

Andrej Leskovic

POJEM UTOPIJE IN VPRAŠANJE UTOPIČNE ZAVESTI V FILOZOFIJI ERNSTA BLOCHA

Ernst Bloch (1885–1977) s svojim razumevanjem utopične zavesti kot anticipirajoče zavesti, ki ji upanje in utopični pogum omogočata prodirati v svet možnega, nasprotuje vsem poskusom, da bi utopično mišljenje prikazali kot zastarelo, zato je njegova filozofija utopična spodbuda za današnji čas – »čas apatije in resignacije«.

1. Uvod – Blochova rehabilitacija pojma utopija

Ernst Bloch razume svet kot večni proces rojevanja novega, utopije pa ne omejuje na njeno socialno, gospodarsko ali politično dimenzijo, ampak jo obravnava kot antropološki in celo ontološki pojem, zato je Blochov prispevek k utopistiki še posebej dragocen.

Bloch je po besedah Theodorja W. Adorna utopiji »povrnil čast« (Bloch, Adorno, 2005: 2) že v zgodnjem delu *Duh utopije* (*Geist der Utopie*, 1918; 1923). Njegov neprecenljivi vpliv na razvoj utopične misli je sodobni nemški filozof Jürgen Habermas (roj. 1929) v razpravi z naslovom *Kriza države blaginje in izčrpanost utopičnih energij* (*Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, 1991) označil z besedami: »V našem stoletju sta samo Ernst Bloch in Karl Mannheim besedo 'utopija' očistila utopizma in jo rehabilitirala kot čisto področje za projekt alternativnih možnosti življenja, ki jih je treba vključiti v zgodovinski proces.« (Cit. iz: Veršinin, 2001: 187.) Utopijo je torej Blochu uspelo rehabilitirati predvsem zato, ker jo je osvobodil utopizma, ki se ne zaveda dovolj, da je prihodnost odprta in da strukture idealne družbe ni mogoče do potankosti predvideti.

Upanje je razmejil od iluzij, vlogo utopičnega upanja v svetu (»utopična funkcija«) pa je utemeljil s svojo ontologijo biti kot še-ne-bit, katere temeljna predpostavka je, da je to, kar je, odprto za nekaj, česar še ni. Z ontološko utemeljitvijo utopičnega upanja in s tem, da utopije ne obravnava le kot političnofilozofski pojem, Blochova filozofija kljubuje vsem poskusom, da bi utopičnemu mišljenju odvzeli aktualnost, in je lahko zato utopična spodbuda za današnjo »dobo apatije« (Jacoby, 1999) in navdih za filozofijo v obdobju, ko se tudi zaradi krize globalnega kapitalizma spet vse pogosteje razpravlja o možnostih alternativne svetovne gospodarske in družbene ureditve in ko se zdi, da se tudi v filozofiji znova povečuje občutljivost za vprašanje prihodnosti.

»Teoretiki« dobe »apatije in resignacije« so utopijo desetletja neločljivo povezovali z iluzijami, dogmatizmom in celo s totalitarizmom, ki naj bi poskušal človeka in družbo preoblikovati v skladu z utopičnim idealom »geometrijske simetričnosti«. Vzrok za to je morda tudi v tem, da so imeli, kot ugotavlja Szacki (2000: 63), vsi kritiki utopije in utopičnega mišljenja »v mislih politično utopijo«. Takšno neločljivo povezovanje utopije z dogmatizmom je neupravičeno, še posebej, če je utopija razumljena kot odprtost, kakor jo razume Bloch, enačenje utopije in totalitarizma pa je, kot opozarja poljski filozof Bronisław Baczko (roj. 1924), tudi intelektualno neplodno ter skregano z zgodovinskimi dejstvi, poleg tega pa banalizira grozljivost pojava totalitarizma, ki zgolj zlorablja formo utopije za skrajno neutopične cilje (Baczko, 1994: 136–137).

Bloch z vsem svojim opusom dokazuje, da utopija ne pomeni prepovedi alternativnih načinov mišljenja, ampak je, prav nasprotno, mišljenje alternativ obstoječemu, kajti utopična zavest, ki je v podlagi utopij, je predvsem anticipirajoča zavest, ki ji upanje, in skupaj z utopičnim pogumom omogoča prodirati v še-ne, v svet možnega. Z Blochom je pojem utopije, trdi hrvaški filozof Milan Kangrga (1923–2008), »dobil ne le 'državlansko pravico', ampak svoj najgloblji pomen, ki zajema jedro človekovega življenja, ki ga utemeljuje in usmerja upanje kot izvor možnosti in prihodnosti« (Kangrga, 2004: 356). Kot je zapisal eden Blochovih najprodornejših interpretov Rasim Muminović (1935–2012), »teoretiki« antiutopične dobe ne vidijo, »da

bi bil svet brez *utopikuma* ledena stvarnost, tj. da bi bil, če možnosti spremembe ne bi bilo, nesmiseln vsak poskus najti korelat svojim anticipacijam in načrtom, smrtonosni cirkulus pa bi uničil vsak smisel, človek bi bil brez *utopikuma* žival« (Muminović, 1972). Če ne bi bilo utopije in utopistov, bi namreč ljudje, kot je nekje zapisal Anatole France (1844–1929), »še vedno živeli v votlinah, goli in revni« (cit. iz: Mumford, 2008: 20). Utopija je bolj antropološki kot socialno- ali političnofilozofski pojem, vprašanje, ali lahko živimo brez nje, pa »je zato najprej samo antropološko« (Tóth, 1995b: 74). K človeku namreč ne sodi samo to, kar že je, temveč tudi to, česar še ni. Isto ugotavlja tudi Blochov sodobnik Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), ki v delu *Človekova prihodnost (L'Avenir de l'Homme)*, (1959) trdi, da utopisti, »četu-di se lahko zdi polet njihove domišljije smešen, spoznavajo resnične dimenzije pojava, ki mu pravimo človek« (cit. iz: Bauman, 2010: 8).

Blochovo pojmovanje utopije je zelo tesno povezano z upanjem. Pojma upanja filozofska tradicija po Blochu ni upoštevala dovolj resno; upanje je, trdi Bloch v predgovoru k svojemu 1628 strani obsegajočemu *Principu upanja (Das Prinzip Hoffnung)*, (1954, 1955, 1959), »kraj na svetu, ki je naseljen kot najbolj kulturna dežela, a je hkrati neraziskan kot Antarktika« (Bloch, 1981a: 5; GA 5: 5).¹ Upanje mu pomeni »temeljno vprašanje« (Bloch, 1977a: 334), odgovor nanj pa bi pomenil absolutni *novum* – razrešitev uganke človeka, ki bi hkrati pomenila, domneva Bloch, razrešitev uganke sveta in razsvetlitev skupnega temnega jedra človeka in sveta – naposled uresničeni utopični *ultimum* kot *eshaton*.

2. Zaprte in odprte ter abstraktne in konkretne utopije; utopično in utopistično

Bloch razlikuje med odprtimi in zaprtimi utopijami ter utopijo in utopizmom. Ti delitvi sta bistvenega pomena za razlikovanje med tradicionalnimi, v veliki meri statičnimi in abstraktnimi utopijami

1 Pri delih Ernsta Blocha, vključenih v Blochova zbrana dela (Ernst Bloch (1961–1978): *Gesamtausgabe*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp), ki jih navajam po prevodih, na drugem mestu navajam stran v izdaji Blochovega zbranega dela (GA 1–16).

ter novo utopijo, ki je v nasprotju s tradicionalnimi dinamična in odprta. Po tradicionalnem razumevanju so utopije abstraktne predstave idealne družbe, katerih avtorji, med drugimi More, Campanella, Fourier, Owen in Saint-Simon, niso upoštevali realnih možnosti v stvarnosti sami (Bloch, 1986: 78) in so »boljši novi svet gradili prepogosto preveč neposredovano iz srca in glave« (Bloch, 1966: 109; GA 13, 95); njihov »cilj je bil pisan in živahen, pot do njega [...] pa je ostala skrita« (Bloch, 1981a: 724; GA 5: 724). Ker so vizijo *telosa* upodabljali preveč konkretno, so bile njihove utopije abstraktne in tako obsojene na neuresničljivost. A vse utopije po Blochu – v nasprotju s splošnim prepričanjem – niso abstraktne; obstajajo tudi uresničljive utopije, ki jih Bloch imenuje konkretne utopije. Besedna zveza *konkretna utopija* je morda nekoliko zavajajoča, saj konkretne utopije niso utopije, ki bi konkretno in podrobno opisovale prihodnost, kot bi to besedno zvezo lahko razumeli, prav tako niso že »uresničene« utopije, ampak so to utopije, ki se zavedajo, da je prihodnost odprta in da podrobnosti prihodnje ureditve sveta ni mogoče predvideti. Zato so te utopije v precejšnji meri »ikonoklastične« (Bauman, 2009: 73). Prvi izmed pogojev za konkretnost utopije je njena odprtost. Abstraktne utopije so se tako kot konkretne zavzemale za neodtujeno družbo, a so, kot ugotavlja Bloch, zanemarile bližnje cilje, zato je bil njihov končni cilj neuresničljiv; drugi bistveni pogoj za konkretnost utopije je torej to, da utopično načrtovanje upošteva tudi bližnje cilje.

Tretji bistveni pogoj za konkretnost utopije je povezanost utopičnih vizij z realnimi možnostmi. V predavanju *Topos utopía*, vključenem v postumno izdani izbor njegovih predavanj z naslovom *Slovo od utopije? (Abschied von der Utopie?)*, (1980) Bloch piše, da ima utopija dva toposa, notranjega in zunanjega. Notranji topos je prostor stremljenja, pričakovanja, želenja, zunanji pa je prostor z zunanjim svetom povezanega anticipiranja še-ne-obstoječega. Zunanji topos utopije Bloch označuje kot »prostor, poln nevarnosti« (Bloch, 1986: 36), saj je udejanjenje najboljših zamisli lahko pekel, če te zamisli niso dovolj povezane z realnimi možnostmi oziroma s tendenco in latenco v stvarnosti. Za konkretnost utopije torej ni dovolj, da obstaja subjekt, ki sanjari, njegove sanje in misli morajo biti povezane s tendencami v svetu samem. Utopija, kot je povedal Bloch v nekem intervjuju, »ni

beg v irealno, ampak je raziskovanje objektivnih možnosti realnega in boj za njihovo uresničitev» (Bloch, 1977b: 351).

Utopija vedno zahteva tudi element kritike in samokritike, in le če ga vsebuje, lahko govorimo o konkretni utopiji; po Blochu morata biti utopični entuziazem in snovanje vizije cilja, tj. »premišljanje o tistem, kar je človeško« (Czajka-Krzyżanowska, 1981: 83), povezana z analitičnim preučevanjem pogojev in iskanjem možnega v danih okoliščinah. Upanje, ki ga predpostavlja konkretna utopija, ni katero koli upanje, temveč zgolj tisto upanje, ki ga Bloch imenuje *docta spes*, tj. z razumom sintetizirano upanje. Samo tovrstno upanje je lahko podlaga za konkretno utopijo, ki jo Bloch razume kot enotnost »hladne« analize in »toplega« snovanja humanega sveta. Razum namreč prepreči, da bi utopične ideje, h katerim je usmerjeno upanje, postale čista iluzija ali gola ideologija. Na to poleg Blocha zelo jasno opozarja drug izrazito utopično navdahnjen filozof 20. stoletja Erich Fromm (1900–1980), ki je prepričan, da lahko človeka pred uničenjem obvaruje samo razum kot »sposobnost, da prepozna nerealni značaj večine idej, v katere verjame, in prodre do same stvarnosti, ki jo zakrivajo cele plasti zavajajočih prevar in ideologij« (cit. iz: Čařubiński, 1993: 137).

Z razlikovanjem med zaprtimi (abstraktnimi) in odprtimi (konkretnimi) utopijami je povezano razlikovanje med utopističnim in utopičnim, utopizmom in utopijo. Utopizem se »samo neposredno abstraktno loteva razmer, da bi jih izboljšal preprosto iz glave«, utopija pa »upoštevata tudi zunanje okoliščine« (Bloch, 1966: 108–109; GA 13, 95). Abstraktne utopije so povezane s slepim upanjem, konkretne utopije pa z upanjem, ki se zaveda realne možnosti poloma. Toda vse utopije, ne glede na to, ali so konkretne ali abstraktne, utrjujejo zavest, da »ta svet ni edini možni svet« (Szacki, 2000: 70) in da obstajajo tudi možni alternativni svetovi. To je največji prispevek utopij k človeški kulturi; nobena utopija ni apologija, še najmanj pa utopija, razumljena kot odprtost, kakršna je Blochova konkretna utopija, ki se ne more pomiriti s svetom, kakršen je.

Podobne delitve, kot je Blochova delitev utopij na abstraktne in konkretne, lahko najdemo tudi pri drugih avtorjih, ki pa tega razlikovanja niso tako poglobljeno filozofsko utemeljili, kot je to storil

Bloch. Blochov sodobnik Lewis Mumford (1895–1990) denimo v svoji *Zgodovini utopij* (*The Story of Utopias*, 1922) deli utopije na eskapistične utopije oz. utopije bega, tj. neuresničljive utopije, ki ne upoštevajo realnih možnosti in omejitev v stvarnosti, in rekonstrukcijske utopije, tj. utopije, ki upoštevajo dane okoliščine in katerih uresničitve ni nemogoča (Mumford, 2008: 14–20). Na Blochovo razlikovanje med abstraktnimi in konkretnimi utopijami spominja tudi delitev utopij, ki jo v delu *Utopistike ali izbira zgodovinskih možnosti enaindvajsetega stoletja* (*Utopistics or Historical Choices of the Twenty-first Century*, 1998) predlaga sodobni ameriški sociolog Immanuel Wallerstein (roj. 1930). Ta za poimenovanje nove utopije namesto izraza *utopija* uporablja izraz *utopistika*; distancirati se namreč želi od starih utopij, o katerih pravi, da so bile med drugim »gojišče iluzij«, zaradi česar so pogosto vodile v razočaranje. Utopistika je po Wallersteinu – drugače kot utopija – »resna zgodovinska ocena možnosti, [...] trezno, racionalno in realistično ovrednotenje človeških družbenih virov, njihovih omejitev in področij, ki so odprta za človeško ustvarjalnost. To ni obraz popolne (in neogibne) prihodnosti, temveč obraz alternativne prihodnosti, za katero verjamemo, da bo boljša, in ki je zgodovinsko mogoča (a je daleč od tega, da bi bila zanesljiva)« (Wallerstein, 1999: 7–8).

Bloch torej konkretno utopijo razume ozko, saj ta temelji na realnih možnostih, a kljub temu fenomena utopičnega ne omejuje na analitično preučevanje pogojev za uresničenje drugačnega sveta, ampak mu utopično pomeni predvsem anticipirajoče snovanje vizij prihodnosti. Te se raztezajo od egocentričnih zasebnih »pobožnih želja«, ki jim sicer še ni popolnoma uspel prehod od *jaz* k *mi*, do velikih koncepcij idealne družbene ureditve. Utopije odkriva tudi v tehniki in znanstveni fantastiki, medicini, športu, arhitekturi, sanjske utopične pokrajine se razprostirajo v slikarstvu in književnosti, v filmu in gledališču, obstaja tudi »totalno utopična dežela glasbe in nihče ne ve, kje je ta dežela, saj je za ton značilno, da ni nikjer lociran« (Bloch, 1986b: 43). Področje utopičnega sta tudi morala in religija, v vsej zgodovini kulture Bloch odkriva upanje na to, da bodo premagani revščina, trpljenje in smrt, utopijo pa prepozna celo v naravi sami.

3. Anticipirajoča zavest in anticipirana stvarnost

a) Lakota kot temeljni nagon in upanje kot najpomembnejši afekt

Bloch v svojih razmišljanjih o človeku, ki sestavljajo pomemben del njegovega filozofskega opusa, ugotavlja, da je naša biološka podlaga živalska, a da se človek od živali bistveno razlikuje že kot biološko, telesno oziroma nagonsko bitje, zato – podobno kot filozofska antropologa Arnold Gehlen (1904–1976) in Helmuth Plessner (1892–1985) – veliko pozornosti namenja analizi človekove telesnosti in »biološke plasti človekovega bivanja«.²

Človek je po Blochu bitje prihodnosti in Bloch v *Principu upanja* dokazuje, da je izvor človekove usmerjenosti v prihodnost in zametek anticipirajoče zavesti, torej tudi upanja in utopičnosti, v samem telesu. Blochova filozofska refleksija o človeku se – tako kot pri eksencialistih – začne z ugotovitvijo, da je človek vržen v svet; življenja, trdi Bloch, si nismo izbrali sami, temveč nam je dano, saj »ne živimo zato, da bi živeli, ampak ravno zato, 'ker' živimo. Tega stanja pritiska si ni nihče izbral, z nami je, odkar smo in zato, ker smo« (Bloch, 1981a: 51; GA 5: 49). Toda neposredni *sem* ne zdrži pri sebi, ker mu nečesa primanjkuje. Neposredni *sem* nima samega sebe in je, piše Bloch v *Tübingenskem uvodu v filozofijo (Tübinger Einleitung in die Philosophie, 1963)*, »notri«, zato »mora pritegniti nekaj od zunaj, da bi lahko občutil samega sebe« (Bloch, 1966: 33; GA 13, 13). Usmerjenost navzven se začne, piše Bloch v *Principu upanja*, kot nedefiniran pritisk, ki kot občutek postane nemirno »siljenje«, usmerjeno navzven; iz njega nastane nejasno hrepenenje, ki se, če je usmerjeno na nekaj, pretvori v iskanje, usmerjeno k cilju, v nagon ali potrebo, stremljenje, pasivno željo in aktivno hotenje.³ Človek je bitje, ki si uzavešča to, česar nima. Čeprav je človek tako kot živali nagonsko bitje, se njegovi nagoni (potrebe) bistveno razlikujejo od živalskih, in to po številu in kakovosti: človek je edino bitje, katerega nagoni se nenehno spreminjajo

2 Stične točke med Blochovo analizo biološke pogojenosti človekove eksistence in biološko antropologijo obravnava Anna Czajka (1991: 83–86) in Helmut Fahrenbach (1980: 42).

3 Navedeni izrazi so le zasilni prevod nemških terminov *Drang, Streben, Sucht, Suchen, Trieb, Begehren, Wünschen, Wollen*, ki jih uporablja Bloch (1981a: 54–57; GA 5: 49–52).

in ki nenehno proizvaja nove nagone. Človekovi nagoni se od živalskih razlikujejo tudi po tem, da je mnoge človekove nagone veliko težje zasititi kot živalske, nekateri nagoni so, ugotavlja Bloch, celo nenasični (Bloch, 1981a: 56; GA 5: 53).

Temeljni nagon vseh živih bitij je po Blochu samoohranitveni nagon (*suum esse conservare*) (Bloch, 1981a: 76; GA 5: 74), ki se najprej izraža kot lakota. A tega nagona Bloch, čeprav mu daje prednost pred drugimi nagoni, ne želi hipostazirati in absolutizirati, kot je psihoanaliza absolutizirala in hipostazirala spolni nagon. Do psihoanalize je Bloch zelo kritičen, a kljub temu mu je prav diskusija z Sigmundom Freudom (1856–1939) »omogočila, da je razvil izvirne ideje o 'dnevnikih sanjah' in nezavednem, ki je usmerjeno naprej« (Veršinin 2001: 73). Spolni nagon je resda bistven zaradi preživetja vrste, nagon po hrani pa je treba zadovoljiti zato, da posamično bitje sploh preživi, zato je »primarni nagon« lakota. A ta je več kot le nagon, saj »sega globoko v ontične korenine« (Bloch, 1981a: 358; GA 5: 357) in je gibalna sila samega svetovnega procesa. Kot gibalno sveto je »sinonim« (prav tam) za začetni intenzivni *ne* (*Nicht*), ki teži k svojemu še-ne-imetju (*Noch-Nicht-Haben*). Zaradi lakote, značilne za ne-imetje (*Nicht-Haben*), se v vsakokratnem *tukaj in zdaj* začenja določitevni proces sveta. Svetovni proces izvira iz vsakega *tukaj in zdaj*, njegova končna določitev je ali *nič* (*Nichts*) – dokončna zgrešitev humanega cilja (»kamenje namesto kruha«; Bloch, 1978: 49; GA 13, 251) – ali odrešujoči *vse* (*Alles*), tj. popolna bit kot že uresničena utopija.

Iz lakote po Blochu izvirajo tudi drugi nagoni in afekti, prek katerih deluje temeljni nagon. Bloch razlikuje med »izpolnjenimi« afekti (mednje prišteva zavist, lakomnost in spoštovanje), ki se nanašajo na nepravo prihodnost, saj ne anticipirajo ničesar novega, in afekti pričakovanja, ki so po Blochu najpomembnejši, saj se nanašajo na pravo prihodnost, tj. na prihodnost tistega, česar še nikoli ni bilo (Bloch, 1981a: 85; GA 5: 83). Mednje sodijo tako negativni afekti (tesnoba, strah in razočaranje) kot tudi dva pozitivna (upanje in zaupanje). Absolutno negativen afekt je razočaranje, ki se nanaša na *nič*, kategorijo uničenja, absolutno pozitiven pa zaupanje, ki se nanaša na uresničeno *vse*, ontološko kategorijo rešitve (Bloch, 1981a: 128–129; GA 5: 126–127). Izmed vseh afektov je po Blochu najpomembnejše

upanje, saj »se nanaša na najbolj oddaljen in najsvetlejši horizont« (Bloch, 1981a: 86; GA 5: 84). Upanje je afekt, ki je popolnoma nasproten tesnobi.

Lakota pri človeku ni nespremenljiva, temveč v človekovi zgodovini narašča in se spreminja, človekova samoohranitev je, trdi Bloch (1981a: 86; GA 5: 84), hkrati njegova samorazširitev; zaradi lakote in zadovoljitve potrebe po hrani človek načrtuje, od pajka in čebele pa se, navaja Marxa (1961: 202), razlikuje v tem, da »zgradi sat prej v svoji glavi, preden ga začne graditi v vosku«. Predstopnja zamišljanja je sanjarjenje o boljšem življenju. Sanjarjenje izvira iz lakote, pomanjkanja, in anticipira stanje, ki je boljše od obstoječega, možno prihodnjo srečo.

b) Sanje kot kletni labirint in sanjarjenje kot dnevni grad v oblakih

Sanje so po Blochu znamenje človekove ontične nepopolnosti, zato pritrjuje Freudu, ki trdi, da so sanje fiktivna zadovoljitev želja, in sprejema glavne značilnosti sanj, ki jih navaja Freud. Sanje po Freudu »s halucinantno zadovoljitvijo odstranjujejo (psihične) dražljaje, ki motijo spanje« (Bloch, 1981a: 90; GA 5: 87). Jaz je v njih oslavljen, zaradi česar je oslABLJENA zmožnost cenzure, njihova vsebina so ostanke dneva, zaradi česar je blokiran zunanji svet, jaz se vrača v otroštvo, cenzura oslABLJENEGA jaza pa halucinantne izpolnitve želja preoblači v simbolno preobleko (delo sanj) in »prestavlja latentne sanje v očitne« (Freud, 1987: 168). Te ugotovitve pa po Blochu ne veljajo za sanjarjenje; Bloch tudi ne soglašA s Freudovim stališčem, da je sanjarjenje zgolj predstopnja nočnih sanj, kajti »grad v oblakih ni predverje nočnega labirinta, prej bo držalo, da nočni labirint leži pod dnevnim gradom, da je njegova klet« (Bloch, 1981a: 100; GA 5: 98). Prav tako se ne strinja s Freudovim prepričanjem, da sanjarjenja »enako kot sanje v glavnem temeljijo na vtisih iz otroških doživetij in [da se] enako kot sanje [...] okoristijo s tem, da je cenzura nekoliko oslABLJENA« (Freud, 2000: 450). Ugotavlja, da je med sanjami in sanjarjenjem bistvena razlika, saj »sanjači ne spijo in ne tonejo z meglo v globino« (Bloch, 1981a: 89; GA 5: 87). Sanjarjenje je po Blochu področje utopične zavesti in Bloch v *Principu upanja* obravnava vse njegove vrste in oblike od malih

dnevnih sanjarij, s katerimi je od zgodnje mladosti do pozne starosti pretkano zasebno življenje vsakega posameznika – posveča jim prvi del *Principa upanja* –, prek idealnih podob v pravljicah, na potovanjih, v filmu in gledališču do sanjarjenja velikih razsežnosti – zdravstvenih, geografskih, tehničnih in arhitektonskih utopij, umetnosti in religije. Tem namenja tretji, četrti in peti del *Principa upanja*.

Sanjarjenje se po Blochu od sanj bistveno razlikuje v tem, da ni halucinantno, tako kot sanje. Sanjačev *ego* ni oslavljen tako kot *ego* spečega, ni »otroški jaz«, temveč »samostojna odrasla oseba« (Bloch, 1981a: 103; GA 5: 102). Jaz je v dnevnih sanjah razširjen tudi na druge, je *mi*, saj je sanjarjenje anticipiranje možnega prihodnjega sožitja med ljudmi. Bloch se sicer strinja s Freudom, ki trdi, da so sanjarjenja »enako kot sanje izpolnitev želje« (Freud, 2000: 450), a drugače kot Freud ugotavlja, da sanjarjenje ni zgolj fiktivno, saj ni usmerjeno k že obstoječemu predmetu, temveč k predmetu, ki ga še ni, tj. k utopičnemu predmetu, in zahteva potovanje k izpolnitvi (Bloch, 1981a: 100–105; GA 5: 97–103). Izpolnitev pa je vedno v prihodnosti. Sanjarjenje je po Blochu v podlagi vseh predstav sreče in človekovega dostojanstva in je pojavna oblika v prihodnost usmerjene, anticipirajoče, utopične zavesti. Takšno zavest Bloch odkriva na vseh področjih človekove ustvarjalnosti, še posebej v religiji in umetnosti; ustvarjalnost pojmuje kot prostor konkretne anticipacije, v katerem se uzavešča še-ne-zavedno in oblikuje še-ne-nastalo. Freudovo stališče, da je »umetnost zgolj videz, religija pa le iluzija« (Bloch, 1981a: 111; GA 5: 109), je po Blochu nevzdržno, saj sta najpomembnejši značilnosti umetnosti in religije anticipiranje; umetnost tako ni videz, temveč slutenje in anticipiranje utopično popolnega sveta v posamičnih umetniških delih, religija pa ni iluzija, saj išče utopično popolnost v totaliteti (Bloch, 1981a: 249; GA 5: 250).

c) Dve obliki nezavednega – prednost še-ne-zavednega pred ne-več-zavednim

S Freudom je Bloch prediskutiral tudi vprašanje nezavednega (*Nicht-mehr-Bewusste*). Bloch je že v *Duhu utopije* odkril novo dimenzijo zavesti, še-ne-zavedno (*Noch-Nicht-Bewusste*), odkrivanje in beleženje še-ne-zavednega pa je glavna naloga njegovega *Principa upanja* (Bloch,

1981a: 11; GA 5: 10). Še-ne-zavedno se bistveno razlikuje od Freudovega nezavednega, ki je po Blochu omejeno na preteklost. Ne-več-zavedno, piše Bloch, se pojavlja v sanjah in psihozah, še-ne-zavedno pa v sanjarjenju in je »psihični rojstni kraj novega« (Bloch, 1981a: 133; GA 5: 132). Prvo je pod spodnjim pragom zavednega, drugo pa je razsežnost zavesti, ki je nad zgornjim pragom zavednega in stoji za vrati, ki jih odpremo v mladosti, v revolucionarnem času časovnih prelomnic in v ustvarjalnem procesu (Bloch, 1981a: 134; GA 5: 132). Mladost, časovne prelomnice in ustvarjalnost so glavna področja še-ne-zavednega in hkrati področja prave prihodnosti in *novuma par excellence*.

Mladost je čas pričakovanja, življenjsko obdobje, v katerem posameznik kar prekipeva od sanj o tem, kaj bi rad postal, in »presega vse dozdajšnje, ta svet odraslih« (prav tam). Med petindvajsetim in tridesetim letom je mladostno sanjarjenje ogroženo, piše Bloch, če pa nam ga uspe ubraniti pred trohnobo minulega, nam bo vse življenje pomenilo nekaj »toplega, svetlega ali vsaj tolažilnega« (prav tam). Časovne prelomnice so po Blochu obdobja propada stare in rojevanja nove družbe in čas, ko se človek počuti kot nedoločeno bitje in bitje prihodnosti (Bloch, 1981a: 136; GA 5: 134). Ustvarjalnost, ki jo prežema pogum za anticipiranje, presega robove zavednega in v prihodnost prodira v treh fazah – v inkubaciji, ki usmerja k še meglenemu prihodu, v nenadni, bliskoviti inspiraciji, ki jo spremljata opitost s srečo in olajšanje, kakršno je spremljalo Descartesa ob »čudežnem odkritju« principa *Cogito, ergo sum*, in v mukotrpnih eksplikaciji (eksekuciji) – delu genija; genialnost je po Blochu prav sposobnost, da ustvarjalec še-ne-zavedno v subjektu eksplicira v svetu.

Prodiranje v temo ne-več-zavednega se po Blochu bistveno razlikuje od prodiranja v temo še-ne-zavednega. Psihoanalitično je mogoče pojasniti vzroke, zaradi katerih se nevrotik upira temu, da bi v zavest priklical potlačeno, ne-več-zavedno, ni pa psihoanaliza kompetentna za to, da bi pojasnila upor, ki otežuje, da bi prag zavesti dvignili v področje še-ne-zavednega, saj ta upor ne kaže »nevrotičnih potez« (Bloch, 1981a: 147; GA 5: 145). Pri tem prodiranju se namreč ne upira subjekt, ampak sam objekt, v katerega prodira subjekt; gre za upor same materije, ki je v še nesklenjenem procesu, zato je upor,

ki otežuje prodor v »divjino« še-ne-zavednega, v zadnji instanci upor še-ne-uspelega v svetu samega.

A upor še-ne-nastalega ni upor, ki je v zgodovini filozofije preprečeval odkritje pojma še-ne-zavednega, ugotavlja Bloch, ki ostro kritizira anamnetični značaj filozofije in naše kulture sploh.

d) Prednost upanja pred spominjanjem

Bloch ugotavlja, da v zgodovini filozofije delujeta dva nasprotujoča si principa, ki ju oba odkriva v Platonovi filozofiji. Prvi princip je princip filozofskega erosa, ki je po Blochu eden najbolj prihodnostnih elementov v zgodovini filozofije. Za filozofijo sta po Sokratu in Platonu bistveni spraševanje in nenehno problematiziranje, ki izvirata iz erotičnega principa, ki filozofijo usmerja naprej, a na sokratsko vprašanje *Ti esti?* je po Platonu že zdavnaj odgovorjeno, zato je erotični impulz Platonove filozofije premagalo spominjanje, bit pa Platon pojmuje le kot »bilost«, ki je zaprta za še-ne in *novum*. Nauk o anamnezi, ki ga Platon razvija v dialogih *Fajdon* in *Menon*, je nauk, »da naše učenje pravzaprav ni drugo nego spominjanje –; tudi po tem stavku, če je resničen, smo se morali v nekem poprejšnjem času naučiti, česar se zdaj spominjamo« (Platon, 1988: 163–164). Ta nauk je zaznamoval večji del dozdajšnje filozofije, »pokrov« anamneze pa je védenje omejil na védenje o tistem, kar je že bilo, in filozofiji zaprl časovno dimenzijo prihodnosti ter ji kljub sledem utopičnega *plus ultra* v velikih filozofskih delih oteževal, da bi mislila kategoriji novega in možnosti, ugotavlja Bloch. Prekletstvo anamneze je »kot antipotovanje v samem potovanju delovalo še pri Heglu« (Bloch, 1975: 172), ki je sicer bit mislil kot proces, v njegovem predgovoru k *Osnovnim črtam filozofije prava* in v *Filozofiji svetovne zgodovine* je doseglo celo svoj vrhunec. Zaradi delovanja principa anamneze se je od »teme za naprej« distanciral tudi Freud (Bloch, 1981a: 157; GA 5: 155), ki v delu *Jaz in Ono* piše, da je »potlačeno [...] za nas zgled nezavednega« (Freud, 1987: 312).

Predpostavka nauka o anamnezi je, da je struktura sveta sklenjena in da je svet v svojem bistvu nespremenljiv, človekovo bivanje pa je celoti determinirano s tem, kar že obstaja; a svet po Blochu ni takšen,

temveč je odprt proces, ki ga sestavljajo »dinamični odnosi, v katerih nastalo še ni dokončno zmagalo« (Bloch, 1981a: 225–226; GA 5: 225), pa tudi ljudje ne bivamo »zaradi sedanjosti, še manj zaradi preteklosti, ampak zaradi prihodnosti« (Tóth: 1995a: 397). Resnica po Blochu zato ni povezana z anamnezo, spominjanjem preteklega, ampak s tistim, česar še ni, zato je ni mogoče verificirati z dejstvi (Bloch, 1966: 172; GA 13, 170), ampak le v dejavnem usmerjanju sveta k *humanumu*, katerega uresničitev je zgodovinski cilj, ki ni dan vnaprej, ampak se oblikuje v »težkem procesu« (Bloch, 1981a: 308; GA 5: 306), in o katerem ni mogoče povedati bistveno več kot to, da bi njegova uresničitev pomenila ukinitvev vseh vrst odtujitev. Resnica torej po Blochu ni odraz dejstev. Resnica je namreč po Blochu teoretično-praktični odnos; če je vprašanje resnice ločeno od prakse, je – navaja Marxa – zgolj »sholastično vprašanje« (Marx, 1976: 357). Mit o anamnezi Bloch nadomešča s prometejskim mitom, katerega smisel je v tem, da je zgodovina človekov lastni proizvod. Grški, anamnetični naravnosti v preteklost, ki je usodno zaznamovala večji del zahodne filozofske tradicije, nasprotuje krščansko eshatološko »spominjanje prihodnjega«, princip upanja, tj. princip rojstva in novega življenja; kot trdi Bloch, ni nič tako različno, »kot so poti in sledi upanja različne od poti in sledi spominjanja« (Bloch, 1981b: 121). Bloch že v *Duhu utopije* princip anamneze nadomešča s principom *incipit vita nova* (Bloch, 1982: 43; GA 3, 13; GA 16, 9).

Blochova antianamnetično naravnana metafizika upanja nas zato nikakor ne »postavlja pred svet kot mavzolej med gibanjem okamnelih skeletov, ki pričajo o zgolj 'preteklih' formah življenja« (Kosian, 1997: 208), ampak se, prav nasprotno, zaradi upanja, ki je v njenem središču, »zavemo 'vseprisotnega fieri' (*omnipräsentes Fieri*), večnega procesa postajanja, ki nima ne začetka ne konca« (prav tam).

e) Upanje kot utopična funkcija

Upanje kot afekt pričakovanja lahko po Blochu doseže utopični cilj le, če je posredovano z razumom. Razum ob posredovanju z upanjem postane *ratio* »militantnega optimizma«, trdi Bloch, upanje pa ob posredovanju z razumom postane *docta spes*, učeno upanje, tj.

»afekt pričakovanja v *ratii*, *ratio* v afektu pričakovanja – kombinat *docta spes*« (Bloch, 1981a: 167; GA 5: 167). To upanje po Blochu opravlja nalogo utopične funkcije, ki povezuje še-ne-zavedno s še-ne-nastalim. Z upanjem nabita utopična funkcija na podlagi še-ne-zavednega, ki ga odkriva in uzavešča (še-ne-nezavedno mora »glede na svoje dejanje postati zavedno, glede na vsebino pa znano«; Bloch, 1981a: 164; GA 5: 163) oblikuje cilj – še-ne-nastalo. Utopična funkcija je kot »zavedno-znano« (prav tam) tisto upanje, ki ni več zgolj afekt, ampak z objektivnim procesom samim posredovano kritično in anticipirajoče vedenje. Kot utopična funkcija, tj. kot upanje, delujejo domišljajske predstave, ki anticipirajo drugačen, boljši svet (Bloch, 1981a: 164–165; GA 5: 163). Utopična funkcija je dejavna povsod, kjer se oblikuje še-ne-nastalo – v znanosti, filozofiji, religiji, umetnosti in ne samo v družbeni sferi.

O Blochovem razumevanju utopije in o tem, da Bloch utopične funkcije ne povezuje le s socialnimi projekti in gibanji, veliko pove to, da delovanje utopične funkcije razlaga zlasti ob primeru umetniške ustvarjalnosti in ne ob primeru dozdajšnjih socialnih utopij, ki so bile, kot ugotavlja, večinoma abstraktne, utopična funkcija v njih pa še ni dozorela in ni bila povezana »z resnično tendenco naprej, v boljše« (Bloch, 1981a: 165; GA 5: 164). Zrela utopična funkcija izhaja iz tendenc stvarnosti in odkriva realne možnosti prihodnjega, zdajšnjega pa ne transcendirata na transcendentni ravni (kot religija), temveč na imanentni ravni, tj. brez transcendence. Korelat in hkrati oporišče utopične funkcije je po Blochu sam še nesklenjen svetovni proces.

Utopična funkcija lahko po Blochu deluje samo, če za njo stoji subjekt – individualni subjekt, *jaz*, oz. kolektivni subjekt, *mi*. »Zavedno-znano« upanje ni omahljivo, temveč nenehno govori: »Tako mora biti, tako se mora zgoditi« (Bloch, 1981a: 168; GA 5: 167). Utopično funkcijo namreč podpirata želja in volja, »tisto intenzivno v preseganju« (prav tam). Voljo, ki stoji za utopično funkcijo, Bloch ponazarja z metaforo »pokončne hoje«. Za pokončno hojo je potreben življenjski pogum, ki ga je po Blochu (1986a: 252; GA 14, 332) odkrila stoa. Na življenjski pogum, v tem primeru finalni, se nanaša tudi metafora tehtnice v Kantovih *Sanjah duhovidca*, »ki ni popolnoma

nepriustranska«, saj lahko razlogi, ki padejo v skodelico z napisom *Upanje na prihodnost*, dvignejo sicer težje spekulacije na drugi strani; te nepravilnosti Kant ne želi in noče odpraviti (Kant, 2010: 373–374). Bloch Kanta dopolnjuje in v *Ateizmu v krščanstvu* (*Atheismus im Christentum*, 1968) trdi, da »'spekulacije, ki imajo same na sebi sicer večjo težo', prej padejo v skledico upanja kot v nasprotno« (1986a: 254; GA 14, 333).

f) Področja delovanja utopične funkcije in vprašanje kulturne dediščine

Bloch ugotavlja, da je pomembno področje delovanja utopične funkcije ideologija. Ideologija po Blochu ni omejena na lažno oz. sprevrnjeno zavest, ni popolnoma ločena od utopije in ni njeno nasprotje (kot jo pojmuje Mannheim). Ernst Bloch v ideologijah preteklosti poleg nazadnjaškega odkriva tudi – seveda ne v vseh – še neizpolnjeno, svežo utopično vsebino, ki predstavlja utopični/kulturni presežek nad zgodovinskimi ideologijami. Ta utopični presežek je kulturna dediščina. Ideologija ima po Blochu dva obraza, tako kot rimski bog Janus gleda nazaj, v preteklost, in hkrati naprej, v prihodnost. Arhetipi, ideali, alegorije in simboli v ideologijah obstoječemu ne nasprotujejo, a ga kljub temu presegajo, vsak na svoj način, in anticipirajo prihodnost, zato imajo ideologije tudi utopično neizčrp(a)no vsebino. Velika dela kulture so torej izraz svojega časa in hkrati anticipacija nečesa popolnoma novega.

V ideološkem oblikovanju kultur Bloch razlikuje med tremi fazami, ki se med seboj razlikujejo tudi glede na količino kulturnega/ utopičnega presežka, ki je proizvod delovanja utopične funkcije »v stiku« (Bloch, 1981a: 175; GA 5: 174) z ideologijo in lahko postane vsebina kulturne dediščine. Prva faza v oblikovanju kultur je pripravljalna faza, v kateri ideologija pomaga utrjevati novo, še neutrjeno družbenoekonomsko bazo. Druga faza je faza razcveta, v kateri vladajoči razred politično, pravno ter kulturno pretirano olepšuje že utrjeno bazo in v kateri nastajajo klasična umetniška dela, ki so večno mlada in večno aktualna in ki jih je »mogoče popolnoma ločiti od njihove družbenozgodovinske podlage, saj z njo, glede na svojo esenco, niso povezana« (Bloch, 1981a: 177; GA 5: 176). Akropola je

bila zgrajena v sužnjelastniški družbi, strasbourgška katedrala v fevdalizmu, pa vendar »ne nosita s seboj ničesar obžalovanja vrednega« (prav tam). Tudi velika filozofska dela, ki so s svojim časom povezana bolj kot največji cvetovi umetnosti, so večno mlada in odpirajo »vedno nove perspektive« (Bloch, 1981a: 178; GA 5: 176). Tretja faza ideološkega oblikovanja kulture je faza zatona, za katero je značilna dekadenca, ki predstavlja »bogastvo prelomnega časa, bogastvo nenavadne časovne mešanice večera in jutra« (Bloch, 1981b: 107). Dekadentni umetniški smeri sta nadrealizem in ekspresionizem. Slednji je želel »ustvariti nov svet, novega človeka, novo senzibilnost« (Bloch, 1977b: 344) in je Blochu pomenil upor generacije njegove mladosti; v ekspresionističnem duhu je Bloch napisal delo *Duh utopije*, v katerem poskuša v srečanju z umetnostjo prebuditi še-ne-zavedno védenje o utopiji.

Vsa velika dela preteklosti – ne tudi majhna in nepomembna – po Blochu vsebujejo *novum*, ki ga čas, v katerem so nastala, ni prepoznal, zato so ta dela odprta za prihodnost; duh utopije je »navzoč tako v strasbourgški katedrali kot v *Božanski komediji*, v Beethovnovi glasbi pričakovanja in v latentnosti maše v h-molu« (Bloch, 1981a: 179; GA 5: 180). *Novum*, ki je mladostni element v velikih kulturnih stvaritvah, s časom zori, ideologija v pomenu lažne zavesti pa, ugotavlja, s časom izgublja pomen. A utopična vsebina teh del ni vedno eksplicitna, marveč je v njih navzoča zgolj implicitno, zato jo mora prejemnik (bralec, gledalec, poslušalec) v njih odkriti in dešifrirati oz. jo vanjo vnesti, četudi gre zgolj za »plodni nesporazum« (Bloch, 1981a: 562; GA 5: 566) kot v primeru Platonove *Države*, ki ga Bloch omenja v pregledu socialnih utopij v drugem zvezku *Principa upanja*. Platonova »konservativna«⁴ utopija in po Blochu najhladnejša med vsemi utopijami, katere samostanski oz. »taboriščni« komunizem policije in »izobražene geruzije« temelji na izkoriščanju najnižje kaste in sužnjev, je zaradi nesporazuma, ki po Blochu izvira iz renesanse, v zgodovini delovala prevratniško in so jo brali celo kot socialistični oz. komunistični spis; Thomas Müntzer jo je, poudarja Bloch, citiral »v smislu *omnia sunt communia* in ne v smislu *suum cuique*« (prav tam).

4 Besedno zvezo »konservativna oblika utopije« uporablja Karl Mannheim (2007: 253) v *Ideologiji in utopiji*.

Če kulturni ali utopični presežek v nekem delu ni prepoznan, ni mogoče govoriti o kulturnem dedovanju, zato Bloch predlaga, da gledamo »ne le iz sedanjosti v preteklost, ampak tudi, kar je težje, iz prihodnosti v sedanjost in preteklost« (Bloch, 1986: 74), in svetuje, da poskušamo preteklost razumeti na novo in v njej uzreti tisto, kar je v njej mladostno, odprto, prihodnostno. Poleg preteklosti namreč obstaja tudi »paradoks prihodnosti v preteklosti« (prav tam; Bloch, 1980: 102; GA 15, 92–93), kar pomeni, da dozdajšnja kultura presega čas, v katerem je nastala. Njen utopični presežek je »pred-sijanje« boljšega, lepšega, pravičnejšega sveta, trdi Bloch; zlasti v umetnosti odkriva nekaj, česar v goli ideologiji ni: presežek umetnosti nad ideologijo je utopično-genialno, ki je delo genija, »božjega tekmeča« (Bloch, 1981a: 953; GA 5: 950) – ustvarjalca simbolov še-ne-bit. Svoje hermenevitične metode ne uporabi le v raziskavah umetnosti in filozofije, ampak tudi v raziskavah mitologije, religije in zgodovine naravnega prava.

Utopično vsebino in upanje Bloch odkriva v arhetipih, ki presega-jo svoje ideološke okvire; arhetipi so po Blochu »kategorije zgoštitve arhaičnih izkustev.« Najdemo jih v mitih (velikani, čarovnice), ne le v arhaičnih, ampak tudi v novejših, nearhaičnih (takšna sta arhetip plesa na ruševinah Bastilje, ki je, kot piše Bloch, v revolucionarno zgodovino prišel iz astralnega mita, in 7. Beethovnova simfonija; gl. Bloch, 1966: 113; GA 13, 100), pravljičah (mizica, pogrni se) in v umetnosti, ki je njihovo »čutno zavetišče« (Bloch, 1980: 207; GA 15: 200), na primer podoba matere, sovražnika, rešitelja, labirint. A vsi arhetipi ne presegajo ideoloških okvirov, saj so med njimi tudi regresivni arhetipi, ki niso primerni za »utopično obdelavo«, ker ne vsebujejo ničesar prihodnostnega; kot primer takšnega arhetipa Bloch navaja pogled Meduze, ki povzroči okamnelost. Progresivni arhetipi, med katere sodijo arhetip Indije Koromandije, boja z zmajem in osvoboditve device, ki jo je ugrabil zmaj, pa anticipirajo še-ne-zavedno in še-ne-uspelo. Samo zanje je značilen »kulturni presežek«, tj. še neudejanjeni utopični smisel. Ti arhetipi so arhetipi svobode in sreče in so »eksteritorialni glede na minulo« (Bloch, 1981a: 186; GA 5: 185). Arhetipi, ki jih najdemo v pravljičah, poeziji, mitologiji in v religijah, trdi Bloch, »spadajo v novi del logike, v tabelo fantazijskih kategorij«

(Bloch, 1981a: 187; GA 5: 186), arhetip »najvišje utopične stopnje« pa je po Blochu »znak s trobento v zadnjem dejanju *Fidelia*« (prav tam).

Delovanje utopične funkcije je izrazito v simbolih in alegorijah. Simboli so po Blochu enopomenski in prispevajo k odkrivanju in oblikovanju cilja, njihov pomen se nanaša na *unitas*, alegorije – Bloch alegorijo razlaga kot poskus dajanja pomena neki stvari s pomočjo drugih pomenov stvari – pa so večpomenske in označujejo pot, njihov pomen se nanaša na *alteritas* (Bloch, 1980: 209; GA 15: 203). Alegorije, ugotavlja Bloch, prevladujejo v umetnosti, ki je po svojem bistvu »pluralistična«, in politeističnih religijah, simboli pa v henoteističnih in monoteističnih religijah, ki so »centralistične« (Bloch, 1981a: 203; GA 5: 202). Alegorije in simboli zahtevajo dešifriranje.⁵

Za same utopije – tako abstraktne kot konkretne – so bolj kot arhetipi, alegorije in simboli značilni ideali (ljubezenski, etični, politični, estetski itd.), saj so tesno povezani z upanjem. Ideali so cilji, ki predstavljajo »nalogo ali orientacijsko točko« (Bloch, 1981a: 190; GA 5: 189) in so hkrati predstave nečesa popolnega ali dobrega. Povezani so z voljo, ki jo giblje smoter, h kateremu naj bi usmerili svoje delovanje; a smoter ni vedno dosegljiv. Ni že obstoječih tabel arhetipov; tabel idealov pa je, ugotavlja Bloch, veliko, njihove hierarhizacije se začenjajo z »idealno gospodinjo« ali »idealnim bachovskim baritonom« in se končujejo pri najvišjem dobrem, njihovo vrednost pa tehtajo številne znanosti, od sofistov in Sokrata do Kanta, ki je imel filozofe za učitelje idealov (Bloch, 1981a: 192; GA 5: 191).

Posamični ideali v tabeli idealov so variacije metafizičnega ideala najvišjega dobrega, ki je *unum necessarium* ter *unum, verum* in *bonum* hkrati, pa tudi *suprema spes*, »šifra za kraljestvo božje na zemlji«. Najvišji ideal Bloch pojmuje kot popolno aдекватnost, identiteto eksistence in esence, ki pomeni uresničeno možnost popolnega *humanu-*

5 Zanimivo je, da Bloch arhetipe, simbole in alegorije odkriva celo v svetu samem oz. v naravi, ki ima po Blochu svojo utopijo (Bloch, 1980: 229; GA 15: 223). »Realnoutopične šifre« (Bloch, 1980: 224; GA 15: 218) v naravi (sončni vzhod, pragozd, ogenj, voda, nevihta ...) niso šifre samo za človeka (Bloch, 1980: 225; GA 15: 219). V govoricah arhetipov, alegorij in simbolov, ki napovedujejo možnost realizacije identitete vsega bivajočega s svojim bistvom, govori domnevni »subjekt narave«, zaradi katerega je, domneva Bloch, možno posredovanje med človekom in naravo.

ma, dokončno posredovanje med človekom in naravo. Najvišje dobro je po Blochu utopični Čemu?, tostranski, a še nikoli in nikjer uresničeni *ens perfectissimum* in *realissimum*, uganka, katere rešitev napovedujejo simboli nočni veter, Budova slika, merkaba in nebeški Jeruzalem. Njegova edina alternativa je dokončna smrt svetovnega procesa, tretje možnosti ni (Bloch, 1981a: 200; GA 5: 199), zato opozarja, da človeštvo samega vprašanja o končnem cilju, pa čeprav je ta cilj še povsem nejasen, nikoli ne sme izgubiti izpred oči. Bloch, ki ni naklonjen ideji »utopije z neomejenim potovanjem« (Bloch, 1981a: 367; GA 5: 366), domneva, da se na srečnem koncu konča ponavljanje izmuzljivega *zdaj*, zaradi katerega je zdajšnjost vselej zdajšnjost pravkar minulega, in se začne neodtujena prezentnost. Utopija tedaj ni več potrebna, kajti na srečnem koncu stoji »bit kot utopija« (prav tam) oziroma, še natančneje, »bit kot sreča« (GA 1, 217).

4. Sklep

Ernst Bloch je v svojem utopično odprtem filozofskem sistemu zagovarjal misel, da je utopičnost vpisana že v samo sicer spremenljivo človekovo »naravo«. Ena temeljnih človekovih potreb je potreba po anticipiranju, ki ga omogoča v človeku zakoreninjeno upanje. Bloch je opozarjal, da ni vsako upanje dobro upanje in da poleg modrega ali učenega upanja (*docta spes*), kakor je imenoval upanje, ki se zaveda realnih možnosti, obstaja tudi iluzorno oziroma lažno upanje, ki meji na praznoverje. A neupravičeno je trditi, da je utopično upanje neločljivo povezano z iluzijami, kaj šele z dogmatizmom, tj. z absolutiziranjem enega samega pogleda na svet. Utopija ne pomeni prepovedi alternativnih načinov mišljenja, kajti utopična zavest je predvsem anticipirajoča zavest, ki ji upanje in utopični pogum omogočata prodirati v *še-ne*, v svet možnega. Utopija je izraz »trajne človekove potrebe« (Szacki, 2000: 45) po preseganju obstoječega in izraz odprtosti sveta za humanejšo vsebino.

Utopično mišljenje z neiluzornim utopičnim upanjem, ki je v njegovem središču, kljubuje malodušju, družbeni inerciji in otopelosti, zato ga je treba negovati; le tako, da negujemo »zmožnost za

utopijo [...], se sploh ohranja humanizem« (Hedžet Tóth, 2013: 7). Filozofija utopičnega upanja, kakršno je zasnoval Ernst Bloch, je glasnica potrebe po negovanju te zmožnosti in kot mišljenje preseganja zdajšnjega razvija in nadgrajuje Leibnizevo misel, da je stvarnost – tako v človeku kot v svetu – »nosna z bodočnostjo« (Leibniz, 2004: 126). Ta filozofija je protiutež v preteklost zazrti filozofiji, kakršen je bil, kot ugotavlja Ernst Bloch, večji del filozofske tradicije. To ni filozofija, ki bi poskušala stvarnost dojeti glede na nespremenljive onstranske bitnosti, ampak poskuša išoč in upoštevajoč prihodnostne tendence in možnosti v stvarnosti misliti alternative obstoječemu svetu. To ji omogočata upanje na to, da je svet mogoče humanizirati, in uporna domišljija.

Utopična zavest ni omejena na socialne, politične in gospodarske projekte, ampak je navzoča na vseh področjih človekovega mišljenja, življenja in delovanja; obstajajo sanjske dežele v umetnosti, v slikarstvu, književnosti, glasbi, arhitekturi, plesu, gledališču, filmu; utopično dimenzijo imata mit in religija, povezana je s tehničnimi vizijami, zdravjem, medicino in športom itd. Vsa omenjena področja utopične zavesti v *Principu upanja* obravnava Ernst Bloch in utopijo osvobaja omejenosti na njeno socialno, politično oziroma gospodarsko obliko, hkrati pa jo tudi ontološko utemeljuje; temeljna kategorija njegove dinamične odprte stvarnosti je kategorija možnosti. Zaradi pojma možnosti, ki jo vsebuje, ima utopično dimenzijo tudi materija, ki jo Bloch razume kot »korelat« in »substrat« objektivno realne možnosti in je odprta za anticipacijo in prihodnost. Prihodnost je Blochu najpomembnejša časovna dimenzija, a tudi v preteklosti odkriva anticipacije neodtujenega sveta, ki »nenehno odpirajo nove perspektive« (Bloch, 1981a: 177; GA 5: 176).

Blochu je rehabilitacija pojma utopije verjetno uspela tudi zato, ker odklanja vsakršno »pojmovno klavstrofilijo, nagnjenost k zapiranjju žive stvarnosti v okostenele pojme« (Kosian, 1995: 14); mišljenje namreč ne more biti omejeno na to-kar-že-je, ampak mora upoštevati tudi *še-ne* in prodirati v globino *še-ne-bivajočega*. Blochova filozofija, ki je predvsem filozofija anticipacije, išče sledi k uspelemu svetu in k skriteму *humanumu*, ki je *summum bonum* sveta. K takšnemu svetu nas usmerjajo utopične podobe boljše prihodnosti, ki jih Bloch

– v implicitni ali eksplicitni obliki – odkriva v vsej kulturni zgodovini in nas s tem uči, kako koristno je segati »po tistem v zgodovini, kar hkrati sega naprej k nam, kar vsebuje paradoksalno stanje prebivanja prihodnosti v preteklosti« (Bloch, 1980: 102; GA 15: 92); uči nas tudi, da je treba preteklost »na novo razumeti v smislu, po katerem obstaja ne samo preteklost, ampak tudi zelo realen paradoks prihodnosti v preteklosti« (Bloch, 1986b: 74).

Vprašanje utopije, ki jo je treba najprej znati prepoznati, pa je predvsem vprašanje odprtega horizonta prihodnosti kot horizonta odprtih možnosti, kamor je usmerjeno v skrivnost ovito utopično upanje na boljši svet.

LITERATURA

- BACZKO, Bronisław (1994): *Wyobrażenia społeczne: Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Varšava: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BAUMAN, Zygmunt (2009): »Utopie i dystopie czasów płynnej nowoczesności.« V: *Przegląd filozoficzno-literacki*, št. 4 (25), str. 58–74.
- BAUMAN, Zygmunt (2010): *Socjalizm: Utopia w działaniu*. Varšava: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- BLOCH, Ernst (1961–1978): *Gesamtausgabe in 16 Bänden* (= GA 1–16). Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst (1966): *Tübingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.
- BLOCH, Ernst (1977a): »Filozofija traje koliko i njeni problemi (intervju).« V: *Marksizam u svetu*, 4/6, str. 331–336.
- BLOCH, Ernst (1977b): »Revolt moje generacije.« V: *Marksizam u svetu*, 4/6, str. 337–352.
- BLOCH, Ernst (1978): *Temeljna filozofijska pitanja I: Uz ontologiju Još-Ne-bitka*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
- BLOCH, Ernst (1980): *Experimentum mundi: Pitanje – kategorije izvlačenja i saznavanja – praksa*, Beograd: Nolit.
- BLOCH, Ernst (1981a): *Princip nada* 1–3. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst (1981b): *O umjetnosti. Izabrani tekstovi*. Zagreb: Školska knjiga.
- BLOCH, Ernst (1982): *Duh utopije*, Beograd: BIGZ.

- BLOCH, Ernst (1986a): *Ateizam u kršćanstvu*. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst (1986b): *Oproštaj od utopije?*. Beograd: Izdavački centar Komunist.
- BLOCH, Ernst (1975): *Subjekt – objekt: Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst, Adorno, Theodor W. (2005): »Nekaj manjka ... o protislovju utopičnega hrepenenja (radijski pogovor z Ernstom Blochom in Theodorjem W. Adornom, moderator Horst Krüger, 1964).« V: *Likovne besede*, št. 71–72, str. 2–8.
- CHALUBIŃSKI, Mirosław (1993): *Fromm*. Varšava: Wiedza Powszechna.
- CZAJKA, Anna (1991): *Człowiek znaczy nadzieja: O filozofii Ernesta Blocha*. Varšava: FEA.
- CZAJKA-KRZYŻANOWSKA, Anna (1981): »Rozmowa z Karolą Bloch.« V: *Literatura na świecie*, 7/123, str. 76–89.
- FAHRENBACH, Helmut (1980): »Blochova filozofija u suvremenom kontekstu filozofije egzistencije i filozofske antropologije. V: *Filozofska istraživanja*, št. 2, str. 39–46.
- FREUD, Sigmund (1987): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2000): *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- HEDŽET TÓTH, Cvetka (2013): »Solidarnost kot druga plat pravičnosti: Richard Rorty: lepota divjih orhidej in krik po pravičnosti.« V: *Svobodna misel*, 22/27. september, str. 7.
- JACOBY, Russell (1999): *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.
- KANGRGA, Milan (2004): *Etika: Osnovni problemi i pravci*. Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga.
- KANT, Immanuel (2010): *Predkritični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KOSIAN, Józef (1995): »Jakub Boehme – wielki nieznany.« V: Rózanowski, Ryszard (ur.): *Studia z filozofii współczesnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, str. 9–25.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2004): *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- MANNHEIM, Karl (2007): *Ideologija i utopija*. Zagreb: Jesenski in Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- MARX, Karl (1961): *Kapital*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, Karl (1976): »Teze o Feuerbachu.« V: Marx, Karl, Engels, Friedrich: *Izbrana dela*, 2. zvezek, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 357–362.

- MUMFORD, Lewis (2008): *Povijest utopija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- MUMINOVIĆ, Rasim (1972): »Utopicum kao indikacija krize humanuma.« V: *Praxis*, št. 1–2. Povzeto 18. julija 2012 s strani <http://www.marxists.org/srpshrva/subject/praxis/1972/04.htm>.
- PLATON (1988): *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica.
- SZACKI, Jerzy (2000): *Spotkania z utopią*. Varšava: Sic!
- TÓTH, Cvetka (1995a): »Anámnesis resnice in eshatologija resnice.« V: *Živa antika*, 45/1–2, str. 393–402.
- TÓTH, Cvetka (1995b): »Aktualnost utopije.« V: *Znamenje*. 25/1–2, str. 74.
- VERŠININ, Sergej Jevgenjevič (2001): *Žizn' – eto nadežda. Vvedenie v filosofiju Ernsta Bloha*, Jekaterinburg: Izdatel'stvo Gumanitarnogo universiteta. Povzeto 10. avgusta 2012 s strani <http://www.werschinin.ru/?ml=37>.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999): *Utopistike. Dediščina sociologije*. Ljubljana: * cf.

UDC 17:27-72

*Matjaž Črnivec***Jesus' social critique**

The article presents Jesus' social critique, as evident from the Gospels and from other New Testament writings. It analyzes it in three concentric circles: the critique of greed, from which follows the critique of money, from which follows the critique of authority as such.

The critique of greed sees greed or "lust" as the essential "centrifugal force" which causes human beings to be selfish. This corresponds to the type of pathologic narcissus, which is characteristic of contemporary consumerist society. Against this power, Jesus sets his *agápe*, love, which moves in the opposite direction and liberates man from the project of "the self".

The critique of money is seen in Jesus' concept of "Mammon", where money is understood as an idol. Money therefore represents an outward manifestation and social concretization of man's internal problem with greed. Escape from the authority of Money is possible by stepping over into radical generosity, by dwelling in the community of Jesus' disciples. This community is a "liberated area", where the enslaving laws of the rest of human society are no longer in force.

The critique of authority reveals social power as a "greedy" exaltation of an individual above the others, mostly with the help of Money. In the New Testament, authority over the world is often associated with Satan. Its evil nature is most clearly visible in the circumstances of Jesus' death, where the leading figures of both the secular and religious authorities joined in collaboration. Here authority over the world is revealed as deicidal. Against this authority God sets his own alternative authority, by raising Jesus to life and confirming him as the Messiah, the ruler of the world and the initiator of a new society.

Finally, the article deals with some typical objections to the viewpoints presented and answers them in the form of eight points or theses that are based on New Testament texts and other early Christian writings.

UDC 167.5:141.81

*Andrej Leskovic***The notion of utopia and the question of utopian consciousness in the philosophy of Ernst Bloch**

With his understanding of the utopian consciousness as an anticipating consciousness that penetrates the world of the possible with the aid of hope and utopian courage, Ernst Bloch opposes any attempts to present utopian thought as old-fashioned. Consequently, his philosophy provides utopian encouragement

for the present time, “a time of apathy and resignation”. In the introductory section, the paper attempts to sketch the significance of Bloch’s contribution to the development of utopian studies, while the second section provides an exposition of the author’s distinction between abstract (closed, static) utopias, which, due to an excessively concrete rendering of *utopicum*, appear to be unfeasible, and concrete (open, dynamic) utopias, which “learned hope” (*docta spes*) prevents from being merely “a breeding ground of illusion”. The third section of the paper is devoted to Bloch’s investigation of the utopian or anticipating consciousness, while also demonstrating his method of searching for ever new utopian perspectives in the major cultural creations of the past.

Key words: Ernst Bloch, utopia, ideology, anticipating consciousness, hope

UDC 27-4:272:929Francišek,papež/089.3

Peter Kovačič Peršin

Pope Francis faced with the dilemmas of the Roman Catholic Church

The election of Pope Francis was planned. He was a personality capable of returning a moral reputation to the Catholic Church, of accelerating moral renewal and carrying through urgent reforms. Shortly after the abdication of Pope Ratzinger, the Italian periodical for geopolitics *Limes* published on its website the statement that the Buenos Aires Cardinal Bergoglio would be the new pope.

The facts themselves at the election show that even in the Vatican, conciliar principles of more democratic behaviour are starting to gain recognition. The first measures undertaken by the new pope dealt with the two most outstanding scandals of the Catholic Church, which Pope Ratzinger had been unequal to. He removed the leadership of the Vatican Bank and demanded transparency in financial dealings also within dioceses. He gave the green light for the arrest of a group of clerics who had recruited boys for paedophile favours for Vatican prelates. Still more telling are his personnel changes. The retirement of the key conservative Cardinal Bertone and his team shows a thorough reform of the Curia. The nomination of Archbishop Pietro Parolin, a man of dialogue, as state secretary means that Pope Francis wants to smooth over the conflicts between the leadership of the Catholic Church and its base, and also conflicts with opponents, especially regarding liberation theology, which the two previous popes ruthlessly suppressed, thus causing a quarter of Latin American Catholics to step over into fundamentalist Christian sects. The pope entered into dialogue with the theologian Hans Küng, author of the Global Ethic project and of dialogue among world religions. He also accepted open dialogue with the public, triggered by the Italian newspaper *La Repubblica* with its editor Eugenio Scalfari, who de-