovih pristupa zamagljuje mogućnost da se uoči zajednička nit koja povezuje brojne aspekte i funkcije mita, a opasnost preteranog pojednostavljenja mita u svakom od ovih pojedinačnih pristupa nije izbegnuta.

Moderno proučavanje drevnih mitova počelo je sa braćom Grim koji su ih odredili kao „priče o bogovima“. Tokom prve polovine XIX veka došlo je do spora u tumačenju mita između lingvističke i antropološke škole. (G. A. Larue, 1975:vi) Lingvistička škola, čiji je rani predstavnik bio Maks Miler povezivala je mitove sa drevnim sanskritskim izvorima koji upućuju na njihovo solarno poreklo. Jedinostvena nit koja se provlači kroz sve mitove i bajke protumačena je kao borba između svetla i tame, Sunca i noći. Magična oružja: mačevi, koplja i strele simbolizuju sunčeve zrake. Heroji Sunca: Herkul, Persej, Tezej, Edip, Samson, Kralj Artur, Pepeljuga, Ivica i Marica treba da savladaju monstume, vojske demona, veštice koji im se suprotstavljaju baš kao što se Suncu suprotstavlja tama ili olujni oblaci. Zlato koje se otkriva na kraju borbe predstavlja zlatnu Sunčevu svetlost.

Rana antropološka škola je isticala naivnost ovih argumenata. Antropološke studije Tajlora, na koga je uticala Darwinova teorija o biološkoj evoluciji, pomogle su da se u grčkim mitovima otkriju ostaci davnih kulturnih obrazaca uključujući kanibalizam i prinošenje ljudskih žrtava. Preko teorije unilinearne kulturne evolucije A. Lang je trasirao stadijume ljudskog razvoja od primitivaca do viktorianaca budućnosti.

Zatim je psihoanalitička škola iznela svoje shvatanje mitologije. Frojdove analize su sanskritsku borbu svetla i tame zamenile borbom svesnog i nesvesnog, a prodorno Sunce i mračnu noć falusom i utrobom. Preko psihoanalize mitski junak je identifikovan sa pobunom deteta protiv roditelja, a mitovi, snovi i bajke su povezani sa pričom o seksualnom razvoju individue. Priča o Crvenkapi je protumačena kao priča o ženi koja mrzi muškarce i seks, a vuk koji u svom stomaku ima živu baku ukazuje na zavist zbog plodnosti. Jung i njegovi sledbenici su razvili hipotezu o kolektivnom nesvesnom i arhetipskim mitovima. Kolektivno nesvesno je univerzalno bezlično nasleđe svih ljudi koje se sadrži u arhetipovima ili oblicima koji sekundarno mogu postati deo individualne svesti.

Pokušavano je da se mit shvati kao ekvivalent filozofije, ali je to pobijano iskustvom o paralelnom postojanju mita i filozofije

u istom kulturnom miljeu. Shvaćena kao skup „priča o bogovima“, mitologija bi bila bliža teologiji, a s druge strane, ako se shvati u kategorijama pogleda na svet (*Weltanschauung*), definisanje mitova kao „priča o bogovima“ postaje neprimereno jer isključuje neke oblike budizma i naučnog pogleda na svet koji svakako nije natprijodan a ima zajedničke crte sa mitom.

Iako se mitsko mišljenje može podvesti pod kategoriju pogleda na svet, mnogi insistiraju na razlikovanju ovih pojmova jer ulogu božanstva smatraju suštinskom komponentom mita. Po njima, desakralizacija ili sekularizacija mitova automatski podrazumeva demitologizaciju, jer bez autoriteta božanstva mitovi ostaju samo svetovne priče koje ustanovljuju društvene granice. Kosmološki mitovi bez učešća božanstva su sekularne ljudske projekcije koje govore o prirodi sveta i univerzuma iako često nemaju dovoljnu naučnu potvrdu. Ako se prihvati klasična definicija mita kao „priča o bogovima“, pitanja, da li su mitovi bez bogova i dalje mitovi i može li čovek živeti bez mitova, zadovoljavaju se odgovorom da je istorija čoveku donela oslobođenje od mita. Međutim, tokom istorije stalno su se razvijale razne zamene za mit – filozofije života, ideološke i tehnološke interpretacije života, sekularni, humanistički pristupi postojanju – koje su usvajale mitske vrednosti i ideje iako ih više nisu pripisivale božanskoj objavi nego ljudskoj interakciji.

U modernoj upotrebi pojam mita se lako meša sa maštovitim bajkama i fantastičnim pričama, sa nečim što je nerealno i neverovatno pa čak i sa nečim što je lažno. Ovakvo shvatanje mita potiče još iz antike. Mada je prvobitno Homer upotrebljavao mit jednostavno da označi „priču“, onakvu kako je data, bez pitanja o njenoj istinitosti, već je Pindarovo interesovanje za istinitost mitskog predanja dovelo do gubljenja drevne naivnosti usmene mitske tradicije i mit je od tada počeo da se tumači kao izmišljotina.<sup>5</sup>

Šeling se prvi trudio da prevaziđe takvo shvatanje mita pokazujući u svojoj filozofiji mitologije unutrašnju nužnost i istinitost mitskog predanja. Kasnije je Ničeova filozofija afirmisala mit kao princip najdubljeg pokretača i stvaralačkog vrela svake kulture. Početkom XX veka i društvene nauke počinju da uzimaju u obzir tumačenje mita kakvo je postojalo u arhaičnim društvima gde mit označava „istinitu priču“ (Eliade 1970:5).

<sup>5</sup> Pindar je tvrdio da je Homer pričao „mythoi koje su stavljale primamljive fikcije iznad logosa i tako zaveo umove ljudi“ (Thomson, 1935:18)

Ničeova ideja, izražena u *Rođenju tragedije*, da svaka velika kultura ima „horizont okružen mitom“ javlja se u mnogim sociološkim i antropološkim teorijama koje pokazuju kako unutrašnji i subjektivni horizont smisla nastaje u društvenom horizontu mita. Od Frejzerove (J. Frazer) *Zlatne grane* u antropologiji je napušteno pozitivističko gledište o mitovima kao naivnim i iracionalnim pričama. Postalo je očigledno da je mit glavna kulturna struktura primitivnih društava. Tu tezu je razvio Dirkem i kasnije Malinovski, za koga mit predstavlja izrazito važnu kulturnu silu, a ne bujicu izmišljenih likova kao što ga je shvatao racionalizam.

Bez pridavanja pažnje društvenom kontekstu, tražeći u mitovima pripovetke literarne ili filozofske vrednosti koje služe za zabavu ili obrazovanje, mitovi najčešće deluju trivijalno. Ali, kada se u njima potraže modeli društvenog života otkriva se njihov duboki smisao. To je bila ideja Malinovskog koji je ukazao na društvenu dimenziju mita ističući povezanost verovanja i institucija. Mit za primitivnog čoveka nije samo priča, njegov „pravi smisao, ustvari prava poruka, sadržana je u tradicionalnom zasnivanju društvenih organizacija: (...) nju urođenik ne uči slušanjem fragmentarnih mitoloških priča, već životom u društvenom tkanju svog plemena“ (Malinowski, 1955). I Dirkem je posredno istakao vezu mita sa društvenim institucijama objašnjavajući religiozni karakter svih institucija primitivnih društava koje formiraju fundamentalne koncepte društvenog i individualnog<sup>6</sup> života (Durkheim 1982). Ovu tezu je kasnije proširila strukturalistička škola Levi-Strosa.

Koncepcije o mitu kao „živoj realnosti“ (Malinowski, 1979: 18) i horizontu koji osmišljava svakodnevni život primitivnih društva nisu dovođene u pitanje. Međutim, obzirom da te koncepcije mit ne shvataju usko – kao skup konkretnih verovanja i apstraktnih principa koje treba logički i sistematski analizirati, već kao horizont koji se menja i razvija tokom istorije, treba videti da li i u kojoj meri ih je moguće primeniti na moderno društvo. Eliadeu, kao i

<sup>6</sup>Važno je ukazivanje na smisao koji kolektivni mitovi imaju za individuu. U knjizi *O društvenoj podeli rada*, Dirkem je dao sheme evolutivnih oblika društvene integracije. Dok je u primitivnim društvima individua mehanički integrisana u društvo, u anomičnim društvima individua je otuđena od svojih društvenih veza i institucije kolektiva su za nju besmislene. Između ovih ekstrema nalazi se „organski oblik solidarnosti“ koji omogućuje individui da nađe smisao u kolektivnim mitovima, pošto je u organski integrisanom društvu najvažnija institucija celokupnog društvenog života – lična autonomija

mnogim drugim modernim autorima, mit pre služi kao demarkaciona crta primitivnog i modernog čoveka kada kaže da: „dok moderan čovek smatra sebe rezultatom određenog toka istorije koju nije obavezan da celu upozna, čovek arhaičnih društava je primoran, ne samo da se priseća mitske povijesti svoga plemena, već da je većim dijelom s vremena na vreme oživljava. Tu zahvatamo najvažniju razliku između čoveka arhaičnih društava i modernog čoveka... Za čoveka arhaičnih društava, ono što se dogodilo *ab origine* može se obnavljati snagom rituala.“ (Eliade, 1970: 16) Međutim, da je Eliade umesto *razlike*, pokušao da potraži *sličnost*<sup>7</sup> primitivnog i modernog odnosa čoveka prema mitu kao dimenziji društvenog života koja zahteva obnavljanje, verovatno bi je našao, jer i moderan čovek oživljava i obnavlja svoje mitove, mada naravno na drugačije načine, ali te promene odgovaraju vremenu u kojem živi.

Ipak, iako je još od početka veka u antropologiji prihvaćena teza o mitu kao korenu društvenog i individualnog smisla, ideja da mit za moderne ljude ima sličnu ulogu kao za primitivnog čoveka neprihvatljiva je mnogima koji misle da je današnji čovek oslobođen njegovog uticaja. Pošto je moderno doba potisnulo drevne mitove prošlosti u oblast bajki, društveni mitovi zapadne civilizacije su nesumnjivo poprimili drugačije forme. Zbog toga teza da je smisao društva ukorenjen u mitu ne može samo da se poziva na prošlost, već treba da pokaže da li je mit i danas kao i uvek osnovni proces kulture u kojoj iz kolektivnih predstava nastaje horizont smisla. Treba pre svega shvatiti modernu civilizaciju, što ne podrazumeva razumevanje drevnih tradicija, kao što ni svakodnevni život ne zahteva udublјivanje u religiju. S druge strane, pošto shvatanje identiteta modernih društava ne zavisi toliko od uobičajnih mitova svakodnevnog života koliko od obuhvatnih mitova koji osmišljavaju intelektualni i društveni svet, ne bi trebalo zaboraviti povezanost mnogostrane obuhvatnosti mita sa celinom kulturnog univerzuma.

Traženje novog smisla koji novi mitovi treba da donesu intelektualnoj i društvenoj integraciji ne može da zaobiđe ulogu jezika kao sveopšteg posrednika preko koga shvatamo svet i sebe.

<sup>7</sup> Kant u *Kritici čistog uma* govori o dva metodološka načela po kojima se često mogu svrstati naučnici. To su načelo „istorodnosti“ i načelo „razvrstavanja“. Ipak, ova načela ustvari nisu u sukobu, jer ona ne izražavaju suštinsku razliku u stvari po sebi, već predstavljaju dvojako interesovanje ljudskog uma. Ljudsko znanje treba da zadovolji oba ova interesovanja da bi moglo da ispuni svoju svrhu

Struktura jezika<sup>8</sup> je uzrok stalne dijalektičke napetosti između prirode i kulture, između onoga što jesmo i naše slike o sebi. Po svojoj prirodi višeznačan, jezik onemogućava stvaranje stroge pojmovne mreže. Simbolišuće svojstvo jezika koji „spontano teži kristalisanju u metafori“ ukazuje na „prevashodno mitsku prirodu reči i jezičkih oblika“ (Paz, 1990). Ova simbolička priroda jezika, koja je najočiglednija upravo u univerzumu mita, omogućava njegov stvaralački kvalitet.

Simbolizam mita Kasirer (1970) smatra za osnovu jedinstva ljudske misli od mita do moderne nauke i za dokaz postojanja formacionih činilaca koji upravljaju ne samo prirodnim pogledom na svet, već i naučnim diskurzivnim znanjem. On se slaže sa Frejzerom da se „čovek koji obavlja magijski obred ne razlikuje načelno od naučnika koji u svom laboratorijumu izvodi neke fizičke ili hemijske opite“ s obzirom da „u temelju čitavog sistema leži vera, slepa, ali stvarna i čvrsta vera u red i jednoobraznost prirode“ (Kasirer, 1972:14). S druge strane, Kolakovski metafizička pitanja smešta na mitsko stablo kulture kantovski tvrdeći da ona ne mogu biti predmet naučnog dokaza. „Ideja dokaza, uvedena u metafiziku, nastaje iz konfuzije dvaju raznorodnih izvora energije aktivnih u svesnom ljudskom odnosu prema svetu: tehnološke i mitske.“ (Kolakowski, 1989:14). Pa ipak i po Kolakovskom „mitska svest je sveprisutna... prisutna u svakom shvatanju sveta kao snabdevenog vrednostima, prisutna takođe u svakom shvatanju istorije kao smisaone“. (Kolakowski 1989:45) I „naše bivstvovanje u istoriji svaki čas obnavlja svoju energiju iz korena mita. Zahvaljujući njemu stičemo pravo da dajemo smisao događajima...“ (Kolakowski, 1989:48).

Smisao mita nije samo psihološki, kada zahteva analizu da bi se „otkrile istine sakrivene u religioznim i mitološkim metaforama“ (Campbell, 1971:vii), smisao mita za individuu i društvo takođe izvire iz multidimenzionalnosti njegovih značenja koja su otkrivena i data svakome na određenom nivou. U mitu je sve dato kao zagonetka koju treba protumačiti, a pošto je svako tumačenje kružno – jer ono što vidimo je dato, a ono što je dato je naše tumačenje – mi zapravo vidimo sebe u svojim mitovima. Zahvaljujući ovoj kružnoj dimenziji mitovi i imaju društveni značaj pošto omogućuju da se

<sup>8</sup> Trostruka struktura jezika podrazumeva: 1) stvari 2) naše koncepte o stvarima i 3) znake ili simbole koji predstavljaju stvari.

društvo u njima odražava (Ricoeur, 1960:324-325). Naravno, bez pažljivog posmatranja, svakodnevna uronjenost u postojeće mitsko okruženje sprečava nas da ga uopšte primetimo, kao što obično ne primećujemo ni vazduh koji nas okružuje iako ga neprekidno dišemo.

Šta, dakle, možemo smatrati mitom? Manifestujući se kroz priče, prepričavanja, uverenja, izveštaje, istorije, ili projekcije, mit se pojavljuje kao svakodnevni oblik ljudskog govora. Tekstovi klasične antike predstavljaju mitove kao priče nastale iz kolektivnih predstava. *Teogonija* se eksplicitno prikazuje kao zbirka poznatih priča (Hesiod, stihovi 26-36). Grčke tragedije obično imaju za okosnicu legende ili narodne priče. *Ilijada* i *Odiseja* pevaju o istorijskom događaju, trojanskom ratu. U obliku priča mit je nekada nesumnjivo bio najvažniji oblik ljudskog diskursa. Ali, nisu samo antička i preliterarna društva imala priče za sve prilike: svetkovine, rituale, faze agrikulture, odgovore o nastanku sveta, značenju života, onostranom, itd.; i danas postoje priče za svaki nacionalni praznik, porodičnu proslavu, obrede i slave..., u školama se predaje istorija ljudi i društava, teorije o počecima života, projekcije budućnosti.

Ipak, nisu sve priče postale mitovi, mnoge su ostale samo obične priče. Malinovski je govorio o razlici „svetih priča ili mitova“ od ostalih priča pričanih radi zabave ili poduke. Ali, mnogi sakralni mitovi nisu dobili naročit društveni značaj dok neke svetovne priče itekako jesu. Kirk (1970:41) razlikuje istorijske priče tj., legende i narodne priče koje govore o običnim društvenim situacijama, od „mitova“ koji obrađuju neku životno značajnu priču. Ali i legende mogu postati mitovi kada ih opevaju veliki pesnici, kao što je Homer na primer. Takođe, osnova mnogih tragedija, drama i storija su legende i narodne priče (npr. Geteov *Faust*) koje postaju „mitovi“ kada ih ispričaju veliki majstori.

Verodostojan princip za razlikovanje mitova od običnih priča pruža Jungova psihologija sa idejom arhetipova, „iskonskih slika“ (Jung, 1984:514-520), odnosno prvobitnih predstava koje funk-

<sup>9</sup> Jungova psihologija radikalno menja frejdovsku pozitivističku koncepciju simbola i njihovo *univokarno* značenje po kome je isto značenje simbola bilo univerzalno prihvaćeno, npr., „soba predstavlja ženu, a njeni ulazi i izlazi otvore tela...dok oštro oružje, dugi i šiljati predmeti ...predstavljaju muške genitalije“ (Freud, 1984: glava xii). Kod Junga simboli imaju *plurivokarno* značenje što znači da svaki objekt može imati beskonačno mnogo značenja.

cionišu kao društveni modeli i postoje u većini kultura. Mit je arhetip kolektivnog mišljenja, individualnog i kolektivnog nesvesnog, on je model, ne samo za sve aspekte društvenog života (političkog, religioznog, obrazovnog, ekonomskog, porodičnog), već i za intelektualna istraživanja, religiozna traganja, razumevanje položaja čoveka u kosmosu, umetničku inspiraciju itd. Bitno je shvatiti da mit nije definitivno određena kategorija sa istim osobinama u svim kulturama (Kirk, 1970:28). Mit ima mnogo aspekata i ispunjava mnogo funkcija. Kao arhetipska istorija „on bar implicitno sadrži: kosmologiju, antropologiju, etiku, metafiziku, teoriju saznanja, on je model za sve aspekte društvenog života..., za individualno stvaranje i lično traganje, model za snove, priče, umetnost, muziku itd. Nema dimenzije individualnog ili kolektivnog života koja nije regulisana ili inspirisana mitom. Kao mikrokosmos društvenog poretka i unutrašnjeg života individue, mit donosi smisao: on je horizont koji okružuje sve aspekte života“ (Hegy, 1991:7). Otelovljenje arhetipova društvenog i intelektualnog života pokazuje da je fundamentalna razlika mita i obične priče – razlika u dubini. Mit je mikrokosmos unutrašnjih doživljaja individue ili društva, dok je činjenički izveštaj priče racionalna prezentacija događaja u njihovoj spoljašnjoj pojavi.

Antinomija mita i racionalnosti može se prikazati kao odnos između „žive“ reči i lingvističke strukture jezika. Iako je proučavanje lingvističke strukture jezika nešto sasvim različito od kreativnog procesa govornog jezika koji stalno menja postojeće strukture (Saussure, 1966: 13-14), ipak su to dve komponente, nerazdvojne od jezika kao takvog, koje se uzajamno dopunjuju. Stvaralački govorni jezik i institucionalizovana lingvistička struktura su dve komplementarne dimenzije jezika. Ako početak jezika zamislimo kao stvaranje reči koja implicitno sadrži određenu strukturu, onda suprostavljanje mita i racionalnosti više neće izgledati nepomirljivo. U početku, izgovorena reč je stvaralačka, ali sadrži u sebi strukturu. Svaralačka reč (*mythos*) sadrži u sebi sopstvenu racionalnost (*logos*). U svakoj izgovorenoj reči postoji implicitna struktura koja zahteva prisustvo govorne zajednice. U početku, *mythos* i *logos* su jedno – mit i racionalnost su u ravnoteži. Mit je stvoreni primer, a racionalnost razumevanje tog prvog modela.

Suprotstavljanje žive reči racionalnoj strukturi jezika implicuje analognu suprotstavljenost kruženja usmenih mitskih predanja



linearnosti pisane istorije.<sup>10</sup> Međutim, kao što bi bilo pogrešno jednostavno izjednačiti usmenu kulturu sa kreativnošću, jer istorija pokazuje da je često suprotno slučaj, tako bi bilo pogrešno tvrditi, kao što se obično čini, da je usmeni diskurs kao takav ograničen, a da je pismeno prenošenje znanja jedino zaslužno za kontinuiran progres istorije. Naprotiv, traganje žive reči po arhetipskom univerzumu mita često je mesto stvaralačkog nadahnuća. Racionalizacija tako nastale ideje je potrebna zbog njene upotrebe a ne da bi zamaglila i negirala njeno poreklo u „mitu kao matrici racionalnog mišljenja“ (Hegy, 1991:40).

### *Progres – logika novog mita*

Za antropologiju i društvenu teoriju je veoma značajna ova nesvodivost živog toka usmene kulture na racionalnost izveštaja. Usmena kultura, predstavljena činjeničkim iskazima raznovrsnim kao i sam život, čini polaznu tačku teorijskog istraživanja čiji rezultat treba da bude racionalni izveštaj, interpretacija činjenica, interpretacija interpretacije. Po Gercovim rečima, „mi počinjemo interpretacijom onoga što predstavljaju informacije, idemo kroz ono što mislimo da su one da bismo ih zatim sistematizovali (...) I same antropološke i sociološke beleške su interpretacije iz druge ili treće ruke“ (Geertz, 1973:15). Nijedan naučni rad nije samo skup činjenica. Da bi se nagomilane činjenice uredile u jednu koherentnu celinu potrebno je da se pronađe racionalni, odnosno linearni kontinuitet prikriven u kružnosti sakupljenih podataka koji će pokazati njihovu implicitnu strukturu. U ovoj transformaciji toka društvenog života u racionalni izveštaj antropologija i nauka

<sup>10</sup> Kružnost stvaralačke mitske kulture nosi u sebi protivrečnost (koju simbolizuje sveobuhvatni ali istovremeno i ograničen krug), koja se pokazuje u živom iskustvu kao i u istorijskim podacima. Nastanak mita je praćen entuzijazmom njegovih učesnika koji je prisutan sve dok se mit doživljava kao sfera beskonačnih mogućnosti, ali institucionalizovan, taj isti mit se postepeno troši i pretvara u iluziju, razočarenje, predrasudu, „mit“ postajući ograničenje. S druge strane, linearnost koja opisuje racionalnu pismenu kulturu takođe je ambivalentna. Linija nema početak ni kraj, ali ova beskonačnost podrazumeva prelaženje preko svake granice, čak i granice razuma. Pored toga, kreativnost racionalnosti nije stvaranje novog, već proširivanje, dedukcija, ponavljanje, a razvijanje istog posle izvesne tačke postaje uzaludno zbog čega se linearnost racionalnosti uzima kao simbol konačnosti.

o društvu nalaze svoj zadatak. Analizirajući podatke naučnici unose u njih racionalnost zahvaljujući kojoj mogu osmisliti nove društvene oblike skrivene u dubinama kolektivne podsvesti. Tu se nalazi društvena funkcija nauke o društvu o kojoj je sanjao Dirkem. Otkrivajući racionalne povezanosti u toku uzročnosti svakodnevnog života društvena teorija pokušava da oblikuje društvenu svest koja će prevazići ograničenja istrošenih i neuverljivih mitova i uspostaviti novi poredak vrednosti više usklađen sa promenom stvarnosti.

U modernom društvu društvena nauka je dobila ulogu da bude društvena samosvest zahvaljujući kojoj društvo pronalazi sebi primereniji identitet. Preuzimanjem svesti o kolektivnim arhetipovima razvijanim kroz pokušaje razumevanja i tumačenja usmene mitske kulture, nauka o društvu može otkriti društvene modele i vrednosti koji predstavljaju uslov za evoluciju društva. Međutim, racionalizacija kolajućih metafora i simbola koja doprinosi institucionalizaciji kolektivnih mitova i neophodnoj integraciji društva, s vremenom vodi njihovom okamenjivanju i propadanju pošto postaje indoktrinacija u službi institucionalnih moći. Ali kada zastareli mitovi koji više neodgovaraju stvarnosti postanu balast i prepreka, misija nauke o društvu je da pomogne njihovom prevazilaženju i nalaženju novih ideja u harmoniji sa tokom svakodnevnog života. Tako je nauka o društvu doprinela stvaranju mita koji je obuhvatio čitavu epohu modernosti – mita o *progresu*.

Da li se ideja o progresu uopšte može shvatiti kao mit? Potrebno je razlikovati progres kao individualno uverenje od progressa kao kolektivnog mita. Neki smatraju da je ideja o progresu stara koliko i zapadna civilizacija (Nisbet, 1980). Iako je tragove ove ideje moguće pratiti sve do antike, u antičko doba je ipak prevladavala nostalgija za proteklom zlatnim vremenom Perikla. Tokom renesanse i humanizma, kada je zlatno doba smeštano u antiku, ideja o progresu je takođe bila odbacivana. Tek su osamnaestovekovni *filozofi* utemeljili optimizam napretka koji je obeležio doba prosvetiteljstva modelom znanja i nauke, a koji je tokom XIX veka pretvoren u fetiš progressa. „Istoričari se slažu u pogledu verovanja u progres kao jedne od vodećih ideja zapadnog mišljenja u poslednjih sto pedeset do dvesta godina“ (Baillie, 1950:1). Vera u progres je od tada bila takoreći univerzalno prihvaćena skoro do poslednje decenije XX veka kada je istorija te ideje, ili mita, potpuno obrazložena i dokumentovana i kada njen uticaj počinje da gubi svoju neprikosnovenost.

Velika je razlika između progressa kao individualnog uverenja i progressa kao kolektivnog mita. U vreme ranih hrišćana negiranje da je hrišćanstvo donelo čovečanstvu napredak nije, kao u srednjem veku, vodilo ekskomunikaciji iz crkve. Tokom XVII veka bila je veoma živa diskusija da li je progressu više doprinelo antičko ili moderno doba (Nisbet, 1980:151). Međutim, od sredine XVIII veka ta diskusija prestaje, a negiranje ideje o progressu sankcionisano je isključivanjem iz klase *filozofa* što pokazuje izolacija Rusoa. Tokom XIX veka ideja o progressu je postala institucionalizovan mit. Nakon Darwinove ideje o poreklu vrsta postalo je jasno da nije moguće odbaciti ideju o progressu i biti prihvaćen u naučnom krugu. Verovanje u progres je postalo dogma kolektivnog *creda* koja je postala deo usmene kulture obrazovane klase i koja nije smela da bude dovođena u pitanje.

Prosvetitelji su obacili religioznu verziju mita o progressu koja je podrazumevala da istorija dobija smisao Božjim providenjem stvarajući svoju teleološku viziju istorije. Po njima je progres ljudske vrste išao od preistorijskog, primitivnog i religioznog stadijuma do moderne, prosvetljene i liberalne faze. Gotovo svi društveni mislioci od Hjuma, Loka, Voltera, Kondorsea do Konta, Marksa, Spensera i Dirkema zastupali su optimističku filozofiju istorije. Sociološka i pozitivna verzija ovog mita tvrdi da se *socijalni* progres postiže sociologijom, naukom o društvenom progressu, koja može da poboljša društvene uslove. Sen-Simonov san o progressu društva preko društvene nauke pokušale su da ostvare sve industrijske nacije istoka i zapada. Od vremena prosvetitelja svako uverenje koje se razlikovalo od njihove svetovne vere u progres bilo je odbacivano. Mitska priroda progressa postala je očigledna pod francuskim terorom koji je institucionalizujući religiju Razuma progonio sve „predrasude“ (Baillie, 1950:39). Kao smisao istorije, mit o progressu je, posredstvom nauke o društvu legitimisao razvoj zapadne industrije u svetu, ali kada je ovaj mit doveden u sumnju postavilo se pitanje: može li sociologija i dalje da bude shvaćena kao nauka o društvenom progressu?

Mit o progressu se ipak pokazao veoma otpornim i sposobnim da traje. Čak i Veberovo pesimističko shvatanje racionalizacije i Špenglerova *Propast zapada* odišu vezanošću za izjalovljene nade. Ne uviđajući nadolazeću propast komunističke ideologije i na njoj zasnovanih društvenih sistema, Nisbet je osamdesetih godina pisao da se zapad, kome svi zavide zbog materijalnih dobara, sve manje

smatra društvenim modelom u komunističkim zemljama (Nisbet, 1980:131). Zapadnu veru u progres potvrđuju moćna naučna dostignuća koja imaju priznanje celog sveta, ali to priznanje gubi težinu kada se sama ideja progressa dovede u pitanje što je logična posledica nezadovoljstva velikog broja individua koje takozvani društveni „progres“ ne doživljavaju kao napredak uslova svojih života. Doduše, dok postoji nepokolebljiva vera u progres teško je pobijati brojne argumente o „nesumnjivom“ progressu zapada: očigledna je superiornost penicilina u odnosu na staromodne lekove, ili moderne artiljerije u poređenju sa topovima. Ali ovakav tip argumenta ne ubeđuje „nevernike“. Razvoj medicine, ili vojne tehnologije pokazuju napredak u ovim oblastima, ali ne dokazuju progres istorije. Kinezi, koji su prvi otkrili barut, nisu smatrali to otkriće dokazom progressa. Tek je epoha modernosti od ideje progressa napravila kolektivni mit koji je za većinu naučnika, sve do početka ovog veka, izgledao očigledan kao Euklidov dokaz (Nisbet, 1980:79).

Mada izvesnost progressa istorije nije dostupna čoveku koji je svojom prirodom osuđen na necelovito i parcijalno znanje, fetišizacija progressa je postala glavno obeležje modernog doba. Teoriju o tri stadijuma progressa: religioznom, metafizičkom i pozitivnom, prihvatili su, više od jednog veka, mnogi značajni istorijski umovi: Viko, Kondorse, Sen-Simon, i Kont. Dok je religiozna teorija progressa smatrala da je pokretač ljudske istorije providenje (Bousset, 1976), metafizička vizija progressa, kao što je Kondorseova, otkrivala je u istoriji opšte zakone, ne samo univerzalnog razvoja već i individualne svesti. Osnovna ideja teorije progressa je postala „metafizička vera u mogućnost ljudskog usavršavanja“ (Frankel, 1948:130). Pozitivističke teorije progressa San-Simona i Konta nastale su posle industrijske revolucije stvarajući od nauke i tehnologije pokretače istorije koji su omogućili ljudskoj vrsti da uvećava svoje gospodarenje prirodom.

U XIX veku svaka prosvetljena osoba je znala da su „zahvaljujući efektima industrijskog progressa ljudi dobili sredstva da zajedno postignu prosperitet bogateći se miroljubivim radom“ (Saint-Simon, 1975:199). San o bogatstvu postignutom radom, naukom i industrijom, star je koliko i buržoasko prosvetiteljstvo od Bekonove *Nove Atlantide* do Marksovog socijalnog raja. Tu utopiju je teorijski zasnovao Sen-Simon nazivajući je „pozitivna filozofija“. Osamnaestovekovni *filozofi* su promenili dakle klasično

značenje pojma filozofije koja za njih prvenstveno postaje kritički stav. Za Kondorsea, metafizika je zamenjena empirijskom filozofijom, a Sen-Simon je filozofiju smatrao „sumiranjem postignutog znanja“. I kasnije za Dirkeama filozofija ostaje sistem koji sjedinjuje posebna učenja. Kao „univerzalna nauka“ čiji su elementi posebne nauke funkcija filozofije je „eminentno socijalna“, njen je zadatak da bude „čuvarka društvene svesti“ (Durkheim, 1962, 130). Pozitivna filozofija, shvaćena kao enciklopedijsko znanje, u svom poslednjem stadijumu treba da postane „grana sociologije“ (Ibid, 131) koja će sve postojeće društvene nauke usmeriti na društveni razvoj identifikovan kao „progres“ tokom XIX veka.

Tako je nauka o društvu postala najvažnija od svih nauka budući da je trebala da omogući opšti progres društva. Ipak dovođenje u pitanje ideje o progresu društva ispostavilo se kao logična posledica ili neminovni sled načina na koji je nastala „nauka o društvu“ koja sa Sen-Simonom i Kontom odbacila metafiziku u ime pozitivizma, kao što je ranije „metafizika“ Voltera i Kondorsea odbacila religiju u ime svetovnog verovanja u progres. Kada su iz teorije progressa izbačeni providenje i zatim metafizika, preostalo je pitanje o prirodi veze između društvene nauke i progressa. A kada je nužnost ove veze dovedena u sumnju, društvenim naučnicima je izmaknut pristup njihovom predmetu „bar dok nauku o društvu ponovo ne definišu na neki ne-pozitivistički način“ (Hegy, 1991:29).

### *Trošnost i otpornost modernih mitova*

Teorija o progresu<sup>11</sup> i danas je za mnoge neupitna dogma. Institucionalizacijom mita o progresu sociologija je promovisala društveni progres u naučnom i pozitivističkom duhu. Ali, kao što se sa Volterom i Kondorseom, nauka emancipovala od religioznog verovanja u progres i metafizičke teorije progressa, tako je danas sve prisutnija svest da je filozofija progressa više individualan i kolektivni „mit“ nego dokazana teorija. Od Špenglerove *Propasti Zapada* i Sorelovih *Iluzija o progresu*, počelo je da se uviđa da je moguće napisati mnogo tomova istorije i kao progressa i kao propa-

<sup>11</sup> J.S.Mill je u Comteu koji je stvorio ovu teoriju video zagovornika novog doba zasnovanog na nauci, industriji i romantičarskom „altruizmu“ (termin koji je Comte skovao zajedno sa sociologijom).

danja (npr. Toynbee). Moguće je takođe ponositi se delima kao što su *Granice rasta* (Meadows, 1974.), *Čovečanstvo na raskršću* (Mesarovic, 1976) ili *Unutrašnje granice čovečanstva* (Laszlo, 1994).

Iako je kao metafizička teorija filozofija progressa demistifikovana, ona se i dalje vrti kao romantičarska nostalgija. Mada je pozitivistička ideja progressa pokazana kao prosvetiteljska predra-suda nauke, ona je ipak i dalje prisutna kao dogma društvenih nauka koje opstaju pošto religija ili metafizika nisu mogle da reše krizu našeg vremena društveni naučnici bi postali nepotrebni (Hegy, 1991). Niko ne misli da bi povratak religiji rešio današnje društvene probleme, mada se ni društvene nauke nisu pokazale sposobnim da odgovore na ljudske potrebe. Ali ako se religiozna i metafizička verzija mita o progresu odbace, šta opravdava pozitivističku verziju? Kako društvena nauka opstaje bez verovanja u društveni progres?

Prirodni naučnici nisu toliko pogođeni nestajanjem mita o progresu, pošto su u ovim naukama vrednosti ekstrinzične u odnosu na naučni metod. Njih ne pogađa da li se naučni zakoni koriste u svrhu rata ili mira. Njutnova teorija gravitacije je indiferentna prema verovanjima o progresu. Sasvim je različita situacija društvenih nauka koje unose subjektivne vrednosti u podatke koje analiziraju kao kulturne činjenice. Da li su društveni naučnici uspeli u promovisanju društvenog progressa? Nisbet (1980:347) tvrdi da je „doprinos društvenih nauka bio minimalan ako ne i kontraproduktivan i veoma mnogo projekata socijalne rekonstrukcije koje su planirali društveni naučnici (...) rezultiralo je sa više štete nego koristi“.

To što društvene nauke ne mogu garantovati kauzalnost odno-sa kao egzaktne prirodne nauke, ne podrazumeva njihovu nekorisnost. Međutim, društvenim naukama su potrebni iskustvo i zrelost nego tehničko znanje. Ekonomista, političar, psiholog, ili sociolog bez zrelosti samo su dosadni i prazni stručnjaci. To ukazuje na važnost moralnih kvaliteta u društvenim naukama i na potrebu da se napusti pozitivistički mit o društvenom progresu kao i njoj odgovarajuća vizija nauke. Ali ako mit o progresu zaista treba da bude napušten potrebno je otkriti nova polazišta sa kojih će nastati novi globalni mit o znanju i društvu.

Moderni mit o progresu, pored napretka nauke i tehnologije, povezuje progres i sa usavršavanjem društvenog poretka. Ovi pristupi progresu su donekle međusobno protivrečni utoliko što planetarna ekspanzija tehnologije, kao merilo moći i na njoj zasnovane slobode ljudske vrste, protivstavlja svoju transnacionalnu prirodu

principu organizacije društva izvedenom iz mita o jedinstvu i nedeljivosti nacije-države. Ova ideja je bila poznata još u renesansi, ali je kao kolektivni mit dobila zamah tek krajem XIX i početkom XX veka kada je nacija pretvorena u apsolutnu vrednost za koju je tokom Prvog svetskog rata žrtvano deset miliona života. Modernost i kolonijalna ekspanzija izvezli su ideal nacionalne države u sva primitivna i nerazvijena društva. Tako je mit o naciji integrisao sve aspekte društvenog života, etiku, politiku i kulturu kao kolektivno učestvovanje u zajedničkoj sudbini nacije. Od Dirkema, koji je identifikovao društvo sa nacijom i preko nje sa idealima kolektiva, nacionalni identitet je postao kult društvenih nauka. To objašnjava bojazan da bi dezintegracija mita o društvu-kao-naciji dovela do dezintegracije samog društva pošto bi ga ostavila bez nacionalnog identiteta.

Stvaranje nacionalnih identiteta modernih društava omogućeno je ideologijom nacije koja je integrisala društvenu svest o zajedničkom nasleđu ritualnim ponavljanjem kolektivnih mitova. Sličnost ideologije nekog društvenog sistema sa mitom (i ritualima koji ga prate) ukazuje na to da ne postoji mnogo načina da se ideje društveno i kulturno predstavljaju. Svaki ideološki sistem ima osnovne crte koje su zajedničke sa mitom. Moderni nacionalni praznici imaju ritualnu dimenziju koja neodoljivo podseća na religiozne svetkovine drevnih plemena pokazujući da i danas kao i nekad društvo nalazi svoj identitet kroz aktuelne oblike mita. Mitološke strukture prisutne u svim modernim ideologijama prikazuju se uvek kao autentičan izraz narodne volje koja legitimise mit o jedinstvu i nedeljivosti nacije-države i predstavlja simbol čitave moderne epohe (Čolović, 1994).

Iz postmoderne perspektive zapada, koja svet vidi kroz prizmu sveopšte dekonstrukcije, izgleda očigledno da ovi mitovi modernosti treba da budu prevaziđeni. Ali, mada je ideja nacije-države izgubila svoje moralno i kulturno opravdanje mit koji je na njoj zasnovan i dalje obnavlja svoju snagu uspešno sprečavajući evoluciju ljudske vrste. Mit o progresu je izgubio polet koji je bio nošen verom u napredak čovečanstva jer je iznutra potrošen negativnom silom u njega uklopljenog mita o naciji. Podela ljudskog društva po principu nacije-države neće dozvoliti da zaživi ni neki novi obuhvatni mit koji bi držao na okupu mnoštvo paradigmi i lokalnih oblika znanja sa kojima smo danas suočeni i koji bi mogao da ujedini činjenice i vrednosti, znanje i etiku, nauku i religiju. Umesto

toga se principijelno odustaje od, u okvirima moderne paradigme uzaludnog, traženja univerzalnog moralnog koda i zajedništva i čovek se prepušta potpunom relativizmu koji unapred osujećuje svaki pokušaj celovitog sagledavanja multiplikujućeg mozaika svesti i kultura. Mada je u svetu sve prisutnija svest da su za uspostavljanje novog globalnog društvenog i intelektualnog integriteta mitovi modernosti ograničavajući balast, oni koji upravljaju u tim svetom nisu bez odgovornosti što je u mnogim zemljama (od kojih je bivša Jugoslavija najdrastičniji primer) mit o naciji doživeo svoju krvavu renesansu...<sup>12</sup>

Novi civilizacijski mit za nastupajući vek govori o promeni globalnog poretka sveta. Ratovi zapadne civilizacije koji su se do sada odigrali i koji se odigravaju još uvek, pripadaju dobu nacionalizma, ideologiji dominacije supersila koja je nastala iz mitova o naciji i progresu. Pokazuje se da vremenski intervali između ratova ne znače i odstupanje od ovih mitova-ideologija. Napuštanje, ili bar udaljavanje od njih nagoveštava jedino uvećavanje svesti o potrebi za promenom. Na postojanje potrebe za dubinskom promenom strukture poretka u svetu ukazuje i započeta promena političke situacije posle pada Berlinskog zida, iako su osnovni problemi ostali isti. Stvaranje novih nacionalnih država ne znači opovrgavanje te potrebe, naprotiv, potreba za promenom svetskog poretka biće još veća ako nekadašnje socijalističke zemlje steknu nezavisnost i ukoliko takozvana postkomunistička tranzicija tih zemalja treba da ima smisla.

U današnje vreme razmišljanje o toj temi nije nažalost mnogo podsticajno za različite stručnjake iz brojnih naučnih oblasti, jer su njihove interpretacije teško međusobno usaglasive zbog toga što su različite branše nauke: psihologija, lingvistika, sociologija... odseci načinjeni prema prošloj podeli znanja definisanog onako kao što su to učinili Kont, Dirkem i drugi pozitivistički orjentisani mislioci koji su oblikovali epohu modernosti mitovima o nauci, progresu, naciji. Novi mitovi bi trebalo da usaglase novu mapu znanja sa odgovarajućom mapom sveta u nastajanju, ali pitanje je kako sprečiti da stvaranje novih mapa ne ostane samo izgovor i sredstvo za

<sup>12</sup> Mitološke teme, koje su u obliku legendi sakralne istorije heroja, kao ideološki stil neprikosnoveno vladale gotovo pola veka političkim životom prethodne Jugoslavije, obnovile su se u obliku mita o „događanju naroda“, koji je postao novi okvir za epsko problematizovanje nacionalnog pitanja sa pretenzijom da transformišu identitet raspadajućeg društva.

destrukciju starog koje će voditi jedino tome da nosioci moći održe ili prošire svoju dominaciju? I iz čega će se na temeljnim ruševinama (koje su, na primer, na ratom uništenom tlu bivše Jugoslavije, ne samo društveno-političke nego i grubo fizičke), obnoviti snaga za građenje novog, kreativnog poretka usaglasivog sa idejom o novom obliku globalnog znanja?

#### LITERATURA

- Baillie, John. 1950. *The Belief in Progress*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Bousset, Jacques-Benigne. 1976. *Discourse on Universal History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Biblija, 1991. u prevodu Đ. Daničića i V. Stefanovića Karadžića
- Durkheim, Emile. 1962. *Socialism*, New York: Collier Books
- Durkheim, Emile. 1972. *O društvenoj podeli rada*, Prosveta, Beograd.
- Durkheim, Emile. 1982. *Elementarni oblici religioznog života*, Prosveta, Beograd.
- Campbell, Joseph. 1971. *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press.
- Coulanges, Fustel de. 1956. *The Ancient City*, Garden City: Doubleday
- Čolović, Ivan. 1994. „Vox populi - vox naturae“ u *Bordel ratnika*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Đurić, Mihailo. 1989. *Mit, nauka, ideologija*, BIGZ
- Edwards, Paul. ed. 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan and Free Press
- Eliade, Mircea. 1957. *Mythes, rêves et mystères*, Paris.
- Eliade, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- Frankel, Charles. 1948. *The Faith of Reason*, New York: Columbia University
- Freud, Sigmund. 1984. *Tumačenje snova*, Matica srpska, Novi Sad.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Habermas, Jürgen. 1988. „Modernost – jedan necelovit projekat“ u *Umetnost i progres*, „Književne novine“, Beograd
- Hegy, Pierre. 1991. *Myth as foundation for society and values*, Edwin Mellen Press.
- Herodot. 1980. *Istorija*, Matica srpska, Novi Sad.
- Homer. 1972. *Ilijada, Odiseja*, Matica srpska, Novi Sad.
- Horkheimer, Max., Theodor Adorno, 1974. *Dijalektika prosvetiteljstva*, Svetlost, Sarajevo
- Jung, Karl Gustav. 1984. *Psihološki tipovi*, Matica Srpska, Novi Sad.
- Kant, Immanuel. 1976. *Kritika čistog uma*, BIGZ
- Kasirer, Ernst. 1970. *Jezik i mit*, Tribina mladih, Novi Sad.
- Kasirer, Ernst. 1972. *Mit o državi*, Nolit, Beograd.
- Kirk, G.S. 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, London: Cambridge University Press
- Kolakowski, Leszek. 1989. *Prisutnost mita*, Pečat, Beograd.
- Larue, Gerald A. 1975. *Ancient Myth and Modern Man*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey
- Laszlo, Ervin. 1994. *The inner limits of mankind*, Oneworld, London.
- Levy-Strauss, Claude. 1978. *Divlja misao*, Nolit, Beograd.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. *Magic, Science and Religion*, New York.
- Malinowski, Bronislaw. 1979. *Argonauti zapadnog Pacifika*, BIGZ, Beograd.
- Meadows, Donella H. et al., 1974. ed. *Granice rasta*, Stvarnost, Zagreb.
- Mesarovic, Mihajlo., Eduard Pestel. 1976., *Čovečanstvo na raskršću*, Stvarnost, Zagreb.
- Nisbet, Robert. 1980. *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books.
- Paz, Oktavio. 1990. *Luk i lira*, Ginko, Beograd
- Platon. 1976. *Kratil*, Studentski centar, Zagreb; *Gorgija*, BIGZ, Beograd.
- Ricoeur, Paul. 1960. *Finitude et Culpabilite*, Paris: Editions Montaigne.
- Right, G.F. von. 1990. „Mit o progresu“, *Treći program*, časopis Radio Beograda
- Saint-Simon, Henri de. 1975. *Selected Writings on Science, Industry and Social Organization* New York: Holms and Meier Publishers,

- Saussure, Ferdinand de. 1966. *Course in General Linguistics*, New York: McGraw-Hill Co.
- Srejić Dragoslav, Aleksandrina Cermanović. 1989. *Rečnik grčke i rimske mitologije*, SKZ, Beograd.
- Šijaković, Bogoljub. 1991. *Mythos, Phisis, Psyche*, Nikšić: Univerzitetna riječ, Beograd: FDS.
- Thompson, James A. 1935. *The Art of Logos*, London: George Allen and Unwin.
- Tukidid. 1980. *O Peloponeskom ratu*, Matica srpska, Novi Sad.

Jelena Đurić

#### THE MEANING OF MYTH

##### Summary

The principle rebellion of reason against the tyranny of collective myths claiming to subordinate individual autonomy, embodied in the Sophists' struggle against the ancient mythical universe, resulted in reducing the concept of myth to stories about supernatural forces and its devaluation as an inferior form of intellectual development. However, when ancient myths were searched for models of social life their true meaning was discovered, and myth appeared as the horizon of every culture which historically changes its forms and contents, but retains the essential features of myth, because the exclusively rational foundation necessarily eludes it. Thus the insight that even in its historically changed, modern form „myth“ creates meaning for society and individuals, becomes a precondition for the „demythologization“ of the modern environment, which is to make possible the establishment of a new balance between the inevitable antinomies stemming from and ending in the use of reason and the reshaping of myth.

## OSVRTI I PRIKAZI

U ovom osvrtu, objavljenom 1995. godine pravom nazivom u časopisu *Logos* (1995, 1), predstavljam jednu knjigu koja se bavi 77-letnjom, ali i interesantnom obilježju veštačke inteligencije. Pregledajući njen sadržaj primetio sam poglavlje o ulozi matematičke logike u veštačkoj inteligenciji. Kako sam usko profesionalno zainteresovan za ovaj oblik, a i ja sam saradivao na knjizi sličnog sadržaja na razini samostalno to poglavlje i već na prvim stranicama prošao sam u kolone se spominja „Značaj zgrada“.

Ovaj izraz, jedan od poznatijih u beogradskom jeziku, nisam sem u jednom slučaju, do sada nalazio u domaćim knjigama, a pogotovo ne u stranoj literaturi iz matematičke logike. Taj jedini izuzetak odnosi se na knjigu „Veštačka inteligencija“, profesora dr Miroslava Jockovića, u čijem nastajanju sam imao čast da učestvujem. U toj knjizi se, zapravo, govorilo o „Značaj kući“, ali je to izgledalo previše ka da bi ostala slučajnost.

Ubrzo sam pred sobom imao obe knjige: „Veštačka inteligencija“ (Jocković, 1991) i Miroslav Jocković, *Veštačka inteligencija*, Filip Višnjić i saradnici za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 1994, i [Nikolić, Opačić 95] Tatjana Nikolić i Mateja Opačić, *Veštačka inteligencija i neuronske mreže*, IBN Centar, Beograd, 1995, koje spadaju u zaista mali broj izdanja na našem jeziku o veštačkoj inteligenciji.

### 1. Knjiga „Veštačka inteligencija“, autora dr Miroslava Jockovića

Knjiga „Veštačka inteligencija“ pokojnog dr Miroslava Jockovića nastala je na osnovu njegovih predavanja koja je držao na