Procesualnost ljudskog i utopijska savršenost

Šimić, Andrej

Doctoral thesis / Disertacija

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:383977

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Image not found or type unknown

Repository / Repozitorij:

University of Zadar Institutional Repository

Image not found or type unknown

SVEUČILIŠTE U ZADRU

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI



Andrej Šimić

PROCESUALNOST LJUDSKOG I UTOPIJSKA SAVRŠENOST

Doktorski rad

Zadar, 2018.

SVEUČILIŠTE U ZADRU

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI

Andrej Šimić

PROCESUALNOST LJUDSKOG I UTOPIJSKA SAVRŠENOST

Doktorski rad

Mentor

doc. dr. sc. lic. theol. Marko Vučetić

Zadar, 2018.

SVEUČILIŠTE U ZADRU

TEMELJNA DOKUMENTACIJSKA KARTICA

I. Autor i studij

Ime i prezime: Andrej Šimić

Naziv studijskog programa: Poslijediplomski sveučilišni studij Humanističke znanosti

Mentor/Mentorica: doc. dr. sc. lic. theol. Marko Vučetić

Datum obrane: 24. rujna, 2018.

Znanstveno područje i polje u kojem je postignut doktorat znanosti: humanističke znanosti, filozofija

II. Doktorski rad

Naslov: Procesualnost ljudskog i utopijska savršenost

UDK oznaka: 141.81 i 141.7

Broj stranica: 167

Broj slika/grafičkih prikaza/tablica: 0/0/0

Broj bilježaka: 271

Broj korištenih bibliografskih jedinica i izvora: 118

Broj priloga: 0

Jezik rada: hrvatski

III. Stručna povjerenstva

Stručno povjerenstvo za ocjenu doktorskog rada:

1. doc. dr. sc. Nives Delija Trešćec,predsjednica
2. doc. dr. sc. lic. theol. Marko Vučetić, član
3. izv. prof. dr. sc Hrvoje Relja, član

Stručno povjerenstvo za obranu doktorskog rada:

1. doc. dr. sc. Nives Delija Trešćec, predsjednica
2. doc. dr. sc. lic. theol. Marko Vučetić, član
3. izv. prof. dr. sc Hrvoje Relja, član

UNIVERSITY OF ZADAR

BASIC DOCUMENTATION CARD

I. Author and study

Name and surname: Andrej Šimić

Name of the study programme: Postgraduate doctoral study in Humanities

Mentor: Assistant Professor Marko Vučetić, PhD

Date of the defence: 24. september, 2018.

Scientific area and field in which the PhD is obtained: Humanities, Philosophy

II. Doctoral dissertation

Title: Human Processuality and Utopian Perfectibility

UDC mark: 141.81 i 141.7

Number of pages: 167

Number of pictures/graphical representations/tables: 0/0/0

Number of notes: 271

Number of used bibliographic units and sources: 118

Number of appendices: 0

Language of the doctoral dissertation: Croatian

III. Expert committees

Expert committee for the evaluation of the doctoral dissertation:

1. Assistant Professor Nives Delija Trešćec, PhD, chair
2. Assistant Professor Marko Vučetić, PhD, member
3. Associate Professor Hrvoje Relja, PhD, member

Expert committee for the defence of the doctoral dissertation:

1. Assistant Professor Nives Delija Trešćec, PhD, chair
2. Assistant Professor Marko Vučetić, PhD, member
3. Associate Professor Hrvoje Relja, PhD, member

Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Andrej Šimić,** ovime izjavljujem da je moj **doktorski** rad pod naslovom **Procesualnost ljudskog i utopijska savršenost** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 24. listopad 2018.

Bartulu

Izgubljena Snaga

Mrse se misli, k'o kosa na vjetru
Silovita želja, jasnoću zasljepljuje.
Ukazuje se neizvjesnost, budi se nestrpljivost,
Svijet besmisla prestaje biti
Pobijedio je nadčovjek i samoga sebe.

U gromoglasnoj buci prisutan je neki muk,
Divna tišina ćuti se u sutonu.
Nagomilalo se i previše srdžbe u srcima
Sve ružno zalazi u svoj kraj
Jer čovjek tako želi.

Uzmi me voljo, obuzmi me htijenjem
Učini čovjeka od mene opet.
Ako neće volja moja,
Ti Nepresušni Izvoru Snage,
Neka bude Volja Tvoja

SADRŽAJ

1. UVOD…….. 10

2. KONTEKSTUALIZACIJA UTOPIJSKOG FENOMENA……. 19

2.1. POVIJEST I TIJEK UTOPIJSKOG……..…….. 43

2.2. OD IDEJE DO EGZISTENCIJE……..…… 66

2.3. UTOPIJA – DISTOPIJA…….…….…… 73

3. ONTOLOGIJA UTOPIJSKOG..... 92

3.1. OSNOVNE UTOPIJSKE KATEGORIJE……..…….... 92

3.2. ONTOLOŠKA OTVORENOST UTOPIJSKOG….…… 112

3.3. UTOPIJA OSOBNOG ČINA……..……. 121

4. UTOPIJA I ZAJEDNICA – UTOPIJSKA PRAKSA…….……. 130

4.1. ETIKA UTOPIJSKOG…….……..….. 130

4.2. UTOPIJSKO KAO FENOMEN ZAJEDNIŠTVA/ZAJEDNICE.... 139

4.3. INSTITUCIONALIZACIJA UTOPIJSKOG…..…….. 146

5. ZAKLJUČAK……. 159

6. LITERATURA…….……..……..... 166

SAŽETAK……..……..…..……. 173

SUMMARY…….……. 175

ŽIVOTOPIS……..… 177

1. UVOD

Kolokvijalna percepcija utopijskog fenomena pretpostavlja sliku idealnog društva koje se poput nepomirljive dihotomije suprotstavlja zbilji. Takvo poimanje implicira utopističke premise koje čine hermetički zadan nacrt prema kojemu se društvo ima izgraditi. Ozbiljenje utopijskog prema nacrtima 'idealnog' više ukazuje na bijeg *od stvarnosti* negoli na intervenciju *u stvarnost*[1]. U svom iščekivanju ostvarenja savršenog mjesta utopizam je sklon fiksnoj, statičnoj, pasivnoj interpretaciji utopijskog djelovanja koje kao takvo predstavlja aktualizaciju suprotnu izvornoj namjeri utopije, distopiju. Utopizam je inaugurirao apstraktne ciljeve kao praktično, apsolutno ostvarive, a priori determinirajući ono što utopijska mogućnost uopće ne obećava da će ostvariti. Naime, idealnu, savršenu zajednicu izgrađenu na Zemlji. Suprotno takvom poimanju, utopija nadaje okvir i smjer djelovanja koji se oslanja na *još-ne-aktualiziranu* mogućnost kroz sadržaj koji je već ozbiljen u vremenitom bitku. Utopija nije samonikla u fikciji; njena polazišna točka uvijek je sadržana u zbilji. Odnos između stvarnog i mogućeg je neraskidiv. Jednako kao što, '*ono što bi moglo biti*' ima svoj uzrok u '*onom što jest*', neovisno o tome da li to moguće biva ozbiljeno ili ne, tako i utopija kao uvijek nužno potencijalna stvarnost vlastitu ishodišnost trajno korijeni u onom već aktualiziranom. Nije moguće *ne-mjesto* posljedica isključivo čovjekove mašte već čovjek nastoji oblikovati potencijalno dobro mjesto budući je surova i nehumana stvarnost za osobu postala nepodnošljiva. Utopija se prema zbilji odnosi kao nebitak spram bitka. Kao odsutna prisutnost; potencija uvijek bliska ozbiljenom, spremna aktualizirati *još-ne-ozbiljeni* sadržaj: sadržaj imanentan onome što prethodi, a koje na određeni način determinira to što se tek ima ozbiljiti u *sada*. Kako bi ukazao na *'još-ne-svjesni'* izvor utopijskog, Ernst Bloch započinje analogijom novorođenčeta i njegove nemogućnosti da obznani željeno[2]. Dojenče

[1] '... čovjek živi u dvama svjetovima - unutarnjem i vanjskom... Bit ću slobodan nazvati ovaj unutarnji svijet našim *idolumom* (ido'-lum) ili svijet ideja' (Mumford, 2008:12). Na sljedećoj stranici Mumford piše kako 'idolum jest temelj vanjskog svijeta; to je neka vrsta utočišta u koje bježimo kada naš dodir sa "čvrstim činjenicama" postane presložan ili prenaporan da bismo se s njim suočili. S druge strane pomoću idoluma prikupljamo, sortiramo i filtriramo činjenice svakodnevnog svijeta, a natrag u vanjski svijet projiciramo jednu novu vrstu stvarnosti. Prva funkcija jest bijeg ili kompenzacija; cilj je trenutno izbavljenje od teškoća ili životnih frustracija. Druga je funkcija stvaranje uvjeta za izbavljenje u budućnosti. Utopije koje odgovaraju ovim dvjema funkcijama nazvat ću utopije bijega i utopije rekonstrukcije' (Mumford, 2008:13; *Povijest utopijske misli*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

[2] Bloch, E. (1981) *Princip nada*. Zagreb: Naprijed.

neartikuliranim glasanjem želi ukazati na neki nedostatak[3], neku potrebu ili želju koju bi htjelo zadovoljiti. On ili ona želi ispuniti taj nedostatak, potrebu koju ima[4], tu ontičku nedovršenost[5]. To što je nedovršeno samo po sebi implicira jedan sadržaj koji je već prešao u zbiljnost, dozvan je u postojanje i takoreći pozvan da se dovršava; i dovršava se *ovdje i sada*, što ne znači kraj u smislu konačnog svršetka. Ova vrsta djelovanja označava procesualnost kao takvu. Djelovanje se dovršava u svakom *ovdje i sada*, ali svako slijedeće *ovdje i sada* biva aktualizirano kako bi bilo u potenciji ozbiljiti opet onaj slijedeći stupanj. Poput osobe koja je ustrajna u muziciranju određenim instrumentom. Kompanirajući vještinu muziciranja u njenoj vremenitosti bjelodano će ukazati na ono što označavamo kao napredak. Naime, u početku je postojala samo želja, mogućnost, čežnja koja se još nije aktualizirala već je bila u stanju puke potencijalnosti. Uzevši instrument u ruke započinjem s učenjem. Taj početak pak nije ishodište utopijskog čina; ishodište je sadržano u mogućnosti koja se aktualizirala kroz želju; u čežnji što se ozbiljuje *ovdje i sada* s instrumentom u rukama. Kroz kontinuirani, repetitivni čin muziciranja razvijam vještinu koja s vremenom poprima sve savršenije forme. U odnosu na svaku slijedeću, ona se prethodna uzima kao manjkava, nedostatna, nedovršena. Može se reći kako se u svakoj sljedećoj ona prethodna dovršava. To ne implicira svršetak procesualnosti kao takve, naravno, pod uvjetom da nastavljamo s činom muziciranja. Predočena mogućnost u odnosu na zbilju ukazuje se kao nešto što se može nadograditi. Prethodno dovršena forma, sadržana u prošlom, biva poput aktivne mogućnosti u potenciji biti ozbiljena u onom *ovdje i sada*. Ona je temelj na osnovu kojeg je ostvariva buduća nadogradnja prisutna kao nužno pasivna mogućnost. To znači da mi ne možemo pristupiti

[3] 'Plač djeteta uzdiže se do objave nedostatka, a pokret njegove ručice znači želju da se zadovolji neka potreba. Nedostatak i mogućnost njegova otklanjanja bude snove, ispunjavaju nade, zadržavaju u čekanju na nekoga ili na nešto. Posvuda je težnja za promjenom, ulaganje energije na očuvanju *statusa quoa,* radoznalost koja se mijenja sa godinama, ali nikad ne iščezava. Malo iskustvo a velika radoznalost uljepšavaju daljine, bude snove koji otkrivaju odsutstvo onog što još nije tu. Oni pomažu volji da razori dosadu i probije put ka voljenom i čeznućem, da ustraje u traganju i očekivanju' (Muminović, 1973:69; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[4] U djelu *Princip nada*, Bloch piše kako počinjemo prazni: 'Mičem se. Odmalena se traži. Bude se naskroz pohlepan, više se. Nema se što se hoće. Mnogo čega hoće se više. Ali, učimo se i čekati. Jer ono što dijete želi, rijetko stiže u pravi čas. Štoviše, čeka se i samo željenje, dok ne postane jasnijim. Dijete poseže za svačim, ne bi li našlo što misli. Opet sve odbacuje, nespokojno hoće saznati, a ne zna što. Ali već tu živi ono svježe, drugo, o čemu se sanja' (Bloch, 1981:23; *Princip nada*. Zagreb: Naprijed).

[5] Pod pojmom 'ontičko' podrazumijevam, *nešto što navlastito pripada jastvu biću. Kao ono što se za razliku od ontološkog koje je determinirano načelnošću i općenitošću aktualizira kroz fragmentarnu, pojedinačnu mogućnost i posljedičnu činjeničnost*.

izvođenju neke kompozicije ukoliko nismo prethodno savladali notni zapis. I kod čitanja notnog zapisa, partiture, postoji gradacija. Međutim, na određenoj razini muziciranja, primjerice kod članova nekog orkestra, izvjesno je za pretpostaviti kako je vještina iščitavanja partiture na približno ujednačenom nivou. To poznavanje, 'znanje' partiture, sadržano u prošlom, omogućuje nam da ozbiljimo, sviramo određenu kompoziciju *sada i ovdje* ili da savladamo vještinu muziciranja nekog slijedećeg, budućeg glazbenog djela.

Namjera je u ovom kratkom izlaganju ukazati na bazične uvjetovanosti utopijskog fenomena onako kako se isti očituju u odnosu na zbilju, a u suprotnosti s poimanjem utopijskog kroz savršeno ocrtane strukture koje za posljedicu imaju zaključak jednog statičnog mjesta kojeg ćemo izgraditi ili do kojeg nam valja doći što u konačnici ima sugerirati kraj utopijskog djelovanja[6]. Ta statična slika, jednim dijelom proizlazi iz nemoći pojedinca koji zahtjeva utopijski obrat trenutno, *sad i odmah*, pri tome zaboravljajući kako utopijsko ne djeluje samo u *ovdje i sada*, već i u onom prošlom, i u onom budućem. Na ovom mjestu želim naglasiti procesualnost utopijskog. *Ovdje i sada* implicira kretanje koje dovršavajući se u onom slijedećem, budućem *ovdje i sada* ne označava kraj utopijskog djelovanja već kontinuiranu aktualizaciju mogućnosti kao temelja za opet ono slijedeće ozbiljenje. Nije utopija određena i determinirana mjestom nego čovjekom (premda i mjesto može postavljati nepremostive zadanosti). Jedna od premisa koje navode na statičnu konkluziju utopijskog jest upravo to prenošenje čina aktualizacije na mjesto kao takvo lišavajući utopijsko njene ishodišne točke, čovjekove ontičke nedovršenosti. Time i mjesto biva shvaćeno isključivo kao slika, što naravno ne znači da se ono ne može doživljavati i kao

[6] Cosimo Quarta u članku *Homo Utopicus: On the Need for Utopia,* objavljenom u časopisu *Utopian Studies*, Vol. 7, No. 2 (1996), pp. 153-166, iznosi promišljanje kako je utopija već dugi niz godina izložena strogoj i oštroj kritici čiji su autori, raznoliko opredijeljenih političkih i kulturoloških orijentacija, iz različitih, čak i međusobno suprotstavljenih motiva predviđali kraj utopijskog kao takvog. Quarta navodi autore poput Nikolaja Berdjajeva (*The End of Time*), Karl Raimund Poppera (*Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*), Ralpha Darendorfa ("*Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis*." American Journal of Sociology 64 (September 1958): 115-127., Michela E. Ciorana (Volja k nemoći: eseji), Marcel De Corta ("*Gli intelletuali e l'utopia*." In *L'Utopia nel mondo moderno* (Firenze: Vallecchi, 1969); 41-64.), Herbert Marcusea (*Kraj utopije. Esej o oslobođenju*) i Hansa Jonasa (*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation*). Nadalje, Quarta drži kako je 'sumnjiv', 'nadmen' i 'zlonamjeran' stav spram utopijskog, unatoč dobroj namjeri navedenih autora, posljedica nekolicine ekvivokacija. Jedna takva ekvivokacija odnosi se na nedovoljno jasno razgraničenje utopije i ideologije. Prvi koji je uspješno ukazao na različita, pa čak i međusobno suprotstavljena značenja navedenih fenomena bio je Karl Mannheim. Ideologiju je takoreći razotkrio kao oruđe dominirajućih društvenih slojeva dok je *forma mentis* podređenih klasa, prožeta utopijskom težnjom. Međutim, ekvivokacija koja je možda i najviše odgovorna za diskreditaciju utopijskog djelovanja proizlazi iz poistovjećivanja utopijskog i marksističkog socijalizma smatra Quarta. Za svrsishodniju analizu Quartine potonje ekvivokacije valja konzultirati djelo, Engels, F. *Razvitak socijalizma od utopije do nauke*.

takvo. Međutim, na lažni zaključak nas navodi kada doživljaj slike postavimo za premisu na temelju koje donosimo konačan sud o utopijskom fenomenu. Pored mogućnosti doživljavanja mjesta kao slike, moguće je između ostalog mjesto doživljavati i spoznavati kao stanje, kao ne-mirujuće bivanje u odnosu na čovjeka, što ono zapravo i jest.

Eugen Fink se pita, kako bivstvuje čovjekovo postojanje? Ono je *ovdje i sada*[7]. To ovdje je zapravo jedno mjesto koje se ne može postaviti na bilo kojem proizvoljnom mjestu. Ovdje, opstoji kao 'prostor-razumijevajuće biće koje sama sebe razumijeva kao smješteno' (Fink, 1984:45)[8]. To ovdje uvijek ide sa mnom; ako odem tamo, ovdje će stići sa mnom, stigavši tamo ono će postati ovdje, a mjesto sa kojeg sam krenuo ostat će tamo. Slično je i s onim sada, s tim što sada nije određeno, uvjetovano 'punktualnošću' kao ono ovdje. Svi ljudi su u istom sada kao i ja. 'Nema svatko jedno vlastito sada, ali svatko ima jedno vlastito ovdje' (Fink, 1984:48)[9]. Ovdje, dakle, predstavlja mjesto koje je uvjetovano, kako čovjekovom spoznajnom intervencijom, tako i njegovom *još-ne-aktualiziranom* mogućnošću. Otvorenost toga ovdje je zapravo otvorenost čovjeka kao bića, njegova postojanja pozvanog da tu otvorenost ispunjava sobom, svojim djelovanjem. To je također jedna karakteristika utopijskog fenomena. Djelovanje, odnosno čovjek kao djelatno biće, kako ga i Gehlen određuje[10]. On kaže kako je 'određenost čovjeka za djelovanje prožimajući strukturalni zakon svih ljudskih funkcija i postignuća, i da ta određenost jednoznačno proizlazi iz čovjekove fizičke organizacije: biće koje je fizički ustrojeno na taj način sposobno je za život samo kao djelatno; i time je dan izgradbeni zakon svih ljudskih procesa, od somatskih do duhovnih' (Gehlen, 2005:20)[11]. Čovjek je u toj svojoj djelujućoj procesualnosti 'nedovršen', 'neutvrđen'. On je 'prisiljen', odnosno njegov usud kao bića je da u svakom *ovdje i sada* bira, izabire i zauzima stav. On je onemogućen ne-birati. Čovjekova takoreći, apodiktičnost izbora determinirana je njegovim načinom postojanja. Zatečenost bivstvovanja pojedincu nadaje okolinu kroz mogućnost prilagođavanja, transformiranja. U istu je moguće unositi vlastite forme ozbiljenja s obzirom na odluke koje se smatraju primjerenim. U gore navedenom

[7] Fink, E. (1984) *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] Gehlen, A. (2005) *Čovjek: njegova narav i njegov položaj u svijetu*. Zagreb: Naklada Breza.

[11] Ibid.

značenju i Nicolai Hartmann piše kako je čovjek 'stalno prisiljen na djelovanje. Slobodu imade samo u tome kako djeluje. Ovo kako postavljeno je u njegovu odluku. A budući da je upravo ova odluka potvrđivanje njegove slobode, to se može reći: on je prisiljen na slobodnu odluku. Ili također obratno: u prisiljenosti na odluku on je slobodan' (Hartmann, 1976:42)[12]. Dalje u tekstu Hartmann kaže: 'Kako god se čovjek i postavio, na djelovanje ga situacija prisiljava pod svim okolnostima. Kako on međutim treba raditi, to mu ona ne propisuje. U tome on ima slobodu. Tako se nadaje ontički osebujno stanje: situacija u koju upada za njega je ujedno nesloboda i sloboda, prisila i prostor djelovanja. Ona je prisila, na odluku uopće, sloboda međutim za to kako će odlučiti' (Hartmann, 1976:221)[13]. U toj neposrednoj datosti, procesualnosti kao takvoj, osoba je pozvana da takoreći, osmisli vlastitu egzistenciju kroz čin odnosa sa ostatkom svijeta; s drugim bićima, osobama, prirodom, kozmosom, drugim riječima, sa svime što jest i sa sveukupnim mnoštvom s kojim se individua nalazi u stanju zajedništva. Zapravo, osoba je takoreći 'utopijski determinirana' upravo tim aktom zajedništva, ali sama forma društvenosti ima se ponaosob osmisliti.

Na ovom mjestu suočeni smo sa mogućnošću utopijskog djelovanja. Procesualnost događanja nezadrživo nam ide u susret. Ono buduće prodire u sadašnjost. Stanje zajedništva je u mogućnosti biti usmjereno prema, za čovjeka i svijet, humanijim formama suživota. To je još jedna karakteristika utopijskog fenomena. Stanje, kao oznaka čovjekova bivstvovanja u neprestanoj aktivnosti, 'protočnosti' postojanja, kroz vlastitu aktualizaciju transcendira mjesto kao 'nedjelatnu statičnost', kao sliku. Za Jacquesa Maritaina 'čovječje stanje nije statička ravnoteža već ravnoteža napetosti i pokreta…' (Maritain, 1989:167)[14]. On naglašava kako čovjek nije pasivan proizvod sredine. Čovjek djeluje na sredinu kako bi ju izmjenio. Ljudsko je biće u svakom smislu svog postojanja aktivno biće. Ta pak čovjekova aktivnost, djeluje u okolnostima koje nadilaze trajanje jednog životnog vijeka. Naime, ljudska aktivnost također je determinirana procesima koji djeluju usmjerujuće i donekle, uvjetujuće spram određenih segmenata života. Neki od tih nadživotnih procesa jesu, primjerice, gospodarski ili društveni razvitak. Čovjekova je aktivnost određena 'što se tiče nekih temeljnih obilježja, i to golemom dinamičnom masom prošlosti koja gura povijest naprijed; ali taj je smjer još neodređen što se

[12] Hartmann, N. (1976) *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO.

[13] Ibid.

[14] Maritain, J. (1989) *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

tiče specifičnih usmjerenja koja se aktualiziraju u povijesti na razini sadašnjosti i u kojima djeluje privlačna snaga ovih ili onih oblika konkretne budućnosti…' (Maritain, 1989:160)[15]. Ovdje se jasno razlučuje determinacija koju sa sobom nosi povijesno naslijeđe od individualnog djelovanja koje osoba nosi u svom slobodnom spontanom stvaralaštvu. Postojanje kao takvo označava stanje u kojem su sadržane sve čovjekove odluke i izbori. 'Mi uvijek živimo u jednoj otvorenosti našeg postojanja, u jednoj duhovnoj otvorenosti za 'smisao'… mi živimo u jednoj protumačenoj situaciji' (Fink, 1984:39)[16]. Stanje našeg bivanja je otvorenost, otvorenost determinirana nužnošću izbora.

To su dakle neke od temeljnih karakteristika utopijskog fenomena na koje sam želio ukazati: procesualnost, djelovanje, stanje. Namjera je u ovom vrlo kratkom i sažetom uvodu, na neki način čitatelja pokušati upoznati sa temom istraživanja, ponuditi reinterpretaciju utopijske percepcije, a i značenje samog fenomena nastojati prikazati u njegovoj dinamičnoj, ne-mirujućoj aktivnosti nasuprot poimanju utopije kao jednog čvrstog kalupa u koji se ima izliti zamišljaj stvarnosti utopijskog mjesta. Mjesto zamišljeno na takav način posjeduje jednu konačnu procesualnost označenu kao nešto što valja izgradnjom okončati ili nešto do čega valja doći, stići. U svakom slučaju, obje predodžbe nakon što su ozbiljene bivaju lišene daljne procesualnosti budući dovršenost kojoj teže sugerira konačnost kao završenost. Prethodno je spomenuto kako ovakvo shvaćanje utopije biva određeno premisom utopijskog kao mjesta, slike nekog određenog toposa postavljenog u ishodišnu točku koja po prirodi stvari pripada čovjeku. Samim time utopiji biva oduzeta kategorija vremena koja na utopiju, na čovjeka, djeluje iz onog budućeg. Svakako, ona jest postavljena u ono buduće, međutim njena neodrživost kao utopijskog fenomena sadržana je u njenom konačnom dovršenju. Kao da će vrijeme i sam život stati nakon što smo dospjeli na iščekivano mjesto. To i jest problem utopijske 'slike'. Ona je konačna, dovršena, završena i njeno održavanje se svodi na iznimno rijetke intervencije koje se poduzimaju kako bi se održao *status quo*. S druge strane, 'stanje', zahtjeva permanentno održavanje procesualnosti, djelovanja, a ne zadržavanje dovršenosti slike mjesta. To je ono što nazivam efekt ili *dojam slike*[17]. Nastojati uspostaviti utopističku

[15] Ibid.

[16] Fink, E. (1984) *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit.

[17] Susan McManus, u eseju, *Fabricating the Future: Becoming Bloch's Utopians*, osvrćući se na pisanu korespondenciju između Blocha i Adorna (Bloch, Ernst and Theodor Adorno. "'*Something's Missing*': *A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing* (1964)",

sliku mjesta kao gotovosti u neprestanoj mijeni vremena znači izuzeti čovjekov udjel slobodnog, spontanog, najintimnijeg stvaralaštva koje se korijeni u autonomiji ljudske osobe. Time bi dospjeli u opasnost da 'zatvaramo' ontološku otvorenost koja se zatvoriti ne može. U tome je sadržana kontradikcija takvog viđenja utopijskog fenomena. Shodno statičnom poimanju, za posljedicu se nadaju svi oni distopijski zaključci o prirodi utopijskog kao mjesta gdje su sve naše želje zadovoljene, sve naše potrebe ispunjene, gdje je ostvarena konačna, kolektivna ataraksija. Ovakva percepcija utopije transcendira totalitet svog postojanja u jednu točku te na taj način biva zaustavljena u toj točki. Ona je aktualizirala sve svoje potencije. Time biva lišena transcendirajućeg čina, jednog od temeljnih, metafizičkih djelovanja utopijskog fenomena. Svojim realiziranjem sebi istovremeno uskraćuje svako buduće stvaralaštvo jer je kao završenost ozbiljena u *sada*. Samim time ona gubi i vlastitu dimenziju prošlog jer joj ono prošlo više nije potrebno kao već aktualizirana zbiljnost, a koja je nužna pretpostavka za buduću *još-ne-aktualiziranu* mogućnost. Njena jedina dimenzija postaje *sada*, što ujedno označava i njen kraj. Ako se uopće može govoriti o kraju utopije onda je sigurno ovo statično poimanje utopijskog jedan od načina. Sukladno iznesenim promišljanjima, kraj utopijskog djelovanja značio bi i kraj samog čovjeka. Gordana Bosanac piše kako utopiju posebno izopačenje 'očekuje onda kada se ona imenuje-inaugurira kao stvarnost, uvede u stvarnost, kad se njena slika iz budućnosti proglasi sadašnošću, a prošlost označi samo kao predstupanj tog sadašnjeg stanja koje je uvijek za sebe pogled u budućnost. Ovaj će pogled izopačiti utopiju u toj mjeri da će zatamniti sve perspektive mogućeg i utopiju učiniti negativnom za svako gledanje' (Bosanac, 2005:233)[18]. Zamijenivši mjesta, slika stvarnosti postaje sama stvarnost. Kao takva, zaustavljena je u vremenu. Oduzeta joj je dimenzija trajanja usljed čega ona prestaje biti *zajednica na putu*. Ovo je izvorno Maritainova sintagma koju on rabi kako bi označio, ne utopijsko djelovanje, već djelovanje usmjereno prema konkretnom povijesnom idealu, kako ga naziva. Mada ne odbacuje kao bezvrijednu ulogu

smatra da kad utopija postane ono 'zadano' prestaje biti utopijsko. Kada je utopija 'bačena u sliku' (cast in a picture) počinje djelovati kao varka (one is thus deceived). Naime, na djelu je reifikacija prolaznih ili neprolaznih tendencija kao da je iščekivani dan već osvanuo. McManus tvrdi kako ovakvo tumačenje sugerira da institucionalni moment utopijskog ukazuje na njezin kraj. Takav način poimanja utopijskog, kaže ona, sadrži neizvjesne implikacije. Kako epistemološki tako i u političkom smislu. ("When utopia becomes the 'given' it is no longer Utopian. When utopia is "cast in a picture", "one is thus deceived": "there is a reification of ephemeral or non-ephemeral tendencies [. . .] as if the day were already there". This suggests that the institutional moment of utopia signals its end. Such a way of thinking about utopia - via the substantive and the static - has dubious implications, both epistemologically and politically." – Susan McManus, *Fabricating the Future: Becoming Bloch's Utopians*. Utopian Studies, Vol. 14, No. 2 (2003), pp. 1-22).

[18] Bosanac, G. (2005) *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: Kruzak.

koju je utopija imala u povijesti ljudskog roda, on joj suprotstavlja upravo taj konkretni povijesni ideal. 'To je budućnosna predodžba koja označuje poseban, specifičan tip civilizacije, kojem teži neko povijesno razdoblje…Kada su Toma More ili Fenelon, Saint-Simon ili Fourier konstruirali utopiju, zamišljali su razumsku tvorevinu, lišenu svakog vremenskog postojanja ili bilo kojih povijesnih okolnosti; taj zamišljaj izražavao je apsolutni maksimum društvenog i političkog savršenstva a svaka pojedinost te građevine zaoštrena je do krajnje granice, jer je riječ o zamišljenom uzorku koji se predlaže duhu umjesto stvarnosti… Naprotiv, ono što mi nazivamo konkretnim povijesnim idealom nije neka razumska tvorevina već ostvariva idealna bit; ostvariva dakako više ili manje teško, više ili manje nesavršeno i to ne kao gotovo djelo već kao nešto što traje…' (Maritain, 1989:158)[19]. Dalje u tekstu Maritain piše kako 'ona predstavlja samo naknadno utvrdive silnice ili obrise buduće zbilje' (Maritain,1989:159)[20]. Usporedivši ova dva koncepta čini se kako je i Maritain u utopiji vidio jednu statičnost slike, budući joj je u svojoj interpretaciji oduzeo dimenzije vremena i trajanja na sličan način kao i Bosanac. Oba autora interpretiraju ideju utopije isključivo kroz njen slikovni prikaz što za posljedicu, u odnosu na čovjekovu egzistenciju i ne može imati drugačiji doli nepovoljan zaključak o prirodi utopijskog fenomena. Ali, i tom slikovnom, 'zamrznutom' prikazu utopijskog uzrok prebiva u čovjekovoj čežnji, nadi, težnji za dostojanstvenijom zajednicom, humanijim svijetom. Bez obzira na namjeru pojedinih autora utopijskih djela, sama djela u sebi nose kritičku misao, diskretno ili evidentno izraženu s obzirom na zbilju i društvo u cjelini ili samo na određeni segment te zbilje i tog društva. Utopija ne može izbjeći usporedbu sa onim već aktualiziranim. Težnja za utopijskim djelovanjem nadilazi svaku žanrovsku sliku ponuđenu od strane autora u vidu konkretne utopijske solucije. Maritain je konkretnom povijesnom idealu pripisao djelovanje koje je već sadržano u utopijskom te ga postavio, inaugurirao na mjesto samog utopijskog fenomena[21].

[19] Maritain, J. (1989) *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

[20] Ibid.

[21] 'Ponajprije to je težnja što kvalitetnijem organskom jedinstvu; to jedinstvo ne isključuje ni različitost ni mnoštvenost, bez čega ne bi bilo organsko; ono ide za tim da jedinstvo vremenite zajednice što više usredotoči na osobni život, drugim riječima nastoji ga utemeljiti na duhovnom jedinstvu' (Maritain, 1989:178). Povijesni ideal na koji ukazuje Maritain u suprotnosti je kako sa srednjevjekovnim tako i sa liberalističkim idealom – liberalno poimanje slobode svodi se na puki individualni izbor međutim to je tek začetak slobode. Srednjevjekovni ideal je isključivao nekršćanski svijet iz vremenite zajednice; 'nevjernici bijahu izvan kršćanskog društva', piše Maritain u *Cjelovitom humanizmu*. 'Svako je izvanjsko reguliranje uzaludno ako mu svrha nije da u osobi razvije osjećaj za stvaralačku odgovornost i za zajedništvo. Osjećati se odgovornim za svoju braću, to ne umanjuje već produbljuje slobodu' (Maritain, 1989:220; *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost).

Iako to nije nigdje izrijekom napisano, spekuliram kako je tomu jedan od mogućih razloga povijesna opterećenost utopijskog fenomena negativnim konotacijama. Jedan drugi razlog možda leži u činjenici što Maritain, isto kao i Bosanac nije tumačio utopiju kroz neposredno čovjekovo djelovanje, kao mogućnost, nego kroz već ostvarenu ljudsku djelatnost kao gotovost, završenost. Shodno tomu, pogled na utopiju bio je uperen od strane posljedice, a ne od strane uzroka. Na taj način utopija biva protumačena, ne kao ontička potencijalnost već kao društvena determiniranost. Ne kroz antropološku procesualnost već kroz povijesno ostvarivu konačnost.

2. KONTEKSTUALIZACIJA UTOPIJSKOG FENOMENA

Iako znanstvena paradigma nedvosmisleno razlučuje utopizam od utopijskog[22], egzaktnost njezina razgraničenja uvelike je uvjetovana *još-ne-aktualiziranim* sadržajima i

[22] Ernst Bloch prvi je uveo nedvosmisleno razlikovanje utopijskog od utopističkog koje je znanstvena paradigma kasnije prihvatila kao *differentia specifica*. 'Ipak valja razlikovati utopističko i utopijsko: prvo se samo neposredno apstraktno upušta da bi ih (društvene odnose) popravilo naprosto iz glave; drugo svakako uzima u račun i same prilike iz vana' (Bloch, 1973:108). Valja razlikovati apstraktne od konkretnih utopija. Bloch utopijsko promatra kao objektivno realno moguće. Naime, bitak se nadaje kao nužnost, zbiljnost i mogućnost. Za subjekt, ovi su načini bivanja u kauzalnom odnosu spram datosti postojećeg kao subjektove determinirajuće uvjetovanosti. U tom rasponu možebitnosti, za subjekt, mogućnosti bitka kao takvog, Bloch razlikuje: *formalno-moguće*, *stvarno-objektivno moguće*, *stvarnosno-shodno objektivno moguće* i *objektivno-realno moguće*. 'Ako revolucionarni čin nije tu zato da ostvari ideale koji su mu apstraktno pridodani, još je manje tu da diskreditira, ili čak katastrofalnim sredstvima uništi one ideale koji se konkretno pojavljuju' (Bloch, 1973:111; *Tubingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit).

Rasim Muminović kaže: 'O utopiji, inače, determiniranoj materijalom koji joj nudi vrijeme, a s obzirom na njen ekstenzivno-intenzivni pristup i objelodanjeni potencijalitet datog materijala, moguće je govoriti kao o konkretnom odnosno o apstraktnom utopijskom djelu, prema tome kako je zahvatila i istakla probleme bremenitosti neke epohe i predvidjela njihovo istinsko razrješavanje. Tako je čovjek, radi kojeg je sav taj napor, u apstraktnim utopijama, dan anonimno, mada u cilju jedne nove kulture. Ipak, reformatorski karakter čak i apstraktne utopije valja gledati kao kritičku reakciju na postojeću društvenu krizu kao što njen stil i jezik treba dovoditi u vezu s profetskom anticipacijom idealno zamišljenog stanja te s prirodom utopijskog duha lišena tajanstvenosti i opskurnih meditacija i ona sadrži prijedloge, planove pa i pojedinačne misli o socijalnim zbivanjima u budućnosti' (Muminović, 1973:166; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

Gordana Bosanac piše slijedeće: 'Ova razlika, na kojoj inzistira Ernst Bloch… igra odlučujuću ulogu… Utopizam i utopijsko bitno se razlikuju po mjestu s kojeg se bitak i bića međusobno odnose: u utopiji-utopizmu (utopičkom) ono je izmaknuće, odsutnost "biti", njegovo pulsiranje koje u javnosti mijenja i preoblikuje bića u nadilaženju, energija htijenja u stalno iznova izborenim likovima zbiljnosti. I napokon ono najvažnije u razlici: u utopijskom se nedvosmisleno otkriva moguće… Naprotiv, utopizam, utopičko i utopističko to ne sadrži: ono sadrži ukočeno-kićeni idealitet bez odnosa sa stvarnošću, kao i stvarnim bićima koja lažno uzdiže' (Bosanac, 2005:74; *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: Kruzak).

Ruth Levitas, u članku, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, piše kako je apstraktna utopija fantastična i kompenzacijska. Ona je 'wishful thinking' ali tu želju ne prati volja za promjenom. Apstraktna utopija više se odnosi na dnevno sanjarenje koje se ne tiče toliko transformacije budućeg, već buduće promatra kao svijet kakav je bio i prije, samo što je u tom zamišljaju izmijenjen položaj onoga koji sanjari – možda dobitkom na lotu. Konkretna utopija odnosi se na ono za što Bloch tvrdi da je esencijalna funkcija utopije, kaže Levitas. Naime, ona istovremeno ima anticipirati i utjecati na ono buduće. Nisu svi snovi o boljem životu ispunjeni upravo spomenutim djelovanjem. Dok apstraktna utopija možda izražava želju, samo je konkretnoj utopiji inherentna Blochova nada. Proces apstrahiranja konkretne utopije iz njenih apstraktnih zamki za posljedicu ima ono što Bloch opisuje kao *docta spes* ili '*educated hope*', nada ispunjena takoreći, anticipirajućim znanjem, drži Levitas. Ruth Levitas, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 13-26.

mogućnostima uvijek prisutne, anticipirajuće znanstvene revolucije[23]. Znatiželjan pogled prema zvjezdanom nebu iznad nas ne iscrpljuje se u romantičnom zanesenjaštvu. Sebi kao umskom biću, pojedinac, predodžbe sadržaja koji se naizgled mogu označiti kao iracionalni nastoji racionalno predočiti. Čini se kako svi poduhvati ljudskog bića neovisno o njihovoj intencionalnosti smjeraju nadići aktualizaciju sadržaja *ovdje i sada*, te kao takvi sugeriraju imanentno im djelovanje koje možemo označiti kao napredujuću procesualnost[24]. Od zatečenog i zadanog prema utopijskom, napredujuća procesualnost radoznalo promišlja i utopizam kao zbiljski dohvatljiv. Naime, u žanrovskom smislu s jedne strane može se kazati kako je zamišljaj utopijskog neodvojiv od znanstvene fantastike[25], dok je s druge strane ta ista

[23] U značenju kako ga je opisao Thomas. S Kuhn u djelu, *Struktura znanstvenih revolucija*. Međutim, utopijskoj procesualnosti znanstvena revolucija inherentna je kao predočivo prisutna potencijalnost. Nekada, sadržaji koji su se u određenom povijesnom trenutku činili kao maštovita, utopistička sanjarenja u nekim kasnijim periodima ljudske vrste aktualizirali su se kao ozbiljena utopija, odnosna postali su dio zbilje, dio aktualne znanstvene paradigme. Svakako jedan ogledan primjer predstavljaju dosezi aeronautičkog sustava znanja. Dakako, vremenski raspon tu nije zanemariv, međutim, utopijska procesualnost se i nadaje kao permanentno prisutna otvorenost u-vremenu.

[24] Kao napredujuću procesualnost označavam procese koji u činu aktualizacije ozbiljuju sadržaje za koje se drži da u odnosu na prethodne, već aktualizirane sadržaje predstavljaju vrijednosno-sadržajnu progresiju, neovisno da li se radi o inteligentnom ili instinktivnom (biološkom) usložnjavajućem procesu. Relativnost vremenskog raspona ovdje nije zanemariva. Uvijek na umu valja imati činjenicu proizvoljne točke koju subjekt inaugurira kao početak i proizvoljne točke koju subjekt inaugurira kao završetak. Marcel Gauchet, u razvoju utopijske svijesti, uočio je pojavu ideje napretka. Gauchet drži kako se ona javlja negdje sredinom 18. stoljeća. Ideja napretka za posljedicu će imati jedno posve novo tumačenje utopijskog fenomena. Rade Kalanj, u eseju *Mijene utopijske svijesti*, piše kako je ona do tada lutala nepoznatim zemljama, a sada joj spoznaja o akumuliranom ljudskom iskustvu u kretanju, otvara do tada nepoznata gledišta. Ideja napretka implicira usavršivost čovjeka kao bića i humanizaciju društvenog realiteta. Nicolas de Condorcet primjerice, u djelu *Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha*, zaključuje kako je usavršivost čovjeka beskonačna. Za problematiku napretka i progresa Kalanj nam predlaže suvremene autore, Pierre-Andre Taguieffa i Tzvetana Todorova. O usavršivosti čovjeka kao bića pisali su i njemački idealisti.
U članku, *Utopia and Its End: Karl Mannheim's "Sociology of Knowledge" and the Private Writings of Oskar Schlemmer*, Utopian Studies, Vol. 15, No. 2 (Winter 2004), pp. 37-63., Michelle Ferranti piše kako je prema Karlu Mannheimu, Gotthold Ephraim Lessing, vrlo vjerojatno od teologa Johanna Albrechta Bengela preuzeo ideju beskonačne usavršivosti ljudske vrste. Također, u istom članku, Ferranti navodi jedan Schillerov citat: 'Može se kazati kako svako ljudsko biće u sebi, potencijalno i preskriptivno nosi ideal čovjeka, arhetip ljudskog bića, i njegov je životni zadatak da kroz sve promjenjive manifestacije zadrži neizmjenjivo jedinstvo ovog ideala' (Friedrich Schiller, *Essays*). Ovdje također navodim i Chardinovo viđenje evolutivnih procesa, a koje se može označiti kao svojevrsna paradigma napredujuće procesualnosti. Naime, on drži kako evolucija predstavlja 'nastajanje i ostvarivanje sve viših stupnjeva životnosti ili svjesnosti (psihizma), uz istovremeno sve veću kompleksnost izvanjskog, tjelesnog' (Chardin, 1979:258; *Fenomen čoveka*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod).

[25] Pri tome valja naglasiti kako se znanstvena fantastika u utopijskom žanru prije svega odnosi na mogućnost ili nemogućnost rekonstruiranja društvenih odnosa koji se u datom trenutku mogu označiti kao dominantni, a s obzirom na zatečene okolnosti. Tek se sekundarno znanstvena fantastika u utopijskom žanru tiče dosegnutih tehnologijsko-tehničkih skupova znanja koji su karakteristični za tehničke utopije i vjerovanja u emancipatorsku potenciju tehnike kao takve. Prema Krishan Kumaru, Darko Suvin utopiju pozicionira isključivo omeđenu

anticipacija kauzalno nerazlučiva od zbilje kao orjentacijske točke budući je navedeni odnos uvjetovan apoditktičnošću aktualiziranog i onog *još-ne*. Upravo to je omeđujući raspon utopijske procesualnosti, a njezina ishodišna točka, čovjek. **Time smo čovjeka zadali kao utopijsko biće, a samu utopiju kao čin odnosa osobe spram svijeta koji za svrhu ima aktualizaciju u što je moguće savršenijoj formi.** U upravo navedenoj zadanosti svijet označava čovjekovu neposrednu opstojnost u zbilji gdje svaka osoba prima i udjeljuje smisao i značenje kroz temeljnu kategoriju djelovanja[26]. Dakle, odnos je shvaćen kao aktivna razmjena u kojoj sudjeluje svaki čovjek kroz vlastitu osobnost pri čemu tu istu zbilju mijenja, uslijed kojeg čina i sam trpi promjenu. Aktualizacija što je moguće savršenije forme implicira humaniziranje forme zajedništva[27] koja je imanentna čovjeku kao biću, kao osobi. Time smo u čovjekovu djelovanju istaknuli napredujuću procesualnost utopijski označivom. Namjera nije iscrpiti definiciju utopijskog ili omeđiti fenomen utopijskog isključivo kroz žanrovsku determiniranost što je prethodno naznačeno i kao mogućnost otklonjeno u uvodnim mislima. Naime, držim kako su već i literarna utopijska nastojanja posljedica sveobuhvatne utopijske težnje, odnosno volje-za-utopijom[28] imanentne svakom ljudskom biću, a koju osoba

---

znanstveno-fantastičnim okvirom kao svojevrsnu podvrstu znanstveno-fantastičnog žanra (Krishan Kumar, *The Ends of Utopia*. New Literary History, Volume 41, Number 3, Summer 2010, pp. 549-569). Lyman Tower Sargent također problematizira Suvinovu definiciju utopije. Suvin utopiju definira kao 'verbalnu konstrukciju kvazi-ljudske zajednice gdje su socijalno političke institucije, norme i individualni odnosi uređeni prema savršenijem načelu u odnosu na autorovu matičnu zajednicu u kojoj se navedena konstrukcija bazira na otuđenju što proizlazi iz alternativne historijske mogućnosti' (Lyman Tower Sargent, *The Three Faces of Utopianism Revisited*. Utopian Studies, Vol. 5, No. 1 (1994), pp. 1-37). Slično, u žanrovskom narativu, o utopiji su promišljali Frederic Jameson i Raymond Williams.

[26] Gehlen, A. (2005) *Čovjek – njegova narav i njegov položaj u svijetu*. Zagreb: Naklada BREZA.

[27] O humanizaciji zajednice Erich Fromm piše kako problem 'dakle, ne glasi da li je izvjesno da se takve promjene mogu sprovesti, čak ni da li je to vjerojatno, nego da li je to moguće. Jer po riječima Aristotela, to je dio vjerovatnoće da nastupi ono nevjerojatno. Radi se dakle da upotrijebimo Hegelov pojam o "realnoj mogućnosti". Moguće ovdje ne znači jednu apstraktno logičku ili na nepostojećim pretpostavkama zasnovanu mogućnost. Realna mogućnost znači da postoje psihološki, ekonomski, socijalni i kulturni faktori, koji se, ako ne kao kvantitet onda bar u svojoj egzistenciji mogu pokazati kao osnova za mogućnost promjene' (Fromm, 1978:147; *Revolucija nade – za humanizaciju tehnike*. Beograd: GRAFOS).

[28] Emancipacijsku moć volje-za-utopijom pored Blocha, isticao je i Lewis Mumford. Iako Bloch nigdje eksplicitno ne navodi termin *volja-za-utopijom* koji je kao takav prvi upotrijebio upravo Mumford, ona je u formi procesualnosti implicitno sadržana u njegovoj cjelokupnoj filozofiji utopijskog. ' Što više reagiramo na okolinu i preinačujemo je po nekom modelu, to više živimo u utopiji; no u slučaju rascjepa između stvarnog svijeta i nadsvijeta utopije postajemo svjesni uloge koju volja-za-utopiju ima u našim životima, pa utopiju počinjemo smatrati odvojenom realnošću' (Mumford, 2008:9). Mumford u istom djelu piše kako 'izbor nije između eutopije i svijeta kakav jest, već između eutopije i ništa – ili radije, ništavila. Ostale civilizacije pokazale su se neprijateljskima sretnu životu, izjalovile su se i iščeznule; i jedino nas naša volja-za-utopiju može odvratiti da i mi krenemo njihovim putem' (Mumford, 2008:248; *Povijest utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

neprestano pokušava aktualizirati. Ona se može manifestirati kroz sve forme zajedništva i kolektivnog udruživanja[29]. Pojednostavljeno, na razini društva ona znači nastojanje osobe da uredi međuljudske odnose na način dostojan čovjeka. Međutim, čini se kako je društvo zapravo posljedica ljudske iskonske potrebe, čak i nužde za jedinstvom, sjedinjenjem, ujedinjenjem, cjelovitošću[30]. Dakle, ovaj rad, utopijsku procesualnost determinirat će u čovjeku kao ontološko-antropološku imanentnost koja se na razini djelovanja aktualizira kao utopijska svijest što za posljedicu ima pretpostavljenu zadanost utopijskog čovjeka, odnosno, *čovjeka kao utopijskog bića*. Opisat će vrijednost utopijske svijesti koju ova posjeduje kao pokretačka sila u procesu ozbiljenja ideje kao takve. Razlučit će utopiju kao žanr od osobi imanentne utopijske težnje s namjerom da se otkloni zbunjujuća percepcija koja poistovjećuje ova dva djelovanja. Pokušat će odgovoriti na pitanje: zašto je općeprihvaćeno mišljenje koje tvrdi da utopijska nastojanja posjeduju tendenciju koja neminovno vodi u distopiju? Nastojat će ukazati kako su distopijska poimanja, mnijenja utopijskog, posljedica tumačenja i interpretiranja utopije kao fiksnog, statičnog, u vremenu zaustavljenog ozbiljenja, u suprotnosti s utopijom kao djelujućom, aktivnom težnjom. Rad će pokazati kako ova prva kod pojedinca uzrokuje 'efekt slike', a slika je 'statična', 'završena', 'konačna', nasuprot utopiji kao stanju; a stanje implicira procesualnost, djelatnu aktivnost, nedovršenost kao mogućnost. Znanstveno istraživački poduhvat utopijskog fenomena omeđen je Kalanjevim analitičkim okvirom. Rade Kalanj[31] drži kako se fenomen utopije analizira kroz četiri osnovna pristupa:

---

[29] Za Jacquesa Maritaina zajednica takoreći emanira iz prirodnog poretka zbilje. To znači da 'ona nastaje iz reakcije ljudske naravi na datu povijesnu sredinu i iz prilagodbe toj sredini, ili iz sučeljavanja sa svim onim što nastaje djelovanjem industrijskog ili trgovačkog društva na prirodne uvjete ljudskog postojanja. U zajednici je društveni pritisak izveden iz prisile koja čovjeku nameće oblike ponašanja čije je djelovanje podređeno prirodnom determinizmu. U društvu je društveni pritisak izveden iz zakona ili iz racionalnih uredbi, ili iz ideja o zajedničkom cilju; taj pritisak upućuje poziv osobnoj savjesti i osobnoj slobodi, koje treba osobno da se pokore zakonu.
Društvo svagda stvara zajednice i osjećaj zajedništva, bilo u sebi bilo oko sebe. Zajednica se nikad ne može preobraziti u društvo, premda ona može biti prirodna sredina u kojoj će se, djelovanjem razuma, pojaviti neka društvena organizacija' (Maritain, 1992:20; *Čovjek i Država*. Zagreb: Globus nakladni zavod – Školska knjiga).

[30] 'Mi naime ne živimo samo u jednoj situaciji ljudskog bitka općenito, nego je možemo iskusiti jedino u povijesnoj određenoj situaciji koja proizlazi iz drugoga i kreće se prema drugome. Svijest o tom kretanju, u kojemu sami sudjelujemo kao čimbenici, krije stoga u sebi neobičnu dvostrukost: zato što svijet nije konačan onakav kakav jest, čovjekova se nada, umjesto da smjera na to da pronađe mir u transcedenciji, usmjerava na svijet koji se može promijeniti u vjeri u mogućnost nekog zemaljskog savršenstva' (Jaspers, 1998:6; *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica Hrvatska).

[31] U pogovoru djela *Povijest utopijske misli*, Lewisa Mumforda, Rade Kalanj iznosi sveobuhvatni analitički okvir utopijskog fenomena koji se promišlja kroz navedena četiri osnovna pristupa.

***a*)** Kao filozofska refleksija koja propituje sami smisao utopijske ideje. Problematizira se čovjekova težnja za što savršenijim formama ljudskog života, nada da su mogući humaniji odnosi od onih kakvi zaista dominiraju u zbilji.

***b*)** Kao književno-estetsko-umjetnička interpretacija utopijskog fenomena koja se u svojoj izvedbi usmjerava na fikciju i maštu, iako niti u jednom trenutku ne uspijeva izbjeći odnos sa zbiljom koja je njena stalna polazišno-referentna točka.

***c*)** Kroz sociološko promišljanje nastoji se odrediti društveno značenje utopijske ideje. U njenom kritičkom promišljanju realnog, ona se otkriva kao djelovanje usmjereno na mogućnost humaniziranja društva, nasuprot surovoj stvarnosti koja unižava čovjeka kao biće zajednice. Iste one zajednice, koje je on stvoritelj.

***d*)** Utopija se sagledava u njenoj vremenitosti, naprosto, kao dio povijesti ideja. Razumijeva se kroz njeno značenje praktičnog i intelektualnog istraživačkog napora objedinjenog u povijesnoj baštini čovječanstva. U konačnici, kao dio razvoja čovjekove društvenosti.

Kako bih se prikazala procesualnost utopijskog djelovanja, poslužit će primjer slikovitog prikaza osobe koja ima želju savladati vještinu muziciranja određenog instrumenta. (Odabir instrumenta nije relevantan. Ono što je determinirajuće jest odnos osobe spram instrumenta). Neovisno o tome koji uzrast i koju dob je osoba izabrala za početak svojeg naukovanja instrumentom, on ili ona će ukoliko ustraje u vlastitom izboru, nakon izvjesnog vremena dosegnuti odgovarajući stupanj vještine. Ta će vještina muziciranja, u odnosu na ishodišnu točku biti prihvaćena kao napredak, budući će biti ispunjena sadržajem koji do tada nije bio ozbiljen. U odnosu na *još-ne-savladanu* prethodna vještina biti će nedostatna, nedovršena i doimat će se kao manjkava jer se ono željeno još nije aktualiziralo. Ako osoba i dalje ustraje u pristanku uz djelovanje koje je prethodno označeno kao napredak, dosegnut će još 'savršeniju' vještinu muziciranja. Svaki slijedeći stupanj djeluje na nas iz budućnosti, aktualizacija se odvija u sada, dok je u prošlom sadržan korijen cjelokupnog čina u kojem jest ono već ostvareno i u kojem prebiva potencija za ono *još-ne-aktualizirano*.[32] Dakle, i u

[32] Roger J. H. King piše kako je ljudski život strukturiran na način da mi ne živimo naše živote kroz niz nepovezanih aktualizacija. Život nije tek temporalni niz, nego niz čija je sadašnjost uvijek ispunjena sadržajima, informacijama kako prošlog tako i onog budućeg. Kako bi razumjeli što se ozbiljuje u sada, nužno moramo vidjeti odnose istog, ali već ozbiljenog u onom prošlom dok istovremeno projiciramo, anticipiramo možebitnu posljedičnost u ono buduće. Dalje u članku King piše kako su sadašnjost i budućnost u svojim potencijalnim ishodima determinirani tradicijom prošlog; stoga, razumijevanje sadašnjeg iziskuje primjereno historiografsko razumijevanje onog prošlog. Ipak, moramo napomenuti kako još-ne-ozbiljeni (not-yet-completed) narativ društvene tradicije znači da razumijevanje sadašnjeg zahtjeva aktivnu, imaginarnu anticipaciju prema potencijalnim mogućnostima, a koje se možda i neće objelodaniti retroaktivnim pogledom historijskog uvida' -

prošlom i u budućem sadržana je mogućnost. U prošlom kao temelj, ozbiljena mogućnost nužna za nadogradnju (ona je aktivna), a u budućem kao *još-ne-postala* mogućnost koja 'čeka' nadogradnju (ona je pasivna). Shodno iznesenom, ovaj rad problematizira fenomen utopijskog kroz djelovanja uvjetovana upravo napredujućom procesualnošću kao takvom. Naime, geneza utopijskog reflektira ontološku težnju imanentnu svakoj osobi *u-vremenu*, odnosno kroz povijesnu kontekstualizaciju i društvenu determiniranost koja ukoliko se formira kao trajanje, na koncu biva usmjerena prema formiranju što humanijih formi suživota i zajedništva. Metodološki aparat time biva uvjetovan sadržajem istraživanog područja, te se kao dva temeljna oruđa nameću analitički pristup i komparativna analiza. Analitički pristup odnosi se na mnogoznačnost utopijskog fenomena, a koji je zadan gore navedenim istraživačkim okvirom. To implicira nedvosmislenu diferencijaciju utopijskih značenja[33] koja se ozbiljuju u područjima čovjekove osobne samoaktualizacije. Komparativna analiza odnosi se na usporedbu sadržaja utopijskog pojma onako kako se kroz historiografiju taj pojam manifestira: kao ideja u filozofiskoj refleksiji, kao literarna kritika u estetskom fenomenu, kao posljedičnost u društveno-socijalnom značenju.

Utopija je vlastitu ontološku utemeljenost postigla tek s Blochovom filozofijom. Kao filozofski pojam prije Blocha ona gotovo da i nije razmatrana izuzev kritičkog osvrta Marxa i Engelsa, te unatoč pisanju utopijskih socijalista, a ukoliko i jest, analiza njenog sadržaja i značenja bila je svedena na literarni odnos utopijsko-distopijsko. Bloch u utopijskoj procesualnosti otkriva jedan *novum*,[34] do tada, neotkriven sadržaj, a koji nakon Blocha može biti određen kao utopijska svijest[35]. Širenju misaonog uvida u prirodu utopijskog fenomena

---

Roger J. H. King, *Utopian Fiction as Moral Philosophy; Imagination and Critique*, Utopian Studies, No. 3 (1991), pp. 72-78). Usporedbe radi, svrsishodno je na ovom mjestu navesti i Maritainovu sintagmu 'dinamične mase prošlosti', u djelu *Cjeloviti humanizam*, koja na sličan način opisuje procesualnost raspona pojedinačnog stajanja u-vremenu: prošlo-sadašnje-buduće.

[33] Utopijska značenja odnose se na različita poimanja utopijskog uvjetovana individualnim definicijama pojedinih autora.

[34] 'Ono što još nije prošlo kroz iskustvo, a dopire zahvaljujući realnoj mogućnosti još-ne-svjesnog i još-ne-postalog, u vrijeme naše egzistencije jest Novum… O Novumu je riječ ne kao o nečemu naprosto budućem, već o onom što tako još nikada ne bijaše, pa je na taj način jedino prava budućnost. Zato kao kriterij i konstituens kulturne baštine uzima Novum koji ne smatra samo dijelom budućnosti, već ga nalazi i u prošlosti; istina, ne tako često' (Muminović, 1973:208; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[35] Za Blocha povijest nije Spenglerovsko propadanje već traganje za zavičajem. U djelu *'Tragovi'* (Spuren) Bloch se pita kakav trag ostavlja ono 'još-ne'. '*Tragovi* – čega, kamo vode, dokle stižu? Nasilnik se oglašava brutalnošću, dikatator okrutnošću i bezobzirnošću, humanist dobrotom i plemenitošću, mudrac – razboritošću, ali što ne ostavlja trag, nestaje bez traga? Zar je nešto moguće bez njega? Što je s onim „još-nije“, koje dolazi ili

pridonio je i Karla Mannheima. Mannheim je također spoznao progresivnu mogućnost utopijske svijesti, međutim on ju nije problematizirao kao uzrok čiji izvor prebiva u ontološkoj osnovi što joj samim time širi horizonte djelovanja preko granica vremenitog i geografskog toposa, već je utopiju više promišljao kao svojevrsnu revolucionarnu reakciju izrabljivanih društvenih slojeva s nakanom da na koncu omogući uvjete za konačno oslobođenje ljudskog roda[36]. Ipak, Bloch je bio taj koji je prvi prepoznao ontološko-emancipirajuću moć utopijske procesualnosti, kako za pojedinca tako i za kolektiv[37]. Shodno tomu, valja jasno istaknuti Blocha kao kariku koja je nedostajala u evoluciji utopijskog duha, te razlučiti njezinu dijalektiku do Blocha i nakon njega. On je djelovao poput prijelomne točke udahnuvši joj novu formu, baš kao što je i Thomas More kada ju je imenovao odredio njeno povijesno mjesto, a donekle i njen historiografski tijek. Prema tome, utopijsko povijesno uobličenje koje se s jedne strane odvijalo kroz individualne literarne zamišljaje valja odvojiti od Blochovog, s druge strane, ontološkog koncepta *još-ne*. Za Blocha, utopijski, nazovimo ga prostor djelovanja jest još-ne-svjesno[38] (*Noch-Nicht-Bewuust)*. U Blochovoj

---

koje nikada doći neće?' (Muminović, 1973:52; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret). Za Blocha je to vjesnik nečega, odraz nekog napora; naime, nedostatna je puka individualna prisutnost jer to zapravo sugerira lišenost ljudskog statusa kao bića. Takvo društveno stanje poništava njegovu društvenu narav, njegovu potenciju da dosegne ***MI***.

[36] 'Pojam utopijskog uvijek određuje vladajući sloj koji je u neproblematičnom suglasju s postojećim poretkom bitka; pojam ideološkog uvijek određuje onaj sloj koji je u usponu i nalazi se u egzistencijalnoj napetosti spram postojeće realnosti bitka' (Mannheim, 2007:223) i malo dalje autor piše kako 'u utopijskom središtu svijesti dodiruju se specifična volja za djelovanje i perspektiva, one se uzajamno uvjetuju i obilježavaju danu formu doživljavanja povijesnog vremena…' (Mannheim, 2007:229; *Ideologija i Utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

[37] Ze'ev Levy za Blocha tvrdi kako je bio najoriginalniji i najmanje dogmatičan marksist našeg doba. Formiranje njegove filozofije bilo je pod presudnim utjecajem, dakako Marxa, posebno na njegove rane spise, međutim, značajnu ulogu izvršila su i promišljanja Kanta, Hegela, Schellinga i neoplatonistička misao kao takva. Također je vidljiv formativan utjecaj kršćanskog i židovskog misticizma. Sa židovskim mističnim učenjem Bloch je ostvario doticaj kroz Zohar, *magnum opus* Kabale. Tome su najviše pridonijela njegova proučavanja spisa Gershom Scholema. Kao posljedica, stvorena je slika svijeta koja je u utopijskom poduhvatu spoznala elementarnu aktivnost ljudskog uma. Svijet takoreći komprimira bezgranične mogućnosti koje još nisu aktualizirane. U ovome je sadržan značaj utopijskog… Slijedeći Hegela on (Bloch) promišlja zbilju kao medijaciju ("mediation") između subjekta i objekta). Totalitet realnosti ozbiljuje se između ova dva pola (Ze'ev Levy, *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 3-12).

[38] Već za vrijeme studija obratila mu se ideja još-ne-svjesnog (*Noch-Nicht-Bewusst*), koja prema njemu ima svoj korelat u latenciji svijeta. Još-ne-svjesno reflektira sliku odnosa tendencija – latencija. Bloch takoreći, ne drži da je supstancijalnost svjetskog procesa statična kao nešto što se već aktualiziralo, kao nešto što je bilo, već ju sagledava kao dinamičnu procesualnost u nastajanju. Ljudsku egzistenciju karakterizira neka izvjesnost o mogućnosti bivanja nečeg drugog, onog ***NE***, onog što još-nije. Upravo susret gdje se dodiruju mogućnost i budućnost Bloch naziva *Noch-Nicht-Bewusst*. To je zapravo taj *novum* koji se nadaje iz nedovršenosti, kako čovjeka tako i samog svijeta. 'Istinski dodir sa svijetom otkriva svijet i nas, nedovršenost njega i nas, objavljuje

ontologiji nesvjesnog, otkriva se *novum* ljudske potencijalnosti u kojem istovremeno prebiva nedostatak ali i mogućnost njegova nadilaženja[39]. Bloch u tom nedostatku prepoznaje potencijalnost onog *još-ne*, nadu za promjenom, čežnju za onim što još nije tu. Neposustajuća radoznalost ljudskog bića gomila iskustvo koje se kroz danje sanjarenje[40], kako ga Bloch

---

pribježište iz ropstva zatvorenosti, ono što treba da dođe, ali bez izvjesnosti kada i kako. Kao klasu svijesti to svjetlucanje prema naprijed, ili *„Noch-Nicht-Bewusst“* (još-ne-svjesno), taj novum…' (Muminović, 1973:137).
'„Još-ne-svjesno“ je tako jedino predsvjesno onog dolazećeg, psihičko rodno mjesto „novog“. Filozof nade aplicira to još-ne-svjesno na trostrukom iskustvu: mladosti, obratu vremena i kreativnom radu' (Muminović, 1973:138).
'Prema tome, još-ne-svjesno u subjektu čini ono osvjetljavajuće predsvjesno, što je iznad dosad svjesno danog, ali i još-ne-postalo u objektu i tako jedino izlazeće na frontu vremena. Tek procesom osvještavanja još-ne-svjesnog i oblikovanja još-ne-nastalog iskrsava *novum*…' (Muminović, 1973:139; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[39] Subjekt je vođen jednom, više ili manje skrovitom kozmičkom težnjom koju Bloch označava kao 'glad' i suprotstavlja Freudovom konceptu libida. Između gladi i libida postoji suštinska razlika. Suzdržavajući se od seksualnog nagona pojedinac ipak ostaje na životu, dok s druge strane, suzdržavanje od gladi, u dogledno vrijeme, neminovno vodi u smrt. Glad je u jednom širem, metaforičkom značenju flagrantna manifestacija zbilje. Odnosi se na onu iskonsku esenciju subjekta i objekta. Međutim, njezino primjereno ispunjenje tiče se onog budućeg. Ipak bit je sadržana u činjenici da barem u potenciji opstoji mogućnost nadilaženja gladi, piše Levy.
Bez sumnje ovo je jedna koncepcijski ingeniozna intuicija (“startling conceptual intuitions“) mladoga Blocha: opisati povijest svijeta, ili preciznije, ljudsku povijest kao totalitet koji se ima začeti i eksplicirati vlastitim krajem (u dvosmislenom značenju ove riječi). Pojmom “kraj“ ovdje dakako ne podrazumijevam “kraj“ svih kretanja i razvoja, već “kraj“ kao ono buduće koje pretpostavlja “beskrajne“ mogućnosti (Levy, Z. *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 3-12).

[40] Plač djeteta ukazuje na nedostatak. Pokreti dojenčadi koje ne podržava proces artikulacije sugeriraju želju da se zadovolji neka potreba. Radoznalost se usljed izloženosti onom vremenitom mijenja ali nikad ne prestaje bivati. Uvijek se nazire iskustvo onoga što još nije tu. Psihoanaliza je nesvjesno pokušala objasniti prošlošću dok Bloch to nastoji učiniti kroz anticipiranje budućnosti. Anticipirajuća svijest reflektira prethodno doživljene intuicije i danja sanjarenja. Dnevnom sanjarenju svojstvena je usmjerenost na budućnost i želja za poboljšanjem svijeta. Danji snovi uvijek su prožeti anticipacijom. Ona projicira tu mogućnost onog još-ne u zbilju; svijet bi mogao biti bolji nego što jest, a što je imanentno budućem kao takvom. Utopijsko mišljenje ocrtava se u tome što je svijet nedovršeni zbiljski realitet, a čovjek nedovršeno, 'nedostatno' biće. Oboje sudjeluju u zajedničkoj, uzajamnoj procesualnosti. Njihovo uzajamno otklanjanje nedostataka uzrokuje pojavu nove zbilje i novih potreba. Tako se javlja glad, težnja za promjenom unutar prostora samoodržanja. To je taj proces 'samoproširivanja' u koji čovjek unosi određeni smisao kakav se ima pojaviti u zbilji. To je pojava onog željenog što izvire iz afekta očekivanja, a koje Bloch povezuje sa fenomenom gladi danjih snova.
'Ljudsku egzistenciju karakterizira neprestano neka nepotpuna izvjesnost o mogućnosti bivanja nečeg drugog, onog što nije, ali je na putu da bude. U stvari to je ono mutno „Ne“ shvaćeno kao „Još-ne“, na što filozof nade oslanja „*docta spes*“ i „konkretnu utopiju“ koje objavljuju naše izvlačenje iz tmine doživljenog trenutka i nagovještavaju „ispunjeni trenutak“. Svjetlo utopije otkriva tamu i sebe u njoj, a još ne uspijeva doprijeti do njihove biti. Tako, zahvaljujući raspoloženju pozitivnih afekata očekivanja, čovjek osjeća da život teče uvijek na isti način, a da novo i bolje dolaze kao plod njegova određena odnosa prema svijetu, otkriva izvor anticipacije. Zapravo od najranijeg djetinjstva pa do smrti struji kroz naše biće *sanjarenje* o ispunjenju želja koje su izraz naše ontološke nedovršenosti' (Muminović, 1973:135).
'Danji snovi su, naprotiv, prožeti anticipirajućim uobraženjem – *anticipacijom*. Anticipacija ima nešto od čistog Da (*Dass*) Sada doživljenog trenutka koji joj daje moć posredovanja, snagu slutnje o onom nejasnom neposrednog „*existere*“ i krajnjem stanju povijesti – definitivnom završetku svijeta' (Muminović, 1973:136; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

naziva, manifestira kao okrenutost, usmjerenost prema onom budućem i poboljšanju svijeta kao takvog. Anticipirajuća svijest na neki način vrši sintezu prethodno stečenog iskustva dok se u aktivnoj točki nade otkriva utopijska mogućnost. U tom dodiru subjekta i objekta, čovjeka i svijeta, nadaje se dinamična osnova svijeta kao još nedovršenog, nerealiziranog, neaktualiziranog Da-Bitka (*Dass-Sein*)[41]. Ta ontološka nedovršenost nam ukazuje na odraz čovjekove egzistencije kao nečeg bivajućeg koje ima mogućnost biti nešto drugo, nešto što još nije ali je na putu da bude. Neprestana prisutnost očekivanja putem dnevnog i noćnog sanjarenja prožima ljudsko biće kontinuiranom anticipacijom koja mogućnošću onoga još-ne zahvaća u zbilju pokazujući kako bi svijet mogao biti i bolji nego što jest, a što je samo po sebi svojstveno budućem kao takvom. Prema tom budućem djeluje nada na način da mu ukazuje povjerenje, ne kao statičan topos do kojeg valja stići već kao otvoreno vrijeme još-ne-postalog. U duhu Blochova promišljanja bilo bi zaista naivno interpretirati u-topos samo kao mjesto kojeg nema (ono je na određeni način mjesto koje nema mjesto)[42]. S izvjesnom

---

Ze'ev Levy piše kako Bloch inzistira na nedvosmislenom razlikovanju dnevnih od noćnih sanjarenja. Sukladno Freudovoj interpretaciji Bloch u noćnim snovima također razaznaje učinke nesvjesnog te potisnutih želja i nagona, a koji se obično tiču intimnih problema pojedinca. Danji snovi s druge strane predstavljaju slobodan poduhvat prema naprijed, obilat imaginativnošću, ali ovaj put, sanjar je ipak svjestan. Ovi snovi manifestiraju inklinaciju prema 'poboljšanju svijeta kao takvog'. To je Blochov termin, *Weltverbesserung*. Levy spekulira kako je možebitno Bloch ovaj pojam preuzeo iz kabalističkog pojma *Tikkun Olam*. (Levy, Z. *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 3-12).

[41] Tajna bitka za Blocha je sadržana u *Dass-Sein* (Da-bitak) gdje je *Dass* (Da) u svakom trenutku još-ne-odgonetnuto; svijet se stvara svakog trenutka – to je svjetski proces. Izvor svijeta je u onom Sada i Ovdje. 'A da bi bliže odredio Dass-Sein, Bloch ulazi u raspravljanje o razlici u načinu opstojnosti čovjeka, drugih živih bića i stvari te utvrđuje da „Da-bitak" živih bića prebiva u Sada vremena, a „Da-bitak" stvari u Ovdje prostora. Međutim, čovjekovo opažanje vremena zbiva se u Sada koje izgrađuje neposrednost trenutka i koje postaje mjesto djelatnosti' (Muminović, 1973:140).
'Tajna bitka je za Blocha *Dass-Sein* (Da-bitak), gdje je ono Da (*Dass*) u svakom trenutku još neodgonetnuto, čije tamno porijeklo stoji u neposrednoj blizini Sada i Ovdje svakog Da prostorno-vremenske egzistencije, pa su stoga nerješive čvorne točke svijeta položene u tom najzagonetnijem Da egzistencije. Svijet se u svojoj neposrednoj opstojnosti stvara svakog trenutka, a to progresivno stvaranje jest ujedno i održavanje svijeta, odnosno svjetski proces. Izvor i temelj svijeta je u onom Sada i Ovdje koje još nije proizašlo iz sebe. Njegovo *Nicht* (Ne) pokreće proces povijesti u pravcu njegova određenja, mada ovaj još nije u punom smislu povijestan. Prema Blochu, svaki doživljeni trenutak, ako bi imao oči, mogao bi biti svjedok početka svijeta' (Muminović, 1973:199; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[42] Bloch složenicu utopija (*u-topos*), mjesto kojeg nema, ne identificira sa onim ništa kako je to bilo činjeno do pojave njegove filozofije već on utopijsko poima kao još-ne, dakle ono buduće, anticipirajuće. Nikako kao nešto apstraktno. Utopijsko je nešto što još nije bilo, ali je na putu da bude. Shodno njegovu procesu svijeta u nastajanju i samu utopičnost bitka on tumači kao još-ne-bitak. Utopicum je imanentno ljudska moć kome je svijet dan kao potencijalitet. Njegova utopija je zapravo dinamičan topos materije i čovjeka, a glad ima značenje temeljnog egzistencijalnog nagona.

vjerojatnošću možemo zaključiti kako niti intencija Thomasa Morea nije bila isključivo opisati 'idealno mjesto', već u izvjesnom smislu 'ideal zajednice', koji je, između ostalog, bio upućen i kao kritika ondašnjih političko-socijalnih prilika. Poradi mnogoznačnijeg shvaćanja utopijskog fenomena svrsishodno je imati na umu interpretirajuću raznolikost ideje kako bi izbjegli negativne i diskreditirajuće konotacije koje ona po sebi ne zaslužuje. Bloch je učinio upravo to. Sagledavao je utopiju kako kroz njenu vremenitu prolaznost tako i kroz njeno nadvremenito djelovanje. Promišljao ju je između ostalog u onoj ljudskoj mogućoj budućnosti koja je nedovršena kao i sam čovjek u svojoj potencijalnosti. Čovjek u svojoj nedovršenosti i svijet u svojoj nedovršenosti, kroz zajedničku procesualnost dovršavaju, uzrokuju *novum* zbilju. U odnosu na životinjsku instinktivnu dovršenost, čovjek, s obzirom na svoju nedovršenost djeluje inferioran što bi bila neoboriva činjenica ukoliko bi on djelovao samo u prirodi. Međutim, pored prirode ljudsko biće djeluje i u prostoru svijeta u kojem životinja nema udjela. U prostoru tog svijeta čovjek anticipira ono još-ne-postalo kao buduće koje bi se tek imalo formirati. Upravo je to Blochova takoreći primordijalna kategorija nedovršenosti koja čini srž njegove ontologije još-ne-bitka. Otvorenost svijeta-objekta kao dinamičnog stanja i čovjeka-subjekta koji vlastitom anticipirajućom sviješću intervenira i kao aktivno biće sudjeluje u tom procesu mogućnosti. Svijet se na taj način stvara u svakom trenutku, u onom *Sada* i *Ovdje*. Ta nedovršenost je izvor svake mogućnosti. Njegov "Ne" kao nedostatak otvoren je za nadogradnju, te kao takav otkriva svekoliku potencijalnost koju može ispuniti samo čovjek. U tom susretu nedovršenog i mogućeg, toj dijalektičkoj uzajamnosti, ispoljava se sloboda kao beskonačna potencijalnost, pozvana da u formi akcije dovrši nedovršeno, nadopuni nedostatak, ispuni prazninu[43]. Zadaća utopijskog mišljenja i djelovanja jest da na humanizirajući način sudjeluje u bitku koji se ima realizirati, da ono nedovršeno proširuje i u konačnici, neprestano ostvaruje kao zajednicu dostojnu ljudske osobe.

'Substantiv U-TOPIA je zapravo složenica koju tvore „U" kao *apsolutna negacija* i „*TOPOS*" u značenju „mjesto" pa tako njihovo jedinstvo označava „MJESTO KOJEG NEMA". Ako se to u doblohovskoj filozofiji identificiralo sa pojmom „ništa", onim što ne postoji, u Blocha je utopijsko pojmljeno u smislu „JOŠ-NE" KAO ONO BUDUĆE, ANTICIPIRAJUĆE, nikako kao nešto apstraktno ili tuđe svijetu; naprotiv, upravo kao ono što u budućnosti treba očekivati od svijeta, nikako u smislu onoga što je bilo pa ga više nema, nego u značenju onoga što još nikada nije bilo, ali je zato na putu da bude, dakle, ono što još-nije' (Muminović, 1973:162; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[43] Blochova filozofija je između ostalog odnos dijalektičkog čovjekovog intencionaliteta i dinamički shvaćenog svijeta. Navedenom odnosu inherentna je ontološka procesualnost utopijskog fenomena. Sukladno tomu, utopičnost ljudske misli usmjerena je na pokretljivost (preslagivanje, rekonstrukciju) svijeta.

S obzirom na Blochovu ontologiju nedovršenosti i taj otvoreni nedostatak koji stoji poput poziva čovjeku da vlastitom djelatnošću sudjeluje u njegovoj izgradnji, svakako je svrsishodno osvrnuti se na Gehlenov filozofijsko-antropološki uvid[44]. On drži kako čovjeka valja odgonetnuti iz vlastite nutrine, budući su dosadašnja nastojanja to činila izvana. Ili kao božje stvorenje ili kao uznapredovalog majmuna. U svakom slučaju, čovjek je biće koje nužno zahtjeva zauzimanje stava prema samome sebi. Kao nedovršeno biće, pred njim su postavljene neke zadaće zadane samom činjenicom njegova postojanja, a koje od subjekta zahtjevaju angažman, aktivnost, voljno djelovanje[45]. Čovjekova cjelovitost egzistencijalno je uvjetovana budući ljudsko biće trpi tjelesne i netjelesne porive, a njegov jedinstveni položaj, Gehlen je nedvosmisleno odredio kroz kategoriju djelavanja. Čovjekova psiho-somatska struktura ukazuje na njegove djelatne mogućnosti. Odbacio je Schelerovu stupanjsku shemu organskog s čovjekom na vrhu te hijerarhije[46]. Gehlen drži kako između inteligentnog i instinktivnog ponašanja ne postoji razlika u stupnju već tendencija uzajamnog isključivanja. To su različite forme djelovanja iznutra prema vani. Instinktivna je zadana, inteligentna nije. Ova druga podrazumijeva maštu, jezik, mišljenje i ostale više funkcije. Ljudsko je biće u toj svojoj nedovršenosti prinuđeno da zauzme stav prema vani i prema sebi[47]. On za razliku od životinje na taj načina biva usmjeren na budućnost i živi za budućnost unatoč činjenici što se neposredno ostvaruje u onom *sada i ovdje*. U poredbi sa životinjom koja pokazuje visok stupanj vezanosti i uzajamne određenosti za specifičan okoliš, čovjek se može opisati kao neprilagođeno, nespecijalizirano biće. Nedostaje mu krzno kao prirodna zaštita od klimatskih uvjeta, nedostaju mu prirodni napadački organi i tjelesna građa primjerena bijegu, većina životinja je po svojoj tjelesnoj konstituciji nadmoćna čovjeku, dojenčad zahtijevaju iznimno

[44] I Bloch i Gehlen su kod čovjeka kao vrste prepoznali nedovršenost kao jednu od temeljnih ontoloških odrednica. Bloch također drži kako smo mi u odnosu na životinju i njenu uklopljenost u okolinu, zapravo inferirona bića. Arnold Gehlen također tumači čovjek kao nedovršeno biće koje je pred sobom ili u odnosu na druge postavljen pred neke zadaće koje su njegovim pukim postojanjem zadane ali ne i riješene.

[45] Kao jedan od temeljnih antropoloških problema, Gehlen uočava dualizam. Podvojenost nikako ne uspijeva biti prevladana, a čovjeka dijeli na materijalno i duhovno, tijelo i dušu, tjelesnost i umnost. Čovjek se kao biće svakako dade sagledati kroz svoja različita djelovanja, kako materijalna tako i nematerijalna, ali on je za života jedna nedjeljiva cjelina.

[46] Scheler, M. (2005) *Čovjekov položaj u kozmosu*. Zagreb: Fabula Nova.

[47] Zauzimanje stava prema vani i prema sebi na određeni način reflektira tu čovjekovu nedovršenost; on je biće discipline i samo-discipline. Ljudsku svijest bi valjalo pokušati razumjeti upravo polazeći od činjenice da on kao biće živi '*za budućnost*'.

dugo vrijeme zaštite; drugim riječima čovjek bi u prirodnim, samoniklim, životinjskim uvjetima, bez uporabe svojih neživotinjskih mogućnosti odavno bio istrijebljen[48]. On djeluje tako što prerađuje i uređuje prirodu i svoju okolinu u ono što služi životu. Priroda koju on formira u skladu s vlastitim, svrsishodnim potrebama, zove se kultura. Taj svijet kulture esencijalno je njegov svijet. Gehlen kaže kako je kultura druga čovjekova priroda. Ono što je kod životinje okoliš kod čovjeka je svijet kulture ispunjen stvarima koje ljudsko biće vlastitim kretnjama uvlači u iskustvo time formirajući carstvo simbola. To je polje iskustvenih naznaka unutar kojih je sadržan okvir upotrebljivosti predmeta i kompas djelovanja. Kako bi naglasio čovjekovu otvorenost spram postojanja, autor vrši usporedbu čovjeka i životinje prokazujući životinjsku strogu vezanost za okoliš, te ukazujući na njihovu visokospecijaliziranu usmjerenost osjetila. Gehlen navodi kako je još Herder uočio tu povezanost životinje i okoliša i nazvao ju sfera životinje. Rabeći termin primitivan kako bi ukazao na morfološki položaj čovjeka kao nespecijaliziranog bića lišenog visokospecijaliziranih organa usmjerenih na okoliš, Gehlen ne misli manje vrijedan. Dapače, specijaliziranost nasuprot nespecijaliziranosti znači determiniranost na konkretan cilj djelovanja dok nespecijaliziranost znači izbor mogućih ciljeva i sredstava ili čak odbijanje da se aktivno djeluje u datom trenutku. Nespecijaliziranost sadrži mnoštvo ishodišnih mogućnosti. Gehlen takvo stanje označava kao embrionalno ili arhajsko. Odbacuje klasične darvinističke teorije sa njihovim prirodnim selekcijama kao neodržive, budući je za najmanje čovjekovo postignuće, poput pipanja neke stvari, te iskustvo koje takvu radnju prati nužno već imati sva čovjekova svojstva: uspravljanje (stajaće stopalo), slobodnu šaku, kretanja koja se povratno osjećaju i promjenjiva su, zakočenu pasivnu strukturu, simboličko promatranje, te uspravno orijentirani opažajni

[48] '…gotovo sve životinje pokazuju jaku regionalnu vezanost za posve određene okoliše, prilagođenost njima, tako da razmatranje organske građe do u sve pojedinosti osjetilnih organa, obrambenog i napadačkog oružja, prehrambenih organa itd., dopušta povratno zaključivanje o načinu života i obratno' (Gehlen, 2005:27). Čovjek je morfološki za razliku od svih ostalih viših sisavaca određen manjcima koji se u biološkom smislu dadu opisati kao neprilagođenosti, nespecijaliziranosti; kao primitivizmi, nešto nerazvijeno. Koliko su životinje usmjerene svojom specijaliziranošću na okoliš u kojem obitavaju toliko je čovjek kao takav uopće nespecijaliziran. 'Čovjekova fizička nespecijaliziranost, njegova lišenost organskih sredstava kao i zapanjujući manjak pravih instikata tvore dakle jedan kontekst kojemu pandan predstavlja otvorenost prema svijetu (M. Scheler) ili, što je isto, oslobađanje od okoliša. Obratno, kod životinja jedno drugom odgovaraju specijaliziranost organa, repertoar instikata i vezanost okolišem… Time imamo strukturalan pojam čovjeka koji ne počiva samo na značajci razuma, duha itd., te se odsada krećemo s one strane gore spomenute alternative da ili prihvatimo samo razliku u stupnju između čovjeka i najbližih mu viših životinja ili bitnu razliku postavimo samo u duh' (Gehlen, 2005:31; *Čovjek – njegova narav i njegov položaj u svijetu*. Zagreb:Naklada BREZA).

prostor i uspravno gledanje[49]. Za Gehlena volja je poriv koji se odnosi na mogućnost ostvarenja uspjeha u promjenjivom svijetu objekata. Osobitost voljnog djelovanja je kauzalnost jer čovjek bez anticipiranja uspjeha u odnosu na zamišljena djelovanja ne bi uopće bio potaknut na svrhovita djelovanja. To je ta centralna kategorija čovjekova bivstvovanja, djelovanje. Svako djelovanje po prirodi stvari usmjereno je prema nekom ishodu koji se tek treba ostvariti. Ostvarenje se anticipira u vremenu koje još nije ozbiljeno, ali, s druge strane u prostoru koji je već formiran, i slikovito govoreći, samo čeka da ga vremenito ispunimo. Stoga, piše Gehlen, ako čovjek bitno djeluje u budućnost, a budućnost upravo nije spoznatljiva – kako bi drugačije mogao djelovati nego iz uvjerenja u neko moguće stanje.

Za razliku od Gehlena, Scheler je razvio hijerarhiju života stupnjujući organski svijet. Na dnu ljestvice nalazi se vegetativni oblik života, slijedi animalni, a na vrhu prebiva čovjek. Autor nastoji položaj čovjeka odrediti u odnosu na ostala bitstva. Polazi od djelovanja psihičkih snaga i njihovih sposobnosti. Komparirajući psihosomatske učinke, autor piše kako biljka posjeduje čuvstveni poriv za rastom i razmnožavanjem. Ona nema potrebu za kretanjem u prostoru, pasivno ju oplođuje vjetar, kukci, ptice, a hranu pripravlja iz anorganskog materijala. Njezin tu-bitak znači prehranu, rast, razmnožavanje i smrt. Druga psihička sposobnost na koju Scheler ukazuje je instinkt koji djeluje svrhovito u odnosu na nositelja života iako nije usmjeren na posebnu korist jedinke nego na dobrobit vrste. Instinkt nije nužno zarobljen u onom sada, već se tiče i onih radnji koje su prostorno i vremenski odvojene. Treći stupanj psihičkog ponašanja koji Scheler navodi je asocijativno pamćenje. Ono je inherentno svakom živom bitstvu koje buduće ponašanje modificira na način da služi životu, a na temelju prethodnog iskustva. Princip asocijacije je najrasprostranjeniji kod čovjeka, a određen je *oponašanjem* i *preslikavanjem* radnje što za posljedicu ima mogućnost reprodukcije određenog čina. Ove dvije navedene radnje zajedno tvore jednu biologijsku tradiciju karakterističnu za životinjsku društvenost koja se manifestira u pojavi čopora, krda. Kod čovjeka je dakako način internaliziranja tradicije bitno drugačiji[50]. Odvija se kroz sjećanje, umjetničke i stručne izvore, znakove i simbole, kroz cjelokupnu predaju koja čini

[49] U teorijama darvinističkog tipa Gehlen kao nepremostiv ističe problem međučlana budući takva teorija mora tome međučlanu pripisati funkcije, djelovanja i značajke, i životinje i čovjeka što bi onda bilo jedno posve novo biće, niti životinja niti čovjek.

[50] Čovjekov razvoj takoreći počiva na razgrađivanju tradicije. Sadržaj tradicije, iako vremenski nadiđen uvijek zadržava obilježja suvremenosti, aktualnosti koja je podložna inovativnoj kritici te samim time nadogradnji.

svekoliku baštinu čovječanstva. Četvrti bitstveni oblik psihičkog života Scheler naziva organski vezana praktična inteligencija. Ona znači sposobnost biranja i djelovanja po izboru, mogućnost davanja prednosti ovom ili onom pojedinom dobru, što se također odnosi i na odabir pri razmnožavanju koji nadilazi puki spolni nagon. Životinja je u odnosu na čovjeka lišena gore navedenog vrijednosnog izbora svrsishodnog s obzirom na ugodno i obratno. Pored stupnjevanja psihičkog bitstva kao razlike koja ukazuje na posebnost čovjeka, Scheler kao isključivo ljudsku moć određuje duh. Duh je bit ljudskog bića i označava određeno djelovanje koje se u konačnoj sferi bitka zove osoba. Osoba je sposobna za dobrotu, ljubav, kajanje, strahopoštovanje, čuđenje i mnoga druga apstraktna djelovanja koja su imanentna samo čovjeku kao biću. Jedna od bitnosti duha je njegova otvorenost prema svijetu, mogućnost da okolinu sagleda kao svijet predmeta interpretiran sustavom simbola. Još jedna bitnost duha je da svoje fiziologijske i psihičke moći također učini predmetom[51]. Moć ideiranja također je bitno ljudska sposobnost odvajanja bitstva od tu-bitka. To su uvidi koji su izvan granica naše osjetilne spoznaje, a reći ne osjetilnoj stvarnosti jest voljni čin svojstven samo duhu, čovjekovoj osobnosti. To je također, još jedna bitnost čovjekova duha, ta mogućnost da se kaže ne. Kroz to 'ne', čovjek nastoji transcendirati prolaznu zbilju trenutka, a samim time i vlastitu samozbilju[52]. Vremenitosti života, Scheler suprotstavlja nad-vremenitost duha, te kazuje kako nisu tijelo i duša ti koji u čovjeku tvore ontičku suprotnost, već je to suprotnost duha i života. Kontigentnost ljudskog bića naizgled otkriva mogućnost ništavila pa osoba u svojoj spontanoj reakciji na nihilizam traži spas u religiji[53].

Pierre Teilhard de Chardin također je čovjeku dodijelio središnje mjesto u svijetu, te ga je pokušao sagledati kroz evolucijski proces. Zapravo, čovjeka je smjestio na vrh evolucije za koju piše da predstavlja nastajanje sve viših stupnjeva životnosti ili svjesnosti uz

[51] Ove dvije spomenute sposobnosti dadu se svesti pod jednu radnju koja je isto tako isključivo ljudska, a to je moć refleksije. S obzirom na tu čovjekovu mogućnost opredmećivanja vlastitog svijeta Scheler kaže, ujedno se referirajući i na problem univerzalija, kako ideje nisu ni prije ni poslije stvari, već su s njima. Rađaju se u činu neprestane realizacije svijeta (creatia continua) u vječnom duhu.

[52] 'Čovjek dakle nije oponašatelj nekoga po sebi postojećeg "svijeta ideja" ili "providnosti" koji bi opstojali prije stvaranja u bogu, nego je sustvaralac, suosnivač i suizvršilac jednog idealnog slijeda što biva u svjetskom procesu i s njim samim' (Scheler, 1996:228; *Ideja čovjeka i antropologija*. Zagreb: Nakladni Zavod Globus).

[53] Kod Schelera imamo ideju nedovršenog Boga koji u kontinuiranoj kreaciji nastaje u čovjeku kroz njegovo sebstvo i srce. Scheler je koristio termin pan-en-teizam kojim je želio naglasiti kako nije sve Bog, već je sve u Bogu.

istovremeno sve kompleksnije usložnjavanje materije[54]. Subjekt teži pojmiti vlastitu uronjenost u zbilju, koje je i sam dio, te nastoji odgonetnuti procese u kojima i sam sudjeluje. Bez 'intervencije' u te procese, on ih želi sagledati onako kako se odvijaju sami za sebe, s namjerom da zadrži ono što se označava kao objektivnost kako bi njegova spoznaja bila koherentna sa zbiljom. Ipak, čovjek ne uspijeva izbjeći toj uzajamnoj povezanosti sa objektom, niti činu preobražavanja uslijed spoznaje vlastite okoline. To je moć ljudskog bića, da prepoznaje svijet u njegovu redu, strukturi, kauzalnoj cjelini, te konačno, u njegovu jedinstvu. Shodno tomu, Chardin drži kako su materijalno i duhovno dvije strane jedne jedinstvene realnosti. U njegovu monizmu sadržan je cjelokupan evolucijski proces, koji, budući ima svoj početak, ima i svoj kraj, a taj raspon unutar kojega se evolucija odvija je zapravo samo jedan ciklus, ciklus naše planete. Usmjerenost same evolucije je određena točkom Omega, začetkom, stvaranjem materije iz ničega; njenom najelementarnijom česticom[55]. Prijelazi iz manje savršenih u savršenije forme života, u evolucijskom slijedu, kao što je primjerice, pojava stanice, za autora su, vrlo vjerojatno, sretni slučajevi[56]. Životinja je u

[54] Procesualnost evolucije je zapravo uzdizanje k svijesti. Više složenosti znači više svijesti. Izraz svijest Chardin shvaća u njenom najopćenitijem značenju, kao oznaku svake vrste psihizma, od najprostijih oblika unutarnje percepcije do ljudskog fenomena svjesnog spoznavanja. Chardin drži kako su materija i svijest u odnosu koji zapravo reflektira jednu i jedinstvenu realnost; to su, uvjetno rečeno, dva povezana dijela istog fenomena. Taj odnos obrnuto je proporcionalan: složenost svijesti u srazmjeru je s jednostavnošću materijalne strukture koja ju podržava. Odnosno, složenijim oblicima materije odgovaraju savršenije forme svijesti.

[55] To je Chardinov predživot. Uslijed evolucijskog uspinjanja rađa se stanica koja označava stadij života. Prelazak u viši stadij, stadij misli, postupak je u kojem jedna linija primata poprima obilježja čovjeka. Završni stadij u kojem biće počinje živjeti za sebe i gdje pored individualnosti razvija vlastitu osobnost označava nadživot u kojem će doći do sjedinjenja u točki Omega. Pitanje početnog stvaranja, formiranja materije iz ničega, i danas ostaje zagonetka za suvremenu fiziku, mada ona taj misterij nastoji racionalizirati teorijom velikog praska. Usitnjavanjem materije do njenih najsitnijih čestica dolazi se do onoga što autor naziva tkivom svijeta kao posljednjeg ostatka materije koji još uvijek ne uspijeva dati suvisao odgovor na pitanje: fenomen čovjeka? Materija pokazuje tri karakteristike: mnoštvo, jedinstvo i energiju. Mnoštvo se očituje kroz usitnjavanje materije i neizmjernost po broju. Bezbrojni elementi materije uvijek se manifestiraju kao cjeline, veće ili manje po opsegu, što upućuje na jedinstvo materije. Energija se prepoznaje po međudjelovanju koje se odvija između elemenata, cjelina. Valja uvijek imati na umu kako Chardin ne poima materiju kao različitu zbilju, već kao jedan od dva dijela istog fenomena. Drugi dio je duh ili svijest koji prožima materiju i ne dopušta da se njeno usložnjavanje odvija na kaotičan način, već kroz strukturu, kauzalnost, cjelinu i jedinstvo. Složenijim oblicima materije odgovaraju savršenije forme duha. Evolutivan proces kroz svoja sve kompleksnija formiranja materije urodio je pojavom stanice koju Chardin smatra relevantnom za početak života.

[56] On kaže kako se na Zemlji samo jednom pojavila protoplazma, kako su se samo jednom u svemiru pojavili elektroni, što upućuje na duboku organsku slučajnost svih bića, od bakterije do čovjeka. Život se tako rastući hijerarhijski granao, te izrastao u drvo života, u ono što autor naziva *phylum*. U svom stupnjevanju život se manifestira kao porast svijesti. Arnold Gehlen, u djelu *Čovjek i institucije*, navodi dva kulturna praga koji su učinili izmjene, kako sadržaja, tako i same strukture svijesti: pojava monoteizma i industrijska revolucija. Bitno djelovanje koje je u evolucijskoj hijerarhiji označilo prijelaz k višem stupnju života jest proces hominizacije. To je djelovanje posredstvom kojeg jedna linija primata ostvaruje ljudska obilježja, očovječuje se. Chardin navodi

svojoj gotovo savršenoj prilagođenosti prirodi ostala zatvorena u sebi, determinirana vlastitim besprijekornim nagonom, dok je ljudsko biće na neki način ostalo pogodno za mnoga oblikovanja, otvoreno spram svijeta. Chardin piše kako je jasno da životinja zna. Međutim, izvjesno je da ona ne zna da zna jer bi u suprotnom umnožila svoje pronalaske i razvila sustav unutarnjih tvorevina koje bi mi, ljudi, odavno uočili. Zadnji stadij evolutivnog procesa je svijest manifestirana u čovjeku kao nešto personalizirano, osobno. Osobnost je bit nas samih kao ljudskih bića. Kraj evolucijskog ciklusa označit će svekoliku sintezu u savršenoj suglasnosti sa zakonima ujedinjenja, kaže Chardin[57].

Eugen Fink čovjeku je pristupio na drugačiji način. On je ljudsko biće suočio sa fenomenima u kojima se očituju isključivo njemu svojstvena djelovanja. Usmjeravajući pogled na samoga sebe čovjek se ne može sresti izvana kao što u svojoj okolini susreće druga bića[58]. On od sebe ne može, u doslovnom značenju, učiniti predmet kao stvar po sebi iako mu njegova sposobnost refleksije omogućava da uoči razliku onog 'po sebi' od onog 'za nas'. Pokušati proniknuti u vlastitost bića znači samointerpretirati sebstvo, budući da mi sebe doživljavamo iznutra[59]. Jedan od načina da se sagleda čovjekovo bivanje je moral. U formi autoriteta nad pojedincem stoji mit kao putokaz na ispravan put u životu. Prosvjećenost kao svojevrsna suprotstavljenost mitu rasvjetljava njegovu ulogu u društvu, a samim time i status istine[60]. Posljedica ovog procesa je konformizam u skladu sa zadanim okvirom prihvatljivog

---

kako je ovdje presudna bila činjenica što je za razliku od životinja evolucija svoje djelovanje usmjerila izravno na mozak primata.

[57] 'Vrh nas samih, vrhunac naše originalnosti nije naša individualnost – to je naša osobnost; a nju, po evolutivnoj strukturi svijeta, možemo naći samo ujedinjujući se' (Chardin, 1979:210).
'Kad neka unutrašnja težnja ka ujedinjavanju, u izvanredno rudimentarnom stanju, bez sumnje, ali već nastajućem, ne bi postojala čak ni u molekuli, bilo bi fizički nemoguće da se ljubav pojavi gore, kod nas, na stupnju hominizacije' (Chardin, 1979:211; *Fenomen čoveka*. Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod).

[58] 'Ljudsko postojanje nije, međutim, nikad stvar po sebi, kojoj bi potom nekako slučajno tako reći spolja pridolazilo spoznavanje, razumjevanje i znanje, i tako ga pretvorilo u "predmet"; postojanje živi u razumijevanju' (Fink, 1984:26).

[59] '…ljudsko postojanje je sebi ono najvećma poznato; pošto ga doživljavamo iznutra i naše razumijevanje postojanja pripada postojanju, ono nikada ne može biti stvar po sebi i, shodno tome, ne može za nas nikada postati "predmet" u strogom smislu; razumijevanje postojanja u kojemu faktički egzistiramo jeste jedna obuhvatna i opća samointerpretacija bivstva čovjeka' (Fink, 1984:27).

[60] Mit označava jednu transcendirajuću egzegezu našeg postojanja, autoritet koji nadilazi svaki kolektiv, artikuliran kroz usta vidovnjaka, proroka i božjih sluga kao ispravan životni put. Prosvjećenost kao protuteža mitu otkrila je koliko su mnogolike te objave, kako svaki narod, svaka rasa, posjeduje vlastito životno učenje i božansku mudrost.

odnosa spram zajedničkih vrijednosti. To je proces uobličavanja morala s obzirom na zapovijedi i zabrane, a tiče se osnovnih fenomena naše egzistencije: nagona ljubavi, rata, slobode, igre, rada, smrti, vladavine, samoaktualizacije, sramote itd. Samointerpretacija sebe, gdje se čovjek postavlja u odnos sa izvanjskim upravo je i moguća zbog otvorenosti postojanja, a čovjeku kao takvom omogućuje da istovremeno i primi i udjeli smisao. Već to 'neznanje' kako treba proživjeti život ukazuje na otvorenost ljudskog bića spram postojanja. Mi smo na ovaj način dani samima sebi, da se kroz samospoznaju slobodno orijentiramo u životu. Da vodimo vlastiti život[61]. Ta samospoznaja je filozofija[62]. Ona ipak nije isključivo usmjerena na unutarnji red bića već je okrenuta i prema izvanjskom poretku bića, odnosno čovjekovu razumijevanju egzistencije u odnosu na ostale bivajuće stvari. Taj izvanjski poredak kojega je i čovjek dio, za njega znači bivstvovanje ovdje i sada. Razlika između ovdje i sada jest u tome što je sada uvijek sada, isto sada za sve ljude, dok je ovdje određeno vlastitim razumijevanjem i samointerpretacijom. Čovjek kroz ovdje opstoji kao jedno prostor-razumijevajuće biće koje sama sebe razumijeva kao smješteno, piše Fink. Čovjek egzistira na način da je uvijek među stvarima. Ovdje i sada nisu odredbe samih stvari. To su pojmovi prostora i vremena koji smisao dobivaju čovjekovim interpretiranjem toga prostora i toga vremena. U dimenzijama ovdje i sada reflektira se osobna ukorijenjenost doživljavajućeg ja. Stvari se s druge strane pojavljuju u objektivnim odnosima prostornosti i vremenitosti. Prostorno su raspoređene, te su kao takve podložne kategoriji trajanja. Dakle, ovdje i sada stvarima se može pripisati samo na posredan način, odnosno čovjekom koji ih doživljava dok samom postojanju ovdje i sada pripadaju na iskonski način. Budući su iskonski podrijetlom iz čovjekove egzistencije, oni su egzistencijalni pojmovi. Njihov se smisao mora crpsti i razviti iz ustrojstva bivstva čovjeka, tvrdi Fink. Shodno tome, autor odbacuje samopromatranje kao formu znanstvenog objektivizma jer drži kako takav pogled na sebstvo iskrivljuje samointerpretaciju i krivotvori neposrednost subjektivnog uvida. Kako drugačije pokušati

[61] Fink se međutim pita - *odakle dolazi tumačenje?* – da li ono ulazi iz vana u naš život, da li nam je dato ili potječe od nas samih? Mit sugerira kako je tumačenje ljudske egzistencije dato čovjeku nadljudskim, božanskim otkrivenjem, a čovjek sudjeluje samo utoliko da shvati koliko zapravo malo razumije od tajne božanske mudrosti. Ipak, da bi čovjek uopće bio u mogućnosti da, na sebi razumljiv način primi objavu on je već morao biti u stanju izvjesne protumačenosti postojanja. Čovjek je kroz život izgubio pratnju prirode koju uživa životinja, na određeni način od prirode vođena. Ali to je posljedica slobode – čovjek je dan samome sebi, a nada se savjetu neke više sile, proročišta.

[62] 'U filozofiji se ne radi o tome da se čovjek istražuje kao strana stvar i da se postave nekakvi stavovi o toj čovjek-stvari, ona je odvažnost na slobodan život koji se temelji na vlastitom rasvjetljavanju postojanja' (Fink, 1984:42; *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit).

odgonetnuti vlastito postojanje nego kao razumijevajući odnos prema sebi i bivanju kao takvom? To samointerpretiranje traži opredjeljivanje, zahtijeva odluku i izbor koji znače samoaktualizaciju. U tom opredjeljivanju očituje se sloboda, kao iskustvo sebstva koje, ili pristaje, ili ne pristaje uz slobodu. Sloboda je određena konačnošću sebstva. Prolaznost je imanentna čovjeku kao i ostalim stvarima; razlika je što se čovjek prema toj prolaznosti odnosi s razumijevanjem, iako prema Finku, to će razumijevanje čovjekovom smrću skončati u ništa[63]. Autor kaže kako je naš duh skovan od smrtnosti[64]. Fink piše kako se bivstvo principijelno razumijeva kao pojavljivanje, prisustvovanje. Čovjeku je teško shvatiti da je pri tom pojavljivanje, prisustvovanje, iskonskije od onog što se pojavljuje, prvobitnije od onog što je prisutno, budući čovjek u slijedu spoznaje, najprije polazi od pojedinačne stvari, argumentira Fink. Izvjesnost smrti je najsigurnije znanje koje imamo, a s tim je u isto vrijeme povezana neizvjesnost onog kada. Ljudska konačnost je determinirana neotklonivošću naših temeljnih potreba, što ukazuje na našu pripadnost elementarnoj prirodi[65]. Čovjek s jedne strane radi kako bi zadovoljio te bazične potrebe, a s druge kako bi ovladao stvarima oko sebe. Prvi je statički, drugi dinamički moment fenomena rada. Okolni svijet koji se mijenja izravnom ili neizravnom intervencijom rada, uslijed kojeg se priroda oblikuje i transformira zove se kultura. Rad je kao takav uvijek usmjeren spram drugoga. Jedno od osnovnih obilježja rada jest oblikovanje svijeta i samih sebe. Čovjek egzistira kao odnos, a vladavina je jedan od osnovnih fenomena odnosa čovjeka, prirode i drugih ljudi. Fink drži kako je u fundamentu svake vladavine sadržana moguća smrt čovjeka, odnosno prijetnja smrću. Još jedan fenomen putem kojeg čovjek ozbiljuje samoegzistenciju je igra. Čovjek se kroz igru aktualizira kao onaj koji se igra i kao onaj koji u datoj igri ima određenu ulogu. Dok se čovjek igra on ne misli, a dok misli on se ne igra. Igra je suprotstavljena svim ostalim fenomenima za koje se kaže da čine tešku zbilju života. Kroz igru su na posredan način prisutni svi ostali

[63] 'Skončati moraju sva živa bića koja nastanjuju Zemlju ali za umiranje kadar je jedino čovjek' (Fink, 1984:91). 'Skončavanje živog bića nije prijelaz iz jednog određenog stanja bivstva u drugo nego prijelaz iz bivstva u ništa' (Fink, 1984:99). Čovjeku je takoreći imanentna konačnost. Sebstvo čovjeka neraskidivo je vezano uz konačnost: sloboda ka smrti, kako kaže Fink.

[64] 'Smrtnost ne bi otpala od nas kad bi nam tijelo bilo uzeto. Prije je obrnuto. Smrtnost određuje način naše tjelesnosti. Čovjek… nije tako tjelesan kao životinja, ni tako duhovan kao bog. Naš duh je skroz naskroz skovan od smrtnosti, i taj smrtni duh čovjeka vlada na jednokratan, jedinstven način u tijelu' (Fink, 1984:109).

[65] Međutim, Fink piše kako čovjek 'nije prirodno stvorenje koje bi moglo živjeti bez napetosti u harmoničnom skladu s majčinskom prirodom… instinktima zbrinuta priroda tigra je da razdire druge životinje. U svom krvoždestvu on je jednako nevin kao i srna koja pase' (Fink, 1984:252).

osnovni fenomeni u tom nevjerojatnom spletu stvarnosti i mogućnosti koji igra predstavlja. Osnovni fenomeni nisu samo načini bivstva čovjekova postojanja, oni su uvijek i načini razumijevanja. Upućeni su jedni na druge, a svaki za sebe, ukazuje na društvenost čovjeka kao bića. Finkovi fenomeni jesu polazne točke antropologije, budući ih nije moguće svesti na nešto iz čega bi se oni posredno izveli, te se shodno tome moraju izvesti iz sebe samih. Tradicionalna metafizika nastoji definirati čovjeka preko uma koji je ograničen i omeđen, i to čini iz razlike u odnosu na najveći i najobuhvatniji spoznajni subjekt[66].

Prethodno smo naglasili Mannheimovo promišljanje utopije, koje za razliku od Blochovog kao primarno naglašava društveno-povijesni kontekst. Ono je za koncept utopije značajno s obzirom na autorov interes za sustave mišljenja i njihov položaj u zajednici. Zanima ga na koji način se mišljenje uobličuje, te kako zauzima svoje mjesto u zajednici formirajući se kao svijest o vlastitom društvenom položaju, a posljedično i kao oruđe kolektivnog djelovanja[67]. Iako je izvor utopijskog djelovanja individualan, utopijska će težnja puninu afirmacije postići tek kroz kolektivno usmjerenje. Za Mannheima pojedinac nastavlja mišljenje svojih prethodnika; čovjek participira u toku prethodno aktualiziranog misaonog kolektiva. Mišljenje se grana poput krošnje pa se autor pita u kojim okolnostima dolazi do takve diversifikacije. Jedan od razloga je vertikalna pokretljivost uslijed koje se pojedincu iz različitih društvenih slojeva otkrivaju i različiti vrijednosni uvidi u prirodu društvenih odnosa. Naslijeđene slike svijeta drugačije izgledaju ovisno o klasnoj pripadnosti. Drugi bitan uzrok diverzifikacije javlja se kada određena društvena grupa izgubi dominantan utjecaj u tumačenju svijeta. Tada se na društvenom horizontu počinju ukazivati neki novi vrijednosni

[66] Fink zaključuje kako je zabluda sadržana u činjenici što se um i sloboda uzimaju kao apstraktno-neutralni uslijed čega čovjekovo samorazumijevanje biva zakinuto u poređenju s božanstvom. Vraćajući se sebi, nakon usporedbe s beskonačnim, ljudska konačnost biva protumačena kao nedostatak. Time antropologija na određeni način biva teološki uvjetovana. 'Kada se um i sloboda shvate apstraktno-neutralno, ljudsko samorazumijevanje biva potisnuto na kolosjek jednog poređenja s božanstvom. Da bi upoznao i znao svoju konačnost, čovjek se zagleda u jednu pretpostavljenu ideju – i polazeći vraća se samom sebi. Beskonačno biva proglašeno mjerilom humane konačnosti, ova pak protumačena kao nedostatak. Antropologija dobija tako teološko obilježje' (Fink, 1984:109; *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit).

[67] Mannheim naglašava ovisnost mišljenja o grupnoj egzistenciji. Između ostalog, zanima ga taj predznanstveni, 'neprecizni' način mišljenja kojim se ljudi služe kada donose praktične odluke. Dakle, mišljenje koje se tiče konteksta konkretne društveno povijesne situacije. 'Mi ne pripadamo nekoj grupi samo time što smo u njoj rođeni, ne samo zato što tvrdimo da joj pripadamo, napokon niti zato što smo joj lojalni i privrženi, nego prvenstveno zato što svijet i određene stvari u njemu vidimo kao ona tj. tumačeći njihov smisao kao ta grupa' (Mannheim, 2007:32; *Ideologija i Utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

koncepti koji su do tada bili u podređenom statusu. Ipak, Mannheim drži kako previše međusobno suprostavljenih izvora smisla, na koncu za posljedicu može imati dezintegraciju svakog sistema smisla. Prije ili kasnije životne prilike i neprilike pred pojedinca postavljaju pitanja čiji odgovori nadilaze zadani društveni normativ. Tada se u vladajućem sloju ideja počinje nazirati ideologičnost i utopičanost, a član društva biva suočen s fenomenom lažne svijesti. Autor dijeli partikularno od totalnog značenja ideologije. Partikularno, diskreditacijski smjera na određeni skup ideja i predodžbi za koje smatra da ugrožavaju prihvatljiv sistem smisla, dok totalno značenje želi lišiti vrijednosti cjelokupan svjetonazor od kojeg se onaj vladajući osjeća ugroženim. Partikularno se djelovanje odvija samo na psihološkoj razini, a totalno se tiče izmjene odnosa cjelokupne društvene strukture. Primjer totalnog prijelaza je onaj s feudalno-staleškog na građansko-buržoasku misaonu matricu[68]. U zajednici su uvijek prisutni transcedentni i imanentni čimbenici čije je djelovanje uvjetovano interesnim odnosima grupa unutar društva[69]. Dominantna grupa nastoji zadržati isključivo pravo na tumačenje transcedentnih sadržaja koji obično posjeduju eudaimonistički kararkter kako bi zaštitila postojeći poredak. U trenutku kada određene grupe iskažu namjeru da te transcedentne ideale sprovedu u praksu i pokušaju ih ozbiljiti, tada ideologije demonstriraju tendenciju postati utopije. Ipak, Mannheim je jasno razlučio ideologiju od utopije. Razlika između ideologijskih i utopijskih predodžbi je u tome što ove druge smjeraju transformirati postojeću povijesnu zbilju bitka. Utopija stremi probiti granicu zbilje dok ideologija prikriva zbilju. Utopijska svijest orjentira se prema sadržajima koji u poretku bitka nisu aktualizirani. To su oni sadržaji koji konkretnim djelovanjem bilo nadilaze bilo probijaju postojeće granice poretka bitka[70]. Konkretno određivanje utopijskog uvijek polazi s nekog određenog stupnja bitka[71].

[68] 'Na mjesto srednjovjekovno-kršćanskog objektivnog jedinstva svijeta stupa apsolutizirano jedinstvo subjekta prosvjetiteljstva: "svijest uopće"' (Mannheim, 2007:82). Objektivna slika svijeta prestaje biti objektivna sama po sebi, a postaje objektivna samo u odnosu na subjekt i svijest tog subjekta; na koncu ta preobrazba biva dovršena u povijesnosti duha naroda određene nacije.

[69] Uvjetovanost mišljenja bitka znači da se spoznajni proces 'nipošto ne razvija po imanentnim razvojnim zakonima, nipošto ne samo polazeći od tvari i vođen čisto logičkim mogućnostima, nipošto ne gonjen nekom unutarnjom duhovnom dijalektikom nego da… nastanak i oblikovanje konkretnog mišljenja određuju sasvim različiti izvanteorijski čimbenici koje se obično naziva čimbenicima bitka' (Mannheim, 2007:287; *Ideologija i Utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

[70] 'Utopijska je svijest ona koja se ne podudara s bitkom što je okružuje. To nepodudaranje uvijek se pokazuje u tome što se takva svijest u doživljavanju, mišljenju i djelovanju orjentira po čimbenicima koje taj "bitak" ne sadrži kao ozbiljene. No nećemo svaku nepodudarnu orjentaciju koja transcendira konkretni bitak… smatrati

Marcel Gauchet također je iznio svoje viđenje povijesnog tijeka utopijske svijesti. Kroz pet etapa iznesene su mijene utopijskog svjetonazora počevši od *Utopije* Thomasa Morea. Autor je pokušao u svakoj etapi iznijeti shvaćanja utopijskog fenomena onako kako je to bilo karakteristično za aktualno doba. Spomenuta ishodišna točka uzeta je zbog činjenice što je taj period obilježen ne samo pojavom utopije kao riječi, naziva, već i kao specifično modernog fenomena. U daljnjem tijeku razvoja utopijske svijesti autor nam otkriva njenu tendenciju približavanja zbilji, čovjekovoj egzistenciji. Također nam ukazuje na njezin nepredočivi sadržaj i njenu anticipirajuću svijest. U jednom trenutku utopija je bila protumačena kao neminovna usmjerenost k suprotnom polu, distopiji. Na ovu, neopravdanu kritiku utopije koja se praktično zadržala do danas, Marcuseova promišljanja nam mogu sugerirati moguće objašnjenje. On piše kako se pojam utopije odnosi na projekte društvenog preoblikovanja za koje se misli da nisu mogući iz dva razloga: ***a***) nemogućnost ozbiljenja, budući se subjektivni i objektivni čimbenici date situacije suprotstavljaju obratu (nezrelost društvenih prilika); i ***b***) jer su u kontradikciji s utvrđenim znanstvenim zakonima (ideja vječne mladosti). Nadalje, Marcuse piše kako sadržaj ili bolje reći, mogućnosti koje se napadaju kao utopijske nisu nešto što nema mjesta i što ne može imati svoje mjesto u povijesnom svijetu, već je to ono čije ostvarenje priječi moć postojećih odnosa unutar društva[72]. U djelu, *Čovjek jedne dimenzije*, Marcuse naglašava kako smo suočeni sa izvrnutom

---

utopijskom… samo onu zbilji transcedentnu orjentaciju koja, prelazeći u djelovanje, ujedno dijelom ili posve probija granice postojećeg poretka bitka' (Mannheim, 2007:213. *Ideologija i Utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).

[71] Autor razlikuje četiri idealna tipa utopijske svijesti. To su orgijastični hilijazam anabaptista, liberalno-humanitarna utopija, konzervativna utopija i socijalističko komunistička utopija. Nešto kasnije u tekstu biti će više govora o ovim idealnim tipovima utopijske svijesti.

[72] U djelu, *Duša u tehničkom dobu*, Arnold Gehlen iznosi promišljanje u kojem kaže, da, ukoliko je uopće ikad i postojala mogućnost da se vlastitim djelovanjem sadržajno utječe na duh vremena, danas te mogućnosti više nema jer su iščezli svi stabilizirajući sadržaji oko kojih bi se mogle fiksirati mase mišljenja. Adorno i Horkheimer se prema vlastitom priznanju pitaju, zašto čovječanstvo, umjesto da prijeđe u istinski ljudsko stanje, tone sve dublje i dublje u barbarstvo nove vrste? Njihovo poimanje prosvjetiteljstva kao ideje, shvaćene u najobuhvatnijem smislu simbolizira napredujuće mišljenje kao takvo, čiji je cilj oslobađanje ljudi od okova straha. Možda je ono, uzeto u plemenitosti naziva i bilo takvo, međutim, neki su autori poput Sorela ukazali i na drugu stranu prosvjetiteljstva, kao sistema mišljenja novoformirajuće klase koja sa sobom donosi i poželjni ideološki nacrt, podređen dakako, interesu vrlo određene društvene grupe. U pozadini plemenitih ideja napretka ljudske vrste često se skriva nametnuta i poželjna društvena smjernica čija je svrha inaugurirati dominantni narativ slike svijeta. Iako je ideja prosvjetiteljstva, možda u svom začetku i bila vođena nevinim namjerama 'sekularizacije znanja' i pokušaja da se srednjovjekovna slika svijeta proširi za dobrobit čovjeka, ona je s vremenom postajala klasna svijest, s intencijom da inaugurira isključivo vlastiti vrijednosni sustav. U svakom slučaju, razbijanje tih okova, iluzija, distopijskih formi naslijeđenog znanja, nije pitanje koje se može razriješiti samo na sociološkoj razini, već zahtjeva jedan uvid u ontološku usmjerenost čovjeka kao bića.

slikom realnosti, racionalnim karakterom iracionaliteta. Industrijska civilizacija koristi produktivnost i efikasnost kako bi u društvu širila udobnost koja joj služi kao korupcija u svrhu neutralizacije kritičke misli. Ona suvišno preokreće u potrebu na način da mnoštvo proizvoda postaje dostupno većem broju ljudi u sve više slojeva. Konformizam postaje vrijednosno prihvatljiv normativ te kao takav društveno poželjan način odnošenja. Živi se ugodnije nego prije, a žrtvovanje takvog načina života protivi se kvalitativnoj promjeni. S druge strane Karl Jaspers piše kako je pojedinac usmjeren da se bori za što je moguće bolje mjesto u aparatu. Masa je podijeljena na one koji su pasivni i one koji ne biraju sredstva kako bi napredovali. Ovi prvi često ostaju tamo gdje se i zateknu; vlastiti život su sveli na rad nakon kojega slijedi uživanje u slobodnom vremenu. Drugi su aktivni iz častohleplja i opijeni su voljom za moći[73]. Prethodno smo naznačili kako je *volju-za-utopijom* kao vrijednosni sadržaj prepoznao i Lewis Mumford. Odredio je njeno mjesto u rascjepu između zbiljskog i mogućeg; u trenutku kada postanemo svjesni vlastitog mjesta u svijetu u koji smo neposredno urasli (mjesta koje nas određuje umjesto da mi određujemo svoje mjesto), tada je moguće da možda postanemo svjesni i vlastite potencijalnosti da to isto mjesto ispunimo aktivnim utopijskim djelovanjem, a ne da uslijed straha samo trpimo. U tom rasponu stvarnosti kakva jest i stvarnosti kakvu bismo htjeli da bude aktualizira se utopijsko djelovanje čija je svrha približiti ta dva udaljena pola, tako da se mogućnost i utopijska djelatnost međusobno prepliću, nadopunjuju.

Lewis Mumford razlučuje unutarnji od vanjskog svijeta. Jedna od funkcija unutarnjeg svijeta, svijeta ideja ili idoluma kako ga autor naziva, jest bijeg ili kompenzacija čiji je cilj trenutno izbavljenje od teškoća ili životnih frustracija. Kroz idolum, obrađujemo sve naše doživljaje, predodžbe i činjenice vanjskog svijeta koje projiciramo natrag u zbilju. Druga funkcija je stvaranje uvjeta za izbavljenje u budućnosti. Prve označavaju utopije bijega, druge, utopije rekonstrukcije. Utopije bijega vanjski svijet ostavljaju onakvim kakav jest, dok druge u taj isti vanjski, materijalni svijet, interveniraju. Protivno takvom vrednovanju utopijske

---

[73] Helmuth Plessner, na jednom mjestu kaže, kako postoji neotuđivo pravo čovjeka na revoluciju u trenutku kada forme društvenosti unište vlastiti smisao. Sama revolucija ima uslijediti kada utopijska misao dobije snagu od izvjesnog uništenja svake društvenosti. Unatoč tome, utopijska misao je samo sredstvo obnove društva, naglašava Plessner. Suvremenom čovjeku nedostaje ta volja-za-utopijom; što zbog krivog razumijevanja utopijskog fenomena, što zbog nedostatka sigurnosti s obzirom na temeljne čovjekove potrebe. Bilo da je posrijedi strah iz neznanja ili strah od neizvjesnog sutra, čovjek je kao zoon politikon, svakako pristao, biti onemogućen utopijski djelovati.

procesualnosti Karl Popper interpretira utopijsku rekonstrukciju zbilje ali s isključivo negativnim konotacijama. On je s obzirom na vladajuće odnose društva podijelio na iracionalna i racionalna[74]. Prva naziva zatvorenim društvima i označava ih kao totalitarne poretke. Druga imenuje otvorenim društvima u kojima se odvija oslobađanje kritičkih potencijala čovjeka. On zagovara postupnu, demokratsku rekonstrukciju društva, nasuprot, utopijskom društvenom inženjeringu[75]. Popper veliku nadu polaže u institucije kao elemente u društvu koji će potlačenom pojedincu pružiti zaštitu. Gehlenov uvid u smisao institucija daleko je svrsishodniji. On ih promišlja kao drugu čovjekovu prirodu. Kao nadomjestak ili nadgradnju prirode kao takve, budući čovjek za razliku od životinje nema sigurne instinkte i jednoznačno usmjerene nagone. Nedovršenom biću čovjeka institucije služe da bi ga stabilizirale[76]. Gehlen kaže kako sve kulture, gleda li ih se sa strane životno nužnog rada počivaju na sustavima stereotipiziranih i stabiliziranih navika. One su nužno pojednostranjenje, jer takva jednoznačna postupanja odgovaraju tim šabloniziranim radnjama. Trajanje, vremenska otpornost formaliziranih kulturnih tvorbi povezani su s pojednostranjenjem njihovih procesa djelovanja. Dakle, stabilizirati neko društvo znači izgraditi trajne institucije, a to znači selekciju načina ponašanja i korespondirajućih situacija.

[74] 'Društveni inženjer ne postavlja pitanja o povijesnim tendencijama ili čovjekovoj sudbini. On vjeruje da je čovjek gospodar vlastite sudbine i da u skladu sa svojim ciljevima možemo utjecati na povijest čovječanstva ili je promijeniti, baš kao što smo promijenili lice zemlje. On ne vjeruje da nam te ciljeve nameće naša prošlost ili povijesni tokovi, nego da ih sami biramo ili čak sami stvaramo… Za razliku od historicista, koji vjeruje da je razborito političko djelovanje moguće samo ako se unaprijed odredi budući tijek povijesti, društveni inženjer vjeruje da bi znanstvena osnova politike bila nešto posve različito; ona bi se sastojala od činjeničnih informacija potrebnih za izgradnju ili preinaku društvenih institucija u skladu s našim željama i ciljevima. Takva znanost trebala bi nam reći koje korake moramo poduzeti ako, npr. želimo izbjeći ili izazvati depresiju; ili ako želimo postići ravnomjerniju ili neravnomjerniju raspodjelu bogatstva. Drugim riječima, društveni inženjer misli da je znanstvena osnova politike nešto poput društvene tehnologije dok historicist shvaća politiku kao znanost o nepromjenjivim povijesnim tendencijama' (Popper, 2003:22; *Otvoreno društvo*. Zagreb: Kruzak).

[75] Platonov pristup politici Popper naziva utopijskim inženjeringom dok protivno takvoj društvenoj rekonstrukciji on zagovara postupni inženjering. Ovaj pristup kaže kako se trebamo sustavno, institucionalno boriti protiv društvenih manjkavosti za razliku od utopijskog inženjeringa koji sugerira gotov nacrt društvene cjeline. Popper smatra kako je nedostatak utopijskog inženjeringa kompleksnost društvenog života te kako takav pothvat zahtjeva jaku centraliziranu vlast malog broja ljudi što lako može dovesti do diktature. Također napominje kako utopijski inženjering totalitet društvenih odnosa neće uspjeti promijeniti za života. Daleko manje štete prouzročili bi eksperimenti manjih razmjera tvrdi Popper.

[76] 'S obzirom na čovjekovu otvorenost svijetu i slobodu od instikata nikako nije sigurno da će se uopće uspostaviti neko zajedničko djelovanje ili da se ono, jednom dano, neće ponovo raspasti. I upravo u tu prazninu stupa institucija, ona stoji na mjestu automatske sveze između ljudi koja nedostaje i baš se ona, kako smo potanko opisali, osamostaljuje u zahtjev' (Gehlen, 1994:155; *Čovjek i institucije*. Zagreb: Globus: Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju: Biblioteka HOMO ABSCONDITUS).

Erich Fromm drži kako je za svako društvo presudan oblik jedinstva i solidarnosti koji ono njeguje[77]. Slika društva je odraz dvaju temeljnih orijentacija ljudskog karaktera, sebičnosti i altruizma. Te dvije osnovne karakterne osobine označavaju i dva elementarna načina postojanja, imanje i bivanje. On se pita; ako jesam ono što imam i ako je to što imam izgubljeno tko sam ja tada? Međutim, i daje odgovor: ako jesam ono što jesam, a ne ono što imam, nitko moju sigurnost ne može ugroziti, niti me lišiti vlastitog identiteta. Fromm smatra kako društvo treba graditi jednog novog čovjeka kroz usmjerenost na biti (bivanje), a ne imati (imanje). Mnoštvo tehničkih utopija je ostvareno ali ljudska utopija u kojoj čovjek kao vrsta živi u slozi i miru još nije. Nužan dio ljudske prirode nisu samo fiziološke potrebe već je to i potreba izbjegavanja izdvojenosti i moralne usamljenosti. Ova druga je čovjekov nedostatak vezanosti za vrijednosti, simbole. Ukoliko se pojedinac suoči sa potpunim nedostatkom nekog vrijednosnog sistema i izdvojenosti kao takve, prijeti mu mentalna dezintegracija. Fromm drži kako je taj strah od izdvojenosti, vjerojatno posljedica ljudske samosvijesti; u poredbi sa drugima ili beskonačnošću svemira, čovjeka može obuzeti osjećaj sićušnosti, prolaznosti, konačnosti, beznačajnosti. Ipak, ono što Fromm označava kao terminalnu bolest ljudskosti, jest činjenica što se danas, gotovo sve stvara strojevima. Čovjekovo postojanje obilježeno je dihotomijama. Temeljna dihotomija je ona između života i smrti. Kroz život se suočavaju, s jedne strane, egzistencijalni nagon samoodržanja, s druge strane, egzistencijalna izvjesnost smrti. Konačnost ljudskog života otkriva drugu dihotomiju. Čovjek kao nositelj, biće mogućnosti uvjetovan je vremenitim rasponom svog života koji ne dopušta da se te mogućnosti realiziraju u onoj mjeri u kojoj bismo željeli. Postoje i povijesna proturječja, kao što je primjerice dosegnuti stupanj tehnološkog razvitka koji unatoč svojoj realiziranosti nije uspio iskorijeniti glad, žeđ i ostale neljudske uvjete koji zadržavaju život ispod razine čovjekova dostojanstva. Čovjek vlastitim djelovanjem može poništiti povijesna proturječja ali ne i egzistencijalne dihotomije, iako na njih može različito reagirati. Svrha povijesti je kontinuirano rađanje čovjeka, njegova potpuna humanizacija[78].

[77] 'Proces individuacije je proces stalnog jačanja i integriranja njegove pojedinačne ličnosti ali je u isti mah proces u kojemu se gubi prvobitna istovjetnost sa drugima i u kome se dijete sve više odvaja od njih. To sve veće odvajanje može imati za posljedicu izdvojenost… koja stvara duboko nespokojstvo i nesigurnost; ono može imati za posljedicu novu bliskost i solidarnost sa drugim ako je dijete bilo u stanju da razvije unutrašnju snagu i proizvodnost, koje su premisa za to novo povezivanje sa svijetom' (1989:27; *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Izdaju: Naprijed i Nolit).

[78] U mehaniziranom društvu dobro nahranjeni čovjek i dobro zabavljeni čovjek u velikoj je mjeri pasivan i neaktivan te prepušta da netko drugi kreira odnose u zajednici umjesto da on osobno bude uzrok i su-učesnik u

2.1. POVIJEST I TIJEK UTOPIJSKOG

Za samu povijesnu kontekstualizaciju i određenje utopijskog bio bi to isuviše uzak put, a za njenu neutaživu želju za zajedništvom, nadasve kratkotrajno putovanje, ukoliko bi utopiju definirali kroz etimološku implikaciju i ambivalentnost na koju ona ukazuje. Utopija; očekivanje nedočekivog ili mjesto koje nema mjesto[79]. Historiografija samog imena jasno ukazuje na vrijeme i mjesto koje možemo označiti kao početak povijesnog razvoja utopijskog žanra, međutim utopijska aktivnost prisutna je i prije pojave općeprihvaćenog imena[80]. Bez sumnje da joj je imenovanje od svetoga Tome Morea udahnulo formu znanstvenog

---

stvaranju i izgradnji društvene zbilje. Ugroženost ljudskosti, između ostalog, manifestira se u činjenici da nam se kao biću zajednice mogućnost odlučivanja iscrpljuje pukim jednokratnim sudjelovanjem na parlamentarnim četverogodišnjim izbornim ciklusima. Procesualnost čovjekove društvenosti predočena je Maritainovim političkim paradoksom gdje 's jedne strane ljudske osobe, budući da su dijelovi političke zajednice, podređuju se toj zajednici i zajedničkom djelu koje treba da ostvare; s druge strane, zbog žarišta svog osobnog života ljudska je osoba nadređena tom zajedničkom djelu i određuje mu svrhu' (Maritain, 1989:245; *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost).

[79] Dvostruko proturječje odnosi se na kategorije vremena i prostora inherentne terminu *utopija*. Proturječje vremena kao nedočekano iščekivanje čekanog, te proturječje prostora kao mjesta kojeg nigdje nema. Kao ne-mjesto utopija poriče zbiljnost, međutim valja imati na umu da ona ne poriče zbilju *per se*, već konkretnu, aktualiziranu, ozbiljenu zbiljnost vrlo određenih distopijskih odnosa u društvu, a koji izrijekom možda nisu niti spomenuti. Slijedeći citat je fusnota preuzeta iz djela *Utopija i inauguralni paradoks*, Gordane Bosanac, a koji je izvorno misao Milana Kangrge: 'U-topičnost čovjeka, svijeta, povijesti, vremena znači doslovno da čovjek nikada unaprijed nema i ne može imati mjesto (topos), jer ono kao njegovo još nigdje ne postoji, još nije i nije naprosto, koje bi on našao gotovim, sebi primjerenim, i kao takvo ga zaposjeo i u njemu se smjestio' (Bosanac, 2005:36; Zagreb: Kruzak).
'Čovjekov život teče u stvari u pravcu refleksivno-anticipirajućeg odnosa spram budućnosti, kako spram bliže tako i spram dalje budućnosti. Snaga pred-stavljanja ima, misli Bloch, ono protendirano, ne samo intendirano, i to čini tek posljednji ljudski *TOPOS*, naime, *topos* u-utopijskog koga samo ljudi nastanjuju, u koji kaznom propadanja ima da se nastane. *Topos* znači promišljen odnos spram budućnosti, racionalni sadržaj nade, *doctae spes*. Sa svim tako različitim stepenicama, sa svojim opasnostima, svojim predomišljanjima utopijsko se zbiva zajedno sa rastom onog LJUDSKOG pa je ono ono rastuće. Utopijska svijest mora se znanstveno održati usprkos svakoj dostojnoj sumnji i svim još tako različitim kvalitetama, što ih prezentiraju apstraktne i konkretne utopije, jer kako ističe Bloch: „Samo utopijsko je karakteristikum čovjeka.“ (Muminović, 1973:164; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[80] Cosimo Quarta piše, pozivajući se na članak iz 1991. godine autora Wolfa Lepeniesa, (Lepenies, Wolf. "*Hopes Derailed on Way from Utopia*." Times Higher Education Supplement (December 27,1991): 8.) kako su dvije godine nevjerojatnih političkih previranja na Europskom kontinentu, imajući u vidu činjenicu da danas gotovo nitko ne raspravlja o fenomenu utopijskog, bila dostatna da se pojam 'utopija' praktično zabrani. Iako su se mnogi slagali sa spomenutim stavom, navedeno mišljenje ipak nije bilo u suglasju sa činjeničnim stanjem. Međutim, kušnja, često popraćena i pokušajima da se utopijskom gotovo dekretom propiše status *damnatio memoriae*, da ga se takoreći ekskomunicira kao pojam i koncept iz sveopćeg narativa kao takvog, prisutno je ne samo na zapadu već i u zemljama obilježenim (kvazi) komunističkim društvenim uređenjima, drži Quarta, pri tom sugerirajući na članak Krishan Kumara, "*The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?*" In Utopias and the Millennium. Edited by Krishan Kumar and Stephen Bann (London: Reaktion Books, 1993), 63-80,145-151. (Quarta, C. *Homo Utopicus: On the Need for Utopia*. Utopian Studies, Vol. 7, No. 2 (1996), pp. 153-166.)

promišljanja, ipak, ne uspijevam se oteti dojmu kako joj je kotač vremena dodijelio pejorativan usud[81]. Moderno i postmoderno doba ishitreno je zaključilo kako je utopiji kao ideji inherentna težnja protivna slobodi, težnja protivna spontanom stvaralaštvu osobe, te kako je njeno djelovanje u zajednici nepromjenjivo usmjereno k suprotnom polu, prema distopiji. Vremenitost samog imena onako kako je ono prikazivano u mnoštvu književno-umjetničkih ostvarenja, a ponekad i kroz pokušaje da se utopijske misli materijaliziraju *u* i *na* konkretnom mjestu, ne mogu zanemariti praiskonsku težnju svake osobe za jedinstvom; bilo sa drugom osobom, sa mirom u vlastitoj osobi odnosno sa samim sobom, bilo sa prirodom, sa kozmosom ili kao posljednji cilj, sa Bogom. Sa Thomasom Moreom formiran je naziv koji se satirično referira na aktualnu političko-socijalnu zbilju ondašnjeg doba, dok utopijska procesualnost kao akt djelovanja ljudskog bića posjeduje ontičku uzročnost, te kao takva transcendira svaku nezadrživost vremenitog bivanja. Mogli bi spekulirati kako se Moreovo ne-mjesto ne odnosi neposredno samo na vremeniti topos koji se kao idealno-tipska zajednica ne uspijeva ostvariti kroz kategorije vremena i prostora, budući se posredno, možebitno odnosi i na topos koji implicira postojanje i bivanje, a koje nije određeno geografskim mjestom već stanjem kao takvim. Literarni prikaz mjesta označenog kao utopijsko ne može izbjeći efekt slike koji uzrokuje kod pojedinca (slika je 'statična', 'nepokretna', 'nepromjenjiva'), dok s druge strane stanje označava aktivnost, djelovanje, potencijalnost. Zato, u ovom sažetom promišljanju povijesti utopijskog fenomena, pažnja će se više usmjeriti na razvoj pojma utopije kao neodvojivog od gibanja same utopijske svijesti, onako kako se ona manifestira u neprestanom ljudskom nastojanju da humanizira osobne forme zajedništva, protivno literarnim sadržajima koje su nudili pojedini autori sa gotovim nacrtima društava čija je zadaća ostvarena, konačna utopija. Dakako, i literarna ostvarenja jesu čovjekova nastojanja da humanizira odnose u

[81] Quarta, u istoimenom članku u prethodno navedenoj bilješci usput nabraja brojne krive interpretacije koje su za posljedicu inaugurirale negativan sud o utopijskom kao takvom. Primjerice, poistovjećivanje utopijskog sa distopijskim konceptom, sa mitom, sa eshatološkom slikom svijeta, sa idealnim, a također navodi i redukcionizam kompleksnog utopijskog fenomena na literarna ostvarenja. Za detaljniji uvid u ovu problematiku Quarta nas upućuje na slijedeće tekstove: Colombo, Arrigo, ed. *Utopia e distopia*. Milano, Italy: Franco Angeli, 1987. New edition. Bari, Italy: Edizioni Dedalo, 1993. i Colombo, Arrigo. "*L'utopia, il suo senso, la sua genesi come progetto storico*." In Utopia e distopia. Edited by Arrigo Colombo (Milano, Italy: Franco Angeli, 1987), 129-162. New edition (Bari, Italy: Edizioni Dedalo, 1993), 129-162. Susan MacManus u eseju, *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*, ukazuje na promišljanje Ruth Levitas koja piše kako postoji tendencija da se "utopijsko promišlja bilo kao totalitarni projekt bilo kao literarni žanr čija je fikcija usmjerena prema savršenom društvu". (Levitas, Ruth. "*For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society*". The Philosophy of Utopia. Ed. Barbara Goodwin. London: Frank Cass, 2001. 25-43.)

društvu ali to su već zadane solucije nehumanoj zbilji čiji je prvotni uzrok u imanentnoj ljudskoj težnji za zajedništvom.

Nekako je razvoj pojma utopijskog u svojim povijesnim mijenama neraskidivo kročio zajedno sa svojom suprotnošću, distopijom. Ovdje valja napomenuti kako vjerojatno ni svaka "utopijska" namjera nije motivirana jednom humanošću koja bi se imala doživljavati kao opće dobro već se prije svega odnosi na određenu grupu, klasu, interesnu zajednicu. Međutim, upitno je da li se takva parcijalna "utopijska" nastojanja, uopće mogu nazivati utopijskim. S obzirom na njihov isključivi sadržaj, budući da određenoj grupi nastoje omogućiti ono što će drugoj ostati uskraćeno, prije bi takva djelovanja ukazivala na njihov distopijski karakter. Ovdje navodim ovu misao kako bi naznačio dva temeljna pitanja što ih utopija i distopija postavljaju u odnosu na vlastite svrhe. Prva se, u duhu Fromma, pita što je dobro za čovjeka kao čovjeka. Druga se pita što je dobro za mene kao pojedinca ili mene kao člana određene interesne grupe. Ako utopija vlastito ishodište korijeni u imanentnoj čovjekovoj težnji k zajedništvu nužno je da identično ishodište dodijelimo i distopiji. Ovo naglašavam iz razloga da se napokon jasno i nedvosmisleno razluče literarni zamišljaji koji nude politički, gospodarski, socijalni, geografski ili bilo koji drugi društveni nacrt utopijske zajednice, od utopijskih težnji imanentnih svakom ljudskom biću sukladno njegovoj iskonskoj žudnji za doživljavanjem jedinstva. Izvor utopijskog i distopijskog djelovanja je čovjek. Forma zajedništva koju pojedinac želi ostvariti zasigurno nije ona u kojoj je on kao osoba lišen mogućnosti odabira ili u kojoj je osuđen na borbu za vlastiti opstanak. Za pretpostaviti je da će osoba imati namjeru izgraditi zajednicu koja je dostojna ljudskog bića. Utopija je sklona poprimiti svoj rđavi oblik onda kada se sama ideja shvaća kao savršeni kalup prema kojem se prosuđuje stvarnost. Time dolazimo u opasnost da utopijskoj svijesti uskratimo njenu kreativnu snagu koja u sebi nosi mogućnost izmjene postojećeg društvenog poretka. Karl Mannheim jedan je od onih koji su spoznali bitnost uloge utopijske svijesti koju je ista imala i još ju uvijek ima u povijesti ljudskog roda. U tom smislu on kaže kako '…povijesno događanje nije ništa drugo nego uvijek iznova obnavljajuće smjenjivanje svake topije (poretka) nekom utopijom koja se iz nje diže. Samo u utopiji i revoluciji sadržan je istinski život, institucionalni poredak bitka uvijek je samo zli ostatak koji preostaje kad se utopija i revolucija opet povuku. Tako put povijesti vodi od jedne topije preko utopije do slijedeće topije itd.' (Mannheim, 2007:219)[82]. Konkretno određivanje utopijskog uvijek polazi s nekog

[82] Mannheim, K. (2007) *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

određenog stupnja bitka. Slično razmišlja i Kalanj kada kaže kako su 'realizam i utopizam dva koegzistentna modusa ljudskog iskustva' (Kalanj, 2004:8)[83]. Mannheim je razlikovao četiri idealna tipa utopijske svijesti. Za stupnjevanje promjene oblika utopijske svijesti kao prijelomnu točku, s obzirom na vlastiti sadržaj istraživanja odredio je susret srednjeg vijeka s renesansom. U otprilike isto doba, također kao začetak evolutivne izmjene utopijske svijesti, vlastito promišljanje istoimenog fenomena kroz pet etapa, smješta i Marcel Gauchet[84]. Mannheim jasno daje na znanje kako je određivanje prijelomne točke povezano sa rizikom zanemarivanja promišljanja prethodnih autora. Ipak, polazišno mjesto nije uzeto proizvoljno već s obzirom na svrhu autorove intencije. On je pokušao ukazati na revolucionarne mogućnosti utopijske svijesti u trenutcima kada se ti potencijalni obrati nastoje aktualizirati kroz zbiljski angažman. Sukladno tomu Mannheim piše: 'Sve dok je, recimo, feudalno i crkveno organiziran srednjovjekovni poredak uspijevao obećanja raja progoniti iz svojeg društvenog okružja na neko povijesti transcedentno mjesto, u onostranost, te ih na taj način lišavati njihove prevratničke oštrice, ti sadržaji još su pripadali tom poretku. Tek kada su određene grupe prihvatile takve ideale u svoje djelovanje i nastojale ih ostvariti, te ideologije postale su utopije (Mannheim, 2007:214)[85]. U ovim autorovim mislima dade se naslutiti prvi idealni tip utopijske svijesti, orgijastični hilijazam anabaptista. Ovaj tip utopijske svijesti oslobađa se u trenutku kada čežnja za onostranim biva udružena s htijenjem i djelujućom voljom izrabljivanih slojeva društva. Onostrano se nastoji ostvariti sada i ovdje. Transcendirajući sadržaji sa svojim blaženim opisima i eudaimonističkim slikama za uho potlačenog pojedinca poprimaju konture motivirajućeg djelovanja; on na hilijastička obećanja više ne želi čekati. Voljan ih je pokušati ostvariti za života, a ne cijeli svoj vijek provesti u

---

[83] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*; uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[84] Krishan Kumar u članku, *The Ends of Utopia*, iznosi gotovo identično gledište Frederica Jamesona (Jameson, F. *Archaeologies of the Future*, 15–16.; također pogledati Fredric Jameson, "*The Politics of Utopia*," *New Left Review* 25 (Jan–Feb 2004): 35–54., u kojem Jameson obrazlaže kako utopija najsnažnije tendencije demonstrira u vrijeme tranzicijskih perioda kada su sveobuhvatni društveni obrati praćeni svojevrsnim političkim zastojem gdje politička volja ili njena sredstva nisu sposobni generirati oblik i smjer nadirućih promjena. Utopija se tada ukazuje kao imaginarna enklava zbiljskog društvenog prostora… Utopijske enklave tada postaju "nešto poput stranog tijela unutar društvenog okvira: u njima, proces diferencijacije biva trenutačno obustavljen, tako da one ostaju kakve su i bile neposredno prije nego što su dosegnule društveni okvir i svjedoče njegovoj nemoći dok istovremeno nude prostor unutar kojega nove fome društvenosti mogu biti elaborirane i eksperimentirane" Kumar prema Jameson, *The Ends of Utopia*. New Literary History, Volume 41, Number 3, Summer 2010, pp. 549-569.

[85] Mannheim, K. (2007) *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

borbi protiv patnje i gladi. Samim time, pojedinac je i angažiraniji na političkom polju zajednice. Uslijed ovakvih zbivanja društveni prostor biva ispunjen aktivizmom utopijske svijesti izrabljivanih slojeva. Drugi tip utopijske svijesti je liberalno-humanitarna ideja. Ona se također pojavila u borbi protiv postojećeg poretka, međutim ona je zanos hilijastičke čulnosti zamijenila jednim odmjerenim, racionalnim uvidom. Njena kritika usmjerena je prema iracionalnim i nehumanim odnosima koji u određenom razdoblju dominiraju zajednicom. Revolucionarno oruđe kojim se služi jest ideja kao takva. Uzvišena ideja koja djeluje bilo kao konkretna politička akcija za čiji primjer Mannheim uzima revolucionarne tendencije ondašnje Francuske, bilo kao duhovna obnova obraćajući se čovjekovoj duši, gdje kao primjer navodi društveno-političke prilike u tadašnjoj Njemačkoj. Utopija hilijazma pojavila se uslijed raspada srednjovjekovlja gdje se svatko borio protiv svakoga piše autor. U tom burnom razdoblju stratifikacijska ljestvica doživjela je znakovite promjene, a uzrok je bila dinamična vertikalna mobilnost koja je na koncu iznjedrila izmijenjenu sliku društvenih odnosa. U takvim okolnostima, ideja liberalno-humanitarne utopije više nije bila nošena najnižim društvenim slojem. Djelovanje se premjestilo u novonastalu srednju klasu koja je u obrazovanju spoznala revolucionarno oruđe. Slijedeći oblik utopijske svijesti jest konzervativna ideja, koja zapravo, po sebi i nije utopijska, budući je u idealnom slučaju, a s obzirom na vlastitu sliku svijeta, potpuno u kontroli zbilje na koju polaže pravo. Konzervativna ideja ne propituje poredak, ona je zadovoljna s postojećim odnosima unutar društva. Za njeno poimanje zbilje, liberalna ideja je zanesenjaštvo mogućnosti bez konkretnog učinka u onom ovdje i sada. Utopija je svoj sadržaj ostvarila u važećim zakonima. Od hilijastičke čežnje za objektivacijom ovdje i sada, preko liberalno-humanitarne racionalne kritike toga ovdje i sada, može se reći da je u konzervativnoj ideji taj proces spuštanja iz onostranosti dovršen. Utopija se ukorijenila u egzistenciji, da parafraziramo Mannheima. Ovo izmirenje ideje i egzistencije ne znači i kraj utopije. Valja imati na umu kako je okvir konzervativne ideje, odnosno utopija koja se objektivirala u zbilji zapravo zakonom regulirani poredak, a ono što nijedan pozitivni zakon ne može regulirati, iako može uvjetovati sustavom sankcija, jest unutarnja sloboda. Kako bi neutralizirala spontanost unutarnje slobode, konzervativna ideja drži da istu valja podčiniti objektiviranoj moralnosti, budući je ona sama po sebi ionako besciljna. Posljednji oblik utopijske svijesti očituje se kao svojevrsna sinteza prethodnih vrsta utopije koje ispunjavaju društveni prostor djelovanja. Ta socijalističko-komunistička utopija vlastito ostvarenje carstva slobode postavlja u budućnost. Poput

liberalne ideje koja je svoj cilj smjestila u anticipirajuću daljinu koja nas kao mogućnost pokreće i socijalistička ideja na nas vrši djelovanje kao potencijalno ostvariva budućnost. Samo što je taj trenutak ostvarivosti u njenom slučaju konkretnije određen; naime, carstvo slobode ispunit će društveni prostor nakon propasti kapitalističkih odnosa unutar društva. Za razliku od liberalne, socijalističko-komunistička ideja je bliža zbilji u smislu da promišlja egzistencijalnu uvjetovanost kao mogućnost vlastite realizacije. Ona za sebe tvrdi kako nije inspirirana duhovnom bazom već materijalnom uvjetovanošću egzistencijalnog opstanka, onako kako se ova javlja unutar društva. Ekonomsko-proizvodna struktura se ovdje inaugurira kao supstancija čija forma diktira dinamiku i odnos između društvenih grupa. Konzervativac je determiniran afirmacijom sadašnjosti dok se socijalistička svijest određuje progresivnom akcijom koja biva oblikovana iz budućnosti. Uvijek valja imati na umu kako je Mannheim u gore opisanim oblicima utopijske svijesti isticao činjenicu da su to idealno tipske forme koje se u povijesnom prostoru međusobno bore, ovisno o položaju koji određena grupa zauzima u društvenom prostoru.

Prethodno smo naglasili kako je i Marcel Gauchet promišljao povijesni tijek utopijske svijesti. Sada ćemo ukratko izložiti njegovih pet etapa. Za prvu etapu je karakterističan fenomen utopije ne samo kao pisane riječi u literarno-umjetničkoj formi već i geneza utopije kao jednog relativno suvremenog sadržaja. Put i razvoj utopijske svijesti Gauchet započinje Moreovom *Utopijom* budući je More, spekuliram, u ideji utopije prepoznao jednu kritičku snagu koja u sebi sadrži mogućnost transformativnog političkog utjecaja. Iako opisuje mjesto koje ne opstoji u realnom prostoru i vremenu, ista, ne definira taj društveni poredak kao nešto neostvarivo i nedostižno. Ukazuje na sliku jednog zamišljenog društva opisanog 'tako realistično kao da je stvarno' (Kalanj, 2004:9)[86]. Ta slika obuhvaća sve aspekte čovjekova djelovanja s tim da su svi oni podređeni dobrobiti i blagostanju cjelovite zajednice, a ne samo određenim grupama unutar te zajednice. More i Machiavelli bili su suvremenici. I dok More opisuje zajednicu kakva bi trebala biti, Machiavelli nam donosi presjek surove realnosti ondašnjeg vremena. S jedne strane vidimo i živimo surovu zbilju, a s druge nam se iza neodškrinutih vrata otkriva bijeg u moguće. 'Stvarno postojeći poredak ona sučeljava s alternativom koja, bez obzira na svoju fiktivnost, rasvjetljava njegovo ustrojstvo u ogledalu

[86] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*; uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

imaginarne drugosti' (Kalanj, 2004:10)[87]. U drugoj etapi na percepciju utopijskog u velikoj mjeri utječu ideje prosvjetiteljstva. Od inspiracije i zanesenosti nepoznatim i neistraženim kontinentima, utopija se okreće konkretnom ljudskom iskustvu i svoje korijene želi pustiti u onom povijesnom, vremenitom. Želi se naći način kako da se nadiđe kretanje ljudskih društava kao stalna degradacija. Rješenje se vidi u objektiviranom zakonu čiji se uzor pronalazi u skladu s prirodom; '…uvjeti definicije sretne zajednice nisu ni više ni manje od onog što je na djelu u našem svakodnevnom življenju' (Kalanj, 2004:12)[88]. Ovo je ujedno i uvod u treću etapu utopijske svijesti koju autor naziva utopijski socijalizam. Tu se otkriva mogućnost zajednice koja je ne samo zamisliva, već i praktično ostvariva. Ona inzistira na aktivizmu; praktičnom djelovanju čovjeka u kreiranju i stvaranju vlastitog društvenog uređenja. Djeluje kao egzemplarna zajednica, zatvorena u svom savršenstvu koja će svojim utjecajem dovesti do emancipacije ljudske vrste. Za četvrtu etapu karakteristična je pojava označena kao znanstveni socijalizam, sintagma koju su skovali Karl Marx i Friedrich Engels[89]. Ona kroz promatranje povijesnih kretanja dolazi do zaključka kako utopijsko shvaćeno kao nešto odvojeno od zbiljskog vodi u irealno i kao takvo je neostvarivo. Utopijska svijest se manifestira na dva načina: kao anticipacija koja iscrtava konture ostvarive budućnosti ili kao 'vjera u revoluciju koja se poziva na nepredočivu budućnost' (Kalanj, 2004:16)[90]. Ova forma utopijske svijesti teži tjesnijoj povezanosti sa stvarnim društvenim kretanjem kako bi ga što bolje razumjela. Ona zapravo želi zbližiti znanstveno i imaginarno predviđanje. Naposljetku, autor dolazi do zaključka kako ta simbioza nije mogla opstati budući se djelovanje kolektivne povijesne svijesti koja u tom periodu prolazi kroz revolucionarne promjene teško moglo uskladiti s fiksnim stanjima kakvima teži utopijska svijest. U petoj etapi upravo je nepredočiva budućnost *spiritus movens*, nošena vjerovanjem kako će ta nepredočivost ponuditi neku novu općost koja će biti suprotna sadašnjoj otuđenosti. Ovdje se smatra deficitarnim upravo ta nepredočivost, budući nepredvidiva, ne može dati odgovore na pitanja naše kolektivne sudbine. Ono što je zajedničko

[87] Ibid.

[88] Ibid.

[89] Marx-Engels (1985) *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.

[90] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*; uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Mannheimovom i Gauchetovom prikazu tijeka utopijske svijesti jest činjenica što su oba autora za ishodište uzeli relativno identične vremenske točke. Susret srednjeg vijeka i razdoblja u povijesti označenog kao renesansa. Ovaj period se drži kao prijelomna točka budući se javlja jedno novo, profano tumačenje svijeta u odnosu na do tada dominantno, sakralno. Naslijeđene slike svijeta bivaju podvrgnute kritičkom propitivanju, a do tada vladajući oblici mišljenja, da se izrazim suvremenim ekonomskim jezikom, dobivaju konkurenciju. Druga zajednička karakteristika sadržana u ova dva prikaza razvoja utopijske svijesti jest proces približavanja ideje i egzistencije. Djelovanje utopije uvijek se kreće, odvija u rasponu između još-ne-postale i aktualizirane zbilje. U utopijskom djelovanju uvijek je prisutan dinamičan odnos subjekta i objekta. Ono što se ima ozbiljiti jest Blochov, još-ne-bitak (*Noch-nicht-Sein*)[91]. Treća sličnost koju dijele ova dva sažeta opisa djelovanja utopijske svijesti jest volja za izgradnjom što je moguće humanijeg prostora unutar kojega se odvija život, suživot, dok iz drugog izvora djeluje volja koja želi obuzdati, racionalizirati, formalizirati, birokratizirati ovu prvu težnju smatrajući je iracionalnom, imaginarnom, nerealnom, te na koncu neostvarivom. To je ona Mumfordova volja-za-utopijom, a koja je pozvana da ispuni, djeluje u rascjepu između stvarnog svijeta i nadsvijeta ideja usljed čega osvještavamo upravo tu volju-za-utopijom. Drugim riječima, postajemo svjesni rascjepa između stvarnosti kakva jest i stvarnosti kakvu bismo htjeli da bude. U ovom rascjepu koji je takoreći vječno prisutan u ljudskom biću sadržano je utopijsko djelovanje, bilo pasivno, bilo aktivno. Ovdje se nalazi jedan od korijena utopijske svijesti. Ta želja za priželjkivanom stvarnošću, ono intendirajuće koje čovjekovu prirodu ispunjava čežnjom, očekivanjem, nedvosmisleno implicira nedovršenost čovjeka. Ne kao bića u svojoj supstancijalnoj aktualiziranosti već kao bića u svojoj djelatnoj mogućnosti. Ukoliko prihvatimo ovu

[91] Levy piše kako je zbilji imanentna anticipacija moguće budućnosti. Nije isključeno, spekulira Levy, da je Bloch, a s obzirom na ovu problematiku, bio pod utjecajem židovskog filozofa Franza Rosenzweiga; dvadesetih godina prošlog stoljeća, Rosenzweig je, zajedno sa Erichom Frommom između ostalih, pripadao takozvanom, Rosenzweig krugu filozofa. Rosenzweig je u svojoj knjizi, *Zvijezda iskupljenja*, naglašavao i formulirao religioznom terminologijom, ideju, kako se zadaća pojedinca sastoji u prenošenju Božje ljubavi za ljudsku vrstu prema drugima. Međutim, suština ovog promišljanja u kontekstu koji se ovdje navodi je u sljedećem: sukladno Rosenzweigovu argumentu iskupljenje svijeta sastoji se u transformaciji dobra kao takvog, budućnosno anticipiranog, u zbilju aktualnog (transformation of the good, looming in the future, into a reality of the present). Obojica filozofa zamišljaju istinsku zbilju kao nešto imanentno, za sada odsutno, ali u mogućnosti biti aktualizirano. Ipak, samo je Bloch eksplicitno elaborirao navedenu ideju. Rosenzweig je istu izrazio Schellingovom sintagmom "Nicht-seindes-Sein", dok ju je Bloch formulirao kroz ontološku kategoriju "Noch-nicht-Sein". Kao objektivna mogućnost, budućnost predstavlja zbilju sada. Prema Blochu, ovo čini suštinu utopijskog. (Levy, Ze'ev. *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 3-12.)

Blochovu ontologiju nedovršenosti, *još-ne-osvještene* mogućnosti, tada razvoj utopijske svijesti širi svoj topos te njena povijesno-društvena kategorija postaje posljedica, a ontološko-antopološka kategorija, uzrok. Shodno tomu, ona prethodno spomenuta Mannheimova i Gauchetova prva zajednička karakteristika, ishodišna vremenska točka, biva pomaknuta daleko u prošlost[92]. Naime, ista biva lišena vremenitosti kao takve, iako po sebi, u vlastitoj aktualiziranosti ne može izbjeći usud prolaznosti. Zato držim kako je začetak čak i najrudimentarnijeg oblika zajedništva, začetak i samog razvoja utopijske svijesti. Fromm piše: 'Ljudska želja za doživljavanjem jedinstva s drugim ukorijenjena je u specifičnim uvjetima ljudskog postojanja i jedan je od najsnažnijih motiva ljudskog ponašanja… Tu ljudsku potrebu za jedinstvom s drugima doživljavamo na mnogo načina: u simbiotičkoj vezanosti za majku, idol, pleme, naciju, klasu, religiju, bogatstvo, profesionalnu organizaciju' (Fromm, 2004:116)[93]. Utopija dakle, u bitnom djeluje iz čovjeka, odnosno čovjek djeluje kao aktivno ili pasivno utopijsko biće čija se utopijska svijest u većoj ili manjoj mjeri ozbiljuje na svim poljima njegova postojanja. Najviše do izražaja dolazi u društvu odnosno kroz bilo koji praoblik ljudskog zajedništva budući je to najneposrednija forma kolektivnog djelovanja. Jean-Jacques Wunenburger označio je utopiju kao antropološku konstantu te zaključio kako je ona u društvu prisutna ne samo ideološki već i praktično[94].

Put utopijskog je razdaljina između dva krajnja zahtjeva utopijskih ideja. Na jednom polu se nalazi zahtjev za korjenitom promjenom svekolike društvene zbilje podrazumjevajući promjene u etičkom, političkom, gospodarskom i kulturološkom smislu, kao primjerice Platonova *Država*[95] ili Moreova *Utopija*, dok se na drugom polu nalazi zahtjev za promjenom

[92] Cosimo Quarta sugerira originalan presjek, svojevrsnu dataciju utopijske procesualnosti kao takve. Naime, on piše kako je 'koncept utopije mnogo stariji od samog naziva, još stariji je fenomen utopijskog čije je podrijetlo čini se izgubljeno u maglama vremena' (Quarta, C. *Homo Utopicus: On the Need for Utopia*. Utopian Studies, Vol. 7, No. 2 (1996), pp. 153-166.) Ovo tumačenje svakako možebitno sugerira kako je ishodišna točka utopijske procesualnosti lišena geografsko-vremenske punktualnosti.

[93] Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

[94] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[95] Joyce Oramel Hertzler, Platonovu *Državu* svrstava u utopijska ostvarenja ljudskog duha (za razliku od Gordane Bosanac koja negira svaki utopijski sadržaj *Države* o čemu će biti riječi kasnije u radu) pri tom sugerirajući distinkciju u odnosu na utopijska djelovanja proroka. On smatra kako je Platon uvelike zaslužan za formiranje koncepta utopijskog kao takvog. Hertzler drži kako je *Država* odraz ideala, u režiji jednog klasičnog filozofa, predstavnika najviših kulturnih slojeva svoga doba, a koja ujedno predstavlja i najvrsniju sekularnu misao onog vremena. Suprotstavljeni Platonovoj sekularnoj slici svijeta stoje vizije proroka tvrdi Hertzler; identični izražaji idealizirane prirode, iako su iste posljedica intenzivno religijskih skupina. Razlika je u

samo nekih određenih elemenata u društvu[96], kao primjerice H.G.Wellsova *Moderna utopija*, Bellamyev *Pogled unatrag*, ili utopija ekonomista Theodora Hertzke, *Slobodna Zemlja – Socijalna Anticipacija*. U rasponu između ova dva pola, smještena su sva utopijska nastojanja. To ne znači da je jedan ili drugi pol bliže ili dalje od stvarnosti, već da su autori utopija, i sami članovi društva i raznih društvenih grupa i staleža, odgajani u različitim tradicijama, kulturama i vremenima, sagledavali društvo iz različitih perspektiva. Neki su smatrali kako je nužno prevrednovanje totaliteta odnosa u zajednici, a drugi su kritiku upućivali samo na određeni dio zajednice. Jasno je kako se iz različitih klasnih položaja otkrivaju i drugačiji uvidi u prirodu međudruštvenih odnosa. U vremenima kada je primjerice nastajala Platonova *Država* atenski polis se nalazio u vrtlogu političkih borbi za moć, iscrpljen ratom i narušenog društvenog morala. To je period nakon Periklova zlatnog doba i cvatućeg razdoblja atenske kulture. Sam Platon bio je aristokratskog podrijetla, predodređen za državničku karijeru. Međutim nakon postupaka oligarhijske vlade u kojoj su sjedili i njegovi rođaci; nasilja kojim su se služili i pokušaja da Sokrata uvuku u vlastite zločine, te demokratske vlasti nakon nje koja je Sokrata i osudila na smrt, duboko razočarani filozof odustaje od političke karijere i posvećuje se filozofiji. Platon je vjerojatno obeshrabren ovim događajima iz vlastitog iskustva uvidio potrebu mijenjanja starih, odnosno stvaranja potpuno svježih temelja na kojima će niknuti jedno novo, pravednije zajedništvo. U takvom je povijesnom okruženju nastajala *Politeia*.

Skoro dvije tisuće godina nakon Platona, motiviran jednakom dekadencijom vlastite društvene sredine, Thomas More iznosi svoju ideju zajednice dostojne čovjeka. Bila su to nemirna vremena u Europi. Događaju se reforme na političkom, religijskom, kulturnom i gospodarskom području. U srednjem vijeku Crkva i njene institucije bili su gotovo jedini čuvari pisanog znanja. Mali je broj ljudi bio pismen, a još manji broj upućen u neke konkretne sisteme znanja, bilo prirodne ili društvene orijentacije. Fragmenti tog znanja čiji izvori datiraju još iz doba antike i ranije, u razdoblju neposredno prije i za vrijeme renesanse počinju polako prodirati u svjetovne sredine. Novovjeki mislioci počinju preispitivati skolastičke interpretacije Aristotela i Platona. Crkvene institucije prestaju biti jedine riznice znanja.

---

originalnosti izvora i poželjnim normativnim idealima ljudske vrste što čini razliku navedenih utopijskih fenomena. (Hertzler, O. J. (1922) *History of utopian thought*. LONDON: GEORGE ALLEN & UNWIN, LTD.)

[96] Hertzler drži kako utopije čije intervencije u vrlo određeni segment društvenih odnosa nisu toliko bogate utopijskim sadržajem kao one koje smjeraju svekoliku rekonstrukciju zajednice. Njihova maštovitost nije bila toliko imaginativna, već više proračunata posljedica blagotvornih učinaka aktualnih društvenih sila.

Javljaju se i prve naznake nacionalnih država. Feudalno plemstvo okupljeno oko kralja okrupnjava svoje posjede i omeđuje ih političkim granicama. Uporaba novca se širi istiskujući davanje danka u naturi. Feudalac je zemljoradniku nametnuo novi oblik poreza, novčanu rentu. Plemstvo učvršćuje svoj položaj i uvećava svoje bogatstvo dok seljaci tonu u još veće siromaštvo i bijedu. Budući je vuna bila dragocjena roba u ono vrijeme, tržište je prvo uništilo seljake koji su prerađivali vunu jer nisu uspjevali opstati pored krupnih prerađivača, a potom i stočare koji su ostajali bez zajedničkih pašnjaka. Naime, trgovci i veleposjednici prisvajali su zajedničke pašnjake radi širenja proizvodnje vune. Nestajala su sela pa čak i omanji gradovi kako bi se napravilo mjesta za ovce. Seljaci su migrirali u grad, a zemlja je prelazila u vlasništvo nekolicine velikaša. More je kao visoki politički dužnosnik bio izravno upućen u uzroke i posljedice gospodarskih i političkih prilika i neprilika svoga doba. Općeprihvaćeno je stajalište kako je njegova *Utopija* jednim dijelom odgovor na taj izrabljivačko društveni rascjep između staleža. Možda odavde potječe *Utopijski* prijezir spram privatnog vlasništva koje je i bilo uzrokom svih nejednakosti na gospodarsko-političko-socijalnoj razini. Društveni položaj, status i prestiž ondašnjih velikaša stjecali su se isključivo na materijalnoj osnovi, prema veličini imetka. Iako je Moreova *Utopija* više pozitivno praktična, a Platonova *Država* više kontemplativno praktična, i jedan i drugi autor svoje zajednice temelje na životu koji je u skladu s prirodom, umom. Svijesni su bili životinjske strane u čovjeku i zbog toga su više od svega cijenili neizmjernu vrijednost božanskog *nousa*, druge strane ljudskog bića. Nakon *Utopije* i *Države* koje su promišljale, a tu se može ubrojiti i Campanellin *Grad Sunca* iako u znatno manjem opsegu, stvaranje novog totaliteta društvenih odnosa, usljedilo je razdoblje utopista koji nastoje intervencijom u ciljani segment društvenog totaliteta izmjeniti sveukupnost društvenih odnosa[97]. Kolektivna društvena aktivnost uvijek je odraz epohalnog stanja društvene svijesti. Besmisleno je donošenje novih zakona ili osnivanje bilo kakvih novih organizacija i institucija na identičnim ontološko-antropološkim normativima. Društvo nije neko autonomno biće koje djeluje samo od sebe i biva samo za sebe. Ukoliko uklonimo sve ljudske elemente iz jednadžbe društva, to jest ako uklonimo sebe, čovjeka, uklonili smo i samo društvo. Zato držim kako nikakva intervencija u ekonomskom,

[97] Iako su Tommaso Campanella i Francis Bacon bili suvremenici, Baconova *Nova Atlantida* ipak se svrstava u one utopije koje su smatrale kako će zahvati određene ljudske djelatnosti uroditi sveukupnom utopijskom emancipacijom. Usput valja spomenuti kako je njihov suvremenik bio i James Harrington sa utopijom *Oceana*.

birokratskom ili industrijskom smislu, sama za sebe, neće biti dostatna za ontički obrat koji bi nas, odnosno kojim bismo mi sami sebe poveli utopijskom stazom.

Utopija će veliki zamah dobiti sredinom 18. stoljeća (socijalni utopisti)[98] prodorom ideje napretka i u tom trenutku možda će više nego ikad, utopijska svijest bivati sve više i više opterećena iskrivljenim značenjima i diskreditirajućim sadržajima kojima je tek Bloch stao na kraj jasno razlučujući utopiju od utopizma. Imaginarne, maštovite, fiktivne ciljeve poput potpunog zadovoljenja svih potreba, ukidanja svih oblika patnje ili beskonačnog produžavanja života, utopijsku svijest odvest će u jedan irealan i zbilji suprotstavljen koncept, jedan čisti utopizam. Pored uzleta koji je utopijski žanr dobio zbog utjecaja prosvjetiteljskih ideja, na razvoj je također utjecala činjenica novootkrivenih kontinenata i sve intenzivniji razvoj prirodnih i tehničkih znanosti[99]. Međutim, utopija nikad iz temelja nije izbrisala teološko-političku koncepciju proizašlu iz antičko-kršćanskog izvora. Za odnos utopije i prosvjetiteljstva kaže se kako je ono 'karakteristično po tome što je otkrilo i inauguriralo dimenziju vremenitosti i historičnosti koja nije svojstvena dotadašnjim utopijskim koncepcijama. Stoga su utopijske zamisli koje su nastale u kontekstu prosvjetiteljstva, pa i kasnije, obilježene povijesnom imaginacijom, dok su one, nastale prije tog vremena, neka vrsta bespovijesnog prostornog imaginarija ili mjesta bez vremena' (Kalanj prema Kateb, 2010:135)[100]. Čini se kako je ideja progresa žanrovski opteretila utopijski fenomen distopijskim sadržajem, možda najviše zbog slijepog vjerovanja kako će čovječanstvo u prošlosti pa i sada, a jednako tako i ubuduće, nastaviti linearno napredovati. Valjda su se

[98] Najistaknutiji socijalni utopisti bili su Saint-Simon, Abbe Morelly, Charles Fourier, Louis Blanc, Robert Owen, Francois Noel Babeuf i Etienne Cabet.

[99] Joyce Oramel Hertzler u svojoj knjizi *History of utopian thought*, tiskanoj i objavljenoj 1922. godine piše kako su socijalni utopisti bili posljednji u nizu utopijskih pisaca u originalnom i općeprihvaćenom značenju te riječi. Usavršavanjem historiografskih teorija i širenjem ideje razvoja ili evolucije, istinske utopije prestaju postojati, jer ljudi su u to vrijeme imali koncepciju društvenog rasta i razvoja, te shodno tome nisu bili suočeni sa potrebom zamišljanja takoreći, savršene zamjenske zajednice već sa poboljšavajućim intervencijama u aktualni društveni prostor. Danas, obzirom na ideju evolucije, možemo misliti isti idealizam koji ipak neće preuzimati takve nerealne fome zato što smo prihvatili mnijenje da će se amelioracija nastaviti iako se krajnji cilj ne nazire na horizontu. Razlika je u tome što moderne utopije posjeduju osjećaj anticipirajućeg, nadolazećeg postignuća. Čovjeka promišljaju kakav on zaista i jest te se služe poznatim sredstvima generirajući sadržaje iz bliske prošlosti i sadašnjosti. U njima je izrazito malo onoga što bi se dalo tumačiti kao posljedica razuzdanog i fantastičnog imaginarija. Hertzler ih naziva pseudo-utopije te u njih svrstava sljedeća utopijska ostvarenja: Edward Bellamy, *Pogled unatrag*; Theodor Hertzka, *Slobodna Zemlja – Socijalna anticipacija*; H.G. Wells, *Moderna utopija*. Hertzler, O. J. (1922) *History of utopian thought*. LONDON: GEORGE ALLEN & UNWIN, LTD.

[100] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

mnijenje u nezaustavljivi napredak i utopijska čežnja za boljim sutra autorima koji su bili inspirirani prosvjetiteljskim idejama učinili kao međusobno komplementarni. Utopijska svijest nije se uspjela othrvati statičnim slikama neizbježnog napretka i izvjesnog prosperiteta na svim područjima čovjekova djelovanja sve do Blocha, premda ju je Sorel razotkrio kao ideološku iluziju i jasno dao do znanja kako valja razlikovati prirodni od idejnog progresa[101].

Utopijsko je već dugo vremena, a može se reći kako je to njegova sudbina i danas, iako bez ikakvog utemeljenja i zasluge, okruženo živim distopijskim pijeskom iz kojega nikako ne uspijeva izaći. Odnos utopije spram zbilje lijepo je sažet u slijedećoj rečenici: 'Bit se utopije sastoji u idejama koje ona sa sobom nosi a ne u prividnom iskrivljenju što ga ona nameće povijesnoj stvarnosti' (Kalanj prema Kateb, 2010:129)[102]. Valja konačno razbistriti značenja distopijskog žanra i besmislena, naivna, nekritička tumačenja utopijskog fenomena kao fiksnog geografskog toposa, i konačnog, hermetički zatvorenog toposa svijesti. Kao posljedica hermetički shvaćenih premisa utopijske svijesti, donose se zaključci poput onih Edwarda Rothsteina koji se pita 'što se uopće može raditi u utopiji? Kakav je život moguć ukoliko su sve želje zadovoljene?' (Rothstein, 2004:34)[103]. Rothstein drži kako u jednoličnom i monotonom svijetu utopija postaje teško razlikovati i suditi. Vrline i užasi su izmiješani tako da se međusobno ne razlikuju. On smatra kako utopijsko načelo egalitarizma u sebi krije potencijal za stvaranje društvenog pakla. Njegovi primjeri su nacistička Njemačka, Sovjetski režim i maoistička Kulturna revolucija. Jedan drugi autor, Isaiah Berlin, tvrdi kako utopija ne vodi slobodi već tiraniji. 'Zanimljivo da bi nesreća mogla biti uistinu tek povremena pojava, vrijedna spomena samo zato da bi smo bili svjesniji sreće. U takvom svijetu, gdje je sve naizgled u najboljem redu, morali bismo vjerovati da ljudi doista jesu, kao što akademska kritička teorija trenutno tvrdi, društveno konstruirani, da sve što volimo i u što vjerujemo…oblikuju naša okolina i institucije' (Rothstein, 2004:35)[104]. Rothstein zaključuje kako prihvaćanje takve ideje vodi u kontradikciju 'jer nezavisnost i sloboda zasigurno su

[101] Sorel, G. (2011) *Iluzija progresa*. Zagreb: Feniks knjiga d.o.o.

[102] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[103] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*; uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[104] Ibid.

aspekti života bez kojih ne bi smo željeli živjeti u utopiji' (Rothstein, 2004:35)[105]. Na koncu valja podsjetiti na misao s početka teksta. Statično shvaćanje utopije kao nacrta, a koji kod pojedinca stvara efekt slike nužno je zamijeniti poimanjem utopije kao stanja procesualnosti, čin odnošenja subjekta prema objektu. Marcusove misli otkrivaju cilj i smjer utopijskog: 'Valja mi najprije započeti s jednom golom istinom. Time mislim da je danas svaki oblik svijeta života, svaka preobrazba tehničkog i prirodnog okolnog svijeta realna mogućnost i da njezin topos jest povijestan. Možemo danas svijet učiniti paklom; kako znate na dobrom smo putu k tomu. Možemo ga također preobratiti u suprotnost' (Marcuse, 1978:9)[106]. Ukoliko odjelotvorimo ove Marcuseove riječi možda uspijemo posredno izmijeniti fatum utopijskog, a neposredno i možebitan distopijski fatum ljudskog roda.

Anticipacija kao svagda prisutna očekivanost *novuma*, u trenutcima osobnog, intimnog očajanja, kada smo suočeni s naizgled bezizlaznim okolnostima ili kada nam dokolica naprosto dopušta maštanje, ne nužno jer na raspolaganju imamo vrijeme već i iz razloga jer imaginarnu utjehu ne želimo doživjeti kao zbilju, pribjegava utopijskom idealiziranju koje se možda i ne želi vratiti i suočiti s realnošću[107]. Pogled utopije, mada usmjeren prema naprijed, bilo kao *ovdje i sada* ili kao neko buduće *ovdje i sada*, zanemarivo, neznatno je zamućen pogled. Naime, između utopijskog oka i predmeta na koji je oko upućeno stoji veo mogućeg bez kojega pogled na zbilju ne bi niti bio ljudski. Nemoguće je izuzeti kreativnost pa i samog pogleda (procesa koji izmiče svjesnoj pažnji), budući osoba nekako najviše previđa ono što je najprisutnije i najbliskije. Prije prvog poglavlja svoje utopije *Otok*, Aldous Huxley[108] navodi jednu Aristotelovu misao gdje filozof kaže da ukoliko stvaramo sebi neki ideal, smijemo se povesti za svojim željama ali moramo izbjegavati ono što je nemoguće[109]. Nastojati

[105] Ibid.

[106] Marcuse, H. (1978) *Kraj utopije – Esej o oslobođenju*. Zagreb: Stvarnost.

[107] Susan McManus u eseju, *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*, piše kako Blochov prikaz egzistencije, iskustveno omeđene "začaranim kontinuitetom življenja i mišljenja", stoji kao dijagnoza, upozorenje i najbitnije, kao reakcija; to je "ikonoklastična pobuna protiv reifikacije" koja je polivalentna i prožimajuća. McManus smatra kako se imamo suprotstaviti začaranoj statičnosti te promišljati svijet kao mogućnost što ujedno i čini srž Blochove utopijske vizije.

[108] Huxley, A. (1980) *Otok*. Zagreb-Sarajevo: Izdavačko poduzeće August Cesarec i IGKRO Svjetlost OOUR Izdavačka djelatnost.

[109] Levy piše kako teorijski moguće implicira da *objekt u pitanju* još nije u stanju biti ozbiljen. Objekt je svakako u mogućnosti biti ozbiljen ali samo u teoriji; to je svojevrsna fantazija, nešto poput čeznutljivog sna. Nedostaje mu stvarna veza sa egzistencijom ili poviješću. Suprotno ovome, stvarne mogućnosti – zanemarimo li

dovršavati ono što biva kao otvorena nedovršenost, a koja je ujedno prisutna i kao bitno ljudska mogućnost jamačno za osobu predstavlja svrsishodnije djelovanje ukoliko osoba u njoj sudjeluje kao biće koje samostalno, autonomno participira u izboru kao takvom[110], negoli dopušta da okolnosti odlučuju, mada se niti takve (ne)prilike nekada ne mogu izbjeći. Utopija nikad nije izuzeta iz zbilje. Ona je upućena na zbilju poput vida na ono vidljivo iako je taj odnos kudikamo manje egzaktan. Njezino nastojanje da intervenira, da sudjeluje u zbilji, smjera na izmjenu zatečenih okolnosti ili može označavati ono stanje koje Mumford naziva 'bijeg od stvarnosti'[111]. Kakve su njene mogućnosti spram društvene rekonstrukcije ovisi i o prirodi međudruštvenih odnosa. Svakako, utopijska se procesualnost u svojoj upućenosti na zajednicu može aktualizirati ili kao formirajuća ili kao transformirajuća aktivnost. Ona je poput zamišljaja koji nastoji konstruirati ili rekonstruirati zbilju s referentnom točkom realnosti oko koje uvijek kruži. Kakav god društveni prijedlog nudila i razmatrala njezino nastojanje uspoređuje aktualni život s onim kakav bi mogao ili trebao biti. Tu se ona giba s onu stranu osobne iskustvene provjerljivosti. Isuviše rizično bilo bi pokušati provjeriti baš svaku literarnu zadanost, mada se ponekad ako ne i prečesto, surova realnost čini nehumanijom od ponuđenih žanrovskih solucija koje se kritiziraju kao izvjestan put u distopiju. Koliko je njezin predloženi imaginarij izvodiv nije ključno pitanje. Utopija kao žanr ne sadrži u sebi isključivo maštu znanstvene fantastike, ukoliko je njezinu imaginaciju uopće

---

inherentnu logičku poteškoću ove pretpostavke – demonstriraju praktičnu poveznicu sa onim budućim. Konkretno su povezane sa utopijom koja se korjeni u nadi. U tom slučaju utopija nija prazna, puka teorijska već zbiljska mogućnost. Kao takva nije samo poučna i uvjerljiva, nego – a ovo je suština stvari – sugerira, prikazuje puteve i sredstva vlastite aktualizacije. Utopija je time usmjerena prema "stvarno mogućem", budući da aktualna zbilja već sadrži elemente moguće buduće promjene (npr. mogućnosti koje ne postoje *in actu* ali su prisutne *in potentia*). Latentni kreativni kapaciteti ljudske vrste mogu biti razbuđeni i ozbiljeni – ovo je implicirano idejom utopije. Utopije utjelovljuju upravo ove mogućnosti i baš zbog toga zauzimaju esencijalni i odlučujući položaj u prostoru čovjekove svijesti. (Ze'ev Levy, *Utopia and Reality in the philosophy of Ernst Bloch*.) Za detaljniji uvid valja konzultirati Blochovu analizu četiri sloja "Može-bitka" (*Kann-Sein*). To je bitak 'koji je za Blocha otvorenost u vremenu, još nije postigao svoju punu prisutnost, bivstvuje u mogućnosti u smislu objektivno-realne mogućnosti i zato je on zapravo "Možebitak" (*Kannsein*)' (Muminović, 1973:210; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[110] Upravo iz spomenutog razloga utopija je, iako suštinski ukorjenjena u aktualnom kao stvarna mogućnost, istovremeno, neuvjetovana. Levy piše kako je sjemenu imanentna kao stvarna mogućnost biljka, stablo ili životinja koja će iz njega ili izrasti ili se roditi (irelevantna je za ovaj problem činjenica da se iz svakog sjemena neće ozbiljiti biljka, stablo ili životinja). Ono što je ovdje bitno za upamtiti jest to da nitko neće stablo koje je izraslo označiti utopijom. Pojam utopija ovdje nije prikladan. Ono što je uvjetovano (npr. stabljike iz determinirajuće zadanosti) ne mogu biti dijelom onoga što Bloch naziva utopijom, mišljenja je Ze'ev Levy. O ovoj problematici biti će riječi kasnije u radu.

[111] Mumford, L. (2008) *Povijest utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

svrsishodno okarakterizirati kao znanstvenu fantastiku. Držim kako je važnija sastavnica inherentna njezinoj namjeri kritika otuđenih društvenih, međuljudskih odnosa. Izlizani i toliko puta spomenuti primjer za tu činjenicu je Moreova *Utopija*. Po svemu sudeći, danas, u ovom modernom dobu, robotizirane ovce i dalje jedu ljude.

Mogući svjetovi žanrovskih misaonih konkretizacija posjeduju svoje jasno zadane okvire determinirane vlastitom literarno-umjetničkom formom i svojstvenom im kritikom, ili poetikom, ili imaginacijom koja u nekim ostvarenjima odbija biti isključena iz znanstveno fantastičnih anticipacija[112]. Međutim, ne može se optužiti žanr za pokušaj primjene određenog literarnog djela na razinu praktičnog djelovanja. To bi značilo da žanr sam sebe doziva u postojanje koje nadilazi njegovu estetsku aktualiziranost. I Darko Suvin, osvrćući se na vlastito minulo promišljanje utopijskog, postavlja jedno retoričko pitanje s čijim se

[112] Jedan od uvijek prisutnih prijepora utopijskog jest upravo njegova smještenost, položaj u narativu kao takvom, što dakako implicira i problem same definicije. Lyman Tower Sargent utopijsko definira kao jedan sveobuhvatni fenomen o prirodi međudruštvenih odnosa – kao snove ili noćne more, a koje se tiču načina na koji skupine ljudi organiziraju život u zajednici i koje obično nude zamišljaj društva radikalno drugačijeg od aktualnog. Međutim, nisu svi zamišljaji radikalni, budući mnogi ljudi sanjaju nešto što im je poznato i blisko. Ruth Levitas je možda od svih autora u knjizi, *The Concept of Utopia*, ponudila vjerojatno i najkompletniju raspravu o problemu utopijske definicije. Sargent smatra kako njena definicija naglašava želju te je uvelike slična sa njegovom definicijom utopijskog i da na koncu, takoreći, osnažuje argumentaciju kako je utopija kao žanr zapravo dio šireg okvira utopijskog fenomena. Utopijsko se interpretira kao klasna reakcija, ili psihoanalitički kao iskonska želja pojedinca za povratkom u sigurnost majčine utrobe, ili kroz alegorične vizije mita... U svakom slučaju, ekonomska, teološka, psihologijska, ontologijska tumačenja nude širok dijapazon mogućih objašnjenja. Levitas je, piše Sargent, svakako htjela izbjeći konkluziju da je utopijsko univerzalni ljudski fenomen budući da je smatrala kako to neizbježno vodi u nerazrješivu raspravu o univerzalnoj ljudskoj prirodi s čime se Sargent ne slaže. Ovdje ne možemo problematizirati tako opsežnu tematiku, međutim valja naglasiti kako ovaj rad univerzalnost ljudske prirode ne postavlja kao problematičnu pretpostavku. Nadalje, Sargent piše kako Andreas Voigt utopiju definira kao "idealizirane slike drugih svjetova"; Hertzler i J. Max Patrick definicije baziraju na *Utopiji* Thomasa Morea iako prvi tvrdi da je More osmislio savršeno no vjerojatno neostvarivo društvo, dok drugi piše kako More nigdje izrijekom ne tvrdi kako su opisivano društvo ili njegovi ljudi savršeni. Prema Patricku, utopije predstavljaju alternative postojećem. Suvinova definicija (naveli smo je u *Uvodu*, bilješka 25) utopijskog ne nadilazi okvire žanra, preciznije žanra znanstvene fantastike. Valja spomenuti kako se danas utopijsko sve više promišlja kao mjesto iz kojega se upućuje kritika postojećem. Sintagmu *kritička utopija* skovao je Tom Moylan u poznatom djelu *Demand the Impossible*. Moylan piše kako se središnja tema kritičke utopije sastoji u spoznaji o manjkavosti prisutnoj u utopijskoj tradiciji tako što kritički tekstovi odbijaju utopiju kao nacrt ali joj ne odriču san. Nadalje, romani se takoreći, naslađuju konfliktu između aktualnog poretka i suprotstavljenog im utopijskog društva uslijed čega je proces društvene promjene izravnije artikuliran. U konačnici, roman je usmjeren na kontinuiranu prisutnost razlike i nesavršenosti inherentne samom utopijskom, te samim time alternative čine prepoznatljivijim i dinamičnijim. Također je potrebno istaknuti kako Sargent izričito tvrdi da terminu *savršenstvo* nema mjesta u utopijskom kao nešto što se ima ozbiljiti. Zanemariv je broj autora koji utopijskom pridaju kategoriju savršenstva kao imperativa ozbiljenju. Savršenstvo je prije iznimka negoli norma. Također, oponenti utopijskog služe se etiketom savršenstva kao političkim oružjem čime opravdavaju vlastito gledište. Sukladno tomu, piše Sargent, znanstvenici bi trebali koristiti pojam savršenog isključivo unutar konteksta u kojemu je navedena riječ i primjenjiva. Sve primjedbe ovdje preuzete su iz članka, Lymana Tower Sargenta, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, objavljenog u, *Utopian Studies*, Vol. 5, No. 1 (1994), pp. 1-37.

odgovorom, u smislu žanrovske utopijske paradigme u potpunosti slažem. 'Trebam li pojačati ili napustiti svoje (ne)čuveno oštro razlikovanje imaginarnih utopijskih tekstova i stvarnih pokušaja primjene, ili moje još profesionalno transgresivnije odbijanje da povučem granicu između utopije i znanstvene fantastike (obje u mojoj knjizi Metamorphoses of Science Fiction)?' (Suvin, 2006:31)[113]. Možda utopije posjeduju sugestivnost čiji izazov aktualizacije snažnije priziva postojanje budući nudi izravnu i praktičnu rekonstrukciju društvene zbilje. Utopijska slika oživljena u literarnom zamišljaju predstavlja priželjkivanu intervenciju u stvarnost. Utopijska sugestivnost izravno se referira na negaciju postojeće socijalne zadanosti i želi uspostavu humanijih odnosa. Njezina primamljivost vjerojatno je sadržana i u društveno upućenoj kritici unutar koje se manifestira mogućnost drugačije zbilje od one koja je dominantna sada i ovdje. Na razini žanra, na ovom mjestu i nastaju nejasnoće u tumačenju utopijskog fenomena budući je za prevrednovanje, bilo totaliteta bilo samo dijela društvenih odnosa nužna mašta kritičkog uma koja putem utopijskog kriticizma teško razlučuje empirijske entitete od imaginarnih, one realno ostvarive utopijske, od utopističkih, irealno fiktivnih maštarija. U tom smislu Suvin piše kako sumnja 'da se empirijski entiteti mogu jasno razdvojiti od imaginarnih; drugim riječima, dubiozno je – iako je to još uvijek ne samo korisno već i neizbježno iz pedagoških razloga – da li se empirijska ili postojeća društva mogu razdvojiti od imaginarnih ili nepostojećih' (Suvin, 2006:39)[114]. Iako se ova kritika odnosi na hiperrealistična suvremena društva spektakla ideološka matrica vladajućeg sloja ne gubi na aktualnosti neovisno o povijesnom periodu. Razlika je u činjenici što aktualni znanstveno tehnološki stupanj omogućava kreiranje pretpostavki za suptilnije, perfidnije, pa i (još-)ne-svjesne metode manipulativne sugestivnosti koje rastvaraju, dekonstruiraju smisao zbilje, a konstruiraju neki lažni, izopačeni smisao u kojem je teško raspoznati realno od irealnog, poželjno od nepoželjnog. Takvu vrstu intervencije u stvarnost i ne možemo nazvati utopijskom i zato je svaki teorijski uvid koji smjera u tom pravcu, promašen. Želja da se na papiru opiše zajednica dostojna čovjeka uvijek će nailaziti na poteškoće pri pokušaju aktualizacije iste. Jer što može, u utopijskom smislu ponuditi slovo, riječ, literarno utopijsko djelo? 'Samo' kritiku, smjernicu djelovanja koja svakako nije zanemariva i beznačajna, ali je u odnosu na samu utopijsku procesualnost manjkava (premda utopija kao žanrovska odrednica

[113] Suvin, D. (2006) *Gdje smo? Kuda idemo? Za političku epistemologiju spasa*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

[114] Ibid.

nije izuzeta od utopijskog fenomena kao takvog). Prenositi statičnu sliku literarnog utopijskog ostvarenja, te ju nastojati utisnuti u zbilju kontradiktoran je čin sklon distopijskoj posljedičnosti. Žanrovska zbilja i zbilja kao takva nude oprečna promišljanja i viđenja cjeline. Temeljna razlika sastoji se u tome što žanrovska zbilja opisuje sliku mjesta koje se odnosi spram totaliteta na način da pretpostavlja zadan nacrt cjeline, dok s druge strane zbilja kao takva predstavlja su-kročenje, odnosno stanje u-vremenu. Prvo je statično, drugo implicira ne-mirovanje. Žanrovski nacrt je dovršen, stvarnost je nedovršena: razumskom biću, osobi, nudi se kao otvorenost. Suprotno takvom stanju stvari, literarni utopijski zamišljaj je zatvoren[115]. Zamišljaj zbiljnosti inherentan žanrovskoj formi ozbiljit će svoju istovremeno razornu i stvaralačku procesualnost, upravo i samo ukoliko uspije zadržati razdaljinu nužnu kao preduvjet za održanje nedvosmislene i jasne diferencijacije dvaju suprotstavljenih realiteta. Razorno ona djeluje na otuđene elemente jer otkriva njihov latentno distopijski cilj, a stvaralački djeluje na kolektivnu svijest određene društvene grupe koja postaje svjesna vlastitog položaja i društvene alijenacije te se rađa kao moguća pokretačka snaga društvenog preokreta. U pokušaju nivelacije i jedna i druga gube svoj istinski smisao koji je sklon poprimiti negativne forme. Žanr se uslijed takvih interpretacija izvrgava jednostranim konkluzijama fiktivnog utopizma što vodi do gubitka kritičkog potencijala utopijskog. Time utopija s vremenom biva poistovjećena s distopijskim sadržajem[116]. S druge strane zbilja biva tumačena kroz isključivo negativne implikacije. Mogućnost totalitarnog režima želi se kroz strah od istog nametnuti kao neizbježna posljedica utopijskog pogleda na svijet. Kontinuirano se ponavlja misao kako će utopijska procesualnost u konačnici dokinuti slobodu koju navodno društvo lišeno utopijskog omogućava svojim članovima. Međutim, upitno je u kolikoj mjeri

[115] Za opširniji uvid u ovu problematiku valja kozultirati članak - Suvin, Darko *Locus, Horizon and Orientation. The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 69-83.

[116] Darko Suvin, u članku *Locus, Horizon and Orientation. The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies*, piše da čak ukoliko bi smatrali kako je cjelokupna tradicija utopijske fikcije statična, dogmatična i zatvorena, to zapravo i dalje ne bi dalo odgovor na logično i metodologijsko pitanje, da li je utopija kao žanr i orijentacija od Wellsovog vremena (ili od sutra), nužno takva. Kao što je Bloch ispravno primijetio: "utopijska misao ne može biti isključivo limitirana onom vrstom promišljanja Thomasa Morea kao što niti elektricitet ne možemo svesti na Grčki smisao elektron-jantar unutar kojega je prvotno elektricitet zamijećen." Slijedeći takve metodologijske i povijesne tragove u MOSF-u sam argumentirao kako utopija "kao da je (an 'as if') imaginativni eksperiment", te da su literarna utopijska ostvarenja "heuristično oruđe perfektabilnosti, epistemološki, a ne ontologijski entitet"; zaključio sam da "ukoliko je utopija filozofijski, prije metoda negoli stanje, tada ona niti može biti ozbiljena ili ne-ozbiljena – može biti isključivo primijenjena. (Suvin, Darko *Locus, Horizon and Orientation. The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 69-83.)

suvremeno društvo stvara pretpostavke za osobno, spontano, slobodno djelovanje, a koliko je postavljenost u odluku uvjetovana unaprijed zadanom raznovrsnošću izbora. 'Jer ideološka Diznifikacija… jedna je od droga za ispiranje mozga. Ono što je možda najgore – a mi bismo, intelektualci trebali znati zašto! – jest da ta droga ne djeluje primjenom kemijskih tvorevina koje stimuliraju ili zauzdavaju maštu, već tako što ju kanalizira: ona koristi imaginativnu snagu mozga kako bi stvorila empatijske slike koje su lažni Novum ili ono što je Louis Marin nazvao izopačenom utopijom. Kao što je još starim teolozima bilo poznato korupcija najboljeg stvara najgore sprečavajući nastanak bilo kakvog radikalnog Novuma ili utopije…' (Suvin, 2006:34)[117].

Zadržati kritičku distancu, neophodno je za utopijski žanr, budući će se jedino na taj način uspjeti oduprijeti distopijskom fatalizmu. Svaki poduhvat kritike odnosa u društvu u sebi nosi sjeme utopijskog humanizma. Uzrok posezanja za utopijskim može se pronaći u osjećaju bespomoćnosti kada osoba biva suočena s okolnostima koje nadilaze individualni napor. Nekada, u borbi protiv distopijskih vjetrenjača prepušteni smo 'samo' utopijskim sredstvima. U takvim trenutcima ona nipošto nisu zanemariva, niti ih valja podcijeniti. Neki utopijski napori odjekuju stoljećima kao humana djela ljudskosti, drugi su pak manje skromni u povijesnoj recepciji i njihovi tragovi naprosto nisu dovoljno duboko utisnuti u nivelirajućoj prolaznosti vremena. Jednako kao što su novootkriveni kontinenti bili inspiracija za stvaranje novih društava i civilizacija zasnovanih na utopijskim vizijama, tako su i u antici matični gradovi osnivali nove gradove. Ti novi gradovi bili su plodno tlo za nove ideje i eksperimente. Od Aristotela znamo o idealnoj državi Faleje iz Halkedona i utopiji koju je opisao Hipodam iz Mileta. On je bio poznati arhitekt, urbanist i 'sociolog' onog doba. Princip na kojem je projektirao i planirao gradnju gradova temelji se na obliku šahovske ploče, a njegove ideje primjenjene su u Americi gdje su gradski kvartovi podijeljeni u blokove. Joyce Oramel Hertzler[118], preteče utopijskih nastojanja s obzirom na vlastito viđenje utopijskog kao koncepta društvenog unapređenja ili društva koje se ima usavršavati, napredovati, vidi u poduhvatima biblijskih proroka, determinirajući utopijsku težnju još dalje u prošlost. Ideali propovijedani od strane proroka zacijelo posjeduju eudaimonističku svrhovitost u čijim se životnim djelima nazire mogućnost utopijske kolektivne emancipacije. Okolnosti u-vremenu

[117] Ibid.

[118] Hertzler, J. O. (1922) *The History of Utopian Thought*. London: George Allen&UNWIN, LTD.

naprosto provociraju, izazivaju utopijsko djelovanje. Može se reći kako su proroci bili kolektivna savjest ljudskog roda uslijed njegove moralne propasti i posrnuća. Ipak, najpoznatija vizija idealne države, u antičkim pojmovima grada-države, polisa, potječe od Platona, iako njegova *Politeia* više zahvaća u utopijsku rekonstrukciju ljudskog bića kao bića, a koje se posljedično ima reflektirati kao konstrukcija društvenog (utopijskog) poretka. Ne u smislu da je ljudska zajednica zanemarena već da je ona posljedica stanja čovjekova djelovanja; odraz čovjekove duše. Iako se strogo žanrovski Platonova *Država* ne može svrstati isključivo u kategoriju utopijske literature, namjera Platona da iscrta konture pravedne zajednice svakako ukazuje na utopijsku težnju koja prethodi, ionako transcendentnom neologizmu kao takvom. Ukoliko joj ne možemo pripisati žanrovsku pripadnost svakako joj niti ne možemo uskratiti svaku utopijsku procesualnost s obzirom na Platonovu namjeru, a koja reflektira utopijsku težnju za što savršenijom formom zajedništva, imanentnu svakoj osobi. U tom smislu ne mogu se složiti sa Bosanac i sa njenom iznimno oštrom presudom svake namjere da Platonovu *Državu* tumačimo kroz utopijske kategorije. Bosanac drži kako Platon i njegova *Država* nemaju nikakve veze s utopijskim[119], već da je filozof naprosto 'filozofirao državu – antički polis, život u zajednici utemeljenoj na kozmičkom principu općeg reda. A treba li isticati razliku između fantaziranja i filozofije?!' (Bosanac, 2005:168)[120]. Na

[119] Ovom stavu suprotstavljamo tumačenje Cosima Quarte kojemu se i sami priklanjamo. Quarta piše da iako je riječ, pojam, "utopija" relativno novija kovanica (domislio ju je Thomas More 1516. g.), ipak je koncept na koji se odnosi daleko stariji. Zapravo, možemo ju pronaći, eksplicitno izraženu u Platonovoj *Državi* (IX, 592ab). Na navedenom mjestu, Glaukon, referirajući se na argument koji je Sokrat iznio, naglašava da zbilja koja je temelj takvog *polisa* postoji "samo u teoriji" (*en logois*), budući da on vjeruje kako postoji na "niti jednom mjestu na zemlji" (*ghes ghe oudamou*). Sokrat na ovo odgovara kako "možda takav uzorak postoji na nebu" (*en ourano paradeigma*) gdje onaj koji poželi može isti vidjeti, i izgraditi u vlastitom srcu, međutim, ta činjenica svakako nije relevantna, naime to, da li takav *polis* već postoji ili bi tek mogao postojati u budućnosti. Relevantno je to da će filozof biti čuvar isključivo takvog društva i nijednog drugog. Kao što je prikazano, različiti elementi koncepcije utopijskog već su naznačeni kod Platona. Čak i kod Glaukonovih naizgled kritičkih i destruktivnih odgovora, karakter utopijskog, racionalni i anticipativni, izbija na površinu. Što je *polis* iscrtan riječima, ako ne upravo sam *projekt polisa*, koji takoreći proizlazi iz *duboke etičke i racionalne nužde*? Nadalje, na njegov anticipirajući karakter upućuje izraz "na niti jednom mjestu" (*oudamou*), a koji je More kasnije transformirao u pojam "utopija". Postojati na niti jednom mjestu pripada anticipaciji, jer ako bi mjesto postojalo, ako bi mjesto već bilo ozbiljeno, tada više ne bi bilo anticipativno. Ova dva obilježja (racionalni i anticipativni) još se jasnije naziru u Sokratovom odgovoru gdje on eksplicitno govori o "uzorku" (*paradeigma*), odnosno, svojevrsnom normativnom mjerilu prema kojem se ima izgraditi, ne samo grad (zajednica) već i sam čovjek. Činjenica da je ovaj uzorak "na nebu" (*en ourano*) ne znači da posjeduje isto bivstvo kao i ideja. Naime, Platon nekoliko puta izrijekom kaže kako je njegov model čovjeka i države težak, zahtjevan ali ne i nemoguć… Platonova *Država*, utoliko koliko je istovremeno model zajednice i praktična smjernica, ujedno sadrži osnovne elemente utopijske koncepcije i predstavlja svojevrsni prototip utopijskog projekta. (Quarta, C. *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*. Utopian studies, Vol. 7, No. 2 (1996), pp. 153-166.)

[120] Bosanac, G. (2005) *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: Kruzak.

slijedećoj stranici Bosanac se pita 'kakvu vrijednost može imati jedan neologizam u primjeni na povijesne zajednice otprije više od dva tisućljeća unazad? Jedino tu da sebe i svoju uobraženost projiciramo u sve dimenzije, posebno na onu najudaljenije prošlosti' (Bosanac, 2005:169)[121]. Iako Moreovo formiranje naziva i Platonovo djelo razdvaja gotovo dvije tisuće godina izvor i ishodište njihove namjere su identični. Kao kritiku upućenu čovjeku i zajednici nedostojnoj ljudskog bića autori su ponudili vizije pravednijeg uređenja, humanijeg društva, odnosa koji za svrhu imaju prosperitet kako čovjeka tako i kolektiva; koju god sintagmu upotrijebili svaka će upućivati na utopijsku težnju. Može se reći kako je Toma More dao ime jednoj iskonskoj ljudskoj čežnji, nadi koja je do tada bezimeno, kroz svaku epohu, kroz svaku generaciju, nastojala proširiti topos vlastitog djelovanja i dosega. U periodu od Platona do Morea, jedini literarni utopijski pokušaji ostvarivani su u mislima i djelima patristike i skolastike, isključivo na polju religije. Djelo koje je u tom smislu ostavilo najdublji trag jest ono svetog Augustina, *De Civitates Dei*. Međutim, rasprava o utopijskom fenomenu u kontekstu odnosa zemaljskog i nebeskog, profanog i sakralnog, zadaća je koja ne bi stala u okvire koje sam si ovim istraživačkim poduhvatom zadao. Možemo se samo složiti sa Mumfordom koji kaže kako u tom periodu volja-za-utopijom nije prestala bivati. Jedino bih dodao kako je utopijska procesualnost u tom vremenu bila determinirana teokratskom onostranošću. Teološka slika svijeta zadržava svoj općeprihvaćeni položaj u društvu sve do susreta srednjeg vijeka i epohe koju nazivamo renesansom. Tiskarska preša omogućila je strojno umnožavanje knjiga, suprotno postupku kada su se tekstovi prepisivali rukom. Ta činjenica u velikoj je mjeri pridonjela te omogućila raznim sustavima znanja širenje preko granica ekskluzivnih interpretacija svijeta i kozmosa od strane crkve. Sakralnom je suprotstavljeno profano, sekularno. Nakon okončanja feudalnog društvenog uređenja unutar kojeg je pojedinac imao statičan društveni položaj sa ekonomskim odnosima koji su mu donekle osiguravali izvjesnost prihoda, najednom taj isti pojedinac biva okružen uvjetima tržišne neizvjesnosti. S jedne strane prividno je slobodniji, s druge strane lišen je osjećaja pripadnosti, nespokojan. Ipak, čini se kako su stare autoritete i ograničenja zamijenili novi. Ovi prvi bili su izvanjski činitelji ograničavanja, a sada su se pojavili oni unutarnji, poput straha od neizvjesnog sutra. 'U feudalnom sistemu granice pojedinčeve životne ekspanzije bile su određene još prije njegova rođenja; ali u kapitalističkom sistemu pojedinac, naročito pripadnik srednje klase, imao je prilike – usprkos mnogim ograničenjima da uspije

[121] Ibid.

zahvaljujući vlastitim odlukama i postupcima' (Fromm, 1989:80)[122]. Mada je ekonomska sloboda kapitalizma s jedne strane značila završetak utvrđenih, statičnih, zatvorenih društvenih položaja utemeljenih u tradiciji, s druge strane, kapitalistički odnos snaga značio je i sve veću usamljenost, nesigurnost, izdvojenost, nemoć pojedinca. Ono što je kapitalizam značio za socio–ekonomski položaj individue to je protestantizam značio za duhovni položaj osobe. Reformacija je uzrokovala duhovni, a kapitalizam ekonomski individualizam.

U tom dobu nastajala je i Moreova utopijska refleksija, a s obzirom na njegovu visoku političku funkciju nesumnjivo joj je inherentno jedno latentno nezadovoljstvo usmjereno ne samo spram odnosa u ondašnjoj Engleskoj, nego također i prema narušenim vrijednosnim sadržajima u cjelokupnoj Europi. Čini se kako More etimološkom satiričnošću izvrgava ruglu, između ostalog i iracionalne autoritete i njihove iracionalne povlastice. U njegovoj utopiji, glavni grad Amaurot, starogrčka kovanica, označava nevidljivi grad. Za vladara, More koristi termin adem, što u prijevodu znači, vođa bez naroda. Čak i prezime glavnog lika, (Hitlodej) u kojega je utkano i ponešto autobiografskih elemenata u doslovnom prijevodu glasi, znalac besmislica. Samo djelo prožeto je cijelim nizom satiričnih elemenata napisanih s oštroumnom i promišljenom dozom ironije. Na koncu, More je optužen za veleizdaju te osuđen na smrt. Lutherovo učenje osudio je kao herezu i nije pristao na samovoljno odcjepljenje Engleske crkve od primata papinskog autoriteta. Moreovo djelo začetak je geneze žanrovske kategorizacije koja je u godinama i stoljećima nakon Morea razvila vlastitu znanstvenu formu. U srednjem vijeku ekonomske odnose u društvu određivali su etički principi. Za skolastičke teologe, ekonomske kategorije, primjerice cijena i privatno vlasništvo, bile su dio moralne teologije. Kapitalizam osamnaestog stoljeća započinje s razdvajanjem ekonomije od etike i ljudskih vrijednosti. Na ekonomiju se s vremenom počinje gledati 'kao na autonomni entitet nezavisan od ljudskih potreba i ljudske volje' (Fromm, 2004:19)[123]. Prestankom feudalnog načina gospodarenja i u zanosu revolucija epohe, narod se ponesen društvenom dinamikom vremena vjerojatno ponadao kako je napokon došao kraj eksploataciji, potlačenosti, neravnopravnosti koju su do tada trpjeli od strane feudalaca. Međutim revolucije nisu donjele očekivane promijene. Osim što se pojavila jedna nova urbana klasa koja se formira u brzo rastućim gradskim sredinama sve drugo ostalo je neizmjenjeno. Stratifikacija nije ukinuta, a

[122] Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

[123] Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

eksploatacija je samo promijenila ime; to više nije bio odnos seljak – feudalac već je industrija uspostavila novi odnos, radnik – industrijalac. Kapitalizam kao novi oblik privrede nije dokinuo stare nejednakosti koje su bile isključivo posljedica izraza volje dominantnih društvenih slojeva. Ukoliko je i došlo do nekakve preraspodijele zajedničkih dobara, niži staleži svakako su ostali zakinuti, a vlasnici sredstava za proizvodnju postavljeni su u povlašteni socio-ekonomski položaj. Utopija kao takva, zapravo nikad nije izgubila uporište u zbilji. To je bio jedan od razloga koji su izazvali pojavu socijalne utopijske misli. Uzor za uvođenje reda u ljudskoj zajednici socijalni utopisti pronašli su u harmoniji i skladu prirode. Vjerovali su kako spas leži u savršenom redu prirode, a koji je čovjek svojim djelovanjem narušio. Smatrali su kako je čovjek po svojoj prirodi dobar ali ga društvene okolnosti kvare te su uvidjeli i isticali moć znanja, obrazovanja i odgoja. Obrazovanje rađa snagu koja u sebi nosi moć oslobađajuće svijesti. Bili su složni u jednom: uzrok svekolike društvene, izrabljivačke podijeljenosti bilo je privatno vlasništvo. Da bi se to prevladalo smatrali su kako je nužno na mjesto privatnog postaviti instituciju zajedničkog vlasništva. Jednako tako su smatrali kako i samu proizvodnju treba staviti pod kontrolu državnog aparata. Kapitalisti postaju vlasnici zemljišta, postaju zemljovlasnici. Također, dijelovi ogromnih parcela zemljišta stavljaju se u industrijsku funkciju. Marx i Engels u svojim *Ekonomsko-filozofskim spisima*, kažu kako je konačna 'posljedica ukidanje razlike između kapitalista i zemljoposjednika, tako da u cjelini postoje samo dvije klase stanovništva, klasa radnika i klasa kapitalista. Ova prodaja zemljoposjeda, pretvaranje zemljoposjeda u robu, posljednji je pad stare aristokracije i posljednji uspon novčane aristokracije' (Marx-Engels, 1985:238)[124]. Niže, na istoj stranici stoji kako je vladavina zemlje kao tuđe sile nad ljudima već u 'osnovi feudalnog zemljoposjeda. Kmet je akcidencija zemlje… Uopće, sa zemljoposjedom počinje vladavina privatnog vlasništva, on je njegova baza' (Marx-Engels, 1989:238)[125]. Utopijski ideal socijalnih utopista tekao je u smjeru oslobođenja cjelokupnog ljudskog roda od svih oblika eksploatacije i alijenacije. Kao moguću snagu koja će ukinuti eksploatacijski proces i klasnu podijeljenost isticali su ideju egalitarizma. Obrazovanje, jednakost i ukinuće privatnog vlasništva bili su njihov odgovor na nehumanu stvarnost s kraja osamnaestog, a koja se nastavila i kroz cijelo devetnaesto stoljeće. Procesi industrijalizacije, sekularizacije, racionalizacije i birokratizacije nisu bili podređeni čovjeku već sistemu formiranom u

[124] Marx-Engels (1985) *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.

[125] Ibid.

okvirima nacionalnih država. Kao mehanizam kontrole i opravdanosti ondašnjih društvenih odnosa pojavila se ideologija liberalizma koja se kroz vlastiti proces transformacije i prilagodbe zadržala do današnjih dana. Naravno ne u izvornom obliku, ali i dalje kao dominantna ideološka paradigma. Ideje socijalnih utopista su se i rađale kao solucije na izrazite i očigledne, neljudske, a društveno prihvatljive podjele, koje prestankom feudalnog načina privrede ipak nisu nestale. Revolucije nisu utabanale utopijsku stazu, međutim htijenje uvijek ide korak ispred realnosti. Moderno doba nije ispunilo samo realni bitak pragmatično iskonstruiranim, utilitarističkim smislom već je i samo htijenje okupiralo željama zadanih potrošačkih ciklusa.

2.2. OD IDEJE DO EGZISTENCIJE

Naizgled kontradiktoran je položaj čovjeka; bića, čija egzistirajuća uvjetovanost od osobe zahtijeva dovršavanje nedovršivog. Čista mogućnost suočava se sa konačnošću individualnog života. Jedini izbor koji čovjek nije u mogućnosti odabrati jest upravo ta mogućnost biranja, odnosno ne-biranja. Otvorenost je svagda upućena na ono što se ima zatvarati, nedovršeno se ispunjava smislom samo ukoliko se dovršava u-vremenu. Ta ljudska otvorena mogućnost i čini čovjeka sposobnim da nadiđe kratkotrajnost jednog prosječnog ljudskog vijeka. Topos u kojem se mogućnost i u-vremenu prisutna aktualizacija sijeku jest čovjek, osoba kao polazišna točka utopijske potencijalnosti. Usmjerena je na kolektiv, na zajednicu, na zajedništvo. Lewis Mumford naglašava 'želju da posjeduje i bude posjedovan od lijepe žene… Vjerojatno je za veliku većinu muškaraca i žena ta mala, osobna utopija jedina za koju osjećaju stalno, strastveno zanimanje; konačno svaka druga utopija mora se za njih moći prevesti na neki sličan intiman oblik… Na neki način, ta je utopija najelementarnija među utopijama; jer, prema tumačenju psihoanalitičara, ona u sebi nosi duboku čežnju za povratkom i ostankom u majčinoj utrobi – savršenoj okolini koju svi mogući strojevi i zakonodavstvo neobuzdana svijeta nikad nisu uspjeli stvoriti' (Mumford, 2008:17)[126]. Kao nužan dio ljudske prirode nisu samo fiziološke potrebe nego je to i potreba izbjegavanja izdvojenosti i moralne usamljenosti. Ova druga predstavlja pojedinčev nedostatak vezanosti za vrijednosti, simbole. Fromm drži kako je taj strah od izdvojenosti kod čovjeka tako izražen,

[126] Mumford, L. (2008) *Povijest utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

vjerojatno posljedica ljudske samosvijesti. On smatra kako 'čovjek nužno osjeća da je beznačajan i sićušan u poređenju sa svemirom i sa svim drugima koji nisu ″on″. Kad ne bi imao negdje svoje mjesto, kad njegov život ne bi imao neki smisao i put on bi se osjećao kao trunčica prašine i bio bi savladan svojom pojedinačnom beznačajnošću' (Fromm, 1989:20)[127]. Ranjenik treba doktora, učeniku je potreban učitelj, orkestrom ravna dirigent, a u konačnici, čovjeku, da bi nastao novi čovjek potreban je drugi čovjek. Toj potrebi za *drugim* imanentna je težnja za aktualizacijom u što je moguće savršenijoj formi. U rudimentarnom obliku ona manifestira tendenciju da se nadiđu pojedinačne ograničenosti koje osoba u jednom životu nije u mogućnosti ozbiljiti. Nije ovdje presudna činjenica umnažanja vještina kako bi pojedinac dosegao stupanj samodostatnosti. Takva razina autonomije predstavlja posljedičnost čiji je uzrok sadržan u primarnim vezama zajedništva. Niti se čovjek sam porodio, niti se samostalno uzdigao, odgojio do nivoa koji mu omogućava autonomno savladavanje egzistencijalnih prepreka. Kao biće čovjek je upućen na drugog čovjeka i već je u toj upućenosti na drugoga sadržan utopijski zahvat koji je kao još-ne-ozbiljena mogućnost prisutan u svakoj formi zajedništva. Zapravo, utopijska procesualnost neizbježan je akt čovjeka kao djelatnog bića, a koji je vidljiv kao mogućnost ili kao već aktualizirana faktualnost u svakom činu odnosa osobe spram svega postojećeg. Čovjek ne može izbjeći činjenicu da kao biće mogućnosti ne participira u izmjeni date zbiljnosti, a kao takav, na neki način uvijek prelazi isti put koji spaja aktualnost i mogućnost, ono dovršeno s nedovršenim, 'zatvorenost' postojanja i 'otvorenost' egzistiranja. U tom smislu složit ću se sa Gehlenom koji piše kako ćemo poći 'od nedvojbene činjenice da se ljudske potrebe svake vrsti, urođene i novonastajuće, ispunjavaju društvenim radom, koji se, općenito govoreći, sastoji u tome da se neposredno zatecive stvari promijene….' (Gehlen, 1994:10)[128].

Opseg ideje utopije obuhvaća ukupnost čovjekove egzistencije koja transcendira i samu konačnost njegova bića. S obzirom na njezin neraskidiv odnos sa onim već aktualiziranim, sa samom zbiljom kao takvom, ona simbolizira upravo tu sveukupnost čovjekove egzistencije. I kada ju se označava i interpretira kao fiktivno sanjarenje sa inherentnom joj literarno-estetskom formom, i kada odražava filozofijsku refleksiju koja propituje sami smisao ideje, i kada problematizira odnos čovjekove težnje za što je moguće

[127] Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

[128] Gehlen, A. (1994) *Čovjek i institucije*. Zagreb: Nakladni zavod Globus: Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.

savršenijim formama suživota, i kada se kao društvena činjenica sociološki pozicionira kroz značenje koje ima za zajednicu sa svrhom humaniziranja međuljudskih odnosa; u svakom prostoru djelovanja, ona, s onim što znanost označava kao realnost ili što svako ljudsko biće kolokvijalno doživljava i percipira kao zbilju, koegzistira kao potencijalnost koja uslijed ozbiljenja opet djeluje kao mogućnost, kao *novum*. Društvo ili još preciznije egzistencija lišena utopijskog je nezamisliva. Takva egzistencija, takvo društvo bilo bi bez ikakva stremljenja kako tvrdi Paul Ricoeur[129]. Utopiju nije moguće interpretirati bez zbilje kao njene referentne točke. Stupajući u korak sa zbiljskim utopija biva izvrgnuta shvaćanjima koja ju vide kao stvarnost *per se*. Zapravo, možda bi ju svrsishodnije bilo tumačiti kao koegzistirajuću s onim već ozbiljenim; dakle, upravo sa tim (ozbiljenim) kao pojmovnim označiteljem, u odnosu na koegzistentnost realizma i utopizma kako ju pojmovno označava Kalanj. Pri tom ne mislim kako je Kalanj odgovoran za bilo kakvu terminološku konfuziju, već mi je prije svega namjera pokušati otkloniti zbunjujuću percepciju koju možebitno uzrokuju označitelji realizam – utopizam sažeti u takav pojmovni odnos. Konstruirajući te ispunjavajući ideju utopije sadržajem koji, iako koegzistentan, nastoji ukazati na diferencirajuću vlastitost, teško se izbjegava proces koji ono ozbiljeno i ono utopijsko promatra kao dvije odvojene realnosti. Ljudsko iskustvo nekako više opisuje utopiju kao nadogradnju onog već ozbiljenog negoli kao neki fenomen koji se kreće usporedo sa realnim. To i jest moja namjera. U ovom terminološkom sučeljavanju nastojati otkloniti suprotstavljenost te o utopijskom fenomenu i njegovu odnosu sa ozbiljenim pisati, da se poslužim Marxovim nazivljem, kao o bazi i njenoj potencijalnoj nadogradnji. Uvjet opstanka utopijskog nije ništa manje doli opstanak čovjeka i njegova svijeta. U tom smislu utopijsko se i nadaje kao idejna mogućnost koja zatecivu datost promatra s namjerom da ju izmjeni. Egzistencija je u određenom smislu nedovršena te kao takva otvorena kako za utopijsko tako i za distopijsko formiranje. Uvjetujuća procesualnost egzistencije implicira mogući svijet utopijskog ili distopijskog fenomena. Distinkcija koja se nameće u pojmovnom odnosu realizam – utopizam naspram odnosa ozbiljeno – utopijsko epistemološke je prirode u relativnom značenju. Označiteljski odnos realizam – utopizam aktualizira vlastitu opstojnost kroz mnijenje koje naglašava međusobnu koegzistentnost, ali koji se ujedno, bilo kroz znanstvenu bilo kroz neznanstvenu raspravu poimaju kao odvojene ili čak suprotstavljene,

[129] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*. Uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

isključive stvarnosti. Dakako, pojmom koegzistentnost nastoji se ukloniti njihova obostrano usmjerena poništivost što se u konačnici i postiže, ali ipak ostaje interpretacija o dvije paralelne realnosti. To nas na koncu odvodi u bespotrebna i zaista suvišna nastojanja da se utopija takoreći objasni iz same sebe. Samo se diskurzivnom apstraktnošću utopijsko dade odvojiti kao zasebna cjelina dok se u svojoj procesualnosti isključivo tumači dosezima aktualizirane zbilje. Bez baze nadogradnja nije moguća. Bez aktualiziranog mogućnost ne opstoji. Inherentna ozbiljenom jest potencija utopijskog.

U djelu, *Utopijske vizije: Mijene utopijske svijesti*, iznesen je stav Georga Kateba koji drži kako je prosvjetiteljstvo 'karakteristično po tome što je otkrilo i inauguriralo dimenziju vremenitosti i historičnosti, koja nije svojstvena dotadašnjim utopijskim koncepcijama. Stoga su utopijske zamisli koje su nastale u kontekstu prosvjetiteljstva, pa i kasnije obilježene povijesnom imaginacijom dok su dodašnje utopije neka vrsta bespovijesnog imaginarija ili mjesta bez vremena' (Kateb prema Kalanj, 1968:135)[130]. Neovisno o tome da li su individualni poduhvati koje označavamo utopijskim bili pogodniji za tumačenja čiji narativ korespondira, s jedne strane sa imaginarno-fiktivnim, ili s druge strane, kritičkim sadržajima, utopija nikad nije bila lišena povijesnog konteksta. Formirajući se žanrovski, prije i poslije geneze samog imena, ona je uvijek bila odraz vremena. Na ovom mjestu valja učiniti razlikovanje u tumačenju pojma vremena ili možda još preciznije, onog vremenitog. Ono se na analogan način može interpretirati kao slika epohe u odnosu na koju utopijska procesualnost nastoji ponuditi vlastitu soluciju ili se može interpretirati kao temporalno-prostorna kategorija koja, ukoliko uklonjena, raskida veze s onim ozbiljenim te biva uvučena u svijet irealnog fantaziranja ili Blochovski rečeno, pukog utopizma[131]. Može se reći kako mijene kojima je utopijsko izloženo valja sagledavati kroz raspon čovjekova djelovanja od

[130] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[131] Blochova reinterpretacija kategorije vremena ističe transformativni potencijalitet vremena koji subjektu zapravo stoji na raspolaganju. Susan McManus se, imajući to u vidu, poziva na autora Richarda Gunna i njegov članak "*Ernst's Bloch Principal of Hope*" u kojem Gunn piše kako revolucija za sobom povlači ne samo reorganizaciju društvenih odnosa već također i apokaliptičnu dekonstrukciju linearnog mjerenja vremena gdje se povijest, i to povijest otuđenja, razotkriva. Za Blocha, kao i za Waltera Benjamina, naša iskustva takvih fundamentalnih ontologijskih struktura kao što su vrijeme i prostor imaju postati predmet transformativnog prevrednovanja koje na buduće gleda kao na nešto *različito od*, negoli kao na puku reprodukciju aktualnog ili datog. Cjelokupna Blochova terminologija prožeta je temporalnom dinamikom i otvorenom usmjerenošću prema onom dovršavajućem koje se ne okončava u apsolutnom smislu i značenju. Gunn, sažimajući vlastito promišljanje kaže da Bloch nudi ontologiju egzistencije – mi već jesmo, kao ljudi, to što još-nismo (*we are already*, as human, *what we are not-yet*)... Susan Mcmanus, *Esej*: *Fabricating the future. Becoming Bloch's Utopians*.

ideje do egzistencije. Blizina ideji pretpostavlja jedan prostor unutar kojega je vrijeme rijetko, gotovo eterično, dok prisnost s egzistencijom implicira gusto vrijeme čiji ciljevi posjeduju nižu razinu apstraktnosti. Rijetko vrijeme je karakteristično za utopijska ostvarenja poput Platonove *Države* ili Moreove *Utopije*, dok je primjerice gusto vrijeme svojstveno idejnim ostvarenjima socijalnih utopista. Prve su usmjerene na ideal zajednice u formi inicijalne i konačne namjere zamišljenog cilja, dok ove druge također imajući u vidu ideal zajednice, ipak smjeraju na aktualizaciju upravljenu k određenoj dimenziji čovjekova djelovanja (tehnologija, ekonomija, znanost itd.). Prve nude vlastitu paradigmatičnu sliku totaliteta percipiranu kao ideal zajedništva koji ne problematizira vremenitost literarnog zamišljaja onako kako bi se isti imao ostvarivati u realnom prostoru i vremenu budući da uopće i ne postavljaju pitanje same aktualizacije. Takve utopijske vizije čin aktualizacije shvaćaju kao samorazumljiv. Ove druge, svjesne su egzistencijalne uvjetovanosti koju trajanje jednog životnog vijeka suočava s mogućnošću ili nemogućnošću njihova ozbiljenja u-vremenu. Zato prve ispunjava rijetko vrijeme koje kao takvo ne predstavlja uvjet ostvarenja same ideje dok gusto vrijeme djeluje kao determinirajuća kategorija utopijske konstrukcije. Naravno, nemoguće je utopijsku procesualnost lišiti vremenitosti kao takve, ali isključivo u smislu povijesnosti, odnosno povijesne kontekstualizacije. Ona je prije svega upućena kao kritika čovjekova položaja u egzistenciji s namjerom da se taj položaj postavi u odnos dostojanstven jedne osobe, jednog ljudskog bića koje ćuti humanizam kao imperativ. U svakom ostalom smislu njena povijesnost nije uvjetovana kategorijom vremena ni više ni manje od bilo kojeg drugog literarno-žanrovskog zamišljaja. Možda su od utopijskog žanra očekivanja priželjkivana ili bolje rečeno zahtijevana kao ostvariva ovdje i sada, budući da utopijsko u postojanje doziva kolektivnu eudaimoniju. Čovjek gaji nadu kako će ljudski rod jednoga dana ostvariti planetarnu ataraksiju. Utoliko je gore spomenuti bespovijesni imaginarij odvojen od vremenite kontekstualizacije ali nikako i od kontekstualizacije povijesnih okolnosti. Promišljajući utopijsko kao bespovijesni ali i kao povijesni imaginarij, može se zaključiti kako utopijskom nije niti potrebno filozofirati vrijeme u smislu konačne ostvarivosti[132].

[132] Milan Kangraga piše kako se položaj 'kao *eminentno revolucionarna* pozicija koja smjera na bitnu izmjenu samih temelja postojećeg (otuđenog i postvarenog, pervertiranog) svijeta proglašava krivim zbog navodne apstraktne i lažne, iluzorne utjehe ili pak prikrivanja besmislenosti i besciljnosti postojećega! Upravo zbog toga svojeg bitno revolucionarnog fermenta, usmjerenosti i smisla utopija je trn u oku svakom konzervativnom i reakcionarnom mišljenju. Jer utopija nije nikakva »idealna predstava« o onome što nikada i nigdje nije i neće biti, niti joj je (od Hegela već radikalno-kritički opovrgnut i prevladan) »proces u beskonačnost« njezino filozofsko izvorište i utočište, nego je zahtjev za prevratom i izmjenom postojećeg u jedan mogući ljudski ili ljudski mogući svijet — *sada i ovdje*.' (Kangraga, Milan (1972): Zbilja i utopija. *Praxis*, br. 1-2.)

Ukoliko vrijeme u utopijskom značenju postavlja pitanje *kada,* u smislu akta završenosti, ono se proteže preko vlastitih granica zbiljnosti. Time ono prekoračuje raspon svojih mogućnosti jer želi aktualizaciju što je moguće savršenije forme suživota smjestiti u određenu prostorno-vremensku točku. Odnosi u zajednici se mogu dovršavati ali nikad dovršiti. Utopijska procesualnost nije i ne smije biti poput arhitektonskog nacrta za izradu kuće. Ona u svojoj kritici valja biti poput savjesti, otvorena smjernica djelovanja koja primarno postavlja pitanje *načina*, a tek sekundarno onog *kada.*

Volja-za-utopijom djeluje poput društvene dioptrije. To su trenutci kada osoba postaje svjesna rascjepa između stvarnosti kakva jest i stvarnosti kakvu bismo htjeli da bude. Utopija nastoji premostiti jaz između datog i željenog. Prethodno smo naglasili kako Lewis Mumford takvo stanje opisuje kroz dva svijeta. Jedan je unutarnji preko koje ljudski rad oblikuje, formira i transformira materijalne stvari i svijet oko sebe i taj svijet autor naziva idolumom (svijet ideja). Kaže Mumford kako je to područje koje teolozi nazivaju duhovnim svijetom. To su sva naša vjerovanja, promišljene i nepromišljene stvari i uvjerenja, svi oni svjesni i nesvjesni fenomeni koji formiraju i usmjeravaju naše djelovanje. Ovaj svijet je u svom postojanju nezavisan od materijalne okoline dok je ona u potpunosti ovisna o njemu. Fizički svijet je njime određen i definiran. Idolum je dakle, baza izvanjskog svijeta, osnova za materijalnu nadogradnju, a za fenomen utopijskog značajan je iz dva razloga. Prvi razlog se odnosi na utočište koje idolum pruža kao utjehu kada odnos s vanjskim svijetom postane nesnošljiv. Drugi razlog jest taj što pomoću idoluma obrađujemo sve predodžbe, doživljaje i činjenice vanjskog svijeta te ih natrag projiciramo kao novu vrstu stvarnosti. 'Svrha prvog je bijeg ili kompenzacija, a cilj je trenutno izbavljenje od teškoća ili životnih frustracija. Svrha drugog je stvaranje uvjeta za izbavljenje u budućnosti' (Mumford, 2008:13)[133]. Autor prve naziva ″utopije bijega″, a druge ″utopije rekonstrukcije″. Utopije bijega ostavljaju vanjski svijet netaknutim, onakvim kakvim jest, dok utopije rekonstrukcije taj isti svijet prilagođavaju i transformiraju. Biti talac utopije bijega znači izgubiti kontakt sa stvarnošću. S druge strane utopija rekonstrukcije nije trenutna i mijenjajući svijet ona postavlja ciljeve za mogući razvoj. U tom smislu Mumford kaže kako pod 'rekonstruiranom okolinom ne podrazumijevam samo neku fizičku stvar već i nov skup navika, novu ljestvicu vrijednosti, drukčiju mrežu odnosa i običaja te, ako je moguće (jer gotovo sve utopije naglašavaju faktor odgoja) promjenu fizičkih

---

[133] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

i mentalnih karakteristika pomoću obrazovanja, biološke selekcije i slično. Rekonstrukcija okoline kojoj svi pravi utopisti teže obuhvaća rekonstrukciju i fizičkog svijeta i idoluma' (Mumford, 2008:20)[134].

U nekim književno-umjetničkim ostvarenjima utopija se ne prikazuje kao neko fiktivno ne-mjesto već kao preobrazba onog ovdje i sada; trans-formativano preoblikovanje ili rekonstrukcija konkretnog mjesta u egzistenciji, toposa u koji smo urasli. Ti prikazi anticipiraju budućnost kao negaciju sadašnjosti[135]. Oni nisu odvojeni od zbilje poput nekih virtualnih imaginarija čiji je topos isključivo fantastičan već se pozivaju na nehumano, dekadentno stanje i usmjerenost zajednice, te manifestiraju zabrinutost i strah kako bi ljudska zajednica mogla izgledati ukoliko čovjek kao kolektiv ustraje na takvom putu. Ogledni primjer za takvo nešto je Huxleyev, *Divni Novi Svijet*.[136] To je distopija za građane takvog društva, međutim, za njihove vladare to je utopija jer je ostvarena najveća moguća stabilnost zajednice. Može se kazati kako i našem suvremenom društvu nedostaje volja-za-utopiju. Zajednica u kojoj su utopijski elementi pasivni izlaže se opasnostima distopijskog konformizma. Letargija i apatija intelektualnog sloja vrhunac dostiže u nedostatku sluha za mogući obrat. U takvoj zajednici, određeni intelektualni krugovi integrirani su u sam sustav tako da i ne osjećaju empatiju za potencijalnim preokretom koji se ima manifestirati kao težnja za promjenom postojećeg poretka moći. Ovaj fenomen otkriva se u razini kritičkog promišljanja što ga određena zajednica postiže unatoč otporu sustava čiji je konačni cilj postvarenje distopijskog ideala; da građani žele činiti ono što moraju činiti. Zapravo, da članovi društva (sustava) obnavljaju sam sustav i pri tome imaju osjećaj osobnog ispunjenja i samoaktualizacije.

---

[134] Ibid.

[135] U eseju *Fabricating the Future. Beecoming Bloch's Utopians*, Susan McManus piše kako utopija ima biti rezolutno disruptivna: disruptivna prema narativu koji prihvaća zadanu realnost kao jedinu realnost; disruptivna prema nastojanjima koja smjeraju obnovit radikalno kao takvo i transgresivna prema svakom zadanom poretku. Drugim riječima, utopija uvijek ima biti sastavljena od najmanje četiri elementa: alternativno drugog, kritičkog, rekonstrukcijskog i transformativnog. Prostori utopijskih ruptura unutar aktualnog i zadanog – drugost i kriticizam – generiraju rekonstrukciju i napajaju transformativnu procesualnost zadanog bez da zatvaraju prostore drugosti i onog kritičkog. Tada, ova četiri elementa mogu biti pojmljena kao dva momenta utopijskog: disruptivni i institucionalizirani. Epistemološki i politički oba su nužna i dijalektički uvjetovana. Za moment institucionalizacije, uvijek je nužno da bude otvoren za disruptivnu i imaginativnu intervenciju.

[136] Huxley, A. (1980) *Divni Novi Svijet*. Zagreb-Sarajevo: Izdavačko poduzeće August Cesarec i IGKRO Svjetlost OOUR Izdavačka djelatnost.

Mumfordov utopijski put na diskretan način čini distinkciju između literarne forme i iskonske čovjekove težnje za što je moguće savršenijim formama suživota. Autor je svakako svjestan te ljudske perenijalne vrline što je i implicirano u njegovim tekstovima, iako na niti jednom mjestu nije izričito napisano. Ovu činjenicu ne navodim kako bi ukazao na bilo kakav Mumfordov propust u poimanju utopijskog već prije svega kako bi naglasio različitost uvida što ga pruža autorov povijesni pristup od našeg ontološkog. On je pokušao kroz povijesni pregled iščitati utopijska nastojanja onako kako su se ona aktualizirala putem žanrovskih intervencija dok mi utopijsku procesualnost nastojimo iscrtati već u samoj strukturi ljudske osobe. Mumfordovo promišljanje utopijskog fenomena svrhu istog želi proniknuti iz povijesne procesualnosti što na neki način u latentan položaj stavlja čovjeka, primarni izvor utopijskog djelovanja. Mumfordovo istraživanje poduzeto u djelu, *Povijest utopija,* primarno je sociološko – povijesne prirode dok naše, putem filozofske refleksije ima namjeru utopijsku mogućnost ontički osvijetliti. Sociološko – povijesni kontekst u našem promišljanju zauzima mjesto posljedice dok uzrok prebiva u perenijalnoj ljudskoj težnji za zajedništvom. Namjera je istaknuti razliku između kritičkog potencijala sadržanog u literarnoj formi od svakoj osobi imanentne težnje za što je moguće humanijim, dostojanstvenijim, u konačnici, savršenijim formama kolektivnog, zajedničkog života.

2.3. UTOPIJA – DISTOPIJA

Čini se kako je fenomen utopijskog neraskidivo povezan s djelovanjem koje predstavlja njemu oprečno stanje, distopijsku dovršenost. Kao da utopiji vlastita etimološka satiričnost priječi da za sebe izbori topos lišen negativnih konotacija. Od trenutka kada joj je Toma More dodijelio ime, poput kakvog bića dobila je i svoju distopijsku sjenu. Njena masovna, znanstvena recepcija podijeljena je na one koji u utopiji vide vješto prikriven pokušaj da se putem zadanog društvenog nacrta na jedan totalitaran način intervenira u autonomiju ljudske osobe. Ovom tumačenju suprotstavljeno je ono koje u utopiji uočava razornu kritičku snagu koja razotkriva otuđene, nehumane procese unutar zajednice. Prvi poistovjećuju utopijsko s distopijskim djelovanjem i u njima ne vide nikakvu razliku. Drugi, ukazujući na utopijske elemente u društvu i prepoznavajući utopiju kao afirmativno, društveno poželjno djelovanje nedvosmisleno nastoje prokazati distopijske aktivnosti. Othrvati se diskreditirajućem sadržaju distopijskog fenomena implicira jasno diferencirajuću

slojevitost utopijskog toposa, onako kako se isti determinira na razini društva, na ontološkoj razini, te s obzirom na samoga sebe. Negativne implikacije koje se pripisuju utopijskoj procesualnosti nisu posljedica nekih manjkavosti inherentnih samoj ideji, već ona na svom putu k egzistenciji biva izvrgnuta interpretacijama koje joj se pridaju kao potencijalne posljedice njene inauguracije u zbilji. Za Gordanu Bosanac inauguracija je postupak kada se nešto uzdiže na višu razinu postojanja čime se određeni fenomen smješta u novu stvarnost što implicira njegovu nepripadnost višoj zbilji. Bosanac drži kako je utopiji svojstven upravo spomenuti inauguracijski proces. 'Utopija niječe mjesto… Na koji to način ona sebi pribavlja nekakvo postojanje? S ovim se usput nameće ideja o tome kako je takva ″netjelesnina″ idealna (″idealna ali nepostojeća i neostvariva zamisao o…″, itd.) i kako je tek oznakom ″ne″ biće mjesta postalo idealno, uzvišeno, doduše irealno, ali i kao takvo egzistentno u nekim najvišim sferama. Kako dakle postoji utopija? Idealno i jedino tako' (Bosanac, 2005:79)[137]. Da li to znači kako utopija opstoji kao vlastito biće? Kao jedan idealni entitet koji participirajući na bitku crpi svoje postojanje neovisno o čovjeku? Da li ona biva kao biće *per se*? Takvo viđenje uzrokuje metafizički rascjep utopijske ideje što za posljedicu ima raskid s njenom ontičkom polazišnom točkom, čovjekom. Njezin topos time se izlaže potencijalno neutemeljenoj kritici koja previđa razliku između s jedne strane onog što je u utopijskom idealno i s druge strane, utopijskog idealiziranja. Zar Bosanac smještanjem utopije isključivo u idealnu sferu, sama, da se poslužimo njenom terminologijom, ne inaugurira, uvodi utopiju u nepripadajuću joj zbiljnost? Smještenost utopije ne zahtijeva postavljenost geografskog toposa za sebe ili nekog idealnog toposa *sui generis*.[138] Smještenost utopije zahtijeva čovjeka. Zahtijeva postavljenost čovjeka, osobe u odluku. Time je zadano njeno ne-mjesto. Pokušavajući proniknuti višeznačan etimološki sadržaj može se spekulirati kako negacija mjesta upućuje na dvojako

[137] Bosanac, G. (2005) *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: Kruzak.

[138] Susan McManus piše kako se (imajući u vidu Blochovo tumačenje kategorije vremena kao, rekli bismo, *čistu mogućnost*) znanje o svijetu više ne može pogrešno promišljati putem raznih epistemologija zadanog, te suprotno takvom poimanju znanje postaje kreativna epistemologija mogućeg. Dalje u istom tekstu, McManus iznosi misao Louisa Marina koji kaže kako utopijska praksa, da se poslužimo pojmom koji koristi i Bosanac, inaugurira sebe u rasponu između zbiljskog i onog drugog... Nadalje, McManus piše da se u navedenoj smještenosti utopije, ono *zbiljsko* interpretira epistemologijom zadanog, dok se ono *drugo* ima interpretirati kreativnom epistemologijom. Zadano-što-se-anticipira jest utopijsko, budući da još-nije, ali ne poput već zadanog. U ovom smislu utopija je nemogućnost zato što ona nikad neće postati zadana realnost: nije moguće živjeti utopiju statično ili takoreći, neovisno od realnosti jer to bi impliciralo negaciju onog alternativnog, onog drugog, ali i kritičkog, a koja su također imanentna utopijskom kao takvom. (McManus, S. *Fabricating the Future: Becoming Bloch's Utopians*. Utopian Studies, Vol. 14, No. 2 (2003), pp. 1-22.) Naime, niti dislociranje u isključivo idealno utopiju ne lišava njenog zbiljskog korijena, budući da ona ozbiljeno ne kritizira iz same sebe, već se njezin sadržaj apstrahira upravo iz ozbiljenog, iz odnosa prema zbiljskom.

tumačenje upravo samog mjesta. S jedne strane to je željena ali zamišljena geografska dužina i širina, a s druge strane to je ne-mjesto svaka osoba. Dakle, to je mjesto koje je i nigdje i svugdje. Na neki način takvo stanje i označava samu utopijsku procesualnost; ona biva na putu. Njeno postojanje je bivanje u-putu. Topos koji je u svojim posljedicama materijalan suprotstavlja se toposu koji je u svom uzrokovanju nematerijalne prirode. Njihova uzajamnost nije međusobno isključiva. Ona zapravo predstavlja totalitet utopijske procesualnosti. Negacija mjesta određuje njezin prvotni topos, osobu. Hartmannov ontologijski uvid pruža utopijskom neizbrisiv prostor djelovanja. Njegovo zajedništvo idealnog i realnog integrira topos u kojem utopijska procesualnost može i treba biti smještena kao djelovanje koje se kreće između dovršenog idealnog i nedovršenog realnog. Može se reći kako utopija negirajući mjesto postavlja, inaugurira pretpostavke vlastitog postojanja. Iako se etimološki odriče mjesta ona ipak posjeduje prostor, topos djelovanja koji je neotuđiv. Utopija kroz vlastitu procesualnost iz-mješta mjesto postavljajući ga u-mjesto-osobe. Njena materijalno suštinska odrednica nije mjesto nego prostor. Ona sebi može uskratiti djelovanje na određenom, konkretnom mjestu ali se ne može lišiti vlastitog prostora djelovanja. Negacija mjesta zapravo oslobađa prostor utopijskoj procesualnosti budući je lišava tereta fiksnog mjesta, a koje pruža veću mogućnost uspjehu distopijskog. Naravno, nije mjesto uzrok distopijske djelatnosti nego čovjek. Upravo na tu činjenicu i želim ukazati. Zadanost mjestom sklono je determinirati baš to mjesto kao polazišnu točku utopijske djelatnosti usljed čega se pretpostavljaju distopijski zaključci o utopijskom fenomenu. Unatoč ovoj bjelodanoj spoznaji, zablude o distopiji utopijskog neprestano se gomilaju. 'Naravno da se iza zamjene istine i važenja krije jedna mnogo opasnija zamjena: zamjena istine i kriterija istine… Kad bi istina bila uhvatljiva oznaka na spoznajnom sadržaju, tada bi se ono neistinito moralo u svijesti u svakom času nagovijestiti samo od sebe – kao neskladnost ili tako nešto – i nikakva se zabluda ne bi mogla održati u svijesti. Zakon je zablude upravo da ona sebe ukida čim kao takva biva spoznata. Istina bi tada doista bila norma same sebe i onog neistinitog. Tako to, međutim, ne stoji u ekonomiji čovjekove spoznaje. Zabluda i istina postoje nerazlučivo pomiješane na svim područjima života i znanja' (Hartmann, 1948:29)[139]. Ova kratka digresija o odnosu zablude i istine, iako Hartmannova namjera nije istovjetna s našom utopijskom intencijom koja smjera naglasiti ontološko-antropološki izvor utopijskog, želi ukazati na lažnu premisu, odnosno

[139] Hartmann, N. (1948) *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalističke omladine.

lažni kriterij prema kojem se donosi sud o prirodi utopijskog fenomena, što za posljedicu u konačnici ima konstruiranje distopijske predodžbe utopijskog. Nije mogućnost distopijskog smještena u topos utopijskog već se ta mogućnost pojavljuje unutar prostora gdje je osoba postavljena u odluku. Lažna premisa, u tumačenju hijerarhije utopijske procesualnosti, mjesto nadređuje ontičkoj osnovi uslijed čega se utopijska zbilja uzima kao neka konačnost, gotovost, završenost, a ne kao nešto što je na putu, u-putu kao procesualnost koja se kontinuirano aktualizira kroz savršenije forme zbiljnosti. Iako je utopija usmjerena i na mjesto ona nije njime determinirana. Upravo suprotno: ona formira, oblikuje, transformira bilo koje mjesto. U tome se i prepoznaje distopijska zatvorenost. Distopijska mjesta, žanrovski oživljena, zadana su u svojoj ne-procesualnosti poput nekih mehaničkih aksioma na osnovu kojih djeluju kao svojevrsni stroj. Takva procesualnost posjeduje tendenciju beskonačnog ponavljanja onog sada, onog istog. Ona ne želi *novum* koji prodire u sada jer bi to značilo odstupanje od unaprijed zadanih posljedica. I to je onaj konačni cilj koji distopijsko želi postići na razini društva; apsolutna moć nad svim mogućnostima čovjekova djelovanja kao temeljne jedinke unutar zajednice. To je trijumf distopijskog, a očituje se u pojavi kada članovi nekog društva ″žele″ činiti ono što ″moraju″ činiti. Drugim riječima, distopiju zanima odgovor na pitanje kako ″slomiti volju pojedinca, a da on toga ne bude svjestan?″ Fromm daje odgovor koji je danas na djelu. 'Pomoću složenog procesa indoktrinacije, nagrada, kazni i pogodnih ideologija taj se zadatak uvelike spretno rješava da većina ljudi vjeruje kako slijedi vlastitu volju i nisu svjesni da je sama njihova volja uvjetovana i manipulirana' (Fromm, 2004:91).[140]

Gotovost distopijskog ne mora se nužno odnositi na geografske odrednice nekog određenog mjesta već i na zadani kategorijalni normativ inherentan nekom mjestu, a koji se manifestira kao nedvosmisleno utvrđeni nacrt, ne poželjnog, već eksplicitno zahtijevanog djelovanja. Zapravo, može se reći kako priželjkivani normativ, svojstven distopijskoj ne-procesualnosti, ako još nije, svakako intendira postići status zakona. Shodno tomu, odstupanja od propisanog djelovanja za posljedicu ima sankcije koje kao da su zakonom utvrđene. Promatranje utopijskog kroz etimološku determiniranost koju je Toma More, vjerojatno u nesagledivosti možebitnih konzekvenci što će ga sam naziv izazvati u budućnosti, ostavio i postavio u topos filozofske refleksije, uvijek je aktualno pitanje međusobnog odnosa utopijskog i distopijskog. Razlog tomu sadržan je u samom nazivu koji istovremeno

[140] Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

pretpostavlja i negira mjesto. Kao moguća ostvarivost utopija teži aktualiziranju u određenom ovdje i sada, dok se s druge strane može ozbiljivati u bilo kojem ovdje i sada. Na taj način ona je u mogućnosti na sebe primiti svako mjesto, u smislu da je ona ta koja je predodređena formirati mjesto. Takvo djelovanje jest utopijsko djelovanje. Ako je tijek procesualnosti obrnut, odnosno ukoliko definiranost, zadanost mjesta, bilo materijalna bilo nematerijalna ujedno i određuje granice utopijskom tada ona predstavlja distopijsku uniformnost. Determinacija utopijskog je otvorena ako joj je polazna točka procesualnosti sadržana u osobi. Preciznije, ako je postavljena u odluku koja je uvjetovana isključivo spontanošću. Prepuštajući tu polaznu točku uvjetima koji su determinirani zadanošću mjesta, otvorenost biva zatvarana. Ona time, zapravo poprima tendenciju distopijske zatvorenosti te se kao takva ne može pozivati na utopijsku procesualnost budući njena formirajuća aktualizacija više nije usmjeravana osobnom odlukom već okolnostima inherentnima samom mjestu. Utopijsko, jednako kao i distopijsko djelovanje svagda i opetovano prelazi put između datog i mogućeg. Zapravo, način na koji osoba taj put prelazi određuje sadržaj djelovanja unutar kojeg se isprepliću utopijski i distopijski procesi. 'Prirodni čovjek u mitu, religiji i humanizmu nije važio kao čovjek u punom smislu dok nije postao duhovnim čovjekom… Koegzistencija novog čovjeka sa starim uključuje duhovno hrvanje unutar individuma… Novi prirodni čovjek se u svojem okolišu razvija na predvidiv način bez zbiljskih unutrašnjih borbi ili stalne predodžbe nekog poželjnog novog života ili pak osobne težnje njegovu ozbiljenju. Moralna borba koja je zaokupljala maštu prethodnih vremena postaje beznačajna… A prirodni čovjek novog kova mijenja se sa okolnostima, njega se kontrolira kontrolirajući okolnosti. I tako se on preobražava u političkog čovjeka' (Gehlen, 1994:106).[141] Što se zapravo promijenilo na tom putu od prirodnog do političkog čovjeka? Da li je ljudski rod postao čovječniji, humaniji? Dvije su tu fronte međusobno suočene: nutarnja i izvanjska. Nutarnje mjesto, odnosno nutarnji topos čija procesualnost znači pristajanje uz ovu ili onu odluku, te izvanjsko mjesto čiji je sadržaj neposredno zateciva datost spajaju se u osobi, a smisao koji se u tom dodiru stvara, na razini društva reflektira utopijsku ili distopijsku posljedičnost. Možda bi bilo svrsishodnije učiniti terminološku distinkciju u samom nazivlju, pa ono nutarnje označavati kao topos, a ono izvanjsko kao mjesto kako bi vidljiviji bio smjer djelovanja. Utopijska intervencija smjera iz osobe, onog nutarnjeg prema vani, prema izvanjskoj zbilji u koju čovjek

[141] Gehlen, A. (1994) *Čovjek i institucije*. Zagreb: Nakladni zavod Globus: Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.

unosi smisao. Pri tom ne mislim kako je izvanjskost lišena smisla, već na to da se ona nadaje čovjeku kao otvorenost čiji se smisao dade dovršavati. Dakle, kroz odnošenje sa osobom ona biva u uzajamnoj procesualnosti kao nedovršenost. S druge strane distopijska intervencija smjera održati i zadržati *status quo* izvanjskog mjesta na način da nutarnji topos kontrolira, kako je prethodno citirano, kontrolirajući okolnosti. Time se procesualnost dovršivosti determinira rasponom odluka koji je zadan distopijskim okvirom. Nastoji se umanjiti intenzitet spontanosti nutarnjeg toposa kako bi izvanjsko mjesto trpilo što je moguće manje promjena aktualno dominirajućih odnosa. 'Spontana aktivnost nije prinudna aktivnost, na koju pojedinca nagone njegova izdvojenost i nemoć; to nije aktivnost automata, koja predstavlja nekritičko usvajanje obrazaca sugeriranih spolja. Spontana aktivnost je slobodna aktivnost osobnog ja i, u psihološkom pogledu, podrazumijeva ono što latinski korijen te riječi, sponte, doslovce znači: po slobodnoj volji' (Fromm, 1989:179)[142]. Druga sastavnica spontane aktivnosti je rad, kao stvaranje gdje se osoba sjedinjuje sa prirodom u stvaralačkom činu. Nutarnji topos i izvanjsko mjesto postižu svojevrsnu simbiozu kroz procesualnost, odnosno kroz djelovanje koje označavamo kao rad. Osoba ćuti stanje samoaktualizacije kada taj rad predstavlja napredujuću djelatnost, kada je u toj interakciji prisutan utopijski sadržaj.

Ako je utopija ideja koja neposredno teži što humanijem društvenom uređenju gdje će ljudsko znanje biti usmjeravano k ostvarenju što savršenijih formi suživota, tada bi distopija bila ljudska težnja koja to znanje želi iskoristiti kako bi čovjekovu postavljenost u odluku determinirala zahtjevima distopijskog mjesta. Prva u vidu ima dobrobit čovjeka i društva u cjelini dok druga nastoji ostvariti i održati vlastitu nadmoć nauštrb ostatka društva. Utopijska aktualizacija na razini zajednice označava otvorenost. U tom smislu naše je shvaćanje utopijskog dijametralno suprotno od onog koje nudi Karl Popper. Popper je jedan od autora koji a priori utopijsku procesualnost poima kao distopijski sadržaj. Negativne konotacije sadržane su već u samoj sintagmi koju koristi, *utopijski društveni inženjering*. Naime, njegova percepcija utopijskog bazira se na premisi kako utopijski inženjering nudi gotov nacrt društvene cjeline i samim time predstavlja jednu zatvorenu zajednicu koja posjeduje sve karakteristike totalitarnih društvenih uređenja, a kojemu on suprotstavlja načelo demokratske društvene rekonstrukcije, postupni društveni inženjering. Normativni aparat inherentan određenom mjestu, prema Popperovom tumačenju, ukoliko implicira utopijsku procesualnost

[142] Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

sam po sebi je negativan sadržaj. Vjerojatno je u Popperovom slučaju izrazito neprecizno koristiti sintagmu utopijska procesualnost budući da on utopijsko poima kao jedan gotov nacrt međuljudskih odnosa, iako na niti jednom mjestu, mada se na negativan način određuje spram utopijskog, ne nudi kritičku analizu utopijskog fenomena. Upravo suprotno, Popper ga ispunjava diskreditirajućim sadržajem služeći se terminologijom koja gotovo da implicira praznovjerne konotacije. Opisujući utopijski inženjering koristi pojmove kao što su plemenska društva, magične sile, povijesna proročanstva, a za temeljni proces, svojstven utopijskom inženjeringu on drži historicizam. Uloga znanosti je da, općenito, putem svoje egzaktne metode predviđa; smjer društvenog toka u povijesti, na čije se rezultate trebaju osloniti društvene znanosti, vjeruje kako su one otkrile povijesne zakone, te da, kako Popper piše, predviđaju tokove povijesnih zbivanja. Na sve takve teorije Popper se referira kao na historicističke. On drži kako su one manjkave jer ne razumijevaju prirodu znanstvene metode i 'zanemaruju razlike između znanstvenog predviđanja i povijesnog proročanstva' (Popper, 2003:3)[143]. Stav historicizma bi se mogao izložiti na slijedeći način: znanstvenik filozof ističe prioritet kolektiva u odnosu na pojedinca koji je 'nevažan instrument u općem razvoju čovječanstva' (Popper, 2003:9)[144]. O odnosu individualnog i kolektivnog u utopijskom značenju i Bosanac ima svoj stav. Njezino promišljanje je za utopijsko u tom smislu izrazito negativno, zapravo, fatalističko. 'Utopije se više ne smišljaju jer se ne može smisliti i misliti kolektivitet kao subjekt koji živi… utopijsko od početka bitno intendira zajednici i zajedništvu. Danas ništa ne priječi da govorimo i mislimo utopijsko kao individualnu, a ne kolektivnu perspektivu. On više nije nikakav uvjet pojave utopijske vizije, nikakav imperativ njenog značenja. To je završetak u razvitku utopijskog diskursa…' (Bosanac, 2005:192)[145]. Utopijsko intendira zajednici i zajedništvu, međutim, njena polazna točka oduvijek je bila individualne, osobne prirode, ona je imanentna osobi kao takvoj, ona je imanentna svakoj osobi. U tom smislu utopija se poziva na altruizam, a nastoji nadići svaki društveni egoizam. Ne nameće svoju kolektivnu perspektivu mada je na nju upućena i nema namjeru nuditi gotove kolektivne nacrte iako ih kroz vlastita žanrovska ostvarenja, kao poželjne smjernice djelovanja, ne uspijeva izbjeći.

[143] Popper, K. R. (2003) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Zagreb: Kruzak.

[144] Ibid.

[145] Bosanac, G. (2005) *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: Kruzak.

Popper na jednom mjestu piše kako društveni inženjer 'ne postavlja pitanja o povijesnim tendencijama ili čovjekovoj sudbini. On vjeruje da je čovjek gospodar vlastite sudbine i da u skladu sa svojim ciljevima možemo utjecati na povijest čovječanstva ili je promijeniti, baš kao što smo promijenili lice zemlje. On ne vjeruje da nam te ciljeve nameće naša prošlost ili povijesni tokovi, nego da ih sami biramo ili čak sami stvaramo… Za razliku od historicista, koji vjeruje da je razborito političko djelovanje moguće samo ako se unaprijed odredi budući tok povijesti, društveni inženjer vjeruje da bi znanstvena osnova politike bila nešto posve različito; ona bi se sastojala od činjeničnih informacija potrebnih za izgradnju ili preinaku društvenih institucija u skladu s našim željama i ciljevima. Takva znanost trebala bi nam reći koje korake moramo poduzeti ako npr., želimo izbjeći ili izazvati depresiju; ili ako želimo postići ravnomjerniju ili neravnomjerniju raspodjelu bogatstva. Drugim riječima, društveni inženjer misli da je znanstvena osnova politike nešto poput društvene tehnologije dok historicist shvaća politiku kao znanost o nepromjenjivim povijesnim tendencijama' (Popper, 2003:22)[146]. Popper je Platona, Hegela i Marxa postavio u premise koje su donijele identične historicističke zaključke. Razlike se odnose jedino na povijesne okolnosti njihova vremena. Drži kako je nedostatak utopijskog inženjeringa kompleksnost društvenog života, te kako takav pothvat zahtijeva snažno centraliziranu vlast malog broja ljudi što lako može dovesti do diktature. On također tvrdi kako utopijski inženjering, totalitet društvenih odnosa neće uspjeti promijeniti za života i postavlja pitanje što nakon toga. Ipak, valja imati na umu kako je ta egzistencijalna dihotomija svagda prisutna jer se ona ne tiče bilo kojeg društvenog nacrta već svakog pojedinačnog ljudskog života. Popper smatra kako bi puno manje štete prouzročili eksperimenti manjih razmjera. Magijsko, plemensko kolektivističko društvo je zatvoreno društvo, a ono gdje su pojedinci suočeni s vlastitim odlukama otvoreno društvo. Prijelaz iz zatvorenog u otvoreno društvo je jedna 'od najvećih revolucija što ih je čovječanstvo doživjelo' (Popper, 2003:156)[147]. Položaj utopijskog u prostoru koji svojim djelovanjem ispunjava isključivo čovjek, Popper je postavio na razinu društva. On ga uopće ne pokušava sagledati kao jednu ontološku ukorijenjenost, već ga interpretira kao nacrt, kao gotovost, a čija je idejna solucija društvenog uređenja zapravo tek površinski odraz čovjekove

[146] Ibid.

[147] Ibid.

osobne, imanentne težnje za što ljudskijim, humanijim formama zajedništva i suživota[148]. Popperova suočenost pojedinca s vlastitom odlukom označena je kao otvorenost i u tom pogledu sa njim se slažem, međutim, odluke i izbori posjeduju vlastiti put, svoju vlastitu procesualnost. Valja razlikovati ontološku razinu odluke koja znači ne-mogućnost ne-izbora, odnosno, čin postavljenosti osobe u odluku, od samog pristajanja uz odluku, koja na razini zajednice kao društvena činjenica može imati raznovrsne učinke. U tom pogledu se ne mogu složiti sa Popperom budući njegova otvorenost proizlazi iz tog pristajanja uz odluku, uz izbor čiji je raspon unaprijed zadan činjenicom postojanja samog društva, dok naša otvorenost biva prije svakog društva. Utopijsko ili distopijsko nije određeno samom zajednicom po sebi, nego između ostalog, načinom na koji se određena zajednica odnosi spram čovjekova neotuđivog, imanentnog mu načina bivstvovanja, naime, njegove postavljenosti u odluku. Utopija za sebe predstavlja čežnju čovjeka da izmjeni nehumane uvjete vlastitog opstanka, težnju za dokidanjem nečovječnih okolnosti koje u konačnici ugrožavaju njegovu egzistirajuću osnovu koja ga i čini čovjekom.

Napredujuća procesualnost utopijske težnje vidljiva je u svakom ljudskom pokušaju da aktualizira određeno znanje. Na ovom mjestu valja naglasiti vidljivo, bitno razlikovanje utopije od znanja. Aristotel u prvoj knjizi Metafizike[149] kaže kako svi ljudi po naravi teže znanju. To je kod osobe vidljivo od samog rođenja. Još nepokrenuti instinkti kod novorođenčadi svakim danom bivaju sve aktivniji i poprimaju sve složenije forme kako dijete raste dok jednog dana ne dosegnu stupanj kompleksnosti koji zahtjeva prisutnost onog što

[148] Zato je Popper u stanju tvrditi kako se 'utopijski pristup može spasiti samo pomoću platonovske vjere u apsolutan i nepromjenjiv ideal uz još dvije pretpostavke, naime (a) da postoje racionalne metode kojima se može jednom zauvijek ustanoviti taj ideal i (b) da postoje racionalne metode kojima se mogu utvrditi najbolja sredstva za njegovo ostvarenje. Samo nas takve dalekosežne pretpostavke mogu spriječiti da utopijsku metodologiju proglasimo potpuno jalovom. No čak bi i sam Platon zajedno s najvatrenijim platonovcima priznao da pretpostavka (a) nikako nije istinita; da ne postoji racionalna metoda kojom bismo mogli utvrditi konačni cilj, nego da se u najboljem slučaju možemo osloniti na neku vrstu intuicije. Budući da racionalnih metoda nema, svaka nesuglasica među utopijskim društvenim inženjerima mora dovesti do primjene sile umjesto razuma' (Popper, 2003:142-143). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Zagreb: Kruzak. Zaista, bilo bi bespredmetno i u svakom smislu suvišno opovrgavati Popperovo viđenje utopijskog budući ovaj rad vrednuje utopijsko ne isključivo *popperovski* kao utopijski društveni inženjering već kao jednu ontičku procesualnost čije je okončanje nedovršivo u-vremenu. Slojevitost utopijskog kao takvog nedvosmisleno je formulirao Cosimo Quarta u članku *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*, sugerirajući trostruku posljedičnost: kao pojam, kao koncept i kao fenomen.

[149] Aristotel (1988) *Metafizika*. Zagreb: Globus

Gehlen naziva hijat.[150] Težnja za znanjem se ne zaustavlja kao niti sam život, iako može djelovati umanjenim intenzitetom. Kada život od osobe počne zahtijevati primjenu viših oblika znanja koji povratno djeluju na društvene procese tada biva vidljivija i razlika između utopijskog i samog znanja. Težnja za znanjem, u aristotelovskom smislu, neda se obezvrijediti, međutim težnja za utopijskim se itekako dade usmjeriti u distopijskom pravcu. Ontološka razina bivstvovanja utopijskog u svojoj se aktualizaciji na djelujućoj, praktičnoj razini društva izopačuje u distopijski sadržaj kao posljedica osobnog pristanka uz odluku. Kakvu odluku ozbiljujemo takav će biti i ishod, utopijska procesualnost ili distopijska zadanost. ″Veliko Obećanje″ kako ga Fromm naziva u svojoj knjizi, *Imati ili biti*, doživjelo je neuspjeh na način da su njegovi ciljevi o ovladavanju prirodom, materijalnom obilju, sreći za većinu populacije i nesmetanoj osobnoj slobodi ostali nedostižni za najveći broj ljudi. Od početka industrijske ere jaz između otuđenosti i humanizma sve se više uvećavao u korist otuđenosti. Ovladavanje prirodnim silama i resursima dovelo je ljudski rod na rub globalne ekološke katastrofe, industrijski razvoj učinio je najbogatije još bogatijima, a siromašne siromašnijima, osobna sloboda je određena izborima i mogućnostima koje su zadane okvirima potrošačkog društva, a sreća je svedena na radikalni hedonizam. Upravo je taj radikalni hedonizam jedna od temeljnih premisa društva obilja, a glasi kako je 'cilj života Sreća, tj., maksimum zadovoljstva definiranog kao zadovoljenje bilo koje želje ili subjektivne potrebe koju čovjek osjeti' (Fromm, 2004:15)[151]. Druga psihološka premisa ugrađena u kolektivnu svijest potrošačkog društva kaže kako 'da egoizam, sebičnost i pohlepa, koje sistem mora

[150] Upravo zbog mnoštva varijacija promjenjivih vanjskih okolnosti, kočenjem nagonskih radnji koje su kod životinja usmjerene na ono *sada*, čovjek oslobađa nove obrasce ponašanja koji su rasterećeni od pritisaka instinkata. Tako između elementarnih potreba i njihovih vanjskih ispunjenja koja se izmjenjuju u skladu s nepredvidivim i slučajnim uvjetima, nastaju posredstvom opažaja, jezika, mišljenja, naučivi obrasci ponašanja sposobni djelovati na varijacije vanjskih stvari, na varijacije ophođenja drugih ljudi, te, značajno, i jednih na druge – to je taj ljudski **HIJAT** – prostor koji se otvorio usljed zakočenih i zadržanih poriva i djelovanja kao rekcija na te iste porive. Taj hijat, to zadržavanje za sebe je iznimno bitno za čovjekovu egzistenciju 'i iznuđuje se već kod najmanjeg djeteta, tako što nedovršenost njegova kretanja i nesposobnost za djelovanje kao totalne kočnice u iživljavanju potreba uvjetuju da mu se potrebe nakupljaju i postaju osjećane' (Gehlen, 2005:49). U nastavku na istoj stranici Gehlen piše kako kod ljudskog bića 'elementarne potrebe nisu prilagođene utvrđenim signalnim podražajima već je njihov odnos prema objektima ispunjena olabavljen… (Gehlen, 2005:49). Zakočeni porivi otvaraju hijat između njih i djelovanja. Putem takvih iskustava te u iskustvu zadržanih slika sjećanja, porivi dobivaju svjesnost i na taj način na tim zakočenim porivima čovjek stvara više potrebe, trajne interese usmjerene na budućnost. Polazišna točka principa rasterećenja jest ta da 'čovjek vlastitim djelovanjem iz svojih elementarnih opterećenja stvara šanse za održanje života, tako što se njegova motorička, senzorska i intelektualna postignuća međusobno potiču sve dok ne postane moguće promišljeno vođenje djelovanja' (Gehlen, 2005:56; *Čovjek – njegova narav i njegov položaj u svijetu*. Zagreb: Naklada BREZA).

[151] Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

stvarati da bi mogao funkcionirati, vode harmoniji i miru (Fromm, 2004:15)[152]. Ako se utopija pita što je dobro za razvoj osobe, distopija se pita što je dobro za održivost sistema. U ovakvom odnosu društvenih vrijednosti evidentno je kako nužno dolazi do sukoba između dvaju suprotstavljenih principa. Pokušaj nadilaženja ove dihotomije polazio je od tvrdnje da ono što je dobro za razvoj sistema, dobro je i za samog čovjeka, te kako su egoizam, sebičnost i pohlepa urođene ljudskoj prirodi. Ipak, ljudi nisu prihvatili te crte kao prirodne nagone koji su uzrokovali postojanje industrijskog društva već su smatrali da su one proizvod društvenih okolnosti', ističe Fromm. (Fromm, 2004:20)[153].

Čini se kako je suvremena koncepcija distopijske zadanosti nadišla mehanicističke vizije zajednice čija je paradigma u prošlom stoljeću bilo društvo projektirano i tehnički dotjerano kao kojekakav stroj, mašina. Možda je taj distopijski model napušten upravo zbog ljudske komponente te megamašine.[154] Koliko god je društvo obilja u umnažanju nepotrebnih potreba vidjelo svoju prednost utoliko je ono za posljedicu imalo disfunkcionalne povratne učinke na samo djelovanje te iste megamašine. Tehnološki napredak nastoji u što je moguće većem opsegu ljudske komponente zamijeniti mehaničkim, elektronskim, kompjutoriziranim, robotiziranim dijelovima koji u praksi demonstriraju manji otklon odstupanja od priželjkivanog standarda. Kao refleksija međudruštvenih odnosa zrcali se proces koji Fromm naziva formiranje društvenog karaktera. Dva su čimbenika koji formiraju takav društveni karakter kod pojedinca: psihičko područje individue i društveno-ekonomska struktura zajednice. U zajednici koja se nalazi na utopijskom putu on se formira kroz vrijednosti kao što su altruizam i solidarnost, dok u društvu u kojem se ocrtava distopijska zadanost taj isti društveni karakter formira se putem egoizma i sebičnosti. Fromm nastoji ukazati na sliku društva kao odraza dvaju temeljnih orijentacija ljudskog karaktera, sebičnosti i altruizma. Te dvije osnovne karakterne osobine označavaju i dva elementarna načina postojanja: imanje i

[152] Ibid.

[153] Ibid.

[154] 'Ako mašinu, manje-više u skladu s klasičnom definicijom Franza Reuleauxa, definiramo kao kombinaciju otpornih djelova, od kojih je svaki funkcionalno specijaliziran, djelujući pod čovjekovom kontrolom u svrhu iskorištavanja energije i obavljanja rada, onda je veliki radni stroj bio u svakom smislu autentična mašina: to više što su svi njezini sastavni dijelovi, iako sačinjeni od ljudskih kostiju, živaca i mišića,bili svedeni na puke mehaničke elemente, kruto standardizirane za izvršenje točno ograničenih zadataka' (Mumford, 1986:224; Mumford, L. (1986) Mit o mašini. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske). Takvu mašinu bila je sposobna pokrenuti jedino centralizirana sila čiji je autoritet obuhvaćao kolektiv zajednice. Razlika između tradicionalnih i suvremenih megamašina jest u tome što su prve nastojale iskoristiti rad, a druge uštedjeti na njemu uz efikasniji učinak.

bivanje. Na ovom mjestu valja ukazati na distinkciju između ″imanja″ koje je upućeno na gramzivost, stjecanje materijalnog i neutaživu želju za uvećavanjem istog, koje Fromm naziva karakterološko imanje, od egzistencijalnog imanja, koje se odnosi na brigu o tijelu, krov nad glavom, odjeću i oruđe, sredstvima neophodnim za zadovoljenje osnovnih potreba. Nedvojbeno je kako distopijska zadanost pitanje humanizacije zajednice drži suvišnim te ga nastoji dekonstruirati i izbrisati iz vlastitog narativa što je zapravo i konzistentno s distopijskim konceptom, dok utopijska procesualnost pitanje humaniziranja zajednice ne prestaje postavljati, čak niti onda kada je nedvosmisleno prisutna u aktualnoj zbilji. 'Problem, dakle, ne glasi da li je izvjesno da se takve promjene mogu sprovesti čak ni da li je to vjerojatno, nego da li je to moguće. Jer po riječima Aristotela, to je dio ″vjerojatnoće da nastupi ono nevjerovatno″. Radi se dakle da upotrebimo Hegelov pojam o ″realnoj mogućnosti″. Moguće ovdje ne znači jednu apstraktno logičku ili na nepostojećim pretpostavkama zasnovanu mogućnost. Realna mogućnost znači da postoje psihološki, ekonomski, socijalni i kulturni faktori, koji se, ako ne kao kvantitet onda bar u svojoj egzistenciji mogu pokazati kao osnova za mogućnost promjene' (Fromm, 1978:147)[155].

Apologija zadanog poretka svijeta u svom nastojanju da racionalizira i legitimira vrijednosno-normativni aparat za koji drži da je kolektivno prihvatljiv i poželjan implicira svojevrsno proturječje u odnosu na utopijski kriticizam. Naime, objema predmet je isti; to je zbiljska datost. Termin apologija ovdje koristim kao inherentan ideološkoj procesualnosti. To je djelovanje koje manifestira tendenciju niveliranja čovjekovih želja i zatečenih odnosa unutar društva. Kao takvo, ono nastoji ontološki jaz, prostor između datog i mogućeg učiniti pasivnim tako što kolektivu sugerira društveno konstruirane želje koje usljed procesa socijalizacije pojedinac započinje doživljavati kao vlastite. Uslijed takve procesualnosti individua posredno otupljuje oštrinu kritičkog vrednovanja onog što je za društvo poželjno od onog što je manje ili uopće nepoželjno, budući je to isto društvo uskladilo vlastite želje sa željama kolektiva. Izvanjsko je takoreći okupiralo unutarnje. Želje čije htijenje nije posljedica vlastitog introspektivnog zrenja, u osobnom, intimnom doživljaju formiraju se upravo kao takve. Ontološki jaz time biva ispunjen sadržajem koji nastoji datost interpretirati, ne, i kroz mogućnost već isključivo kroz neposrednu zatecivost. Apologija u gore spomenutom značenju ima za svrhu društvenu zadanost inaugurirati u vrijednosni sustav s mogućim predočivim fenomenom. Predočivim, u smislu predvidivim. Želje koje društvena zadanost

[155] Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike*. Beograd: Grafos.

postavlja u odluku ujedno i svaku buduću potencijalnu neizvjesnost čini manje neizvjesnom. Drugim riječima, sadržaj kojemu su inherentne društveno uvjetovane želje čini one kolektivno buduće aktualizacije u određenoj mjeri izvjesnim. Kroz ideološku procesualnost tendencije kolektiva suprotstavljaju se individualnim poduhvatima čije se želje kritički odnose prema ozbiljenoj slici svijeta. 'Pitanje je da li u svijetu u koji smo stavljeni, u izvanjskom svijetu nezavisnom od nas, postoji korelat za naš utopikum, onaj koji mi imamo u glavi. U jednom zatvorenom, u jednom gotovom svijetu svaki utopikum je bez zavičaja' (Bloch, 1986:78)[156]. Shodno tome, također se postavlja pitanje da li je utopikum determiniran željama izvanjske zadanosti, a koje smo usvojili kao vlastite, ili je on posljedica osobnog, imanentnog napora koji na datost gleda kao na formu koju valja utopijski nadići? Čini se kako će izvanjska datost uvijek biti sklonija podržavati ideološku negoli utopijsku procesualnost. Razlog tomu je evidentan; naime, utopijska procesualnost egzistencijalno uvjetujuće datosti teži, takoreći, revolucionarno transcendirati. Na mjestu starih ona želi postaviti nove forme društvenosti. Time se mijenja i sama ishodišna baza koja je nositelj određenog poretka zbilje kao kolektivnog tu-bitka. S druge strane ideološka procesualnost kao najradikalniju moguću promjenu sugerira reformu koja ishodišnu bazu ostavlja netaknutom u svojoj interesnoj privilegiranosti. Ideološka procesualnost je zapravo uokvirena slika omeđena granicama date zadanosti, dok utopijska procesualnost nudi jedan *novum* kojemu su također inherentne granice. Ali to su granice koje pogled usmjeravaju s onu stranu date aktualiziranosti. To su granice mogućeg. Ne kao onog mogućeg koje isključivo biva kao nikad ozbiljena mogućnost, već kao tu-bitak koji istovremeno s jednom nogom utiskuje trag u datom dok slijedećim korakom uvijek nastoji gaziti kroz moguće, dakako, ono utopijski moguće.

S obzirom na gore rečeno, a u odnosu na prethodno navedena dva pitanja može se kazati kako je u drugom pitanju sadržan odgovor na ono prvo. Ukoliko utopikum reflektira želje čija posljedičnost perpetuira zadanost datog društvenog poretka tada je sasvim izvjesno kako takav utopikum generira gotovu i zatvorenu sliku određenog poretka. Takva, ideološki servirana slika svijeta zasigurno utopijskoj težnji ne nudi zavičaj nego upravo suprotno od toga. U određenoj mjeri izvanjski svijet svakako uvjetuje utopikum individualiziranog subjekta. To čini na način da se pojedinačni utopikum, subjektu suprotstavlja kao zbilja koja intendira zauzeti mjesto postojećeg poretka. Nove forme, kao moguće, negiraju stare, zadane forme društvenosti, a koje se manifestiraju kao nemogućnost da transcendiraju vlastite

[156] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

egzistencijalne uvjete i strukture. Time su one lišene bilo kakvog budućnosnog materijalnog novuma kao društvenog totaliteta, a svaka sljedeća materijalna aktualizacija za svrhu ima održanje *statusa quo*. Utoliko je utopikum determiniran željama izvanjske zadanosti, međutim, utoliko je isti taj utopikum lišen ishodišne ontičko-utopijske procesualnosti koja, Mannheimovim jezikom govoreći, probija granice postojećeg poretka bitka. Ipak, naše poimanje utopije u bitnom se razlikuje od Mannheimove *utopijske predodžbe*, kako ju on naziva. Naime, on koristi pojmove, *predodžbe ideologija* i *predodžbe utopija*, kako bi ukazao na činjenicu da niti jedna niti druga nisu u skladu s bitkom, ″s učinkovitim poretkom života″, kako autor piše. Naša interpretacija i komparacija ideološkog i utopijskog fenomena ne zaustavlja se na činjenici njihove nepodudarnosti s datim poretkom već nastoji slijediti posljedičnost koju navedena nepodudarnost uzrokuje. Ideološko odstupanje od bitka nema namjeru negirati to odstupanje budući ideološka predodžba nije niti determinirana bitkom, već je njena svrha apologija određenog društvenog poretka. S druge strane utopijska procesualnost negira svaki društveni poredak koji odstupa od bitka jer djelovati utopijski znači djelovati prema *Bitku*. Posljedica apologijske funkcije ideološke procesualnosti jest konstrukcija jedne lažne svijesti koja reflektira ideološki intendiranu sliku svijeta. 'Ideologijom zovemo one bitku transcendentne predodžbe koje de facto nikad ne ozbiljuju svoj predočeni sadržaj' (Mannheim, 2007:216)[157]. Za navedenu misao Mannheim pruža i primjer. On piše kako 'predodžba kršćanske ljubavi prema čovjeku u društvu koje je utemeljeno na kmetstvu uvijek ostaje bitku transcendentna, neozbiljiva te u tom smislu ideološka predodžba… U društvu koje nije izgrađeno na tom istom načelu nije moguće dosljedno živjeti u smislu te kršćanske ljubavi prema čovjeku i pojedinac je u svojem djelovanju prisiljen – ukoliko ne kani razoriti tu društvenu strukturu – uvijek otpadati od svojih plemenitih motiva' (Mannheim, 2007:216)[158]. Zapravo utopijska procesualnost implicira dekonstrukciju, ne samo određenog zadanog poretka već svakako i njegovog ideološkog okvira. U tom smislu utopijsko, za razliku od ideološkog ne ostaje kao predodžba trajno suprotstavljena bitku već ono, takoreći, pokretačku svršnost crpi upravo iz zamišljaja idealiteta bitka. Utopijsko se u konačnici oblikuje u odnosu na sam bitak dok je konstrukcija ideološke procesualnosti u svom djelovanju neovisna o bitku kao takvom. Mannheimova

[157] Mannheim, K. (2007) *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[158] Ibid.

interpretacija utopijskog fenomena smisao apstrahira iz nepodudarnosti istoga sa poretkom bitka. Naime njegova utopijska predodžba permanentno je zatočena u svojoj vlastitosti i kao takva stoji nasuprot bitku. Samim time ona djelovanje crpi upravo iz te predodžbe. S druge strane naša interpretacija utopijske procesualnosti nije zadana vlastitom predodžbom već u svojoj otvorenosti kao apsolutni zamišljaj, u konačnici, anticipira sjedinjenje sa samim *Bitkom*.

'I utopije su transcendentne bitku jer i one orijentiraju djelovanje po elementima koji nisu sadržani u istodobno ozbiljenom bitku; ali one nisu ideologije odnosno one to nisu u onoj mjeri u kojoj im uspijeva transformirati postojeću povijesnu zbilju bitka protudjelovanjem u smjeru vlastite predodžbe' (Mannheim, 2007:217)[159]. Dakle, prema Mannheimu, niti utopija niti ideologija ne napuštaju svoje predodžbe iako je nedvojbeno kako, za Mannheima, utopijska predodžba ozbiljuje svojevrstan napredak bez kojeg bi ljudsko biće bivalo ″statično″, te bi kao takvo kontinuirano proizvodilo zatečenu datost. Možemo se složiti sa Mannheimom kako je 'apsolutni nestanak ideologije i utopije načelno moguć u jednom svijetu koji je doduše završio sam sa sobom i stalno se samo reproducira, ali da potpuno razaranje svega transcendentnog bitku u našem svijetu vodi objektiviranju koje uništava ljudsku volju. Pri tom se pokazuje i najbitnija razlika između dviju vrsta transcendencije bitka: dok propast ideološkog predstavlja krizu samo za određene slojeve i objektivnost koja nastaje razotkrivanjem ideologije uvijek znači samoosvješćivanje za cjelinu, potpuni bi nestanak utopijskog promijenio čitavo postojanje čovjekom. Nestanak utopije proizvodi jednu statičnu objektivnost u kojoj sam čovjek postaje stvar' (Mannheim, 2007:279)[160]. Dakle, bjelodano je kako Mannheim u utopijskom fenomenu sugerira jednu napredujuću tendenciju bez koje bi čovjek ostao zatvoren u zadanim granicama zbilje i dovršenim formama društvenosti. I ideološka i utopijska predodžba jesu, prema Mannheimu, transcendentni sadržaji. Njihov odnos spram zbiljskog karakterizira trajna nepodudarnost. I dok ideološka nepodudarnost u tom odnosu ne prekoračuje granice vlastite predodžbe, utopijska predodžba ipak implicira napuštanje okvira vlastite slike. Naime, kao što smo netom napomenuli pokazalo se kako Mannheim, iako ne izrijekom, svakako u utopijskom fenomenu pretpostavlja djelovanje koje se doživljava kao napredujuće, kao ono koje u odnosu na prethodno stanje stvari, označava jedan smjer prema naprijed, smjer prema višim formama aktualizacije. Shodno tomu valjano

[159] Ibid.

[160] Ibid.

možemo zaključiti kako je takva procesualnost usmjerena prema nečemu što je tu istu predodžbu i ispunilo napredujućim sadržajem. U suprotnom podliježemo tijeku zaključivanja koje nalaže da izvedemo konkluziju kako je utopijska predodžba, procesualnost ili utopijsko kao takvo, zapravo, zbilja po sebi. Zbog toga držim kako utopijsku procesualnost, s obzirom na putanju njezine aktualizacije, vlastiti sadržaj ne uobličuje isključivo kroz negaciju zatečenih uvjeta bivanja, već i prema bitku kao najsavršenijoj mogućoj formi zbilje. Kružni smjer ideološke procesualnosti determiniran je ideološkom predodžbom kao najvišim vrednujućim mjerilom takve procesualnosti. Zato ona sama niti ne prekoračuje opseg zadan vlastitom predodžbom. Ona se takoreći uvijek kreće korak iza svoje predodžbe. U trenutku i kada joj pođe za rukom afirmirati vlastite ciljeve ona nastavlja djelovati na isti način kako bi intenzivirala svoje učinke. U tom smislu njezino je djelovanje neovisno o bitku. S druge strane utopijska procesualnost konstantno nastoji ozbiljiti još-ne-ozbiljeni sadržaj, mogućnost koja ima nadograditi datost kroz formu više zbilje, a koja opet pruža mogućnost za neku slijedeću datost. U tom smislu utopijsko svagda nadilazi vlastitu predodžbu te opetovano konstruira jednu *novum* predodžbu koju kroz proces aktualizacije intendira transcendirati. Na određeni način utopijska procesualnost u Bitku vidi svoj egzemplarni *arhe* dok se ideološka procesualnost na isti takav način Bitku opire[161].

[161] O odnosu ideologijskog i utopijskog pisala je i Ruth Levitas u članku, *Educated Hope. Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, u kojem je Blochovo razlikovanje apstraktnih i konkretnih utopija usporedila sa Mannheimovim kontrastom između ideologije i utopije. Mannheim je označio utopiju i ideologiju kao kategorije ideja nepodudarne sa stvarnošću. Međutim, utopije su usmjerene na budućnost i kao takve transformiraju stvarnost prema vlastitoj slici, dok su s druge strane ideologije orjentirane prema prošlosti i služe za legitimaciju statusa quo. Posljedično, nisu sve forme onoga što Bloch naziva 'wishful thinking' utopije. Mannheim se slaže kako je 'wishful thinking' uvijek bilo prisutno u čovjekovom djelovanju; ali unatoč činjenici da su mitovi, bajke, religijska obećanja, humanističke fantazije kontinuirano nastojale ukazati na ono što nedostaje u stvarnom životu ipak su u velikoj mjeri ostali kao kompenzacijski sadržaji, a time i ideološki obojeni. Mannheim smatra da 'wishful thinking' koje nije određeno da ima učinak na buduće i nije utopijsko. Za Blocha ono jest utopijsko ali definirano kao apstraktna utopija. I Bloch i Mannheim ističu kako su njihove distinkcije analitičke prirode, a njihove kategorije idealnotipske: konkretna utopija može sadržavati apstraktne elemente, ideologija može sadržavati utopijske elemente i utopija može sadržavati elemente ideologije.
Mannheimova je ideologija u osnovi anti-utopijska dok Blochova apstraktna utopija to nije. Fundamentalna razlika sastoji se u odnosu između utopije i zbilje. Mannheim vidi zbilju kao danu, a pitanje što je zbiljsko ne postavlja kao problem. Ideologija i utopija izručeni su simboličkom realitetu ideja koji se nalazi izvan stvarnosti te se sa istim mogu pozicionirati u kontrast. Za Blocha, zbilja je suštinski nedovršena, a konkretna utopija je važna budući predstavlja moguću budućnost (ili asortiman mogućih budućnosti) inherentnu zbiljskom. Nije samo subjektivna anticipacija utopijskog mišljenja (kao posljedica još-ne-svijesti) već posjeduje objektivnu zbilju kao još-ne-postalo ili kao stvarno moguća budućnost, neovisno o tome da li će se zaista ozbiljiti kao aktualna stvarnost. Mannheim je u mogućnosti isključivo retrospektivno definirati ideju utopijskom budući da je ista determinirana uspješnošću vlastite realizacije, dok Blochova otvorena budućnost ništi taj kriterij u rasponu između apstraktne i konkretne utopije.
Iako je Bloch konkretnu utopiju definirao kroz utopijsku funkciju u odnosu na raspon stvarno-mogućih budućnosti, može se kazati kako je bio kudikamo određeniji. Rasponu moguće budućeg jednako je pripadno

Ideologija je istovremeno i iluzija i stvarnost. 'Ideologija u svojim različitim likovima i funkcijama kao lažna svijest (Marx), kao faktor društvene integracije putem simboličkih posredovanja (Geertz), kao instrument političke legitimacije (Weber) – ne počiva na istraživanju stvarnosti i strogoj provjeri svojih rezultata iako joj stanoviti znanstveni uvidi mogu poslužiti kao pokriće opravdanosti i ispravnosti' (Kalanj, 2010:14)[162]. Dakako, ona se neće na isključiv način odreći znanstvenog uvida i istine, međutim njena temeljna intencija jest okupirati ljudsko vjerovanje. Društvo kao stratifikacijski fenomen po prirodi stvari uzrokuje jednu spontanu utopijsku reakciju, dok s druge strane ta ista stratifikacija kao oruđe očuvanja formiranog poretka zbilje intencionalno generira metodu ideološkog interpretiranja zadane datosti. Tako se obje susreću u zbilji kao posljedica neravnopravne rasprostranjenosti egzistencijalnih uvjeta bivanja. Vertikalno ustrojena društvena raslojenost s privilegijama koje ne zahtijevaju borbu za materijalnu održivost svojstvena vladajućim slojevima društvene hijerarhije suočena je s egzistencijalnom neizvjesnošću zadovoljenja temeljnih ljudskih potreba kao svakodnevne nužnosti, a koja je inherentna onim nižim društvenim klasama. Upravo takvo, u konačnici polarizirano društveno uređenje ideološka interpretacija svijeta nastoji racionalizirati kao kolektivno prihvatljiv, gotovo nužan model bivanja. U odnosu na hijerarhijsku ustrojenost društva ideološka procesualnost okrenuta je prema dolje, prema onim slojevima čije vjerovanje mora pridobiti kako bi njezini vlasnici zadržali svoje privilegirano mjesto u poretku stvarnosti. S druge strane utopijska procesualnost uzdiže se prema gore s namjerom da u konačnici dokine distopijsku stratifikaciju. Na neki način te dvije tendencije nalaze se u stanju permanentnog sukoba. Od čovjeka koji hoće revoluciju intelektualac je na određeni način postao čovjek koji ne želi da ga revolucija uznemirava. Društvo obilja upravo je svojim obiljem ″korumpiralo″, te na taj način integriralo, pasiviziralo i neutraliziralo sve društvene grupe koje su nekad i bile nositelji potencijalno revolucionarne aktivnosti. Mehanizmi neutralizacije same potrebe za preokretom kao jedno od učinkovitijih sredstava koriste primjerice, masovnu proizvodnju najšarenijeg spektra robe za konzumaciju. Taj robni oblik života čovjeka podčinjava i stavlja u ovisan položaj spram samog sistema. Čovjek

razorno moguće fašističko Ništa kao i konačno izvodiv i zakašnjeli socijalizam, a ono prvo nije utopija. Kada Bloch raspravlja kako je svijet prepun sklonosti prema nečemu, tendencije prema nečemu, latencije nečega, on ne nastupa indiferentno u odnosu na ono što to nešto ima biti. I zaista, Bloch identificira konkretnu utopiju sa marksizmom. (Levitas, Ruth *Educated Hope. Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 13-26.)

[162] Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

podsvjesno postaje ovisan o tržištu, a zapravo tržište ovisi o njemu. Kontinuiranom konsumpcijom, vremenom se pojedinac počinje poistovjećivati sa robom koju troši. Primamljivost i dostupnost manje ili više fetišiziranih roba što se nude na tržištu otupljuje ljudsku svijest o zbilji čiji je potrošačko-konzumeristički pristup životu reflektiran kroz odnos privilegirani – potlačeni; ideološka procesualnost – utopijska procesualnost. To i jeste jedan od kroničnih problema nedostatka suvremene težnje za utopijskim; prosvjed utopijskog upućen je protiv jednog relativno prosperitetnog društva čiji članovi žive u materijalnom izobilju i ne žele riskirati tu egzistencijalnu sigurnost. To međutim ne znači i oproštaj od utopije. Ne stoji čovjek na kraju utopijskog puta jer ga u formi gotovosti, dovršenosti, završenosti, kao ljudsko, ontološki otvoreno biće niti ne može okončati. U tom kontekstu prije bi se moglo raspravljati o čovjekovu stajanju na početku utopijskog puta. Kraj utopije, kraj povijesti, kraj vremena – čovjek je taj koji vlastitim djelovanjem determinira i definira navedene procese. Ako bi se mit o kraju ostvario to bi ujedno značilo i kraj samog čovjeka.

Ideološka predodžba sugerira sliku svijeta koja niti nema namjeru biti usklađena sa bitkom dok fenomen utopijskog sugerira procesualnost koja nastoji kritički ukazati na distopijske nepodudarnosti inherentne ideološkoj slici, a u odnosu na sam bitak. 'Osnovna se razlika sastoji u tome što je utopija situaciono transcendentna dok ideologija nema tu značajku već je prikačena za postojeću stvarnost, kao njezin neposredni produžetak. Utopija je u svom transcendentnom značenju neka vrsta posebne i fiktivno realizirane zbilje ili je, pak, na putu ozbiljenja, dok ideologija ne mora biti ozbiljena jer je ona prije svega legitimacija postojećeg. Dok su utopije usmjerene prema budućnosti, ideologije su povezane s vladajućim grupama, s njihovim kolektivnim egom i uglavnom su usmjerene prema prošlosti' (Kalanj prema Kateb, 2010:161).[163] Ideologija i utopija neraskidivo su povezane sa zbiljom kao sa postojećim, zadanim društvenim poretkom. Što je više ideološka predodžba internalizirana od strane ljudskog vjerovanja intenzivniji postaje njezin učinak. Odnosno njena vidljiva nepodudarna kontura poprima latentne obrise koji bivaju teže uočljivi. S druge strane, utopijsko približavanje stvarnom životu zaista je utopijsko samo ukoliko kritički razobličuje ideološke procese koji nastoje oblikovati sliku stvarnosti kao lažnu. U tom smislu i ideologija i utopija nalaze se u stanju nesuglasja sa stvarnošću. Samo se u navedenom značenju utopija može približavati stvarnosti, a da u tom procesu ne žrtvuje vlastiti smisao. Naime, nužno je za utopijsku procesualnost da zadrži taj kritički odmak u tumačenju poretka stvarnosti kako

[163] Ibid.

ontološki jaz ne bi bio zatvoren. Ideologijska procesualnost u odnosu na svekoliku zbilju uvijek ostaje samo pojavnost budući je definirana isključivo zadanom stvarnošću od koje nastoji iskonstruirati predodžbu pojavnog koja će biti samoj sebi svrha. To je slika ontološkog jaza u kojoj je datost lišena mogućnosti. Takva iluzorna stvarnost ili realnost bez mogućnosti zorno reflektira intenciju ideološke procesualnosti, da kao takva zapravo zbilju podijeli te konstruira jednu artificijelnu predodžbu namijenjenu gomili, a zatim tu vlastitu predodžbu prikaže kao stvarnu. Shodno tomu, budućnosni sadržaj gubi vlastiti neizvjesni smisao. U tom slučaju ontološka realnost biva bez vidljive diferencijacije onog datog i mogućeg. Ideološka procesualnost u potpunosti zanemaruje mogućnost kao budućnosni zamišljaj onog još-ne, iako ju ništa ne priječi da sugerira jednu ideološku projekciju nekog budućeg ovdje i sada. Međutim, čini se kako je ona kao takva ipak neodrživa. Njezin smisao opstoji i kreće se usporedo i zajedno sa onim sadašnjim, odnosno sa pojavom sadašnjeg. Svako anticipiranje jest pružanje u budućnosni sadržaj, a svaki budućnosni sadržaj implicira potenciju drugačijeg. Naime, mnoštvo sugestija u stanju je ponuditi i onu anticipaciju koja se ne podudara ideološki ponuđenom. Zato nositelj utopijske procesualnosti i jeste onaj dio zbilje koji se nadaje iz budućnosti; istovremeno izvjestan i neizvjestan, predočiv i nepredočiv, nužan i kontigentan.

3. ONTOLOGIJA UTOPIJSKOG

3.1. OSNOVNE UTOPIJSKE KATEGORIJE

Zaista, topos jednog društvenog zbivanja moguće je ispunjavati procesualnošću ne-mjesta koje će u dozivanju aktualizacije imati snažniji poticaj na djelovanje, u sugestivnom smislu, negoli konkretno mjesto ovdje i sada. Pod konkretnim mjestom mislim na uvjete bivanja. Nedostatno je ne-mjesto odrediti kao ono koje nigdje ne opstoji ili još naivnije kao mjesto koje nema vlastito mjesto[164]. Zapravo, ukoliko bi ne-mjesto definirali na spomenuti način iz opsega njegova pojma izdvojili bismo cjelokupan filozofski i sociološki sadržaj. Utopijsko mjesto ili ne-mjesto odnosi se na svako mjesto (ne-društvo) kojemu je inherentna mogućnost ne-mjesta (društva). Kao takvo, ono je prije svake geografske ili vremenski determinirajuće granice[165]. Kritičari utopijskog kažu kako se mjesto odvija, događa, ozbiljuje

[164] Moreovo imenovanje koncepta utopijskog, pored samog naziva, udahnulo je istom i jednu procesualnu kontekstualizaciju čije se trajanje nadaje kroz uvijek bivajuću, ne-jenjavajuću aktualnost. Ista se održava kroz sve epohe ljudske vrste što sugerira kako je More učinio mnogo više od pukog dodjeljivanja imena. Quarta drži kako je More neraskidivo povezao jedan pradavni koncept sa nazivom pri tom generirajući potpuno novu riječ ali i novi pojam, gdje je označeno u potpunosti sadržano u označitelju. U onome utopijskom "u", čini se kako je More imao namjeru sažeti koliko označiteljsko negacijskog "*ou*" (ne) toliko i onog označiteljsko afirmacijskog "*eu*" (dobro, sretno), što za posljedicu sugerira značenje utopijskg kao *eu-topia* (mjesto sreće, mjesto dobrog ili dobro mjesto, sretno mjesto) i *ou-topia* (ne-mjesto ili mjesto koje ne postoji). Shodno tome, utopija se tumači kao dobro društvo (u smislu slobodno, pravedno, determinirano vrlinama, nenasilno, usmjereno na mir) koje ne postoji. Iako se odnosi na ne-postojeće koje je činjenično, ali ne i načelno takvo, u smislu da nije puko *ne-postojeće*, već je određeno, kako je Ernst Bloch naglasio, onim Ne-Još, onim što se zapravo ozbiljuje kao buduće. Drugim riječima, *ne-postojeće* utopijskog, daleko je od usmjerenosti na nihilizam i očajanje, ono ljudsku vrstu vodi prema nadi, potičući moral i strukturnu transformaciju, a samim time stremi prema konstrukciji društva koje ima biti, barem onoliko koliko je to moguće, plemenitije od aktualnog, piše Quarta u članku *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*.

Vincent Geoghegan, u članku *Remembering the Future*, smatra kako se riječ utopija obično pejorativno koristi da bi se opisala, izrazila žudnja za nemogućim. Takva definicija isuviše je uska, lišavajući pojam njegova bogatijeg sadržaja, te ne uspijeva predstaviti aktualne i kompleksne manifestacije utopijskog. Ova se ograničena definicija također koristi u svrhu izrazito subjektivnih definicija "realizma" – gdje interesi i ideologije determiniraju što se može ili ne može postići. Ukratko, utopije mogu biti i racionalne i izvodive. Geoghegan utopijsko promišlja na način koji u obzir svakako uzima čovjekovu potrebu i sposobnost da kreira poželjnu društvenu okolinu; svjesnu ili nesvjesnu rekonstrukciju zbilje koja obično uključuje i zamišljaj budućeg. U ovom smislu utopijsko može biti benigno ili maligno, primjenjivo ili neprimjenjivo, moguće ili nemoguće. (Geoghegan, V. *Remembering the Future*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 52-68.)

[165] Levy spekulira kako je Bloch možda ponajviše bio fasciniran činjenicom zašto su ljudi toliko privučeni nečim što još nije tu. Kako valja promišljati ovaj čudni fenomen, pita se Levy. Iz kojeg se razloga ljudi upuštaju u fantaziranja i dnevna sanjarenja ove vrste? Kakva je to neobična težnja koja generira nadu? Budući promišljanje mogućeg nema granica, uvijek je moguće pretpostavljati i postulirati nove mogućnosti. Uvijek će biti utopija piše Levy. Čovjek nikada neće prestati razmišljati o mogućnostima koje još nisu postale zbilja. Utopijska težnja

u onom ″tu″, a koje se doživljava kao stvarnost, dok se ne-mjesto niti odvija, niti događa, niti ozbiljuje već se u vlastitoj fiktivnosti nudi kao opreka navedenom. U svakom slučaju oba fenomena jesu, odnosno čine određena djelovanja koja se u nekim interpretacijama nastoje prikazati kao međusobno isključiva, dok se u drugima, što je svakako svrsishodnije poimanje, određuju kao svojevrstan dijalektički odnos datog i mogućeg. Geografska granica ima omeđiti mjesto kao površinu dok mu vremenska mjera ima dodijeliti temporalnu zadanost. Naime, jedan od načina interpretiranja mjesta jest vrednovanje kroz dimenziju prostora. Međutim, isto tako, promjena inherentna čovjekovu *tu-mjestu* želi dati odgovor i na pitanje onog *kada?*. Biti u nekom geografsko-temporalnom mjestu za pojedinca implicira zauzimati točno određeno ovdje i sada, u numeričkom smislu i značenju. Dakle, utvrdivim matematičkim i geometrijskim odnosima. Jedan je točka, dva je linija, tri je površina, četiri je čvrsto tlo piše Frederick Copleston[166] referirajući se na Pitagorinu kozmologiju i poimanje zbilje. Međutim za Pitagoru, matematika ili preciznije *broj*, jedan je od načina interpretiranja i razumijevanja onog datog. Broj u konačnici predstavlja konkretnu metodu apstrahiranja smisla, forme, iz aktualizirane zbilje. Mjesto izvedeno iz geografskih i vremenskih pretpostavki rezultirat će prostornim, te u krajnjoj liniji, za utopijskim fenomenom, brojčanim redukcionizmom. Takvo matematičko shvaćanje mjesta dislocira čovjeka kao osobu izvan mjesta, a koje mu je po naravi imanentno. Dakako, to nisu posljedice Pitagorina nauka niti je to kontekst njegova učenja o brojevima. Imperativ mjesta koji zahtijevaju kritičari utopijskog zapravo je procesualnost ontološke prirode, a mapirano mjesto u prostoru i vremenu tek njegova posljedičnost. Jer zahtijevati utopiju kao svojevrsnu gotovost izgrađenu i dovršenu na konkretnom mjestu, u konačnici znači svesti je na broj u borniranom značenju[167]. Od prozora,

---

nerazdruživi je dio čovjekove svijesti. Posljedica ovakve misaone znatiželje, Blochov je iznenađujući zaključak, suprotan uobičajenom mnijenju, naime, da je iskonski korijen utopijskog, ne društvene nego antropologijske naravi. Posrijedi je volja - volja koja se korjeni u čovjekovim latentnim kreativnim sposobnostima – da se oslobodi faktualnog okruženja trenutka kako bi se stvorile nove "mogućnosti" poput onih koje možda još nisu niti "sanjane".

[166] Coplestone, F. (1988) *Istorija filozofije, Tom I, Grčka i Rim*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

[167] U eseju *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*, McManus piše kako je vodeći potencijal budućeg konstantno prisutan u Blochovom djelu kao potencija koja se suočava, otvara, i remeti prihvaćanje zadane realnosti kao jedine realnosti... taj "mrak proživljenog trenutka", kako ga Bloch naziva. Iskustvo sadašnjosti temporalno je stratificirano... U Blocha, ta je kategorija istovremeno premrežena otuđenostima, kako osobnim i političkim, tako egzistencijalnim i epistemologijskim, naime, upravo tim temporalnim. Ljepota nade, u Blocha je forma koja daje smisao bilo kojem utopijski mogućem... putem principa nade ono buduće se otvara kao mogućnost. Njegova misao orjentirana je na ono buduće ali ne u linearnom smislu. I u prošlom i u sadašnjem Bloch otkriva utopijske impulse. Kako bi se utopijske impulse, razlučilo na one dobre i loše, Paul Ricoeur kaže da

vrata, fasade i krova kuće nas daleko više interesira što se zbiva unutar kuće. Naime, ukućani su ti koji raspolažu potencijom rekonstrukcije same kuće. Mjesto koje zauzima kuća kao takvo je zadano, dok je ne-mjesto unutar kuće posvuda i nedovršeno. I jedno i drugo čine stvarnost, datost. Bilo kao već ozbiljena, aktualizirana datost bilo kao datost u mogućnosti. U tom smislu, mjestu je inherentno ne-mjesto.

Utopijsko ne-mjesto uvijek se nalazi u pokretu. Iz ontičkog ishodišta ono zahtijeva promjenu. Dinamika ontičkog ukazuje na dinamiku utopijskog[168]. Društvenost je imanentna mjestu i upravo ta društvenost čini ontološke granice samog mjesta. Tu se aktualizira odnos između pojedinačnog i općeg. Dakako, granice mjesta determinirane su i onim *gdje?* i *kada?* ali isključivo u relativnom značenju. Ljudsko biće u mogućnosti je izgraditi bilo koje *gdje* i bilo koje *kada* kao ovdje i sada. Taj *tu-bitak* je uvijek prisutan kroz egzistirajuću otvorenost i nedovršenost. Čovjek kao *tu-bitak* je zapravo biće s mogućnošću egzistiranja. Pored ontološke odredbe koja implicira čovjekovu postavljenost u odluku, istovremeno on biva suočen i sa mogućnošću razumijevanja toga, imanentnog mu bivstva, tog vlastitog mjesta i ne-mjesta koje *još-nema* svoje mjesto. To je razumijevajući odnos prema vlastitom bitku, prema sebi svojstvenoj egzistenciji. Heideggerovski rečeno, razumijevanje je izvorna odredba egzistencije *tu-bitka*: čovjek formira svoj način egzistiranja[169]. Dakle, ne-mjesto samo po sebi

---

je potreban 'pogled iz nigdje' (*glance from nowhere*). Time i status utopijskog biva mnogostruk: sastoji se od naloga upućenog nama da tražimo i ostavljamo tragove utopijskog, sastoji se od refleksije sebstva gdje se utopijsko otkriva kao potencijalno kognitivno latentno svojstveno svakom čovjeku, sastoji se od nedvosmisleno razlikujuće definicije realnog od realizma, a koje uključuje ono 'još-ne', te kao takvo nadilazi ontologijski dato. Ze,ev Levy u istom duhu piše kako upravo konceptu utopijskog pripada ne samo puko predviđanje novih mogućnosti, već otkrivanje onih mogućnosti kojima je aktualnost ispunjena. Njegovanjem takvih mogućnosti ljudi mijenjaju zbilju koje su dio. Upravo je to princip nade. Nada se derivira iz nečega datog, dok istovremeno implicira aktivan stav prema tom datom. Ima postojati jasna spona između izlaganja mogućnosti i znanstvenog istraživanja takvih mogućnosti. To mora uključivati *ex tempore* načine njihove ralizacije, piše Levy u članku *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*.

[168] McManus piše kako je Blochova ontologija ljudske egzistencije dinamična. Pri tom ističe važnost sljedećeg: tvrdnja da se politička istina može generirati iz perspektive ljudske prirode pokazala se u najmanju ruku problematičnom. U svakom slučaju, komentatori Blocha sugerirali su kako je "potraga za utopijom primarno potraga za sebstvom" (West, Thomas H. *Ultimate Hope Without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*. New York: P. Lang, 1991.). Wayne Hudson argumentira kako je "problem utopije kod Blocha problem autentičnog odnosa spram onog Sada" (Hudson, Wayne. *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan, 1982); zaista za Hudsona "samospoznaja je univerzalni problem". Suština problema je da se autentično sebstvo razumije kao sebstvo u vremenu. U ovom značenju kategorije 'zavičaja' i 'finalnosti' kao i 'istine', 'esencije' i 'autentičnosti' jesu "provokativne utopijske figure" prije negoli "kategorički imperativi koji naređuju sve ono što im prethodi" (Tom Moylan). Mi kao ljudi nismo 'zadani'... (Susan McManus, *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*.)

[169] Heidegger, M. (1988) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.

nameće procesualnost; ishodišna determiniranost ne-mjesta jest procesualnost. Prvi susret, takoreći, objekta i subjekta događa se u ne-mjestu, tamo gdje realitet ne određuje čvrsto tlo niti kazaljka na satu. 'Utopijska je svijest ona koja se ne podudara s bitkom što je okružuje. To nepodudaranje uvijek se pokazuje u tome što se takva svijest u doživljavanju, mišljenju i djelovanju orijentira po čimbenicima koje taj bitak ne sadrži kao ozbiljene. No nećemo svaku nepodudarnu orijentaciju koja transcendira konkretni bitak… smatrati utopijskom… samo onu zbilji transcendentnu orijentaciju koja, prelazeći u djelovanje, ujedno dijelom ili posve probija granice postojećeg poretka bitka. Ograničavanje utopijskog na onu vrstu zbilji transcendentne orijentacije koja ujedno i probija granice postojećeg poretka razlikuje utopijsku od ideološke svijesti' (Mannheim, 2007:213)[170]. Na istoj stranici autor također piše kako se čovjek u tijeku vlastite povijesti 'mnogo češće orijentirao po bitku transcendentnim nego imanentnim čimbenicima, a ipak je na osnovi takve s bitkom nepodudarne ideološke svijesti proizvodio sasvim konkretne poretke života' (Mannheim, 2007:213)[171]. Nije svrha utopijske procesualnosti da se jednom za svagda premosti taj ontološki jaz. Konstruirajuća utopijska procesualnost tendira premošćivati takozvani antagonizam između datog i mogućeg. Sva mogućnost crpi se iz ideje budući je datost u aktualiziranosti dosegnula svoju najvišu točku potencije. Svaki budući čin iz onog ovdje i sada ozbiljiv je samo kao mogućnost, mogućnost koja se doživljava vrednijom u odnosu na zatecivu datost. Ontološki jaz zapravo i nije antagonizam, jer datost i mogućnost nisu suprotstavljene na konfliktan način već jedna iz druge apstrahiraju vlastite forme ostvarivosti. Datost naime, nije statična. Ona je stanje u-vremenu. Datost će se afirmirati tek kroz mogućnost, jer ona se ne može zaustaviti u-vremenu, a mogućnost će se aktualizirati u datom kao nužnost, budući ona kao takva uvijek

[170] Mannheim, K. (2007) *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

[171] Ibid. Poradi usporedbe, na ovom mjestu navodim i promišljanje Ze'ev Levya o odnosu utopije i ideologije gdje Levy, dakako, polazi od Blochovog razlikovanja ova dva fenomena. Naime, Blochov princip nade je spona između teorijskog i praktičnog. Činjenica da nada kritički prosuđuje postojeću zbilju ukazuje kako ista uvijek transcendira postojeće. U suprotnom bilo bi beskorisno i besmisleno nadati se ičemu. Naime, sve bi postalo beznadno. *Ex definitio* nada se odnosi na nešto što nije prisutno. Shodno tomu, obrazlažući utopijsko kroz koncept mogućeg, ustanovljujući ga na principu nade i spajajući ga sa budućim Bloch utopijsko diferencira od ideologijskog. Na koncu, Bloch, tragom Marxa, ideologiju smatra služavkom vladajuće klase. S druge strane utopije nikada ne mogu predstavljati interese te vladajuće klase. Za Levya ovo je pojednostavljeno tumačenje jer kako onda prihvatiti pojam 'socijalističke ideologije' pita se Levy. Ili kako govoriti o ideologiji utopije? Iako Bloch smatra kako je svakoj ideologiji inherentna neka forma obmane i lažnosti, ne-obmanjujuća ideologičnost utopijskog ima se fokusirati na ljudski, humanistički moguće, uključujući u svoju izlažuću sliku zbilje i sami princip nade. Da bi razriješio ovu nedoumicu, a smatrajući kako ideologijsko nije negativno samo po sebi, Levy drži da bi svaku utopijsku kategoriju valjalo prosuditi aršinom ideologijskog kriticizma (*criticism of ideology*). Ukoliko bi preostala znatna količina utopijskih elemenata i nakon takvog kritičkog propitivanja time bi i vrijednosni sadržaj utopijskog bio vidljiviji. (Levy, Ze'ev. *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*.)

prodire u zatecivu stvarnost nošena strujom vremena. S druge strane potencija datog također je i supstancijalna dezintegracija budući i takva mogućnost prodire u njeno bivanje. One dakle, koegzistiraju kao međusobno uvjetovane u odnosu na zajedničku im utopijsku, distopijsku posljedičnost. Datost vlastitu opstojnost apstrahira iz mogućeg koje jednom aktualizirano, opet teži održati se u bivanju kroz mogućnost. Međusobna uvjetovanost datog i mogućeg determinirana je bivanjem po sebi, onim jest. Drugim riječima, ukoliko bi se prestala aktualizirati promjena između datog i mogućeg, te bi ontološki jaz kao takav bio zatvoren, to bi značilo ostvarenje, nazovimo je, onostrane utopije koja se izmjestila s onu stranu vremenitog poretka. Dakle, namjera je utopijskog da kontinuirano ozbiljuje tu interakciju između zatečenih, dosegnutih i onih još-ne-dosegnutih formi zbilje. Upravo to je mjesto utopijskog ne-mjesta. Ono nema vlastito mjesto ne zato što je uvjetovano nužnošću geografskih i vremenskih mjernih parametara nego zato jer je smješteno u ontološki jaz datog i mogućeg. Time je utopijsko lišeno konkretnosti mjesta kao imperativa bivstvovanja. Istovremeno dodijeljen mu je ontički imperativ sveprisutnog ne-mjesta, toposa neodvojivog od čovjekova prostora aktualizacije.

Prisutna vrijednost u doživljaju konstantno zaostaje za onom anticipirajućom. Dakako, ne-mjesto uvijek nastoji predočiti sadržaj koji u svojoj posljedičnosti biva i kao nepredočiv. Ipak, ta nepredočivost ne odražava se negativno na utopijsku vrednujuću svijest. Upravo suprotno. U određenoj mjeri predočivost, ali čini se još i više nepredočivost pojedincu sugerira priželjkivanu stvarnost. U nepredočivom nada je sklona vidjeti ono što još-nije. Možda je čak sklona u tom 'nepredočivom sljepilu' posezati za utopističkim racionalizacijama, ili bolje rečeno utopističkim iracionalizacijama kako bi barem pokušala učiniti podnošljivom egzistirajuću neizdrživost. Bloch kaže kako je samo putovanje budućnost dok je mjesto kao takvo dato. Otvorenost toposa opstoji usporedo sa mogućnošću koju ista ta otvorenost predstavlja. Istodobno, ona je predočiv ali i nepredočiv zamišljaj. 'Da je svijet sasvim zatvoren, da smo mi zatvoreni, da je sve gotovo, toga ne bi moglo biti: onda postoji jedan definitivum, onda je sve determinirano, onda su svi uvjeti dati, pa iz mogućeg sad stvar prelazi u stvarno' (Bloch, 1986:42)[172]. Čini se kako je zbilja zaista tako ustrojena, naime, na način da je čak i zamišljaj otvorenog toposa moguć; za biće kojemu je takvo djelovanje imanentno može se reći kako uistinu transcendira konačnosti koje determiniraju bića kao

[172] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

takva. 'Dakle, mora biti nečeg što se krije u svijetu i što je sadržaj nečega čemu se pod okriljem boga žudi, što se zamišlja. To nose vremena. Dakle, postoji objektivna mogućnost, čak objektivno-realna mogućnost' (Bloch, 1986:42)[173]. Ukoliko ontološkog jaza ne bi bilo tada čovjek ne bi niti egzistirao kao čovjek. On bi bio neko drugo biće; nakon egzistiranja njegova drugotna odredba jest način egzistiranja. Naime, čovjek bivstvuje kao biće odluke. Mogućnost naprosto jest njegova priroda. 'Mogućnost se može definirati kao parcijalna uvjetovanost. Uvjeti moraju postojati, inače to nije moguće, neki uvjeti su morali postojati, ali bili su nedovoljni da nastupanje učine vjerojatnim ili čak neizbježnim. Mogućnost je parcijalna uvjetovanost – realnost u kojoj smo, u kojoj živimo i u koju ulaze svi naši snovi, pa u njoj uopće nalaze sebi mjesto i ne gase se ab ovo' (Bloch, 1986:43).[174] Mogućnost je dio ne-mjesta. Valja kazati kako mogućnost sama po sebi nije vrijednosno neutralna. Pri tom mislim na njezinu bitstvenu djelatnost, onu opredijeljenost koju ista pruža; naime, pristanak uz ovo ili ono djelovanje, a koje je podvrgnuto doživljaju vrijednosnog suda. Odlučiti se za pristanak uz djelovanje koje se tumači kao dobro ili loše tek je sekundarna odredba mogućnosti jer sama činjenica što smo uopće u potenciji postaviti deliberativnu procesualnost kao interpretaciju zbilje, vrijednost je bez premca. Spomenuta procesualnost sugerira kako se i u onom pristanku uz odluku koja može biti označena kao protivna vrijednosnom sadržaju nalazi vrijednost kao

[173] Ibid. Ranije u radu naveli smo četiri kategorije mogućeg; onog što Bloch naziva Možebitak (*Kannsein*). U djelu, *Filozofija Ernsta Blocha*, Rasima Muminovića, one su prevedene kao '*formalno-moguće*', '*stvarno-objektivno moguće*', '*stvarnosno-shodno objektivno moguće*' i '*objektivno-realno moguće*'. Levy ih u članku *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch* navodi kao '*formally possible*', '*cognitively possible*', '*objectively possible*' i '*dialectically possible*'. *Formally possible* je naivno optimistično mišljenje koje zanemaruje datu zbilju. Ideju utopijskog promišlja na neodgovoran i apstraktan način. Štoviše, takva ideja utopijskog nije drugo doli misao pojedinačne individue. Takve osobe formuliraju sadržaj i ciljeve utopijskog kao korolar njihovu negiranju postojeće realnosti ali ne uzimaju u obzir načine kako da aktualiziraju *novu* zbilju i kakvim sredstvima. Također nisu svjesne niti onih mogućnosti promjene koje se već sadržane u postojećem. Iz ovog razloga sva klasična literarna utopijska ostvarenja bila su osuđena na neuspjeh. Prerano su došla čime su bila odsječena od realnih mogućnosti društvene zbilje svoga vremena. Takva neprilika zadesila je Saint-Simona, Owena, i Fouriera, a prije njih Thomasa Morea, Bacona, Campanellu i njima slične. *Cognitively possible* odražava promišljanje o novim problemima kao i sugeriranje novih solucija. Oslanja se na razum, ali poput prethodnog mišljenja ostaje zaglavljeno u ograničenom okviru subjektiviteta. Također je nesposobno ozbiljiti se kao društveni programa. *Objectivelly possible* je manje ili više poput teorijski mogućeg. Iako se nadaje iz same društvene zbilje nedostaje mu praktičnosti budući je ograničeno isključivo teorijskim aspektima mogućeg. *Dialectically possible* jest istinska mogućnost utopijskog. Izražava dijalektičnu sponu između utopijskog koje posjeduje čvrstu vezu sa zbiljom i reflektira napredak kao takav, a također je i utopijska mogućnost koja utjelovljuje čovjekovu slobodu. To znači da je neuvjetovana i nije pasivno podvrgnuta objektivnoj realnosti. *A propos*, ovaj koncept *dialectically possible* dalje je razvio Zygmunt Bauman okarakteriziravši utopiju kao skupinu idealnih mogućnosti (*ideal possibilities*); njihova suprotstavljenost postojećoj društvenoj zbilji objelodanjuje upravo te mogućnosti, a koje se mogu pronaći u potenciji (*in potentia*), piše Levy.

[174] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

takva. 'Kad bi svijet bio isto tako skroz teleološki determiniran, tada ne bi bilo nikakvog prostora za igru, aktivnost i teleologije osobe bile bi paralizirane, njena sloboda bila bi iluzija, a njena providnost jedna kobna nepodnošljiva moć. Kada bi isti svijet bio sasvim indeterminiran (niti kauzalno niti finalno uređen)… tada bi providnost bila nemoguća, sloboda i unutarnja snaga bile bi doduše bez ograničenja, ali i bez sposobnosti izvanjskog djelovanja; svršna djelatnost bila bi… u korijenu odrezana.., jer sva svršna realizacija… pretpostavlja svršnu strukturu svijeta, ona ima kao realno događanje samo formu kauzalnog procesa' (Hartmann, 2003:359)[175]. Sama determinirana mogućnost vrijednosni je sadržaj. U odnosu na posljedičnost koju uzrokuje ista je kauzalno određena stupnjujućom, vrednujućom sviješću (većim ili manjim dobrom). Međutim, čovjek je biće kojemu je inherentan doživljaj kako simpatije tako i antipatije; iz vlastite nutrine čuje dozivanje želje, a sjena želje jest htijenje. Mogućnost po sebi ujedno je i vrijednost i potencija da se pojedinac svrsta uz djelovanje koje ga udaljava od dobra kao takvog. Utopijskim rječnikom govoreći, ta potencija ga čini sposobnim da sebe postavi u čin odnosa spram svijeta koji za svrhu ne bi imao aktualizaciju u što je moguće savršenijoj formi već upravo suprotno od toga. Takva činidba odvraća čovjeka od utopijskog stanja.

Ne-mjesto kao utopikum uma nastoji sebe graditi u prostorno-vremenskim odnosima iz mogućnosti kao ishodišne točke. Uopće, sama mogućnost mogućnosti ili potencija mogućnosti čini jednu vrijednosnu formu koja je uvjet svake utopijske procesualnosti. Međutim, vrijednost utopijskog sadržana je u pristanku uz određenu mogućnost, a procesualnost utopijske vrijednosti započinje kroz nastojanje da se ta mogućnost aktualizira. Imperativ ozbiljenja ne predstavlja uvjet utopijskog djelovanja. Forma vrijednosnog sadržaja utopijske činidbe inherentna je već i samom nastojanju da se istoimeni sadržaj ozbilji. Naime, ne treba zanemariti činjenicu da je uvijek moguća prisutnost subjektivnih čimbenika koji iz određenih razloga priječe aktualizaciju utopijske procesualnosti. Ukoliko postoje objektivni razlozi koji ne dozvoljavaju djelovanje utopijskom bivanju, sasvim je izvjesno kako je u tom slučaju na djelu puki iracionalni utopizam, maštarija čija je forma ozbiljenja, zapravo, neozbiljiva. Naime, ako se subjektivni čimbenici suprotstavljaju utopijskim tendencijama to ne znači kako te tendencije valja trajno odbaciti. U odnosu na zatecivu zbilju utopijsko nastojanje kontinuirano se nadaje kao jedna dinamična realnost. Ona želi promjenu, njeno

[175] Hartmmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

htijenje[176] sugerira izmjenu postojećeg poretka stvarnosti, njena slika zbilje kudikamo je drugačija od trenutno dominirajuće. Zapravo, naprama njoj ono postojeće doima se statično. U tome je zapravo sadržan antagonizam između zadanog i utopijskog. Zadano se opire utopijskom svojom statičnošću dok utopijsko pokušava nametnuti dinamiku novuma. Još-ne iz nadajućeg sanjarenja želi u izvanjski svijet integrirati svoju vlastitost. 'To još-ne koje je primjetno kao rascjep subjekta i objekta, pojavljuje se u dva oblika: psihološki i kosmološki. Još-ne psihološki je ono još-ne-svjesno, stanje u kojem žive svi ljudi, nastanjeno do krajnosti i neotkriveno… pokriveno… nesvjesnim… pa se ispoljava još samo u snovima… A ovo drugo nije ono srozano svjesno, nego je pred-svjesno u strogom smislu, naime nešto što sviće u nama, svitanje okrenuto naprijed… To su stvaralačka sanjarenja što izbijaju na površinu u velikim političkim, ekonomskim koncepcijama, u umjetničkim, filozofskim i naučnim tvorevinama' (Bloch, 1986:79)[177]. Nije nužno da utopija stvara isključivo društvene totalitete. Ukoliko je generirala pretpostavke koje će omogućiti aktualiziranje utopijskog u nekom budućem ovdje i sada već je ukazala na vlastitu prisutnost. Ako i takva procesualnost izmiče njezinom naumu, onda je barem kroz samu mogućnost afirmirala svoju teleologiju, a takva mogućnost kao još-ne-postalo ozbiljenje, neotuđiva je. Ta utopijska, neopoziva datost ipak iziskuje izvanjsku, ontičku potvrdu. Ta potvrda implicira vrijednost, vrijednosni sadržaj bilo mjesta bilo ne-mjesta. Mjesto će joj otkriti da li njen zahtjev posjeduje utopijske ili

[176] Cosimo Quarta (*Homo Utopicus. On the Need for Utopia*) piše da antropološku sliku čovjeka, vrstu *homo*, čini se ponajviše obilježava takozvana 'nemirnost' (*restlessness*), traganje za novim mogućnostima (*search for new possibilities*), potraga za hranom tamo gdje je očigledno nema što demonstrira sposobnost nadilaženja pukih nagonskih sadržaja (*sensible data*), nadilaženje neposredne percepcije, te shodno tomu anticipiranja onoga još ne doslovno vidljivog, odnosno onoga koje se dade dohvatiti osjetilima. Nemirnost i nezadovoljstvo ili nezadovoljenost (discontent) su povezani, usmjereni na otkrivajuću mogućnost slobode izbora, mogućnosti da se izabire između dvije ili više potencijalnih smjerova djelovanja. Ali anticipirati, predviđati, što je moć razuma, implicira svijest o vremenu, ili bolje rečeno o temporalitetu, pojmljenom u Heideggerovskom smislu kao nadolazeća budućnost, a koje projekciju sebe čini mogućom i time konstituira *conditio sine qua non* projekcije kao takve. Upravo u toj projekciji, tom predviđanju, toj anticipaciji stvara se prostor, bitno ljudski prostor... A utoliko što ljudi nisu izolirani pojedinci, već uvijek koegzistiraju, rađaju se, žive i djeluju u određenom socio-povijesnom kontekstu, time je i njihova projekcija ispunjena povijesnim, socijalnim, političkim, što ujedno implicira svojstvenost ljudske vrste kao utopijske, budući utopijsko jest povijesni projekt, jest takoreći, konstrukcija pravednog društva... Iz ovoga sljedi kako utopija nije akcidentalna i prolazna činjenica, već esencijalna odrednica čovjeka kao bića. Nadalje, iznosi Quarta, ta ljudska utopijska determinanta, najvidljivija je u činjenici što se čovječanstvo prema vlastitoj prirodi, čak i danas, samopredstavlja kroz protezanje i anticipaciju, projekciju sebstva prema onome *što ima biti* (*ought to be*). A ovo se događa jer je posrijedi iskonski potencijalitet osobe, oscilacija između onog ništa i onog sve, naime, ljudska sposobnost da se konstruira slobodno (time i s mogućnošću napredujuće procesualnosti; *and therefore also erringly*) ne-još-egzistirajuće-sebstvo (*not-yet-existing-self*).

[177] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

utopističke tendencije dok će se ne-mjesto očitovati kao anticipirajuće napredujuća procesualnost. Međutim, tamo gdje je napredujućoj procesualnosti oduzet, onemogućen, ili bolje rečeno stopiran njezin prodirući tijek, ne znači kako je ista lišena vrijednosnog potencijala. Parafrazirajući Hartmanna možemo kazati da tamo gdje aktivnost biva zakočena zbog izvanjske premoći protiv koje vlastita aktivnost ne može ništa učiniti, tu se otvara dublja snaga ćudorednog bića, trpljenje; ono je iskušavanje snage ćudorednog bića, oslobođenje i produbljenje dublje ćudoredne potencije. Čovjekova svijest, a također ništa manje niti utopijska procesualnost, vlastitu praktičnost ostvaruje u svojoj usmjerenosti spram onog budućnosnog. Pogled u možebitni aktualitet budućeg uzdiže svijest iznad prolaznosti zbilje. Prošlo stoji mirno u svojoj izvršenosti, a sadašnje u svojoj prezentnoj određenosti. Samo buduće jest ono što čovjeku kao biću praktično pripada. Utopijsko htijenje u onom budućem zacijelo anticipira vrijednosni sadržaj koji se suočava sa onim ovdje i sada. Posljedičnost takva pogleda manifestira se kao forma zbilje manje vrijedna od anticipirajuće. Već smo kazali kako sama mogućnost mogućnosti predstavlja vrijednost. Ipak to ne priječi čovjeka da kao biće postavljeno u odluku pristane uz djelovanje koje aktualizira niže forme ozbiljenja od zatecivih ili pak djelovanje protivno općim, društveno poželjnim sadržajima. Dakle, iz čiste vrijednosti čovjek je u potenciji ozbiljiti sadržaj koji je u stanju biti doživljen kao nevrijednost. 'U biti ljudskog htijenja leži da se ono ne može upraviti prema nečem protivnom vrijednosti kao takvoj. To je bio neizgubiv smisao Sokratske etike: nitko ne čini zlo za volju zla, uvijek je neko dobro koje lebdi pred očima' (Hartmann, 2003:270).[178] U svakom slučaju etika je ta koja razotkriva momente slabosti, ona niža čuvstva kojima se valja odupirati, jer čovjeka, naprosto sputavaju. Međutim ti momenti slabosti ne odvraćaju od vrijednosti budući volja zavedena afektivnošću također slijedi vrijednosni sadržaj samo što taj sadržaj predstavlja formu ozbiljenja oskudnije ispunjenu dobrom. Malo prije spomenuta sputanost sastoji se u tome što je volja upravljena na vrijednosti dobara, a ne na ćudoredne vrijednosti po sebi. Dakle, u pozadini ovog ćudorednog konflikta stoji zapravo 'suprotnost vrijednosti i vrijednosti, a ne vrijednosti i nevrijednosti… Sve što čovjek može učiniti ograničava se na tendenciju da jednoj vrijednosti daje prednost pred drugom…' (Hartmann, 2003:271)[179]. Takva je zapravo priroda utopijske procesualnosti. Ona uvijek slijedi hijerarhiju vrijednosne putanje prema gore, prema naprijed. Ukoliko je utopijsko onda je apodiktički vrijedno.

[178] Hartmmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

[179] Ibid.

Vrijednosni je sud dvosmjeran. U mogućnosti je ići kako za višom tako i prema nižoj vrijednosti. Utopijska procesualnost pak, ukoliko je utopijska, kontinuirano tendira prema višim formama zbiljnosti pa samim time i prema sadržajima koji su vredniji. Ćudoredne vrijednosti jesu vrijednosti po sebi dok je utopijska procesualnost kao vrijednost uvijek u odnosu, naime, u odnosu spram zatecive datosti. Utopijsko pozicionira vlastiti vrijednosni sadržaj između aktualizirane, manje ili više distopijske sadašnjosti i budućnosne predodžbe onog još-ne. Prema tome, ono *a priori* bivstvuje kao viša forma zbiljnosti bilo u svojoj predočivosti bilo u nepredočivosti. Vrijednosni sadržaj utopijskog uvjetovan je odnosom između datog i mogućeg. Kao takav, taj sadržaj ne opstoji za sebe.

Determiniranost nedovršenog upućuje na potencijalnu aktualizaciju kao nešto što se ima nadograditi, biti zadržano u postojećem stanju ili prestati bivati kao određena datost. Ovo kažem s obzirom na fenomen dovršivosti. Nije identična dovršenost bića, konkretno čovjeka, u njegovoj supstancijalnosti i dovršenost nekog određenog čina čiji je uzrok, ishodište u biću, čovjeku kao takvom. U supstancijalnom značenju biće, čovjek, jest završen, dovršen i kao takav zatvoren. U značenju dovršivosti nekog čina čovjek je u svojoj procesualnosti otvoren za odluku. U utopijskom značenju uvijek ću na umu imati klasično razlikovanje odnosa nedovršenog-dovršenog onako kako je ono sadržano u svakom čovjeku, kao sveprisutna potencijalnost, od odnosa nedovršenog-dovršenog onako kako je ono sadržano u pojedinačnim, individualnim aktima koje svaka osoba materijalizira kroz djelovanje osobnog čina spram okoline. Prvo je prisutno kao jedna opća apriorna mogućnost koja je u potenciji biti ozbiljena, drugo je prisutno kao empirijska aktualiziranost konkretne mogućnosti u već zadanoj temporalno-prostornoj prolaznosti.

U svakoj mogućnosti prebiva taj raspon između nedovršenog i dovršenog kao svojevrsni apsolutni svijet unutar kojeg nije moguće ne-djelovati[180]. Potencijalna utopijska

[180] U eseju *Utopian fiction as Moral Philosophy: Imagination and Critique*, autor Roger J. H. King, poziva se na jednoga američkog filozofa, pragmatičara, Justusa Buchlera, koji kaže da kada vršimo ispitivanje, istraživanje bilo koje stvari, ili prirodnog skupa ('natural complex'), što je Buchlerov termin, nužno je u razmatranje uzeti i mogućnosti i aktualitete koji tvore taj određeni skup. Neovisno o tome koju vrstu stvari poželimo razmatrati isti su dijelom sačinjeni i od odnosa spram drugih stvari, a ovi odnosi mogu se ticati kako mogućnosti tako i nekih drugih aktualiteta. Prema Buchleru "aktualitet shvaćen na takav način, odnosno je nerazdruživ od mogućnosti; jer... skup koji je aktualitet a ne posjeduje mogućnosti kontradiktoran je sam po sebi." (Justus Buchler, *The Metaphysics of Natural Complexes*, (New York, London: Columbia University Press, 1966), p. 101-102.) Drugim riječima, biti aktualitet znači biti u odnosima sa raznolikim mogućnostima; ove mogu uključivati mogućnosti neke budućnosne materijalne manipulacije ili promjene, ili mogućnosti nekih budućnosnih pojmovnih interpretacija. U svakom slučaju, niti jedan skup, bilo koje vrste, nije sposoban egzistirati u tako statičnoj domeni da njegovo bivstvo nije u stanju biti izmjenjeno kroz odnose sa drugim stvarima. Sasvim određeno, Buchler ističe da promjene u aktualitetu za posljedicu imaju promjene u mogućnostima; odnosno, takve

djelatnost okupira upravo taj svijet kao nikad dovršiva procesualnost. 'Čovjek koji se uspravlja i realna mogućnost koja još nije do kraja determinirana, to su sigurno najnepobitnije kategorije za razvitak našeg života, književnosti, filozofije i prakse' (Bloch, 1973:263)[181]. Determiniranost imanentna svakoj osobi jest spomenuti apsolutni svijet, a osoba ga se ne može odreći niti ga može napustiti jednako kao što ne može izići iz vlastite kože. To je ta neizbježna suočenost s čistom mogućnošću. Na razini bivstvovanja mogućnost nadogradnje označava stanje koje kolokvijalno nazivamo napredak; u ovome je na razini djelovanja sadržana živa utopijska aktivnost kao potencijalnost. Razina bivstvovanja, mogućnost zadržavanja postojećeg stanja, reflektira na razinu djelovanja kao distopijsku aktivnost. Na koncu, mogućnost okončanja bivanja određene datosti prisutne u bivstvovanju, svoj odraz u djelovanju manifestira kao revoluciju koja posjeduje kako utopijski tako i distopijski potencijal. 'Ostaje jasno: zov prema naprijed nije sa samim sobom gotov kao ni stvar koju označava. Pojam napretka implicira ono Kamo i Čemu, i to dobro Čemu, koje treba izvršiti i izboriti, što je, dakle, još nedostignuto postojeće…Čemu ne implicira samo cilj, nego – ne poklapajući se s njom bez daljega – i svrhu, te – i opet ne bez daljega s njim identičan – smisao barem onog zbivanja koje ljudski stremi i radi…događanje i život koji su željeni, mišljeni i pokrenuti, kao napredak ne izlaze na kraj bez osobine nekog smisla niti bez njega uopće napreduju…' (Bloch, 1973:153)[182]. Kao svojstvena iznesenim trima stanjima, nadogradnji manifestiranoj kao napredak, zadržavanju postojećeg očitovanog kao distopijski *status quo*, te okončanju bivanja u formi revolucije, uz čistu mogućnost je, dakako, nužno prisutna i čista djelatnost. Čista mogućnost i čista djelatnost nisu prisutne u čovjeku na analogan način već su one imanentna suština ljudske osobe, omeđene apsolutnim svijetom unutar kojeg osoba, pojedinačnim aktom, transcendira svaku nedovršenost koja biva ozbiljena kao procesualna dovršivost, a kojoj je inherentna nemogućnost ne-djelovanja. Ispunjavajući prostor što se nalazi između nedovršenog i dovršenog osoba je u mogućnosti dospjeti u stanje utopijske svijesti budući je konstantno i neprekinuto izložena determiniranošću nedovršenog koje je vezano za ljudsko biće na način da mu se nadaje kao potencijalna zbiljnost

promjene mijenjaju mogućnosti aktualiteta. Shodno tome, kategorija mogućeg nije puki predstupanj aktualiteta koji je napokon aktualiziran, već ima status neovisan od aktualizacije i definirajuću ulogu aktualiteta kao takvog.

[181] Bloch, E. (1973) *Tubingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.

[182] Ibid.

predodređena primiti isključivo intervenciju osobnog čina. Dakle, ono što je u tom apsolutnom svijetu podložno promjeni jest jedino intenzitet potencijalno utopijskog čina, akta. Sve ostalo odvija se prema već zadanoj utopijskoj nedovršenosti i uvijek je okrenuto prema onome što se ima dovršavati. Kontinuitet vremena nezadrživo prožima prostor mogućnosti i djelovanja. Ono što se ima dovršavati aktualizirat će se u dimenziji budućeg. Bloch razlikuje pravu od neprave budućnosti. Nepravu on naziva onu budućnost koja je svojim sadržajem trivijalna, a u putovanju prema njoj nije sadržan nikakav novum, već je njena anticipacija posve očekivana i banalna. 'Da ćemo večeras leći u postelju, to je neprava budućnost' (Bloch, 1986:33)[183]. Malo dalje u tekstu na istoj stranici Bloch piše kako je prava budućnost dana 'kad ono što se želi, čemu se teži, ni samo još ne bivstvuje. Ne samo da moje putovanje k njoj nije završeno, čak nije ni započeto, nego ni ona sama nije završena, možda još nije ni započeta. To je onda prava budućnost; tamo je jedno stvarno još-ne-bivstvo, jedan novum koje čovječje oko još nije videlo, ni čovječje uho čulo, niti mu je čovek spoznao smisao…' (Bloch, 1986:33)[184]. Naime, determiniranost nedovršenog nedvosmisleno je usmjerena na potencijalnu aktualizaciju koja se može realizirati isključivo u onom budućem. Buduće kao takvo posjeduje sadržaj predočiv u formi već doživljenog i proživljenog iskustva. Taj sadržaj empirijski je izvjestan poput primjera koji navodi Bloch. Da ćemo večeras leći u postelju jest empirijska izvjesnost već proživljenog čina. Bloch dakle, smatra kako takvi akti ne posjeduju bilo kakav *novum* koji se u onom budućem ima ozbiljiti. Time je ta budućnost lišena, kako ga Bloch naziva, stvarnog još-ne-bivstva, te je zapravo odraz sadržaja koji je banalan, trivijalan. Međutim, promišljanje nalaže kako je svrsishodno razlikovati čin od procesualnosti. Čin se referira na određenu točku u-vremenu dok se procesualnost referira na neko kretanje koje se proteže kroz-vrijeme. Na razini djelovanja ova dva fenomena su nerazlučiva. Sam čin nije točka zaustavljena u vremenu kao neka ne-aktivnost. Čin po sebi implicira nekakvu djelatnost. Čin jest djelovanje. U svojoj procesualnosti budućnost je određena kao prava ili neprava upravo na temelju čina koji se ima ozbiljiti. Čin koji se referira na trenutak, leći u postelju, može biti pojmljen kao statičan, ne-aktivan, ne-djelujući isključivo u svojoj diskurzivnoj raščlambi, dok uzet u svojoj temporalno-prostornoj procesualnosti, on predstavlja djelovanje koje unatoč empirijskoj izvjesnosti svagda i opetovano ispunjava

[183] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

[184] Ibid.

raspon između nedovršenog i dovršenog, te je samim time otvoren za *novum* kao takav.[185] Naravno da je taj čin, leći u postelju, uzet za sebe jedan ne-kreativan, mehaničan, trivijalan trenutak i u tom značenju on se može predočiti kao neprava budućnost u odnosu na pravu budućnost. Međutim, ono na što želim ukazati je ta 'statičnost' koju sa sobom nosi neprava budućnost ukoliko se konkretan čin putem diskurzivne raščlambe odvaja od vlastitog djelovanja i postavlja kao gotovost u smislu zaustavljene-u-vremenu dovršenosti. Time činu biva oduzeta temporalno-prostorna procesualnost. Takva statičnost nema mjesta i valja ju ukloniti iz utopijskog. Dimenzija budućeg u utopijskom je uvijek djelujuća mogućnost. S obzirom na gore rečeno, držim kako *novum* neprestano prodire te ispunjava ono sada, a čovjeku se nadaje kao nedovršenost koju može dovršavati samo razumsko biće. Shodno tomu, pojedinačni akti koji čine nepravu budućnost jesu trenutci izuzeti iz neprekidne, nezaustavljive protočnosti vremena ali svakako, uvijek ih valja interpretirati kroz svagda vremeniti odnos. Zato držim kako neprava budućnost nema svoj topos u budućnosnom kao takvom. Spekuliram kako je namjera Blocha u diferenciranju pravog od nepravog vremena bila ta da snažnije istakne prisutnost i egzistencijalnu vrijednost kategorije mogućnosti kao sveprisutnu i neotklonjivu potenciju možebitnog obrata čije je ishodište u nama, te nam kao takvo, uvijek stoji na raspolaganju. Naime, mi budućnost uvijek čekamo kao jednu otvorenu nedovršenost. Međutim, osoba ju može čekati dovršavajući ono sada ili prihvaćajući već dovršeno sada. U svakom slučaju, Blochova rasčlamba budućnosti na pravu i nepravu u jednoj je namjeri bila bjelodana: ukazati na istinski, utopijski sadržaj inherentan pravoj budućnosti, kako bi naglasio tumačenje budućeg koje zauzima jedno od ključnih mjesta u njegovom utopijskom sistemu. Također, ono je konzistentno s njegovim razlikovanjem utopijskog, one, gotovo perenijalne težnje koja je koegzistentna sa zbiljskim, od banalnog utopizma, onog, iracionalnog fantaziranja koje se na zbilju ne obazire.[186] Bloch u tom smislu i

[185] 'O Novumu je riječ ne kao o nečemu naprosto budućem, već o onom što tako još nikada ne bijaše, pa je na taj način jedino prava budućnost. Zato kao kriterij i konstituens kulturne baštine uzima Novum koji je ne samo dijelom budućnosti već ga nalazi i u prošlosti; istina, ne tako često' (Muminović, 1973:208; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[186] 'Bloch oslobađa pojam utopije njegova obezvrijednjenog smisla čisto iskonstruiranih idealnih slika koje nemaju nikakve veze sa poviješću i sadašnošću. Pošto ih je klasificirao na apstraktne i konkretne utopije, u konkretnim vidi prisutstvo realno-mogućeg fundamentalnog cilja i konkretne putove k njemu, za razliku od apstraktnih, koje, usprkos težnji za mijenjanjem postojećeg, ne pružaju, uslijed iskonstruiranosti, ni najmanji izgled na mogućnost ozbiljenja. Konkretne utopije potvrđuju svoju konkretnost time što transcendiraju postojeće na osnovu anticipacije koja nije ništa drugo do projekcija otkrivenog potencijaliteta povijesne zbilje, potencijaliteta znanstveno-filozofski otkrivenog i imaginacijom projiciranog u formi predstave mogućnosti

kaže kako je poradi utopije same, iznimno bitno prepoznati 'mjesto onog wishful thinking najniže vrste; apstraktnog utopiziranja koje je riječ ″utopija″u ovom slučaju opravdano iznjelo na loš glas: prazno slikanje, praznih mogućnosti i skoro uvijek u egoističnoj vezi, sa mnom, s mojom koristi – ne misleći na druge' (Bloch, 1986:32).[187] Dalje u tekstu Bloch piše kako je apstraktno-socijalnim utopijama zajedničko to 'prevazilaženje postojećeg društva pretežno u glavi naslikanim, iskonstruiranim društvom, upravo bez konkretnog odnošenja subjektivno-utopijske intencije na plan puta, na sazrelost uslova, na objektivno-utopijsku tendenciju-latenciju, na realnu mogućnost u samoj stvarnosti. Tek s ovim posljednjim odnošenjem nastaje umjesto apstraktne konkretna utopija' (Bloch, 1986:81)[188].

Bloch je svoj utopijski sistem izgradio oko bitka koji je nedovršen, kojemu nešto nedostaje. Kao takav, taj bitak je nesavršen, on je još-ne-bitak. Cijela njegova ontologija utopijskog utemeljena je i izgrađena na još-ne-bitku kao opreka klasičnoj metafizici u čijem je ishodištu savršeni princip, Apsolutni Bitak, Bog[189]. Dakle, može se reći kako Bloch pretpostavlja bitak koji još nije ono Jest u apsolutnom značenju već je ono jest u jednom relativnom odnosu spram ostatka svijeta (spram objekta) koji još nije izgrađen kao niti sam bitak.[190] Upravo u tom odnosu još-ne, Bloch prepoznaje mogućnost kao uvijek sveprisutnu,

---

njegova drugog bitka' (Muminović, 1973:145; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[187] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

[188] Ibid.

[189] 'Suprotno istraživanjima klasične ontologije koja se bavila bićem u smislu pra-bića, pra-zbilje, pra-temelja, pra-uzroka, dijalektička ontologija (Blochova) ne smatra biće uopće gotovim, a još manje „pra-“, pa ga zbog toga prati u kretanju, otvorenosti spram naprijed. Ako se Parmenid pita za *arhe* kao *ontos on*, a Aristotel pitanjem o *on he on*, biću kao biću, inaugurira zadaću zapadnoevropske ontologije koja se dalje razvija: ili kao ontologija (istražujući biće kao biće), ili kao teologija (utvrđujući bitak kao božansko biće) ili kao antropologija (čovjek kao misleće biće); Bloch ne traži arhe na početku, jer puni bitak još nije počeo, i zato oštro kritizira tradicionalno shvaćanje bitka' (Muminović, 1973:198; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[190] 'Svijet shvaćen bez početka i kraja, u kome se samo mi pozivamo na ono posljednje i prvo, ne znajući ko smo, otkuda dolazimo, kuda idemo, što čekamo i što nas čeka, mada je u tome impliciran poziv nama samima, taj svijet nije mogao biti fundiran na ranije shvaćenom bitku jer mu je bila potrebna otvorenost koja će i utopiju kao tendenciju promjene moći da prihvati i da zajedno s tim postane oslonac anticipacije onog budućeg što se objavljuje u tragovima prošlosti i sadašnjosti, kako bi naše stvaranje što ide k nama i zastaje pred onim posljednjim naznačilo mig izvjesnosti i da bismo mogli da se snađemo tamo kamo nas bez pojma i riječi vodi slutnja, gdje više nema zemaljskog svijetla i kamo slijepo dodirujemo zemaljsku stranu našeg sopstva. Za spontanitet čovjeka i svijeta, te pojava u njima trebalo je naći mogućnost u kojoj sve to pliva i koja s tim pliva – utopijsku mogućnost, pa je tako nastala ontologija „Još-ne-bitka“ kao opreka klasičnoj ontologiji, stvoren osnov

aktivnu, dinamičnu djelatnost. Takav nesavršeni bitak uvjet je Blochove ontologije koja biće ne uzima kao dovršeno već u činu postajanja[191]. Taj odnos između još-ne-bitka i nedovršenog svijeta, te priroda tog odnosa koja je označena kao nastajanje, kao procesualnost dijalektičke izgradnje, jesu izvor dinamičnosti svjetskog procesa, činjenice, da se svijet stvara svakog trenutka u onom ovdje i sada. Bloch odbacuje klasično poimanje gotovog bitka koji je takoreći dovršen u svojoj savršenosti. Na ovom mjestu nužno je polemizirati sa Blochom. Dijalektika svjetskog procesa i svijeta u nastajanju je označena kao otvorenost prema naprijed. Prema naprijed implicira svojevrstan napredak, ozbiljenje savršenije forme u odnosu na prethodno stanje stvari. Bloch time pretpostavlja jedan zakon kretanja koji je zadan kao napredujući. Taj zakon, eksplicitno nije imenovan[192] iako je impliciran Blochovom ontologijom još-ne-bitka i može isključivo značiti usmjerenost prema savršenijim formama zbiljnosti[193] (Bloch tu napredujuću procesualnost između subjekta i objekta ne eksplicira već

---

jednog sistema' (Muminović, 1973:193; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[191] Quarta drži kako poduhvat samoizgradnje osobe nije jedna od mnogih čovjekovih mogućnosti već prije svega njegova fundamentalna mogućnost, jer jedino kroz njeno djelovanje vrsta homo može dosegnuti ono što nazivamo ljudskim dostojanstvom. Bez poduhvata koji spaja čovječanstvo sa onim što ima biti (*what ought to be*), a time i sa *etičkim ograničenjem* (ethical constraint) - što ljude obvezuje, utoliko da vide ljudskost u sebi – a koje priječi ljude da se ne prepuste bestijalnosti. Ono što čovjekov život čini vrijednim življenja, iznad svega jest upravo ta zadaća samoizgradnje vlastite osobe, zadaća koja zahtjeva cjeloživotni angažman i trud, baš zbog toga što je čovječanstvo, utoliko što je njegova priroda konačna, podložno propadanju i uništavanju, ali je isto tako svaki puta sposobno se izdići i opet iznova, sa entuzijazmom, usmjeriti se na dugo i mukotrpno putovanje samo-ozbiljenja.
Nadalje, piše Quarta, kako ovaj impuls da se poseže prema onome što ima biti, ova tendencija transcendiranja sebstva, ova duboka težnja za ozbiljenjem onoga što još-nije, čini čovječanstvo bićem koje je suštinski anticipativno, projektivno (*projective*), koje je *utopijsko*. Drugim riječima, utopijsko je svojstvenost koja je neizbrisivo obilježila čovječanstvo. To je ona diferencirajuća vlastitost *par exellance*, iz koje sve ostale deriviraju, uključujući čini se, čak i onu defincijsku vlastitost, *sapiens*. Upravo zbog ovog navedenog, primordijalnog i nezaustavljivog impulsa za znanjem čovječanstvo se ima nazivati ne samo *sapiens*, već također i *utopicus*. Atribut sapiens zasigurno pripada ljudskim bićima, koji ne samo što znaju, nego znaju da znaju. U svakom slučaju, jednom dosegnuti stupanj refleksivne svjesti uključuje obilježje homo, a to je ujedno i trenutak gdje čovječanstvo sebe otkriva kao "in-sipient" (onaj kojemu nedostaje znanja) u smislu "nesciens" (neznanja). U trenutku izuzetne raznovrsnosti, obilja i kompleksnosti svijeta koji se ukazuje, istovremeno, čovječanstvo također otkriva bezdan neznanja u kojem biva zatečeno, smatra Quarta. (Quarta, Cosimo. *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*.)

[192] 'U stvari, pojam „tendencija" filozof nade pozajmljuje od Liebniza da bi njime označio procesualnost zbilje s obzirom na ono još-nepostalo i subjektivni faktor u zbivanjima povijesti' (Muminović, 1973:155).

[193] Muminović, interpretirajući Blocha, piše kako u 'povijesti nema „automatskog optimizma progresa", niti je takav moguć; zato se umjesto njega govori o „militantnom optimizmu" koji označava proces u njegovoj nužnoj diferentnosti. Pošto su subjekt i objekt trajno na frontu, njihovo zbivanje nošeno je uvjerenjem u mogućnost pozitivna ishoda – militantnim optimizmom. „Tendencija-latencija" bremenite „novošću" (*Neuheit*) baza su

implicite nastoji formulirati kroz nadu[194]). Neće se valjda bitak kretati prema manje savršenim formama, mada je to u Blochovom sustavu implicite prisutno s obzirom na nedovršenost samog bitka i nedovršenost čovjeka te njihovoj međuovisnosti u svjetskom procesu. Takvo viđenje stvari u konačnici bi ostavilo mogućnost urušavanja i propasti samog bitka. Ukoliko bi nestalo samog bitka kao takvog, preostalo bi apsolutno ništa bez mogućnosti da se opet formira nešto, ono Jest, odnosno sam bitak/Bitak. Prema tome, Blochova ontologija nedovršenog bitka pretpostavlja ono za što tvrdi da još-nije. Budući da se procesualnost odvija prema naprijed, prema savršenijim formama zbiljnosti, to kretanje prema savršenijem Kamo i Čemu nužno mora biti determinirano nekim savršenijim toposom u odnosu na onaj koji je sadržan u onom manje savršenom. Jer kako može mogućnost prethoditi bivajućem? Drugim riječima, Blochov se nedovršeni bitak ima eshatološki dovršiti kroz napredujuću procesualnost te ima postati nešto što još nije, a njegova dinamika i potencijalnost crpe se upravo iz te napredujuće nedovršenosti.

Blochova utopijska procesualnost i kretanje kao svjetski proces uvjetovan je, uzrokovan nedostatkom, nedovršenošću, bitkom u nastajanju koji nije dosegao puninu postojanja[195]. U suprotnosti s takvim poimanjem, držim kako se utopijsko kretanje odvija kao

---

očekivanja dolazećeg i transcendiranju minulog... sučeljavanjem mogućnosti i nada nastaju pitanja: što nas pokreće naprijed i s kakvim pravom vjerujemo u dobar a ne loš ishod? (Muminović, 1973:155-156).

[194] 'Anticipirajuće stanje subjekta proizlazi, prema tome, iz tamnih okolnosti njegova života, nejasnosti Sada i Ovdje, a odatle izranja nada kao njegova temeljna crta, kao princip anticipirajuće i djelatne savjesti. Naime, ono u Sada i Ovdje trajno se obraća budućem i događa se pretežno kao pitanje budućnosti – nada kao egzistencijalno pitanje. U tom pogledu ona je jedan od primarnih oblika samorazumijevanja egzistencije. Nadanjem se prodire u srž egzistencije i dopire do smisla čovjekova položaja u svijetu (Muminović, 1973:156).

[195] Levy drži da ono što Blocha izdvaja kao filozofa jest njegova skoro pa proročanska vizija trajno usmjerena prema budućem: autentični, istinski čin kreacije nije se dogodio u početku već se ima zbiti na kraju. Ovo je, prema Blochu, izvorno značenje 'utopijskog', smatra Levy, to jest, u pravilu, religijsko iskustvo, iako bez Boga. Ovaj kraj, Bloch najčešće označava pojmom "*Ultimum*". Poredbe radi, ovdje navodim i misli Rasima Muminovića koji piše kako je 'Ultimum značajan jer predstavlja skok iz svega dosadašnjeg u nov sadržaj. Za njegov izvor Bloch kaže: „Dijalektički izvor tog totalnog sadržaja više se ne označava kategorijom *Novum* već kategorijom *Ultimum* i uz nju naravno prestaje ponavljanje." Ultimum predstavlja najveću novost. Pošto se u židovsko-kršćanskoj filozofiji odnosio na Primum, a ne na Novum, Ultimum je vodio vraćanju, što najrječitije dokazuje figura „kružnog toka", koja kod Hegela vodi tome da on u ideji zasebitka vidi Ultimum, jer smatra da je posredovana beskonačnost dostignuta u zasebitku. Tako je Ultimum ostao bez Novuma' (Muminović, 1973:209).
Za razliku od tradicionalnih filozofskih naginjanja, a koja su inaugurirali predsokratovci, nedavno opet prihvaćenih od strane nekih mislitelja kao rezultat posljedica francuskog strukturalizma (npr. Michel Foucault), Bloch drži da život i egzistencija ne mogu biti pojmljeni pitanjem "od kuda?"; naša je dužnost pojmiti ih pitajući "prema čemu?" i "zbog čega?". Oslanjajući se na bivšeg kršćanskog teologa Marciona i njegova suvremenog dvojnika Adolfa von Harnacka, Bloch potvrđuje njihov zaključak kako unatoč Božjoj navodnoj intenciji ("I *vidje*

posljedica Bitka koji u odnosu na čovjeka djeluje u apsolutnom bivanju te se kao takav nadaje kroz te(le)ologiju oslobođenja; oslobođenja od svake nedovršenosti, od svake zatvorenosti, od svake nedostatnosti[196]. Kao djelatno biće čovjek sebi samom inaugurira zahtjeve u formi koja implicira postignuće istih: dovršava nedovršivo, zatvara ono što se a priori nadaje i opetovano vraća kao otvoreno, utažuje neutaživo. Ipak, takva procesualnost ne postavlja čovjeka u besmisao već upravo suprotno, nudi mu se kao smisao u koji je samo ljudsko biće pozvano intervenirati[197]. Time osoba ispunjava vlastito sebstvo, samoaktualizira se. Kreće se naprijed

---

Bog sve što je učinio, i bijaše veoma dobro.“ [Gen. 1:31]), sadašnji svijet ipak još nije najbolji i najsavršeniji svijet. Tek u iščekivanju, njegovo je predstojeće, potpuno iskupljenje, tvrdi Levy.

[196] Tom Moylan, u članku *Bloch Against Bloch. The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function*, piše da je Blochovo istraživanje utopijske funkcije kroz povijest religijskog diskursa istisnulo, izmjenilo Feuerbachov mehanički materijalizam i pozitivističko tumačenje marksizma koje je otpremilo religiju u historijsku kantu za otpad. Bloch se vraća izvornom Marxovom vrednovanju religijskog kao, ne pukog obespravljujućeg opijata, već također kao snažnog, moćnog čeznuća potlačenih (“sigh of oppressed“), a koje mora biti prihvaćeno kao valjana sastavnica dugoročnog ljudskog napora i angažmana prema emancipaciji. Bitno teorijsko tumačenje u dekonstrukciji religijskog diskursa jest filozofijski i historijski kriticizam koji izmještaju hipostaziranu figuru Boga iz društvenog prostora religijskog diskursa i prakse, te preraspodjeljuju taj prazni prostor prema utopijskom impulsu. U proučavanju velikih svjetskih religija, Bloch tragove historijskog smjera pronalazi u kretanju koje ide od ne-ljudskih astralnih bogova prirode prema bogovima koji su upleteni u čovjekovu zemaljsku činidbu, te na koncu prema uklanjanju Boga i zaposjedanju tog prostora religijskih misterija, ljudskom utopijskom funkcijom.

[197] Moylan piše kako je transformacija religijskog prostora u onaj utopijske mogućnosti i funkcije, duboko utjecala na liberalne i lijeve teologe 1960-tih godina. Blochova kritika pružila je odmak od nasljeđenih religijskih diskursa i omogućila teolozima da slijede put nade bez da bivaju uhvaćeni u zamku kompenzatorskih obećanja nadnaravnog božanstva... Teolog Harvey Cox, sažimajući dijalog vođen 1950-tih godina između Blocha i Paula Tillicha, opisuje Blochov utjecaj na skupinu mlađih teologa 1960-tih godina. Prema Coxu, Bloch i Tillich su se složili da nadnaravni, osobni Bog kakvog je institucionalizirano kršćanstvo stoljećima njegovalo, naprosto više ne postoji u bilo kakvom smisaonom značenju te da čovječanstvo kao takvo više nije zavisno o tome nadmoćnom i udaljenom božanstvu. Međutim, razišli su se u odgovoru na pitanje gdje bi sada, nakon kritike, taj prethodno označen transcedentalni prostor trebao imati svoje mjesto. Tillich je odgovor crpio iz opstojnosti Boga, dok je Bloch smatrao kako je priželjkivano usmjereno prema horizontu budućeg. (Cox, Harvey. "*Ernst Bloch and "The Pull of the Future*." New Theology No. 5. Eds. Martin Marty and Dean G. Peerman. New York: Macmillan Company, 1968: 191-203.)
Moylan, mlade teologe pod utjecajem Blocha svrstava u tri osnovne skupine: (1) “smrt-Boga mislitelji“ kao što je Thomas Altizer koji su Blocha smatrali prijetnjom sa lijeva njihovom ne-povijesnom, kvazi-panteističkom misticizmu; (2) teolozi razvoja poput Leslia Dewarta koji su težili obnoviti neke prihvatljive aspekte osobnog Boga, te ipak ostali zarobljeni u egzistencijalističkoj ideji prisutnog aktualiteta (presence) umjesto mogućnosti emancipirajuće budućnosti, i na koncu (3) sekularni teolozi poput spomenutog Coxa koji su prihvatili Blochov sekularni uvid u društvo vezano orjentacijom prema budućem, prema budućem koje nikada ne dohvaća kao gotovost što ujedno spriječava i poimanje subjekta kao završenog. Naime, Blochov princip nade obuzet je svakodnevnim bez potrebe da žrtvuje transcedentno, budući, društveni prostor koji predstavlja figura Boga, Bloch tumači kao horizont budućeg gdje je sekularnost društva upućena u formi izazova, kao bivajuće nezadovoljstvo teološkim obećanjima ozbiljenja u sada.
Blochova religijska kritika također je imala utjecaj na dvije teologije koje su se 1960-tih razvijale u *Tübingen*u. Teologija nade svoje ishodište korijeni u djelu luteranskog teologa Jürgena Moltmanna. Iako je Moltmann bio pod izravnim utjecajem Blocha značajna je razlika u njihovu poimanju uloge čovjekova napredujućeg djelovanja

prema očekivanoj soluciji, kreće se prema anticipirano vrijednosnom sadržaju. Naime, fragmentarna teleologičnost u smislu mnoštvene, individualizirane raspoređenosti na sveukupnost pojedinačnih bića koja naprosto jesu, determinirana je kako predočivim tako i nepredočivim kretanjem prema naprijed. Bilo kao svrha postavljena da bi bila dosegnuta, aktualizirana, bilo kao datost apodiktičnog zakona kretanja. Jer nužno je postaviti pitanje da li bi se u suprotnom bivstvujuća procesualnost kretala, ozbiljivala u-natrag? Kako bi se aktualizirala bića koja nisu postavljena u odluku? Zar bi se formirajuće bivstvo kretalo obrnutim smjerom? Čovjek je kadar pristati i uz djelovanja koja se mogu doimati kao nazadujuća, ali i njima stremi privučen nekim vrijednosnim očekivanjem. Vođen je možda nejasnom ali vrijednosnom anticipacijom. A u ozbiljenom postignuću obistinjuje se smisao i osjećaj zadovoljstva. Da li je to možda jedan od razloga što u ljudskom biću postoji otvorenost kao nedovršenost koja se čovjeku nadaje kroz mogućnost da u datim okolnostima pristane uz odluke koje ga kao osobu determiniraju prema što je moguće savršenijim formama ozbiljenja? Shodno tomu, možemo kazati kako je možebitni uzrok utopijskog kretanja sve ono što ćutimo kao nedostatak, manjak, nesavršenost, nedovršenost. U protivnom, ništa ne bi priječilo nedovršeni bitak da kao takav implicira mogućnost kretanja gdje smjer

---

spram eshatona. Moltmann drži kako je prvotni uzrok ove napredujuće procesualnosti u ne-povijesnom Obećanju spasenja danom od Boga, a koji je nalik Aristotelovom nepokrenutom pokretaču. Sugerira se kako spasenje čovječanstva za kojim se nada, dolazi u postojanje ne kroz inkarnaciju nade predstavljanu u djelovanju Isusa i zajednice vjernika već prije u onom transcedentnom budućem koje Obećanje čini dostupno prijemljivom čovječanstvu. Shodno tome, iako Blochov utjecaj na Moltmanna učvršćuje teologiju koja prije svega ističe proces nade i snažno povlačenje iz onog budućeg, teologija nade, ipak ostaje zaključana u jednom skupu ne-povijesnih kategorija.

Dinamičniji utjecaj Blocha vidljiv je kod katoličkog teologa Johanna Baptista Metza koji je razvio ideju političke teologije. Metz također smješta eshatologiju u srž vlastitog promišljanja ali nadilazeći Moltmanna, povezuje eshatologiju i nadu sa političkom borbom. Za Metza, valjano promišljanje političkog u modernom dobu, prije svega, pitanje je slobode. Pod utjecajem Habermasa i njegove analize javne sfere, Metz religijsko u javnoj sferi prvotno identificira kroz negirajuću privilegiranost religijskog kao aktivnosti rezervirane za potpuno "privatnu" sferu, a koja ignorira svijet političkog. Metz pravi distinkciju između javne sfere političkog i javne sfere religijskog kako bi religijske institucije odmaknuo od kušnje izravne političke vlasti, premda je suvremena religija i javni entitet.

Teolozi oslobođenja poput Gustava Gutierreza kao nedostatke Metzova tumačenja smatraju činjenicu što njegova analiza proizlazi iz pozicije relativne slobode *prvog svijeta*. Posljedično, Metzovo poimanje religijskog angažmana u politici ne uzima u obzir kompleksnije i akutne odnose u zemljama gdje su izrabljivanje i patnja snažnije izraženi, a Crkva kao takva jedina javna institucija sposobna djelovati kao učinkovita opozicija. Time Metzova analiza binarne opozicije javne sfere religijskog i državnog, biva nedostatna kao učinkovita analiza u zajednicama snažnije ili otvorene opresije (zemlje *trećeg svijeta*). Gutierrez se naspram čovjekove povijesti odnosi kao prema privilegiranom mjestu kako materijalnog tako i duhovnog oslobođenja, a koji su međusobno povezani... posvećenost stvaranju pravednog društva, te u konačnici, novog čovjeka, pretpostavlja vjeru u budućnost, drži Gutierrez. (Moylan, T. *Bloch Against Bloch. The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 27-51.)

procesualnosti u odnosu na sam bitak ne bi nužno bio napredujući već upravo suprotno, nazadujući. Prijetila bi opasnost propadanja bitka kao takvog, te njegova potpunog nestanka. Blochova utopijska mogućnost, taj realno-mogući utopikum, određen je i uzrokovan nedostatkom, onim još-ne, a djelovanje se odvija privučeno nedovršenošću kao svojevrsna glad za onim što nesvjesno ili svjesno ćutimo da nemamo. Ovdje je dvojbeno što sam bitak kao još-ne-bitak nije dosegnuo puninu zbiljnosti, nije-još dosegnuo vlastiti stvarnosni potencijal, dok je u svom procesualnom odnosu sa subjektom, čovjekom, bitak otvoren prema naprijed[198]. To nas navodi na zaključak kako je u tom dijalektičkom odnosu sadržana punija, ispunjenija, 'naprednija' zbiljnost negoli je posjeduje sam bitak po sebi, budući da su i bitak i čovjek *per se*, nedovršeni. Ali kako je onda moguća otvorenost prema naprijed, kako je moguća ta punija zbiljnost, kako je moguća savršenija forma aktualizacije? U tom slučaju, takvom odnosu bitka i čovjeka bila bi inherentna jedna mogućnost za puniju zbiljnost koju ne posjeduje niti čovjek, niti bitak. To bi nas odvelo u kontradikciju jer bismo pretpostavili da se ima aktualizirati ono što po sebi ne posjeduje mogućnost biti aktualizirano. Konkretno, jedna savršenija zbiljnost koja nije imanentna bitku, ali niti čovjeku. Odakle onda proizlazi

[198] Moylan tumačeći Blocha, piše kako Mojsije prvotno uspostavlja dogovor sa Bogom i gotovo ga prisiljava da ide sa njim kako bi izbavio njegov narod iz ropstva. Mojsijev Bog manje je stvaratelj Bog, a više *Deus Spes*, Bog nade koji pomaže njegovom narodu da pristigne u obećanu zemlju (bog egzodusa). U vremenu do Isusa, religijska nada smještena je u lik mesije koji je poput jedva prikrivenog glasa nepovjerenja u Boga, Jahve poistovjećenog sa "opijum-svećenicima" institucionalizirane religije koja je izgubila svoju proročansku misiju iz egzodusa. Umjesto takvog institucionaliziranog Boga, Isus prožima transcedentno kao zaštitnik ljudi i 'utopizira' transcedentni Božji lik u Kraljevstvo Božje. Shodno tomu, Isus smješta odgovornost izgradnje novog neba i zemlje u ruke zajednice vjernika. Zato i jest srž kršćanske poruke, *Eritis sicut Deus*: bit će te kao Bog. Prema tome, *Novum* religijskog biva izmješten iz onoga što je iznad čovječanstva u čovječanstvo kao takvo: slava Božja time se promeće u iskupljenu zajednicu i pripadajuće joj mjesto... Naime, Bloch prepoznaje važnost religijskog diskursa kao privilegiranog prostora strahopoštovanja i misterije, kao mjesta onog Apsolutno Drugačijeg (Utterly Different). Međutim sada je Apsolutno Drugačije artikulirano unutar realiteta ljudske anticipacije koja je kao takva permanentno otvorena prema onome što još nije mišljeno ili postignuto. (Moylan, T. *Bloch Against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation ofthe Utopian Function*. Utopian Studies, Vol. 1, No. 2 (1990), pp. 27-51.) Moylan ovu Blochovu teološku interpretaciju naziva, oslobađanje religijskog prostora. Za Blocha, taj oslobođeni religijski prostor značio je da nadani-sadržaj ("hope content") koji su božanska mitologija i teologija nastojale izraziti nije završen niti će ikad biti, međutim, nakon Isusa, taj religijski prostor ustupio je mjesto (utopijskom) čovjeku.

'Biblija je donijela svijetu „totalnu ekspanziju humanističke nade", pa kao i sva velika djela kulture stoji otvoreno spram budućnosti... Religijsko pitanje tiče se prije svega onog, a to je *kritičko pitanje* koje religija postavlja sebi pa ga treba razlikovati od njenog pitanja o istini mitosa na koji se poziva religijska svijest. Da religija nije opijum nego protest, vidljivo je iz Blochove interpretacije Marxove misli o ruži i lancu, o tome „da se lanac odbaci, a živa ruža ubere". Najprije, religija kao opijum bila je od strane crkve dezavuirana, a onda pitanje o istini u religiji tiče se onog nemitološkog, religija „nije opijum nego bez praznovjerja može biti protest (...) simbolička intencija nekog *Unum, Verum, Bonum*." Taj protest nema odnos prema višoj instanciji gdje nema čovjeka: „*Eritis sicut Deus* radosna je vijest kršćanskoga spasa." Religija pruža daleko više onog utopijskog... To je dano u formi onoga što treba da dođe, u formi *ljudskog spasa*...' (Muminović, 1973:143).

mogućnost napredujuće procesualnosti? Jer što bi onda stajalo na putu nekog sumanutog pojedinca da ukoliko tako odluči, naprosto razori bitak kao takav? A takvih zasigurno ne manjka. Čovjekova nedovršenost, kao djelujućeg bića mogućnosti kauzalno je determinirana transcendirajućim procesom Frommove egzistencijalne dihotomije imanentne svakom čovjeku; naime, konačnosti ljudskog života. Čovjek kao nositelj svih ljudskih mogućnosti uvjetovan je rasponom vlastita života koji u limitiranom vremenskom intervalu (životni vijek) ne dopušta da se te mogućnosti ozbilje. Zapravo, kroz cijeli život prati nas osjećaj kako na raspolaganju nemamo onoliko vremena koliko bismo željeli imati. Na ovom mjestu valja spomenuti kako je čovjek u svojoj supstancijalnoj osnovi ispunjen, cjelovit, dovršen, a njegova nedovršenost odnosi se na imanentnu mu mogućnost da izabere, da bira. Njegova postavljenost u odluku, to je nedovršeni, apsolutni svijet ljudskog bića. To je topos utopijskog koji se nadaje kao procesualnost u nastajanju. Ta prisiljenost čovjeka, osobe na djelovanje, na odluku. 'Opća ontologijska situacija čovjeka je pri tom njegovo stajanje-u-vremenu. Ono nije nikakvo mirovanje, nego sukročenje sa strujom vremena u kojoj se točka sadašnjosti stalno pomiče, dakle putuje, zajedno sa strujom. Svijest je sa svojom realnošću, u savakom času vezana za ovu putujuću sadašnjost…' (Hartmann, 1948:203)[199]. Za razliku od Blochove procesualnosti koja uzrok potencijalno utopijskog kretanja postavlja u nedovršeni, još-ne-bitak, držim kako je uzrok možebitno utopijskog djelovanja, zapravo postavljen u nedovršenost čovjeka kao bića mogućnosti. Blochova ne-statičnost uzrok pronalazi u kretanju bitka i čovjeka koji su u stanju nastajanja dok naše tumačenje smatra kako je ne-statičnost uzrokovana, neposredno, apsolutnim bivanjem, a posredno, gore navedenom Frommovom egzistencijalnom dihotomijom. Blochov još-ne-bitak upućen je na realni svijet bića kao odnos njihove međusobne ovisnosti koji za svrhu ima izgradnju obje datosti, i bitka i svijeta, dok naša interpretacija Bitak vidi kao idealan, kao onaj koji naspram "nedovršenog čovjeka" djeluje poput "dovršenog Apsoluta". 'Postoji posvudašnja sadržanost idealnog bitka u realnom. Realni je svijet prožet i oblikovan idealnim bitnim odnosima… idealni bitak funkcionira u realnom kao neka vrst osnovne strukture. I sljedstveno tome, realni svijet stoji u unutarnjoj ovisnosti od njega' (Hartmann, 1948:286).[200]

[199] Hartmann, N. (1948) *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalističke omladine.

[200] Ibid.

3.2. ONTOLOŠKA OTVORENOST UTOPIJSKOG

Premda termin 'otvoren', 'otvorenost', značenjem kojim se u ovom radu služimo, možda i premašuje egzaktnost što ju suvremena znanost ište, te kroz pažnju čitatelja usmjerena na ove riječi uzrokuje više poetičnu negoli mjerljivu formu, ipak držim kako je termin izrazito precizan s obzirom na čovjekovo mjesto u postojanju, na njegovu postavljenost u odluku. Pogotovo u odnosu na čovjekovu postavljenost u odluku koja se tiče utopijske mogućnosti[201]. Jer, pristajanje uz protivnu odluku koja u sebi nosi distopijski sadržaj još jasnije otkriva stanje pogubno za ljudsko biće, zatvorenost. Ukoliko utopijska otvorenost ne posjeduje znanstvenost koja se od nje zahtjeva, ona jamačno u usporedbi s utopijskom zatvorenošću posjeduje jasnoću humanog zahtjeva koju ni sama znanost ne bi smjela zanemariti. Zatvorenost kao takva, a shodno tomu i sama utopijska zatvorenost jest, *contradictio in adjecto*. Naime, čovjek i kada odbija sudjelovati u donošenju određenog izbora on je ipak taj koji je svojevoljno donio takvu odluku. Čovjek je svojim ne-biranjem odlučio. Ne-izbor je također izbor. 'Dakle, život kao kretanje teži da pobjegne iz statusa quo i prevlada ga. Mi postajemo ili jači ili slabiji, mudriji ili gluplji, hrabriji ili plašljiviji. Svaki trenutak zahtjeva neku odluku – ka boljem ili ka gorem. Mi hranimo našu ljenost, gramzivost i mržnju, ili ih izgladnjujemo' (Fromm, 1978:27)[202]. Utopijska zatvorenost označava stanje koje ne samo što se nalazi u suprotnosti s utopijskom otvorenošću, već je u izravnom konfliktu s čovjekom kao bićem mogućnosti. Osoba, kao topos odluke zadana je i determinirana svagda prisutnom mogućnošću. Ono što osobu odvraća od same sebe je upravo ta zatvorenost, zatvorenost utopijskog. Ona neposredno želi okupirati čovjekov topos odluke, stvoriti od njega mjesto koje neće biti odraz osobnog, spontanog stvaralaštva, već mjesto koje će kroz svoje mogućnosti manifestirati sve uži i uži raspon unutar odnosa nedovršeno – dovršeno. Utopijska zatvorenost ima namjeru taj kako smo ga nazvali, apsolutni prostor, suziti do točke koju označavamo kao *status quo*. Ta točka je ono stanje koje utopijska

[201] Muminović piše kako se mišljenje 'mora formirati u kontaktu s onim pokretljivo-postajućim, kako bi potpunije obuhvatilo sadržaje koje iznosi i kako bi bilo konkretno. Pojam mora obuhvatiti sobom, svojim opsegom značenja, i „ono što još nije tu“, dakle, utopijsko. Budući da je bitno neodvojivo od pojave, to utopijska misao najadekvatnije obuhvaća procesualno jedinstvo biti i pojave, odnosno onoga što još nije' (Muminović, 1973:153).

[202] Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike*. Beograd: Grafos.

otvorenost nastoji izbjeći. Ukoliko govorimo o toj točki tada ne govorimo o utopijskom već o distopijskom prostoru. Djelujući između ta dva pola, nedovršenog i dovršenog, distopijska aktivnost smjera približiti ta dva pola do njihova međusobnog stapanja. U tom slučaju, u konačnici, izostala bi svaka utopijska procesualnost, nestalo bi svake spontane djelatnosti jer bi topos utopijskog unutar odnosa nedovršeno – dovršeno bio ispunjen isključivo dovršenošću kao nečim završenim, gotovim, konačnim.

Zatvorenost označava stanje sklonije mehaničkoj, repetitivnoj aktivnosti koja ne nadilazi okvire onog što Maritain naziva 'golemom dinamičnom masom prošlosti'[203]. Dakako, nije mi namjera na ovom mjestu Maritainovoj dinamičnoj masi prošlosti dodjeljivati negativan sadržaj, jer po sebi, ona to i nije, već prije svega ukazati kako determinacija u kontekstu utopijskog narativa, koju ta masa prošlosti nosi sa sobom posjeduje tendenciju, kako distopijskog zatvaranja tako i utopijskog otvaranja. Povijesno naslijeđe utopijske procesualnosti otkriva vlastito kontradiktorno djelovanje. Ono istovremeno pokazuje dvije oprečne aktivnosti. S jedne strane ono predstavlja akumulirano znanje bez kojeg je nezamisliv napredak kao takav, dok se s druge strane naslijeđeni sustavi znanja opiru neminovnoj promjeni. Ne možemo se ne složiti s Jaspersom kada on piše kako čovjek 'sve stvari vidi u oprekama… bilo da se cijepa kao duh i meso, kao um i osjetilnost, duša i tijelo, dužnost i nagnuće… kao bitak i njegova pojava… kao ono što čini i ono što misli da čini… Nema ljudskog bitka bez rascjepa. No u rascjepu se čovjek ne može zaustaviti. Kako ga prebrođuje, to oblikuje način na koji on zahvaća sebe' (Jaspers, 1998:153).[204] Upravo ovaj rascjep kako ga Jaspers naziva, bitno je ljudski prostor, njegova postavljenost u odluku, gdje je čovjek kao osoba nužno determiniran otvorenošću imanentne mu mogućnosti biranja. Naime, akt odluke nazivam otvorenim jer je osoba kroz odluku u mogućnosti aktualizirati oprečna djelovanja određenog čina. Biti iskren spram nekoga znači govoriti istinu, ukoliko smo upoznati sa okolnostima tog čina. Biti neiskren u odnosu na isti taj čin znači lagati. Raspon koji je prisutan između istine i laži, između iskrenosti i neiskrenosti je prostor mogućnosti unutar kojega je osoba, bliže ili dalje istini. Čovjek se u otvorenosti vlastitog bića odlučuje za djelovanja koja smatra svrsishodnim, samo se za 'ne-djelovanje' ne može odlučiti. Determiniranost odlukom omeđuje njegovo postojanje manifestirano kao otvorenost koja se

[203] Maritain, J. (1989) *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

[204] Jaspers, K. (1998) *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica Hrvatska.

dade zatvarati ali u konačnici, nikad do kraja i zatvoriti[205]. Dihotomija utopijske otvorenosti reflektira se u činjenici što je povijesnom naslijeđu, onom prošlom, inherentna zbilja nužna za procesualnost utopijskog, a koja, također u ono sada prodire kroz obrasce znanja i onemogućava utopijskom da bude na putu kao humanizirajuća aktivnost. Kada kažem onemogućava, pri tom mislim kako naslijeđeni obrasci znanja, ta slika svijeta, zahtijeva bilo proširivanje, bilo napuštanje određenih predodžbi sadržanih unutar te iste slike svijeta. Ti obrasci znanja istovremeno posjeduju ono što nazivamo napredujućim djelovanjem, ali jednako tako usporavaju utopijsku procesualnost i zadržavaju je na onom prošlom, nadiđenom. Ipak, bez tog prošlog nema onog budućeg kao ljudskog. 'Odvojen od svog temelja, bez svjesne povijesti, bez kontinuiteta svog opstanka čovjek ne može ostati čovjekom' (Jaspers, 1998:46).[206]

U otvorenosti je uvijek prisutna mogućnost zatvaranja, odnosno mogućnost djelovanja koje nas odvraća od svrhe, ali ne onog konačnog, gotovog zatvaranja kao neke svršene zatvorenosti. To zatvaranje je u svojoj potenciji prisutno kao intenzitet koji se prema otvorenom odnosi kao dovršeno prema nedovršenom. Ono je za čovjeka neraskidivo povezano s vremenom. Svaka mogućnost otvorena kao dovršivost u onom sada i ovdje, u vlastitoj dovršivosti zatvara određeno djelovanje koje ostaje kao otvorena, aktivna mogućnost usmjerena na ozbiljenje u slijedećem ovdje i sada što se u-vremenu nadaje kao anticipacija onog budućeg. Otvorenost je za čovjeka ispunjena smislom samo ukoliko se ozbiljuje u-vremenu. Iako je ona imanentnost samog čovjekovog postojanja, koja kao takva nadilazi svaku vremenitost, njezin smisao osoba razaznaje tek kroz vremenitu prolaznost, dakle, u-vremenu. Fenomen čovjeka kao prolaznog bića čije akumulirano djelovanje ostavlja neizbrisive tragove onog smisla koji interpretiramo kao povijest svagda ostaje kao

[205] Moylan piše kako navedeni čin oslobađanja religijskog prostora, Bloch naziva, ispravno shvaćeni ateizam ("properly understood atheism"): ne onaj nihilistički ateizam mehaničkih materijalista koji eliminira i Boga i religijski prostor već prije svega jedan kreativni ateizam koji negira idolatriju božje figure ali ipak zadržava i tranformira prostor religijskog na način da kraljevstvo i u sekulariziranoj formi, a još više u svojoj cjelovitoj utopijskoj formi preostaje kao mesijanska Fronta-prostor čak i bez teizma. U navedenom značenju bez ateizma mesijanizam nema mjesta, jer je taj oslobađajući ateizam preduvjet za takozvanu religioznu utopiju. (Moylan, T. *Bloch Against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation ofthe Utopian Function*.)

[206] Jaspers, K. (1998) *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica Hrvatska. U mnogočemu slične misli iznosi i Alasdair MacIntyre u znamenitom djelu, *Za vrlinom*. 'Jer priča mog života uvijek je utkana u priču onih zajednica iz kojih izvodim svoj identitet. Ja sam rođen s prošlošću; a pokušati se odvojiti od te prošlosti, na individualistički način, znači izobličiti svoje sadašnje odnose. Posjedovanje povijesnog identiteta i posjedovanje društvenoga identiteta podudaraju se.' MacIntyre, A. (2002) *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: Kruzak.

procesualnost čije djelovanje proširuje ili sužava topos utopijskog. Mogućnost utopijskog se u toj procesualnosti, ili otvara ili zatvara, ili proširuje ili sužava. 'Mi naime ne živimo samo u jednoj situaciji ljudskog bitka općenito nego je možemo iskusiti jedino u povijesnoj određenoj situaciji, koja proizlazi iz drugog i kreće se prema drugome. Svijest o tom kretanju, u kojem sami sudjelujemo kao čimbenici, krije u sebi neobičnu dvostrukost: zato što svijet nije konačan ovakav kakav jest, čovjekova se nada, umjesto da smjera na to da pronađe mir u transcedenciji, usmjerava na svijet koji se može promijeniti u vjeri u mogućnost nekog zemaljskog savršenstva' (Jaspers, 1998:6)[207]. Otvorenost se može zatvarati jedino u-vremenu, budući da po sebi označava način čovjekova postojanja; ona zapravo jest čovjekovo postojanje. Otvorenost je u-vremenu prisutna kao neotklonjiva mogućnost i to je njena nužnost. S druge strane ona se u-vremenu ne odvija kao mehanička zadanost već kao stvaralačka, spontana aktivnost, kao osobni pristanak uz odluku. To je njena kontigentnost. Kontigentnost je dakle, u otvorenosti prisutna isključivo kroz odluku u odnosu na koju djelujemo na ovaj ili onaj način. U tom kontigentnom smislu jedino je i moguće zatvaranje otvorenosti te posredno i sužavanje utopijskog toposa. Ipak, u otvorenost nije moguće intervenirati na način da bi se izmjenila njena ontološka svrhovitost. Ona osobu, poput savjesti, nutarnjeg glasa, poziva da pristupi u odluku. Ona čovjeku nameće, okružuje ga toposom koji znači zauzimanje stava. Otvorenost je konstitutivna sastavnica čovjekova bića i kao takva neprestana intervencija u zbilju. Kao pasivna aktivnost prisutna je u formi nadajućeg čovjeka koji kroz nadu anticipira željenu mogućnost. Pri tom ne mislim kako je

[207] Ibid. I ovdje se podudaraju misli Alasdaira MacIntyrea koji piše 'kako činjenica da jastvo mora pronaći svoj moralni identitet kroz svoju pripadnost zajednicama kao što su zajednice obitelji, susjedstva, grada i plemena, ne znači da jastvo mora prihvatiti moralna *ograničenja* posebnosti tih oblika zajednice. Bez tih moralnih posebnosti od kojih se započinje nikada se ne bi imalo odakle započeti; ali upravo se u odmicanju od takvih posebnosti sastoji potraga za dobrom, za univerzalnim. Pa ipak, posebnost se nikada ne može jednostavno ostaviti za sobom ili izbrisati. Ideja bijega od posebnosti u carstvo isključivo univerzalnih maksima koje pripadaju čovjeku kao takvome, bilo u svom kantovskom obliku osamnaestog stoljeća bilo u prikazu nekih modernih analitičkih filozofija morala, jest iluzija, i to iluzija s bolnim posljedicama. Kada muškarci i žene odveć lako i odveć temeljito poistovjećuju ono što su zapravo njihove parcijalne i posebne svrhe s nekim univerzalnim načelom, tada se obično ponašaju gore nego što bi se inače ponašali.
Ono što jesam, prema tome, u biti je ono što baštinim, specifična prošlost koja je u određenoj mjeri prisutna u mojoj sadašnjosti. Sama sebe nalazim dijelom neke povijesti, a to općenito znači, svidjelo mi se to ili ne, priznao ja to ili ne, jednim od nositelja tradicije... prakse uvijek imaju povijest... u svakom trenutku ono što praksa jest ovisi o načinu njezina razumijevanja, koji se često prenosio kroz mnoge generacije. Pa prema tome, ukoliko na vrlinama počivaju odnosi nužni za prakse, utoliko na njima moraju počivati kako odnosi u sadašnjosti tako i odnosi spram prošlosti – i spram budućnosti. Ali tradicije kojima su pojedine prakse posredovane i preoblikovane nikada ne postoje izolirano od širih društvenih tradicija.' MacIntyre, A. (2002) *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: Kruzak.

pasivnost trajna odrednica nade kao takve, već to da je ona u odnosu na otvorenost u stanju primiti različite stupnjeve intenziteta koji se odvija u rasponu između dvije granice, pasivne i aktivne. Kao aktivna djelatnost ona je prisutna kroz utopijsku težnju za aktualizacijom savršenijih formi egzistencije. Za nadu, pasivnost i aktivnost nisu objektivne vrijednosne sadržine već subjektivne predodžbe osobnog smisla. Ljudska egzistencija odvija se u prostoru između zadovoljenja njegovih bioloških potreba u svrhu opstanka i slobodne spontane aktivnosti kao njegove težnje traganja za smislom. Shodno tomu i misao se pojavljuje u dvojakoj formi: s jedne strane uvjetovana je zadatcima preživljavanja, a s druge je usmjerena na sadržaje koji nadilaze puku materijalnost opstanka kao takvog. 'Ovo razlikovanje između misli u službi preživljavanja i misli koja seže iznad njega veoma je važna za razumijevanje svijesti i takozvanog nesvijesnog. Jer, naša svijesna misao, zato što je povezana, sa jezikom, ima to svojstvo da slijedi društvene kategorije koje su joj utiskivane od najranijeg djetinjstva. Naša svijest je u suštini dolaženje do svijesti o onim fenomenima, koje nam čini pristupačnim društveni filter sastavljen od jezika, logike i tabua' (Fromm, 1978:78)[208]. Fenomeni koji ne odgovaraju zadanom društvenom kategorijalnom normativu ostaju nesvjesni budući da ih društveni filter ne prepoznaje. Ove su misli iznesene jer utopijsko kao mogućnost, takoreći emanira iz ontološke otvorenosti, te se gradualno nastoji formirati kao svijest o mogućem. O onom mogućem utopijskom toposu koji je sposoban biti dostojanstveniji, humaniji oblik ljudske zajednice negoli je onaj koji čini aktualnu zbilju. Iz te nesvjesne otvorenosti ima se formirati svijest o zbilji koja će otvoreno učiniti svjesnim, uslijed čega pojedinac postaje neskloniji pasivnoj djelatnosti koja mu prijeti kao možebitna posljedica izloženosti nadajućoj procesualnosti i njenom uvjetno rečeno, statičnom odnosu spram vremena. Čovjek na taj način biva neaktivan u sadašnjosti te očekuje promjenu u slijedećem trenutku. Umjesto da djeluje sada, čovjek izabire da budućnost odluči za njega. To ne znači da nada kao takva nema svoj položaj u toposu utopijskog. Ona predstavlja sponu koja nazire, anticipira mogućnost sadržanu u nesvjesnom.[209] To se manifestira u onom osobnom očekivanju boljeg sutra koje

[208] Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike*. Beograd: Grafos.

[209] 'Ne samo da baca svjetlo na prostor anticipirajuće svijesti već je nada tu da osmišljava kritične situacije time što baca kritički pogled na mogućnost njihova pozitivna rješenja, u čemu se ispoljava njena temeljna egzistencijalna crta, njena neposredna vezanost za mogućnost koja se u njoj očituje kao budućnost. Nada svagda odgovara na konkretna pitanja koja time ne iscrpljuje u cjelosti svoju upitnost. Ako se i okreće tmini doživljena trenutka, znanje nade nije retrospektivno razmišljanje, koje bi se bavilo bilošću, već ponajprije „prisjećanje“ Sada i Ovdje egzistencije čovjeka, slijed intencionalnog nemira što ga budi otkrivanje tajni svijeta

još nema jasne obrise željenog nego je puko priželjkivanje koje samo želi poništiti dominirajuće odnose i zamijeniti ih novim, humanijim. Apstraktnost takve procesualnosti vidljiva je u činjenici što smo u nekim trenutcima neodređeni s onim što želimo ali smo zato, s druge strane nedvosmisleno određeni s onim što ne želimo. Fromm piše kako nadati se 'znači u svakom trenutku biti spreman za ono što još nije rođeno – i usprkos tome, ne očajavati ako u našem životnom vijeku do rođenja uopće i ne dođe' (Fromm, 1978:20).[210] Nada je bitna sastavnica utopijske procesualnosti budući da kao anticipacija, naprosto čovjeka poziva u-djelovanje. Ona ga provocira sadržajem koji je u mogućnosti biti ozbiljen. U svakom trenutku poziva se na čovjekovu determiniranost odlukom, njegovu nemogućnost ne-izbora. Njezin sadržaj crpi se iz nesvjesnog, onih nejasnih kontura anticipirane budućnosti što ih čovjek nadom doziva u postojanje. 'Nada je stanje bića. To je unutrašnja spremnost, jedno intenzivno, ali još neistrošeno aktiviranje bića' (Fromm, 1978:23). Malo dalje, na slijedećoj stranici, Fromm kaže kako tamo gdje 'nada prestaje, tu se život završava – stvarno ili kao mogućnost. Nada je suštinski element u strukturi života i dinamici ljudskog duha' (Fromm, 1978:24). Ona čini neiscrpan izvor utopijske raznovrsnosti. Nesvjesna otvorenost nade sa svojim nejasnim konturama anticipirane budućnosti i jest napredujuća u toj svojoj

---

ili razbuktavaju otkrivene realne šifre prirode, naslućene tendencije blizine onoga Sada i Ovdje' (Muminović, 1973:140; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

Nada, kao anticipacija sadržaja za kojima se čezne istvremeno, sugerira i predvidive i nepredvidive sadržaje onog još-ne. Međutim, takvo stanje stvari nam se nameće kroz samu činjenicu društvene uvjetovanosti. Susan McManus smatra da nada kao anticipacijska emocija predviđa, predočava i time u postojanje doziva novu budućnost. Putem gladi, želje i nade kontigentnost se utopijskog ukazuje kao mogućnost. Nada je u Blocha istovremeno izrazito kreativna i spoznajna sposobnost. Poput političkog otuđenja, temelj Blochova marksizma također je i ono što se može označiti kao prožimajuća egzistencijalna alijenacija, a koja se iskazuje nadom, kroz želju da bi stvari mogle biti i drugačije. Bloch piše da je nada stoga od svih mentalnih osjećaja, ona koja je najispunjenija očekivanjem. Pristaje apetitu uma koji je ne samo inherentan subjektu već mu kao nedovršenom biću esencijalno pripada. ("Hope [. . .] is therefore the most expectant of all mental feelings [. . .] It suits that appetite of mind which the subject not only has, but of which, as unfulfilled subject, it still essentially consists"). Subjekt time ne samo što ima nadu već je nada smještena kao suštinska (u smislu da je otvorena, proteže se, nije unaprijed zapisana, zadana) sposobnost čovjekova sebstva. Na ovom mjestu svaka se primisao o utopijskom kao stanju završenosti mora napustiti: naime, u tom stanju završenosti više se ne bi imali čemu nadati, piše McManus. Utopijsko kao nešto završeno bi nas u konačnici dehumaniziralo. Nadalje, Bloch piše o melankoliji ispunjenja (*melancholy of fulfilment*) anticipirajući kako je utopijsko uvijek na horizontu sadašnjeg upućujući na nedostatnost tog sadašnjeg razotkrivajući tamu naše otuđenosti; ono nikad ne može do kraja biti ispunjeno i utvrđeno... utopijsko, izraženo kroz nadu i procesualnost, uvijek je ne sasvim ovdje, ne sasvim to (neprestano različito i razlikujuće). Utopijski subjekt je uvijek 'ja' koji još-nije: kao što Bloch kaže, naše sebstvo preostaje zajedno sa gladi i promjenjivim proširenjima te gladi, još otvorenim, pokrenutim, nadograđujući se ("our self remains, with its hunger and the variable extensions of this hunger, still open, moved, extending itself“). McManus, S. *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*.

[210] Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike*. Beograd: Grafos.

nejasnoći[211]. Onog trenutka kada nadiđe tu nejasnoću, na određeni se način transformira i postaje aktualiziranost sa jasno vidljivim, opipljivim društvenim nacrtom. U svojstvenoj joj nejasnoći prisutna je njena veza sa budućim. Dakako, gore izrečeno ne znači kako nada ne može biti usmjerena na konkretan predmet, već činjenicu da ozbiljenje nadanog sadržaja jest ujedno i prestanak bivanja te određene nade, što naravno ne podrazumijeva da ona kao takva biva iscrpljena. Ona je zapravo uvijek usmjerena, neposredno ili posredno na konkretan predmet koji nije određen kao gotovost nego kao ono što je na putu ozbiljenja[212]. Iako mi možemo biti svjesni onog željenog, realizacija tog željenog sa sobom uvijek nosi i nesagledive posljedice. U protivnom, ono buduće bi izgubilo vlastiti smisao jer bi svaki čin mogli sagledati kroz očekivanu ali potpuno predvidivu posljedičnost. U odnosu na vrijeme, nada predstavlja pasivnu želju koja čeka da ono buduće dođe, dok u odnosu na čovjeka, ona predstavlja aktivnu želju koja zahtijeva da buduće bude ozbiljeno. Za čovjeka je nesvrsishodno kada od nade stvara jedno samodostatno utočište, iako u određenim okolnostima takva vrsta nade za osobu može značiti i spas, budući joj je sužen prostor mogućnosti. Primjerice, kod osoba koje su iz raznih razloga lišene slobode. Fromm drži da ako se 'nada usmjerena ne na nešto predmetno, već na ispunjeno življenje, na jedno stanje veće životnosti, na oslobođenje od vječite dosade; ili da upotrebimo teološki pojam, na spasenje; ili, politički rečeno na revoluciju – znači li to nadati se? Zaista, ovaj tip očekivanja mogao bi biti nada; ali on nije nada ako poseduje kvalitet pasivnosti, čekanja na – tada se nada pretvara u plašt rezignacije, u puku ideologiju' (Fromm, 1978:18)[213]. S obzirom na gore

[211] 'Produktivna intendirajuće angažirana slutnja, u formi intencije ili kao svjesno nastali instinkt, stremi budućnosti, koja kao novum prebiva u još-ne-svjesnom. U stvari, startno-svijetla sumnja je dosežanje humanuma koji prožima nadu. Anticipirajuće još-ne-svjesno ojačava u usmjeravajućem aktu postajući svjesno (*bewusst*), predsvjest dolazećeg, i *osvješteno* (*gewusst*) u osjećanju nade, odnosno svjesno osvještena (djelatnost nade, „utopijska funkcija znanja“ ' (Muminović, 1973:141; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

[212] Ze'ev Levy, u članku *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*, piše kako je sloboda zapravo krajnji cilj nade, ne kao prazna sloboda već konkretna, zbiljska sloboda. U smislu da opstoji mogućnost koja ju čini dohvatljivom i ozbiljivom. Sloboda od gladi i nevolje, od straha i tjeskobe; istovremeno ona znači slobodu razvoja lišenu suzdržavanja, mnogostrukih inklinacija, mogućnosti i potencija prikrivenih u ljudskom biću, a koje zapravo utjelovljuju istinsku čovjekovu narav. (To su dobro znane ideje iz Marxova opusa, uključujući njegove rane radove i *Kritiku Gotskog programa*.) Ozbiljenje istinskog identiteta subjekta i objekta o kojem Bloch nastoji elaborirati u knjizi o Hegelu (*Subjekt*) oslanja se na Marxovu ideju humanizacije prirode i naturalizacije čovjeka. Ta naturalizacija implicira da su ljudi kao bića sposobni postići optimum vlastite prirode u skladu sa svojom naravi. Nažalost, ovaj cilj i dalje opstoji kao utopija jer nigdje do sada taj cilj nije ostvaren. Ipak, on biva kao realna mogućnost; neuvjetovan je i u konačnici ovisi o slobodnom ljudskom djelovanju.

[213] Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike*. Beograd: Grafos.

rečeno, ne mogu se u potpunosti složiti sa Frommom jer držim kako je i sama prisutnost nade, makar i u pasivnom obliku čovjeku nužna s obzirom na njegovu izloženost i sudbinu prolaznosti u suočenosti s vlastitom egzistencijalnom dihotomijom. Na koncu i sam Fromm kaže, a prije u tekstu citirane su te njegove misli, kako bez nade život završava, bilo kao mogućnost ili stvarno.

Nada od utopijskog ne zahtijeva ništa. Ona je u toposu utopijskog prisutna poput glasa savjesti koji se uvijek čuje, a najglasniji je u trenutcima dvojbe. Nada održava utopijsku težnju da ne usahne. Otvorenost ljudskog postojanja determinira nadu kao usmjerenost prema naprijed, prema onom budućem koje se ima aktualizirati kroz čovjekovu nemogućnost neizbora. Ta otvorenost ište smisao čije zadovoljenje, konačnu formu, postiže tek u onom aktualiziranom, ozbiljenom. Manifestira se kao 'glad, koja je i u nama ostala kao nagon, reflektira se kod ljudi kao čežnja, kakva se samo kod nas javlja, kao nadanje koje se manje-više točno ocrtava, i konačno, pošto samo ono ne može da zasiti, kao htijenje koje je više nego želja, aktivno htijenje da bi se ono što je zamišljeno na zadovoljavajući način i postiglo' (Bloch, 1986:75)[214]. Nada je zapravo uvijek određena, međutim, u odnosu na njenu usmjerenost prema nekom fenomenu ona posjeduje viši ili niži stupanj jasnoće, a koji je u kauzalnoj korelaciji s užim ili širim opsegom općenitosti onog željenog.[215] Ukoliko je njena težnja usmjerena prema apstraktnijoj vrijednosti manje su jasne i njezine konture budući da željeni fenomen u svojoj općenitosti posjeduje mnoštvo načina, odnosno mogućnosti djelovanja za koje se osoba može odlučiti. S druge strane, ako nada naginje prema zbilji, koja je u svojoj općenitosti predmetno konkretnija, jasniji je i opsegom uži nacrt njenog mogućeg ozbiljenja. Bloch se u tom smislu i pita o problemu odnosa anticipacije bliskog i anticipacije dalekog. 'Anticipacija bliskog znači da to što želimo možemo još i da iskusimo. Daleke ciljeve nade nikako ne treba postavljati tako daleko, inače se može dogoditi da ljudi zapitaju:

---

[214] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

[215] 'Anticipatorsko-gnoseološka funkcija nade afirmira se perspektivnim aktima *fantazije* kao „organa realne mogućnosti“, aktima koji se reprezentiraju u imaginarnim predstavama, dok se sjećanje reproducira retrospektivno u apercepciji koja pomaže uobrazilji da postane organ spoznaje. Spoznaja, koju pothranjuje takva progresirajuća snaga uobrazilje, povezuje se, nasuprot ekstremističkim držanjima, sa zbiljom kao što fantazija potpomagana nadom objavljuje „realno“ u samoj sebi. U tom odnosu nada kao „kritičko-anticipatorsko, dijalektičko-materijalističko znanje, posredovano objektivnim procesom i s njim povezano,“ transcendira granice afekata očekivanja pa kao svjesno-osviještena djelatnost reflektira svoju „konkretno-utopijsku funkciju“ ' (Muminović, 1973:141; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

šta me se to tiče? Ili da nastanu nečovječnosti' (Bloch, 1986:83).[216] Bloch je promišljao način kako povezati ove dvije međusobno udaljene anticipacije. On je držao kako se to može postići 'ne utvrđivanjem samog cilja, čime se stvara teror i totum prikazuje kao postignut' (Bloch, 1986:83)[217]. Otvorenost željenog cilja omogućava utopijskom da zadrži svoje kretanje kao zajednica na putu. Otvorenost cilja implicira množinu načina, sredstava i metoda pomoću kojih se do određenog cilja stiže, u odnosu na cilj koji je zatvoren s obzirom na način, sredstva i metodu jer sugerira propisani nacrt izvršenja propisanog cilja. Takav postupak predstavlja invazivnu intervenciju u prostor osobne odluke. Samim time pojedincu se ili nameće ili sugerira odabir koji potencijalno nije spontan. Priželjkivani sadržaj nade je anticipacija za koju uvijek želimo da bude ozbiljena[218]. Neovisno od bliskosti ili dalekosti anticipiranog, to je jedna budućnosna predodžba budućnosnog utopikuma koji se zrcali u humanoj težnji. 'Dakle utopikum je postavljen čovjeku kao biću sa htijenjem da mijenja, a dat je svijetu kao potencijalnost… ono po mogućnosti bivstvujuće. U čovjeku je to utopijsko moguće zato što je on jedino biće koje budućnost… može imati kao pravo još-ne… Još-ne je to što je neizvjesno, što još nije ostvareno, ali time nije isključeno iz svijeta. U svijetu je kategorija tog još-ne moguća kao u takvom u kojem se još može zbiti nešto što se da skicirati, nešto promjenljivo, kao u samom još otvorenom, nezavršenom, procesualnom, uslijed toga fragmentarnom, ukratko, kao u svijetu s horizontom koji njega prevazilazi' (Bloch, 1986:79).[219]

Ono što kroz nadu projiciramo kao blisku ili daleku anticipaciju ne moramo nužno interpretirati kao temporalno-prostornu prolaznost. Ne mora nužno blizina ili daljina priželjkivane aktualizacije biti određena kategorijama vremena i mjesta. Moguće je da daljina

[216] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

[217] Ibid.

[218] Refleksija svakako sugerira nekakvo *znanje*, međutim, spoznaja ili svijest o znanju istovremeno, ako ne trenutno, onda barem latentno (još-ne-svjesno), nagovješćuje i opseg *ne-znanja* kao sadržaja koji se spram *znanja* odnosi kao *bitak* spram *ne-bitka* u Sokratovom gnoseološkom značenju. Cosimo Quarta, u svom članku *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*, piše da je ovo otkriće predočavajući širom otvoreni horizont ljudskog djelovanja, odnosno mnoštvenost mogućnosti koje nam na raspolaganje stavljaju prakticiranje slobode kao takve, zasigurno naše pretke bacilo u svojevrsno izrazito tjeskobno stanje, iz kojega bi se teško oduprijeli da nije bilo intervencije *nade* koja ih je održala, što im je ujedno bio i poticaj da ustraju na tome putu kojim su krenuli. Bez duha utopijskog, kojemu je *nada* pokretačka sila i *buduće* uvijek pomičući horizont obećavajući ono *bolje*, *homo sapiens* bi po svemu sudeći podlegao pritisku i težini tjeskobe usljed vlastite izloženosti kao pukog individualiteta.

[219] Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije*. Beograd: Izdavački centar Komunist.

onog još-ne-sadržaja koji se hoće bude postavljena u odnos idealnog i realnog pa time ono što je idealno biva označeno kao daleko, a ono što je realno kao nešto što je blisko. U utopijskom smislu ta razdaljina nam služi kao metodsko sredstvo koje nas podsjeća kako se trebamo kloniti utopističkog fantaziranja koje zanemaruje jednu od bitnih pretpostavki ontološke otvorenosti utopijskog, naime, koegzistenciju idealnog i realnog. 'U subjektivnom shvaćanju idealno samo znači ono irealno; irealno pak pripada i predmetima fantazije, dakle čisto intencionalnim predmetima, nošenim aktima, koji uopće nisu spoznajni predmet. Idealnost u ontologijskom smislu nešto je sasvim drugo, jedan način bitka sui generis pored realnog… samostalna datost idealnih tvorbi, neovisno od njihove sadržanosti u realnom' (Hartmann, 1948:274)[220]. Zato topos utopijskog svagda stoji otvoren kao zajednica na putu. Na putu koji u svojoj procesualnosti biva privučen idealnim onako kao što čovjek biva privučen znanjem na bilo kojem polju koje ga osobno zanima, ili znanjem općenito. Može se reći kako je ishodište utopijskog idealni bitak, a njegova polazišna točka upravo čovjek, ili preciznije, osoba.

3.3. UTOPIJA OSOBNOG ČINA

Kakva je priroda odnosa utopijske kategorije *još-ne,* sa ozbiljenim? Na koji način to *još-ne* urasta u aktualiziranu zatečenost?[221] Već je Bloch ustvrdio njezinu anticipirajuću

[220] Hartmann, N. (1948) *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalističke omladine.

[221] Susan McManus, u eseju *Fabricating the Future. Becoming Bloch's Utopians*, piše kako je utopija koja jesmo i u kojoj živimo konstitutivno fiktivna, vođena ali ne i uzemljena u kreativnim epistemologijama mogućeg. Referira se na Jacquesa Derridu koji drži kako upravo to spriječava utopiju i nadu da budu nekakvi programirani izračuni; odnosno, fiktivnost prije ti takozvani legislativni utopizam (legislativni utopizam se odnosi na fiksni društveni nacrt) ali ne i utopijsku transformativnu mogućnost. Utopijsko je time 'drugost' spram zbilje koje već opstoji kao negacija unutar samog realiteta i potrebuje takoreći novi diskurs, te je prema tome kontinuirano transformirajuća. Egzistira u dijelu realnosti koji još-nije. Smještena je kao epistemologijska i ontologijska drugost spram zbilje dok je po sebi inherentna zbiljskom. Ovakav je način razumijevanja i uključenosti u svijet fiktivan (s onu stranu metafizike). Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe, Phillippe. *The Subject of Philosophy*. Trans Thomas Trezise U of Minnesota, 1993.) piše, "načelno, fiktivno nije istinito, koje, govoreći jezikom metafizike, nije zbiljsko: ono koje nije... Kontemplirati fiktivnost ne znači suprotstavljati se pojavnom i zbiljskom... S onu stranu jezika metafizike, međutim, fiktivnost postaje fikcija: ne postoji prethodna norma koja naprosto nije reificirana mogućnost na koju se odnosi usljed vlastite prijetvornosti i lažnosti. Shodno tomu, fiktivno postaje kreativna fabrikacija, jedina zbilja vrijedna imanja, bivanja i postajanja. McManus kaže kako je Blochovo poimanje zbilje antimetafizično upravo u navedenom značenju: Blochova stvarnost premašuje takve metafizičke definicije kao što nadilazi i one ontologijske i pozitivističke. Jedina stvarna budućnost jest ona neznana budućnost... očekivajuće emocije impliciraju stvarnu budućnost, zapravo budućnost onoga još-ne... Bloch i Louis Marin fiktivnost utopijskog razumijevaju u ovom smislu: prisutno na horizontu kao drugost, kritika, rekonstrukcija i transformacija, utopijsko ostaje nesvodivo na prisutno.

prisutnost nadirućeg, odraz nekog napora, vjesnik nečega, istovremeno izvjesnog i neizvjesnog, nečega što se dade predočiti kroz nadu. Međutim, ono što se formira u nadi ište vanka u-vrijeme kako bi se nadajuće izložilo kušnji prolaznoga, Heraklitovoj vatri.[222] Za ljudsko biće, naprosto je nedovoljno da samo bude tu. Opstojnost čovjekove prisutnosti uvjetuje ga da promišlja stav i donosi odluke. Ukoliko se status quo može označiti kao neutralan, dugoročno, takvo stanje je neodrživo. Puka prisutnost gotovo da je protuprirodno stanje. Može se kazati kako je na takav način i kamen prisutan. Opisana pasivnost otupljuje društvenu prirodu čovjeka, potenciju da se dosegnu vrednije forme zajedništva od onih ovdje i sada. Držim kako je ishodište svih negativnih interpretacija utopijskog fenomena sadržano u poimanju upravo te mogućnosti, odnosno nemogućnosti ozbiljenja individualne utopijske ideje i poduhvata kroz kolektivnu afirmaciju. Utopijskoj perspektivi svakako je imanentna tendencija da obujmi totalitet društvenog realiteta. Ona ni na koji način ne može izbjeći individualne korijene vlastite geneze. Shodno tomu, nameće se pitanje kako pojedinačnu, a nadasve osobnu utopijsku inicijativu aktualizirati kao osjećaj kolektivnog društvenog napretka? Ono što još-nije može biti dozvano u postojanje isključivo kroz osobni čin spoznaje. Kako bi nešto uopće bivalo spoznatljivo u mogućnosti, nužno je da bude otvoreno za intendirano koje ga je u potenciji spoznati. Ta obostrana usmjerenost subjekta i objekta sugerira njihovu su-egzistentnu prisutnost u zajedništvu bivanja. Ono što je u potenciji spoznavati jest subjekt, čovjek. To je jedan od temeljnih uvjeta njegova opstanka, ta mogućnost i moć, a također nužnost i dužnost da spoznaje datost kojoj svojim rođenjem i sam pripada i postaje dio. Čudo bez premca, uopće je sposobnost čovjeka da iz svijeta objekata

---

„Objektivna fantazija je organ realne mogućnosti“, a to će reći polje anticipirajuće svijesti u kome... još-ne-svjesno obavlja specifičnu funkciju spoznaje, gdje se nada uključuje u spoznajni proces poštujući fundamentalni akt „kognitivne vrste“. Sa još-ne-svjesnim i još-ne-postalim tvori ona zapravo bazu adekvatnijeg uočavanja tendencije dolazećeg, producirajućeg, odnosno osnovu osvjetljavanja predsvjesnog, dubine i jasnijeg pogleda naprijed, a samim time i utopijske funkcije znanja shvaćenog kao svjesno-osvještene djelatnosti u praksi.
Ne samo da baca svjetlo na prostor anticipirajuće svijesti već je nada tu da osmišljava kritične situacije time što baca kritički pogled na mogućnost njihova pozitivna rješenja, u čemu se ispoljava njena neposredna vezanost za mogućnost koja se u njoj očituje kao budućnost' (Muminović, 1973:140).

[222] 'Da bi izrazila totalitet „realnim sudovima“ filozofija nade hoće spoznati ono što se zbilo u dosadašnjoj povijesti, i to dovesti u vezu sa intencijama svijeta, a pod tim uglom svako apstraktno utopiziranje pokazuje svoju šupljost, odsustvo razumijevanja subjekta i realne mogućnosti. Zasnovanost spoznaje na otvorenosti zbilje koja nastaje afirmira ono aktivno u svijesti koja surađuje sa dobrim ishodom tog procesa. To je svojstveno filozofiji oslonjenoj „jedino na toposu nezaključenog zakonitog – bivanja – koje se odražava u svijesti i svijetu osvještavanja.“ U tome je stvaralačko umijeće nade koja izgrađuje anticipirajuću svijest „Subjekta“ i sudjeluje u procesualnoj tendenciji objekata, odlučujući o dobrom kraju mogućeg bivanja zbilje' (Muminović, 1973:141; *Filozofija Ernsta Blocha*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret).

koji ga okružuju apstrahira formu koju doživljava kao smisao, usljed kojeg procesa apstrahirani smisao biva aktualiziran u obliku nužnog uvjeta njegove samoodrživosti kao bića.

Za vrhovni nagon Bloch postavlja nagon gladi. Glad za uklanjanjem onoga što se doživljava kao nedostatak, glad da se zadovolji ono što se ćuti kao potreba. Na razini bivstvovanja ta glad je slijepa ali nije lišena sadržaja, nije bez djelovanja. Njoj je inherentno ono intendirajuće. Ono što u ljudskoj naravi stremi naprijed prije negoli je ljudsko biće uopće u stanju apstraktnije poimati svijet objekata. S vremenom, iskustvom, intendirano, to slijepo, formira se u dnevno sanjarenje ispunjeno očekivanjima, čežnjama, usmjereno na budućnost, anticipirajući željeno koje još-nije. 'Upravo je praznina ono što se želi napuniti – time sve otpočinje… Da oskudijevamo, to nam ponajprije dolazi do svijesti' (Bloch, 1973:34)[223]. Na slijedećoj stranici Bloch piše kako 'sve što živi mora biti prema nečemu upućeno ili se mora kretati i usput nešto biti… Ljudska je glad rijetko jednospratna poput životinjske, a ono što čovjek jede miriše na još' (Bloch, 1973:35)[224]. Dakako, na ovom mjestu, nagon gladi nije determiniran kao tjelesni poriv već kao jedan duhovni, nematerijalni fenomen; izvor onog isključivo ljudskog koje se nadaje kao inteligibilna procesualnost. Blochova glad i Hartmannova postavljenost u odluku i nisu toliko različite kao ontičke odrednice utopijskog ljudskog bića. Obje su imanentne čovjeku kao nužnosti koje, mada neotklonjive, u odabiru svrha opstoje kao nedovršene zadanosti. Unatoč tome što posjeduju snagu prinude, budući da se osoba od njih ne može izuzeti prilikom djelovanja ili 'ne-djelovanja', one osobu ne čine neslobodnom, već upravo suprotno, uvjet su, *conditio sine qua non* svake slobode. I glad i postavljenost u odluku odvijaju se kao pitanja budućnosti. Na koncu, bivaju okončana tek smrću pojedinca. Ovdje ih navodim kako bi ukazao na njihovu tendenciju u ontološkoj procesualnosti. Iako za biće znače mogućnost slobodnog djelovanja ne impliciraju nužno i stanje slobode. Naime, čovjek u slobodnom odlučivanju i rasuđivanju može dospjeti i u neslobodno stanje. Sloboda izbora u mogućnosti je stvoriti neslobodnog čovjeka. Ukoliko bi joj takva mogućnost bila oduzeta tada bi osoba na jedan mehaničan način i po prirodi stvari bila lišena mogućnosti pristanka uz odluku koja se može doživljavati kao više ili manje vrijedna. Svaka bi odluka bila lišena inteligibilnog vrijednosnog doživljaja. Zapravo, u tom slučaju odluka kao takva bila bi isključivo nagonski determinirana. Nestalo bi bitno ljudskog

[223] Bloch, E. (1973) *Tubingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.

[224] Ibid.

vrijednosnog sadržaja, a za čovjeka, ne bi niti mogli kazati kako je uistinu slobodno biće. Ono što čovjek aktualizira kroz svijet objekata jest vrijednosna svijest. 'Ono neshvatljivo u biti slobode jest, upravo to da ona imade dvije fronte, da je u isti mah sloboda spram zakonitosti bitka i sloboda spram zakonitosti trebanja. Ona znači da osobe pored dvostruke determinacije po struji događanja i po moralnom zakonu mora u sebi još nositi i jedan izvor samoodređenja' (Hartmann, 1948:43).[225]

Uraslost bića u datost dohvaća se putem vrijednosne svijesti u formi vrijednosnog osjećaja. Historijski relativizam drži kako su same vrijednosti podložne povijesnoj mijeni, odnosno da one ovise o vrijednosnoj svijesti. S druge strane stoji shvaćanje kako vrijednosno carstvo po sebi nepromjenjivo stoji, a vrijednosna svijest zahvaća samo njegove dijelove. 'Vrijednosni osjećaj bi se prema tome spram sfere vrijednosti odnosio isto tako kao spoznaja spram bića uopće; jer niti spoznaja ne zahvaća čitav bivstvujući svijet u jednom mahu već ga sebi tek postepeno u napredovanju otvara…' (Hartmann, 1948:45).[226] Tendencija koju u svojoj posljedičnosti manifestiraju i glad i postavljenost u odluku, za čovjeka predstavlja doživljaj vrijednosne prirode. Biraju se ona iskustva za koja pojedinac ćuti kako će u konačnici aktualizirati vrijedniji sadržaj. Takva procesualnost može se okarakterizirati kao napredujuća. Naime, njezina referentna točka pretpostavlja odnos, odnos sa zatecivim. Ona nije fiktivne prirode, te kao takva samonikla u imaginarnom. Na kraju krajeva i samo imaginarno je u odnosu, samo što se od takvog odnosa ne očekuje da u sebi sadrži mogućnost ozbiljenja. S druge strane vrednujuća procesualnost postavlja željenu svrhu s namjerom da bude ozbiljena. Sugestija moguće procesualnosti ukazuje na sadašnjost tumačeći istu kao manje vrijednu u odnosu na potencijalni realitet koji se nudi kao ostvariv, ako ne sada i ovdje onda barem kao sadržaj u-putu i u-vremenu. Jedno od fundamentalnih bitnosti utopijskog čina jest trajanje. Konstruirana anticipacija nikad nije lišena dijalektičnosti vremenitog fenomena. Akumulirana, aktualizirana i internalizirana iskustva i sadržaji u onom prošlom, svagda su prisutni u onome ovdje i sada kao akti *a posteriori*, a koji čine i jesu uvjet svake nadogradnje. To je aktivni element utopijske procesualnosti. Sadržano u fenomenu utopijskog, a što čini utopijsku procesualnost nadogradivom, jest otvorenost vremena. Anticipirajuća svijest o neminovnosti budućeg koja nam se nadaje kao zbilja u izgradnji. Zbilja koja takoreći iščekuje

[225] Hartmann, N. (1948) *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalističke omladine.

[226] Ibid.

čovjekovu intervenciju. Na neki način budućnost je prazna. Kakvim sadržajem će ju čovjek ispuniti uvjetovano je njegovom postavljenošću u odluku. Postavljenost u odluku jest ovdje i sada. Ono se uvijek kreće prema budućem. Nošeno je nezaustavljivošću vremena. Na taj način ono čini potenciju *a priori* kao još-ne koje neizbrisivo opstoji poput onog što može biti. Dakle, ono je prisutno kao datost sposobna primiti formu putem individualnog ili kolektivnog čina. U tom smislu ono je pasivan element utopijske procesualnosti. I aktivni i pasivni element utopijske procesualnosti jesu potencije čina i kao takve nužan uvjet utopijskog fenomena. Totalitet utopijskog zapravo pretpostavlja odnos. Odnos sa prošlim, odnos sa sadašnjim, odnos sa budućim. Razmjena sadržaja, odnosno smisla, odvija se kroz spomenutu glad i postavljenost u odluku. Upotrebljavam pojam razmjena budući čovjekova uraslost u svijet objekata implicira dvosmjerno djelovanje, nipošto jednosmjernu činidbu. Kako djelujemo takvi postajemo i takvi jesmo. Determinirani smo, između ostalog, vlastitim intimnim aktima, osobnim odlukama i izborima. Moguće je uvijek utisnuto u aktualiziranom. Samo je pitanje u kolikoj se mjeri nazire kao ostvarivo. Da li ga osoba ćuti u dosegu dohvatljivog ili izmiče pristanku na činidbu? Dakako da razmjena smisla ne implicira kako čovjek u procesu spoznavanja mijenja objekt spoznaje. Spoznavani objekt niti se iscrpljuje, niti trpi kakvu formalnu promjenu, niti mu se supstancijalno može bilo što dodati ili oduzeti. Objekt je naprosto dan kao biće po sebi, ali svakako u odnosu. Razmjena smisla, to dvosmjerno, obostrano djelovanje odnosi se na mogućnost. Objekt je prisutan kao datost koja opstoji otvorena za mogućnost spoznavanja. Naime, on nije zadan kroz nemogućnost da bude spoznat već kroz mogućnost. S druge strane jest subjekt, čovjek koji posjeduje mogućnost da zahvati smisao zatecivog objekta. 'Termin zahvaćanje sugerira izvjesnu spontanost subjekta. I takva u spoznavanju doista i postoji. Ali ona nije nipošto aktivnost spram predmeta. Ona se iscrpljuje u sintezi slike. Zahvaćanje također ne znači da bi subjekt obuhvaćao predmet ili ga u sebe uvlačio. Predmet niti kao zahvaćeni ne ulazi u svijest, on ostaje svijesti neukidivo nasuprot. On sam ne postaje predodžbom, mišlju, spoznajnim sadržajem. On ostaje netaknut po sebi, što po sebi bijaše. I subjekt za njega zna i nakon što ga je zahvatio kao za bivstvujućeg po sebi' (Hartmann, 1948:178).[227] Dakle, gore spomenuti pojam djelovanja koji rabim kako bi raščlanio proces razmjene smisla nije istoznačan sa Hartmannovim pojmom aktivnosti. Hartmannova aktivnost označava transformativnu procesualnost na bivstvujućoj razini, a u procesu spoznaje. Drugim riječima čin koji utječe ili ne utječe na bivstvovanje

[227] Ibid.

spoznavajućeg predmeta. Za razliku od takve posljedičnosti naš termin djelovanja odnosi se na imanentnu bit, koja takoreći emanira sam predmet u činu vlastita postojanja, neovisno o činjenici da li je određeno biće izloženo spoznajnom procesu. Takva otvorenost i takvo djelovanje čine predočenu razmjenu smisla. Naime, sama činjenica bivanja implicira djelovanje. Položaj bića u zbilji determiniran je odnosom. Pa nijedno biće u zbilji ne opstoji kao samo sebi dovoljno i odvojeno na način da je neovisno od okoline u kojoj je dato. U tom smislu i značenju postoji samo odnos. Ovdje se služim Hartmannovim mislima kako bi istaknuo dijalektički odnos utopijske procesualnosti kroz osobni čin, a kojemu je svakako inherentan spoznajni proces.

Ono što u pristanku na određenu odluku utopijsko nastoji apstrahirati iz zatecivog, vrijednosni je sadržaj. Uvijek valja imati na umu kako se zatecivo ne odnosi isključivo na sadržaje onog sada i ovdje. I minula iskustva čine totalitet zatecivog. Ovo napominjem jer čovjek iz procesa formiranja vrijednosno anticipirajućeg sadržaja ne može izuzeti iskustva koja su u kategoriji vremena označena kao prošla. Dijalektika utopijskog, konstruirajući anticipirajuću mogućnost, vrijednosni sadržaj nastoji generirati iz sveukupne datosti. Onog što je prisutno u sadašnjem, onog što je budućnosno nesagledivo ali se ipak nazire, te onog što se reflektira u ovdje i sada kao prošlo iskustvo. Još-ne-postalo odraz je sadržaja koji je zatečen u zbilji, a projicira se u buduće kao vrijednosna predodžba. Kroz osobnu činidbu ima se izmijeniti prisutnost distopijskog sadržaja koji se u svakom slučaju doživljava kao manje vrijedan od priželjkivane anticipacije. Pokretač čina je vrijednosna spoznaja, odnosno spoznaja vrijednosti neovisno o stupnju predočivosti priželjkivanog. Neizvjesnost mogućnosti ozbiljenja anticipirajućeg sadržaja suočena je s namjerom negiranja, ili preciznije, izbavljenja iz prisutne datosti. U graničnim situacijama ili barem onima koje osoba u datom trenutku ćuti kao granične, poriv za izmjenom vlastitog, kako materijalnog tako i nematerijalnog odnosa doživljava se kao vrijedniji od mogućnosti ostvarenja istog. Želi se trenutno izbavljenje iako je budućnosni ishod sasvim neizvjestan. Čini se kako u ovom slučaju dva vrijednosna doživljaja bivaju međusobno suprotstavljena. Negacija postojeće zbilje i mogućnost aktualizacije nepredočive anticipacije. Taj nebitak koji se čovjeku nadaje iz onog budućeg nužan je element utopijske procesualnosti. 'Nebitak nije prazan, već potencijalno (ponekad) pregnantan: npr., nerazvijena fotografska slika, Blochova latentnost, kozmički vakum što stvara pozitrone, Gendlinova sintaksa bezrječnih, ali ne i bezobličnih psihičkih koncepcija koje traže odgovarajuću semantiku… Slijedi da je neznanje granica onoga što znamo, stalno

ocrtano i stalno pokretno sučelje sa živom kolektivnom i osobnom poviješću: ništa se ne može potpuno spoznati unaprijed. Linije se alternativnih mogućnosti – u najboljem slučaju, u krajnjim dijalektičkim prekretnicama! – mogu ocrtati. Aristotel je mislio da ne možemo znati hoće li sutra biti pomorske bitke, no možemo znati da će je ili biti ili neće biti' (Suvin, 2008:86).[228] Vrijednosni sadržaj nije imanentan samo bitku. Nebitak je također nositelj vrijednosti. U bitku, vrijednosni je sadržaj aktualiziran kao forma vrijednosti sama po sebi, dok se vrijednosni sadržaj nebitka čovjeku pruža kroz mogućnost. Vrijednosni osjećaj zamišljene i željene budućnosne predodžbe posreduje se putem nade. Nada ispunjava neizvjesnost i nepredočivost budućnosti koja je pak u stanju biti zamisliva vrijednosnom potencijom. Premda nejasna, ipak pretpostavlja smisao utopijskog kao negaciju distopijskog besmisla. Nada se na neki način predočuje kao budućnost prije budućnosti. Njezina trajna opredijeljenost jest ono još-ne koje se ćuti kao vrijednost.

U potencijalnoj aktualizaciji utopijskog uvijek je prisutna ta vrijednosna suprotstavljenost: poriv za izmjenom zatecivog i zamišljaj budućeg. Oboje, vrijednosni sadržaj kreiraju iz odnosa sa onim ovdje i sada. U konačnici to je jedna cjelovita vrijednosna procesualnost raščlanjiva kroz diskurzivnost vremena. Ukoliko je sagledamo kao izuzetu iz tijeka vremenitosti bjelodan postaje njezin vrijednosni totalitet kao fenomen uvjetovan odnosima zatecivog. Dijalektika utopijskog manifestira se kao datost/zadano – moguće – zadano/datost, te nezaustavljivo nastavlja napredujući kroz vrijeme, u-vremenu bivajući u-putu. Datost/zadano nije nikakvo stajanje u mjestu, a moguće determinira svako buduće zadano/datost. 'Dvije su oprečne mogućnosti da čovjek zakaže: prva je da se čovjek isključi iz sudjelovanja u tijeku stvari… na cjelinu gleda kao na pitanje drugih koji to pretvaraju u svoje znanje. Posvuda zacijelo nailazi na učinke sile u sadašnjem poretku kakav već jest. Ustanovljuje da je nešto nepravedno i besmisleno. Trpi to, međutim, kao nešto strano što nije stvar vlastite odgovornosti… ne optužuje. Ravnodušan spram zbivanja… uzdržava se kako od prosudbe tako i od djelovanja' (Jaspers, 1998:94)[229]. Malo dalje, na slijedećoj stranici, Jaspers piše: 'Druga je pak mogućnost da čovjek srlja u slijepo političko htijenje. Nezadovoljan je u svom opstanku i tuži se na okolnosti u kojima, umjesto i u sebi samome traži jedini uzrok načinu vlastita opstanka… Premda ne zna što bi se ipak moglo znati, niti što zapravo hoće, on

[228] Suvin, D. (2006) *Gdje smo? Kuda idemo? Za političku epistemologiju spasa*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
[229] Jaspers, K. (1998) *Duhovna situacija vremena*. Zagreb: Matica Hrvatska.

govori, odabire, djeluje kao da znade. Kratki spoj vodi do polovičnog znanja ravno u lažnu bezuvjetnost fanatizma' (Jaspers, 1998:95).[230]

Neodredivi vrijednosni doživljaj ne djeluje u određenim distopijskim okolnostima ništa manje pokretački na čovjekovu činidbu od nedvosmisleno predočivog vrijednosnog sadržaja. Razlog tomu je činjenica što vrijednosni osjećaj ne uvjetuje autoozbiljenje jasno definiranim nacrtom onog budućeg - upravo zbog dijalektike utopijske procesualnosti. Zatecivo je pokretač, poluga utopijske svijesti, a ono što se vrednuje jest baš ta neposredna datost. Datost je inicijator nadirućeg vrijednosnog osjećaja. Uvjetujuća svijest o mogućnosti promjene datih odnosa jest bjelodano vidljiv uzrok, dok se posljedičnost ne mora ocrtavati poput kakvog skupa precizno utvrđenih očekujućih djelovanja. To neodređeno, nepredočivo, a u konačnici i ne posve jasno, ali ipak priželjkivano ozbiljenje, ipak nije bez vrijednosti. Ono je prožeto vrijednosnom mogućnošću i kao takvo biva aktualno iako još-ne aktualizirano[231]. Odbaciti takvu možebitnu posljedičnost znači ostati pasivan spram egzistencijalnog položaja osobe kao onog ontičkog realiteta koji je postavljen u odluku, koji je postavljen u odnos, te na koncu, koji je postavljen u zajednicu ili još preciznije, u zajedništvo. Sudjelovanje uz intencionalno suočavanje s nezadrživošću nadolazećeg sada i ovdje, jest ono što izgrađuje utopijsku mogućnost. Ukoliko je čovjek kao biće suočen, a jest, s nemogućnošću ne-izbora, onda je valjda uvijek svrsishodnije nastojati pristati uz najvrijednije moguće odluke ako se takva posljedičnost u izboru uopće pruža. U protivnom valja pristati uz vrijednost koja je sljedeća u nizu po opsegu vrijednosnog sadržaja. Upravo je takva dijalektika utopijskog. Svako sljedeće dato bira se kao vrijednije u odnosu na ono prethodno. Dosegnuta datost tada biva izložena vrednujućoj prosudbi čija je kritika usmjerena prema još-ne-postaloj datosti. Napredujuća utopijska procesualnost determinirana je takoreći vrijednosnim sluhom. U

[230] Ibid.

[231] 'Ta nepredvidljivost postoji usporedno s drugom bitnom značajkom... a to je stanoviti teleološki karakter. Svoj život proživljavamo, kako individualno tako i u svojim odnosima s drugima, u svjetlu stanovitih koncepcija moguće zajedničke budućnosti, budućnosti u kojoj nas određene mogućnosti privlače, a druge odbijaju, neke se čine već isključenima, a druge možda neizbježnima. Nema sadašnjosti koja ne bi bila prožeta nekom predodžbom neke budućnosti, i to predodžbom budućnosti koja se uvijek nadaje u formi nekog *telosa* – ili niza različitih svrha ili ciljeva – prema kojemu se krećemo ili ne krećemo u sadašnjosti. Prema tome, nepredvidljivost i teleologija koegzistiraju kao dio našeg života; poput likova u izmišljenoj pripovijesti, mi ne znamo što će se dogoditi, ali usprkos tome naš život ima određeni oblik koji se projicira u našu budućnost. Stoga pripovijesti koje živimo imaju istodobno i nepredvidljiv i djelomično teleološki karakter. Da bi se pripovijest našeg pojedinačnog i društvenog života odvijala razumljivo – a svaka vrsta pripovijesti može zastraniti u nerazumljivost – uvijek se, s jedne strane, radi o tome da postoje ograničenja u pogledu toga kako se priča može nastaviti, i s druge strane, da unutar tih ograničenja postoji beskrajno mnogo načina na koji se može nastaviti'. MacIntyre, A. (2002) *Za Vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: Kruzak.

suprotnom, a u odnosu na čovjekovo ontičko bivstvo i njegov položaj u egzistenciji ona se ne bi mogla doživljavati kao napredujuća. Vrijednosnom sluhu inherentna je tendencija napredujuće procesualnosti.

4. UTOPIJA I ZAJEDNICA – UTOPIJSKA PRAKSA

4.1. ETIKA UTOPIJSKOG

U suočavanju sa drugim pojedinac se zapravo suočava sa vlastitom osobom, sa samim sobom[232]. Taj odnos implicira apstrahiranje nekog smisla, pristajanje uz odluku s inherentnom joj kako izvjesnom tako i neizvjesnom posljedičnošću, te u konačnici, formiranje određenog stava[233]. Dakako, iz ove procesualnosti nije moguće isključiti niti sebe niti realitet koji individua doživljava kao drugost budući je sam odnos kao takav, po sebi, determiniran najmanje dvjema datostima, a koje su postavljene u zadanu razmjenu smisla. Ovdje nećemo ulaziti u prirodu odnosa između *ja* i doživljaja *ja*, jer svakako, i takvo stanje predstavlja odnos. Odnos onoga *po sebi* i *za sebe*. Ipak to nije tema ovog rada. Naime, etika utopije i utopija osobnog čina prije svega smjeraju na oblikovanje fenomena koji se doživljavaju kao izvanjske drugosti, dok je samointerpretacija sebstva izuzeta iz ovog promišljanja. Dakako, autopercepcija djeluje izrazito sugestivno, međutim, utopijsku procesualnost determinira, prije svega, postavljenost u odluku, a tek onda doživljaj vlastitog *ja*. To ne znači kako nam valja odbaciti one intimne dvojbe koje svakog čovjeka prožimaju prije samog čina pristanka uz ovu

[232] Alasdair MacIntyre u djelu *Za vrlinom: studija o moralu*, piše kako 'sposobnost osobe da zaobiđe svaku nužnu identifikaciju s bilo kojim posebnim kontigentnim stanjem stvari razlog je što su neki moderni filozofi, kako analitički tako i egzistencijalistički, u njoj vidjeli suštinu moralnog zastupanja. Biti zastupnik morala znači, prema tom stavu, upravo znati ostati postrani od svake i svih situacija u koje je čovjek upleten, od svake svoje osobine koju posjeduje, pa odatle prosuđivati s čisto univerzalnog i apstraktnog stanovišta koje je potpuno odvojeno od svake društvene partikularnosti. Stoga svatko može biti nosilac morala budući da se on locira u čovjekovo jastvo, a ne u društvene uloge i ponašanje... To demokratizirano čovjekovo jastvo koje nema nikakav nužan društveni sadržaj, a ni ikakav nužan društveni identite, može biti svašta, poprimiti bilo koju ulogu ili zauzeti bilo koji stav, jer ona u sebi i po sebi *jest* ništa' (MacIntyre, 2002:34).

[233] 'Determinacija bitka koja proizlazi iz vrijednosti ne prolazi subjektom a da ga ne modificira. Ona mu daje dostojanstvo posebne vrste koja je isto tako kategorijalni novum kao i vrijednosni naglasak: *osobnost*.

Ćudoredni subjekt, koji jedini od svih realnih bića osjeća idealni svijet vrijednosti i jedini ima metafizičku tendenciju da im daje realnost koja im nedostaje, taj subjekt je "*osoba*". Bit osobnosti naime ne rastvara se u aktima koje subjekt stavlja u službu vrijednosti. Ne čine subjekt osobom ni vrijednosno gledanje, ni aktivnost, postavljanje svrha, niti volja. To su, naprotiv, dvije – zapravo etičke – oznake koje su tu odlučne. Obje pogađaju ponašanje subjekta prema vrijednostima.

Jedan moment osobe leži u tome da vrijednosti ne prisiljavaju subjekt, nego, i kad su sagledane, postavljaju samo zahtjev, faktički mu ostavljaju prostor za igru. To... daje subjektu *neku vrst izjednačavanja s velikim metafizičkim moćima bitka* – idealnog kao i realnog – barem principijelno; on je time *samostalni čimbenik*... To je ono što se nazvalo *ćudorednom slobodom*. Osobno biće je "slobodno" biće.

Drugi moment osobe međutim leži u vrijednosnom naglasku koji subjekt dobiva upravo u ovim aktima... Ćudoredne vrijednosti ne prianjaju postavljenim svrhama kao takvima, nego aktima koji su na njih upravljeni i na kraju krajeva subjektu akata' (Hartmann, N. 2003:184-185. *Etika*. Zagreb: Naklada LJEVAK).

ili onu odluku. Ukoliko taj trenutak odluke uzmemo kao prijelomnu točku u napredujućoj procesualnosti utopijskog fenomena onda svakako možemo ustvrditi kako etika utopije zahtjeva ozbiljenje u vremenu. Imaginarni utopijski konstrukt ne lišava utopijsko etičke dimenzije[234]. Usmjerenost utopijskog svagda je određena susretom sa zatecivim. Samo u doticaju sa zatecivim ona je u mogućnosti biti aktualizirana kao etička smjernica djelovanja. 'Nastavljajući se na Maxa Schelera, moderna je antropologija pokazala da čovjek zbog nedostatka specijaliziranih organa i instinkata nije prilagođen ni na koju vrstu naročita prirodnog okruženja, te je stoga upućen na to da inteligentno mijenja bilo koje zatečene prirodne uvjete' (Gehlen, 2004:6).[235] Upravo u toj, nazovimo je, neutralnoj uraslosti čovjeka u date uvjete opstanka prisutna je etika kao potencijalno usavršavajuća aktivnost. Etika, poput utopije, za čovjeka predstavlja nedovršenost onog zadanog ili zatecivog koje se kroz

[234] Roger J. H. King u eseju, *Utopian Fiction as Moral Philosophy; Imagination and Critique*, piše da poduhvat koji orijentira posrednika morala kao naratora jest onaj koji povezuje moralnu filozofiju sa fiktivnim narativom. Problem utopijskog imaginarija posebno se ističe s obzirom na stupanj slobode određenog posrednika morala, a koji ima biti autor vlastite životne pripovijesti... Ne smijemo biti obmanuti sličnošću forme između fikcije i života. Kušnja postoji da bi naglasila ulogu prošlosti i u konstituiranju sadašnjosti i u projekciji onoga što je moguće ubuduće. Međutim, moramo izbjeći konzervativne implikacije ove kušnje. Kako bi otkrili moralnu filozofijsku ulogu utopijske funkcije nužno je inzistirati na transformativnim mogućnostima koje su svojstvene orijentaciji utopijske funkcije prema budućem i prema ne aktualnom, u smislu, ne aktualnom za nas.
Razumijeti filozofijski zadatak utopijske funkcije znači prihvatiti činjenicu da nam narativi omogućavaju konstituiranje situacija unutar kojih je potrebno suditi i djelovati, smatra King. Ova Kingova društvena kontekstualizacija pojedinca u odnos kao takav, ima u vidu kontekstualizaciju pripovijedajućeg jastva Alasdaira MacIntyrea obrazloženu u djelu, *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, što je u navedenom eseju istakao i sam King. Naime, MacIntyre promišlja pojam jastva kao ono objedinjujuće 'čije jedinstvo počiva u jedinstvu pripovijedanja koje povezuje rođenje, život i smrt kao pripovjedni početak, sredinu i kraj' (MacIntyre, 2002:222). Prema tome, piše MacIntyre, pripovjedni pojam jastva zahtijeva dvije stvari. S jedne strane, ja sam ono čime bi me s pravom mogli smatrati drugi dok živim priču što teče od moga rođenja do moje smrti; ja sam *subjekt* povijesti koja je samo moja i ničija druga, koja ima svoje posebno značenje. Kada se netko žali... da mu je život besmislen, taj se... žali da mu je pripovijest vlastita života postala nerazumljivom, da nema nikakve svrhe, da se ne kreće ni prema kakvom vrhuncu ili *telosu*...Drugi je aspekt pripovjednog jastva korelativan: ja nisam samo odgovoran, ja sam netko tko uvijek može zatražiti obrazloženje od drugih, tko druge može pozvati na odgovornost. Ja sam dio njihove priče, kao što su oni dio moje. Svaka životna pripovijest dio je isprepletenog klupka pripovijesti.' (MacIntyre, 2002:235).
Komplementarno gledište, ali kroz metafiziku osobe, iznosi i Nicolai Hartmann koji smatra kako je čovjek 'dan kao osoba među osobama. On pripada jednom susvijetu osoba. Svaka strana osoba, koja stupa u područje njegovog osobnog života, primarno mu je kao takva dana zorno. Ne dolazi on istom putem refleksije na to da je to jedna osoba, nego se on unaprijed vidi postavljen u živi odnos akta prema njoj, koji je ujedno odnos nastrojenosti, radnje i vrednovanja' (Hartmann, 2003:227).

[235] Gehlen, A. (2004) *Duša u tehničkom dobu: socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu*. Zagreb: AGM. Slična je i Quartina antropološka slika koji piše da, budući je instinktivno djelovanje kao takvo determinirano, takoreći fiksno i predvidivo, za čovjeka kao bića nužno je da bude zamijenjeno ili nadograđeno djelovanjem koje proizlazi iz određenog izbora – takvo se djelovanje može označiti slobodnim, a shodno tomu u velikoj mjeri nepredvidivim. (Quarta, Cosimo *Homo Utopicus. On the Need for Utopia*. Utopian Studies, Vol. 7, No. 2 (1996), pp. 153-166).

mogućnost ima dovršavati. Jedino biće koje raspolaže takvom mogućnošću jest čovjek. Predmet etike i utopije je identičan. To je upravljenost na neko dobro, shodno tomu na neko ispunjenije dobro, te u konačnici na najispunjenije moguće dobro.

Namjera mi je naznačiti tijek procesualnosti onako kako se ista odvija u utopiji i u etici. Obje imaju zajedničku ishodišnu točku, osobu. Obje su uvjetovane dosezima ozbiljenog u smislu da zbilji postavljaju određeni zahtjev neovisno da li će se taj zahtjev ispuniti. 'Između zapovijedi i zbiljskog ponašanja čovjeka stoji slobodno odlučivanje, otvoreno za i protiv' (Hartmann, 2003:64).[236] Obje aktualizacije, vlastite procesualnosti uvjetuju poznatim pitanjem, *što trebam činiti?* Bliskost etike i utopije bjelodana je i u inherentnom im sadržaju koji se doživljava kao vrijednost. S obzirom na njihov su-egzistentan odnos sa već aktualiziranim, utopijska vrijednost manifestira se kroz anticipaciju još-ne-ozbiljenog koje se u budućem predočava kao humana forma života naspram trenutnog *ovdje* i *sada*. Vrijednosno u etici jest njezin cjelokupni sadržaj. Ona je ispunjena *idealnim vrednotama*. Ljudska prosudba zbilje kao etičko valoriziranje datosti podrazumijeva jednu vrijednosnu svijest uz ono objektivno/činjenično. Na koncu, predmet etike sačinjava isključivo vrijednost po sebi. 'Subjekt ne može po volji nešto proglasiti kao vrijedno za subjekt što nije vrijedno za subjekt. On to svakako u zabuni može, ali zabluda mu se osvećuje i podučava ga onome što je ispravno; ili on propada sa svojom zabludom' (Hartmann, 2003:141).[237]

Hartmann tvrdi kako je u biti vrijednosti sadržana tendencija trebanja. Ne kao ono što treba činiti već kao ono što treba biti. U tom smislu i utopija doziva u postojanje sadržaj koji se doživljava ispunjenijim od onoga koji je zatečen, s namjerom da kroz vlastito promišljanje aktualiziranog anticipira izvjesnost i neizvjesnost onog što treba biti. Upravo je taj prostor začetak čovjekove odgovornosti[238]. Između onog što treba činiti i onog što treba biti

[236] Hartmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

[237] Ibid.

[238] Jer odgovornost implicira jedinstvo osobe, a shodno tome i ontološku samostalnost, drži Hartmann, čije gledište ovaj rad uzima kao valjano. Budući da je aktualizacija utopijske procesualnosti neodvojiva od praktičnosti etičkog pristajanja uz odluku istoj je inherentna i dvostrukost osobne odgovornosti. 'U odgovornosti dolazi naime *osoba dva puta* na vidjelo: jednom kao ona koja preuzima odgovornost, i drugi put kao tribunal pred kojim preuzima odgovornost. Jer sva je etička odgovornost u osnovi *samoodgovornost*, to znači, ne *samo odgovornost sama sebe* nego i odgovornost *pred samim sobom*.' Ibid. Hartmann, (2003:721) Kontekstualizirano u društvene odnose to implicira MacIntyreovu odgovornost jastva prema kojem se 'nizovi događaja što tvore čak i najednostavnije i najobičnije pripovijesti ne bi mogli dogoditi; a bez iste odgovornosti pripovijestima bi nedostajao onaj kontinuitet koji je potreban da bi i one i djela što ih konstituiraju bili razumljivi.' (MacIntyre, 2002:236). *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: Kruzak.

postavljen je i pozvan djelujući čovjek[239]. Odluka je njegovo stvaralačko oruđe. Kada utopija poziva čovjeka kroz nacrt što treba činiti, s vremenom ona manifestira sklonost k formiranju distopijske zadanosti i završenosti. S druge strane ukoliko ista reflektira što treba biti, time ona biva izložena anticipaciji sadržaja koji, iako neizvjestan ipak biva priželjkivan u stvarnost. Na ovom mjestu susrećemo se sa kontradikcijom koja to zapravo i nije. Naime, gore smo pristali uz netom spomenuto Hartmannovo tumačenje vrijednosti. *Ono što treba biti* valja razlikovati od *onog što treba činiti*. Vrijednosti, a samim time i predmeti etike nisu apodiktične zapovijedi. One su prije svega relativno dohvatljivi ili nedohvatljivi idealiteti. 'To nije svijest o principima, nije čisto sagledavanje vrijednosti, ali je zato vrijednosni osjećaj jasnije ili mutnije saznanje o vrijednosti i nevrijednosti činjeničnog ponašanja' (Hartmann, 2003:65).[240] Zadaća je utopijskog opredjeljenje prema vrijednosno ispunjenijim aktualizacijama. Kontradikcija je sadržana u iznesenoj misli koja sugerira kako utopijskom korespondira idealitet onog što treba biti, a ne onog što treba činiti. Postavlja se pitanje: kako je uopće moguća bilo kakva utopijska procesualnost ukoliko je za istu svrsishodnije biti lišena nacrta o *onome što treba činiti*, odnosno, kakav pokretač može biti *ono što treba biti* ako utopijsko u njemu ima apstrahirati sadržaj koji je anticipirajuće nepredočiv i neizvjestan? Jedan dio ove naizgled kontradikcije može se otkloniti, mada to nije bila intencija samog autora, služeći se Marcuseovim mislima iznesenima u djelu *Kraj utopije*. Bjelodano je kako stanje nepredočivosti u odnosu na primjerice, znanstveno predviđanje, izaziva osjećaj nesigurnosti i nelagode. Međutim, takvu procesualnost valja usvojiti i prihvatiti kao činjenično stanje stvari jer ono buduće je uvijek takvo, neizvjesno i izvjesno. U spomenutom djelu, Marcuse na jednom mjestu kaže da ukoliko 'želimo graditi stambenu kuću na mjestu

[239] Roger J. H. King smatra kako utopijsko, ili preciznije utopijski imaginarij ima moralno značajnu zadaću pomoći da se identificira priroda sadašnjosti tako što će razotkriti i projicirati mogućnosti koje ju definiraju. Time ona ne samo što transformira naše poimanje sadašnjeg, već transformira i sami karakter i definiciju onoga što je trenutno aktualno. Dok tradicionalisti drže kako je sadašnjost teško opterećena bremenom prošlog, utopijska kritika društva ima ukazati da je sadašnjost zapravo teško ispunjena mogućnostima budućeg, bilo za dobro ili loše. Međutim, priroda bilo koje aktualne stvari u odnosu za posljedicu ima neodredivost sadašnjeg. Ukoliko je sadašnjost dijelom definirana u odnosu na moguće, onda će se determiniranost onoga što je sada aktualno – u smislu vlastitog opisa prirode prisutnih zbivanja i okolnosti – izmjeniti ako se i odnosi spram mogućeg promijene. Jedan od načina da se izvrši kritika sadašnjeg, jest da se u aktualnom zbivanju i praksi objelodane mogućnosti čiji odnosi prema aktualitetu još nisu opaženi, piše King u eseju, *Utopian Fiction as Moral Philosophy; Imagination and Critique*. Izostanak (moralne) mašte kritičkog uma posljedično rađa *čovjeka jedne dimenzije* što je i naziv istoimenog djela Herberta Marcusea. King iznosi kako uloga moralne filozofije i utopijskog imaginarija ima biti usmjerena protiv tog zatvaranja uma, maštovitim pružanjem prema možebitnim budućnostima, te time otvoriti prostor za imaginativni preustroj potencija inherentnih sadašnjem, a ujedno prokazati istinski karakter i definiciju toga sadašnjeg.

[240] Ibid.

zatvora, uistinu moramo zatvor razoriti, inače ne možemo ni započeti zidati stambenu kuću. Vi tada s pravom kažete: barem se mora znati da će se postaviti stambena kuća na mjestu zatvora. Upravo to, mislim, znamo. Nije potrebno već sada imati točan plan stambene kuće da bi počeli rušenje zatvora, pretpostavljajući da se zna kako smo voljni i da imamo snage postaviti stambenu kuću na mjesto zatvora, i da se zna, a to je smatram odlučujuće, kako treba da izgleda stambena kuća. O pojedinostima može se zacijelo poslije sporazumjeti' (Marcuse, 1978:79).[241]

U negaciji postojećeg već je sadržana slika moguće budućnosti. Za fenomen utopijskog to znači da *ono što treba biti* kao svojevrsna budućnosna predodžba i putem negativno artikuliranih lingvističkih formi ne mora nužno biti označeno kao nepoželjan sadržaj. Upravo suprotno. Kroz negativno formulirano izražavanje moguće je dozivati u postojanje željeno stanje. Dalje u tekstu Marcuse piše kako je već u tom negativnom sadržano htjenje prema pozitivnom. 'Ako bi, na primjer, trebao odgovoriti u Americi na pitanje što zapravo želite, na mjesto dosadašnjeg društva, odgovorio bih: mi želimo jedno društvo u kojem nema kolonijalnih ratova, u kojem se ne bi smjeli voditi kolonijalni ratovi, u kojem se ne bi smjele uspostaviti fašističke diktature, u kojem više nema drugorazrednih, trećerazrednih građana. To je sve negativno formulirano, ali netko mora biti potpuni idiot ako ne vidi da već u negativnom formuliranju leži pozitivno' (Marcuse, 1978:101).[242] Dakle, negativnom metodom je itekako moguće postići pozitivne, afirmativne učinke. Jezična negacija ne korelira nužno s negativnim doživljajem u iskustvu. Odnosno, ono što se u jeziku dade izreći kroz negacijsku artikulaciju, iskustveno je u mogućnosti biti aktualizirano kao pozitivan, poželjan čin. Uostalom, negacija sama po sebi uvijek implicira negiranje nečega što se doživljava kao potvrdno, kao ono *jest*, a ukoliko negiramo negaciju, ono za posljedicu ima potvrdu sadržaja koji smo namjeravali negirati. Shodno iznesenom, možemo kazati kako se prvi dio spomenute kontradikcije, a koji se odnosi na nacrt *onoga što treba činiti*, nameće kao svrhovit, ne kontradiktoran. Izgleda kako sugestija o *onome što ne treba činiti* ipak utopijsku procesualnost kao takvu ostavlja nedovršenom, a što je još svrsishodnije za fenomen utopijskog čini ju etički otvorenom. Dakako, postavljenost u odluku transcendira svaku uputu ili nacrt o djelovanju što ukazuje na procesualnost kako *ono što treba činiti* ne ostavlja utopijsko ništa manje otvorenim od *onoga što ne treba činiti*. Izgleda kako su stvari time

[241] Marcuse, H. (1978) *Kraj utopije – Esej o oslobođenju*. Zagreb: Stvarnost.

[242] Ibid.

vraćene u kontradiktoran odnos. Ipak, utopija kroz vlastitu anticipaciju formira predodžbu još-ne-postalog koja je time definirana kao nepredočiva i predočiva istodobno. Upravo iz tog razloga držim kako je za fenomen utopijskog, svrsishodnije da vlastitu procesualnost nastoji apstrahirati iz onog *što treba biti*, pri tom služeći se negativnom metodom *što ne treba činiti*. S obzirom na neizvjesnu anticipaciju *još-ne-postalog* koja buduće doživljava i predočivo, i nepredočivo, po opsegu i sili sugestivnog djelovanja, kao završenost i zatvorenije se doživljava uputa o onome *što treba činiti,* naprama otvorenosti koju sugerira negativna metodologija putem onog što *ne treba činiti*, čime ona, kako je već spomenuto ukazuje na pozitivnu posljedičnost.

Anticipacija zbilje kakvu priželjkujemo neće nas niti udaljiti niti približiti utopijskoj procesualnosti mada je ona kao takva neophodna za svaki utopijski fenomen. Razlog tomu jest taj što se u njoj nazire *ono što treba biti* neovisno o omjeru predočivog i nepredočivog u takvoj budućnosnoj predodžbi. Navedena su dva pristupa utopijskoj zbilji: *ono što treba činiti* i *ono što ne treba činiti*. Negativna metoda pokazuje se kao svrsishodniji izbor u trenutcima kada je čovjek neodlučan u pogledu onog što s jedne strane želi, a s druge, sasvim odlučan u pogledu onoga što ne želi. Prvi dio kontradikcije glasio je: kako je uopće moguća bilo kakva utopijska procesualnost ukoliko je za istu svrsishodnije biti lišena nacrta o *onome što treba činiti*? Na koncu, valja kazati kako utopijska procesualnost nije determinirana bilo kakvim nacrtom ili uputom što treba ili ne treba činiti. Ona je prije svega uvjetovana čovjekovom postavljenošću u odluku. Ta postavljenost u odluku nadilazi svaki propis i svaku smjernicu o onome što treba ili ne treba činiti, kako smo prethodno već napomenuli. Time je ovaj dio kontradikcije prestao biti kontradiktoran. Odluka između *onoga što treba činiti* i *onoga što ne treba činiti* kako bi se djelovanje aktualiziralo prema *onome što treba biti* pokazuje se kao izbor koji nije međusobno isključiv. Toliko o prvom dijelu spomenute kontradikcije.

Drugi dio kontradikcije pita kakav pokretač može biti *ono što treba biti* ukoliko utopijsko u njemu ima apstrahirati sadržaj koji je anticipativno nepredočiv i neizvjestan? Utopijsko ne može izbjeći projekciju u buduće, s obzirom da je svaka kritika onog *ovdje* i *sada* upućena i kao zahtjev za izmjenom postojeće datosti. Kao takva ona se ima aktualizirati u-vremenu. *U-vremenu* koje nezadrživo prodire u *ovdje* i *sada*. Takva nužnost, uvjetovana kategorijom vremena, budućnosnu zbilju uvijek iscrtava kao predočivu i nepredočivu, kao izvjesnu i neizvjesnu. Prilikom upisa na poslijediplomski studij sasvim je izvjesno kako ćemo biti izloženi određenom znanju. Neizvjestan je doživljaj iskustvenog sadržaja koji će u

konačnici za posljedicu imati takva izloženost. 'Kao prirodno biće on (čovjek) je do u svoje sklonosti i odbojnosti kauzalno determiniran, igračka silno nadmoćnih, preko njega i kroz njega djelujućih vječitih prirodnih sila. Kao osoba, međutim, on je nositelj druge determinacije, koja potječe iz idealnog carstva vrijednosti. U svom vrijednosnom osjećaju nalazi se on suodređen zahtjevom trebanja vrijednosti… On može učiniti svrhama samo ono što osjeća vrijednim. Time što ga čini svrhama on ga preobrće u realnost. Tako on stvara pozitivno što kauzalna nužnost nikad ne bi mogla stvoriti, jedan svijet etičke zbilje usred prirodne zbilje. Kroz svoju svršnu djelatnost, to znači kroz svoju kategorijalno višu formu determinacije koja u njemu počinje, iskazuje se on kao biće nadmoćno prirodnim silama, u čijoj ruci po sebi slijepe i besciljne snage bivaju sredstva sagledanih i postavljenih svrha' (Hartmann, 2003:657).[243] Utopijska procesualnost ne trpi apsolutnu sagledivost vlastite posljedičnosti. Ona nema namjeru proročki iscrtati budućnost, niti *ono što treba biti* skicirati kao isključivo predočiv sadržaj. Zapravo, pojam predočivosti ne implicira djelovanje koje će nedvosmisleno definirati cjelokupan iskustveni sadržaj što se ima aktualizirati[244]. U jednadžbi utopijskog fenomena nepoznata konstanta uvijek ostaje nesaglediva posljedičnost totaliteta ljudske intervencije u zbilju. Ono što je sagledivo kao izvjesnost jesu više razine općenitosti koje se odvijaju po neprolaznim zakonima razvoja. U biološkom smislu, primjerice, tijek života kreće se od rađanja prema smrti unutar kojeg raspona su sadržani imanentni međustupnjevi. Ili primjerice, u društveno zadanim odgojno – obrazovnim procesima, smjer

[243] Hartmmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

[244] Roger J. H. King tvrdi kako utopijski imaginarij, kritički primijenjen zajedno sa moralnom filozofijom i drugim disciplinama može pridonijeti razumijevanju postojećih, a mogućih ozbiljenja inherentnih onim još-ne-dovršenim (not-yet-completed) narativima iz prošlosti. Ovo je suštinski preduvjet inteligentne aktivnosti u onom sadašnjem. King je gledišta da je pitanje kako nastaviti narativ našeg i života zajednice neodvojivo od pitanja kako interpretiramo značaj određenih radnji i institucija u prisutnom aktualitetu. Međutim, ovaj značaj određenih radnji može se pojmiti jedino uvidom usmjerenim na razumijevanje sastavnih komponenti aktualnog, kako zbiljskih tako i potencijalnih. Ovo razumijevanje sadašnjeg ima historijski obuhvatiti proces geneze aktualnog. Ali obuhvat aktualnog koji će usmjeravati praksu pretpostavlja akt mašte, buduće retrospektivno shvaćanje kakvi bi odnosi dominirali da se aktualno razvijalo u nekom drugom smjeru od onoga u kojem jest, piše King u eseju, *Utopian Fiction as Moral Philosophy; Imagination and Critique*. Iako se utopijsko kao *još-ne* doziva u postojanje kroz anticipacijski buduće sadržaje koji se tek imaju aktualizirati, King kaže kako budućnosno nije filozofijski relevantan aspekt moralne dimenzije utopijskog imaginarija. Prije bi valjalo usmjeriti pogled utopijskog imaginarija ka kreiranju shvaćanja aktualnog koje umanjuje neminovnost bilo kojeg okončavanja sadašnjeg, u smislu ne-još-dovršenog narativa koji nasljeđujemo iz prošlosti. Devalvirajući naš osjećaj prirodnosti (*naturalness*) i neizbježnosti aktualnog kao naslijeđenog i neprekidnog, stvaramo prostor mašte kroz koji smo u stanju pojmiti mogućnosti re-orjentacije i re-definicije prisutne prosudbe i djelovanja. Ovaj zadatak otvaranja prostora mogućnosti nije suštinski ovisan o stajalištu zasnovanom u onom budućem. (King, J. H. R. *Utopian Fiction as Moral Philosophy; Imagination and Critique*. Utopian Studies, No. 3 (1991), pp. 72-78

je uvijek u svojoj procesualnosti determiniran kao napredujući ukoliko se želi ostvariti *ono što treba biti*, kao što je stjecanje srednjoškolske diplome ili određenog akademskog stupnja. Za takve čine može se ustvrditi kako su predvidivi. S druge strane raznovrsnost individualnog iskustva, mnoštvo fenomena s kojima se čovjek suočava u vlastitom svakodnevnom odnošenju sa svijetom, internaliziranje pojedinačnih, osobno proživljenih čina, za svaku osobu jesu *terra incognita*, i kao takvi, u svojoj posljedičnosti, anticipativno nepredočivi. 'Kada bi teleologija procesa bitka stajala ontološki čvrsto, tada za bitak ćudorednosti ne bi bilo nikakve mogućnosti za djelovanje u svijetu. Čovjek bi već bio predestiniran u svojoj volji… Čovjek je moguć samo u jednom neteleološki determiniranom svijetu' (Hartmann, 2003:651).[245]

U konačnici možemo zaključiti kako je drugi dio kontradikcije posljedica manjkavo postavljenih premisa. *Ono što treba biti* može biti postavljeno isključivo u dimenziju budućeg, ali na određeni način, neodvojivo od onoga *što trebam činiti*, dozivajući ga *u sada*, u aktualno postojanje, dodjeljujući mu dimenziju sadašnjeg[246]. Kao takvo, ono je projicirana predodžba koja se proteže kroz-vrijeme. Ono nije izuzeto iz tijeka vremenitog niti lišeno kontinuiteta trajanja. Postavljeno je kao nešto što je *u – putu*. Takva procesualnost uvijek je u odnosu sa onim *sada* i *ovdje*. Ona promišlja potencijalnu zbilju sa sadašnošću kao referentnom točkom. Na taj način utopijsko apstrahira opseg sadržaja iz onog vidljivog, bjelodano prisutnog faktuma, koji se ozbiljuje kroz *sada* i *ovdje*, što ne sugerira isključivost apstrahiranja sadržaja iz *onog što tek treba biti*. Pokretač djelovanja prisutan je upravo u tome aktualno prisutnom, a konstrukcija *onog što treba biti* tek je posljedica prezentnog, zatecivog. Time je uklonjena svaka kontradiktornost koja se pokazuje kao puki privid. Nepredočiv i neizvjestan nije sam sadržaj već mogućnost njegove aktualizacije, čije je ozbiljenje uvjetovano okolnostima koje u određenim slučajevima mogu nadilaziti individualni, osobni poduhvat i dobronamjernu težnju, što ih dakako ne čini uzaludnim i bezvrijednim. Čini se kako su prividne kontradikcije nadiđene njihovim suočavanjem s fenomenom čovjekova

[245] Hartmmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

[246] Ibid. 'Pred pitanjem "što trebamo činiti" stojimo mi u svakom trenutku svaka nova situacija nanovo nam ga postavlja, od koraka do koraka u životu moramo na njega nanovo odgovarati, neizbježno, i nema te moći koja bi nas mogla odteretiti i osloboditi njegove nužnosti. I na uvijek novo pitanje naše je djelovanje, naše zbiljno ponašanje uvijek novi odgovor. Jer svagda čin sadrži već donesenu odluku. I gdje nam ona nije bila svjesna mi je ipak možemo naknadno spoznati na našem činjenju, možda u obliku kajanja. Jer da li je u onome za i protiv pogođeno ono pravo, to upravo ne leži u pitanju niti u situaciji; za to nema nikakve nužnosti, nikakvog vođenja tuđom rukom. Tu je svatko upućen na sebe sama, sam ako je pogriješio, snosi odgovornost i krivnju' (Hartmann, 2003:8).

položaja u egzistenciji. Egzistencijalno mjesto niti u jednom trenutku ne raskida čin odnošenja spram *ovdje* i *sada*, kao niti spram čovjekove postavljenosti u odluku. Zbilja koja se doživljava na negativan način, kao nehumana ili nedostojna ljudskog bića, određena je da bude manje vrijedna od one priželjkivane. Eto metafizičkog ishodišta etičko–utopijskog realiteta: vrijednosna svijest kao nužan akt, bilo etičkog, bilo utopijskog rasuđivanja. Upravljenost osobe na vrijednost jest čin koji određuje kako etičko tako i utopijsko djelovanje. I utopija i etika konstantno nastoje aktualizirati *ono što treba biti* implicirajući iskustvenu afirmaciju, a koja se ima doživljavati vrijednijom u odnosu na onaj *ovdje* i *sada*. Njihov, nekad dostižan, nekad nedostižan cilj jest, kroz osobno, individualno iskustvo, materijalizirano ozbiljen vrijednosni sadržaj. Ukoliko je vrijednost dosegnuta osoba se usmjerava prema predmetu za koji drži da je ili vrijedniji od prethodno ostvarenog ili samo partikularno ostvaren, a ukoliko željena vrijednost nije dosegnuta, osoba se nalazi u stanju vrijednosnog stremljenja spram priželjkivanog. Takve je naravi etička i utopijska procesualnost. S obzirom na njihovu obostranu upravljenost na vrijednosni sadržaj, one ne mogu izbjeći djelovanje koje ideja vrijednosti sama po sebi implicira. To je ona vrijednosna bit. Opet se vraćamo na prethodno spomenutu bit vrijednosti koju je Hartmann označio kako smo već naveli kao tendenciju trebanja. Vrijednosti za razliku od kategorija nemaju snagu prisile. One su poput Platonovih ideja, dohvatljive jednim unutarnjim gledanjem. 'Platonički motiv ″gledanja″ dobro odgovara onome što materijalna etika naziva vrijednosno osjećanje…' (Hartmann, 2003:124).[247] U doživljaju humanog ili humanijeg, ugodnog ili ugodnijeg, korisnog ili korisnijeg, dostojanstvenog ili dostojanstvenijeg, već je pretpostavljeno neko dobro, nešto vrijedno koje nas usmjerava da to nešto percipiramo kao humano, ugodno, korisno, dostojanstveno. Ranije u tekstu iznio sam tvrdnju kako je etika poput utopije usmjerena na čovjeka kao nedovršenost onog zadanog koje se kroz mogućnost ima dovršavati. Ona se osobi nadaje i kao takva realnost. Utoliko, ona zajedno s utopijom dijeli ishodišnu i konačnu točku vlastite procesualnosti, a to je položaj čovjeka u zatecivoj zbilji, s namjerom da ljudsko biće svojim odlukama zatecivo mijenja. Izrečeno implicira kako etika nije usmjerena samo na čovjeka kroz nedovršenost onog zadanog već je i sam čovjek usmjeren, preciznije otvoren za svako etičko rasuđivanje i aktualiziranje. Time osoba zahvaća etičke idealitete kao dovršene s obzirom na zadanost zbilje, dok s druge strane, u odnosu na ontologijsko imanentan egzistencijski položaj čovjeka kao bića, naime njegovu postavljenost

[247] Ibid.

u odluku, isključivo osoba je pozvana da iste te idealitete takoreći, dovršava. Dakle, i etika i utopija u postojanje dozivaju vrijednosnu procesualnost. Međutim, ono što se razlikuje jest njihov djelujući odnos spram predmeta. Etici je imanentan vrijednosni sadržaj, vrijednost kao takva, dok je utopijskom imanentna težnja prema vrijednosnom. Tijek utopijskog pretpostavlja usavršavajuću posljedičnost koja se ima doživljavati kao vrijednosno napredujuća aktualizacija[248].

4.2. UTOPIJSKO KAO FENOMEN ZAJEDNIŠTVA/ZAJEDNICE

Mogućnost promišljanja utopijskog kroz kolektiv označen kao društvo ili zajednica (na ovom mjestu služim se ovim terminima bez njihova determinirajućeg sociološkog razlikovanja, budući ono ne lišava utopijsko iskonske namjere, bilo da se kao individualna perspektiva aktualizira posredstvom napredujuće aktivnosti, bilo da se kao kolektivna nepredočivost ozbiljuje u formi humanizirajuće procesualnosti) ne priječi da se ono zahvaća u vlastitom ontičkom ishodištu, osobi. Egzistirajuća osobnost afirmaciju sebstva ostvaruje kroz upućenost na drugoga. Iskustvo drugoga kauzalno obistinjuje vlastitu aktualiziranu uraslost u zbilju kao takvu. Procesualnost najelementarnijih formi zajedništva opstoji usporedo s mogućnošću čiji se opseg apstrakcije širi razmjerno čovjekovu intenzitetu interveniranja u njemu inherentan realitet. Pojedinac lišen zajednice suočava se isključivo s individualitetom pukog postojanja, dok je čovjek-u-zajednici izložen, kako anticipaciji društvene tako i

[248] Ibid.

'Od idealnog valja razlikovati aktualno trebanje. Ovo počinje tamo gdje se ono nalazi u suprotnosti spram zbilje, gdje su po sebi bivstvujuće vrijednosti irealne.

Ova vrst trebanja prianja uz strukturalno nepoklapanje sfera, uz njihov odnos napetosti. *Napetost je upravo aktualnost*. Jer realno je doduše indiferentno spram drugotnosti idealnog, ono nema osjećaja za nj, nema tendencije prema njemu; idealno pak nije indiferentno spram drugotnosti realnog, u njemu nešto tjera preko sfere prema realnom – bez obzira na mogućnost i nemogućnost realizacije. Aktualno trebanje doduše još nije ono što treba činiti, ne povlači ovo nužno za sobom; jer u obzir ne dolazi sve što nije ali bi trebalo biti za neku težnju. Ali ono je isto tako radikalno odvojeno od idealnog trebanja, ne prianja uz vrijednost kao takvu; ono tek pristupa naknadno k tome. U aktualnom trebanju, naime, idealno trebanje vrijednosti je samo jedan moment; drugi, isto tako bitni moment u njemu je *suprotnost sfera*. Ono stoji dakle po sredini između idealnog trebanja i navlastito onog što treba činiti' (Hartmann, 2003:172).

Naše gledište donekle se razlikuje od Hartmannovog. Naime, realno bi bilo indiferentno spram idealnog i ne bi imalo osjećaja za nj, kako piše Hartmann, isključivo u okolnostima u kojima bi iz spomenute procesualnosti izuzeli čovjeka kao biće koje su-oblikuje zbilju kroz nemogućnost da u istu ne-intervenira. Međutim, ovaj rad u bitnome podrazumijeva upravo, biće čovjeka u *odnosu* kao takvom, u ovom slučaju njegovu odnosu spram etičke i utopijske procesualnosti. Za razliku od Hartmannova tumačenja, time aktualno trebanje upravo biva ono što trebamo činiti; to nužno povlači za sobom, što dakako ne implicira i nužnost ozbiljenja – čovjeku je navlastito prepušteno da djeluje kroz postavljenost u odluku.

anticipaciji osobne, intimne normativnosti čija posljedičnost na određeni način determinira njegov egzistirajući topos. Postojanje je u svojoj zadanosti zatvoreno kao što je to primjerice akt ljudskog bića, dok je u svojoj egzistirajućoj procesualnosti ono otvoreno kroz mogućnost, sposobno u sebe primiti svaki smisao kao osoba koja usljed tog odnosa istodobno zbilju mijenja dok i sama trpi promjenu. U tome je sadržan *novum* toga odnosa. S jedne strane čovjek na taj način usvaja sadržaj koji do tada u njegovoj osobi nije bio ozbiljen, dok s druge strane *novum-sadržaj* omogućava osobi da intervenira natrag u stvarnost upravo kroz taj, do tog trenutka ne-ozbiljeni sadržaj. U toj nedovršenosti egzistiranja nalaze se pretpostavke koje čovjeka, osobu, determiniraju kao, ako ne nužno onda potencijalno, utopijsko biće. Ta postavljenost u odluku, kroz posljedičnost pristanka zadaje smjer bilo utopijskog, bilo distopijskog formiranja; postavljenost u odluku iziskuje utopijsku angažiranost pojedinca neovisno od možebitne konzekventnosti spram zajednice. Ovdje mislim na ono apriorno odbacivanje utopijskog kao nečega što je već i prije samog djelovanja definirano kao besmisleno, te označeno kao borba sa vjetrenjačama. Svrsishodnost borbe s (distopijskim) vjetrenjačama sadržana je upravo u objektivnim okolnostima. Unatoč spoznaji kako je suprotna strana nadmoćnija u svakom pogledu i kako je ishod takve činidbe, u svojim blisko postavljenim ciljevima izvjestan, čovjeku ipak valja ustrajati i odbiti se konformirati sa distopijskim.

Da li je dijete usmjereno na odustajanje od čina hodanja ukoliko kroz mnoštvo pokušaja to nije uspjelo ostvariti? Da li će ono odustati od nastojanja da artikulira vlastitu misao unatoč neprestanim bezuspješnim pokušajima? Da li rob treba odustati od napora da postane slobodan čovjek? Da li čovjek uslijed spoznaje kako živi u distopijskom okruženju treba odustati od utopijske težnje? Pitanja postavljena na ovakav retorički način sugeriraju odgovore koji možda ne zadovoljavaju izbirljivost ljudske znatiželje. Može se racionalizirati kako prva dva pitanja i nisu ona koja će ukazati na utopijsku procesualnost već su objašnjiva kroz elementarne antropološke svojstvenosti čovjeka kao bića. Naime, ljudska ih psihosomatska struktura determinira kao instinktivno odredive, s tim da je u pogledu govora, jezika, konačni ishod procesualnosti između datog i mogućeg, te opet datog, označen kao inteligentan[249]. Trećem pitanju se može prigovoriti kako je postavljeno na razinu apstrakcije

[249] Prema istraživanju i promišljanjima filozofskih antropologa Arnolda Gehlena (*Čovjek: njegova narav i njegov položaj u svijetu*; *Duša u tehničkom dobu: socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu*), Helmutha Plessnera (*Stupnjevi organskog i čovjek: uvod u filozofsku antropologiju; Condicio humana: filozofijske rasprave*

koja zanemaruje kontekstualizaciju pojedinca u zatecivim okolnostima. Nekada je svrsishodnije ne-djelovati u datom trenutku kako bi se ostvarile pretpostavke koje će u nekom budućem *sada* obrat učiniti izvjesnijim. Na koncu, četvrto pitanje i ne zahtjeva upoznatost sa posebnostima individualnog slučaja kao onog uvjetujućeg, već se odnosi na samosvijest kolektiva spram položaja osobe u zajednici ljudi označenoj kao društvo slobodnih.

Na početku ovog poglavlja istaknuo sam kako pojmove društvo i zajednica rabim sinonimno, budući mi je namjera bila ukazati na ontički korijen s obzirom na bivstvo osobe kao takve, osobe kao nositelja potencije utopijskog. Utopija u-putu međutim, nezadrživo prodire u vremenito djelovanje, a puninu aktualizacije ozbiljuje u doživljaju jedinstva s drugim, bilo kao biološka, prirodna samoniklost, bilo kao razumska uobličenost. Zato držim kako je na ovom mjestu potrebno naglasiti diferencirajuću svojstvenost između pojmova društvo i zajednica jer i slojevitost utopijske procesualnosti time biva jasnije određena. U tom pogledu priklanjam se Maritainovom tumačenju zajedništva. 'Zajednica i društvo dvije su ćudoredno-društvene uistinu ljudske a ne samo biološke stvarnosti. No zajednica je većma prirodna tvorevina i u užoj je vezi s biološkim redom; društvo je više razumska tvorevina te je u užoj vezi s čovjekovim umnim i duhovnim sposobnostima… Da bismo razumjeli to razlikovanje, valja imati na umu da društveni život po svojoj naravi okuplja ljude radi nekog cilja. U društvenim odnosima svagda je prisutan neki cilj, tvarni ili duhovni, oko kojeg se tka mreža međuljudskih odnosa… u zajednici je to neka činjenica koja prethodi namjerama čovječjeg uma i volje te djeluje neovisno o njima stvarajući zajedničku podsvjesnu duševnost, psihološke strukture i zajedničke osjećaje, jednom riječju, zajedničke običaje. No u društvu je taj cilj dužnost koju valja ispuniti ili svrha kojoj se teži, a to ovisi o namjerama čovječjeg uma i volje, o prethodnom razumskom djelovanju pojedinca (odluka ili barem pristanak); tada se u društvu objektivna i racionalna sastavnica društvenog života očituje izričito i poprima usmjeriteljsku ulogu. Trgovačko poduzeće, sindikat, znanstveno udruženje jesu društva u istom smislu kao i političko tijelo. Regionalne, etničke i lingvističke grupe te društvene klase jesu zajednice. Pleme i klan jesu zajednice koje pripremaju i nagovještavaju političko društvo. Zajednica je plod nagona i nasljeđa u određenim povijesnim okolnostima i okvirima; društvo je plod razuma i ćudoredne snage, onog što su antički pisci zvali krepošću' (Maritain, 1992:18).[250] Svakako ne bi pogriješili ukoliko bismo Maritainovu zajednicu, i društvo isto

o antropologiji; Smjeh i plač: istraživanje granica ljudskog odnošenja) i Maxa Schelera (*Čovjekov položaj u kozmosu; Ideja čovjeka i antropologija*).

[250] Maritain, J. (1992) *Čovjek i država*. Zagreb: Globus nakladni zavod – Školska knjiga.

tako, opisali kao onu koja je imanentna čovjeku te koja označava zajedništvo kauzalno sadržano u strukturi njegova bića. Opstojnost čovjeka u-svijetu nužno implicira biološko bivstvo kao neizbježan, neizostavan totalitet postojanja. Upravo to biološko bivstvo sugerira ljudsku, evidentno neraskidivu povezanost s drugim, s mnoštvom, s kolektivom. Može se reći kako je čovjek instinktivno determiniran kao biće u-zajednici neovisno o formi koju ta zajednica može poprimiti. Shodno tomu Maritainovo poimanje društva, odnosno fenomena označenog kao razumska tvorevina pretpostavlja mogućnost koja se ima formirati u odnosu na datost zajednice. Zajednica kao takva prethodi svakom društvu. Posljedičnost njene imanencije implicira transcendenciju bilo kojeg doživljavanja društvenog jedinstva. Zajednica egzistira naprosto dok se društvo takoreći, doziva u-postojanje. Ono zahtjeva dogovor, kompromis, sporazum, dok je zajednica na bivstvujućoj razini, a u odnosu na društvo, bezuvjetna. Zajednici po sebi inherentan je i neotuđiv doživljaj zajedništva, kolektiva. S druge strane doživljaj kolektiva u društvu, posljedica je inauguriranja normativne zadanosti. 'U zajednici društveni odnosi proizlaze iz povijesno zadanih situacija i sredina; tipični oblici kolektivnih osjećaja ili nesvjesna kolektivna duševnost pretežu nad osobnom sviješću i čovjek se pojavljuje kao proizvod društvene grupe. U društvu osobna svijest ima prvenstvo, društvenu grupu oblikuju ljudi, a društveni odnosi potječu od neke ideje, neke inicijative, iz voljnog nauma ljudskih osoba' (Maritain,1992:18). Kao moguća forma savršenije zbiljnosti utopijsko je određeno čovjekovom postavljenošću u odluku dok je kao napredujuća procesualnost a priori, u fenomenu zajedništva, determinirana nužnošću osobne samoaktualizacije u odnosu na drugoga. Upravo se kroz imanentan čin zajedništva spoznaje sebstvo, a biološka uvjetovanost ukazuje na neotklonjivu bazičnost s napredujućim smjerom k mnoštvenijim formama ujedinjenja. Jer uvjet opstanka zajednice kako je u ovom radu iznesen, jest bivajući čovjek. Društvo se dade dekonstruirati, čak i sama zajednica, ali ne u apsolutnom smislu. Proces dekonstrukcije u stanju je dosegnuti krajnju točku, jedinku kao takvu. Međutim pokušaji koji bi smjerali kretati se dalje od te krajnje točke značili bi uništavanje čovjeka kao osobe, kao bića. Taj društveni, u konačnici i ontološki redukcionizam, ionako je fatalan za čovjeka, za osobu koja istinski sebe (samo)izgrađuje isključivo u suživotu. Bloch je prepoznao ishodište utopijske procesualnosti u nesvjesnom, onom još-ne-svjesnom (*Noch-Nicht-Bewuust*) čiji temelji samog utopijskog još snažnije bivaju učvršćeni Gehlenovom mišlju o čovjeku kao biću koje je na neki način usmjereno vlastitim nedostatcima. U još-ne-svjesnom postavljena je zadanost utopijskog kao napredujuća nužnost a priori, a koja je

uočljiva u najranijim fazama odnosa dojenčeta spram roditelja i obratno. Čovjek je morfološki, za razliku od svih ostalih viših sisavaca određen manjcima koji se u biološkom smislu mogu opisati kao neprilagođenosti, nespecijaliziranosti; primitivizmi koji su ostali nerazvijeni. Nedostaje mu krzno kao prirodna zaštita od klimatskih uvjeta, nedostaju mu prirodni napadački organi i tjelesna građa primjerena bijegu. Većina životinja je po svojoj tjelesnoj konstituciji nadmoćna čovjeku, a dojenčad zahtijevaju iznimno dugo vrijeme zaštite. Drugim riječima, čovjek bi u prirodnim, samoniklim, životinjskim uvjetima opstanka odavno bio istrijebljen. Koliko su životinje usmjerene svojom specijaliziranošću na okoliš u kojem obitavaju toliko je ljudsko biće uopće nespecijalizirano.

'Čovjekova fizička nespecijaliziranost, njegova lišenost organskih sredstava kao i zapanjujući manjak pravih instikata tvore dakle jedan kontekst kojemu pandan predstavljaju otvorenost prema svijetu (M. Scheler) ili što je isto, oslobađanje od okoliša. Obratno jedno drugom kod životinja odgovaraju specijaliziranost organa, repertoar instikata i vezanost okolišem… Time imamo strukturalan pojam čovjeka koji ne počiva samo na značajci razuma, duha itd., te se od sada krećemo s one strane gore spomenute alternative da ili prihvatimo samo razliku u stupnju između čovjeka i najbližih mu viših životinja ili bitnu razliku postavimo samo u duh' (Gehlen, 2005:31).[251] Napredujuće u utopijskom ne implicira hijerarhijsku nadređenost onog što jest ili onog što se ima aktualizirati u budućem kao viša zbilja u odnosu na prethodno ili zatecivo. Ono je naprosto nužnost koju realni bitak nameće kroz kategoriju vremena čija nezadrživa protočnost nezaustavljivo prodire u sada te osobu prisiljava na bilo instinktivno, bilo inteligentno djelovanje. Navedeno razlikovanje instinktivnog i inteligentnog odnosi se na Gehlenovu uporabu tih dvaju pojmova. Egzistencijalna uvjetovanost opstanka svakog čovjeka kroz okvir koji je zadan biološkom usmjerenošću života, od rođenja prema smrti, pretpostavlja usložnjavanje smisaonih intervencija pojedinca, sukladno odmicanju od ishodišne točke, neovisno koju ishodišnu točku inauguriramo kao početnu. Takav je smjer utopijske napredujuće procesualnosti a priori, i ona se proteže do trenutka suočavanja sa vlastitim granicama zadanosti, koje nije u stanju transcendirati bez intervencije onog inteligentnog. Naime, utopijsko je do spomenute točke zadano, dok je u procesualnosti koja nadilazi tu granicu determinirano čovjekovom postavljenošću u odluku; onoj Schelerovoj mogućnosti osobe da kaže *ne*. Sve složenije forme

[251] Gehlen, A. (2005) *Čovjek: njegova narav i njegov položaj u svijetu*. Zagreb: Naklada Breza.

smisaonih okvira korespondiraju sve apstraktnijim zahvatima individue u fenomen vlastitog postojanja. Na taj način ljudsko biće počinje otkrivati, spoznavati, samospoznavati osobu u svojoj pojedinačnosti naspram drugoga. U doživljavanju sebe kao osobe čovjek nadilazi biološku uvjetovanost zajedništva te biva usmjeren na forme kolektiva koje nužno ne prokazuju njegovu neposrednu upućenost na drugoga, ali svakako emaniraju iz iste. Međutim, one su za razliku od tih biološko uvjetovanih oblika zajedništva pred čovjeka postavljene kao izbor, mogućnost. U tome i jest sadržan njihov, utopijski 'vrijedniji' sadržaj budući iste zahtijevaju pristanak, usvajanje posljedičnosti koja je inherentna upravo tom činu pristanka. Može se reći kako je to prijelomna točka utopijske svijesti. 'Instinktivna utopija' slijedi forme procesualnosti imanentne razvoju života kao biološki utvrđenog fenomena. S druge strane inteligentna utopija svojom odlukom određuje vlastite forme djelovanja čime biva izložena predočivoj neizvjesnosti koju osoba ispunjava anticipacijskim sadržajima. Upravo je u taj topos dovršenog i nedovršenog smještena osoba kao u prostor utopijski napredujuće procesualnosti koju samo čovjek može nadograditi.

Čovjek je kao biće postavljen u-zajedništvo; bilo sa živom ili neživom prirodom, bilo sa svojom drugom prirodom, kulturom, bilo sa drugim čovjekom. Iz tog zadanog, instinktivnog i dovršenog svijeta, za ljudsko biće jedino je moguć prijelaz k onom nedovršenom, utopijski otvorenom svijetu koji se osobi nadaje kao mogućnost. Na ovom mjestu valja ukazati na analogiju koju rabim u ovom tekstu. Naime, komparirajući instinktivnu i inteligentnu procesualnost obje sam datosti tumačio kroz fenomen utopijskog dodjeljujući terminološku označnicu utopijsko, i jednoj, i drugoj. Ipak, ovdje naglašavam kako je u instinktivnom utopijsko prisutno isključivo na analogan način, ne kao proizvoljna, već kao a priori zadana biološka mogućnost. Zapravo, dijalektika utopijskog (inteligentnog) koju sam označio kao napredujuću, analogiju apstrahira iz tijeka procesualnosti koja je zadana imanentnom potencijalnošću instinktivno-bioloških aktivnosti. Takva djelovanja su determinirana mogućnostima onog datog, zatecivog, koje se u slučaju instinktivno-biološkog po sili zakona kreće prema savršenijim formama zbiljnosti dok se u slučaju utopijskog (inteligentnog), ono kreće po sili slobodne volje, također prema savršenijim formama zbiljnosti. Sintagma savršenija forma zbiljnosti označava sadržaj koji je u potenciji biti aktualiziran, te je u tom smislu prisutan kao još-ne-ozbiljen. Taj sadržaj proteže se kroz vrijeme. To je ujedno i njegov topos aktualizacije. Ukoliko apstrahiramo iz budućeg, prethodno je označeno kao ono što je dato, otvoreno za intervenciju sa svrhom djelovanja koje pojedinac doživljava kao

napredujuće. Ukoliko apstrahiramo iz onog prošlog buduće se povratno anticipira u sadašnjost kao mogućnost. Upravo je takva procesualnost savršenije forme zbiljnosti. Ona se spram fenomena vlastite ozbiljivosti odnosi kao mogućnost prema aktualiziranom. Mogućnost je determinirana onim aktualiziranim. U gore navedenom značenju, savršenija forma zbiljnosti može biti sadržajno definirana kroz fenomen koji svaki čovjek doživljava kao napredujuću procesualnost. Kao takva ona je u-putu, nošena bilo instinktivnim, bilo inteligentnim djelovanjem. Shodno iznesenim mislima, napredujuća procesualnost utopijske aktivnosti vlastiti topos u svijetu izgrađuje na temelju i na temeljima onog zatecivog. U instinktivnom djelovanju dade se iščitati dijalektika utopijskog. Naravno, ne kao identična inteligentnoj uzročno-posljedičnoj aktivnosti, pri tom misleći na posljedičnost koju sa sobom nosi postavljenost u odluku, već kao jedna analogija čije forme ozbiljivosti manifestiraju iste tendencije k fenomenima koji se također doživljavaju kao napredujući.

U utopijskom značenju odnos datog i mogućeg vrijednosno je zadan kao međuovisan. Ono što je dato utopijski se dade izgraditi, nadograditi isključivo putem onog mogućeg. Hijerarhija između datog i mogućeg nije vrijednosno uvjetovana, ukoliko se takva fenomenalnost uopće može označiti hijerarhijskim. Ona je prije svega, na razini djelovanja zadana kategorijom vremena poput čina koji prethodi nečemu što je u mogućnosti biti ozbiljeno. Dato je nužno okrenuto prema mogućem, a moguće se može aktualizirati samo na temeljima datog. U nastojanju da se izbjegnu promašene interpretacije koje vlastito uporište zasnivaju na manje ili više vrijednosno usmjerenim konkluzijama, držim kako je svrsishodnije umjesto hijerarhije služiti se terminološkim odrednicama koje impliciraju temporalitet spomenutog odnosa. S jedne strane putem namjere da se ukaže na djelovanje koje je u-putu te se kao takvo proteže kroz vrijeme, a s druge strane kako bi se nedvosmisleno ukazalo na razliku između *utopije za sebe*, odnosno literarnog utopijskog imaginarija, koje se na određeni način može razlučiti spram zbiljskog kao takvog, od *utopije po sebi*, koja je od onog zatecivog, u smislu kritičkog, neodvojiva. Nadalje, oba navedena načina razumijevanja utopijskog fenomena vlastite zaključke izvode iz premisa o zatečenoj zbilji neovisno o tome da li one u konačnici sugeriraju, Blochovski rečeno, puki utopizam ili smjeraju na konkretno preoblikovanje društvenih odnosa. Sljed ovdje iznesene analogije za svrhu ima ujedinjenje naoko odvojenih realiteta u jednoj zajedničkoj ishodišnoj točki. Kao paralelne zbilje, pojmovnom diobom svakako odvojive, ali sagledavane kroz kategorije djelovanja, odnosno u uvjetujućem položaju u kojem je postavljen čovjek, njihovo ozbiljenje u-vremenu predstavlja

isključivo međuovisnost: *dato – moguće, postojanje – egzistencija, zadano – spontano*. Reflektirajući samospoznaju ljudsko biće može kazati kako se u navedenim, međusobno nadograđujućim stanjima, sebstvo doživljava kao samoaktualizirano tek u osobnom, intimnom pristanku na čin koji se odvažio u smjeru anticipirajućeg, nepredočivog i neizvjesnog: djelovanju koje afirmaciju traži u onom *ne-ja*, u aktu negirajućeg sebstva, budući takva procesualnost znači postavljanje sebe u odnos spram drugoga i svijeta objekata. Takvo je *moguće*, takva je *egzistencija*, takva je *spontanost*. Međutim samo se kroz spomenute akte ujedno i ozbiljuje i transcendira ljudsko, a već to predstavlja utopijsku procesualnost. Spomenuta su-egzistentna stanja jesu i čine ukupnost čovjekova svijeta. Za osobu, *dato, postojanje* i *zadano* jesu stanja koja omeđuju ljudski opstanak kao uvjetujuće zatecivosti te se nalaze prije svake odluke. Usljed odluke sljede *moguće, egistencija* i *spontano*. Svaka odluka, ovisno o djelovanju koje individua poduzima implicira prijelaz s onu stranu zatecivog. Upravo u tome sadržan je čin utopijskog kao dohvatljiva potencija. Stigavši do čina odluke koji transformira ono što se uzima kao zatecivo, nužno je vratiti se postavljenim pitanjima. (Da li je dijete usmjereno na odustajanje od čina hodanja ukoliko kroz mnoštvo pokušaja to nije uspjelo ostvariti? Da li će ono odustati od nastojanja da artikulira vlastitu misao unatoč neprestanim bezuspješnim pokušajima? Da li rob treba odustati od napora da postane slobodan čovjek? Da li čovjek uslijed spoznaje kako živi u distopijskom okruženju treba odustati od utopijske težnje?) U tim pitanjima suočena je biološka samoniklost s razumskom uobličenošću. Formirajuća razumska uobličenost ište biološku samoniklost kao uvjet aktualizacije sljedećih usavršavajućih formi realnosti. Onako kako se usavršavajuća procesualnost manifestira kroz biološku samoniklost, s jedne strane, od djeteta usmjerenog na čin hodanja unatoč mnoštvu neuspjelih pokušaja ili od njegova nezasitnog truda da artikulira vlastitu misao usprkos bezbrojnim bezuspješnim nastojanjima s druge strane, ona je u očitovanjima razumskog uobličavanja prepoznata kao utopijska, napredujuća aktivnost. Utopijska volja nastavlja tamo gdje instinkt prestaje biti dostatan. Usavršavajuća, napredujuća procesualnost evidentna je i u biološkoj samoniklosti i u razumskoj uobličenosti.

4.3. INSTITUCIONALIZACIJA UTOPIJSKOG

Kao jedan od determinirajućih označitelja utopijske procesualnosti svakako je njezina nemogućnost da bude zadržana unutar granica vremenskog okvira sadašnjosti. Neovisno da li

se taj okvir interpretira kao datost ili zadanost utopijska procesualnost uvijek nastoji transcendirati granice postojećeg poretka. Utopijski sadržaj i gradi se kroz tijek, kroz struju vremena, kroz procesualnost kao anticipirajuću nepredočivost. Dakako, takva procesualnost pretpostavlja i sadržaj koji je predočiv, budući anticipirajuća nepredočivost kao takva biva u odnosu na zbilju koja je aktualizirana. Možda nije na odmet ukazati na gore navedenu razliku u pojmovima datog i zadanog onako kako ih ovdje koristimo. Dato bi se moglo definirati kao onaj fenomen čije postojanje nije uvjetovano društveno konstruiranim poretkom dok zadano proizlazi upravo iz toga društveno konstruiranog poretka. U tome smislu zajedništvo je dato, u suprotnošću sa društvom koje biva konstruirano, generirano, te kao takvo, zadano. Utopijskom kao ontičkoj nužnosti inherentna je mogućnost suoblikovanja obiju razina stvarnosti. U pukom biološkom zajedništvu utopijska anticipacija nastoji predočiti ne u potpunosti nepredočiv sadržaj društvenog poretka koji a priori sugerira izvjesnu zadanost, dok u samom društvu utopijska anticipacija uvijek nastoji dokinuti zadane sadržaje koji se doživljavaju kao manje vrijedni u odnosu na one koje iscrtava anticipacijska predočivost. Namjera navedenog razlikovanja između datog i zatečenog, za svrhu ima ukazati na ontološki korijen utopijske mogućnosti. Zatečeni, egzistirajući topos unutar kojeg opstoji biće zvano čovjek, implicira i date i zadane odnose. Razlika je također sadržana u činjenici što čovjek neposredno stvara, iliti ekonomskim jezikom govoreći, proizvodi vlastite forme društvenosti koje su donekle, posredno, u mogućnosti utjecati čak i na razinu stvarnosti označenu kao datost. Zato utopijska procesualnost i jest refleksija čovjekova ontičkog ustroja kao bića postavljenog u odluku, a čija je ozbiljivost determinirana kategorijom vremena.

Svako ljudsko zahvaćanje ili interveniranje u ono što doživljavamo kao promjenu, nositelj je utopijskog potencijala. Kao što ljudskom biću nije moguće zadržati se isključivo u datom bez da konstruira faktičnost zadanog, tako niti utopijsku procesualnost nije moguće interpretirati kao fenomen koji se ima u nekoj budućnosnoj točki zaustaviti kao dovršen, odnosno završen. Njezin utopijski smisao i zadobiva značenje i svrhu kao totalitet tek kroz usmjerenost na ono moguće. Arnold Gehlen na jednom mjestu piše kako 'u neutraliziranom izvanjskom svijetu moderne ima mjesta za potpuno oslobođenje materijalne racionalnosti: sve stvari postaju podobne za eksperiment… Tako je uspjelo zapanjujuće se približiti objektivnoj prirodnoj zbilji… No pri tom putem tog približavanja… sve čovjekovo opazivo ponašanje postaje u odlučnom smislu antropocentrično: svijet, doduše, više ne vidimo ispunjen bitima i duhovima i svoje djelovanje više ne vežemo za te danosti, nego on postaje poljem činjenica, a

znanje o njihovim podrobnostima i ovladavanje njima stvar je prirodnih znanstvenika i tehničara, te on baš time bezuvjetno postaje područjem potrošnje… Napuštanjem neposredno antropomorfne slike svijeta postiže se, doduše, objektivna spoznaja prirode, ali upravo se time čovjek čini središnjom točkom i konačnom svrhom sveg opstanka… epohalan proces samopotvrđivanja čovječanstva na cijelom svijetu, koji postavlja etičke probleme što se još jedva mogu formulirati i što se u svijesti najprije javljaju kao strah čovječanstva od sama sebe, pošto je nestao strah od prirode' (Gehlen, 1994:161).[252] Navedeno Gehlenovo približavanje objektivnoj prirodnoj zbilji služi nam kao ilustracija primjera jednog od načina pozicioniranja zadanog unutar datog. Naime čovjek je biće čija je zadanost posljedica njegove postavljenosti u odluku. Odlučujući, on iznosi zadanost na vidjelo. Na određeni način sebe postavlja na mjesto drugoga. Premošćuje individualno i zakoračuje u opće. Iz unutarnjeg, osobnog pristanka na ovaj ili onaj izbor, čovjek zadanost naprosto nameće kao izvanjsku zbiljnost. Gehlenove misli navode eksperiment kao temeljno sredstvo moderne materijalne epohe kroz koji se datost nastoji razumjeti, a čiji ishodi imaju pomoći pri formiranju zadanosti koja će biti inaugurirana kao objektivna činjeničnost. Eksperiment kao takav postaje mjera stvarnosti, te se shodno tomu, antropocentrizam ukazuje kao paradigmatičan pogled na zbilju. Mjereći zbilju ljudsko biće tendira umanjiti intenzitet nepredočivosti beskonačno datog, suočeno s kojim ćuti neizvjesnost te mu suprotstavlja kao soluciju zadanost, koja je predočiva i u vlastitim možebitnim ishodima a priori determinirana. Na kraju krajeva, to i jest metafizička granica postavljenosti u odluku; naime, to da se u datom možemo aktualizirati samo kroz zadano. Time se datost nadaje kao pitanje, a zadanost kao odgovor.

Čini se kako nedovršenost čovjekova bića naprosto nije u mogućnosti izbjeći zadanost. Na neki način ljudsko biće svoju nedovršenost doživljava kao manjkavost, kao prostor koji poput vremena nezadrživo prodire u sadašnjost. Ta nedovršenost se kroz individualnu pojedinačnu opstojnost, očituje kao bivajuća nedovršivost. Međutim ona se ne postavlja samo pred pojedinca. Upravo kroz tu pojedinačnu strepnju, nedovršivost se reflektira i kao kolektivni strah koji se ima neutralizirati putem zadanosti društvenog poretka, odnosno društvene izvjesnosti. S obzirom da se neizvjesnost budućnosne, anticipirajuće nepredočivosti ne može izbjeći, ljudskom biću ne preostaje ništa drugo nego da ju barem kroz institucije pokuša stabilizirati. Moglo bi se reći kako institucije odražavaju čovjekovu društvenu narav i

[252] Gehlen, A. (1994) *Čovjek i institucije*. Zagreb: Nakladni zavod Globus: Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.

doživljaj sigurnog utočišta. S druge strane one predstavljaju nadomjestak ili nadogradnju prirode, datosti kao takve, budući čovjek, za razliku od životinje nema razvijeno apsolutno povjerenje u vlastite instinkte i jednoznačno usmjerene nagone[253]. U tom smislu institucije su posljedica utopijskih zamišljaja i težnji. Pojedinačni porivi i potrebe u društvu se nastoje kanalizirati kroz, nazovimo je, kolektivnu infrastrukturu budući je za društvo kao mnoštvo povezanih pojedinaca nužno razviti taj kolektivni, zajednički osjećaj internalizirane cjelovitosti. Kako bi se u što je moguće većoj mjeri umanjila vjerojatnost društvenih anomalija ili ponašanja koja se označavaju devijantnim, društvo smjera svekoliko mnoštvo vlastitih pripadnika usmjeriti kroz institucionalni filter. 'S obzirom na čovjekovu otvorenost svijetu i slobodu od instinkata nikako nije sigurno da će se uopće uspostaviti neko zajedničko djelovanje ili da se ono, jednom dano, sutra neće ponovo raspasti. I u tu prazninu stupa institucija, ona stoji na mjestu, anatomske sveze između ljudi koja nedostaje i baš se ona, kako smo potanko opisali, osamostaljuje u zahtjev' (Gehlen, 1994:155).[254] Međutim, interpretirajući položaj i djelatnost institucija u društvu, a kroz utopijsku težnju, valja ukazati na njihovu mogućnost da ne služe samo kao stabilizirajući alati i oruđa, već da isto tako imaju reflektirati napredujuću procesualnost društvenog poretka. U svakom slučaju, institucije nisu jednoznačno determinirane. One također predstavljaju prethodno spominjane forme društvenosti (Helmuth Plessner) čijim se urušavanjem generiraju pretpostavke koje će neki budući, možebitni revolucionarni obrat učiniti opravdanim i legitimnim. Zadaća institucija jest da, između ostalog, kontinuirano nastoje oblikovati društvene uvjete unutar kojih će pojedinac procesualnost suživota doživljavati kao napredujući fenomen. U suprotnom, društveni institucionalni normativ biva lišen čovjekove stvaralačke, neotkrivene još-ne-postalosti koja ima pojedinačno stajanje u odluci učiniti vrijednim trpljenja. Naime, institucija nije isključivo automat sadašnjeg normativno-običajnog iskustva kojoj je zadaća individualnu potrebu mehanički kolektivno kanalizirati i aktualizirati. U konačnici svrha institucionalizirajućeg poretka ne iščezava u njezinu nastojanju da zadrži određenu društvenu zadanost u onom *sada i ovdje*, već da i u svakom budućem podrži i na neki način bude nositelj društveno napredujuće procesualnosti kao takve. S druge strane nije društvo samo sebi svrha. Koegzistencija ili suegzistencija društvene zajednice i pojedinca kao osobe

[253] Ibid.

[254] Ibid.

implicira obostranu nadogradnju. Ipak, na koncu, čovjek je u mogućnosti odreći se društva dok društvo bez čovjeka prestaje biti "kulturni zavičaj osobe".

Razotkrivajuća mogućnost predmet je kako individualne tako i društvene izgradnje. Iskustvo koje se nužno apstrahira iz sadržaja aktualizirane, zajedničke mogućnosti nadaje se kao fenomen kolektivne svijesti. Gehlen ukazuje na jednu formu ponašanja koje karakterizira kao prikazujuće ili obredno ponašanje. 'Ono seže duboko u razvojnu povijest, svakako je korjenito različito od mehanizama sposobnosti učenja i od racionalnog upravljanja djelovanjem i usko je povezano s instinktivnim, dakle može se pronaći već u savezu životinjskog instinktivnog društvenog ponašanja' (Gehlen, 1994:121).[255] U odnosu na nositelja instinktivnog djelovanja, u ovom slučaju čovjeka, ono se svakako doživljava kao napredujuće. Da, takvo djelovanje jest biološki zadana napredujuća procesualnost, međutim, ta činjenica ne lišava ga navedene procesualnosti neovisno o tome što ista nije posljedica ontološke postavljenosti u odluku. Čini se kako je napredujuća procesualnost podjednako vidljiva kako u ontološkoj postavljenosti u odluku tako i u zadanom biološki usmjerenom nagonskom djelovanju. Dakako, biološka napredujuća procesualnost determinirana je nužnošću instinktivnog, dok je ontološka postavljenost u odluku određena upravo samom činjenicom odluke, aktom biranja; dakle, onom, metafizičkom mogućnošću uopće, bivajućom potencijom izbora. Time je čovjeku predočena njegova društvenost, njegova narav kulturnog bića koje je u stanju graditi zajednicu lišenu nagonske borbe za opstanak. Naime, biološki usmjerena aktivnost i ontološka postavljenost u odluku kao mogućnost utopijske napredujuće procesualnosti nisu međusobno suprotstavljene. Zadovoljenje biološke uvjet je nadogradnje utopijske procesualnosti. Ukoliko suočimo dva stanja ljudskog bivanja u kojemu je s jedne strane osoba primorana svakodnevno biti izložena neizvjesnosti biološkog opstanka, a s druge strane postavimo stanje u kojemu je ta ista neizvjesnost uklonjena postojanjem institucionalne društvene strukture, zasigurno ćemo ovo drugo u odnosu na prvo stanje interpretirati kao svojevrstan napredak. Naravno da sama činjenica postojanja institucionalnog aparata ne implicira kako je iskorijenjena svaka neizvjesnost ispunjenja elementarnih tjelesnih potreba pojedinačnog opstanka, ali u tome i jest sadržana bitna razlika: biološki napredujuća procesualnost zadana je nagonskom usmjerenošću dok je ova druga determinirana isključivo kao potencija. Dakle, položaj i usmjerenost institucionalnog funkcioniranja posljedica je ontološke postavljenosti u odluku te kolektivnog pristanka uz tu određenu, konkretnu odluku.

[255] Ibid.

Na neki način svrha institucionalnog djelovanja donekle reflektira svrhovitost, ranije spomenutog, obrednog ponašanja. Objema formama ponašanja svojstvena je prikazujuća komponenta. Time se sugerira i demonstrira poželjna i društveno funkcionalna vrijednost. 'Često hvaljen doživljaj zajedništva, grupnog jedinstva, nikako nije neposredan. On se nikako ne proizvodi niti se osigurava pukom, makar i dugotrajnom simbiozom nekog preglednog broja, zajedničkim radom za zajedničke svrhe ili sviješću o jednakom podrijetlu. Štoviše, uvjet je da samosvijest pojedinca ima zajedničko sjecište sa samosviješću drugoga, a baš se ta vrst samosvijesti proizvodi u prikazujućem obredu…' (Gehlen, 1994:146).[256] Malo dalje u tekstu Gehlen piše kako najbitnija 'jest činjenica da se u tom odnosu proizvode kontinuitet i nepromjenjivost koji se inače ne događaju nigdje, koji uopće nisu neposredno dani. Naime, obred polaže takoreći stabilizacijske jezgre u opažaj (kao prikaz, sliku), u pridruženo ponašanje (koje se usto i stereotipizira u uzajamnost) te u svijest i to tako da te stabilizacijske jezgre tvore jedinstvo' (Gehlen, 1994:154). Postavljenost u odluku svakako pretpostavlja i mogućnost da institucionalni društveni aparat poprimi kako utopijske tako i distopijske obrise. Kao adekvatna slika suvremenog društva, a koje sugerira distopijske tendencije, svakako je Mumfordova megamašina. Ona označava jedan, što je više moguće automatiziran sistem gdje društvo djeluje poput stroja sa dijelovima koji u velikoj mjeri čine sami ljudi, pripadnici toga kolektiva. Karakteristike takve društvene organizacije jesu automatizam, predvidivost, efikasnost, zamjenjivost, standardizacija. Navedena svojstva sugeriraju institucionalnu procesualnost koja kao posljedicu oblikuje čovjeka čija bitna odrednica postaje pasivnost; pasivnost koja osobu isključuje iz procesa odgovornog odlučivanja.

Čini se kako je vrijednosni sadržaj utopijske procesualnosti u najvećoj mjeri, ako ne i u potpunosti, determiniran zatecivim uvjetima bivanja. Utopijski pogled na zbilju, makar i letimično površan, istovremeno sugerira jedan vrednujući kriticizam koji se spram prisutnog sadržaja, onog ozbiljenog, odnosi kroz negacijsku nepredočivost. Naime, negirajući zadatost u utopijskoj kritici prisutna je usmjerenost na ideju, ideal. I ozbiljeno i moguće, svako na svoj način nalaze se pred nama. Oboje su istovremeno i datosti i zadanosti. Ozbiljeno je nedovršenost koju utopijska procesualnost negira, nepriželjkivani sadržaj koji se doživljava manje ili više distopijski. S druge strane ideja, ideal, jest taj koji ukazuje na manjkavost ozbiljenog čija se ozbiljivost nudi kao napredujuća, transcendirajuća procesualnost. Odnos ozbiljenog i ideje interpretira se unutar raspona manje ili veće vrijednosti. Da li je u-vremenu

[256] Ibid.

moguće izmirenje ideje sa zbiljom? Ukoliko jest, da li bi tim činom i vrijednosni sadržaj utopijskog prestao bivati? Ukoliko ne, da li to implicira kako nam valja odbaciti svaku utopijsku procesualnost kao zamišljenu tvorevinu koja se nudi umjesto same stvarnosti? Tako je, primjerice utopiju percipirao Jacques Maritain, te na njezino mjesto inaugurirao konkretni povijesni ideal, a koji se u vlastitoj ozbiljivosti stupnjuje hijerarhijom savršenosti. Dakle, možebitnim ozbiljenjem koje se ima doživljavati kao više ili manje nesavršeno - ozbiljenjem ili bolje rečeno ozbiljivanjem čije postojanje ujedno implicira trajanje. To trajanje svagda je prisutno, ispunjavajući onaj topos koji se doživljava kao svojevrsni ontološki rascjep. Položaj čovjeka kao bića postavlja se protivan onom prirode, zbilja se interpretira kao otuđena od ideje, svijest u vlastitoj suočenosti sa egzistencijom ćuti distopijsku neslobodu, iliti zatvorenost. Na koncu, čini se, kako ta proturječnost stupa u korak sa aktualizacijom odnosa subjekt-objekt. Time je distopijska kontradikcija postavljena u srž ljudskog bivanja u-vremenu. Međutim, to je tek početak. Fromm piše kako je uvijek 'bilo vizionara koji su jasno prepoznavali ciljeve čovjekove društvene i pojedinačne evolucije. Ali njihove utopije nisu bile utopijske u smislu neostvarivih maštarija; one su se zbivale ni-gdje (u-topia). Ali nigdje ne znači ″nikada″. Time hoću reći da su bile utopijske jer u tom trenutku nisu nigdje postojale – a možda nisu ni mogle postojati; ali utopijsko ne znači da je nemoguće ostvariti ih tokom vremena – u nekom ″drugom″ vremenu' (Fromm, 1980:84).[257] Doživljaj uvjeta vlastite egzistencije sugerira vrijednost svakom budućem djelovanju. U gore navedenim Frommovim promišljanjima nije presudna činjenica što autor fenomen utopijskog interpretira kao konkretno mjesto koje ima biti završeno, izgrađeno, u zbilji dovršeno, već je za poimanje utopijskog daleko bitnija implicirana činjenica, da se naime, utopijsko, proteže kroz vrijeme. Poput Maritainovog konkretnog povijesnog ideala i u Frommovom shvaćanju utopijskog prisutna je tendencija trajanja, iako je kod Fromma ona prisutna u *potenciji da bude*, dok je kod Maritaina ona prisutna kao *trajanje u aktualiziranom*. Razlika je što se Frommovo utopijsko proteže do, kako on sugerira, neke konačne i završne točke, dok se Maritainov konkretni povijesni ideal proteže kao uvijek transcendirajuća aktualizacija društva u-vremenu. Kod spomenutih autora, razlog tomu nazire se u međusobno različitim interpretacijama, s jedne strane utopijskog fenomena, a s druge strane konkretnog povijesnog ideala. Na ovom mjestu ipak treba naglasiti kako je i sam Maritain utopijsko tumačio slično poput Fromma s

[257] Fromm, E. (1980) *Anatomija ljudske destruktivnosti*. Zagreb: Naprijed.

bitnom razlikom što je on držao kako je ono neozbiljivo, te predstavlja jedan idejni zamišljaj koji se želi integrirati kao poredak stvarnosti. Svojstvena Maritainovom konkretnom povijesnom idealu jest, u-vremenu ozbiljiva partikularna mogućnost dok se Frommova utopijska ozbiljivost, čini se, odnosi isključivo na totalitet društvene mogućnosti. Dakle, Frommovo utopijsko je utopijsko samo ukoliko zahvaća sveobuhvatnu društvenu rekonstrukciju.

Tendencija trajanja čini bit utopijskog fenomena. Ranije u radu već sam pisao o tome kako Maritain konkretnom povijesnom idealu dodjeljuje utopijska obilježja, ali ga ipak kao takvog, suprotstavlja ideji utopije. Ovdje navodim i opetovano se referiram na Maritainov konkretni povijesni ideal jer s obzirom na odnos koji isti implicira spram onog zatečenog, a kroz mogućnost, gotovo da pruža identičnu posljedičnost kao i sama utopijska procesualnost. Kritika upućena utopijskom od strane Fromma, Maritaina, Bosanac, a na svoj način i Poppera, za ishodišnu premisu definira utopiju kao, *lišenu-vremena-gotovost*; vremena u temporalnom, trajajućem značenju. Mada Fromm piše da ukoliko nije ozbiljena u ovom vremenu ne znači kako ne bi mogla biti aktualizirana u nekom sljedećem ovdje i sada, to ipak njegovo viđenje ne lišava interpretacije toposa koji u vlastitom bivanju ima biti dovršen kao konačna, okončana stvarnost. Može se zaključiti kako su ove kritike valjane i konzistentne ukoliko fenomen utopijskog omeđimo isključivo žanrovskim ostvarenjem. Svaki žanrovski prikaz na neki je način pokušaj da se iscrta ideja kao takva; nastojanje da se takoreći, pronikne metafizička anatomija same ideje, te da se ista riječima precrta i ponudi kao solucija-zajednica dostojna čovjeka. Ideja bi se imala reflektirati na zbilju poput odraza u ogledalu. Tko uopće od utopijskog fenomena očekuje takvu posljedičnost? Da li autor ili čitatelj? Odakle uopće potječe taj imperativ savršenog ozbiljenja utopijske ideje? Naime, utopijska procesualnost kroz vlastiti žanrovski poduhvat sugerira bilo konkretne solucije bilo različito poimanje usmjereno na ciljani društveni odnos, a koji se spram čovjeka doživljava kao otuđen, nehuman, distopijski. Fenomen utopijskog smjera k transformaciji nekog i svakog područja čovjekova djelovanja. Nije nužno da je društvo kao cjelina suprotstavljeno čovjekovoj mogućnosti samoaktualizacije. Takav antagonizam jednako tako može biti ograničen i na određeni segment zajedničkog odnošenja. Primjerice, suvremeno anglosaksonsko društveno uređenje inauguriralo je i integriralo u vlastitu socijalnu preraspodjelu fenomen *imanja* kao uvjet zadovoljenja čovjekovih temeljnih, čak i bioloških potreba. Njeguje se borba za egzistencijalnu održivost. Vrednovanje privatne svojine odnosi se na resurse i dobra koja nisu

posljedica ljudskog stvaralaštva već su prisutna kao datosti neophodne za čovjekov opstanak. Ipak, to ne sprječava spomenuti oblik zajedništva da takav društveni normativ inaugurira kao poželjan. Odnos prema sebi i okolini koji implicira način postojanja kroz modus imanja najjasnije se manifestira u fenomenu vlasništva. Princip koji navodi Fromm je nedvosmislen. 'Nikoga se ne tiče gdje i kako sam stekao svoje vlasništvo i što s njim činim. Moje pravo je neograničeno i sveto sve dok ne prekršim zakon' (Fromm, 2004:81).[258] Inače sam pojam, *privatno vlasništvo*, etimološki slijedi od latinskog ″privare″ što znači ″lišiti nečega″, drugim riječima lišiti ostale prava da ga koriste ili u njemu uživaju. Međutim, privatno vlasništvo nije jedini oblik vlasništva. U kulturama u kojima sveukupnost društvenih odnosa ne određuje ekonomija, a to su najčešće neeuropske kulture, postoje i razne druge forme vlasništva kao što su na primjer, 'od mene stvoreno vlasništvo koje je isključivo posljedica mojeg rada, ograničeno vlasništvo koje je ograničeno obavezom da pomažemo našim bližnjima, funkcionalno vlasništvo koje se sastoji ili od alata za rad ili od predmeta za užitak ili na primjer zajedničko vlasništvo kao što su izraelski kibuci gdje grupa dijeli dobra u duhu zajedništva' (Fromm, 2004:81).[259] Ovdje valja ukazati na distinkciju između ″imanja″ koje je upućeno na gramzivost, stjecanje materijalnog i neutaživu želju za uvećavanjem istog, koje Fromm naziva *karakterološko imanje,* od *egzistencijalnog imanja* koje se odnosi na brigu o tijelu, krov nad glavom, odjeću i oruđe, sredstva neophodna za zadovoljenje osnovnih potreba. Zanimljiva je činjenica kako u mnogim jezicima riječ ″imati″ zapravo uopće i ne postoji. Ona ne egzistira kao kategorija per se ljudskog postojanja već se posjedovanje artikulira na posredan način. Ne kao ″imam″, nego kao, ″to je meni″. Zapravo, brojniji su jezici koji na takav način označavaju čin posjedovanja ili vlasništva. Tako je 'u razvitku mnogih jezika za konstrukcijom ″to je meni″ slijedila ″ja imam″ ali, kao što je Emile Benveniste istaknuo, razvitak nije tekao u suprotnom pravcu. Ta činjenica ukazuje da se riječ imati razvija u vezi s razvitkom privatnog vlasništva. Ona je nepostojeća u društvima s prevladavajućim funkcionalnim vlasništvom tj. vlasništvom za upotrebu' (Fromm, 2004:35).[260] S druge strane, čin ili odnos ″bivanja″ je složeniji i višestruk ali uvijek upućuje na autentičnost, bit same osobe. Bilo da se koristi kao kopula, na primjer, ″ja sam nezaposlen″, ″ja sam student″, tj. kao gramatička oznaka identiteta ili čin trpljenja, na primjer, ismijan,

[258] Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

[259] Ibid.

[260] Ibid.

prevaren ili kao postojanje naprosto. Inače čisto se postojanje u indoeuropskim jezicima iskazuje preko korijena ″es″ koji označava ono zbiljsko, ono jest. Samu stvarnost u odnosu na doksu, mnijenje, prolaznost, privid, promjenu (*ovdje iznesene lingvističke opservacije uvelike su formulirane promišljanjima Ericha Fromma koji ih interpretira prema primjedbama Emilea Benvenistea*).

Očekivati od distopijskog djelovanja da se ekspanzivno ograniči, označava stanje intelektualnog konformizma. Isprepletenost i međuzavisnost totaliteta društvenih dijelova naprosto ne dopušta fragmentarnu i izoliranu distopičnost. Društvo uvijek valja sagledavati kroz kauzalni sljed čiji je uzrok sadržan u zajednici. Ovdje imamo u vidu Maritainovu interpretaciju zajednice i društva. Kao nastojanje da se teži jednom višem, sveobuhvatnijem dobru, društvo po sebi predstavlja utopijski iskorak u odnosu na zajednicu. Naravno, to ne implicira kako je zajednica sama po sebi distopijska tvorevina. Time samo želim ukazati na ljudsku neutaživu težnju u odnošenju prema svijetu, a koja za svrhu ima aktualizaciju u što je moguće savršenijoj, u konačnici, slobodnijoj formi. Dominantne društvene tendencije reflektiraju dominantnog kolektivnog čovjeka, odnosno prevladavajući duh vremena. Ukoliko se distopijski proces manifestira u makar i jednom dijelu društvenog procesa najednom postaje izvjesna mogućnost ontološkog redukcionizma. Jer, kultura je, kako Gehlen piše čovjekova druga priroda. Ako društvo započne, putem normativnog sustava, u vlastitu strukturu integrirati procesualnost suprotnu od osobi imanentne težnje za što je moguće savršenijim formama tada se doziva u postojanje neotuđivo pravo čovjeka na revoluciju, budući su, Plessnerovim jezikom govoreći, forme društvenosti uništile svoj vlastiti smisao. Naime, koja je svrha društvenih spona ukoliko su iste čovjeku suprotstavljene? Prethodno smo iznijeli kratku analizu o položaju koji institucija privatnog vlasništva zauzima u suvremenom anglosaksonskom društvenom poretku. U odnosu sebstva spram onog drugog čini se kako je ista odjelotvorena kao determinirajuća razdjelnica. Utjecaj zasnovan na količini imanja obuhvaća ontološke razmjere. Vlasništvo je svoju modernu društvenu opstojnost uobličilo kroz Hegelov pojam međusobnog priznavanja osoba, a koji sadrži tri ozbiljujuća postulata: ' a) pozitivistički element – puko prihvaćanje činjenice prisvajanja; b) dijalektički element – vlasnik priznaje da je rad onih koji su izvlašteni uvjet za održanje i uživanje njegove svojine; c) povijesni element – činjenica da društvo mora potvrditi svojinu' (Marcuse, 1966:176).[261] Trostruka je i procesualnost samog čina vlasništva: prisvajanje,

[261] Marcuse, H. (1966) *Um i revolucija*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće "Veselin Masleša".

posjedovanje, te na koncu, imanje. Prethodno smo naveli razliku koju je Fromm formulirao kroz distinkciju karakterološkog i egzistencijalnog imanja. Čini se kako je aktualna epoha postigla to da je vlasništvo od strane čovjeka internalizirano u vlastito jastvo te kao takvo nastoji zauzeti mjesto u ontološkom poretku stvarnosti. Kao da se želi okupirati mjesto onog bivstvujućeg. To je ona Frommova retorička nedoumica iz istoimenog djela; *imati ili biti* ? Međutim, to je ipak tema za neki drugi istraživački poduhvat. Nama je ovdje od značaja procesualnost koja kroz imanje ozbiljuje distopijsku posljedičnost. Vlasništvo kao društvena zadanost postaje suprotstavljeno utopijskom karakteru općeg smjera određene zajednice u trenutku kada njegov autoritet započne nadilaziti egzistencijalnu, a zapravo egzistirajuću osobnu održivost odnosno neodrživost. Naime, nije moguće izuzeti vlasništvo od zajedništva zajednice. Ono predstavlja određeno djelovanje. Prema tome, ono je usmjereno na nešto i prema nekome. Ono implicira odnos. Zato ukoliko unutar zajednice i društva postoji makar i jedan pojedinac koji se suočava s neizvjesnošću egzistencijalne održivosti, a s obzirom na golemu akumuliranost individualnog materijalnog imanja, to je onda pokazatelj distopijskog vrednovanja institucije vlasništva usmjerenog k negiranju čovjekovih samoaktualizirajućih potencijala. Ukoliko je čovjek kao biće zajednice izložen i primoran svakodnevno se opirati teretu bioloških, animalnih potreba, bjelodano je kako će one bitno ljudske potrebe zadržati stanje puke mogućnosti. Time je ljudska budućnost lišena sadržaja potencijalno utopijske svrhovitosti. Takva procesualnost posljedično okupira ontičku postavljenost u odluku izborima koji u onom slijedećem ovdje i sada ne aktualiziraju bilo kakvu trajnu vrijednost, dok se s druge strane utopijska djelatnost ima označiti utopijskom tek onda kada je determinirana kategorijama trajanja, procesualnosti, Blochovskog *novuma*; djelovanja koje je kroz svoje akte usmjereno na mogućnost uzetu kao savršeniju formu u odnosu na prethodnu ozbiljenost. Oblici društvene organizacije opstoje poradi zadovoljenja čovjekovih potreba. U tom smislu i društvo je jedna utopijska tvorevina. Izvan društva, u pukoj biološkoj zajednici pojedinac je određen i okupiran nužnostima tjelesnog održanja. U takvim uvjetima bivanja, svoje raspoloživo vrijeme, čovjek ima usmjeriti spram vlastitih prehrambenih zahtjeva. Potreba za hranom je ljudska ali bitno životinjska potreba. Međutim, ta potreba, izložena društveno uvjetovanim oblicima zajedništva, prestaje biti pojedinčeva dominantna aktivnost. Naime, sposobnost individue da akumulira zalihe hrane čime bi otklonio neizvjesnost opstanka, samom činjenicom postojanja društva, imala bi biti, kao egzistencijalna uvjetovanost, suvišna. Nažalost, to danas nije slučaj. Postavljajući u odnos, te sagledavajući

kroz utopijski kontekst, s jedne strane zajednicu (muškarac, žena, potomci), bioloških uvjetovanih procesa, a s druge strane društvo kao mogućnost dobra determiniranog dosezima znanstvenog, estetskog i svakog drugog bitno ljudskog stvaralaštva, možemo svakako zaključiti kako je fenomen društva, utopijska forma bivanja. Zapravo, društvo kao utopijska forma jest ideja, ideal zajedništva, vrijednost koja se ljudskom biću nadaje kao anticipacijski sadržaj čija je predočivost u idealitetu sasvim izvjesna dok u-vremenu biva izložena fragmentirajućoj pojedinačnosti. Ista je mrvi u egocentrizam imanja što za posljedicu generira ne-društvo. Utopijsko djelovanje ima se kretati kao struja protivna takvoj procesualnosti. U suprotnom, distopijska zadanost mogla bi proglasiti proces društva dovršenim te time kao jedini mogući izbor čovjeku ostaviti revoluciju. Oslobođenje kolektiva od jarma animalnih, prije svega prehrambenih uvjeta pukog održanja i ne zvuči kao neka osobito zahtjevna forma ozbiljenja, ali u odnosu na današnje stanje svakako predstavlja savršeniji društveni oblik.

Ne-društveni oblici reflektiraju utopijske mogućnosti. Utopijska negirajuća procesualnost uvijek nastoji prokazati manje savršene forme, a determinirana je i usmjerena kao napredujuća procesualnost. Naime, ono što se ima nadići nije konačni cilj. Svaki akt koji biva transcendiran postaje sredstvo (sadržaj) za slijedeću utopijsku procesualnost. Ipak, mogućnosti koje se u datim okolnostima ukazuju kao ostvarive uvjetovane su kako individualnim razinama spoznaje tako i okolnostima nametnutima od strane ne-društvenih zadanosti. Prije svega mogućnost valja biti prepoznata i doživljena kao vrijednost dok ju istovremeno suprotstavljene tendencije nastoje lišiti statusa mogućnosti kao takve. Kada određeni društveni fenomeni, kao što je primjerice privatno vlasništvo, zauzimaju položaj u društvu koji onemogućava ili ograničava čovjeka da zadovolji čak i temeljnu nuždu samoodržanja, tada ga ujedno te iste sile odvraćaju od mogućnosti aktualizacije sebe kao osobe, te mu na koncu uskraćuju potenciju da odjelotvori ljudskost, humanost koja transcendira bestijalnu borbu za opstanak. 'Zajednica trpi individue samo ukoliko oni odgovaraju njenim svrhama u svom ponašanju; ona izbacuje neupotrebljive, žigoše ih kao zločince, uništava kroz svoju na život sveukupnosti orijentiranu jurisdikciju ili ih čini neškodljivim. Njeno suvereno pravo stupa nasuprot individumu kao prisila, kao ograničenje slobode djelovanja, individum se međutim pokorava toj prisili; on joj izlazi u susret, on ju zamjenjuje kao dobrovoljno podčinjavanje pod više ciljeve cjeline. On time priznaje ujedno podređenost svoje vrijednosti pod vrijednost zajednice' (Hartmann, 2003:323)[262]. S druge

[262] Hartmmann, N. (2003) *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.

strane, zajednica 'mora dakle respektirati svrhe individuma… Čovjek pojedinac mora se u njoj vidjeti potvrđenim… Nijedna zajednica se ne može održati koja nema svoj korijen u zajedničkom interesu pojedinaca. Tada se međutim promeće teza u antitezu: nije individum tu poradi i za volju ukupnosti, nego je sveukupnost tu za volju individuma… Neupotrebljivu sveukupnost on otklanja, osporava je i uništava svojim otporom. Zajednica mu je samo sredstvo njegovog života i njegovih svrha' (Hartmann, 2003:323)[263]. Hartmann u navedenom citatu koristi termin 'zajednica' kako bi ukazao na sadržaj kojim mi označavamo terminom društvo. I društvo i pojedinac upućeni su na neko djelovanje koje se doživljava kao dobro. Zadaća društva je da takoreći njeguje slobodu osobe na putu prema višim formama vlastite ozbiljivosti koja ujedno implicira i više forme društvenosti, beskompromisnog koegzistirajućeg zajedništva. Dobro oko kojega nastoji društvo, vrijednosno mjerilo apstrahira iz ljudske mogućnosti da transcendira vlastitu egzistirajuću uvjetovanost.

[263] Ibid.

5. ZAKLJUČAK

Premda procesualnost utopijskog predstavlja čin kojemu je inherentan odnos kao takav, ista se svakako ne treba odreći niti isključivo njoj svojstvenog imaginarija čiji je kritički potencijal sadržan upravo u činjenici što na ozbiljeno gleda kao zasebita, odvojena cjelina. To ne umanjuje njezinu zbiljnost već prije svega određuje njezin intenzitet. Aktualizacija i mogućnost mogu se susresti samo u-vremenu. Dakako, to ne znači da utopijsko, ukoliko se ne ostvaruje u-vremenu niti nema vlastito mjesto, jer bi u tom slučaju nužno morali odbaciti i mogućnost kao irealnu ne-zbiljnost. Obzirom da se mogućnost ne može promišljati kao realnost bez osvrta na njezin aktualizirani korijen, tako niti utopijski zahvati ne smiju zanemariti *ovdje* i *sada*; već ozbiljeni topos. Društvena struktura se izgrađuje sve dok potrebe koje se razvijaju u karakternoj strukturi pojedinca bivaju psihološki zadovoljene i materijalno realizirane. Ipak, u evoluciji ljudske zajednice dolazi do kontakta onog dovršenog s nedovršenim. Tradicija se susreće sa suvremenošću, prošlo se neizbježno isprepliće s onim prezentnim i onim budućim. Utopija je i projekcija u budućnost i anticipacija onog sada čija dinamika biva determinirana onim prošlim kao aktivnim uvjetom za svaku sljedeću, napredujuću procesualnost. Ona i ne bi trebala biti isključivo projekcija u budućnost niti samo aktualizacija u sada, a koja se iznova perpetuira u svakom budućem sada. Takve namjere i mnijenja lišile su utopijsko revolucionarnog trenutka i uspavale ga u nadi boljeg sutra. Također, takve su projekcije budućeg otvorile put distopijskim interpretacijama koje su snagu utopijske procesualnosti degradirale na pejorativnu razinu mišljenja.

U eseju, *Mijene utopijske svijesti*, Rade Kalanj promišlja Mannheimovu bojazan o možebitnom kraju utopijskog nastojanja. Mannheim drži kako se 'povijest utopije odvija u znaku sve većeg približavanja stvarnom životu, pa prema tome, i *opadanju utopijske emfaze*. Iskustvo, naime, pokazuje da utopije u početku nadilaze povijest ali da se postepeno spuštaju do zbilje, sve više joj se približavajući' (Kalanj, 2004:21).[264] Utopijsko urasta sa onim zatecivim, datim. Može se reći kako je upravo taj put koji utopijska procesualnost opetovano prolazi od ideje do egzistencije i natrag razmjeran onome što čini razliku između utopije i

[264] Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije*. Uz esej *Mijene utopijske svijesti* – Rade Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

utopizma. Idejna uvjetovanost čini ju podložnom interpretacijama koje za posljedicu nude jedan fiktivni imaginarij, gotovo u potpunosti lišen realnog bitka i ontičke osnove. S druge strane ta ontička osnova biva kudikamo vidljivija ukoliko utopijska procesualnost apstrahira vlastite mogućnosti iz dosega egzistencijalne održivosti. U tom smislu svakako je prisutna tendencija utopijskog ka spuštanju u stvarnost, da tako kažemo. Međutim, uvijek valja imati na umu i onu tendenciju koju je u njoj prepoznao Lewis Mumford, a to je, *bijeg od stvarnosti*. Ako bi se ona u svom približavanju povijesnom realitetu na koncu u potpunosti nivelirala sa istim, upitan bi bio opstanak ne samo utopijskog kao takvog, već i samog čovjeka kao bića *čiste mogućnosti*, bića postavljenog u odluku. Na ovom mjestu s namjerom upotrebljavam termin *čista mogućnost* kako bi označio čovjekovu spontano napredujuću procesualnost koja u vlastitoj suprotnosti, u distopijskim okolnostima, posjeduje, i shodno tomu, pripadajuću joj distopijsku zadanost. *Čista mogućnost* nije determinirana okvirom imperativnog distopijskog zahtijeva upućenog građanima, članovima neke zajednice, da žele činiti ono što moraju činiti te da pri tom imaju osjećaj osobnog zadovoljstva. 'Mada ima izvjesnih potreba – kao što su glad, žeđ, seks – koje su ljudima zajedničke, svi oni nagoni koji doprinose razlikama u ljudskim karakterima – kao što su ljubav i mržnja, žudnja za moći i čežnja za podčinjenošću, uživanje u čulnom zadovoljstvu i strah od njega – jesu proizvodi društvenog procesa. Najljepše kao i najružnije, sklonosti čovjekove nisu dio utvrđene i biološki date ljudske prirode, već proizlaze iz društvenog procesa, koji uobličava čovjeka… Čovjekova priroda, njegove strasti i nespokojstva jesu kulturni proizvod; u stvari sam čovjek je najvažnija tvorevina i dostignuće, neprestanog ljudskog truda, čije svjedočanstvo nazivamo historijom' (Fromm, 1989:15).[265] Ovdje valja istaknuti kako namjera nije polemizirati sa Frommom s obzirom na njegovo viđenje formiranja društvenog karaktera pojedinca i njegovog poimanja i uloge ljubavi u tom procesu, niti je to svrha ovog rada. Prije svega želi se ukazati na ulogu i smisao potreba onako kako bi iste imale djelovati na bilo utopijsku, bilo distopijsku uvjetovanost. Topos utopijskog nastoji se odnositi prema potrebama kao prema sredstvima, kao prema sadržajima koji omogućavaju, a nipošto priječe aktualizaciju mogućnosti. Potrebe kao takve imaju biti usmjerene na osobu, ne obratno. Usmjerenost osobe na potrebu sklona je istu postavljati kao svrhu čovjekova djelovanja čiji se smisao svodi na puko i trenutno zadovoljenje zanemarujući procesualnost same potrebe. Time se gubi iz vida njezin antropološki okvir. Na ovom mjestu važno je naglasiti kako za utopijsko tumačenje potreba

[265] Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

nije presudna njihova podjela na tjelesne i netjelesne već se iznosi njihova kauzalnost s utopijskim na razini bivstvovanja. Primjerice, suvremena epoha čovječanstva demonstrira djelovanje koje umišlja da je odgonetnulo misterij čovjeka pa je inauguriralo ekonomiju kao determinirajuću potrebu i kategoriju u odnosu na koju se formiraju, te u skladu s kojom se transformiraju gotovo sva polja ljudskog stvaralaštva, od umjetnosti do etike. Moderna i postmoderna era *homo oeconomicusa*, vlastita težnja da određuje sva područja ljudskog djelovanja dovodi u apsurdne i paradoksalne konflikte na svim razinama egzistencije. U tom smislu Pascal Bruckner i piše kako ekonomija želi biti građanskija od države, ekološkija od zelenih, karitativnija od Crvenog križa… Postavlja se kao mjera cjelokupnog ljudskog napora[266]. Njeno moderno i postmoderno oruđe, a koje se sve više pretvara u oružje, postalo je tržište. Carstvo tržišta vlastite potrebe konkurentnosti, potrošnje, natjecanja, suparništva, uspostavlja na području odgoja i obrazovanja, na području religije, na području kulture, na području zdravstvene skrbi; i tako, malo po malo, tržište formira cjelokupni kritičko-kreativno-stvaralački kriterij ″slobodnog″ čovjeka koji se usljed tog procesa i sam transformira, te postaje rob(a) na tržištu ljudi[267]. Sva paradoksalnost tog fenomena sadržana je u činjenici što taj začarani krug suvremenog čovjeka obnavlja sam čovjek, uvijek i opetovano zatvarajući i započinjući novi rob(no)-potrošački ciklus. Konzumerizam je u svojoj socio–ekonomskoj paradigmi dosegnuo kontradiktorne proporcije. Potrošnja dobara konstantno zahtijeva novu potrošnju kako bi se kontinuirano perpetuiralo ono što kapitalizam označava kao rast, dok kvantiteta prethodne potrošnje više ne zadovoljava stare apetite usljed čega se opseg potrošnje neprestano uvećava. Umnažanje materijalne potrošnje kod čovjeka produbljuje osjećaj nezasićenosti budući neograničenost želje za imanjem i trošenjem ne može utažiti ograničenost materijalnih roba. To je *homo faber* koji promišlja kao *homo oeconomicus*, a želi kao *homo consumans*. U spomenutom primjeru valja učiniti nedvosmisleno razlikovanje ekonomskih uvjeta od subjektivnih ekonomskih motiva, poput želje za materijalnim bogatstvom. 'U stvari, želja za materijalnim bogatstvom je potreba svojstvena samo nekim kulturama, a drukčiji ekonomski uvjeti mogu da stvore osobine

[266] Bruckner, P. (2004) *Bijeda blagostanja – tržišna religija i njezini neprijatelji*. Zagreb: Algoritam.

[267] Aluzija na Fromove misli iznesene u djelu, *Imati ili biti*: „Taj sam fenomen nazvao tržišnim karakterom, jer se on zasniva na doživljavanju samog sebe kao robe i vlastite vrijednosti ne kao 'upotrebne' već kao 'razmjenske vrijednosti'. Živo biće postaje roba na 'tržištu ljudi' (Fromm, 2004:161).

ličnosti koje se gnušaju materijalnog bogatstva, ili su prema njemu ravnodušne' (Fromm,1989:22).[268]

Društveni normativ koji od prostora potreba čini uvjetujuću zadanost posjeduje tendenciju umanjivanja intenziteta ontičke utopijske aktivnosti, što za posljedicu u procesu trajanja, manifestira, ne antropološku procesualnost već povijesno determiniranu konačnost. To su zapravo društveni čimbenici koji tvore objektivni prostor kolektivnog djelovanja. Trajanje je aktivnost kauzalno komplementarna s utopijskom procesualnošću. To ne implicira kako se utopijsko nikada ne može ozbiljiti te se kao takvo nalazi u stanju permanentnog ne-bitka i nikako se ne uspijeva aktualizirati kroz realni bitak. Upravo suprotno, utopijska procesualnost označava aktualizaciju vlastite potencije koja istodobno u-vremenu biva, i kao čin, i kao mogućnost. Ona se spram trajanja onog vremenitog odnosi kao fenomen koji se mjeri od čina do čina, a ne kroz vremenski interval postavljen u određenoj vremenskoj točki kao ono egzaktno utvrđeno *kada*. Svrsishodnost takvog mjerenja utopijske vremenitosti prije je distopijske negoli utopijske prirode. Time ona intervenira u autonomiju osobe. Aktualizacija utopijskog u-vremenu određuje se kroz vremenski interval koji se neće zaustaviti poput neke konačne završenosti čija se anticipacija očekivanog ima ozbiljiti u jednoj točki, u onome *kada*; utopijski napori neće prestati bivati ukoliko se ne ispuni očekivanje dozvano u postojanje kroz imperativ ozbiljenja projiciranog u točku apstrahiranu iz prolaznosti vremena. Granice koje postavlja projekcija zamišljenog ostvarenja, reduciraju utopijsku procesualnost na puku sliku utopije. Time ona biva lišena trajanja, i zaista, takva tumačenja sklona su fatalističkim konkluzijama o kraju utopije. Zaustavljena u vremenu utopija je sklona poprimiti distopijske obrise. Mjera utopije ne mogu biti isključivo vremenski okviri, koji su kao takvi, takoreći, nadređeni individualnom, osobnom naporu. Vremenita neizvjesnost utopijskog ozbiljenja korespondira s neizvjesnošću čovjekova pojedinačnog poduhvata u svakom nastojanju koje osoba poduzima kako bi barem donekle nepredočivost onog budućeg učinila izvjesnijim. S druge strane, izvjesnost koja se manifestira kroz utopijsku sliku što se nudi poput tehničkog nacrta, gotovo ništa ne prepušta nadajućoj anticipaciji. Nikakav novum se ne nazire s obzirom da je sasvim izvjestan sadržaj i onog *kada* i onog *ovdje*. Utopijsko je izoštreno poput kakvog fotografskog uratka i zapravo se samo očekuje očekivano. Promašeni zaključci o prirodi utopijskog fenomena posljedica su

[268] Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

poistovjećivanja žanrovskog narativa sa ontičkom utopijskom mogućnošću. Procesualnost utopijskog na ontološkom nivou zaustavljena je u žanrovskoj slici bespovijesnog imaginarija. Na taj način ona prestaje biti čin, budući je literarna predodžba predvidjela svaku moguću posljedičnost, te se utopijski čin nadaje kao završen, a samim time i svaka mogućnost je suvišna jer je unaprijed zadana kao izvjesnost. Time je mogućnost postala predvidiva, a osoba je lišena utopijske spontanosti. Dakako, to ne treba miješati sa činjenicom kako je ono što se nalazi u stanju potencije donekle predvidivo u rasponu vlastite posljedičnosti. 'Reći da nešto postoji potencijalno znači ne samo da će ono postojati u budućnosti već da je to buduće postojanje pripremljeno već u sadašnjosti' (Fromm, 1980:189).[269] Mi bi dodali, i u onom prošlom. Klasični primjer takvog metafizičkog aksioma je sjeme iz kojeg se neće ili hoće razviti stablo.

Naime, kontinuitet utopijskog nastojanja možda i jest najvidljiviji kod djece od najranije dobi, kada je u njihovu spontanom odnošenju spram svijeta bjelodana ta otvorenost i nedovršenost, inherentne utopijskoj svijesti. To je stanje čiste napredujuće procesualnosti koja se manifestira kao ne-osviještena mogućnost, a koju je Bloch prepoznao kao nedostatak. Nedostatak koji se želi ispuniti aktualiziranošću onog još-ne. Ono na što također ukazuje spontanitet dječije napredujuće aktivnosti jest smisao utopijskog poduhvata. Dijete, u bezbrojnim pokušajima koji nisu ispunili svrhu intendiranog, nije obeshrabreno, ono želi dovršavati prazninu koju ćuti kao nedovršenu, pri tom demonstrirajući ponašanje koje nije determinirano jednim neuspjelim pokušajem već pokazuje kontinuirani napor da se željeno, ta praznina, taj nedostatak, nadvlada. To je zaista utopijsko stanje gdje osoba ne biva demotivirana objektivnim čimbenicima koji u određenim trenutcima možda i nadilaze bilo koji individualni napor. Svaki taj čin može biti označen kao neuspjeh, međutim to ga ne lišava utopijske vrijednosti. Vrijednosna sadržina nalazi se u iskustvu ozbiljenog čina kao ono prošlo što nosi mogućnost za sljedeći čin koji se ima aktualizirati. U tom je smislu ranije istaknuta činjenica kako je utopijskoj procesualnosti istodobno inherentan, i čin, i mogućnost. S druge strane, u odrasloj dobi, kada se može reći kako je osoba ipak ispunjenija sviješću o zbilji, ne problematizirajući na ovom mjestu fenomen ideološke indoktrinacije bilo na svjesnom, bilo na nesvjesnom nivou, utopijska procesualnost biva najvidljivija u aktima koje osoba poduzima kako bi savladala određenu vještinu, ili preciznije, usvojila znanja koje

[269] Fromm, E. (1980) *Čovjek za sebe: istraživanje o pshologiji etike*. Zagreb: Naprijed.

određena vještina nalaže. Naime, usvajajući znanja mi na neki način kreiramo pretpostavke i uvjete s obzirom na smisao kojim ćemo se služiti u odnošenju prema svijetu. Usvajajući znanja potrebna za ozbiljenje određene vještine za pretpostaviti je kako ćemo istu nastojati aktualizirati u što je moguće savršenijoj formi. Dakako, to implicira voljnu ustrajnost i osobnu mogućnost, međutim to dvoje je ionako prisutno u svakom činu koji možemo okarakterizirati utopijskim.

Prethodno u radu opisan je tijek utopijske procesualnosti na primjeru osobe koja ima namjeru savladati vještinu muziciranja određenog instrumenta. Neovisno o tome koji je uzrast i koju je dob osoba izabrala za početak svog naukovanja instrumentom, on ili ona će, ukoliko ustraje u vlastitom izboru, nakon izvjesnog vremena dosegnuti odgovarajući stupanj vještine. Ta će vještina muziciranja u odnosu na ishodišnu točku biti prihvaćena kao napredak, budući će biti ispunjena sadržajem koji do tada nije bio ozbiljen. U odnosu na još-ne-savladanu, prethodna vještina biti će nedostatna, nedovršena i doimat će se kao manjkava jer se ono željeno još nije aktualiziralo. Ukoliko osoba i dalje ustraje u voljnom naporu uz djelovanje koje je prethodno označeno kao napredak, dosegnut će još savršeniju vještinu muziciranja. Svaki slijedeći stupanj djeluje na nas iz budućnosti, aktualizacija se odvija u sada, dok je u prošlom sadržan korijen cjelokupnog čina u kojem jest ono već ostvareno i u kojem prebiva potencija za ono još-ne-aktualizirano. Dakle, i u prošlom i u budućem sadržana je mogućnost. U prošlom kao akt *a posteriori*, ostvarena mogućnost nužna za budućnosnu nadogradnju (ona je aktivna), a u budućem, kao potencija *a priori*, još-ne-postala mogućnost koja čeka nadogradnju (ona je pasivna).

Komparirajući utopijsku procesualnost kroz razdoblja osobnog sazrijevanja u periodu jednog životnog vijeka, može se ustvrditi kako je intenzitet utopijskog djelovanja najvidljiviji u najranijoj dobi. Spontanitet kojim dijete pristupa vlastitom okruženju zorno odjelotvoruje onaj Blochov *Noch-Nicht-Bewuust* (još-ne-svjesno), utopiju na putu koja u iskustvu neminovno biva suočena s distopijskim sadržajima. I distopijsko posjeduje vlastitu „napredujuću“ aktivnost. Za distopijsku sliku svijeta ohrabrujuće može djelovati jedna Gehlenova misao gdje on kaže da ako je uopće ikada i postojala mogućnost da se vlastitim djelovanjem sadržajno utječe na duh vremena, danas te mogućnosti nema 'jer su iščeznuli svi stabilizirajući sadržaji oko kojih bi se mogle fiksirati mase mišljenja (Gehlen, 2004:36).[270]

[270] Gehlen, A. (2004) *Duša u tehničkom dobu: socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu*. Zagreb: AGM.

Kao društvena zadanost utopija za zajednicu svakako posjeduje vrijedniji značaj ukoliko se manifestira kao kolektivna težnja. Međutim, to je ne lišava njenog individualnog smisla u formi osobne angažiranosti neovisno o njenom ishodu. Ona smjera na to, da unatoč Marcuseovim objektivnim čimbenicima, ipak ustraje u vlastitoj procesualnosti. Ono što je utopijsko ne dozvoljava da bude determinirano izvanjskim okolnostima, već ono sljedi vlastitu procesualnost uvjetovanu isključivo njoj imanentnoj usavršavajućoj aktualizaciji. Zato maloprije spomenutoj Gehlenovoj, na ovom mjestu, suprotstavljam jednu Fichteovu misao. 'Konačni ali nedostižni cilj čovjeka jest savršenstvo, no njegov dostižni cilj je stalno usavršavanje: - njegov konačni nedostižni cilj jest potpuna sloboda od slijepe prirodne sile u njemu, to jest u njegovim strastima, i izvan njega, to jest u utjecaju stvari na njega. No njegov dostižni cilj je neprestano oslobađanje'.[271]

U distopijskom mulju, neotuđivo je sadržano sjeme utopijskog cvijeta. I let ptice promatran sa čežnjom djelovao je za čovjeka poput maštarije i pukog fantaziranja. Činio se kao naivno sanjarenje. Budalasti utopizam. Ipak, *s-vremenom*, čovjek je postao nebeski letač. Utopizam nebeskog leta postao je aktualizirana utopija. Čovjek se tu nije zaustavio. Uzdigavši se do neba jasnije je vidio mjesec, a sa mjeseca beskonačno prostranstvo kozmosa. Ishodište je u čovjeku. Gdje je, ima li kraja utopiji?

[271] Fichte, J. G. (2001) *Filozofija zidarstva*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

6. LITERATURA

Appelbaum, R. (1996) *Utopian Dubrovnik, 1659: An English Fantasy*, Utopian Studies, Vol. 7. No. 2., pp. 66 – 92, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719511, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:07).

Aristotel (1992) *Kategorije.* Zagreb: Hrvatska sveučilišna naknada.

Aristotel (1988) *Metafizika.* Zagreb: Globus i Sveučilišna naklada Liber.

Aristotel (1992) *Nikomahova etika.* Zagreb: Hrvatska sveučilišna naknada.

Aristotel (1984) *Politika.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Battisti, E., Williamson, R. (1998) *Utopia in Uncertainty*, Utopian Studies, Vol. 9 No. 1., pp. 149 – 155, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719748, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:05).

Bauman, Z. (2003): *Utopia with no Topos*, History of the Human Sciences, London, Vol. 16. No. 1., pp. 11–25, http://hhs.sagepub.com/cgi/content/abstract/16/1/11, (stranica posjećena: 29/05/2012 – 15:49).

Berdjajev, A. N. (1984) *Ja i svijet objekata: pet razmišljanja o postojanju: ogled filozofije samoće, društva i zajednice.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Berdjajev, A. N. (2005) *Smisao povijesti.* Split: Verbum.

Berdjajev, A. N. (2007) *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu: za razumijevanje naše epohe.* Split: Verbum.

Berdjajev, A. N. (2009) *The End of Our Time.* San Rafael, CA: Seamantron Press.

Berlinger, R. (1972) *Humanost i utopija*, Praxis 1972, br. 1/2, str. 51.

Berger, L. P., Luckmann, T. (1992) *Socijalna konstrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja*. Zagreb: Naprijed.

Bloch, E. (1982) *Duh utopije.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Bloch, E. (1986) *Oproštaj od utopije.* Beograd: Izdavački centar Komunist.

Bloch, E. (1981) *Princip nada.* Zagreb: Naprijed.

Bloch, E. (1973) *Tubingenski uvod u filozofiju.* Beograd: Nolit.

Booth, K. (1991) *Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice*, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 67, No. 3., pp. 527 – 545, Blackwell Publishing on behalf of the Royal Institute of International Affairs, http://www.jstor.org/stable/2621950, (stranica posjećena: 07/08/2010 - 15:12).

Bosanac, G. (2005) *Utopija i inauguralni paradoks.* Zagreb: Kruzak.

Bruckner, P. (2004) *Bijeda blagostanja – tržišna religija i njezini neprijatelji*. Zagreb: Algoritam.
Cassirer, E. (1978) *Ogled o čovjeku: uvod u filozofiju ljudske kulture.* Zagreb: Izdavač Naprijed.

Campanella, T. (1964) *Grad Sunca.* Beograd: Kultura.

Condorcet, de N. (2001) *Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha; O izborima i drugi spisi.* Zagreb: Politička kultura.

Coplestone, F. (1988) *Istorija filozofije, Tom I, Grčka i Rim.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Crnjac, P. (1989) *Problemi filozofske antropologije u djelu Teilharda de Chardina,* Filozofska istraživanja, sv. 1. (God. 9), 159 – 170.

Đurić, M. (1972) *Dvosmislenost utopije* – Praxis, br. 1/2, str. 25 – 35.

Eco, U. (2004) *Između laži i ironije.* Zagreb: Izvori.

Eco, U. (2013) *Konstruiranje neprijatelja i drugi prigodni tekstovi.* Zagreb: Mozaik knjiga d.o.o.

Eco, U. (1973) *Kultura, komunikacija, informacija.* Beograd: Nolit.

Eco, U. (1965) *Otvoreno djelo.* Sarajevo: Veselin Masleša.

Ferranti, M. (2004) *Utopia and Its End: Karl Mannheim's "Sociology of Knowledge" and the Private Writings of Oskar Schlemmer,* Utopian Studies, Vol. 15. No. 2., pp. 37 – 63, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718668, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 15:42).

Fichte, G. J. (2001) *Filozofija zidarstva.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Fink, E. (1984) *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja.* Beograd: Nolit.

Fromm, E. (1980) *Anatomija ljudske destruktivnosti.* Zagreb: Naprijed.

Fromm, E. (1989) *Bekstvo od slobode.* Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.

Fromm, E. (1980) *Čovjek za sebe: istraživanje o pshologiji etike.* Zagreb: Naprijed.

Fromm, E. (2004) *Imati ili biti?* Zagreb: Izvori.

Fromm, E. (1978) *Revolucija nade: za humanizaciju tehnike.* Beograd: Grafos.

Fromm, E. (1984) *Zdravo društvo.* Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit; Zagreb: August Cesarec.

Gardiner, M. (1995) *Utopia and Everyday Life in French Social Thought,* Utopian Studies, Vol. 6. No. 2., pp. 90 – 123, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719414, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:10).

Gehlen, A. (1994) *Čovjek i institucije.* Zagreb: Nakladni zavod Globus: Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.

Gehlen, A. (2005) *Čovjek: njegova narav i njegov položaj u svijetu.* Zagreb: Naklada Breza.

Gehlen, A. (2004) *Duša u tehničkom dobu: socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu.* Zagreb: AGM.

Geoghegan, V. (1990) *Remembering the Future*, Utopian Studies, Vol. 1. No. 2., pp. 52 – 68, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719000, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:23).

Grgas, S. (1989) *Vječno vraćanje istog i amor fati,* Filozofska istraživanja, sv. 1 (God. 9), 275 – 284.

Gutierrez, G. (1989) *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hartmann, N. (2003) *Etika.* Zagreb: Naklada Ljevak.

Hartmann, N. (1976) *Prilog zasnivanju ontologije.* Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb.

Hertzler, J. O. (1922) *The History of Utopian Thought.* London: George Allen&UNWIN, LTD.

Horkheimer Max, Adorno Theodor (1974) *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti.* Sarajevo: Izdavačko preduzeće Veselin Masleša.

Huxley, A. (1980) *Divni Novi Svijet.* Zagreb-Sarajevo: Izdavačko poduzeće August Cesarec i IGKRO Svjetlost OOUR Izdavačka djelatnost.

Huxley, A. (1980) *Otok.* Zagreb-Sarajevo: Izdavačko poduzeće August Cesarec i IGKRO Svjetlost OOUR Izdavačka djelatnost.

Jameson, F. (2005) *Archaeologies of the future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions.* London – NewYork: Verso.

Jaspers, K. (1998) *Duhovna situacija vremena.* Zagreb: Matica Hrvatska.

Kalanj, R. (2010) *Ideologija, utopija, moć.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Kangrga, M. (1972) *Zbilja i utopija* – Praxis, br. 1/2, str. 9–25.

King, H. J. R. (1991) *Utopian Fiction as Moral Philosophy: Imagination and Critique,* Utopian Studies, No. 3., pp. 72 – 78, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718927, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:18).

Korenčić, K. (1990) *Utopija,* Revija za sociologiju, Vol. 21. No. 4., 595 – 603.

Kuhn, S. T. (2002) *Struktura znanstvenih revolucija.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Kumar, K. (2010) *The Ends of Utopia, New Literary History,* Volume 41, Number 3, pp 549 – 569.

Levitas, R. (2010) *The Concept of Utopia.* Bern: Peter Lang AG.

Levitas, R. (1990) *Educated Hope: Ernst Bloch on Concrete and Abstract Utopia,* Utopian Studies, Vol. 1. No. 2., pp. 13 – 26, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718998, (stranica posjećena: 28/05/2012 16:21)

Levy, Z. (1990) *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch,* Utopian Studies, Vol. 1. No. 2., pp. 3 – 12, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718997, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:20).

Lyotard, F. J. (2005) *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju.* Zagreb: Ibis grafika.

MacIntyre, C. A. (2002) *Za vrlinom: teorija o studiji morala.* Zagreb: Kruzak.

Mannheim, K. (2007) *Ideologija i utopija.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Marcuse, H. (1989) *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva.* Sarajevo: Veselin Masleša.

Marcuse, H. (1978) *Kraj utopije – Esej o oslobođenju.* Zagreb: Stvarnost.

Marcuse, H. (1977) *Kultura i društvo.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Maritain, J. (1989) *Cjeloviti humanizam.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Maritain, J. (1992) *Čovjek i država.* Zagreb: Globus – Školska knjiga.

Maritain, J. (1995) *Tri reformatora: Luther – Descartes – Rousseau.* Split: Laus.

Marx, K. (1979) *Buduće društvo.* Zagreb. Globus.

Marx, K., Engels, F. (1973) *Građanski rat u Francuskoj; Kritika Gotskog programa (Marx); Razvitak socijalizma od utopije do nauke (Engels).* Zagreb: Naprijed.

Marx, K., Engels, F. (1985) *Rani radovi.* Zagreb: Naprijed.

Maskalan, A. (2009) *Utopija i njezini doprinosi suvremenim razmatranjima roda,* Filozofska istraživanja, sv. 3. (God. 29), 505 – 524.

McManus, S. (2003) *Fabricating the Future: Becoming Bloch's Utopians,* Utopian Studies, Vol. 14. No. 2., pp. 1 – 22, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20720008, (stranica posjećena: 28/05/2012 15:51)

Močnik, R. (1998/1999) *Koliko fašizma?* Zagreb: Arkzin d. o. o.

More, T. (2003) *Utopija.* Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Moylan, T. (1986) *Deman the Impossible. Science fictopn and the Utopian Imagination.* New York – London: Methuen.

Moylan, T. (1990) *Bloch Against Bloch: The Teological Reception of Das Princip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function*, Utopian Studies, Vol. 1. No. 2., pp. 27 – 51, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718999, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:22).

Mumford, L. (1986) *Mit o mašini.* Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Mumford, L. (2008) *Povijest utopija.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Muminović, R. (1973) *Filozofija Ernsta Blocha.* Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.

Muminović, R. (1972) *Utopicum kao indikacija krize humanuma* – Praxis, br. 1/2, str. 53 – 66.

Oršolić, M. (1989) *Blochova filozofija religije*, Filozofska istraživanja, sv. 1. (God. 9), 37 – 50.

Paden, R. (2002) *Marx's Critique of the Utopian Socialists,* Utopian Studies, Vol. 13. No. 2., pp. 67 – 91, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718467, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 15:55).

Paić, Ž. (2006) *Moć nepokornosti, intelektualac i biopolitika*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Partington, S. J. (2003) *H. G. Well's Eugenic Thinking of the 1930s and 1940s,* Utopian Studies, Vol. 14. No. 1., pp. 74 – 81, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20718547, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 15:54).

Pažanin, A. (2006) *Pokušaj utemeljenja ontološke etike,* Filozofska istraživanja, sv. 3. (God. 26), 677 – 699.

Pejović, D. (1960) *Realni svijet: temelji ontologije Nicolaja Hartmana.* Beograd: Nolit.

Piaget, J. (1979) *Epistemologija nauka o čoveku.* Beograd: Nolit.

Plessner, H. (2004) *Stupnjevi organskog i čovjek: uvod u filozofsku antropologiju.* Zagreb: Naklada Breza.

Platon (2009) *Država.* Zagreb: Naklada Jurčić.

Platon (1977) *Državnik; Sedmo pismo.* Zagreb: Liber.

Platon (1998) *Eutifron.* Zagreb: Matica hrvatska.

Platon (2010) *Fedon.* Zagreb: Naklada Jurčić.

Platon (1979) *Teetet.* Zagreb: Naprijed.

Polak, F. (1973) *The Image of the Future.* Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing Company.

Popper, K. R. (1996) *Bijeda historicizma.* Zagreb: Kruzak.

Popper, K. R. (2003) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji.* Zagreb: Kruzak.

Quarta, C., Procida, D. (1996) *Homo Utopicus: On the Need for Utopia,* Utopian Studies, Vol. 7. No. 2., pp. 153 – 166, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719515, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:08).

Rothstein Edward, Muschamp Herbert, Marty E. Marty (2004) *Utopijske vizije; uz esej Mijene utopijske svijesti – Rade Kalanj.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Sargent, T. L. (1994) *The Three Faces of Utopianism Revisited,* Utopian Studies, Vol. 5. No. 1., pp. 1 – 37, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719246, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:12).

Scheler, M. (2005) *Čovjekov položaj u kozmosu.* Zagreb: Fabula Nova.

Scheler, M. (1996) *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova.* Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Siebert, J. R. (1989) *Teodiceja: suosjećajna solidarnost,* Filozofska istraživanja, sv. 1. (God. 9), 143 – 158.

Sorel, G. (2011) *Iluzija progresa.* Zagreb: Feniks knjiga d.o.o.

Spinoza, de B. (2000) *Etika: dokazana geometrijskim redom.* Zagreb: Demetra.

Suvin, D. (2006) *Gdje smo? Kuda idemo? Za političku epistemologiju spasa: eseji za orijentaciju i djelovanje u oskudnom vremenu.* Zagreb: Hrvatsko filološko društvo.

Suvin, D. (1990) *Locus, Horizon, and Orientation: The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies,* Utopian Studies, Vol. 1. No. 2., pp. 69 – 83, Penn State University Press, http://www.jstor.org/stable/20719001, (stranica posjećena: 28/05/2012 - 16:24).

Teilhard de Chardin, P. (1979) *Fenomen čoveka.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Tićac, I. (2009) *Personalistička etika kao odgovor na izazove globalizacije,* Filozofska istraživanja, sv. 1. (God. 9), 107 – 118.

Urbančić, I. (1972) *Bitnopovijesni odnos između utopije i realnosti,* Praxis, br. 3/4, str. 457 – 468.

Ule, A. (1989) *Apsolutno kao predmet mišljenja i kontemplacije,* Filozofska istraživanja, sv. 1. (God. 9), 213 – 220.

Volkmann-Schluck, K-H. (1972) *Kako je ideja postala utopija,* Praxis, br. 1/2, str. 37 – 43.

Williams, R. (1978) *Utopia and Science Fiction,* Science Fiction Studies, Vol. 5. Part 3., DePauw University, SF-TH Inc.,

http://www.depauw.edu/sfs/backissues/16/williams16art.htm, (stranica posjećena: 14/09/2014 – 15:56).

Zamjatin, J. (2003) *Mi.* Zagreb: Naklada Breza.

SAŽETAK

Ono što je u najvećoj mjeri determiniralo fenomen utopijskog zasigurno je njegova etimološka ekvivokacija. Historiografski, ta je 'leksička višeznačnost' opteretila znanstvenu raspravu o naravi utopijskog u tolikoj mjeri, da polemika o definiciji samog fenomena kao osnovnog pojma u akademskoj zajednici, do današnjeg dana biva nedovršena. Možda je upravo ta činjenica nedovršivosti, čini se, akademski, ali i neakademski usud utopijskog kao takvog; utopijskog po sebi. S jedne strane, u smislu i značenju utopijskog kao napredujuće procesualnosti koja se u svakom *ovdje* i *sada* dovršava i ne-dovršava; isto tako, kao anticipacija budućeg utopijska procesualnost biva predočiva i nepredočiva; zatim, kao kritika dominirajućih neljudskih odnosa u društvu ista se korjeni i u zbilji, i u zamišljaju. Na određeni način ona implicira i eksplicira istovremenost naoko oprečnih djelovanja i upravo to je njezin metafizički okvir. S druge strane ta njezina polarizacija zrcali samu prirodu utopijske procesualnosti kao takve. Premda je kao fenomen imenovana tek početkom 16. stoljeća (Thomas More), njezina procesualnost u-vremenu i u-putu, u konačnici nadilazi svaku temporalno-prostornu punktualnost, budući ju nije moguće zaustaviti u jednoj točki i proglasiti završenom, gotovom, okončanom. Donjevši sud o kraju utopijske procesualnosti mi donosimo i sud, iako ga eksplicitno ne izričemo, o kraju čovjeka kao bića mogućnosti. Naime, ontologijska slika *homo utopicusa* jest upravo ta najintimnija, iskonska, perenijalna težnja i čežnja za što je moguće savršenijim formama kako aktualizacije tako i samoaktualizacije. Dakle, koliko joj god naziv bio predmetom semantičke neodređenosti toliko se ona kao djelovanje nedvosmisleno doziva u postojanje kao željeni, nadajući sadržaj. To je svojevrstan paradoks utopijskog imena – premda definicijski 'nedefinirana' ipak se uzima kao priželjkivana stvarnost. Njezin nepredočivi sadržaj predočava se poželjnim, budući da kroz kritiku usmjerenu prema društveno nepoželjnim normativima, taj nepredočivi sadržaj biva upućen kao negacija zadanih odnosa unutar zajednice. Ono što se budućnosno anticipira doživljava se vrijednijim od prisutnog. Oblikujući, transformirajući mjesto čovjek se nadaje kao subjekt, nositelj promjene, donositelj utopijske procesualnosti, jer utopija je poput čovjeka, otvorenost i nedovršenost. Na određeni način ona zrcali čovjekovu ontološku datost, naime, njegovu smještenost u odluku. Tu je ishodište kako utopijske otvorenosti tako i distopijske zatvorenosti. Čovjeka upravo ta smještenost, postavljenost u odluku prisiljava na djelovanje u svakoj prilici. Osoba, ukoliko joj izvanjska zadanost ne priječi drugačije, uvijek

izabire sadržaje koje doživljava kao '*za mene*' vrijednosno ispunjene. Naprosto, to je zakon ljudskog htijenja. Materijalizacija utopijskog upućena je na mjesto premda nije determinirana mjestom u temporalno-prostornom značenju. Čovjekova zadanost ujedno je i njegov, takoreći, smjer bivanja. Kao biološka (instinktivna) uvjetovanost ona je upućena prema kompleksnijim, usložnjavajućim formama, onima koje se doživljavaju kao razvojno napredujuće. Za razliku od nje, inteligentna je pred ljudsko biće postavljena kao izbor, kao mogućnost. Utoliko je njezina posljedičnost vrijednija, budući zahtjeva osobni pristanak. Biološka utopija slijedi forme procesualnosti imanentne razvoju života kao fiziološki utvrđenog fenomena. S druge strane inteligentna utopija svojom odlukom određuje vlastite forme djelovanja čime biva izložena predočivoj neizvjesnosti koju osoba ispunjava anticipacijskim sadržajima. Upravo je u taj topos dovršenog i nedovršenog smještena osoba kao u potencijalni prostor utopijski napredujuće procesualnosti koju je isključivo čovjek pozvan nadograđivati. Ta procesualnost koja se nadograđuje i izgrađuje kao posljedica ontološke postavljenosti u odluku zapravo je suočavanje pojedinca sa samim sobom i svijetom koji ga okružuje. Egzistirati u zajednici, u-zajedništvu, implicira afirmaciju sebstva, samoaktualizaciju koja se ozbiljuje kroz upućenost na drugoga i to je prijelomna točka utopijskog. Naime, i društvo i pojedinac upućeni su na neko djelovanje koje se ima doživljavati kao dobro. Zadaća društva je da takoreći njeguje slobodu osobe na putu prema višim formama vlastite ozbiljivosti koja ujedno implicira i više forme društvenosti, beskompromisnog, koegzistirajućeg zajedništva. Dobro oko kojega nastoji društvo, vrijednosno mjerilo apstrahira iz ljudske mogućnosti da transcendira vlastitu egzistirajuću uvjetovanost.

Ključne riječi: utopija; utopizam; procesualnost; topos; čovjek

SUMMARY

Most determining influence on utopian phenomenon was surely its etimological eqivocation. Historiographicaly, that 'lexic ambiguity' has burdened the scientific debate on the nature of utopia in such a manner that even the polemics concerning the definition of phenomenon as a fundamental concept in the academic community, to this day remain uncompleted. It seems perhaps, that the very fact of uncompletenes, acamedic as well as nonacademic is the fate of utopian as such; utopian *per se*. On one hand, in the sense and meaning of utopian as a progressing, advancing processuality, which itself, in every *here* and *now* is being completed and uncompleted; in the same sense, as an anticipation of the future utopian processuality as being envisaged and un-envisaged; then as a critique of the dominant unhumane relations in society utopian is rooting in the realm and in imagination. In a certain way, at the same time it implicates and explicates seemengly contrary actions and that is her metaphysical frame. On the other hand that polarization is reflecting the very nature of utopian processuality as such. Although the phenomenon was named rather late, during the first years of the 16th century (Thomas More), processuality *in-time* and *on-the-way*, in the end, exceeds every temporaly-spacial punctuality, having in mind the fact that phenomenon can not be halted in one point and proclaimed finished, done, ended. Conclusion about the end of utopian processuality, in itself witholds, although not explicitly formulated, proposition about the end of man as a being of possibility. Namely, ontological picture of homo utopicus is the most intimate, primordial, perenial strive and yearning toward a, *as perfect as possible* forms of actualization and selfactualization. Therefore, as much as the term itself is subject to semantic ambiguity the more so does its activity unambiguously call itself into existence as a wishing, hope content. It is a sort of a paradox of the utopian name – though definitory 'undefined' it is still considered a coveted realm. Its un-envisaged content is envisaged because through critique aimed toward socialy undesirable normatives, that un-envisaged content is being introduced as a negation of the given relations within the society. That which is anticipated is perceived as more valuable than that which is present. Shaping, transforming the place, human being is presenting itself as the subject, the bearer of change, the bringer of utopian processuality, considering utopia and human being are alike, open and uncompleted. In a way, utopia mirrors a man's ontological default, his permanent be-ing in a place of ruling. There lies the root of utopian openness and dystopian confidment. That very place of ruling is

what, so to speak, forces a human being to act in every occasion. Unless the external conditions determine otherwise a person always selects contents which one, *for-me* of course, percieves abundently. Simply such is the law of volition. Utopian materialisation is directed at a certain place, though it is not determened by the place in a temporaly-spacial sense. A man's givenness is also his direction of being, so to speak. As a biological (instinctive) condition utopia is forwarded towards more complexing forms, ones that are percieved as advancingly progressional. As opposed to that processuality, the inteligent one sets upon a person a choice, a possibility. Insofar are its outcomes more valuable, considering it demands an intimite consent. Biological utopia follows forms of processuality imanent to development of life itself as physiologicaly determined phenomenon. On the other hand, inteligent utopia with its place of ruling determines its own forms of action and thus is being exposed to envisaged uncertanity which a person fills with anticipating content. In that very topos of completed and uncompleted is a person placed, as in a potential place of advancing utopian processuality, which only a human being is invited to upgrade. Processuality being upgraded and constructed as a result of ontological place of ruling is in fact a confrontation of one with oneself and the surrounding world. To exist in a community, in-communion, implies an affirmation of self, a selfactualisation that comes into existance through orientation toward the other and that is the breaking point of utopia. Namely, society and individual are actively oriented on that which is perceived as good. Societie’s duty is to cultivate personal freedom on its way to more perfect forms of selfactualisation that at the same time imply more humane community forms, uncompromising, coexisting collectiveness. Good around which society strives abstracts its value norm from human possibility to transcend its own existing conditioning.

Key words: utopia; utopianism; processuality; topos; man

ŽIVOTOPIS

Zovem se Andrej Šimić. Rođen sam u Kninu, 24. lipnja 1981. godine. Usljed neizvjesnih ratnih okolnosti, sa obitelji, 29. siječnja 1992. godine, napuštam rodni grad i selim na otok Brač. Na Braču sam dočekao upis u prvi razred srednje škole, smjer opća gimnazija. Ipak, nakon okončanja ratnog progonstva srednjoškolsku naobrazbu nastavljam u Kninu gdje sam se vratio zajedno s obitelji u mjesecu siječnju 1996. godine. Srednjoškolsko školovanje uspješno sam okončao diplomiravši 1999. godine. Iste godine upisujem Menadžment u turizmu, hotelijerstvu i uslužnim djelatnostima (ACMT) u Dubrovniku. Višu stručnu spremu stekao sam 2001. godine.

Nakon stečene diplome stupio sam u radni odnos pri misiji OSCE-a u Hrvatskoj, područni ured Knin. Filozofski fakultet u Zadru upisujem 2004. godine. Na dvopredmetnom studiju filozofije i sociologije diplomirao sam 2010. godine. Iste godine, na Sveučilištu u Zadru upisao sam poslijediplomski studij *Humanističke znanosti*, smjer – filozofija.