

**Апстракт:** Чини се да је утопија један од оних ретких феномена чији је концепт неразлучив од њихове реалности, чија се онтологија поклапа с њиховом представом. Да ли тај особени ентитет и даље има друштвену функцију? Како да формулишемо позицију утопије у односу на политичко? Хтео бих да изнесем мишљење да се утопија рађа у тренутку суспендовања политичког. Утопизам укључује извесну дистанцу од политичких институција, која охрабрује бескрајну игру маште поводом њихових могућих реконструкција и реструктурирања.

**Кључне речи:** утопија, политика, Томас Мор

Чини се да нам утопија нуди поглед на један од оних ретких феномена чији је концепт неразлучив од њихове реалности, чија се онтологија поклапа с њиховом представом. Да ли тај особени ентитет и даље има друштвену функцију? Ако више није тако, онда се објашњење можда може наћи у изузетном историјском раздвајању на два различита света које карактерише данашњу глобализацију. У једном од та два света дезинтеграција друштвеног је толико апсолутна – беда, сиромаштво, незапосленост, глад, прљавштина, насиље и смрт – да сложени, разрађени друштвени нацрти утопијских мислилаца постају подједнако фриволни и небитни. У другом, богатство без премца, компјутеризована производња, научна и медицинска открића незамислива пре једног века, као и бескрајна разноврсност комерцијалних и културних задовољстава, као да су утопијску фантастику и спекулацију учинили досадним и застарелим као предтехнолошке повести о путовању у свемир.

Сам појам је преживео ово комплетно застаревање, као симболички знак поводом којег се воде суштински политичке битке и још нам помаже да разликујемо левицу од деснице. Тако је 'утопијски' за левицу постала шифра за социјализам или комунизам; док је на дес-

<sup>1</sup> Фредрик Џејмсон нам је љубазно понудио да у темату „Утопија за 21. век: Изазови и надања“ објавимо његов рад “The Politics of Utopia”, штампан у часопису *Њу лефт ривју* (*New Left Review*, бр. 25, јануар–фебруар 2004, стр. 35–54), и притом обезбедио права за његов превод, на чему му дугујемо огромну захвалност. Иако је овај рад објављен пре тачно петнаест година, он не само да се уклапа у оквире темата о утопији и њеним изгледима већ је данас можда и актуелнији и драгоценији него што је био у тренутку првог објављивања. (Прим. ур.)

ници постала синоним за 'тоталитаризам' или, у пракси, за стаљинизам. Изгледа да се те две употребе некако преклапају и наговештавају да ће политика која жели да радикално промени систем бити означена као утопијска – уз десничарски подтекст да је систем (сада схваћен као слободно тржиште) део људске природе; да ће било каква покушај да се он промени бити праћен насиљем; и да ће труд да се промене (противне људској природи) одрже захтевати диктатуру. Тако су овде у игри два практично-политичка питања: левичарска критика социјалдемократског реформизма унутар система; и са друге стране, фундаментализам слободног тржишта. Али зашто не бисмо напросто расправљали о тим питањима непосредно и отворено, не позивајући се на то – привидно књижевно – питање утопије? Одиста, оно би се дало преокренути па бисмо рекли да имамо потпуну слободу да расправљамо о утопији као о историјском и текстуалном или жанровском питању, али не и да га компликујемо политиком. (У сваком случају, нису ли ту реч на свим странама неке од најеминентнијих политичких личности одувек користиле као увредљиву поругу упућену својим непријатељима?)

Међутим, ишчезавање утопијске идеје је фундаментални историјски и политички симптом који заслужује дијагнозу сам по себи – ако не и неку нову и ефикаснију терапију. Као прво, парадоксално, слабљење осећаја за историју и имагинацију историјске разлике, карактеристично за постмодерну, нераскидиво је повезано с губитком оног места изван сваке историје (или после њеног краја) које називамо утопијом. Као друго, довољно је тешко данас замислити било какав радикални политички програм без концепта системске другости, алтернативног друштва, који као да у животу одржава једино идеја утопије, ма колико слабо. Јасно је да то не значи да ће се, чак и ако успемо у оживљавању утопије, сместа оцртати обриси нове и ефикасне практичне политике за еру глобализације; већ само да је без утопије никад нећемо досегнути.

### Протеривање зла

Хајде да онда почнемо од самих текстуалних утопија. Овде се сусрећемо са две алтернативне могућности анализе, при чему једну можемо назвати каузалном, а другу институционалном, а можда чак и дијахронијском и синхронијском. Прва је везана за утопијски свет као такав; или, боље и прецизније речено, за начин на који је овај или онај 'корен свега зла' елиминисан из тог света. Код Томаса Мора, на пример, зна се да ће сваки читалац запамтити – као и код Платона – укидање приватне својине. То, наводно, и Мора и Платона чини претечама комунизма. Али, ако боље погледамо, и истражимо теорију о људској природи на коју се ослањају оба ова напада на установу приватне својине, открићемо знатно другачији

став: да се корен свега зла налази у злату или новцу, и да заправо похлепу (као психолошко зло) треба некако потиснути исправним утопијским законима и уредбама како би се доспело до неког бољег и хуманијег вида живота. Питању хијерархије и егалитаријанизма, према овој интерпретацији, код Мора претходи фундаменталније питање новца. Та врста утопијанизма има дуго и славно потомство, све до Прудона, Хенрија Џорџа и надаље, до мајора Дагласа и чувеног „слободног новца“,<sup>2</sup> драгог Езри Паунду; али таква имена већ наговештавају да можда није сасвим исправно читати осуду новца као непосредну претечу комунизма.

Мора је занимало укидање имовинских односа међу једнакима; Марксова критика имовине била је намењена укидању легалног и индивидуалног власништва над колективним средствима за производњу; а укидање те врсте приватне својине требало је да доведе до ситуације у којој би нестале класе као такве, а не само друштвене хијерархије и појединачне неправде. Хтео бих да одем још даље и изјавим како је код Маркса пресудно то што његова перспектива не укључује концепт људске природе; она није есенцијалистичка нити психолошка; не претпоставља базичне нагоне, страсти или грехе попут жеље за присвајањем, воље за моћ, похлепе или охолости. Марксова дијагноза је структурална, и савршено је конзистентна са савременим егзистенцијалистичким, конструктивистичким или антифундационалистичким и постмодерним убеђењима која одбацују претпоставке о некаквој предегзистенцији људске природе или суштине. Ако не постоји само једна људска природа, већ читав низ њих, то је зато што је такозвана људска природа историјска: свако друштво конструише сопствену. И, да парафразирамо Брехта, пошто је људска природа историјска а не природна, стварају је људска бића а није урођена, уписана у гене или ДНА, из тога следи да је људска бића могу променити; да није зла коб нити усуд већ резултат људске праксе.

Дакле, Марксов антихуманизам (да употребимо други термин за ту позицију) или његов структурализам, или чак његов конструктивизам, представља велики напредак у односу на Мора. Али, кад једном схватимо утопизам на тај начин видећемо да постоји низ различитих начина да се утопија изнова осмисли – макар у том примарном смислу укидања овог или оног 'корена свега зла', који се сада схвата пре као структурално него као психолошко питање. Те различите могућности се такође могу измерити на различите практично-политичке начине. На пример, ако се запитам шта би данас био најрадикалнији захтев који би се могао поставити нашем властитом систему – захтев који се не би могао испунити а да не преобрази систем преко граница препознавања и који би сместа довео до друштва

2 Мисли се на концепт Силвија Гезела, *Freigeld*, новац који током времена губи на вредности ако није стално у оптицају (Прим. прев).

структурално другачијег од овог нашег на сваки замислив начин, од психолошког до социолошког, од културног до политичког – био би то захтев за потпуном запосленошћу, универзалном потпуном запосленошћу на целом свету. Као што нас неуморно подучавају економске апологете данашњег система, капитализам не може да цвета уз потпуну запосленост; он захтева резервну армију незапослених како би функционисао и избегао инфлацију. Првом клипу у точковима капитализма придружила би се универзалност тог захтева, утолико што капитализам захтева и границе и њихово вечито проширивање како би одржао властиту унутрашњу динамику. Али на тој тачки утопизам захтева постаје кружан јер је јасно не само да би установљивање потпуне запослености преобразило систем, већ и да би систем морао бити унапред преображен како би дошло до потпуне запослености. Не бих то баш назвао врзиним колом; али свакако да открива простор утопијског скока, јаз између наше емпиријске садашњости и утопијских уређења те имагинарне будућности.

Па ипак, таква будућност, била имагинарна или не, враћа се нашој садашњости како би одиграла своју дијагностичарску и критичко-супстанцијалну улогу. Истицање потпуне запослености у први план као фундаменталног утопијског захтева дозвољава нам да се вратимо конкретним околностима и ситуацијама, да прочитамо њихове мане и патолошке димензије као симптоме и ефекте овог конкретног корена свега зла, препознатог као незапосленост. Злочин, рат, деградирана масовна култура, дроге, насиље, досада, жеља за моћи, жеља за разонодом, жеља за нирваном, сексизам, расизам – све се то може препознати као резултат друштва неспособног да нађе места за продуктивност свих својих грађана. На тој тачки утопијски зачарани круг постаје и политичка визија и програм, као и критички и дијагностички инструмент.

Развио сам овај предлог – који је, свакако, већ присутан код Мора,<sup>3</sup> и у који и ја верујем; иако тек треба да одлучимо шта појам 'вера' значи кад говоримо о утопији – како бисмо га разликовали од другог и знатно другачијег концепта утопије коме се сад okreћем; а том приликом (као што се, изгледа, увек мора десити) враћам се Томасу Мору. Замислимо тврдњу да истински утопијске у Моровом тексту нису његове мисли о новцу и људској природи већ све оно везано с његовим описом утопијског уређења и свакодневног живота: како све функционише политички – подела острва на педесет четири града, организација у групе од по тридесет домаћинстава,

3 Треба приметити да код Мора због хришћанства и монашке традиције концепт рада нагиње дужности пре него активности и продуктивности као овде. Заиста, у *Утопији* експлицитно епикурејство хуманистичког текста ('сва наша дела, па чак и саме врлине које њима изражавамо, теже задовољству као својој сврси и срећи') као да потиче пре из одбојности према хришћанском аскетизму (који је Мор, међутим, *и* такође упражњавао) него из икакве одређене љубави према задовољству. Море 1965: iv, 167.

сифогранти, филарси, сенат, транибори, изборни кнез, функционирање домаћинства (и њихова организација обедровања), брак, робови, пољопривредне дужности, закони и томе слично. Ако се на то усредсредимо и то нас занима, онда верујем да најпре морамо запознати да то подразумева потпуни преображај ранијег погледа на утопију. Усудио бих се да тврдим како је наша пажња у првој верзији утопије, везаној за 'корен свега зла', у суштини била егзистенцијална: ми као појединци гајимо однос према новцу и похлепи, према имовини, и то нас наводи да се запитамо какав би био живот без тих ствари. Тај поглед је, мислим, задржан чак и у мом властитом примеру: јер ми сами смо већином запослени, али упознати са страхом од незапослености и недостатком прихода, а познајемо и јад који прати хроничну незапосленост, деморалисаност, морбидне последице досаде, траћење животне енергије и одсуство продуктивности – иако смо склони томе да те ствари поимамо на буржујски и интроспективни начин.

### Анонимно блаженство

Али кад се окренемо утопијским политичким нацртима и уређењима које сам помињао перспектива је сасвим анонимна. Грађане утопије схватамо као статистичку популацију; више нема појединача, а камоли икаквог егзистенцијалног 'проживљеног искуства'. Ако нам Мор саопштава да су Утопљани 'опуштени, добре нарави, домишљати и склони доколици', или да, следећи Аристотела, 'теже пре свега духовним задовољствима, која цене као највиша' то напосто појачава статистички утисак уместо да га индивидуализује (More 1965: iv, 179, 175). Читав опис је обликован као нека врста антрополошке другости, која нас никад ни на трен не доводи у искушење да замислимо себе на њиховом месту, да пројектујемо утопијског појединца с конкретном егзистенцијалном густином, иако већ знамо детаље његовог или њеног свакодневног живота (данас је појам свакодневице мање-више заменио појам приватног живота). Може се приговорити да кад стигнемо до утопија у стилу Вилијама Мориса (*Вести ниошкуда*) та деперсонализација више неће бити на снази; али можда су нам његови типски ликови, као викторијанци, само нешто ближи временски.<sup>4</sup> Па ипак, то је важан приговор, јер сматрам да је тај ефекат анонимности и деперсонализације фундаменталан део онога што утопија јесте и начина на који функционише. Досада или сувопарност приписивани утопијском тексту, почев од Мора, тако нису књижевни недостатак нити озбиљна мана, већ средишња предност утопијског процеса уопште узев.

4 Међутим, подозревам да деперсонализацију у таквим модерним утопијама обезбеђују смртност и бесмислено биолошко смењивање генерација у друштву које више не познаје ни смисао Историје нити метафизику религије.

Они појачавају оно што се данас повремено назива демократизацијом или егалитаријанизмом, а што ја радије зовем плебеизацијом: нашу десубјектификацију у утопијском политичком процесу, губитак душевних привилегија и духовне приватне својине, свођење свих нас на онај душевни јаз или недостатак у коме сви ми постојимо као субјекти, али трошимо велику количину енергије у покушају да га сакријемо од себе.

Хајде да се вратимо разлици коју сам успоставио између две утопијске перспективе, оне о корену свега зла и оне о политичким и друштвеним уређењима. Вероватно бисмо обе морали да посматрамо на два различита начина: као испуњење жеље и као конструкцију. Оба та приступа јасно укључују задовољство: готово по дефиницији, испуњење жеље повезано је са задовољством, иако то може укључивати дуг заобилазан пут и вишеструко посредовање путем замена. Тако нас је Ернст Блох одавно научио да се рекламе за надрилекарије ослањају на тврдокорно језгро чежње за вечним животом и телесним преображајем. Такве жеље још су очигледније кад стигнемо до разних утопија у којима се тик испод површине још налазе стари сељачки снови о земљи Дембелији, о печеним пилићима који улећу у уста, као и ученије маштарије о рајском врту и земаљском рају.

Али задовољства конструкције можда нису тако очевидна: морате мислити о њима у оквирима радионице у гаражи, комплета за мале механичаре, Лего коцки, бриколажа и преправљања предмета свих врста. Томе морамо додати посебна задовољства минијатуризације: имитације великих ствари у кућним размерама тако да их можете сами саставити и испробати, као са комплетима за мале хемичаре, или их изменити и изнова саградити у бескрајним варијацијама потхрањеним новим идејама и информацијама. Као умни еквивалент железничког моделарства, те утопијске конструкције далеко боље дочаравају дух неутуђеног рада и производње него било какви концепти, попут *écriture* или *Spiel*.<sup>5</sup>

### Жанрови политичке воље

Па ипак, обе перспективе – конструкција у истој мери, као и испуњење жеља – имају своја ограничења. О жељама се не може увек успешно маштати: тако оперишу ограничења приповедања, као и Реалног. Конструкције се не могу увек изградити: таква су ограничења сировина и дате историјске ситуације, који имају функцију статике и динамике, основних закона гравитације и кретања, у изградњи имагинарних колектива. А нека од тих структурних ограничења могу се идентификовати путем поређења са повезаним жанровима или типовима дискурса.

<sup>5</sup> *Écriture* – писмо; *Spiel* – игра (Прим. прев.).



Избројао сам четири која делују као блиски сродници утопије: манифест; устав; 'огледало владара'; и велико пророчанство које укључује модус зван сатира, осуду палог и грешног света – коју је Роберт К. Елиот видео као модалну супротност утопијском тексту, и која је садржана у првој књизи саме Морове *Утопије* (Elliott 1970; Elliott 1960).<sup>6</sup> И друга два жанра у њој остављају одређене трагове. Прва књига преноси разговор путника Хитлодеја са Мором и његовим пријатељима, разговор који ће уродити Хитлодејевим описом саме Утопије у другој књизи (која је, међутим, написана пре прве књиге). Јер, прва књига нуди оштру сатиру зала свог доба, која се граничи с пророчанством.<sup>7</sup> Она није огледало владара утолико што Хитлодеј одбија прилике које му пружа двор и могућност да постане саветник монарха; у њој нису идентификоване било какве фундаменталне делатности за радикалну промену и тако не испуњава Алтусерове (Althusser 1999) услове за жанр манифеста (који укључује Макијавелијевог *Владара*, текст писан готово у исто време кад и Морова *Утопија*). А што се тиче писања устава – разбибриге која је достигла врхунац у револуционарном осамнаестом веку, али коју, изгледа, и данас упражњавају (на пример, Жискаар Д'Естен) – установе из друге књиге представљају блед одраз такве праксе, али уз разлику која се мени чини основном. Ако су појединачни закони састављани како би искључили или спречили извесне одређене поступке, перформативно означене као злочини, усуђујем се да претпоставим како су и уставни састављени не би ли спречили да се десе извесни догађаји; али и да су ти догађаји колективни а не индивидуални. Заиста, довољно је бацити поглед на најуспешнији од свих устава, устав САД, да би се разумело које врсте колективних догађаја он треба да спречи. Устави настају како би предупредили револуције као такве и спречили неред и радикалне друштвене промене. Очито је Џеферсон начинио грешку у жанровској категорији кад је покушао да инкорпорира право на побуну у овакву врсту документа; али пошто је утопија већ ван историје, излишне су квалификације и мере предострожности које жанр писања устава предузима да би је спречио. Тек су се у данашње доба појавили наративи у којима ликови подижу револуцију против саме утопије – и у којима тај процес пружа више задовољства него само оснивање утопије.

6 Важно је, међутим, разликовати антиутопију (израз ватрено антиутопијске и антиреволуционарне идеологије према којој утопије неумитно воде у репресију и диктатуру, конформизам и досаду) и дистопију (коју је Том Мојлан у својој корисној књизи *Scraps of the Untainted Sky*, Boulder, Co 2000, назвао 'критичка дистопија'), која је, неминовно, критика данашњих тенденција капитализма. Можда би том жанровском систему требало додати и 'побуну против утопије'.

7 'Ваше овце... које су толико благе и које толико мало једу, сада су, како чујем, почеле да бивају толико прождрљиве и дивље да прождиру људе, огољују њиве, пустоше куће и насеља' (More 1965: iv, 67).

Овде нема простора да спроведемо чисто књижевне анализе – дискурзивне, структуралне или семиотичке – тих различитих жанрова и модуса или да конкретније саопштимо шта нам оне кажу о тексту којим се баве: утопијском тексту. Може се рећи да такве анализе помажу да се одреди конкретан однос према политичком као таквом, не само онај који гаји утопија као текст, већ утопијско мишљење и утопијски импулси уопште узев. То је особен и парадоксалан однос, као што сам већ наговестио; утопија је или превише или недовољно окренута политици. Оба приговора су честа и актуелна – а присетимо се злокобног момента у Хитлодејевој хроници кад нам он саопшти да је за политичке расправе вођене ван Сената предвиђена смртна казна, што, срећом, није тако често у нашем свету (More 1965: iv, 125). Али разлози су довољно јасни: у утопији би, с политиком, требало да буде свршено, као и с Историјом. Фракционаштво, странке, подгрупе, засебни интереси, све се мора искључити у име Опште Воље. Јер, једина ствар која се не може довести у питање или променити јесте сам систем: а то је, заправо, темељна претпоставка свих система, демократије једнако као и комунизма. Не можете укинути парламентарно заступништво у парламентарном систему; не можете одлучити да се вратите слободном тржишту у комунистичком систему; кооперативе не могу да цветају у оквиру капиталистичког тржишног система; непотизам, наслеђивање и номенклатура не могу се толерисати у друштву посвећеном једнакости. Како би наставио да функционише, друштвени систем мора поседовати уграђене механизме самозаштите: колико их тек мора имати у случају система који треба да буде крај свих система? Па ипак, та ексклузија политике је сасвим компатибилна са 'перманентним револуцијама' једне друге врсте политике: вечито гложење и кошкање, бескрајне дебате и расправе које пуне заседања градског савета код Кима Стенлија Робинсона (Robinson 1990) или састанке Сурвивалистичке партије Ернеста Каленбака; бесконачно изношење разлика које је надахнуло Рејмонда Вилијамса да примети да ће социјализам бити много сложенији од капитализма, а Оскара Вајлда да се пожали како му социјализам 'одузима превише вечери'. Мада, кад стигнемо до дијалектике утопије, видећемо да се управо те разлике које наизглед супротстављају Мора Каленбаку и *Екошоијиној* 'огромној војсци правника' могу читати у знатно другачијем светлу (Callenbach 1973: 110).<sup>8</sup>

8 Или упоредите шта Едмунд Берк каже о друштвеном пореклу револуционара: „Углавном су били састављени од непознатих провинцијских адвоката, службеника ситних локалних јурисдикција, правника из унутрашњости, бележника, подстрекача и предводника малих сеоских ратова. Од тренутка кад сам прочитао списак, видео сам разговетно, и врло приближно ономе што се заиста десило, шта ће све уследити“ (Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790).



## Ментална игра

Како, онда, да формулишемо позицију утопије у односу на политичко? Хтео бих да предложим следеће: утопија се рађа у тренутку суспендовања политичког; готово сам у искушењу да кажем – његовог оперативног уклањања или, још боље, преузимајући лакановски жаргон како бих пренео његову чудну есктернализованост у односу на друштвено поље, у тренутку његове „екстимности“; или, чак, да позајмимо израз који је Дерида преузео од Абрахама и Марије Торок, тј. њихове анализе Фројдовога човека-вука, његове 'енкрипције'.<sup>9</sup> Али да ли су изрази прави начин да се дочара ова особена аутономија политичког, запечаћеног и заборављеног попут неке цисте унутар друштвеног као таквог? Можда ће бити лакше да почнемо овако: политика је увек с нама, и увек је историјска, увек је у процесу промене, еволуције, дезинтеграције и пропадања. Желим да дочарам ситуацију у којој политичке институције делују и непроменљиво и бескрајно непостојано: на видуку није искрснуо никакав агенс који нуди и најмању могућност или наду у промену статуса кво, па ипак, у мислима – можда баш стога – све могуће институционалне варијације и рекомбинације делују замисливо.

Тако је оно што називам политичким институцијама предмет и сирова грађа непрекидне менталне игре, као они комплети за мале механичаре које сам помињао; па ипак, у правом животу нема ни најмањих изгледа за реформу, а камоли револуцију. А кад сам наговестио да би та парализа у стварности заправо могла бити предуслов нове, чисто интелектуалне и конструктивистичке слободе, тај парадокс би се могао овако објаснити: кад се приближимо периоду истинског предреволюционарног врења, кад се чини као да систем губи легитимност, кад је владајућа елита приметно несигурна у себе и пуна подела и сумњи, кад захтеви народа постају гласнији и самопоузданији, те притужбе и захтеви такође постају прецизнији у својој упорности и хитности. Оштрије се усредсређујемо на врло одређене неправде, а нефункционалност система у кључним тренуцима постаје много јасније видљива. Али у таквом моменту утопијска имагинација више не може слободно да се разигра: политичко мишљење и интелигенција уперени су ка врло оштро фокусираним питањима, имају конкретан садржај, ситуација нас обузима у свој својој јединственој историјској конфигурацији; а разграната скретања и дигресије политичке спекулације уступају пред практичним програмима (чак и ако су ови безнадежно неоствариви и 'утопијски' у другом, омаловажавајућем смислу).<sup>10</sup> Да ли то значи

9 Стога, чини се да познати исказ Стивена Гринблата о осећању иреалности код Томаса Мора можемо да утемељимо управо у таквој врсти изолације или 'енкрипцији' политичког. Greenblatt 1980.

10 Пери Андерсон ме подсећа како се, заправо, неки од најекстремнијих утопизама

само да је утопизам крајње непрактичан кад се ради о политици? Али, такође можемо на позитиван начин поставити услове за могућност такве непрактичне спекулације. На крају крајева, највећи део људске историје одвијао се у стању опште немоћи и обесправљености, док чврсто влада овај или онај систем државне моћи, а чини се да никакве побуне нису чак ни замисливе, а камоли могуће или да предстоје. Те деонице људске историје углавном протичу у крајње неутопијским условима у којима слике будућности или радикалне разлике, карактеристичне за утопије, никад не допру до површине.

### Периодизација имагинације

Морамо, дакле, претпоставити особено изузеће политичког како бисмо описали утопијски момент: то изузеће, то одвајање политичког – у свој његовој непроменљивој непокретности – од свакодневице и чак и света проживљеног и егзистенцијалног, та изузетост служи као затишје пред буру, мир у средишту урагана; а то нам дозвољава досад незамисливу менталну слободу у односу на структуре чије измене или укидање нису баш вероватне. Покушавам да опишем положај Томаса Мора у праскозорје капитализма (према Лују Марену), или стање апсолутне монархије и рађање нових националних држава (према Филипу Вегнеру);<sup>11</sup> да опишем само осамнаесто столеће, и Русоове бескрајне фантазије о новим уставима – фантазије које су га, изгледа, обузеле једнако потпуно као и оне романтичне и либидиналне које такође повезујемо с његовим именом, али које се јављају у ситуацији у којој је велика револуција, удаљена само неколико година, и даље потпуно незамислива. Мислим и на појаву великог броја утопија популистичке и прогресивне ере у САД крајем деветнаестог века; и, коначно, на утопизам шездесетих година 20. века. Све су то раздобља великих друштвених превирања, али наизглед без кормилара, без икакве активности или усмерања: стварност се чини прилагодљивом, али не и систем; и сама удаљеност непроменљивог система од узбурканог немира стварног света као да покреће тренутак идејне и утопијски креативне слободне игре у уму или у политичкој имагинацији. Ако ово иоле дочарава

рађају из самог средишта револуционарног преокрета: па ипак, за Винстенлијеву визију (у енглеској револуцији) може се рећи да представља идеолошке смернице оног што се данас зове 'интенционалном заједницом'; док би се Де Садово 'Français, encore un effort' (*La Philosophie dans le boudoir*, 1795) могло прецизније описати као контракултурни мисаони експеримент; а Бабефов програм је био политички сам по себи. Такође бисмо могли да размислимо о разликама између утопија које се јављају у оквирима такозване буржоаске револуције и имплицитно проказују њене неизбежне границе, и оних које настављају социјалистичке револуције у смеру и у духу за који верују да је њихов властити (Чајанов; *Чевениур* Андреја Платонова; чак и *Андромеда* Јефремова).

<sup>11</sup> Marin 1973; Wegner 2002. Види и узнемирујућу, али убедљиву идеју да утопије пролептички изражавају будућу „тоталну“ социјалну државу у Davis 1981.

веродостојну слику историјске ситуације у којој су утопије могуће, остаје само да се запитамо да ли то одговара и историјској ситуацији нашег сопственог времена.

Утопизам, дакле, укључује извесну дистанцу од политичких институција, која охрабрује бескрајну игру маште поводом њихових могућих реконструкција и реструктурирања. Али шта је садржај тих маштања? Као и у Фројдовој анализи снова, постоји задовољство секундарне елаборације или бесконачне предетерминације; али постоји и неумољиви притисак несвесне жеље или жудње. Можемо ли занемарити ту жељу а да не изгубимо све што утопији обезбеђује њену виталност, као и либидинална и егзистенцијална права која има над нама? Вероватно не; и стога се надам да могу понудити врло једноставан одговор на то питање, који не користи речи 'савршенији' или 'опште добро', срећу, задовољство, испуњење или било који други конвенционални слоган.

Међутим, најпре је нужно објаснити други сложени став који је збуњивао и моје читаоце и читаоце велике књиге Луја Марена на исту тему, која је надахнула многе моје мисли. То је став да је утопија на неки начин негативна; и да је најаутентичнија кад је не можемо замислити. Њена функција није да нам помогне да замислимо бољу будућност већ пре да покаже нашу крајњу неспособност да замислимо такву будућност – наше заточеништво у неутопијској садашњости без историчности или будућности – да би разоткрила идеолошку затвореност система у коме смо на неки начин ухваћени и заточени. То је свакако необично дефетистички став да би га заузео, а камоли бранио, било који пунокрвни утописта који себе цени, и доводи нас у искушење да помислимо на нихилизам или неурозу; свакако је духом прилично неамерички. Па ипак, мислим да могу одбранити његову суштинску разумност тако што ћу га поделити на две ставке: идеологија и страх.

### Становиште снова

Ставка о идеологији није нарочито компликована: полази од убеђења да смо сви идеолошки позиционирани, да смо сви приковани за неку идеолошку позицију субјекта, да смо сви одређени класом и класном историјом, чак и кад покушавамо да јој се одупремо или побегнемо од ње. А за оне који нису упознати са тим идеолошким перспективизмом или теоријом о класном становишту можда је неопходно додати да она важи за сваког, левог или десног, прогресивног или реакционарног, радника као и газду, и за потлачене класе, маргиналце, етничке или родне жртве, баш колико и за припаднике етничког, расног или родног главног тока.

Та ситуација у садашњем контексту има занимљиву последицу: значи да не само што све утопије потичу из неке одређене клас-

не позиције, већ и да ће њихова основна тематизација – дијагноза корена свега зла, како је постављена свака од њих – такође одражавати одређено класноисторијско становиште или перспективу. Утописта, свакако, замишља да се његов напор уздиже изнад свих непосредних детерминација, у неком свеобухватном разрешавању сваког замисливог зла и невоље нашег властитог палог друштва и стварности. Таква је, рецимо, била моћна утопијска (Marcuse 1974) имагинација Шарла Фуријеа, тог Хегела друштвенополитичке спекулације и личности чија је енергија маште покушавала да обухвати све могуће карактеролошке варијанте у његовом изузетном систему. Али Фурије је био малограђанин; а чак и најдаљи *épicycle de Mercure*, чак и најпространији Апсолутни Дух, остаје идеолошки. Није важно колико је обухватан и транскаласан или постидеолошки инвентар мана и недостатака стварности, замишљено разрешење је нужно везано за ову или ону идеолошку перспективу.

То увелико објашњава различите дебате и размимоилажења која испуњавају историју утопијске мисли. Најчешће долазе у паровима или супротностима, и волео бих да рекапитулирам неколико њих – можда почев од неких примера којих смо се већ дотакли: на пример, моје властите фантазије о универзалној запослености. Јер, утопијски се једнако убедљиво може образлагати нужност потпуног укидања рада, 'нерадна будућност' у којој је одсуство рада радосно утопијско својство: није ли Марксов властити зет написао књигу под насловом *Право на лењост*? И зар није једна од средишњих идеја шездесетих (Маркузеова) било очекивање чудотворне технологије која ће укинути отуђени рад широм света? Исту опозицију видимо на делу и у самој употреби појмова 'политика' и 'политичко' у утопијском контексту: зар нисмо показали да неки утописти чезну за потпуним крајем политичког, док други уживају у изгледима на вечност пуну политичких зађевица, гложења унапређеног у саму суштину колективног друштвеног живота?

### Град и село

Да ли такве опозиције треба схватити као пуке разлике у мишљењу, карактерна обележја, или оне одају неку темељнију динамику утопијског процеса? Пре неколико година – док је природа још постојала а наша неједнако развијена друштва су још знала за нешто по имену село и за позив пољопривредника и сељака, што није било тек пука индустријска пољопривреда у агробизнису – једна од најистрајнијих опозиција у утопијској пројекцији (и научно-фантастичним текстовима) била је она између села и града. Да ли су се ваше фантазије вртеле око повратка селу и руралној комуни или су, напротив, биле непоправљиво урбане, изражавајући вашу неспремност и неспособност да издржите без узбуђења велике метро-

поле, с њеним гужвама и разноврсним понудама, од сексуалности и потрошачких добара до културе? То је опозиција која би се дала симболички приказати многим именима: Хајдегер наспрам Сартра, на пример, или у научној фантастици Легвин наспрам Делејнија. Можда њена савременија форма укључује везу са технологијом и одговарајуће слабљење носталгије за природом; или, с друге стране, страствену еколошку посвећеност праисторији земље и све слабији понос због прометејског тријумфа над нељудским. Овде и род улази у слику утопије, и треба истаћи изобиље феминистичких утопија од другог таласа феминизма шездесетих година наопако; можда није исправно поставити питање да ли утопије о мушком другарству имају једнако богату понуду, мада бих рекао да треба трагати за њима у поновном бујању милитаристичке научне фантастике и хијерархијских задовољстава ратничких заједница.

Можда је најдалекосежније одређење те опозиције између села и града – да, такорећи, променимо регистар, што не гарантује да ће заговорници тих појмова остати идеолошки посвећени истој позицији кад пређу на други ниво – разлика између планирања и органског раста. У питању је, наравно, стара тема политичких и идеолошких расправа која сеже бар до *Размишљања о француској револуцији* Едмунда Берка; одиста све до те исте револуције, за коју се учинило да је, први пут у људској историји, истакла првенство људске воље над друштвеним институцијама и моћи људских бића – једног људског бића? Или странке? класе? опште воље? – да преобликују и уреде друштво према плану, апстрактној идеји или идеалу. Беркова громогласна осуда тог хибриса велича моћ времена, спорог раста, културе у њеном етимолошком смислу, и стога као да се снажно опредељује за село. Али можда данас ствари стоје другачије, а град и урбаност расту дивље као у природи (када је израз 'џунгла' почео да се примењује на 'тајне' града?); док је природа у позном капитализму и зеленој револуцији – али можда све до саме првобитне неолитске револуције – подвргнута брижљивом планирању и инжењерингу. У сваком случају, представа о тржишту као о нечему што неспутано и природно расте вратила се у политичку мисао још јача, док левицарска екологија очајнички покушава да утврди могућности за продуктивну сарадњу политичког деловања и земље. Овде су на коцки у једнакој мери и време и простор: јер је план такође превасходно организација оног времена које су берковски конзервативци желели да препусте његовом властитом унутрашњем ритму и темпу, да га оставе властитом битку, како би Хајдегер можда рекао; чак и док његова паклена машина – темпоралност тржишта – постојано прождире простор који су еколошки планери желели да изолују и, потом, препусте логици његове сопствене просторности. Као што знамо од Полањијевог класичног дела *Велика трансформација*, успостављање неспутане слободе тржишта захтева огромне интер-

венције владе; а то исто још очигледније важи, како и сами њени поборници признају, за било коју еколошку политику.

Слабија алтернатива, барем у нашем времену, јесте појам који замењује природу, а који се неприхватљиво афирмише као људска природа у идиому слободног тржишта. Чини се да се екологија све мање узда у њену моћ – осим у виду апокалипсе и катастрофе, глобалног отопљења или развоја нових вируса. Све што се у традиционалним утопијама данас чини превазиђеним покушава да успостави ту равнотежу – да ојача верзије Природе које више нису убедљиве у времену када су травњаци и пејзажи и други архетипови природне лепоте постали роба која се систематски производи (и кад се показало да је некадашња 'људска природа' једнако савитљива и променљива).

Још две карактеристичне опозиције обликују данашњу утопијску мисао: једна је интелигентна фантазија о нечему што бисмо могли назвати фрањевачком утопијом, односно утопија оскудице и сиромаштва, заснована на очевидној чињеници да је ова планета све мање у стању да одржава људе, а камоли друге облике живота; и на убеђењу да ће богата друштва попут САД морати да се преобрате и прихвате неку другу етику уколико не желе да се свет оконча, као што се сада чини вероватним, призором затворене заједнице Првог света окружене остатком изгладнелих непријатеља. Одиста, сама та процена поново буди стари контраст између аскетизма и задовољства, тако дубоко укореењен и у револуционарној и у утопијској традицији. Али чак ни ту опозицију не би требало схватити етички или карактеролошки. Мој предлог неће укључивати ни избор између тих крајности нити неку њихову 'синтезу'; већ тврдоглаво негативан став према обема, чије сам темеље положио док сам се бавио идеологијом.

Јер, подразумеваће се да, узета појединачно, изолована од своје супротности, свака од тих утопијских позиција мора бити крајње идеолошка. Ако се разматрају појединачно, сваки од тих појмова је садржајан; сам његов садржај одражава класно становиште које је по дефиницији идеолошко. Или, ако тако више волите, сваки је нужно посредован и изражен друштвеним искуством утопијског мислиоца, које мора бити класно искуство и одразити одређену класну перспективу друштва у целини. А та неизбежна класна перспектива сама по себи не имплицира политички суд: јер, утопијске фантазије сиромашних и обесправљених су једнако идеолошке и оптерећене *ресаншманом* као и оне господара и привилегованих.

Али те утопијске опозиције путем негације нам дозвољавају да ухватимо тренутак истине сваког појма. Другим речима, вредност сваког појма је диференцијална, не лежи у његовом сопственом супстанцијалном садржају већ у идеолошкој критици његове супротности. Истина те визије природе налази се у начину на који разоткрива самозадовољство слављења урбаног; али и супротно од тога је истина, а визија града разоткрива све што је носталгично и осиромаше-



но у пригрљивању природе. Још један начин да размишљамо о томе јесте да се подсетимо како је свака од тих утопија фантазија, и да има управо вредност фантазије – нечега што није остварено и што је заправо неоствариво у тој несавршеној форми. Па ипак, та операција се не уклапа у стереотип дијалектике, по коме се две супротности на крају сједињују у некој немогућој синтези (или ономе што Гремас зове 'комплексни термин'). Ако је у питању дијалектика, онда је то нека негативна дијалектика у којој сваки термин истрајава у негацији оног другог; у тој њиховој двострукој негацији треба лоцирати истински политички и филозофски садржај. Али та два термина не смеју да теже узајамном укидању; њихов нестанак би нас вратио у статус кво, подручје садашњег постојања, док је функција и вредност утопијске фантазије управо у томе што га је негирала; одиста – као што смо до сада већ могли приметити – што га је двоструко негирала.

### Ужас облитерације

Да ли ово значи да не можемо створити никакву супстанцијалну или позитивну слику утопије сем ако не пригрлимо све вишеструке противречне слике које заједно постоје у нашем колективном друштвеном несвесном? Желим да закључим тако што ћу размотрити страх од утопије, анксиозност са којом нас утопијски импулс суочава. Али најпре желим да запишем једини одговор на питање о супстанцијалности који ми се чини трезвеним и наизглед садржи одговарајућу озбиљност, захваљујући томе што укључује и сам проблем тог питања без одговора: нешто попут нултог степена утопијске формулације. Предвидиво, тај умни одговор је Адорнов, и ево како гласи:

На питање шта је циљ ослобођеног друштва обично стиже одговор како је то остварење људских могућности или богатство живота. Ма колико то питање било у исти мах нелегитимно и неминовно, исто тако неминован је и тај одбојни, театрални одговор, [идеолошки застарео]. Нежно ће бити само оно најгрубље: то што више нико неће бити гладан. Све остало било би примењено на људско стање у складу с људским потребама, на понашање обликовано по узору на производњу, која је сама себи циљ. (Adorno 1974: 155–156)<sup>12</sup>

На другом месту Адорно филозофски разјашњава лични интерес имплицитан у овом коначном суду, наговештавајући да су идеолошке предрасуде и карактеролошке деформације класног друштва обележје такозваног инстинкта самоочувања којим нас оно индоктринира (Adorno and Horkheimer 2002: 22–23). Утопији ће онда бити својствено нестајање тог доминантног нагона за самоочувањем који ће постати непотребан.

<sup>12</sup> Превод на српски Алексе Голијанина, преузет са <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/theodor-adorno-minima-moralia>.

То је, нема сумње, застрашујућа помисао, и то не само због рањивости и смртних опасности којима нас излаже. А сад бих волео да се окренем том страху. То је расправа која мора заћи знатно даље од уводних лекција о идеолошкој анализи, захтевајући да се суочимо са свеобухватнијим страховањима која нужно прате или гуще сваку могућност тоталне промене система. Научнофантастични приказ такве промене јесте ситуација у којој неког затвореника или потенцијалну жртву упозоравају да ће спасење бити могуће само по цену тога да се читава личност – прошлост и њене успомене, сви вишеструки утицаји и догађаји који су се комбиновали како би обликовали тренутну личност у садашњости – избрише без трага: после те операције остаће само свест, али којим напором разума или маште се она и даље може називати 'истом' свести? Страх којим нас та могућност истог тренутка испуни у сваком погледу једнак је страху од смрти, а Адорно није без разлога поменуо самоочување.

### Задовољства и принуде

Слично овоме јесте страховање са којом нас суочава утопија, и биће корисно да се још мало бавимо њеним парадоксима. Није ли могуће да остварење утопије избрише све претходно постојеће утопијске импулсе? Јер, као што смо видели, сви су они обликовани и одређени одликама и идеологијама које нам намеће садашње стање, које ће дотле нестати без трага. Али оно што називамо својом личношћу начињено је од тих самих ствари, од невоља и деформација, у пуној мери као и од задовољстава и испуњења. Плашим се да нисмо способни да замислимо нестанак првих без потпуног изумирања других, јер су нераскидиво и узрочно повезане. Нема биркања у стварима егзистенцијалног искуства, нема раздвајања жита од плевне. Желим да понудим још два сликовитија примера те дилеме: поуке о зависности и сексуалности.

Одиста, никад ниједно друштво није било толико адиктивно, толико нераздвојно од стања зависности, као ово, које свакако није измислило коцкање, али је измислило компулсивну потрошњу. Постмодерни или позни капитализам је барем донео епистемолошку корист открића да је крајња структура робе сама зависност (или, ако тако више волите, он је произвео сам концепт зависности у свом његовом метафизичком богатству). Шта би било да зависник пожели да се излечи? Свакако би на располагању имао само неки вид лоше вере или самообмане: као онај неуротичар (мислим да је ово Сартров пример) који почиње с анализом само да би је прекинуо после неколико сеанси и тако на властито задовољство показао да је заправо неизлечив.

Што се тиче сексуалности, пошто је очито природнија од зависности, можемо од ње начинити још драматичнији пример тако што ћемо цитирати оне антрополошке коментаторе који наговеш-

тавају да сексуалност у племенским друштвима, иако свеприсутна – вероватно чак због те свеприсутности – није била од великог значаја; заправо, могла се упоредити баш са оном чашом воде с којом је цинично пореди савремена изрека. Другим речима, сексуалност, по себи безначајна биолошка чињеница, у таквим друштвима носи много мање симболичких значења од оних којим је богатимо ми модерни и префињени људи. Шта би онда значило да из наше властите сексуализоване егзистенције замислимо људску сексуалност толико непотиснуту, па ипак тако потпуно лишену потребе да задовољи вишеструка значења као таква? Корисно је видети како Урсула ЛеГвин драматизује обрнуте последице, приказујући планету Зиму коју настањује андрогина популација која се сексуално диференцира само у одређеним временским периодима (као што животиње имају терање). Поучна су размишљања првог посетиоца планете:

Ако дође до упућивања првог мобила [амбасадора], ваља га упозорити на то да ће му понос бити погођен, осим ако није веома самоуверен или сенилан. Мушкарац жели да му се мушкост поштује, а жена да јој се женственост цени, ма колико били посредни и танани ти знаци пажње и поштовања. На Зими то не постоји. Човек се поштује и цени само као људско биће. У питању је грозно искуство. (LeGuin 1969: 95)

Може се бранити теза да је страх од утопије интимно повезан са страхом од афанисиса, или губитка жеље: асексуалност утописта је константа у антиутопијској традицији, као што сведочи *Заргоз*, познати филм Џона Бормана. Али може се рећи и нешто у прилог идеји да су одлике које сам поменуо, адиктивност и сексуалност, симболи саме људске културе, допуне које нас дефинишу као нешто различито од пуких животиња: компетитивност и страст или поама – не сачињавају ли они, парадоксално, ум или дух, насупрот чисто физичком и материјалном? У том смислу, људски је и одвише разумљиво да бисмо могли узмакнути од утопије коју је Адорно описао као заједницу 'добрих животиња'. С друге стране, чини се могућим и да истинско сучељавање са утопијом захтева управо такве зебње, и да без њих наше визије алтернативних будућности и утопијских преображаја остају политички и егзистенцијално неделотворне, чисти мисаони експерименти и менталне игре без дубоке посвећености.

Надао сам се да ћу дочарати нешто што још нисам рекао: наиме, да су утопије не-фикционалне, иако су и непостојеће. Утопије до нас, заправо, долазе као једва чујне поруке из будућности која се можда никад неће остварити. Препустићу уобличење те поруке утопистима из Матапоисета Марџ Пирси – путницима кроз време из будућности која, како нас упозоравају, без нас и без наше властите садашњости можда никад неће постати стварност:

Можда ћете нас изневерити... појединачно нас можда нећете разумети или се нећете борити у властитом животу и времену. Ви се у вашем времену можда уопште нећете борити... (Али) ми се морамо борити како

бисмо почели да постојимо, наставили да постојимо, како бисмо били она будућност која ће се десити. Зато смо допрли до вас. (Piercy 1976: 197–198)

## ЛИТЕРАТУРА

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. London, 1974.
- Adorno, Theodor and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, 2002.
- Althusser, Louis. *Machiavelli and Us*. London, 1999.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London, 1790.
- Callenbach, Ernest. *Ecotopia*. Berkeley, 1973.
- Davis, J. C. *Utopia and the Ideal Society*. Cambridge, 1981.
- Elliott, Robert C. *The Shape of Utopia*. Chicago, 1970.
- Elliott, Robert C. *The Power of Satire*. Princeton 1960.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning*. London, 1980.
- LeGuin, Ursula K. *The Left Hand of Darkness*. New York, 1969.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston, 1974.
- Marin, Louis. *Utopiques*. Paris, 1973.
- More, Thomas. *Complete Works*. New Haven, 1965.
- Moylan, Tom. *Scraps of the Untainted Sky*. Boulder, Co 2000.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York, 1976.
- Robinson, Kim Stanley. *The Pacific Edge*. New York, 1990.
- Wegner, Phillip. *Imaginary Communities: Utopia, the Nation and the Spatial Histories of Modernity*. California, 2002.

Fredric Jameson

### *The Politics of Utopia*

#### *Summary*

Utopia seems to be one of those rare phenomena whose concept is indistinguishable from its reality, whose ontology coincides with its representation. Does this peculiar entity still have a social function? How should we formulate the position of utopia with respect to the political? I would like to suggest that utopia emerges at the moment of the suspension of the political. Utopianism involves a certain distance from the political institutions which encourages an endless play of fantasy around their possible reconstructions and restructurations.

*Keywords:* utopia, politics, Thomas More

Превела с енглеског др Тијана Тропин