

## Игор ПЕРИШИЋ

(Београд, Институт за књижевност и уметност)

pera3a3@eunet.rs

### НАЦРТ ЗА ЕПИСТЕМОЛОШКО СХВАТАЊЕ ПОЈМА УТОПИЈЕ<sup>1</sup>

**Кључне речи:** утопија, епистемологија, идеологија, амбиваленција

**Апстракт:** Рад представља покушај заснивања епистемолошког схватања појма утопије као опште категорије људског начина сазнавања. Да би се до нацрта таквог плана дошло, било је потребно направити и дистинкцију свих других значења појма утопије која се појављују у филозофији, друштвеној теорији и теорији књижевности.

На злом је гласу појам утопије у савременој култури. Попут свог (наметнутог) идеолошког побратима комунизма, и утопија је баучица која је завршила кружење Европом. И не само то, борбени антиутописти би и сам појам протерали из теоријског говора, сматрајући да утопија не треба уопште да има појма, или, краће, да утопија нема појма.

Као илустрација оваквог светоназора нека послужи један радикалан пример, који није био плод апостериорне памети, већ начелне идиосинкразије према утопији. Николај Берђајев у књизи *О значењу историје* (1920), на самом почетку пропасти Истока дакле, утопију сагледава као злокобни израз људске еуфорије, као нешто богохулно и сасвим непримерено човеку као слици Божјој (Берђајев 2001). У онтологизацији историје као Божје Промисли и сврховитом јединству човека и историје, логично је да идеја утопије – у смислу конкурентске телеологије – остане потпуно изван таквог концепта. Редистрибуцијом моћи између појма есхатона и појма утопије, овај други бива бачен на сметлиште просветитељске историје.

Међутим, за разлику од оваквих априорних одбацивања утопије, од жестоке утопиомахије,<sup>2</sup> занимљивије је – ако се претпо-

<sup>1</sup> Текст је резултат рада на пројекту „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“ (178013), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>2</sup> И један од најдоследнијих филозофских антиутописта XX века, Емил Сиоран, попут Берђајева, одлучно одбацује и саму помисао на идеју утопије, сматрајући да су чак и жанровске утопије у смислу књижевног дела неподношљиво досадне књиге. Читљиве су, по Сиорану, једино *лажне утопије*, оне које

стави да утопија још није умрла – осврнути се на, за друштво источног блока парадигматичне, мислиоце који су имали еволуцију од делимичног прихватања утопије комунизма/социјализма у младости, до зрелог, историјским дешавањима условљеног, подривања појма утопије и идеологија које су га користиле.

Прави пример за то је Лешек Колаковски. У обимном тексту о пољском филозофу, једној од икона мишљења Отпора у комунистичким системима, Ристо Тубић сумира схватање појма утопије карактеристично за марксистичко-прогресивистичке идеологије на којима је и Колаковски у почетку мислио. Постоје три главна момента у појму утопије. Најпре, утопија се заснива на схватању да је будућност онако како треба (идеално) већ формирана и да људи треба да стварност прилагођавају тој пројекцији. Као друго, у те сврхе постоје одређени методи мишљења који омогућавају „ослобађање од конфликтних процеса и постизање стања савршене хармоније“. Најзад, емпиријског човека је могуће „побољшавати“ како би достигао своју праву, „истинску природу“ (Тубић 2005: 395). Управо удаљавање од оваквих поставки ка њиховој потпуној негацији узроковаће код великог броја мислилаца источног блока одлазак у једну нову утопију, по принципу да у антиутопизму увек преостаје утопијско семе. Заправо, ради се о превредновању појма утопије у смислу наоко парадоксалне антиутопијске утопије. И Колаковски од марксизма стиже до једне врсте религијске филозофије која ће своју утопијску димензију тражити другим путевима, одричући појму утопије у оном гореописаном – али не и у сваком – смислу потенцијал за даље плодотворно промишљање. Наместо тога, Колаковски у тексту „Поново разматрана смрт утопије“ износи постидеолошко разумевање појма, тј. испитује како после краха свих тоталитаризама утопија данас може здраворазумски да се посматра. А како би се здраворазумски посматрала неголи као изнутра *противречан* појам? Не следећи дакле до краја ренегатску парадигму, по којој утописта из младости постаје борбени антиутописта у зрелом добу (то је ипак карактеристика неких мање значајних мислилаца), Колаковски за себе говори да је и даље утописта, али не у уобичајеном значењу тог појма. Утопија не обележава само – иако се ипак не треба превише удаљавати од тог значења – оне идеје „чија је логичка неповезаност и емпиријска неизводивост очигледна“ (Колаковски 2005: 9). Иако су радикалне и доследне егалитарне утопије антихумане (Колаковски 2005: 20), уз то још детињасте и опасне, то не значи, упозорава Колаковски, да треба ићи у другу крајност:

---

су написане ради забаве, или оне мизантропске попут *Гуливерових путовања*. Управо Свифтову књигу Сиоран апострофира као „библију човека ослобођеног заблуда, квинтесенцију реалистичких визија, утопију *ослобођену наде*. Својим је сарказмима Свифт у толикој мери ослободио један жанр њему својствене наивности да га је тиме уништио“ (Сиоран 1987: 78).

Наравно, подједнако погубно може деловати замена ове оптимистичке фантазије њеним негативом, по коме се у свим међуљудским односима манифестује само непријатељство, похлепа и жеља за влашћу, а све манифестације љубави, пријатељства, братства и посвећености нису ништа друго до варљиви привиди који крију „стварне“, непроменљиво самољубиве мотивације. (Колаковски 2005: 24)

За своју противречну утопију Колаковски каже да је њено објашњење помало банално, али да је баналност друго име труизма који се у својој једноставности почесто занемарује као извориште филозофске 'истине'. Говорећи кантовским језиком, пољски филозоф закључује да је утопијска идеја људског братства катастрофална као политички програм, али да је неопходна као путоказ. Нужна је као *регулативна*, а не као конститутивна идеја: она је израз једне телеологије коју „никада не смемо заборавити, ако желимо да останемо људи“ (Колаковски 2005: 25). За завршну акцију у свом схватању појма утопије као противречности, Колаковски кандидује идеју да се ове кантовске противречности могу (и још јаче: и морају) помирити. Међутим, како је то помирење изводљиво само кантовским, филозофским апаратом, у практичне сврхе може да важи закључак да две врсте менталитета, скептички и утопијски, морају напоредо да коегзистирају, и да буду у конфликту:

Штавише, потребна нам је њихова несигурна коегзистенција; јер обе су битне за наш културни опстанак. Победа утопијских фантазија значила би тоталитарни кошмар и потпуну пропаст цивилизације, док би нас владавина духа скептицизма, која се не доводи у питање, осудила на безнадежну стагнацију – непокретљивост која би најмањи случај могла да промени у катастрофални хаос. Дефинитивно, дакле, морамо живети између две, међусобно непомирљиве претензије, од којих свака има своју културну потврду. (Колаковски 2005: 25–26)

Дакле, класично објашњење противречности утопије довело нас је до класичног објашњења противречности цивилизације и филозофског мишљења. А утопија би се – ако би се начинио арбитражући гест који Колаковски избегава – онда могла узети не само као име једног пола антрополошког бића, већ и као опште име за ту противречност дијалектичког прожимања скепсе и утопије у класичном значењу тих речи. Ипак, то би био сувише велики захват у традицијом верификовану терминологију. Овде се само сугерише таква могућност.

Код Колаковског, виђена унутрашња противречност утопије није само специфичан одраз мишљења овог филозофа, она се већ сада лагано може узети као једно од структурно-квалитативних, формално-садржинских својстава утопије као такве, на чему ће се даље излагање увелико заснивати.

Узимајући у обзир противречност у појму утопије, Колаковски онда може са дубљим увидима да проговори и о вези утопије и хришћанске мисли, или о хришћанској утопији, без обзира на то што доктринарно нововековно хришћанство одбацује појам утопије, сматрајући да је то само бледа сенка есхатолошког учења о апокалипси. У тексту „Да ли је могућа хришћанска утопија?“ Колаковски у форми дијалога износи тек нацрт неких идеја за размишљање у овом правцу, не дајући, наравно, у тој отвореној форми коначан одговор. Тако, рецимо, у прилог ’хришћанскости’ утопије износи аргументе да је и сам творац термина и жанра утопије, Томас Мор, био хришћанин без мане, светац и мученик, да су се утописти из 19. века позивали на хришћанску традицију и јеванђеоске заповести, те да је утопијска мисао уопште од средњег века изразито хришћанска, ма колико се касније десио раскол и утопија понекад добила сасвим антирелигијски и атеистички облик (Колаковски 2005: 27). С друге стране, утопија у смислу вере да постоји конкретан начин за изградњу света без зла и конфликта сасвим је антихришћанска, јер је човек због првобитног греха осуђен да живи у свету зла и страдања; намера да се подигне кула савршенства у долини суза ђавоља је работа (Колаковски 2005: 30–31).

Као додатак аргументима Колаковског могло би се навести да је за настанак модерне утопије од суштинског значаја појава хришћанских манастира. Како наводи Зорица Ђерговић Јоксимовић (излажући преглед утопијских идеја помоћу којих може да се оформи алтернативна историја), од краја трећег века нове ере почели су да ничу ти *алтернативни* облици организације живота. На утопијске заједнице нарочито је утицао кенобитски облик монашког живота:

Манастири су, заправо, као и утопије, острва мира и спокоја окружена хаосом и калом свакодневног живота, или пак налик утопијским градовима ограђеним високим зидинама, огледала неба на земљи. И сам долазак у манастир подразумева напуштање општеприхваћеног начина живота, својеврсно негирање његове сврсисходности, као што и утописти, разочарани постојећим стањем у друштву, бољи и испуњенији живот налазе у својим државама среће. (Ђерговић Јоксимовић 2009: 67)

И не само то, у позадини свих утопија, па и оних атеистичких, као и ове манастирске, „лако се могу уочити трагови и утицаји религиозних идеја о рају на земљи, заснованом на вечном блаженству његових житеља“ (Ђерговић Јоксимовић 2009: 23). У том смислу, и библијске утопије, које се можда налазе у ’утопијско несвесном’ свих каснијих утопија, могу се посматрати и као зачеци специфичнијих утопијских жанрова. Прича о еденском врту тако би била *ретроградна* утопија (рај, идеално стање се смешта у прошлост), а *Откривење светог Јована*, у којем се најављује долазак Новог Јерусалима, пророчка или *футуристичка* утопија

(Ђерговић Јоксимовић 2009: 48–49). У складу са овим замахом христијанизације утопије, Зорица Ђерговић Јоксимовић наводи да су чак и Маркс и Енгелс осетили потребу да се оградe од тада увереног мишљења о утопијском карактеру хришћанства. Наиме, почели су себе да називају комунистима како би се разликовали од безличног и утопијског хришћанског социјализма и егалитаризма (Ђерговић Јоксимовић 2009: 130). На истом импулсу настало је и запажање Бошка Телебаковића, који сматра да је и излагање у *Духу утопије* Ернста Блоха, тог најпоетскијег филозофа утопије – у покушају заснивања марксистичке теорије интересубјективности и у свом милитантном оптимизму – прожето метафизиком, религијом и мистиком. Немачки филозоф је тада био под утицајем средњовековне мистике, а иступао против духа ренесансе. У *Духу утопије* и термин социјализам има религиозни призив, Маркс се пореди са Исусом, а укидање класа са очишћењем од греха (Телебаковић 1983: 256–259).

У одличном тексту о утопијама у савременој уметности, и Стефан Моравски проналази паралелу између утопијске и религијске свести:

Повратак вери противстављен чистом интелектуализму, ослањање на богатство ирационалног, склоност ка трансценденталним вредностима, органски су повезани са оживљавањем религије као једног од главних аксиолошких стубова савремене утопије. (Моравски 1985: 21)

У том смислу, и велики део постмодернистичке књижевности (мада настаје у отпору према метанарацијама, тј. великим причама, системима мишљења који теже идеологији, у које свакако онда спада и хришћанска или било која друга религиозна доктрина) заправо приповеда о *ирационалним* алтернативама строго контролисаних возова стварности. А то, ако није правоверни религијски доживљај, сигурно јесте утопијски инстинкт тражења некаквог вишег, скривеног принципа, па чак и онда кад се смисао приповедног текста привидно обесмишљава.

Да утопија није, како се обично мисли, власништво левих идеологија, послужиће и следећи примери. Код једног од најлучиднијих теоретичара утопије, Карла Манхајма, у историјском делу излагања из књиге *Идеологија и утопија* (1929) (подела утопијских свести у историјском развоју), од предложена четири облика, за два би се могло рећи да су 'десна', или барем 'не-лева'. То су либерално-хуманитарна и конзервативна идеја.

Либерално-хуманитарна утопија, по Манхајму, лошој стварности испоставља своју 'исправну' рационалну противвелику која има послужити као мерило онога што се збива, то је идеја која је 'регулатив' за све што постоји, „формална смерница која је одмакнута у бесконачну даљину са које нас покреће“ (Манхајм 1978: 217). Велики Манхајмов критичар из књиге *Отворено друштво и његови непријатељи* (1945), проповедник либералне

утопије Карл Попер, у књизи *У трагању за бољим светом* (1984), сабира размишљања која су разним поводима настајала, размишљања поред осталог и о томе где је место појму утопије у свету који се комунистичке утопије полако одриче. Не треба посебно истицати да је Попер био један од најистакнутијих бораца против такве утопије, скоро званични филозоф Запада током победничког хладног рата са Истоком. У књизи у којој трага за бољим светом, и Попер сматра да сваки живи организам, чак и онај једноћелијски, настоји да побољша свој положај или бар да избегне да се он погорша (Попер 1999: 7). И мада је трагање за бољим светом један од најстаријих и најважнијих животних нагона, вера у политичку утопију посебно је опасна. Зашто је то тако? Зато што вера у бољи свет не сме да се продужи у уверење да можемо да „предвидимо последице наших планова и акција“ (Попер 1999: 38). Ако се амбиваленција утопије поништи, ако се заборави мисаона кочница која стално треба да опомиње на опасности од транспозиција рефлексивних узлета у стварност, онда је од тога само мали корак до позива на жртвовање људских живота у име идеје – а супротставити се томе јесте етички императив либерализма. То би била опомињућа, негативна страна утопије у либералним идеологијама. Позитивна би била она која говори о томе да живимо у најбољем од свих могућих светова. Либерална демократија је поредак који је бољи, зато што је склонији реформама, и праведнији од било којег другог друштвеног система познатог у историји (Попер 1999: 8).<sup>3</sup> У оптимизму подстакнутом својеврсним филозофским разоружавањем, у јасној мисли која признаје да је најважније од свега природно-научно сазнање, да друштвене науке и филозофија, инспирисане тиме, морају да се ослањају на критички емпиризам и критички рационализам, могло би се рећи да је практично исходиште либералне утопије – стални рад на *реформама* друштва.

Када пак Карл Манхајм говори о конзервативној утопији, не види се баш у чему је њена садржина, пре би се могло рећи да конзервативна свест исцрпљује свој делатни потенцијал у идеологији онаквом каквом је Манхајм види. Али, са друге стране, пошто је у његовом виђењу идеологија заправо наличје утопије, онда би се конзервативна утопија имала схватити као утопија реалности, јер се конзервативна свест у идеалном (и зато утопијском) случају по својој структури „потпуно поклапа са стварношћу“ (Манхајм 1978: 226). Процес приближавања утопије и реалности је завршен, утопија је унапред уроњена у егзистенцију.

<sup>3</sup> У теоријском смислу, за Жака Дериду је и демократија утопија, она је у доласку, бесконачно је усавршава, што значи да је увек недовољна и будућа, „чак и када има демократије, она никада не постоји, она никада није присутна, она остаје темом једног непредстављивог појма“ (Дерида 2001: 457). Утопија је тако вечна транзиција, увек није *сада* већ *треба да* буде. Мада би за транзицију у политичком смислу теоретичари глобализације вероватно рекли да је реална утопија, или временски ограничена, тј. орочена. Додуше, и хришћанска Апокалипса је орочена утопија, само што време орочавања није познато.

Могло би се Манхајмовим аргументима придодати и следеће. Утопија реалности увелико почива на понешто фаталистичком доживљају, при чему се дешава, ако се тако може рећи, и процес регресије утопије, тј. не њеног постављања у садашњост већ померања у прошлост, јер је прошлост време које ствара вредности у виду традиције. Традиција тако потпуно истискује утопију као коректива да би сама постала утопија. Рецимо, народњачка десничарска идеологија има утопијску визију у повратку 'природним', наводно неисквареним, патријархалним облицима организације живота. Конзервативна утопија је заправо дијакхронијски инвертована утопија.

Ако је читање утопијског духа у хришћанских мислилаца (и с њима уопште 'десних', мада хришћанска мисао није нужно десна) увелико недоктринарно и у односу на само хришћанство, али и у односу на уобичајену терминологију, било би очекивано да доктринарни приступ читању утопије код прогресивистичких, левичарских мислилаца не наилази на неке проблеме. Међутим (као што је то било и код Маркса и Енгелса који су се бунили против претходећег утопијског социјализма, и стога пледирали за „научни социјализам“<sup>4</sup>), и левичари се увелико мрште на сам помен утопије. Амерички професор историје Расел Џекоби сматра да се левица у прошлости понашала у складу са надом да је могуће из темеља преуредити друштво: „ова вера се хранила утопијском визијом другачијег друштва“. За разлику од славне прошлости, левица се данас служи језиком либерализма, идиомом плурализма и људских права. У форсираном прагматизму, левица почиње да губи своје традиционалне идејне покретаче, при чему се дешава хибридизација левике и деснице:

Левица је некада одбацивала тржиште као експлоататорско; сада га уважава као нешто рационално и хумано. Левица је некада презирала масовну културу као експлоататорску; сада је слави као побуњеничку. Левица је некада уважавала независне интелектуалце као одважне; сада им се подругује као елитистима. Левица је некада одбацивала плурализам као површан; сада га обожава као нешто врло дубоко. (Џекоби 2002: 25)

У тој хибридизацији левих и десних идеја, и појам утопије све више се повлачи са вербалног репертоара левих мислилаца. Додуше, да би се одржао привид традиционалне 'левости' некакав појам утопије мора код њих да опстане, али реч је о толико модификованом појму да утопија почиње да губи своју оригиналну садржину. У отпору према заумности и вилењаштву традиционалне утопије, ова нова лева се преображава у својеврсну *реалну утопију*. Ентони Гиденс, по Милету Савићу један од

<sup>4</sup> Управо је Енгелс увео појам „научни“ социјализам, како би се оградил од оног „утопијског“. Сам Маркс није утопијским социјалистима толико приговарао због наде у будућност, већ због неспособности да „разумеју како да је досегну: они нису схватили да је политичка активност заменила утопијске брошуре“ (Џекоби 2002: 54).

најгласовитијих теоретичара глобализације, своје гледиште описује управо као утопијски *реализам*. Утопијски: зато што треба увек имати неку идеју којој друштво стреми, а реализам зато што космополитска утопија после промена у светском поретку након 1989. године изгледа достижна, она се заснива на глобалној експанзији демократских институција (Савић 2003: 53). И Френсис Фукујама, инспиратор глобалистичке утопије у традицији Карла Попера (или ако ћемо дубље у прошлост: у традицији Кантове идеје светске државе), утопију је својом теоријском конструкцијом остварио: крај историје се десио победом западног, демократског, либералног капитализма. Овакво параутопијско стање захтева само побољшања, али ништа епохално ново на тржишту идеја не може да се појави. Слично томе, и поборници футуристичких, сцијентистичких утопија често потезу аргумент да утопија сасвим конкретно описује реалност – и да је у том смислу *реална утопија* – само хронолошки збркано, тј. раније него што се нешто и стварно деси, као што је случај у баналним примерима када уметник у свом делу 'предвиди' касније појављивање неке технолошке новотарије.

И ови кратки аргументи, у прилог и десног и левог ограђивања од традиционалне утопије, довољни су за тезу да се сам појам утопије не може сматрати ексклузивним власништвом једне класе идеологија. На основу тога се и појам унеколико еманципује као трансидеолошки. Или боље речено, идеологија и утопија нису идентични појмови и не може се једноставно пресликавати садржина једног појма у домен другог. Уосталом, сложени однос идеологије и утопије веома луцидно је сагледао већ помињани Карл Манхајм. Михаило Ђурић је запазио да је овај теоретичар социологије, у књизи *Идеологија и утопија*, одлучно прекинуо са потцењивачким схватањем утопије као апстрактне фантазије о идеалном друштвеном уређењу и наговестио могућност новог одређења утопије као:

... живе, делотворне визије будућности, као критичке свести која се не поклапа с постојећим стањем, већ превазилази то стање с циљем да утиче на његово делимично или потпуно мењање. (Ђурић 1972: 317)

Манхајм заправо реafirмише и идеологију и утопију. Идеолошко и утопијско су „органи плодне скепсе“ и као такве треба их гајити и подржавати јер се само они супротстављају лењости свести, „тенденцији мисли да остане у свом кругу“ (Манхајм 1978: 96). Утопијска свест није конгруентна с бићем, она подрива оно што биће у себи садржи као остварено:

Али нећемо сматрати утопијском сваку оријентацију која трансцендира дато „биће“ и која је у том смислу „туђа стварности“. За утопијску оријентацију сматраћемо само ону која и „трансцендира стварност“ и, прелазећи у делање, у исти мах делимично или потпуно разара постојећи езгистенцијални поредак. (Манхајм 1978: 191)

Утопија, дакле, и трансцендира стварност и разара постојећи поредак.<sup>5</sup> У томе је разлика идеологије и утопије, јер идеологија, иако такође трансцендира егзистенцију, ради на репродуковању постојећег животног поретка и никад не остварује своју садржину (Манхајм 1978: 193). Утопија је у апсолутном смислу *делатна провокација* која у себи носи потенцију остваривости утолико уколико може да остане у оквиру сопственог појма. Стога се – и у томе је обрт у односу на традиционално мишљење – идеологија испоставља фантазијом, а утопија реалијом. Међутим, наравно да је Манхајм свестан конструисаности оваквог схватања идеологије и утопије, и на метанивоу расправе поштено релативизује сопствене дефиниције. Наиме, у складу са својим марксистичким залеђем, Манхајм наводи да је свака дефиниција у историјском мишљењу условљена перспективом, то јест:

... свака дефиниција на неки начин већ у себи садржи целокупан систем мишљења какав се рађа на становишту датог мислиоца, а посебно и политичку одлуку која се налази иза тог система мишљења. Већ начин на који дефинишемо неки појам, и нијанса значења коју употребљавамо, садрже до извесног степена претходну одлуку о исходу процеса мишљења који је конструисан на том појму. (Манхајм 1978: 196)

Оваквим разоткривањем социолошко-политичке условљености знања подвлачи се да је садржина појма зависна од фокализатора стварности и метадискурса. На основу тога онда је појам утопије увек одређен од стране владајућег слоја („слоја који се непроблематично поклапа са неким постојећим животним поретком“), док је појам идеологије одређен од стране слоја у успону („слоја који се налази у егзистенцијалном непријатељству према постојећој животној стварности“) (Манхајм 1978: 201). Ако се гледа из будућности, идеологија је инконгруентна са стварношћу, а ако се посматра из прошлости (конзервативно) онда је утопија у стварносном нескладу. Манхајм се увелико опредељује (а у опредељењу је и садржина појма, јер је знање зависно од политичко-теоријске одлуке) за фокализацију из будућности, при чему онда утопије постају сутрашње стварности, или, како је говорио Ламартин, „прерано зреле истине“.

Ипак, и после свега, парадокс утопије остаје на снази. Мада са много мање елана, и даље постоје промишљања апстрактне

<sup>5</sup> Пишући о подстицајном схватању утопије Мигела Абенсура (Miguel Abensour, “The Persistent Utopia”), Лена Петровић наводи да се овај мислилац одлучно супротставио третирању утопије као непостојеће и неоствариве фантазије. Абенсур је појмом „истрајне утопије“ именовоа динамички историјски процес који има моћ да „ретроспективност сваког мита о златном добу преиначи у пророчство“. На основу тога, истрајна утопија није наравно „немоћна регресивна чежња за неким ванисторијским изгубљеним рајем, већ импулс ка слободи и правди, који се, након свих грешака и пораза, упорно обнавља, али, како показује историја, сваки пут у неком другачијем, претходним искуством преиначеном облику“ (Петровић 2009: 55). У том смислу, по оваквој својој протејској природи, утопија се наново указује као константа људског мишљења.

утопије, да би се то конкретизовало у новим утопијским заједницама (хипи комуне у седамдесетим годинама XX века, или савремени алтерглобалистички покрети), чија краткотрајност представља само далеки ехо утопијског замаха рецимо комунистичких идеја и њихове социјалистичке изградње. Оне заправо делују као постмодерни цитати утопијских традиција, свесни своје артифицијелности и помирени са својом пролазношћу. И без обзира на то што се понекад распири футуролошки жар, скоро је постало културолошки аксиом да то не сме да води предлогу за конкретну примену утопије. Повремени жар је последица антрополошке константе свести којој ђаво не да мира па мора да размишља о будућности и друштвеној будућности, било да би се то свршило неком религиозном есхатологијом којом ће ђаво наводно да се укроти, било неком утопијском пројекцијом која онда помаже ђаволу да се репликује у виду инспиратора новог епистемолошког пораза.

\* \* \*

Да би се конкретније дошло до епистемолошког значења појма утопије, на чијем смо трагу и у првом делу текста били, треба накратко још једном проћи – овога пута не у 'идеолошком', већ у строго термиолошком смислу – кроз постојећу традицију.

Иако постоји интердисциплинарна научна област која се бави утопијом, утопиологија, или, још уже, футурологија као проучавање научних елемената утопија, треба напоменути да у вези са тако прокаженим појмом постоји и тенденција да се ненаучно, колоквијално значење узима понекад интенционално као једино, чиме се, наравно, озбиљнија значења дезавуишу. Лаш Густавсон наводи да је у колоквијалном смислу утопија безизгледни пројекат сваке врсте (Густавсон 1985: 100). Да би се колоквијално, негативно значење поставило у први план, у језик је уведена замена придева *утопијски* придевом *утопистички*. Бранка Докнић, која је релативно скоро објавила социолошко-епистемолошку студију *О утопији*, потврђује да је разлика у придевима заправо последица вредносног става према појму утопије, тј. идеолошког залеђа онога који те термине употребљава. Замењивањем 'утопијског' 'утопистичким', утопијско мишљење проглашава се апстрактним (Докнић 2004: 31). А Жан Сервије, аутор једне од социолошких историја утопије, сматра да је разлика између ова два придева следећа: „утопијско“ означава немогући карактер жеље, а „утопистичко“ обележава оног који је шапач снова (Сервије 2005: 9). Ово друго је, дакле, унеколико више негативно конотирано.

После одлуке да се тај увелико подсмешљиви придев – утопистичко – овде не користи, може се прећи на следеће значење појма утопије, оно *жанровско*. Зорица Ђерговић Јоксимовић говори да у колективно несвесном европских народа постоји представа о неком простору или острву среће, представа која је прерасла у

својеврстан архетип (Ђерговић Јоксимовић 2005: 335). А све то обитава у колективном сећању и као мит, и као књижевни жанр, револуционарни програм или стање духа (Ђерговић Јоксимовић 2005: 336).<sup>6</sup>

Мало пре поменути Жан Сервије опште интуитивно залеђе на којем настаје жанр налази у следећем: врло често аутори који пишу утопије говоре да је утопија некакав сан у будном стању (Сервије 2005: 18). Испитујући социолошки аспект утопијске мисли, Сервије даје исцрпан приказ жанра утопије од Платона до двадесетовековних антиутопија, Замјатина, Хакслија и Орвела. Не треба посебно наглашавати да је жанр добио назив по делу Томаса Мора *Утопија* из 1516. године (о утопији као књижевном жанру в. Фрај 1975: 1577–1591).

У вези са жанром, постоје и термилошке изведенице појма утопије које означавају различите 'идеолошке' односе аутора према садржини представљеног света. Зорица Ђерговић Јоксимовић у том смислу наводи објашњења термина који су настали из појма утопије, било да су сличног или супротног значења: еухронија – добро, срећно време, тј. златно доба; еупсихија – идеално стање свести; дистопија – апокалиптична визија несрећног, најчешће тоталитарног, друштвеног уређења; антиутопија – снажно залагање против остварења утопије (Ђерговић Јоксимовић 2009: 15). Ипак, при томе остаје нејасна разлика дистопије и антиутопије, термина који обележавају жанрове супротстављене утопији. По свему, излазило би да антиутопију треба пре користити у придевском облику ('антиутопијски') као ознаку општег става или погледа на свет, а дистопију као име жанра који се утопији супротставља, при чему би се у том смислу могла користити и ознака негативна утопија. Тако би дистопија свакако била антиутопијска, али антиутопијско би био шири појам који се не налази само у жанру дистопије (негативне утопије). Зорица Ђерговић мало касније то сажето формулише када каже да већина аутора дистопију доживљава као антоним утопије, док антиутопија означава активно супротстављање утопијским стремљењима (Ђерговић Јоксимовић 2009: 18). А Бојан Јовић, расплићући ову малу термилошку заврзламу, подвлачи да је антиутопија тобожња утопија, утопија која се иронијски третира као 'утопијскија' од утопије, док код дистопије нема фигуралног одмака, те је она јасно представљена као 'гора' од утопије. Све у свему, сматра Јовић, употреба термина антиутопија и дистопија (због чега можда и настаје извесна термилошка недоумица) зависи и од регионалног контекста: први се више употребљава у словенској, а други у западној литератури (Јовић 2009: 486).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> А такав архетип је, као и сваки архетип, тешко уништив. И у данашњем покрету алтерглобалиста постоји племенита, утопијска тежња за укидањем разлика између богатих и сиромашних (Ђерговић Јоксимовић 2005: 337).

<sup>7</sup> Бахтинолог Гери Сол Морсон сматра да је антиутопија антижанр, пародија жанра утопије. Она дискредитује могућност сопствене реализације или прика-

Петер Куон на почетку текста о књижевнонаучном приступу утопији наводи да термин утопија употребљава у двоструком значењу: 1. Шири, теоријски појам; 2. Ознака текста који се формално, тематски и функционално ослања на Морову *Утопију* (Куон 1985: 27). На основу овога, једноставно се може повући граница два основна значења термина утопија, то је опозиција теоријско/жанровско значење. Пошто је мали осврт на жанровско значење учињен, треба сада погледати како се утопија традиционално и мање традиционално сагледава као општи теоријско-филозофски појам.

Куон даље наводи условну поделу на два табора оних мислилаца који утопију разматрају у ширем значењу. Макс Хоркхајмер, Ернст Блох (који уводи појам „утопикум“ као инхерентно својство свести) и Карл Манхајм утопију виде као такорећи законитост људског мишљења, структуру свести изван које је мишљење немогуће. Док Ханс Фрејер, Рејмон Рије и Луис Марин утопију схватају као основ стваралачког трагања за алтернативама стварности, што свој извор има у формалној операцији свести (Куон 1985: 28). Бранка Докнић не види баш тако оштру поделу међу филозофским проучаваоцима утопије. Позивајући се на чувену тврдњу Ернста Блоха да је утопија предикат сваког великог исказа, она наводи да савремена теорија под утопијом најчешће подразумева „мисаоно-делатни узлет над оним што је дато“ (Докнић 2004: 11). Затим додаје да је утопија, будући да се на основу тог појма превазилази негативно у човековом постојању, укореењена у саму природу човека (Докнић 2004: 31). И у томе се налази филозофско оправдање утопије: у понављању старе тврдње да је нестанак утопије као трансценденције постојећег немогућ, без обзира на ниво достигнутих вредности у друштву (Докнић 2004: 148). Утопија се тако појављује као константа људског мишљења, као епистемолошка провокација која не дозвољава знању да се окамени.

На крају текста о утопијама у савременој уметности, и Стефан Моравски, скоро поетски, закључује да је утопијски порив дубоко укореењен у људској природи, да утопијско „треба“ увек стоји као опомена и изазов оном реалистичком „јесте“:

Стога утопије не играју само улогу увек будног алармног система који нам казује да смо ми још увек нељудска људска бића, већ исто тако сведоче о човековом херојском настојању (обојеном трагичним сукобом између „треба“ и „јесте“) да укроти зло које се упорно

---

зује „лудост и непримереност претпоставки и логике“ оних који је заступају. За разлику од антиутопије, дистопија, као један тип антиутопије, дискредитује друге утопије тако што приказује могуће – наравно негативне – ефекте њихових реализација (Морсон 2003: 236). Морсон предлаже и појам *метаутопије*, што би означавало жанр у којем се дешава дијалог између утопије и пародије утопије, не априорно прихватање или одбијање утопије, већ преиспитивање утопијског мишљења (Морсон 2003: 246). У том смислу би епистемолошко схватање утопије било једно метаутопијско њено значење.

одржава као несхватљива компонента човекове природе и историје. (Моравски 1985: 26)

По Моравском, дакле, утопија не само да коригује мишљење, већ му доноси и аксиолошку црту путем сопствене инхерентне етичке компоненте.

И Паул Тилих потцртава епистемолошку и етичку компоненту утопије, преко које утопија доказује нужност и у савременом друштву. Темелјна анализа, сматра Тилих, показује да је утопија антрополошки укореењена. Аргумент је унеколико трансценденталан, попут оних који се користе у трансценденталном доказу постојања Бога: да не постоји дубока укореењеност утопијске тежње у човеку не би било уопште могуће постојање израза „имати утопију“. Због утопије као извесне епистемолошке категорије, не може се ни историја разумети без утопије; ако утопије нема „ни историјска свест нити акција не могу имати смисла“. Приметно је да овим везивањем утопије за идеју смисла историје, утопија унеколико постаје конкурент религиозној телеологији. И коначно, ту је и етички аргумент: све утопије теже да негирају само оно „негативно у човековом постојању; управо то негативно у постојању чини идеју утопије нужном“ (Тилих 1985: 150). Утопија тако постаје нужна као рефлексија етичких исклизнућа човечанства, чиме указује на пут моралног усавршавања.

Сва ова могућа општетеоријска значења појма утопије на леп начин ће синтетисати Михаило Ђурић (у тексту „Двосмисленост утопије“, можда најподстицајнијем тексту о појму утопије на српском језику), да би на концу изнео и сопствено схватање о амбивалентности утопије. Ђурић наводи да су најзначајнији савремени покушаји да се одреди појам утопије они из пера Ернста Блоха и Рејмона Ријеа. Постоје веома битне, како методолошке тако и суштинске, разлике међу њиховим схватањима:

1. Ернст Блох, који у великој мери жртвује строгост и систематичност мишљења у корист песничко-метафоричког изражавања, залази у онтолошку област тако да схвата утопију као „основну одредбу целокупне објективне стварности, а не само као основну црту људске свести“; утопија је нада у објективно реално могуће, „уздање у способност ствари да буду другачије“.

2. Рејмон Рије се претежно креће на *гносеолошком* терену тако да утопију практично изједначава са начином мишљења, она је заправо духовна вежба „с бочним или алтернативним могућностима стварности“ (Ђурић 1972: 318). Утопија би у том смислу могла да се дефинише и као продукција епистемолошких хетеротопија.

Дакле, по Ђурићу, два су основна схватања утопије у теоријском смислу: онтолошко и гносеолошко (епистемолошко).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Углавном се, у пропедеутичком смислу, усталило схватање да се епистемологија и гносеологија могу синонимно употребљавати (*gnōsis* – сазнање; *epistēmē* – знање, сазнање, наука). А када би се тражила начелна разлика, она би била у томе што је епистемологија, иако исто преводива као „теорија сазнања“,

Синтетишући те теоријске корене, српски филозоф објашњава сопствено схватање утопије као откривања *некаквог* (у овој речи се крије померање значења утопије од буквалног маштања о новом свету, ка утопији као неједнозначном и комплексном духовном настројењу) алтернативног света. Ево онтолошко-поетске варијанте тог схватања:

Данашње позивање на утопију има сасвим друкчији смисао него некадашње заклињање њоме, данас се у име утопије устаје против свих досадашњих мисаоних навика и правила мишљења, против свих узора и образаца, против сваке извесности и постојаности. У питању је одстрањивање свих препрека и ограничења којима је човек био подвргнут у досадашњој историји, у питању је откривање могућности једног друкчијег света за који унапред није јасно ни у чему се састоји ни колико је у њему вредно живети, у питању је проживљавање искушења и горчине апсолутне слободе до крајњих граница могућног. (Ђурић 1972: 325)

Међутим, пре него што је, на Блоховом трагу, дао одушка пориву да утопију онтолошко-поетски одреди (не треба сметнути с ума да је овај оглед објављен 1972. године, дакле у полету обновљеног занимања за утопију после чувене, утопијске 1968. године), Ђурић и аналитички говори о њеним епистемолошким карактеристикама. И ту је изнео сада већ скоро класичну формулацију о *амбивалентности* утопије, која је за овај рад од пресудног интереса.<sup>9</sup> За утопију је, наиме, од битне важности управо увид „да идеално никад не може постати реално“ – немогућност идеалности је залог привлачности – и да је, на основу тога, утопијско стремљење:

... истински утопијско само уколико остаје у оквирима чисте могућности, само уколико нема никаквог изгледа на коначан успех, јер једино тако може да буде окосница деловања увек нових и нових генерација. (Ђурић 1972: 323)

Парадокс утопије (или њена иронија или апорија) да је истинска само онда када није остварена – ту се не завршава. Као да је тај парадокс подигнут на квадрат у тврдњи да утопија не треба да има било каквог изгледа на успех како би била истинска утопија. Није, дакле, реч само о неуспесима у остварењу утопије, већ у начелној, *самосвесној* продукцији тог парадокса.

такорећи општија, бави се *аксиомима* филозофије, оним што се не доказује, док би гносеологија у том случају била *део* филозофије који се бави проучавањем извора, путева и форми сазнавања.

<sup>9</sup> У кратком повратку блоховском филозофско-поетском језику, занимљиво је како, на Ђурићевом трагу, Велимир Ђургус Казимир одговара на питање има ли данас (1985. године) места за утопију, персонификујући амбивалентност утопије у лику Еуридике: „Одговор је категорично позитиван. Када, међутим, дођем до питања: Како стоје ствари са њеним остварењем, прво што ми пада на памет то је мит о Орфеју и Еуридици. / Чини ми се да је наша Утопија наша Еуридика. Док не покушамо да је угледамо, а можда и опипамо, она нас без проблема прати. Али чим покушамо да је видимо (или додирнемо) она се окамени“ (Ђургус Казимир 1985: 137).

Овакво мишљење постаје и општа карактеристика начина сазнавања. У том, епистемолошком смислу утопија би била *самосвесно амбивалентна рефлексија непостојећег*. Уз ову 'дефиницију' (будући да је овај текст нацрт једног епистемолошког схватања појма утопије, чија би дубља разрада захтевала обим једне монографске студије) ваља додати још само пар начелних запажања.

Како наводи Зорица Ђерговић Јоксимовић, и у кованици Томаса Мора постојала је амбивалентност: и данас није јасно да ли је енглески филозоф и писац хтео том појму да прида значење срећног места или места које не постоји, или можда и једно и друго. Недоумица је видљива и у могућим читањима значења садржине списа *Утопија*. И Томас Мор је био скептичан у погледу остварења своје утопије. Она је у исто време и озбиљна и сатирична, а двосмисленост је присутна на сваком кораку – рецимо, топоними у његовом делу када се преведу с грчког добијају шалвив па чак и подсмешљив призив (Ђерговић Јоксимовић 2009: 68). Но, у крајњем случају није од пресудне важности разјашњавати какав је био Моров став према утопији, битно је да је енглески мислилац наслутио појам којим може у општетеоријском смислу да се именује амбиваленција људске сазнајне тежње.

За крај овог нацрта епистемолошког схватања појма утопије потребно је још само појам наново вратити у друштвени контекст и проверити да ли га епистемолошки набилдована утопија може дефинитивно гурнути у страну. Без обзира на то колико утопија била обележје људске свести, законитост људског мишљења, и тако у идеалном смислу доведена на пуну пољану чистих појмова, утопијско увек води рачуна о друштвеном контексту у којем се јавља, па макар и на нивоу интерсубјективности, и макар да би га на крају одбацило као нешто што квари срећу чистој рефлексији. На малом простору, у надахнутом тексту, Ролан Барт синтетише све главне моменте разматрања појма утопије и на основу тога налази везу политике (која је поље потребе) и утопије (која је поље жеље) у следећем: утопија је политички облик фантазије. Наравно да стално постоји тензија између ова два поља, и њихов однос је увелико парадоксалан: „Потреба пребацује жељи њену неодговорност, њену излишност, жеља пребацује потреби њене цензуре, њену редуktivну власт“. Тако и Барт долази до амбивалентности утопије с обзиром на њену пројектованост у будућност:

Утопија је увек амбивалентна: она разара садашње време, ослања се, без предах, на оно што не иде у свету, и истовремено, са истом снагом, измишља слике среће: измишља их у њиховим бојама, у њиховој прецизности, у њиховој променљивости, и у њиховој самој апсурдности; садржи најређу храброст: храброст уживања. (Барт 1975: 1569–1570)

Начелна амбивалентност утопије, за Барта, иде чак и до храброг апсурда или филозофско-хедонистичког апсурда у којем је

сасвим излишно питање њене конкретне примене. Ако је утопија схваћена као својеврсна епистемолошка вежба са стварношћу, и ако се тај однос промисли као амбивалентно надопуњавање, онда се питање о конкретним применама утопијског мишљења трансцендира као сувише поједностављено превођење на вулгарни стварносни језик парадоксалног језика утопије.

Крајњи парадокс утопије је у исто време и парадокс самог мишљења. Иако се песимистичка ноција о немогућности мишљења и недоступности сазнања углавном испоставља реалистичном, мишљење, будући субјективно нужно, увек је мишљење о немогућем, о сопственим апоријама, антиномијама, противречностима, дакле једна утопија свесна сопственог парадокса. На том трагу је и утопија у епистемолошком смислу, дакле, амбивалентни модус сазнавања свестан сопствене и неопходности и виртуелности.

### Литература

- Барт, Ролан. „Утопија“. *Дело*, бр. 11–12 (1975): 1569–1570.
- Берђајев, Николај. *Смисао историје: оглед филозофије човечје судбине*. Превео Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Дерета, 2001.
- Густавсон, Лаш. „Утопије“. Превела Леа Ерман. *Књижевна критика*, год. XVI, бр. 2 (1985): 100–120.
- Дерида, Жак. *Политике пријатељства*. Превео Иван Миленковић. Београд: Београдски круг, 2001.
- Докнић, Бранка. *О утопији: прилог социологији сазнања*. Београд: Прометеј, 2004.
- Ђерговић Јоксимовић, Зорица. „Алтернативна историја: снови о утопији“. Жан Сервије. *Историја утопије*. Београд: Слио, 2005, 335–341.
- *Утопија: алтернативна историја*. Београд: Геопоетика, 2009.
- Ђурић, Михаило. „Двосмисленост утопије“. *Стихија са-времености: друштвенофилозофска разматрања*. Београд: СКЗ, 1972, 313–326.
- Јовић, Бојан. „О неким изворима Пекићевих роботских антропоеја“. *Поетика Борислава Пекића: преплитање жанрова*. Петар Пијановић и Александар Јерков, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност – Службени гласник, 2009, 485–495.
- Колаковски, Лешек. *Моји исправни погледи на све*. Превела Ивана Ђокић. Петроварадин: Футура, 2005.
- Куон, Петер. „У прилог књижевнонаучном приступу утопији“. Превео Жарко Радаковић. *Књижевна критика*, год. XVI, бр. 6 (1985): 27–36.
- Манхајм, Карл. *Идеологија и утопија*. Превео Бранимир Живојиновић. Београд: Нолит, 1978.

Моравски, Стефан. „О утопијама у уметности нашег времена“. Превела Славица Милетић. *Књижевна критика*, год. XVI, бр. 6 (1985): 9–26.

Морсон, Гери Сол. „Пародија, историја и метапародија“. Превео Душан Радуновић. *Трећи програм*, бр. 119–120 (2003): 225–246.

Петровић, Лена. „Утопијски мотиви у драмама М. Држића и М. Равенхила“. *Интеркултурни хоризонти: јужнословенске/европске парадигме и српска књижевност*. Драган Бошковић, ур. Крагујевац: ФИЛУМ – Скупштина града Крагујевца, 2009, 45–59.

Попер, Карл Р. *У трагању за бољим светом*. Превео Драган Д. Лакићевић. Београд: Paideia, 1999.

Савић, Миле. „Политички реализам космополитске утопије“. *Трећи програм*, бр. 119–120 (2003): 49–66.

Сервије, Жан. *Историја утопије*. Превела Вера Павловић. Београд: Слио, 2005.

Сиоран, Емил К. *Историја и утопија*. Превео Бранко Јелић. Чачак: Градац, 1987.

Телебаковић, Бошко. „Ernst Bloch: Дух утопије“. *Theoria*, бр. 1–2 (1983): 256–259.

Тилих, Паул. „Критика и оправдање утопије“. Превео Новица Милић. *Књижевна критика*, год. XVI, бр. 2 (1985): 150–156.

Тубић, Ристо. „Драматично-апоретична филозофија Лешека Колаковског“. У: Лешек Колаковски. *Моји исправни погледи на све*. Петроварадин: Футура, 2005.

Ћургус Казимир, Велимир. „Има ли данас места за утопију?“. *Књижевна критика*, год. XVI, бр. 2 (1985): 128–137.

Фрај, Нортроп. „Врсте књижевних утопија“. Превела Даша Дрнчић. *Дело*, бр. 11–12 (1975): 1577–1591.

Џекоби, Расел. *Крај утопије: политика и култура у доба апатије*. Превео Александар Миленковић. Београд: Београдски круг, 2002.

Igor Perišić

An Outline for an Epistemological Approach to the Notion of Utopia

#### Summary

This paper is divided into two parts.

The first part contains an overview of sorts, listing different views on the notion of utopia, as created in many ideologies of various provenances. At first, it mentions those intellectuals who discarded the utopia *a priori*, and then examines some philosophers of the former Eastern Bloc, such as Leszek Kołakowski, who paradigmatically went from a partial acceptance of the socialist/communist utopia in their youth to antiutopianism in the mature phase of their work. Subsequently, the paper mentions liberal and conservative ideologies and their attitude towards utopia, to examine the connection between utopia and Christianity in a culturological

sense. Finally, it examines the link between utopia and leftist ideologies, concluding that utopia is not a popular term there either, especially for the modern left. Based on the difference between ideology and utopia, as established by Karl Mannheim, we arrive to the conclusion that utopia does not belong exclusively to one class of ideologies, but retains some transideological meaning.

The second part contains a discussion of the remaining non-ideological meanings utopia, from the genre meaning (containing a short discussion of the terms utopia, anti-utopia, dystopia, negative utopia etc), over the theoretical to the epistemological-philosophical meaning. It turns out that, epistemologically, utopia could be understood as a rule of human thought, as an epistemological category of sorts. On the basis of an inspiring text by the Serbian philosopher, Miloš Đurić, utopia is epistemologically 'defined' as a *self-conscientiously ambivalent reflection of the nonexistent*.

*Key words:* utopia, epistemology, ideology, ambivalence.