

# IZPOD PULTA

Jože Vogrinc

## VALVASORJEVE VEDNOSTI O ČAROVNICAH

Ko je poznejši znameniti francoski razsvetljenec Montesquieu 1728. leta potoval iz Gradca v Benetke skozi naše kraje, zanje ni našel prida besed<sup>1</sup>. Vendarle pa mu je bilo žal, da ni mogel videti Cerkniškega jezera, čeprav ga je bila pot peljala prav blizu<sup>2</sup>. Ni sicer mogoče trditi, da je Montesquieu vedel za notranjsko naravno čudo iz Valvasorja, a bistveno je pri njegovi omembi nekaj drugega: raziskava Cerkniškega jezera, ki je nemalo pripomogla k Valvasorjevemu sprejetju v *Royal Society*<sup>3</sup> je bila očitno *topos* za evropsko znanstveno elito še 35 let po Valvasorjevi smrti. Valvasor ni bil le kronološko Newtonov sodobnik - kot njegov tovariš v Kraljevski družbi je bil vsaj nekolikanj tudi njegov duhovni sodobnik.

V *kolikšni* meri in v čem je bil njegov sodobnik, bi zgodovino znanosti na Slovenskem vsekakor moralo zanimati - če bi obstajala, kajpak. Dokler ne obstaja, je mogoče zgolj nakazati grob osnutek pravil, ki bi jo čakala na začetku, če bi se spustila v epistemološko presojo Valvasorjevega dela, zlasti razmerja tega dela do takratnih znanstvenih tokov v Evropi. Opravila v zvezi s tem bi bila nujno izrazito multidisciplinarna, saj bi morala zajeti zelo široko problematiko: zgodovino evropske tehnike (vliivanja kovin, gradbeništva itn.), naravoslovja (mehanike, hidromehanike, meteorologije idr.), geografije in etnografije z njunima zgodovinama, pa še kaj. Doslej so se zanj kot znanstvenika zanimali praviloma le zgodovinarji (vseskozi) in etnografi (izpred 1. svet. vojne naprej), zanimanje za specialistična področja njegovega dela pa je bilo tudi praviloma zanimanje zanj kot pričevalca o etnografski problematiki (denimo, ljudskem zdravilstvu, lovu, ribolovu, ...)<sup>4</sup>. Mirno lahko torej zapišemo, da Valvasor doslej sploh še ni bil predmet preučevanja epistemologije in zgodovine znanosti (plural!) v pomenu, kot ga ima beseda pri Francozih: ni raziskano in ovrednoteno, kaj in koliko je "zmogel" v "eksaktnih" znanostih, v kakšnem razmerju sta bila njegov znanstveni interes in njegov intelektualni interes sploh z njegovo religijo, filozofijo, izobrazbo, okusom, in ker nič od tega ni proučeno, ga glede tega tudi ni mogoče primerjati z njegovimi sodobniki, ki so se ukvarjali s podobnimi rečmi, in ga torej ni mogoče v resnici postaviti v kontekst evropske znanosti 18. stoletja. Interes zanj kot znanstvenika je bil v glavnem ideološki, patriotski interes, zato se je ustavil na površini, pri njegovem pomenu za Slovence (in pred njimi za Kranjce). Če k temu dodamo jezik in pisavo, ki sta nedostopna vsem, ki niso specialisti za starejšo zgodovino, in če upoštevamo, da ne na naravoslovnih fakultetah ne na filozofiji zgodovina znanosti in epistemologija še nista prešli od načelnih deklaracij h konkretnim raziskavam, se ni čuditi, da Valvasorja kot znanstvenika v resnici sploh še ne poznamo.

Pisanje o čarovnicah v *Slavi Vojvodine Kranjske* je prav tisto področje, kjer lahko najbolj nazorno prikazemo zadrege, ki jih imajo z Valvasorjem znanstvenikom tisti pisci, ki se ga kot raziskovalca dotikajo le bežno, ali pa oni, ki ga obravnavajo epistemološko naivno.

Vsakomur, kdor vsaj preleti *Slavo*, je jasno, da Valvasor *verjame* v obstoj čarovnic in v možnost njihove povezanosti s hudičem

in iz te povezanosti izhajajočih čarodejstev. Hkrati pa je dovolj očitno, da je Valvasor kritičen in ne verjame kar vsega počez, in da je njegovo načelo vendarle poskusiti poiskati naravne vzroke tudi za pojave, ki se zdijo na prvi pogled ali pa jih imajo neuki ljudje za čudežne. 300 let po smrti noben pisec o Valvasorju ni Valvasorjevega mnenja. Danes vsakdo ve, da čarovnic ni. In ta doksa se tihotapi v stališča, ki jim gre za dobro Valvasorjevo ime in skrbno ločujejo dobrega (skeptičnega) Valvasorja od slabega (praznovernega). Način, kako obravnavajo Valvasorjeve sodbe o čarovnicah, lahko strnemo v implikacijo: "Če bi Valvasor ne bil živel, ko je pač živel, marveč kasneje, bi ne bil verjel v čarovnice."

V članku, ki je v Sloveniji na svojem področju pionirski, Vinko Rajšp ocenjuje: "Sam Valvasor je bil glede nekaterih točk, ki so bile bistvene pri množičnih čarovniških procesih, za tisti čas nadpovprečno pogumno skeptičen. Predvsem je zavračal prepričanje, da čarovnice letajo na shode. Razlagal je, da prihaja do tega pojava zaradi zelišč, ki jih ljudje mešajo in jim povzročajo občutke letenja."<sup>5</sup> Trditev, da po Valvasorjevem mnenju čarovnice ne letajo na čarovniške shode (sabate), nima opore v besedilu *Slave*. Pisec na zadevnem mestu<sup>6</sup> trdi samo to, da je pogoj za to, da coprnice zares letijo, zveza s hudičem. Po naravni poti, se pravi, z zeliščem in magijo, ki je de facto reducirana na zeliščarstvo, je mogoče le namišljeno letenje. Vzrok zaresnega letenja pa ne more biti naraven, marveč je to lahko le hudič. To je dovolj natančno videl že glavni slovenski poznavalec

Valvasorjevega dela, Branko Reisp, pa celo urednik popularnega Valvasorjevega berila v slovenščini, Mirko Rupel, v spremni besedi k izboru iz *Slave* natančno povzema Valvasorja: "Prav tako, razlaga, se coprnice ob uporabi posebne maže samo sanja, da jih zlodej na ples vodi, če pa imajo pravo zvezo... s hudičem, tedaj zares letijo..."<sup>7</sup> V 7. knjigi najdemo zelo odobravalno tirado zoper coprnice in v prid procesom in grmadam.

V razmerju do čigave plašnosti in glede na katero povprečje je Valvasor do čarovništva "nadpovprečno pogumno skeptičen"? Iz Rajšpovega članka je razvidno, da so se procesi na Kranjskem prav razmahnila šele po izidu *Slave* in piščevi smrti, tako da lahko le ugibamo, kako bi bil ocenjeval razmah tematike; ki ga je zelo zanimala, če bi bil živel dlje. Ponekod v Evropi (Francija, Španija) je bil v času *Slave* čas grmad že mimo<sup>8</sup>. Dopusiti je treba možnost, da je v razmeroma zaostali avstrijski provinci Valvasor smel kazati manj skepse, kakor je je premogel. A bistveno je spet nekaj drugega: eksplicirati moramo ideološko obzorje ocene o nadpovprečno pogumni skepsi.

Ne glede na to, ali je ocena upravičena ali ne - in upravičenost je stvar meril, ta pa lahko poljubno spreminjamo, če niso eksplicirana - je taka ocena ujeta v samoumevno prepričanje o progresu, o naravnem upadanju vere v čarovnice in zlodeja. Znotraj tega obzorja rešuje Valvasorja dobro ime. Tak interes je ideološki, ker se ne vpraša, od kod, s katerega mesta v Valvasorjevi vednosti in verovanju, je sploh mogoče tako stališče, kakr-

šnega ima o čarovnicah. Skepsa v sposobnost čarovnic je lahko združena z nadpovprečno naivnostjo glede vere v zlodejeve sposobnosti - glede tega Valvasor ne bi bil nič osamljen, saj je bilo takega mnenja kar veliko sodnikov in "teoretikov", ki so pošiljali obtožene in mučene ženske na morišča. Prav tako ni mogoče iz volje do iskanja naravnih vzrokov za pojave izpeljati nobene direktne sodbe o znanstveni veljavnosti razlag, ki jih navaja Valvasor kot naravne in racionalne. Empirizem njegovih "poskusov" je mestoma hudo pod ravniyo eksperimenta, kakor ga je, denimo, praktical Galileo skoraj stoletje prej... Skratka, njegov skepticizem glede letalnih sposobnosti čarovnic ne more veljati kot *pars pro toto* za njegovo znanstvenost. Če spet primerjamo Valvasorja z njegovim sodobnikom Newtonom, velja opozoriti, da je "lastnik" Newtonovih zakonov bral Danijelovo knjigo in *Janezovo razodetje*, "da bi v svetem tekstu razbral prihodnost stvarstva in božji načrt... Alkimiji je Newton posvetil več časa kakor fizikalnim raziskavam."<sup>9</sup> Pri slehernem velikem znanstveniku preteklosti bi lahko našli zglede, ki bi potrjevali, kar smo želeli povedati: ko s stališča splošnega mnenja našega časa ali s stališča aktualne ravni merimo znanstvenika pretekle dobe, mu vsiljujemo lastne ideološke samoumevnosti in odrežemo njegove domnevne dosežke od njegovih zmot in iskanj. Ignoriramo medsebojno prepletanost različnih plati njegovega intelekta. V tem, da je bil alkimist Newton sposoben formulirati "Newtonove zakone" ali da je (pretiravamo?) preganjalec čarovnic Valvasor empirično in racionalno pojasnil presihanje in druge posebnosti Cerkniškega jezera, je paradoks le tako dolgo, dokler ne vidimo povezave med domnevno zgrešeno in iracionalno ter domnevno znanstveno platjo enega ali drugega.

Kolikor vemo, ni še nihče poskusil rekonstruirati Valvasorjevo prepričanje in aplikacijsko polje njegove skepse in empirizma poskusil spraviti v razmerje z njegovo vero in nazori. Vemo(10), da je Newtonova nebesna mehanika nepojasnljiva brez upoštevanja njegovega mevanja Boga kot "Boga delovnega dne" - da torej znanstvenik in vernik nista nezdržljiva pola razdvojene osebe.

### OPOMBE

- 1 Montesquieu, "Voyage en Europe", v *Oeuvres complètes*, Seuil, Pariz, 1977, str. 215, v sl. "Montesquieu na sončni strani alp", *Problemi-Razprave* 279-280, l. 1987.
- 2 *ibid.*
- 3 *Janez Vajkard Valvasor Slovencem v Evropi* /NSE/, katalog razstave ob 300. obletnici smrti, Narodna galerija, Ljubljana, 1989.
- 4 *ibid.* (Branko Reisp, "Bibliografija del o J.V. Valvasorju")
- 5 Vinko Rajšp, "Čarovniški procesi na Slovenskem", *Zgodovinski časopis* 3, 1988, str. 389-396, cit. 390.
- 6 *Slava*, Ljubljana, 1984, str. 66.
- 7 *ibid.*, 349.
- 8 Robert Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle*, Pariz.
- 9 J.-A. Miller, "Pet predavanj o Lacanu v Caracasu", v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana, 1983, str. 53.
- 10 *Alexandre Koyré, Od sklenjega sveta k neskončnemu univerzumu*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1988.



Neda Pagon

ZAKONI DRUŽBENE IMAGINACIJE  
V 18. STOLETJU

Produkcija družbenih sanj postane posebna intelektualna dejavnost zlasti v 18. stoletju. Njen manjši del je produkcija socialnih utopij, ki jim je v tem stoletju šlo vse na roko: ideja napredka v zgodovini, kult razuma in revolucija. Tu nas zanima razmerje zgodovine in filozofije do družbene imaginacije<sup>1</sup> in posebej utopij.

Seveda je utopija samo ena od možnih oblik manifestacije nemira, upanja in iskanj. Razprava o legitimnosti in racionalnosti obstoječega reda, diagnoza in kritika moralnega in socialnega zla, iskanje leka, sanje o novem redu itd. - vse te privilegirane teme utopistov so tudi v filozofskih tekstih, v ljudskih mitih, v religioznih doktrinah in v poeziji. Če se kritika družbene stvarnosti in pričakovanje in opisovanje Nove družbe usmerijo k utopiji, je to samo stvar izbora med drugimi možnimi oblikami diskurza. So obdobja razcveta utopij, ko le-te prodrejo v najrazličnejše oblike intelektualnega, političnega, literarnega življenja; in so "mrzla" obdobja utopij, ko je tovrstna produkcija potisnjena na rob družbenega življenja in intelektualnega in ideološkega vplivanja. Revolucije in krize so plodna tla utopij, kakor tudi razsvetljeno stoletje, renesansa ali prva polovica 19. stoletja.

Sistematično proučevanje socialnih utopij, se pravi takšno, ki sledi tej ali oni uveljavljeni filozofski, sociološki ali zgodovinski metodologiji, ponavadi zapre utopične predstave v to ali ono formulo, ki naj bi pomagala odkriti kontinuiteto, če je celo kar ne vsiljuje. Če pa se prepustimo imanentni naravi predmeta, potem se kot temeljni zakon zgodovine družbenih sanj izkaže urejena diskontinuiteta, prelomi, za katerimi je mogoče odkriti nekaj konstantnih lastnosti, ki šele razkrivajo različne mentalitete časa. Meje utopij so gibljive - in prav na te točke premikov se usmerja naša pozornost. Utopični diskurz ni nikoli vase zaprt diskurz: zadeva globino kolektivnega imaginarija in izrablja stare mite; vzpostavlja se na meji med znanjem in ideologijo in si tu ustvari svoj imaginarni prostor-čas. Utopični diskurz se zlahka polasti filozofskega in političnega jezika, pa tudi zgodovinskega, umetnostnega, arhitekturnega: praktičirati utopični diskurz pomeni tudi realizirati določene prakse; predvsem prakso predstavljanja nove družbe.

Razsvetljeno stoletje, ki je za svojo lastno opredelitev uporabljalo simbolizem luči in svetlobe, je z utopijami dobilo nove pomene, ki so bolj prispevali k simbolizmu kot razsvetljenstvu. V igro teme in svetlobe se utopični pisec nadvse dobro prilaga: utopist je pogosto vizionar, voyer v dobesednem smislu in vidi svojo Novo družbo, zato terja od svojega bralca, da dela analogije in išče nasprotja med sanjano družbo in sodobno družbo, da ju ocenjuje kot dva družbena projekta. Če ta bralec odgovori na izziv, na ironično provokacijo utopije same, se mora nemudoma spraševati o možnostih uresničitve te ali one utopije, če že ne kot celote, pa v njenih posameznih delih. To pa seveda pomeni, da se je ujel v klasično past (ki jo deloma pripravljajo sami utopični teksti s svojo decidirano samozavestjo) in potemtakem nasedel vprašanju "ali so utopije uresničljive"? Ker je ta bralec običajno zgodovinar ali sociolog ali filozof, se čuti zavezanega določenemu obnašanju: ustreže torej projektu, podrobnemu opisu idealne družbe, ki vsebuje očiten ali komaj prikrit namen, ki pa se nanaša ravno na izzvano pričujočnost bralca. To je izzivalni namen, ki pa je konstitutivni element utopičnega postopka in bistveni zakon strukture teksta.

Takšnemu bralcu se namreč (za)zdi, kot da mu zgodovina nudi enkratno priložnost za "preverjanje", za presojanje "veljavnosti" takšne "prezgodnje resnice", torej za ocenjevanje, v kolikšni meri je utopija dejansko - ne napovedala, ampak - predstavila prihodnost. Izziv je še bolj nevaren, ker tako zavedenega bralca pogosto zanese še pronicljivost ali prepričljivost besedila (zlasti v svarjenju pred tem, kar se utegne zgoditi) in njegova "profetska moč". Tak način branja utopij se torej ne zdi najbolj produktiven, ker v bistvu izkrivlja zgodovinsko perspektivo. Predpostavlja namreč, prvič, da se utopični pisec nahaja takorekoč pred že izdelano in dovršeno prihodnostjo in potem gre le za vprašanje, če mu jo je uspelo "dešifrirati". To je stališče, ki trdi, da je mesto/obdobje, od koder je utopist gledal in "videl" svojo prihodnjo družbo, od koder je pripovedoval svoj družbeni sen, vsebovalo eno samo možnost razvoja, namreč prav tisto, ki jo bo "prihodnost" uresničila. Vendar pa je bilo vedno na izbiro več možnosti in prihodnost se je zgodila na podlagi izbire enih in zavrnitve drugih. "Preteklost je zmeraj naš dolžnik, ker vsebuje možnosti, ki jih stvarnost ni uresničila," je govoril Max Scheler. Kar se je zares zgodilo, samo posredno dopušča možnost, da delno uvidimo, kaj so bile druge možnosti, druge "možne prihodnosti", ki pa so tudi ostale samo možnosti. Naslednji zadržek glede teh interpretacij, ki zadeva njihovo ukvarjanje predvsem in zlasti s "preverjanjem" utopij v resničnosti, je posledica ugotovitve, da se tako pogosto zreducira funkcija in "akcijska vloga" utopičnih "predvidevanj" oziroma "prerokb". Te interpretacije najbolj zastranijo, ko začnejo ugotavljati in meriti moč utopij po njihovem "realizmu" ali po elementih uresničljivosti: saj je tudi v najbolj pronicljivi utopiji mogoče njeno profetsko moč ugotavljati šele za nazaj. Predvsem pa je v naravi utopije (je zakon utopičnega diskurza), da ne vpliva na potek dogodkov zaradi realizma svojih napovedi (čeprav je bilo kdaj res, da so nekatere bolj in druge manj uspešno prispevale k zgodnemu dogodku). Toda nobena utopija se ni v celoti in popolnoma uresničila v zgodovini (hvala bogu); velik del utopij pa se niti po predvidenih elementih ni uresničil. Vendar pa to še vedno ne zamaje in ne ovrže ugotovitve,

da so imele realni zgodovinski vpliv in funkcije. Tiste družbene sanje, ki so imele največji vpliv (ali mobilizacijsko vlogo), niso bile tiste, ki so se odlikovale po svojem realizmu; prav narobe: največji zgodovinski uspeh utopij je v dejstvu, da se je utopični diskurz vsilil kot način govora o prihodnosti<sup>2</sup>, kot način vizualizacije in je nadomestil antične modalitete davne tradicije, kot sta prerokovanje in astrologija.

Sodobniki so svojo dobo primerjali s teminami, v katere je bila preteklost predolgo potopljena, in tako so uporabljali simbolnost luči predvsem za nasprotje vsaki temačni družbi, to pa je družba, ki skriva svoje mehhanizme in delovanje. Prav utopične sanje tega razsvetljenega stoletja pa pomenijo vrh politične zahteve po razvidnosti in se akumulirajo v predstavi razvidne Družbe, transparentne in razumljive v vsakem svojem delu: izrekle so torej nekaj več, kot je mogla politična misel, in to so izrekle na način predstave.<sup>3</sup>

Poudarek na "v vsakem svojem delu" je potreben zato, da opozori na podrobnostno, natančno ukvarjanje z vsem, vendar je v odkrivanju zakonov, ki obvladujejo utopični diskurz, ta poudarek bolj pomemben kot opozorilo, da se noben vidik zamišljenega družbenega življenja ne sme izmuzniti vseobsegajočemu, totalizirajočemu pogledu. Paradokso pa ta svetla transparentnost projicira senco: prav toliko namreč skriva, kolikor odkriva; in še več: briše razločke med družbenimi sanjami, med najbolj različnimi fantazmami, zaradi česar je težko razpoznati mnogotere funkcije, ki jih te sanje opravljajo v in za mentaliteto obdobja.

Transparentna, jasna, razločna država je sicer konec ali cilj dolge poti, ki jo prehodijo utopične sanje, vendar je samo križišče, od koder pelje mnogo cest v ideološko in družbeno različne smeri. Tako se torej utopije bolj ali manj trajno vpisujejo v mentaliteto in ideologije. Vsilijo se kot "vodilne ideje" in silovite predstave, ki mobilizirajo kolektivna upanja in moči. V obdobju revolucij je to še posebej očitno: revolucijska obdobja podedujejo ali oživijo mnoge utopije, obilno pa jih sproducirajo sama. Ko se revolucija začne in uteče, sproži njena realnost posebno slo po utopičnih imaginacijah. Predvsem vpliva na

način produkcije in obrambe družbenih sanj, včasih jih celo vsili: saj je moč sanj v službi oblastnih naprav in energija teh sanj se nazadnje sprevrže v trdoživo represivnost.

## I.

Zgodovinar utopij 18. stoletja mora preprosto ugotoviti, da razsvetljeno stoletje brez njih ni moglo in zato tudi ne cepi stoletja na razsvetljenstvo in revolucijo. Družbene sanje obravnava in upošteva tudi kot pogoje oziroma okoliščine in kot rezultate mnogih pomembnih odločitev tega časa. Skozi takšne odločitve so družbene sanje torej vplivale na uresničenje (samo) "ene od možnih zgodovin". Naj bo najboljša ali najslabša, naša je.

Zgodovinske realnosti se utopije udeležujejo drugače in vanjo intervenirajo z drugimi načini kot pa na način *možne prihodnosti*. Utopistovo okolje je okolje nemogočega (Renan: "utopist je prijatelj nemogočega"), pravi utopični mislec se ne zadovolji z obravnavanjem sedanje družbene realnosti, ampak premakne meje tistega, kar velja za možno in celo predstavljivo. "Če bi bil namesto dvajset let, ki sem jih vložil v izračun asociacijskega računa, rekel, bilo bi prelepo, torej nemogoče, bi bilo treba teorijo asociacij šele odkriti. Sekta nemogočega je močno škodila človeškemu rodu in ne verjamem, da obstajajo bolj škodljive". (Fourier<sup>4</sup>). Zgodovinar utopij ne preverja takšnih in podobnih računov; razmerje med utopijo - kot vide(va)njem - in prihodnostjo, ki jo je treba predvideti, ni v jedru njegovega zanimanja. Vprašuje se kako, na kakšen specifični način se realnost neke sedanosti, načini mišljenja, verovanja, verjetja, predstavljanja v danem trenutku spremenijo, sprevrnejo v utopije in prek njih sodelujejo v sedanosti, ki jo hočejo preseči. Utopije na svojski način kažejo in izražajo določeno obdobje, njegove skrbi in obsesije, upore in upanja, okvir njegovih pričakovanj in način, kako so določali meje mogočega in nemogočega - kjer pa v zgodovino utopij že intervenira filozofija zgodovine in socialne imaginacije.

Utopije so zato za zgodovinarja predvsem odkrivaljsko pričevanje o času in prostoru. In vendar ta bistveni dejavnik vsakega zgodovinskega spreminjanja uhaja njegovemu znanstvenemu proučevanju, ker se ne more natančno sklicevati na noben vir. Utopije so povsod in nikjer, in tu nič ne pomaga, da je Hegel govoril, da bi bilo mogoče napisati zgodovino človeštva samo na podlagi sanj! A ni virov...

Izraz ima v 18. stoletju (in tudi pozneje) negativno konotacijo in velja za "druge", za tiste, ki se ukvarjajo z blodnjami. Z revolucijami pa se zgodi, da socialna drugačnost ni več samo v dosegu sanj, ampak znanja in akcije. Tako se utopija umesti v evolucijo zgodovinskega časa, zadeva ob znanost in ob politiko. Najbolj značilen primer takšnih sprememb nudijo utopistične predstave v izdelovanju (znanstvene) ideje o zgodovini kot napredku. V 18. stoletju je ta misel v svojih začetkih, napredek se piše z veliko začetnico. V zgodovino je vsajen kult spreminjanja in pospešenega inoviranja in odprla se je obljubi prihodnosti. Prepričanje, da je tista nova družba, ki bo konkretizirala srečo, na koncu zgodovinskega razvoja, je terjalo novo spreševanje preteklosti, ki se je seveda pokazala v novi luči. Hkrati pa so se utopije odpirale zgodovini in njenemu času. Vizija



drugačne in boljše družbe ni veljala več samo prihodnosti, ampak se je vezala na sedanost in na preteklost, in sicer skozi globalni ideološki postopek, ki je povzel vso pot zgodovine; poslej je veljala ne samo za razložljivo, ampak že za razloženo, saj se je diskurz o napredku uveljavil ravno kot *racionalen in znanstven*. Zanj je bila utopija lahko samo predmet proučevanja in še to drugotne vrste. Vendar pa je zdaj postala zgodovina sama, ki je predmet znanosti, zadolžena za produkcijo in vzpostavljanje utopij; podobe drugačnih družb in drugačne zgodovine se zdaj seveda odenejo v znanstvene obleke in so dopuščene, celo priznane kot anti-blodnje. Zdj se ne govori več o *voir*, ampak o *prevoir*. V resnici pa se je začela dogajati pestra menjava med utopijo in ideologijo.

Imaginativna utopična dejavnost je osredinjena na globalno in totalizirajoče, vendar se razvije prek vsakdanjega; šele tako je berljiva, transparentna na vseh ravneh. Drugačna je zato, ker ničesar ne skriva... Podobe vsakdanjega in individualnega dobijo lastno avtonomijo, če ne zaradi drugega, pa zaradi simbolne naddeterminiranosti. V utopiji je "izvajanje" imaginacije potemtakem omejeno, saj ga določajo predstave o globalni družbi in podobe vsakdanjosti in individualnega. Družbena imaginacija je poleg tega (in na drugačen način) omejena z ingerenco *znanja*: družba ni samo zamišljena, ampak je tudi mišljena.

## II.

Odkritje zgodovine v 18. stoletju je povezano s praktično močjo Razuma in s postulatoma čisto racionalne civilizacije, vendar še utopične, glede na katero se oblike vladanja izkažejo kot nezadostne. (Rousseau, *Emile*). V tem postopku je pomembno, da niso samo te oblike tisto, kar predstavlja zaprtost, ampak da je ta zaprtost proglašena za napačno zaprtost in sicer na podlagi utopije *še bolj popolne zaprtosti*, ki presega čas v imenu večnosti. Ko na primer Schiller oporeka, celo obsoja civilizacijo razuma, to počne v imenu višje sinteze, v katero vključuje čustva, grešnost. Tudi pri Heglu gre za perspektivo prihodnje sinteze, projicirane v zgodovino, ki služi za destrukuiranje in restrukturiranje napačne sedanje, tu prisotne totalitete. To držo prevzamejo mladi heglavci, ki se izrekajo zoper realnost (tudi mladi Marx), ki uporabljajo filozofsko preseganje - tudi heglavskega sistema - za kritiko neustreznosti realnega.

Utopija hoče instalirati razum v imaginarij, zato je tako nagnjena v teoretizacijo in zato je družbeni sen zmeraj preiščen in artikuliran, vendar pa se znanje hrani iz sanj. V idealnem tipu utopije gre za to, da se misli to, kar si je mogoče zamišljati in si hkrati zamišljati nekaj, česar ni mogoče misliti.<sup>5</sup>

Če pustimo na tem mestu ob strani neologizem Thomasa Mora iz leta 1516<sup>6</sup> in trdoživo dejstvo, da je kot utopija označeno vsako besedilo, ki sledi temu narativnemu, se pravi literarnemu modelu in na drugi strani tisti teksti, katerih prazvor je Platonova *Republika*, ki veljajo za tip utopije kot *projekta idealne zakonodaje*, se moramo posvetiti rehabilitaciji filozofije zgodovine, ki nam utegne postati najbližji koncept za obravnavanje utopije kot sinonima za nemogoče, za privid, blodnjo, izrodek domišljije itd. v političnem in družbenem prostoru.<sup>7</sup>

Znotraj filozofije se z utopijami (in njihovo zgodovino) ukvarja seveda tista filozofija, ki ji je tudi sicer všeč njeno *spekulativno, hipotetično-imaginativno* poslanstvo, ki ima filozofijo za način *videnja* dogodkov in pojavov, za nekakšno perturbacijo, iz katere nastajajo "ne-normalni" dvomi in nezaslišane metamorfizacije. Pri teh filozofijah gre za poskus, da bi si predstavljali *mogoče*, ki bi lahko nadomestilo navidezno *nujno*. Velike teme o občji utemeljitvi, mitu začetka, načelu vse-razumevajočega sistema, so idealni začetek takšnih filozofij - zaradi njih pa postajajo

naravni zavezniki utopij. Nekateri postulati in postopki, ki veljajo kot zakoni utopičnega diskurza, so tudi v špekulativnih filozofijah, ki jih pač ne zanima, če so njihovo "racionalno jedro". Že Nietzsche je bil zaskrbljen zaradi nenaklonjenosti (sramu) takšne filozofije do stvari tega sveta; takšna filozofija kaže nagnjenje k zanemarjanju, spregledanju Dejanskega. Konkretnemu daje veljavo samo, kolikor ga je mogoče narediti za abstraktno (abstrakcije pa so seveda nujne in nenadomestljive, kot je najbolje razložil Max Weber); kar zadeva Posamezno - mu ta filozofija ne priznava lastne vrednosti in ga upošteva samo, če ga lahko predstavi kot varianto



Občega, kot epifenomen Univerzalnega (pri Levi-Straussu gre za "residualno"). Če so tu navidezni razkoraki med špekulativno filozofijo in utopičnim diskurzom, potem niso na ravni veljave in rabe kategorij (kot so dejansko, posamezno, konkretno) za doseganje željenega cilja (Občega, Univerzalnega), ampak na ravni metodologije te rabe: utopični diskurz prav tako zanemarija empirično konkretno (tu in zdaj), ga abstrahira - ampak šele potem, ko "vse ve" o njem; potem lahko naredi novo (zelo) konkretno, a imaginarno podobo; posamezno je pomembno kot del, ki zagotavlja celoto, totalnost, celo več kot je Obče; Dejansko pa je koristno kot spodbuda večji projektni imaginaciji. Res pa je, da se utopije bolj kot filozofije začenjajo na ravni obsodbe realnega: "dober utopist je... predvsem dosleden realist. Šele, ko je dobro pogledal stvarnosti v oči, brez iluzij, se obrne proti njej in jo poskuša spremeniti v smislu *nemogočega*"<sup>8</sup> (podčrtala N.P.).

Podobno je z rabo procesa figurizacije: marsikatera filozofija je (se dogaja kot) proces figurizacije - in tako se dogajajo vse utopije. Navsezadnje je tudi filozofija prehajanje, preplet med 'svetom' in teoretičnim načinom, da bi ga povedali v skladu s svojimi interesi; za to praviloma rabi posrednike. Vendar je to prehajanje enosmerno: ko filozof pride do figure, je od nje kakor očaran in začne govoriti o njej ali prek nje o sebi - in kar je bilo izhodišče, kar je bilo dejansko, je zdaj izključeno. Izrekljivo postanejo figure kot figure. Tudi utopični diskurz se ob figuri/podobi ustavi in je očaran ob ugotovitvi, da je prav to in takšno podobo mislil in si jo zamišljal. Razkorak med filozofijo in izkušnjo je "bolj ali manj" dejanski, med utopijo in izkušnjo je dejanski. V filozofiji je to spoznanje nekako "presenetljivo", "vnazajšnje"; je zakon, ki ji zagotavlja priznanje statusa refleksije; v utopiji je hoteno, "vnaprejšnje", je zakon, ki ji zagotavlja status utopije. Filozofija je potemtakem nad ali poddeterminirana glede na "dejansko"; utopija je zunaj vsakršne določenosti z dejanskim, razen da se od nje obrne.

V postopke oziroma pomagala figurizacije lahko, z določeno mero prostodušnosti, uvedemo tudi metafore, v našem primeru (analogij) zlasti metafore časa in (še

bolj) prostora: *biti visoko, videti daleč*. Za primer bomo uporabili načelo/zakon distanciranja kot pogoj filozofiranja oziroma filozofovo prepričanje o možnosti in nujnosti *distanciranja*. (Zanemarili bomo dejstvo, da izpolnitev tega pogoja zmanjšuje prej omejeno "vnazajšnje" filozofovo *presenečenje*!). V prostoru se to distanco doseže najpogosteje z *dvigom*: za Foucaulta, na primer, je nujno doseči zvezdno točko opazovanja: dobro spoznavanje je tisto, ki se ga pridobi z "astronomsko" optiko. Kar je daleč/visoko, je resno: pri tej filozofiji je to točka, od koder se razgleduje, ki zagotavlja pravo "videnje"; pri utopistih je to točka, kamor drugi zrejo, a oni

vanjo vidijo. Tako je filozofija najprej vzpenjanje (pravo znanje je pri-dvignjeno znanje), da bi potem lahko bila preseganje, utopija pa je transcendiranje "od tu", z bolj ali manj vnaprejšnjo odpovedjo spoznavni dokazljivosti.

Posameznik/filozof se mora dvigniti na epistemološki in moralni ravni: samo tako preseže svoje nujno enosmerno videnje in doseže "vse-razumevajoče" znanje: to je "pogled od nikoder", odlepljen od vsakršne krajevne določitve - torej dobesedno - utopičen. Na to opozarja Nagel v razpravi s tem naslovom:<sup>9</sup> ne gre za utopične koncepcije, ampak za razmišljanje o tistih filozofijah, ki so teoretizirale pogled "od zgoraj" oziroma "od nikoder", ne-oseben pogled, ki je sposoben preseči partikularnosti in omejenosti "subjektov". Paradoks je zdaj, po mojem mnenju, v tem, da bi morala biti določitev razločka med utopičnim diskurzom in (tu obravnavano) filozofijo ravno topična.<sup>10</sup> Ta določitev bi bila vrednostna razsodba: pokazala bi stopnjo (zaradi spoznavnega procesa) legitimne filozofske arogance in metodološko opravičeno "načelo ekskluzivnosti" kot poti do smisla; in pokazala bi dvoje ponašanj v utopičnem diskurzu, ki sta samo to in zato na ravni intuitivnega, čemur smisla ni iskati.

Utopije so solidarne in se navdihujejo pri moralnih in filozofskih vprašanjih, ki obsedajo razsvetljeno stoletje (zlo). To stoletje je na eni strani hlepelo po totalnosti, po racionalnem in univerzalnem redu, po drugi se je zanimalo za proučevanje konkretnega in vsakdanjega, v vsej različnosti. Imaginarne države so oboje usklajevale, da so dosegle "družbeno celoto", filozofija pa še vedno vztraja v težnji po sistematizaciji sveta ali hoče vsaj določiti tiste točke, ki jih imenuje "pogoje mišljenja".

Individualne, kolektivne in družbene sanje dobijo "nekakšno" konsistentnost prav v utopijah. Tu se organizirajo v koherentne sisteme idej/podob o drugačni družbi, čeprav je to samo ena oblika, v kateri se pojavlja družbena imaginacija. Zato imajo na voljo zgodovinsko različne in spremenljive možnosti za intervencijo v konflikte in strategije, na njihovi strani je simbolna moč nad družbeno imaginacijo. Luči utopije se prižigajo in ugašajo;

tukaj vladajo red, zakoni in forma.

(Kolektivna) imaginacija je pomembna razsežnost mentalitet in senzibilnosti nekega časa; težko bi jo podcenjevali. Če jo opredeljujemo kot *družbeno* je to zato, da bi opozorili na eno njeno specifično dejavnost, v smeri družbenega. V tem smislu proizvaja v predstavah izražene podobe nas in drugih, podobe družbe, pojmovane kot celote. Prostor pričakovani, ki se razprostira znotraj individualnih in kolektivnih izkušenj, je naseljen z družbenim imaginarijem upanj, bojznih, sanj in obsesij, s fantazmi o razpadu in konfliktih, pa tudi o integraciji in stabilnosti. Stabilizacijska vloga imaginacije je manj znana, vendar prav ta prispeva k legitimizaciji oblasti in k vzpostavitvi določenega družbenega konsenza, ki zahteva simbole in mite, vodilne modele ravnanja, sistem vrednot in prepovedi; imaginacija je udeležena tako v razumevanju družbenega življenja kot v prikrievanju njegovih mehanizmov. Je pa tudi lastnost, ki dopušča, da realistično in konkretno ne štejemo obstoječe oblike sociabilnosti kot dokončne in edine možne, ampak si zamislimo druge oblike in modele. Družbena imaginacija kaže določeno inertnost in deluje v dolgem trajanju; reproducira davne stereotipe in simbole, obnavlja stare upe. V svojih plodnih obdobjih pa doživlja intenzivno menjavo med "realnim" in med "fantazmi" in tedaj imaginarno močno vpliva na način preživljanja vsakdana, vse do vzburljanja njegovih strasti in poželenj.

To velja predvsem za revolucije. Spraviti v gibanje velike množice, jih iztrgati negibni zgodovini in usmeriti k pospešeni zgodovini - to so dogodki, ki se ne zgodijo brez velikih mobilizacijskih družbenih sanj in simbolov, ki jih utelešajo. Sanje in simboli revolucije seveda ne naredijo, vendar pa se vsaka revolucija zgodi z obnovo socialnega imaginarija.

## OPOMBE:

- 1 O konceptu imaginacije in njegovi zgodovini gl. J. Starobinski, *Jalons pour une histoire du concept d'imagination*, Paris, Gallimard 1970; H. Desroches, *Sociologie de l'esperance*, Paris, Etoile 1973; H.R. Jauss, *Litteraturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1975, idr.
- 2 Tu bi morali analizirati prehod iz utopičnega diskurza v navadni govor o prihodnosti. A. Decoufle razlikuje pet načinov "govora o prihodnosti": diviniziranje, prerokovanje, futurologijo, predvidevanje, znanstveno fantastiko in utopijo (L'an 2000).
- 3 Utopija ni samo predstava, podoba, je tudi misel; zato se v literaturi najpogosteje uporablja par ideja/podoba. Slovenska "zamisel" se zdi kar dobra rešitev.
- 4 Ch. Fourier, *Oeuvres*, X, p.9, Paris PUF 1969.
- 5 F.P. Bowman, *Utopie, imagination, esperance*, "Litterature", Paris, št.21, 1976.
- 6 Že v 16. stol. so se zavedali dvoumnosti tega neologizma. V 19. in 20. stoletju dobi izraz nove pomene in nova dvoumja. Notorični utopisti - Fourier, Saint-Simon, Enfantin, Cabet - ne opisujejo imaginarnih popotovanj in ne predlagajo vladnih imaginarnih sistemov. Svoje vizije idealne družbe predstavljajo kot posledice družbenih teorij, kot znanstveno utemeljene resnice (odtod *znanstveni socializem in zgoraj navedeni utopisti kot "tretji vir predhodnikov"*). Njihova Nova družba se mora uresničiti tu in zdaj, ne nekoč na oddaljenem otoku. Njen nastop je nezogiben, ker ga jamči zgodovinska evolucija in univerzalni zakoni, ki so bili pravkar odkriti.
- 7 C.-G. Dubois, *Problemes de l'utopie*, Paris, Payot 1968, str.7. Primerjaj tudi R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano, 1987, str. 447.
- 8 Ortega Y Gasset, *Vom Menschen als Utopischen Wesen*, Stuttgart 1951, str.136.
- 9 Th. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- 10 Illich (in drugi) ugotavlja, da "značilnost utopij ravno ni ta nenehna projekcija v prihodnost. To je uvedba nekega drugega kraja v sedanost boja in življenja." Nav. po Viveret, Illich, Ed. du Cerf, 1976, str. 132 et passim).

Alja Berglez

## PRIBLIŽANJA SREDNJEGA VEKA

V pričujočem zapisu želimo predstaviti, kako lahko materialno civilizacijo, ki pripada objektom srednjega veka, z učinkovitim prijemom predstavimo tudi manj specializiranim poznavalcem.

Z razstavo *Das andere Mittelalter*, ki je bila v spodnjeavstrijskem Kremsu na ogled od 21. junija do 3. oktobra 1992, so hoteli avtorji doseči vsaj dvoje: prvič, predstaviti obdobje ne zgolj znanstveno, kot doslej, marveč tudi z umetnostnega vidika, ponuditi obiskovalcu ne le intelektualne, marveč tudi duhovne užitke, ter mu s pomočjo originalnih predmetov iz hrambe Spodnjeavstrijskega deželnega muzeja in Muzeja mesta Krems, z obsežnim slikovnim dokumentacijskim gradivom in predvsem z novimi postavitvenimi prijemi "drugače" približati srednji vek. Po drugi strani pa so si avtorji želeli, da bi bila ta razstava le prva v vrsti podobnih, ki naj bi iz mestodvojčka Krems in Stein napravile stalen srednjeveški razstaveni ambient, saj je steinska minoritska cerkev, ki je prizorišče tokratne razstave in je najstarejša obokana cerkev beraškega reda severno od Alp (iz leta 1224) le eden izmed številnih zgodovinskih objektov v mestu, ki naj bi v prihodnjih letih gostili številne podobne razstave.

Postavitev je očitno vodila ugotovitev, da srednjega veka ne moremo spoznavati skozi oči očividcev in sodobnih prič; kar lahko vidimo sami, so podobe, slike spisi in predmeti, za katere lahko le ugibamo, ali jih naše oči umevajo enako kot so jih sodobne. Zato so se avtorji osredotočili na tisto, kar nas najbolj zbode, kar najprej opazimo, ko opazujemo te podobe - na kontraste, nenehna nasprotja med svetlim in temnim, med bledečo Marijo kot lepotnim idealom čiste ženske in

temnimi, grotesknimi figurami, ki predstavljajo zlo. Veliko in majhno, blizu in daleč, visoko in nizko, levo in desno - vsi ti pari imajo značaj označevalca. Vsebinsko nam skušajo približati tako, da jo emocionalizirajo. Drugo, kar posebej opazimo, pa so simboli: vsak predmet je ovoj neke misli, vsaka podoba je lahko simbol, vsak simbol ima več kot le enoznačen pomen. Podnaslov *Emocije, rituali in kontrasti* tako prinaša tisto novo, drugačno in umetniško v postavitveni pričujoče razstave. Umetniki, ki se ukvarjajo s svetlobo, mediji, arhitekturo in slikarstvom, so v cerkvi v svetlobo temnih, zamolkih in barvasnih tonov v glavni in obeh stranskih ladjah ustvarili zaporedje svetlih in temnih prostorov, ločenih con, v katerih morejo srednjeveške umetnine doseči svoj pravi izraz. Kontrasti (pod naslovom *Blizu in daleč - hkrati*) so predstavljeni z multimedialno instalacijo v kripti, umetniški vrh celotne razstave pa so verjetno osvetlitve steklenih predmetov, posebej svetovno znanega okna iz barvnega stekla, nastalega v času križarskega pohoda cistercijanskega Heiligenkreuz (1220 -1250).

Tako tudi katalog k razstavi, ki nikakor ne želi biti le katalog, ampak o sebi meni, da je "knjiga, ki odpira vrata v pustolovščino Srednji vek", na dovolj zanimiv način razpravlja predvsem o teh vprašanjih. (Za zgodovinarja je nemara ta knjižica celo veliko bolj zanimiva od same razstave!) V njej Albert Muller ritual označi kot dejanje, ki sicer ne služi nobenemu "tehnoškemu namenu", ga pa nadzorujejo strogo določena pravila. Pravi, da moramo sam pojem osvoboditi nepravične oznake "nesmiseln" - šele tedaj nam bo postal ves integrirajoči pomen ritualov. V srednjeveškem življenju je imela namreč preprosta

kmečka poroka prav tako kot kronanje največjega kralja predvsem pravni, gospodarski in socialen pomen. Vsa takšna dejanja pa so bila vedno in neločljivo povezana z rituali, in brez njih ne bi dosegla svojega namena, kaj šele veljavnosti. najdemo jih na vseh področjih življenja in pri vsaki družbeni skupini, res pa je, da se z diferenciacijo družbe diferencirajo tudi rituali. Spremljajo pa vsakega človeka, ves njegov življenjski cikel, zato so, če naj izberemo tri najpomembnejše med vsemi, to prav gotovo tisti, ki se tičejo rojstva, poroke in smrti.

Prav tako o ritualih razpravlja Hans-Werner Goetzki, pa ga ne zanima toliko pomen, ki so ga imeli obredi v srednjem veku, ampak obravnava simbole, ki so se pri tem uporabljali.

Peter Dinzeltacher, avtor številnih knjig o ljubezni v srednjem veku, razmišlja o čustvih. Vzporedno z uveljavljanjem zgodovine mentalitet bi rad v zgodovinske vpeljal zgodovino čustev. Če se namreč strinjamo, da ljudje v različnih zgodovinskih obdobjih niso enako razmišljali, da v primerljivih zgodovinskih situacijah niso enako ravnali; če smo uvideli, da je za zgodovino mentalitet pomembnejše raziskovanje tipičnih razmislekov, stereotipov in pogledov, tedaj moramo to vprašanje še nekoliko senzibilizirati - ali so ljudje tedaj torej tudi drugače čutili, čustvovali?

Smeš, na primer, poznamo vsi ljudje kot izraz veselosti, zabavnosti - tisto, kar ga povzroči, pa ni pri vseh ljudeh (in ni bilo vedno) enako. Podobno je z občutenjem sramu, ki sicer povsod in vedno pomeni isto, je pa posledica popolnoma različnih kulturnih, socialnih, civilizacijskih itn. vrednostnih sis-

temov. Tako pride Dinzeltacher do svoje priljubljene teme - kje je bila torej v srednjem veku ljubezen? In ugotavlja, da so nekakšni odnosi med spoloma nedvomno obstajali ves čas, da pa je v zgodnjem srednjem veku ljubezen kar nekako izginila iz človekovega čustvovanja. Tako se je, na primer, tudi beseda amor (ki je imela v antiki pomen, kakršnega mu pripisujemo tudi danes) v zgodnje-srednjeveških spisih uporabljala v drugačnem smislu in ni pomenila kaj več od telesnega občevanja. Se eno potrditev za nenadno izginotje ljubezenskega čustva najde Dinzeltacher v dejstvu, da v starih angleških posvetnih tekstih, ki so jih pisali v anglosaških samostanih in v katerih najdemo epe, uganke in celo tako nekrščanske spise, kot so čarovni izreki, vendarle ne moremo najti ljubezenske lirike. Zakaj? Edini verjeten odgovor je, pravi Dinzeltacher, ker je ni bilo. Bilo pa je ni, ker ljudje niso občutili tistega, kar jo je navdihovalo. Tako postavi Dinzeltacher čas ponovnega odkrivanja ljubezni v 11. in 12. stoletje, ko je začelo človekovo življenje ponovno usmerjati tudi to čustvo (kot primera navaja Sibilo iz Jeruzalema in Petra Abelarda in Heloise), ki je nato v poznem srednjem veku (kot nekdanj v antiki) preraslo celo v povzročitelja nekaterih vojn.

Dovolj simpatična knjižica torej, ki želi svojemu bralcu s številnimi primeri in z lahkotnim peresom predstaviti srednji vek nekoliko drugače. Od Umberta Eca naprej, tako pravijo sami, se njeni avtorji namreč zavedajo, da je mogoče ta čas napraviti zanimiv tudi za široko občinstvo, zato si želijo, da bi bila ta knjižica (in z njo razstava) njihov prispevek k temu, da bi drugačno ne bilo tudi tuje.

