

# Zakoni družbene imaginacije v 18. stoletju

Neda Pagon

**P**rodukcija 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 itn. – 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: prakticirati 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 prile-

1. O konceptu imaginacije in njegovi zgodovini gl. J. Starobinski, *Jalons pour une histoire du concept d'imagination*, Gallimard, Pariz 1970; H. Désroches, *Sociologie de l'espérance*, Etoile, Pariz 1973; H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provocation*, Frankfurt am Main 1975 idr.

ga: utopist je pogosto vizionar, *voyeur* 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 tako rekoč 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 mehanizme 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 podrobno, 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*. Paradokсно 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 mentaliteti obdobja in zanjo.

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

2. Tu bi morali analizirati prehod iz utopičnega diskurza v navadni govor o prihodnosti. A. Découflé 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.

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 specifičen način se realnost neke sedanosti, načini mišljenja, verovanja, verjetja, predstavljanja v danem trenutku spremenijo, sprevernejo 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 odkrivalateljsko pričevanje o času in prostoru. In vendar ta bistveni dejavnik vsakega zgodovinskega spreminjanja uha ja 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 obljudi prihodnosti. Prepričanje, da je tista nova družba, ki bo konkretizirala srečo, na koncu zgodovinskega razvoja, je terjalo novo spraševanje preteklosti, ki se je seveda pokazala v novi luči. Hkrati pa so se utopije odpirale zgodovini in njenemu času. Viziya 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 *racionales 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. Zdaj 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

4. Ch. Fourier, *Oeuvres*, X, str. 9, PUF, Pariz 1969.

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 heglgovci, ki se izrekajo zoper realnost (tudi mladi Marx), ki uporabljajo filozofsko preseganje – tudi heglgovskega sistema – za kritiko neustreznosti realnega.

Utopija hoče instalirati razum v imaginarij, zato je tako nagnjena v teoretizacijo in zato je družbeni sen zmeraj preišljen 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 tu 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 pravzor je Platónova *Država*, 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* itn. 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 vseč 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 vserezumevaločega sistema, so idealni začetek takšnih filozofij – zaradi njih pa

5. F.P. Bowman, »Utopie, imagination, éspérance,« *Litterature*, št. 21 Pariz 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 neizogiben, ker ga jamči zgodovinska evolucija in univerzalni zakoni, ki so bili pravkar odkriti.

7. C.-G. Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Payot, Pariz 1968, str. 7. Primerjaj tudi R. Nozick, »Spiegazioni filosofiche,« *Il Saggiatore*, Milano 1987, str. 447.

postajajo naravni zaveznik utopij. Nekateri postulati in postopki, ki veljajo kot zakoni utopičnega diskurza, so tudi v spekulativnih 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 najbolj 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 Lévi-Straussu gre za »residualno«). Če so tu navidezni razkoraki med spekulativno 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 zanemarja 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 figuralizacije: marsikatera filozofija je (se dogaja kot) proces figuralizacije – 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 figuralizacije 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 omenjeno »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

8. Ortega Y Gasset, *Vom Menschen als Utopischen Wesen*, Stuttgart 1951, str. 136.

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-vzdignjeno 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 »vserezumevajoče« znanje: to je »pogled od nikoder«, odlepljen od vsakršne krajevne določitve – torej dobesedno – u-topičen. 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 upravičeno »načelo ekskluzivnosti« kot poti do smisla; in pokazala bi dvojje *obnašanj* 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 sistemizaciji sveta ali hoče vsaj določiti tiste točke, ki jih imenuje »pogoji za mišljenje«.

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 pričakovanj, ki se razprostira znotraj individualnih in kolektivnih izkušenj, je naseljen z družbenim imaginarijem upanj, bojazni, sanj in obsesij, s fantazmami 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; imaginaci-

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 sedanjost boja in življenja.« Nav. po Viveret, Illich, Ed. du Cerf, 1976, str. 132 et passim).

ja je udeležena tako v razumevanju družbenega življenja kot v prikrivanju njegovih mehanizmov. Je pa tudi lastnost, ki dopušča, da realistično in konkretno ne štejemo obstoječe oblike sociabilnosti kot dokončne in edine možne, ampak si za-mislimo 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 »fantazmami« in tedaj imaginarno močno vpliva na način preživljanja vsakdana, vse do vzburjanja 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.