

Utopija med žanrom in konceptom

Neda Pagon

*U*topija nastopa v mnogih rabah; tu se ukvarjamo z najpogostejšo — utopijo kot filozofskim žanrom (morda še pogostejša ali vsaj bolj običajna je raba v smislu literarnega žanra) — in z najmanj dokazljivo — utopijo kot konceptom. Utopija kot filozofski žanr je epistemološko neulovljiva in v veliki meri je prav to krivo za nenehno zastavljanje vprašanja o tem, ali je utopija sploh lahko koncept. Utopija torej funkcionira najmanj v dvojni naravi, zaradi česar se uspešno izmakne vsaki definiciji, ki bi želela brez ostanka zajeti zahteve vsebine in raznorodnost forme.

V praktično političnem smislu je mogoče vprašanje zastaviti tudi tako: tudi če je govor o koncu utopije (v Marcusejevem smislu, a danes znova ni več govor o koncu utopije), je vprašanje, katera oblika utopijskega mišljenja se pojavi v morebitnem trenutku konca utopije? Ali: katera in kakšna oblika utopijske misli se pojavi, kadar socialna utopija presahne pred možnostmi dejanskega življenja, književne, fikcijske utopije pa vse bolj postajajo anti-utopije?

Drobna trditev, ki jo lahko zapišemo na rob gornjim dilemam je, da je utopije treba brati kot pripovedi o posebni instituciji oblasti, ki uhaja rabi časa. Vendar pa je utopija kljub svoji zunaj in nadčasovnosti dojemljiva za prelome v zgodovini in za ideološke spremembe. Zato se je tudi zgodilo — in tako je tudi dozorevala teoretska misel o družbi — da sta 16. in 17. stoletje videli svet prostorsko, geografsko (drugje), 18. stoletje pa je začelo obravnavati in primerjati civilizacije z vidika časa. Pred 18. stoletjem lahko govorimo o utopičnih tekstih, z 18. stoletjem nastopijo kot manifesti. Precej razumljivo je torej vprašanje o žanru in konceptu, ki bi se lahko glasilo tudi, ali je utopija v sebi teoretsko utopična, ko/če želi postati koncept (ali želi doseči nemogoče?) in s tem znanstveno trdnejša kategorija? Kar bi pomenilo, da bi se vendarle zamajalo pravzaprav edino soglasje, ki obstaja o pojmu utopije, namreč strinjanje glede njene negativne konotacije — utopije kot blodnje, izrodka domišljije.

Zoper to rabo v vsakdanjem jeziku se ne kaže boriti; prav narobe, v takšni, pa čeprav negativni in v splošnem pejorativni konotaciji, je skrito zanimivo opozorilo na negativiteto, ki je v samem izrazu utopija, in na funkcioniranje same utopične racionalnosti. Gre torej za negativni koncept ali, modno rečeno, anti-koncept, in za njegovo negativno moč. Utopija je imaginarni toponim iz leta 1516 in prav iz leta 1516; v tem je nekaj pomena. Gre za lastno ime, ki je načeloma označevalo nekaj posebnega, nenavadnega. Lastno ime kajpak ne more postati koncept, razen za ceno nasilnega posploševanja. Že sam *Dictionnaire*

Robert na primer pravi, da je koncept »splošna in abstraktna mentalna predstava o nekem objektu«. Če pa opozorimo na kantovsko distinkcijo med čistimi in empiričnimi koncepti, je koncept a priori čist, če ni izpeljan iz izkustva (na primer koncept enotnosti, pluralnosti, itn.). Vendar pa se je Morova *Utopija* zelo hitro prijela, postala je dokaj odmevna in vplivna — še več, začeli so jo resno jemati. Že res, da jo je Rabelais na komičen način uporabil v *Pantagruelu* (1532), toda italijanski pravnik Francesco Sansovino jo je obravnaval enako kot realne, dejanske vlade.¹ Kako je lahko neka popolnoma imaginarna produkcija, ki jo je sam Thomas More imel za »literarno bagatelo, ki je ušla izpod njegovega peresa, da se skoraj ni zavedel«, obravnavana enako resno kot stari in moderni politični sistemi, ki so resnično obstajali? To je pravzaprav jedro vprašanja utopičnosti in utopijske trdoživosti. Namišljena, slepilna, varljiva čudnost utopičnosti ima posebnost, zaradi katere se je neubranljivo vsilila kot izziv racionalnosti. Še Spinoza je utopijo štel zgolj za blodnjo, umislek: »Politiko, kakor jo pojmujejo filozofi, je treba imeti za blodnjo ali kvečjemu za nekaj, kar ustreza ali deželi Utopiji ali zlati dobi.«² A v tej misli je blodnja vendarle že vpletena v kritično soočenje med politiko in filozofijo, med empirično in čisto politiko. Nekaj podobnega je navsezadnje tudi pri Leibnizu: ko obravnava razmerja med utopijo in metafiziko najboljšega vseh možnih svetov, je substantiv »utopija«, vsaj kadar še ohranja veliko začetnico, rabljen v množini in postopoma postaja občno ime, ime vrste. Zdi se, kot da leksično napredovanje njenega statusa koncepta hodi vstric s tem, da se besedo začenja jemati resno, in sicer kot metafizični zastavek. Ali drugače: kot da bi bila utopija že vse od tega zgodnjega, preranega vstopa v filozofske razprave poklicana, da zaznamuje razdaljo, jez in distanco med realnostjo in domišljijo (blodnjo in umislekom), med empiričnim in čistim konceptom (v brk vsaki »zdravi pameti«). »Res je«, pravi Leibniz, »da si lahko zamišljamo možne svetove brez greha in brez nesreč in lahko bi tako kot romane izdelovali Utopije, Sevarambe.«³ Govoriti o »romanu« v tem času ni laskavo početje (tudi ne o nemškem, kjer se utopični žanr sploh imenuje kar »Staatsroman«), zakaj za poetiko razsvetljenstva (in za Aufklärung), je roman do konca 18. stoletja žanr nižje vrste, in ga je rehabilitirala šele romantika. Nikakor pa ni nepomembno, da je ravno žanr utopičnega romana, ki se je vpisal v razprave o realnih in idealnih oblikah vladanja oziroma vladavin, veliko prispeval tako k priznavanju resnega v utopijah kot k rehabilitaciji romana. Ko je postala beseda utopija občno ime in predmet resne obravnave, je začela

1. Francesco Sansovino, *Del governo, dei regni e delle repubbliche così antiche come moderne* (1557), cit. po G. Passarello — E. Janora — S. Passarello, *La memoria e la ragione*, Società editrice internazionale, Torino 1982, str. 261.
2. H. Spinoza, *Traité politique*. I. pogl., nav. po Chatelet, *Les Lumières*, Hachette, Pariz 1972, str. 90-91.
3. Nav. po: G. Raulet, v: *Strategies de l'utopie*, Gallilée, Pariz 1979.

označevati tip literature in vrsto mišljenja, ki so ga začeli navezovati na antiko. V 18. stoletju je izraz »utopija« dobil pomen »načrta imaginarnega vladanja«, s pogostimi referencami na Platona. Tako, na primer, *Dictionnaire de Trevoux* pravi, da se »besedo uporablja včasih figurativno za imaginarno deželo, po zgledu Platonove *Države*.« Naj mimogrede opozorimo na vnazajšnje rabo izraza utopija za stara dela. Čeprav je beseda nastala iz grškega korena in prefiksa je kot takšne v grški literaturi niso odkrili. More je implicitno vzel Platona (kar je povsem v duhu humanizma renesanse) za model: uporabil je obliko dialoga in izdeloval besede na podlagi grščine; tako je v globalnem predložil anti-fevdalno organizacijo, ki spominja na *polis*. Poslej so izraz utopija začeli uporabljati v širokogrudnem in dokaj samovoljnem posploševanju, zaradi česar je vse bolj izgubljal možnost, da bi postal enoznačni koncept — kljub temu, da so ga resno jemali. Po eni strani, v negativnem smislu, označuje vse oblike irealizma in irealnega; po drugi strani ga uporabljajo v širokem smislu ne samo za projekte vladavin, za idealne ali imaginarne republike, ampak mu dodajajo tudi mit Zlate dobe, Dežele raja, Arkadije, pa še literarne potovanjske in potopisne tradicije, realne in umišljene. Za to je Morovo delo kot nalašč, saj je njegova shema klasična: pripoved o potovanju, opis otoka. Še več; te pripovedi o realnih ali umišljenih potovanjih, ki so se tako razbohotile med 16. in 18. stoletjem, predstavljajo, če smo pozorni, manjkajoči člen v »kontinuirani zgodovini utopij«, ki jo je hotel napisati Raymond Trousson in pokriti petnajst stoletij, ki ločijo antične »utopije« od Morove.⁴ V srednjem veku je namreč imaginarno potovanje *topos* in tega ne gre pozabiti, kadar bi se lotevali pisanja zgodovine utopije, ki bi se artikulirala z zgodovino racionalnosti. *Skratka: 18. stoletje je podedovalo vse te tradicije in vse te topose in jih je poskušalo vključiti v preplet svoje racionalnosti.* Podjetje je uspelo samo delno, saj ga je obremenjevala (v konstitutivnem in esencialnem smislu) moč mita in »izvirnega romana« in se je trudilo, da bi zavzelo prostor med realnostjo in umislekom, o čemer smo že govorili. Od tu vsekakor sledi izjemno obilna utopična produkcija v obdobju racionalizma, v 17. in 18. stoletju, ki je nihala med kar se da resnim in kar najbolj skrajno fantastičnim. Literarni zgodovinarji, posebej utopične literature, ki poskušajo v vsej tej literaturi izdelati posebno definicijo utopičnega žanra (ki, na določen način, nadomešča koncept), običajno podcenjujejo ali spregledajo njeno kompleksnost, čemur bi s stališča zgodovine idej lahko rekli, da podcenjujejo *problematiko* in se izogibajo problematičnosti. Predmet obravnave namreč ni predvsem neki posebni literarni žanr, ampak določen fenomen racionalnosti, ki prežema vse žanre; govoriti o »utopičnem ali utopijskem žanru« pomeni potemtakem način, kako to temo neproblematično odpraviti, a jo vendar priznati. Utopije ni mogoče istovetiti z nobenim natančno opredeljenim žanrom;

4. R. Trousson, *Voyages au pays de nulle part, histoire littéraire de la pensée utopique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, str 7-9.

lahko je roman, pa tudi pesnitev, lahko je gledališko ali operno delo. Lahko pa seveda tudi izločimo, izpostavimo v razmišljanju strukturne ali tematske stalnice utopične pripovedi. Kar zadeva strukturne stalnice, je shema Morove *Utopije* kanonski, paradigmatični tekst — pripoved o potovanju, opis utopičnega mikrokozmosa — toda spreminja se glede na vrsto, čas in avtorje in poslušno sledi historičnemu spreminjanju »pravih« žanrov; zato ne dopušča, da bi jo utesnili v trdno definicijo. Kar pa zadeva tematske stalnice — življenje na otoku (izoliranost, zaprtost), geometrijska regularnost kot izraz popolne in totalne kontrole, socialna uniformnost, celo enakost (ukinitvev razredov ali stanov) itn. — utopije seveda presenečajo po svoji razberljivosti, razvidnosti, vendar pa tudi po nekakšni ohlapnosti, ne-specificiranosti: na ta način si namreč utopija prisvoji zahteve racionalnega diskurza (in jih celo do skrajnosti zaostri), zaradi česar je ni več mogoče spregledati kot izziv racionalnosti. To so razlogi, zaradi katerih se, po mojem mnenju, vsiljuje kritika utopičnega uma — in sicer kot bistveni del kritike modernega razuma sploh, saj radikalno zaostri njene zahteve, prav do skrajnosti, ki bi ji heideggrovsko lahko rekli prav do samozanikanja. Težava je »samo« še v tem, kako določiti obliko kognitivnosti in tip racionalnosti, ki delujeta v utopiji. V prestolnici Morove Utopije, Amaurote, ki je mesto-fantom, živijo prebivalci Alaopoliti kot državljani brez države, njihov vladar Ademus je suveren brez ljudstva, njihovi sosedje Ahoreni so prebivalci brez dežele, reka, ki jo imajo, pa je brez vode. Čar Morovega zastavka je v tem, da je zanikal obstoj tega, kar je zatrjeval; da je torej vpisal negacijo v sam »koncept« utopije. To načelo je sicer podlaga tem in diskurzivnih postopkov, ki nastopajo kot inverzije in jih poznajo srednjeveške in baročne pripovedi o zaobrnenem in *narobe* svetu, karšnega najdemo še v Marivauxovem delu ali tudi v začetku nekaterih takoimenovanih delirantnih utopij, ki so preplavljale zlasti 18. stoletje.⁵ Tu bi se nemara morali vprašati o dialektiki ali vsaj o konceptualnem paradoksu, ki sta v tej protislovni irealni realnosti. Vendar pa je vprašanje, ki ga je izzvalo dejstvo, da je moderna racionalnost utopijo vzela resno, drugačno: namreč, v kolikšni meri je utopija »irealna«. Tu je past: možna zmeda med imaginarnim in irealnim, in zamenjevanje utopije s perspektivo drugačnega.

Po vsem tem bi morda lahko rekli, da si je utopija pridobila status anti-koncepta, ker negativno, a sistematično nasprotuje realnemu. Pri Moru je model organizacije Utopije natančni pendant napak Evrope. Vendar pa že izraz, kot rečeno, vsebuje zanikanje tega, kar zatrjuje: proti-model potemtakem nikjer nima svojega mesta, kraja; radikalno se otrese vseh referenc, katerih *navidezno*

5. Marivaux, *L'île des esclaves* (kjer mojster Ifikrat postane Harlekinov sluga); prav ta tema denimo tudi v Casanova, 1788: *Icosameron*, kjer se sistematično postavi na stališče nasprotja do realnega, obstoječega; Fourier kot najbolj znameniti, delirantni oblikovalec narobe sveta — in tudi pisave. Gl. *Utopični socialisti*, CZ, Ljubljana, 1979, str. 281 in passim.

nasprotje je. V tem je, temeljni izvir utopične racionalnosti, oziroma v tem je ne skriti, ampak razvidni pomen utopije za racionalnost. S tem, ko se vzpostavi kot anti-koncept, torej vendar kot koncept, vzpostavi nekaj drugega: utopija je uresničeno upanje, zveza upanja in vedenja, zveza nasprotij, rešitev antinomij, razrešitev protislovja med senzibilnostjo in razumom, med moralo in srečo, med individuomom in skupnostjo itn. Ali, grobo in aksiomatično rečeno: sprava vseh nasprotij je utopija. S kantovskimi besedami bi lahko rekli antinomija, ki se požvižga na svoj antinomični značaj — in v tem smislu bi jo Kant zagotovo označil kot iluzijo — sicer pa v »Kritiki čistega uma« ironizira to »vse preveč razširjeno umetnost filozofske fantazmagorije«. Ta ocena se pravzaprav ne razlikuje od mnenja Spinoze ali Leibniza, ki govorita o škandalu utopije kot o umisleku, ki se razglša za realnost. Kant, kot je znano, ob marsikateri priložnosti obsoja spekulativno rabo logike, a to počne zaradi natančnejšega razlikovanja dveh rab Uma — na eni strani gre za spoznavnost realnega na drugi za metafiziko ali celo za praktično rabo. V bistvu torej dopušča umu tudi spekulativne ideje, ki pa imajo lahko tudi praktično vrednost. Utopija se potemtakem vsili racionalnosti kot praktični zastavek in zato lahko spet postavimo vprašanje razmerja med utopijo in realnostjo. Pravzaprav je Kant naredil uslugo utopiji s tem, da jo je integriral v svojo diskvalifikacijo dialektičnih iluzij.

Kaže torej, da praktične uporabnosti utopij ne gre spregledati. Zahteva po umestitvi utopije v prakso sega sicer do Platona, toda pozneje je v glavnem ostajala zgolj kot zahteva. V religioznih oporečništvih in odpadništvih srednjega veka sta se meništvo in mesianizem povezovala, da bi ustanavljala družbe zunaj družbe in religije zunaj cerkve. Iz leta 1578 je znameniti primer jezuitov v Paragvaju: organizirali so »enkclave«, ki so nekakšne socialistične teokracije — občudoval jih je Montesquieu, a ostro sta jih zavračala Diderot in Voltaire.⁶ Te »enklave« praktično kažejo na bistvo utopične racionalnosti — na posredništvo med transcendentnim in utopčnim, ki so ga sekularizirali in iz njega naredili posvetno poslanstvo svojega reda. Vse to kaže, da smo priča poskusom, kako posredovati med oblikami idealnega vladanja in med oblikami realnih vladavin in sicer prek sekularizacije. Gre torej za pomembno epizodo. A vendar gre le za praktično realiteto utopij, za kar bi lahko našteli še kar precej primerov. Leta 1825 je Robert Owen ustanovil v Indiani »New Harmony«, poskus, ki je že v dveh letih propadel. Teoretično in praktično nadvse eksotični in čudaški fourierizem je zaplodil komunitarne skupnosti na petih kontinentih. *Voyage en Icarie*, ki ga je Cabet zasnoval kot delo, ki naj bi »osveščalo in mobiliziralo«, je povzročilo nastanek ikarijske stranke, ki je zelo hitro štela 200.000 članov. Še enkrat torej velja poudariti, da gre utopije jemati zares. Utopija ni nekaj irealnega, a njena realnost ni iz vrste konceptov in iz konvencionalno sprejetega pojmovanja spoznavnosti.

6. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Pariz 1950, str. 37.

Raymond Ruyer⁷ označuje »utopični svet« kot modifikacijo aksiomatike, ki »spreminja svet« po postopku, ki ga dobro poznajo matematiki, saj upošteva neevklidovske geometrije. Pravi, da gre »za mentalne vaje o lateralnih možnostih«, ki se ne vpisujejo v utopični *žanr*, razen, če se ta refleksija izteče v pravo predstavitev nekega specifičnega in organiziranega sveta. Raymond Ruyer vidi v utopiji miselni svet, ki ga označuje kot hipotetično-deduktivnega. Zdi se, da je s takšno opredelitvijo svojevrstno utopično funkcioniranje preveč omejeno, saj utopično *spekulacijo* zvaža na hipotetično deduktivno rezoniranje in zanemarja takorekoč kvalitetni element utopije, tistega, ki ga je Kant štel za dialektično iluzijo, namreč, da transgresira antinomije in ustvarja totaliteto — seveda na imaginaren način in vsem protislovjem navkljub. In v tem je tudi njena prvenstvena in prvotna socialna in politična motivacija. Utopija je neke vrste *simulacija koncepta*, potrebna zato, da upraviči svoje posebno razmerje z realnostjo. Radikalni »drugje«, je določen v funkciji s »tukaj«, njena popolnost je v funkciji sedanjega in minulega zla — in zato je dobro, da razlikujemo utopije od povsem imaginarnih ali oniričnih predstav. Utopija je predvsem kontra-realnost, ki si prizadeva, da bi racionalno utemeljila legitimnost svojih upanj in pričakovanj in sicer z racionalno koherentnostjo sistema, ki ga zamišlja. V utopijah je zato vselej nekaj tistega pretirano racionalnega, kar jo približuje totalitarizmu. Ironija je, da si prav v bližini totalitarizma tudi najbolj koncizno nadene videz koncepta. Toda, kakor po eni strani ni nič drugega kot videz, tako hkrati tudi nima nič s perspektivami. Lars Gustafson jo v tem smislu definira »ne kot fikcijo, ampak kot paradoksn poskus, da bi izrekla napoved o nečem nepredvidljivem«.⁸ Utopija ni resnica, če resnico vežemo na koncept, je pa na določen način »določljiva« prav zaradi nenavadnih analogij s konceptom, ker tako dobro »vara«, ko si nadeva oblike koncepta, in »prevara« racionalnost, da ne more mimo nje. Po 18. stoletju je utopija del praktičnega prostora zgodovine, ki se meri tudi z razsežjem razmerja utopije do realnega. V 18. stoletju se je utopija umestila v novo razsežnost, v čas zgodovine. Shematično rečeno: pred 18. stoletjem so obstajali utopični *teksti*, po 18. stoletju pa *manifesti*.

S to novo razsežnostjo se je utopija vsaj deloma rešila negativne definicije, ki je besedo močno obremenjevala. Utopije so postale praktični projekti in 19. stoletje je izdelalo substantiv »utopist«. Thomas Nipperdey⁹ je naredil iz francoske revolucije simbolični dogodek »prehoda od utopije v strukturo politične akcije«. Ta historizacija je v resnici rezultat nastanka filozofije zgodovine, ki je

7. Nav. d., str. 117.

8. Utopien. Essays, München 1970, str. 82.

9. »Die Funktion der Utopie in politischen Denken der Neuzeit«, v *Archiv für Kulturgeschichte*, 44, 1962. Navedeno po R. Raulet, Furter/Raulet, *Strategies de l'utopie*, Galliléé, Pariz 1979, str. 17 in passim.

prevzela mesto krščanske zgodovine Odrešenja. Za F. Manuela¹⁰ je drugo obdobje Condorcetovega dela *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* iz leta 1792 »prestavitve« ali prevod utopije v napredek. V obeh primerih gre za teoretske redukcije, vendar pa gotovo ni naključje, da je Louis Sebastian Mercier v knjigo *L'An 2440*, ki je izšla leta 1771, prvič umestil utopijo v časovni »nekam« in ne več v geografski »ne-kraj«, in se potem hvalil, da je predvidel revolucijo. Potovanje v zgodovino, potovanje v prihodnost je zdaj nadomestil *topos* potovanja v prostor. Medtem ko sta 16. in 17. stoletje videnje sveta dojemala geografsko, je 18. stoletje začelo primerjati civilizacije iz točke časa, in je poskušalo preko njihove različnosti začrtati enotnost stalnega napredka. Utopija in napredek sta postala neločljiva.¹¹ Pri Starih je bil čas ciklični, obvladovalo ga je večno vračanje; »projekti« idealnih vladavin so hkrati implicirali vrnitev v zlate čase (od koder izhajajo protislovja v literarnih interpretacijah, ki hočejo hkrati vrniti utopični žanr v najglobbo antiko in razlikovati utopije od mita o zlati dobi). Biblijski čas pa je linearni čas, eshatološki čas. Historična misel 18. stoletja je torej torej proizvedla stik utopije in eshatologije.

Frank in Mitzi Manuel v že omenjenem delu trdita, da si je More prizadeval povezati grško kulturo in krščansko vero, a Morova *Utopija* je pravzaprav prehod od svobodnih, poljubnih predstav, v najboljšem primeru seveda satiričnih, do *moderne* koncepcije utopije, se pravi do načrtovanj političnih in socialnih reform.¹² Morova utopija razvija svojo kritiko samo v prostorski premaknitvi in se ne vpisuje v historično razsežnost, ki postane značilna za 18. stoletje, in sicer tudi v načinu branja religiozne tradicije, milenarističnih herezij in tako antičnih kot modernih utopij. Pred tem utopije nikoli niso bile utemeljene na tako enotni podlagi in v tako podobni perspektivi: utopija in uhronija sta poslej v posesti Razuma in se vpišeta v veliko zgodovinsko gibanje napredka.

Prestop v zgodovino oziroma k zgodovini je vplival tudi na koncept utopije. Če je ta koncept kdaj obstajal, ga poslej kot avtomnega ni več: sodi v zgodovino, pripada zgodovini, ki se ukvarja z njim. Utopije postanejo utopični projekti (ali tudi utopistični) in poslej služijo kot razločevalni instrument med utopičnim žanrom in načinom ali utopično funkcijo. Teksti so zdaj samo v optiki določene prakse, zgodovine, ki jo je treba narediti, so manifesti in abstraktne anticipacije *realnosti*, ki ima priti, ki jo je treba konkretizirati — dialektično, kot bi rekla marksistična tradicija. Odslej se zgodovina misli in zgodovina utopičnih žanrov ne ločita več od ideoloških in socialnih bojov, in to je že tudi čas, ko vstopamo

10. Franck. E. Manuel/Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass. 1979, str. 34.

11. G. Raulet, »Eschatologie et utopie ou la decouverte de l'histoire« v Pierre Furter/Gerard Raulet, *Strategie de l'utopie*, nav. d., str. 17.

12. Ruth Levitas, »Sociology and Utopia«, v *Sociology*, Cambridge, 31, 1, 1979.

v »utopične socializme« in v problem njihovega razmerja z marksizmom, ki, značilno, čuti potrebo, da se definira kot »znanstveni socializem«. Prehod od utopije k zgodovini, dopolnjen s kratkim stikom utopične in židovsko-krščanske tradicije, je povzročil tudi, daracionalni utopizem, Razum, Znanost, Imaginacija, Čut,¹³ in religiozni navdih konvergirata v ideološki preplet in tako vzporedno, skladno in pogosto skupaj prispevata¹⁴ k moderni utopiji 19. stoletja. Cabet, Leroux, Constantin Pecquer so utopiki, ki v Kristusu vidijo neposrednega prednika svojih utopij. Tudi tradicija večnih aspiracij po idealnem kraljestvu je ostala, a hoteli so jo spremeniti v socialni program. Ernst Bloch je hotel v *Ateizmu v krščanstvu* opisati logiko te dediščine — logiko, ki se ne izteče v noben koncept, ampak v nekakšen totalni, apokaliptični socializem, ki opravi z vso realnostjo in se ne zadovolji niti s socialističnimi realizacijami. Pri Blochu je seveda šlo za to, da se ohranja dinamika »še-ne-uresničene«¹⁵ utopije, pojmovanje, ki sta ga nazadnje »odobrila« tudi Adorno in Horkheimer, saj je bila zanju utopija Dobrega oziroma njena uresničitev nekaj nedosegljivega — in je zato njena vrednost zgolj negativna, kritična; govorita o »utopični funkciji«. Lahko rečemo, da bolj ko utopija postaja realna (ali praktična), manj je koncept, in njen racionalni status je vse bolj ravno *utopična funkcija*.

Lastnost moderne utopije je, da je odprta in to kljub strukturnim elementom žanra, zaradi katerih ni mogoče dokončno dojeti narave njene racionalnosti. Utopični sistemi seveda ohranjajo svojo zaprtost kot osnovno strukturno značilnost, a prav to je povzročilo v 19. stoletju razplod kritike »abstraktnih utopij« in nastanek nešteti anti-utopij.¹⁶ Kadar se ima utopija za realnost (za koncept), postane zares zgolj iluzija v slabšalnem pomenu — ali v kantovskem pomenu. Negativno radikalno (samo)kritično priznavanje se obnavlja s samo negacijo, ki jo je prakticiralo Morovo pisanje. Če se da s »konceptom« utopije delati kot z *načelom* — in prav to je izraz, ki ga je prevzel Bloch, ki se v tem povsem strinja s kantovsko kritiko — ga je treba vezati na načelo upanja. V kantovskem sistemu utopija označuje »kraljestvo ciljev« in zato imajo modeli »najboljših možnih vlad« v njem — v filozofskem smislu — svoje mesto. Utopija ne more biti koncept, ker z drugimi besedami označuje praktično idejo, relevantno za »postati« in ne za »biti«: v tem pa je sla po zvezi med moralo in srečo (ali tudi znamenita igra U-topija/EU-topija), med pravico in moralo. Negacija, ki je v samem imenu »utopija«, zanika realnost zamišljenega sistema,

13. Gl. n.pr. Fourier, *Le Nouveau monde amoureux*, v *Utopični socialisti*, nav. d., str. 281-317.

14. Gl. n. pr. Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*, 1825; Weitling, itd.

15. Ernst Bloch, *Der Freigeist der Taufer bei Lessing*, v *Thomas Munzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt/Main 1972, str. 218 in passim; Norbert Elias v Wilhelm Vosskamp (ur.) *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982, 2.del, str 183-196; *Utopie — Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, Pariz 1976.

16. Mannheim, *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd 1978, str. 170-175.

a jo kljub temu postavlja nasproti realnosti, katere druga stran je; moč negativnega v njej je, rečeno z Blochom, *prisotnost v možnem*. Veliko filozofskih interpretacij se zato sploh ni ukvarjalo z vprašanjem, kako iz utopije za vsako ceno narediti koncept, ampak so raje opozarjale na kritično prvino utopičnega pojmovanja. Prvo veliko sociološko delo o utopijah, Karla Mannheima *Ideologija in utopija* (1929) ravno definira kot utopije tiste predstave, ki merijo na spremembo družbe, v nasprotju z ideologijami, katerih funkcija je ohranjati *status quo*. Mannheimova klasifikacija s tem seveda omejuje utopije in ideologije na njihovo družbeno funkcijo, hkrati pa tudi premešča zanimanje k oblikam in načinom vedenja, pojmovanega v smislu namer. Ta opredelitev v veliki meri implicira kriterij uspešnosti ali uspeha — po katerem bi bile »prave« utopije tiste, ki se uresničijo in s tem pač nehajo biti utopije. Če pa je to izpolnjena namera, potem se odpira široko in plodno polje fenomenologije oblik in načinov zavedanja, in vprašanje o uresničenju se preoblikuje v vprašanje o racionalnosti. Blochovo *Načelo upanje* je prav fenomenologija »anticipativne zavesti«. Njegova poglobljena misel je, da se »utopična funkcija« nikoli ne omejuje samo na družbeno funkcijo utopij in ideologij, na njihovo uresničenje ali neuresničenje, ki ju utopija transcendirata. Po njegovi tezi izraža utopija aspiracijo, ki ji ni zadoščeno, dokler predstave o pravičnosti in sreči, sicer skrite in zamaskirane v mnogih ideoloških oblikah (v utopijah pogosto totalitarnih), ne bodo uresničene. Postopek te »fenomenologije« je v tem, da odkrije in izloči to utopično funkcijo iz sistemov in napačne zavesti, saj je okužila zgodovinsko izkušnjo. A kljub prisotnosti v napačni zavesti so utopije v vsakem obdobju kritična moč v samem jedru ideologij. Prav ta kritična moč »utopičnega načina« (izraz je Ruyerov) zanima Blocha, ki pa gre še dlje. Upošteva namreč tudi moment subjektivnega odpora, ki je v temelju vsakega »utopičnega načina«, in ne omejuje utopije na subjektivni in svojski način: prav narobe, njegova izhodišča so *dela* sama in zato opravi z vsakršnim razlikovanjem med imaginacijskimi deli utopičnega žanra in konkretnimi uresničitvami. Za Blocha ni nikakršne razlike med estetiko in teleologijo: to je tema »konkretne utopije«, ki so jo pogosto napačno razumeli, saj so jo navezovali na vulgarni marksizem, kot da bi bila (konkretna utopija) še vedno »utopični socializem« in »znanstveni socializem«. Delo je delo, pravi Bloch, in ni kaj dosti važno ali je ideološko ali materialno — in prav v tej točki Blocha najpogosteje ne razumejo ali ga napačno razlagajo. Na prvi pogled se namreč zdi, da je Blochova »konkretna utopija« samo poduhovljena repriza »historičnega materializma« in njegovega vztrajanja pri nujnosti dialektičnega posredništva med teorijo in prakso. Toda konkretna utopija se loteva realnih in idealnih podob sveta kot obsežnega utopičnega laboratorija, v katerem so utopični teksti samo posamezne — zgodovinsko določene in trdne — podobe velikega teksta »konkretne utopije«, ki piše zgodovino. Dela na splošno in dela utopičnega žanra posebej so začasne totalizacije, katerih vrednost je v tem, da

so sredstva, instrumentarij kritičnega spraševanja realnosti.¹⁷ Besedilo in funkcija torej nista v protislovju in se ne izključujeta. Tako Bloch ni samo rehabilitiral subjektivno utopično funkcijo, ampak lahko rečemo, da njegova fenomenologija, ki temelji na Heglovi, odkriva tudi sisteme, ki jih utopije vsebujejo: utopija je zgodovinska oblika »pojmovnega upanja« (begriffene Hoffnung), na podoben način kot so pri Heglu zgodovinske podobe etape uresničevanja Pojma.

Sklenemo lahko, da utopija ni koncept, se je pa v tolikšni meri odločila prevzeti njegove oblike, da jo je racionalna misel morala upoštevati. Zgodovina pravzaprav ni dopustila druge izbire. Čisto otipljiva, praktična realnost, ki jo je katera od utopij kdaj v zgodovini doživela, ni izčrpala koncepta, ki ga je bilo treba upoštevati kot socialno in intelektualno funkcijo ali kot načelo, ki je svojsko in značilno za delovanje moderne racionalnosti. Pravijo, da je 20. stoletje poraz uresničenih utopij.¹⁸ Vendar je takšno trditev mogoče pripisati predkritičnemu pojmovanju utopij: kakor da bi se morale, pod pritiskom zgodovine 18. stoletja, v resnici uresničiti. Utopija je doživela udarec s polomom »velikih zgodb« v zgodovini, kakršnih ena je marksizem. Zoper utopijo uperjajo tudi kritike glede totalitarizma, s katerim so jo že zelo zgodaj povezali in katere klasika je postala Orwelova anti-utopija.¹⁹

V bistvu se utopija in anti-utopija pravzaprav v ničemer ne razlikujeta, obe sta izšli iz istega pred-racionalnega, pred-organiziranega sveta, v katerem se protislovja toliko lažje rešujejo, kolikor so pač v izključno mišljeni konstrukciji. Takšno mnenje pomeni spregledati, da so anti-utopije tudi utopije in da — tako kot utopije, katerih zaprtost kritizirajo — tudi anti-utopije same pač kritizirajo realnost. S kritiko utopij po eni strani razkrivajo nevarnosti totalitarizma, ki so prikrite tako v realnem kakor tudi v projektih za utopične spremembe. Tako je anti-utopija v bistvu samokritika utopije in na določen način rešuje *utopično funkcijo*, ki jo je pač treba ponovno uveljaviti, posebej zaradi karakteristik, ki se prijemajo žanra in hočejo iz utopije narediti koncept, pri tem pa izgubljajo specifično naravo njene racionalnosti. Baudrillard,²⁰ na primer, radikalno izbriše »usodne strategije« prav s tem, da ukine racionalno funkcijo. Kritični trenutki, ki so bili značilni za »utopični način« danes niso nič manj prisotni kot v 60. in 70. letih, ko je zavel prvi val sodobne antitotalitaristične kritike utopij. Tedaj se je utopija lahko rešila samo tako, da je postala srž radikalne kritike totalitarizma »sistema«, se pravi teženj, ki so inherentne realni racionalnosti *in* tistega, kar

17. G. Raullet, »L'utopie comme texte et structure processuelle«, v Furter/Raullet, *Strategies de l'utopie*, str. 13-26.

18. R. Dahrendorf, *Out of Utopia* 1958; Chad Walsh, *From Utopia to Nightmare*, 1962; Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, 1977.

19. Guy Bouchard, Andre Rocque, Jaques G. Ruelland, *Orwel et 1984*, Bellarmin, Montreal 1988.

20. *Les strategies fatales*, Graset, Pariz 1983.

je hotelo postati njegova protiutež — uresničena utopija »znanstvenega socializma«. To je bil, kot je znano, čas konca utopij (Marcuse) in vseh utopijskih strategij, ki so temeljile na upanju v sožitje raznih protikultur in političnih opozicij, ki da bi se sešle v nekakšnem koherentnem anti-avtoritarnem projektu, ki bi poslej »pisal zgodovino«. Zdi se, da se je poizkus obrambe utopične racionalnosti ujel v past tistega, kar je v resnici obtoževal, v past realiziranega socializma. Temeljno ločitev med individuom in skupnostjo, ki je v jedru vsake utopično navdihnjene konstrukcije, je nekoliko ublažilo to, kar je Marcuse imenoval »represivna desublimacija«. ²¹ Na mesto idealnih — utopičnih ali antiutopičnih — so prišle konsenzualne konstrukcije, na mesto komunitarnih sanj — komunikacijske, od Habermasa do ameriškega »new communitarism«. Utopije imajo samo še možnost, da v teh novih pojavih vidijo utopične tekste in podobe, ki jim ne gre postavljati vprašanja o resničnosti ali napačnosti in ne vprašanja o konceptu.

*

Poskušali smo pokazati boj utopije za status koncepta in odnehanje v tem boju, ne pa poraz. V splošnem in načelno velja isto tudi za širši pojem imaginacije in imaginarnega, ki je danes v pogostješi rabi, a se o njegovi konceptualni trdnosti ne postavlja vprašanj; še najbolj dorečen v smislu koncepta je izraz *imaginarij*.

Zgodovina imaginacije je z območja zgodovine idej in se ne ujema, ampak srečuje in včasih prekriva z zgodovino imaginarija, kakor se je ta koncept uveljavil v novejšem zgodovinopisju, zlasti v začetku, ko se je pojavil kot modni koncept in je zajemal »precej karkoli«; zgodovina imaginarija je najprej funkcionirala kot razširitev zgodovine na zanemarljive, a zelo privlačne pojave. Obema pa je skupno zelo bistveno izhodiščno priznanje: da obstaja logika imaginarnega, racionalno jedro v iracionalnem in racionalne metode za proučevanje iracionalnega. S proučevanjem imaginarnega je, tako mislim, mogoče bolje videti, iz česa je narejena zgodovina: prav toliko iz sanj in podob kot iz tako imenovanih realitet. Vse kar je sanjarija, vse kar je utopija, vse kar je podoba ali drugačna poetska oblika spomina, je nadvse očarujoče in tako privlačno, da se pogosto zgodi, da pozabljamo, da je imaginarno tudi veliko polje možnosti za historično manipulacijo. Zato govor o racionalnem proučevanju predmeta, ki mu nismo mogli dokazati konceptualne trdnosti; ideologija rabi koncept, imaginarno lahko shaja tudi brez njega. Res pa je, da se »imaginarij« giblje neposredno v bližini koncepta simbolnega, imaginarna družba (utopija) pa bolj v bližini koncepta ideologije, utopija je na križišču med imaginarnim in ideološkim. Menda je Bergson govoril, da ni misli brez podobe (image), tu pa lahko rečemo, da je predmet zgodovine imaginarnega misel s podobo, pa še

21. G. Raulet, *Herbert Marcuse, Philosophie de l'emancipation*, P.U.F., Pariz 1992.

raziskovanje sloga in besednjaka; ni samo »novo branje tradicionalnih reči«, kot se glasi obče mesto.

Beseda »imaginarno« (npr. v zvezi: zgodovina imaginarnega) je torej rabljena kot alibi, kot prikrievanje dejstva, da ravno zaradi nekonceptualne trdnosti — oziroma konceptualne netrdnosti — ne znamo povleči natančnih meja med imaginarnim (imaginarno družbo, utopijo) in imaginarijem. Še največ, kar bi si bilo mogoče privoščiti v okviru še teoretskega tveganja je mogoče izpeljati iz preproste etimološke ravni: volja »utopikov« je, da se postavijo ven iz časa in prostora, svet gradijo v ne-kraju in ne-času, utopija torej v celoti ni v imaginarnem. Imaginarij pa je navezan na kraj in tudi čas; v tem je nekaj njegove moči kot koncepta, ki funkcionira v zgodovinskih družbah. V našem času pa so modne in zdijo se samoumevne zveze kot: imaginacija in politika, imaginarij in družbeno. Vse politične stranke se danes na ta ali oni način »sklicujejo« na imaginacijo: povečujejo jo pri sebi in obsojajo ali zasmehujejo njeno odsotnost pri drugih, ne-imaginativnost velja za znamenje povprečnosti in revnega duha. Semantično nabita beseda je torej ušla znanosti, a ostaja ji še veliko dela v teoriji in zgodovini socialne imaginacije.