

Рихард Заге

СОЦИЈАЛНО-УТОПИЈСКО МИШЉЕЊЕ И ИЗАЗОВИ 21. ВЕКА

У суштини, реч је о снимку ситуације утопијског мишљења после слома реалсоцијалистичких система у источној и средњој Европи. Да ли је тачно да своју будућност утопијско мишљење има већ иза себе? Или, постоје ли варијанте утопијских визија од којих се не може одустати приликом решавања предстојећих проблема двадесет првог века? Заге развија тезу да је ауторитарно-екастичка линија утопијског мишљења дошла до свог краја. Али, он наглашава и, почев од Мора, способност утопијског дискурса за учење. Она омогућаје утопијском масовном процесу да се обнови и да као регулативни принцип, с обзиром на масивне погрешне развоје, дејствује у глобалном контексту. На примеру Извештаја Римског клуба „Глобална револуција“ из 1991. он развија оно што тек чини вероватном будућност политичких утопија: наиме, да у медијуму секуларизованог ума и његовим средствима утврди стратегије решавања за један свет који је још увек угрожен нуклеарним холокаустом, разарањима животног средине глобалних размера, искористићавањем сировина које се не могу обновити, оскудином у животноним намирницама, доминацијом ирационалних структура власти у лику новог национализма и верског фундаментализма, као и необузданом експанзијом сивановних жива у неразвијеним земљама Јужа.

Кључне речи: *Рад. – Радничка класа. – Потребе. – Људска и грађанска права. – Егоизам. – Вера у најредак. – Идеологија. – Погрешна. – Култура. – Мањине. – Парламентарна демократија. – Капиталистичко индустријско друштво. – Тржиште. – Солидарност.*

I

Ако се може веровати сеизмографима духа времена, своју будућност политичка утопија већ има иза себе. Већ је године 1985. Јирген Хабермас констатовао „кризу државе благостања и исцрпеност утопијских енергија“.¹ Четири године доцније, неколико

1 Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt am Main 1985, стр. 141 ff.

недеља по отварању граница Немачке Демократске Републике, Гинтер Кунерт је беспоштедно одбацио утопију демократског социјализма. Уместо да буде атрактивна за масу становништва Немачке Демократске Републике, „нестрпљива већина, после четрдесет година туге, (...) радије ће посегнути за оним најближим: за бананама код 'Алдија'“. Утопијски снови, вели, нису ништа друго него израз нелагодности изазване индустријском цивилизацијом. Па ипак, њени механизми – наиме, функционалност, продуктивност и потрошња – мрве све варијанте „колективнога ја“ од којег утопија живи. „Утолико у тој мегамашини, која је, дакако, јасно подредила себи актуелни социјализам, 'слободна асоцијација слободних људи' не може постати ништа друго“, тако гласи његов поразан суд, „него клуб за одмор или удружење посвећено традицији у којима људи заједнички читају *Комунистички манифест* како би избегли буђење.“²

А у марту 1990. године Ханс Магнус Енценсбергер је уједињење, које су масе у источном и западном делу Немачке спонтано извеле, славио као ударни доказ да постоји само још једна могућност да се говори о политичким утопијама, наиме у књижевној форми „некролога“. Масе су 9. новембра кренуле путем преко границе и узбуркале прилике у Немачкој. „Ходом тих бегунаца није свануо миленијум, већ само свакодневица која ће изићи на крај без пророка.“³ Неутопичност преврата у Немачкој Демократској Републици, тако се Енценсбергер може протумачити, обелоданила је само оно што се одвећ дуго прећуткивало: да утопијско мишљење нипошто није нека антрополошка константа. Специфичан производ европске културе почев од грчке антике, оно је, додуше, било извожено у друге земље. Ипак, тај догађај не сме да изазове обману „да је, од каменог доба до америчких и азијских високих култура, постојало хиљаде људских друштава која су излазила на крај без утопије. Да без ње живот није могућан, то је, дакле, једна празноверна представа“. Истина, био би то догађај великог домета ако би се Европљани растали од фикс-идеје утопије. Међутим, о неком губитку не би се могло говорити. Оно што би се жртвовало једној таквој самокоректури „били би, напослетку, најфаталнији моменти утопијског мишљења: пројективно лудило величине, претензија на тоталитет, дефинитивност и новина“.⁴

Било би погрешно ако би се превидело реалистичко језгро те посмртне песме упућене политичкој утопији. У мери у којој је њене пројекције током 19. и 20. века достигала друштвена ствар-

2 Günter Kunert, „Traumverloren. Die Idee des Sozialismus scheitert“, у: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, бр. 278, 30. 11. 89, стр. 33.

3 Hans Magnus Enzensberger, „Gangarten. Ein Nachtrag zur Utopie“, у: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Hrsg. v. Richard Saage, Darmstadt, 1992, стр. 74.

4 На нав. месту, стр. 69.

ност, започињало је уједно и њено размађивање. Уистину, класична традиција утопијског мишљења обликовала је профил модерне цивилизације више него што се то на први поглед чини. Тако би онај ко Кампанелину *Државу сунца* стигматизује као претечу тоталитаризма требало да размисли о томе да је она на изванредан начин такође антиципирала оно што се остварило у слободним земљама Запада. „Значајну улогу у његовој држави играју справе за мерење времена и ветрокази – ствари које у Ренесанси означавају почетак све веће регламентације у погледу времена, контроле и прилагођеног понашања, те су карактеристичне за доба железнице и фабрика.“⁵ У Моровој *Утопији*, шуме се безобзирно секу ако стоје на путу људима. Њихов однос према природи потпуно је инструменталан, као што показује и геометријска структура утопијског града: антиципација архитектуре и урбанистичког планирања којима је печат дала техничка циљна рационалност и који су данас свакодневица светске цивилизације.

Томе одговара то што су најодлучнији апологети капиталистичког индустријског друштва, наиме заступници такозваног „технократског конзерватизма“, отворено или прећутно могли да наставе на премисама утопијског мишљења у 19. веку.⁶ У „окрутним“ структурама хијерархизованог света рада, карактеристичним за немали број утопијских пројеката током Индустријске револуције, видели су „животни поредак“ чија је структура владавине стабилнија од такве структуре преиндустријског сталешког друштва. Окончање класне борбе у знаку апсолутног преимућства раста производње, што је класични постулат утопијског мишљења у 19. веку, сматрали су потврђеним у социјалном партнерству високоиндустријализованих земаља Запада после Другог светског рата. Сазнање утописта да услед све комплексније поделе рада свако све више постаје зависан од свакога на лествици која се све више шири, веровали су, одржало се у изградњи „стварних принуда“ и социотехничких „суперструктура“ које према појединцу иступају као неизбежна судбина.

Обухватајући систем, тај утопијски образац технократског стварања јединства друштвених процеса дао је печат и друштвеним порецима совјетског типа: они су се налазили у власти очекивања безграничног квантитативног привредног раста и нескрханог поверења у универзалне могућности технике, од којих су утописти 19. века очекивали решење свих проблема еманципације. Међутим, они су се, у пресудном смислу, приближили класичним позицијама

⁵ Lars Gustafson, *Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht*, у: *Utopieforschung*, hrsg. v. Wilhelm Vosskamp. Erster Band, Frankfurt am Main 1985, стр. 286.

⁶ Упоредити Richard Saage, „Technischer Staat“. Zur Vorgeschichte des „Späth“-Kapitalismus, у: *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Richard Faber, Würzburg 1991, стр. 95 ff.

линије утопијског мишљења која полази од Платона и Мора више него капиталистичке земље Запада. Додуше, Фридрих Енгелс је, као што је познато, захтевао одустајање од „рецепата за прчварницу будућности“. Па ипак, у оквиру марксистичке традиције посебно су бољшевици најодлучније прешли преко те антиутопијске забране слика (Билдервербот). Ту тенденцију емфатично је изразио Јоханес Р. Бехер када је 1941. године писао: „Совјетском Савезу дугујем оно... што дугујем животу; једном узвишеном животу. *Vita Nuova*, друкчији или Нови живот о којем су сањали сви песници свих времена, долазак 'Царства људи', обрис и градилиште једног људског доба које свиће после миленијума владавине богова и сумрака богова, савремено остварење Платонове умне државе, државе сунца једног Кампанеле, сна о 'довршеном човеку' или 'утопији' једног Томаса Мора.“⁷

До фарсе доведен Бехеров „Поздрав једног немачког песника Совјетском Савезу“ не може изазвати обману да за основу има једну тачну премису. И друштвени пореци совјетског типа и класична традиција утопије полазили су од претпоставке да се идеална држава може остварити само онда ако недвосмислено доминирају политика у односу на привреду, бирократско туторство и партијска дисциплина у односу на личну спонтаност и креативност, надгледање и туторисање појединачца у односу на њихово право на самоодређење, те принцип ограђивања према споља, упечатљиво симболизован „гвозденим завесом“, у односу на несметану слободу кретања. Томе се придружују и друга подударна структурна обележја. Комунистичка партија, која за себе полаже право монопола на истину и политику, свој утопијски узор има у филозофима Платонове *Politeia* и по њима створеним елитама из утопија раног новог века. Та самоименована „авангарда радничке класе“ – као истински носилац историјског напретка – своју претензију на власт не заснива демократски, него, као утописти почев од средине 18. века, историјскофилозофски. Напослетку, треба поменути и визију „новог човека“ која припада језгру класичне традиције утопије. За њом је посегнуо Троцки када је 1924. године писао да се у довршеном социјализму обичан човек уздиже до висине једног Аристотела, Гетеа и Маркса.⁸

Али, зашто је са сломом друштвеног поретка совјетског типа у Европи окончана та етатистичко-ауторитарна линија утопијског мишљења? Независно од многих историјски контингентних узрока

⁷ Цитирано према Georg Lukács, Johannes R. Becher, Friedrich Wolf u.a., *Die Säuberung*, Moskau 1936: Stenogramm einer geschlossenen Parteiversammlung, hrsg. von Reinhold Müller, Reinbeck bei Hamburg 1991, стр. 25. Указивање на Бехеров цитат дугујем Франку Фалкеу.

⁸ Leo Trotzki, *Literatur und Revolution*. Übersetzt von Eugen Schäfer und Hans Riesen, Berlin 1968, стр. 215.

спољнополитичке и унутрашњополитичке природе, о којима се овде не може даље расправљати, постоје обрасци објашњења који су укотвљени у самој ауторитарној социјалној утопији. Хтео бих да поменем три аспекта: 1. Систем који једној малој елити признаје монопол на истину и политику није способан да иновативно реагује на нове изазове, пошто нова учења и сазнања често артикулишу мањине изван владајућег апарата моћи. 2. Када се гуше индивидуална људска и грађанска права, онда таленти милиона људи морају увенути. Последица је културна, научна и, пре свега, привредна стагнација, која се егземпларно могла запазити у некадашњем Совјетском Савезу. 3. Друштво које почива на тудорисању велике масе становништва и које индивидуалну слободу разара гигантским апаратом за надгледање, делегитимише своју политичку власт. У тренутку у којем се он масовним акцијама макар и краткотрајно прегази, целокупан систем пропада, као што су показали преврати 1989. и 1991. године.

II

Нема сумње: крај ауторитарно-статистичког обрасца класичне традиције утопије јесте неопозив. Чак и ако би дошло до успостављања диктатура које би изнова урониле у сенку Кампанелине *Државе сунца*, ипак је извесно да им више не би пошло за руком оно што је свагда одликовало утопијско мишљење: да посредују тако нешто као што је нада. С друге стране, тако гласи моја теза, са сломом реалног државног социјализма у Европи није дискредитовано утопијско мишљење као целина, јер и даље постоји притисак проблема који је, почев од Мора, у новом веку стварао утопије. Мислим, наиме, да је погрешно да се утопије увек изједначавају само са идеалним државама или визијама будућег ужаса, те да се искључиво посматрају са тог аспекта. Као сâм утопијски пројект, чини ми се да је исто тако важан и социо-политички повод који их је изазвао. Иако конструктивне у том смислу што помоћу секуларизованог ума пројектују противсветове, политичке утопије су увек и феномени реаговања: оне, наиме, почев од Мора одговарају на препознатљиве погрешне развоје и кризе друштвеног, а данас чак и глобалног контекста у чијем су оквиру настале.⁹

Утописти из доба Ренесансе и Просветитељства реаговали су на самовољу апсолутистичке државе, на привилегије сталешког друштва, као и на искоришћавање људског рада које су спроводили феудализам и рани капитализам. Утопије 19. и раног 20. века јесу конструктивни одговори на социјалну беду коју је изазвала Инду-

9 Упоредити: Richard Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991.

стријска револуција. Такозване „црне“ утопије схватају себе као опомену пред тоталитарним системима и тенденцијама на Истоку и Западу почетком двадесетих година. Новији утопијски дискурс после Другог светског рата добио је пресудне импулсе од све већег разарања природних животних услова човечанства услед природнонаучно-техничког развоја, индустријализма с његовом масовном потрошњом у високоразвијеним земљама Севера, који, у најмању руку с одобравањем, пристаје на осиромашивање Југа, као и још увек постојећег угњетавања жена. Ако се то претпостави, могло би се, заострено формулисано, рећи да и даље постоји притисак проблема који, почев од Мора, провоцира утопије. Међутим, његов квалитет се, на основу његове глобализације, чак и у поређењу с првим деценијама 20. века толико променио да му решења класичне традиције, нарочито пројекти из 19. века, нису више дорасла. Дакле, утопијско мишљење данас јесте принуђено да стекне нов профил. Ипак, у чему се састоји његова незаменљивост?

Већ су поменути превазиђени елементи утопије: њена пропаст најављена је далеко пре слома системá власти совјетског типа. М. И. Финли је већ 1967. године указао на то да се утопијско мишљење може ослободити своје парализе само онда када прекине са својом прошлошћу и упусти се у нове потребе људи у другој половини 20. века.¹⁰ Тај захтев је – свакако делимице – био прихваћен. Далекосежне ревизије изворног утопијског обрасца – које су изазвали пројекти Скинеровог *Walden Two*¹¹, Накслијевог *Island*¹², Ле Гиенове *The Dispossessed*¹³ и Каленбахове *Ecotopia*¹⁴ – означио сам придевом „постматеријалне“. По мом мишљењу, уза све разлике у сликању алтернативне будућности, они полазе од низа заједничких структурних обележја која оправдавају такво обележавање.

Најпре, стало им је до широке децентрализације политичких и економских институција како би се проширило учешће свих у обликовању заједнице. Затим, наука и техника се одвајају од принуда неспутаног привредног раста. Оне се поспешују само селективно, па и то само онда ако су спојиве с природним основама живота људи. Осим тога, телесни рад се вреднује у оној мери у којој се појављује барем као једнак с духовном делатношћу. Уједно почиње да се растаче стриктно подвајање рада и доколице. На место хијерархија рада које изнуђују дисциплину долазе концепти

10 M. I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, у: *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. by Kurt H. Wolff and Barrington Moore, jr., Boston 1967, стр. 20. f.

11 Б. Ф. Скинер, *Ивалден Тво*. Њитх а нењ Интродукцион бй тхе Аутхор, London 1976.

12 Алдоус Хуцлеј, *Исланд*, Лондон 1988.

13 Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed*, London u.a., 1988.

14 Ернест Цалленбацх, *Екоптопија*, Торонто у.а., 1982.

самоодређене делатности. Даље, може се препознати тенденција ка одустајању од прекомерне потрошње. Првенство трошења материјалних добара бива замењено вредновањем сексуалних и уметничких потреба. Еманципација жена такође добија већи значај него што је то био случај у класичној утопији. И не напослетку, постматеријални пројекти се дистанцирају од филозофскоисторијски засноване вере у напредак таман онолико колико са скепсом предузећу њен материјални супстрат, владање природом помоћу техничких средстава.

Са политиколошког гледишта, брзо су именована слаба места постматеријалне утопије. Као што је показано, њени конструкти хоће да путем радикалне децентрализације на свим равнима друштва омогуће што непосредније учешће грађана у процесу политичког и економског одлучивања. Али, ништа не указује на то да је масовно друштво, одвојено од светског тржишта, способно за преживљавање нпр. без великих индустријских комплекса са централизованим „суперструктурама“. Такође остаје нејасно како постматеријални концепт утопије може постати могућан за већину с обзиром на хегемонију посесивноиндивидуалистичке мотивације која обухвата слојеве. С друге стране, исто је тако јасно да би било погрешно да се оне одбију као пуке „утопије бекства“. Њихови елементи способни за будућност одавно су оставили иза себе езотеричну ексклузивност књижевних „замака за бекство“, као што очигледно показује извештај *Глобална револуција*¹⁵ из 1991. који је ауторизовао „Римски клуб“.

Свако зна да код његових аутора и чланова није реч о писцима који естетизујућом „редукцијом комплексности“ настоје да изиђу у сусрет читаочевој индивидуалној потреби за хармонијом. Напротив, имамо посла с признатим научницима, привредним експертима и политичарима који, почев од 1968. године, размишљају о несигурном стању човечанства. Њихов циљ није стварање књижевних светова из снова који служе једино компензацији колективних страхова. Њима је, напротив, стало до тога да глобални начин посматрања једног света у којем све више расте међусобна зависност нација и држава повежу с анализом узајамних утицаја политичких, социјалних, научних, културних, психичких, техничких и еколошких проблема. У исти мах, из тих сазнања треба да се развије „стратегија светског решења“ како би се показала средства и путеви који, можебити, могу допринети преживљавању човечанства.

¹⁵ *Die globale Revolution. Club of Rome – Bericht 1991*, hrsg. Von Spiegel-Verlag Rudolf Augstein, Hamburg 1991. Одговарајуће место у тексту наведено је према односном цитату. Сам извор се у ономе што следи именује као *Извештај*, а бројеви страница наведени су у тексту.

Да ли се уопште чини могућним да се чланови „Римског клуба“, које је Рихард фон Вајцзекер назвао „савешћу човечанства“, доведу у везу с утопијским дискурсом? Ко је читао *Извештај*, тај ће једва моћи оспоравати да на то питање треба дати потврдан одговор. Његови аутори, наиме, деле с утопијским писцима премису да свет какав јесте у својој пукој фактичности не сме даље постојати. Томе одговара заједничко уверење да је будућност принципијелно отворена. Дакле, људи морају сами одлучити шта ће подражавати под „добрим животом“ и како ће га постићи. Аутори *Извештаја* су заједно с великим утопистима начисто с тим да пука екстраполација постојећих трендова није кадра да пружи реалистичан одговор на проблеме садашњице (стр. 11). Они изречно захтевају „једну визију света у којем радо хоћемо да живимо“ (стр. 10 f., 65). На једном месту се чак изјашњавају за његов „утопијски“ квалитет (стр. 33).

У исти мах, они потврђују још један фундаменталан услов утопијског дискурса. Ако се будућност даде обликовати, онда морају постојати сфере мишљења и фантазије које су растерећене од непосредног притиска политичке и друштвене одговорности или наметања интереса: тек се под том претпоставком чини могућним пројектовање сценарија будућности који су више од пуког пројужавања садашњих прилика.¹⁶ То уверење спада у језгро саморазумевања „Римског клуба“. Тек тиме што „његови чланови (...) (репрезентују) мноштво култура, идеологија, професија и научних грана“ (стр. 6), он за себе ствара слободне просторе који се отржу непосредној политичкој инструментализацији. И напослетку, аутори држе до једног ресурса који је почев од Мора био услов могућности утопијске алтернативе: свој *Извештај* они, не случајно, схватају као „позив на светску солидарност“ (стр. 128) и дају на знање да ће он имати шансу да се поштује само ако наиђе на људе који се придржавају секуларизованог ума као своје последње инстанције за оријентисање.

III

Ако су на тај начин препознатљиве важне заједничке тачке пресека *Извештаја* са формалним обрасцем нововековне утопије, у исти мах је такође јасно да он прекида с низом основних претпоставки ауторитарно-етатистичке линије утопијског дискурса почев од Мора. Његов унутрашњи склоп био је одређен тиме што је солидарност интерпретирана као израз колективног ума који

¹⁶ Упоредити: Udo Bernbach, „Die Utopie ist tot – es lebe die Utopie!“, у: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Hrsg. v. Richard Saage, Darmstadt 1992, стр. 142–151.

није тежио, или је то чинио само недовољно, ка поравнању са неутуђивим правима појединаца. Насупрот томе, аутори *Извешћаја*, у сагласности с постматеријалним утопијским пројектима, захтевају један облик солидарности који не доводи до угаснућа добро схваћеног сопственог интереса појединца, него од њега полази: егоизам треба учинити моћним савезником солидарности. Тај циљ се може постићи стога што данас није реч само о сопственом преживљавању него и о преживљавању наше деце и наших унука (стр. 129). Међутим, и универзалне вредности које следе из тако схваћене солидарности прекидају с антииндивидуалистичким идеалом хомогености класичне традиције утопије: оне не обухватају само слободу него и индивидуална људска права и личну одговорност (стр. 124). Истовремено се одбија корелат утопијског антииндивидуализма – егалитаризам који нивелише (стр. 33 f.).

Ипак, постматеријалној оријентацији савременог утопијског дискурса не приближавају се само нормативне основе *Извешћаја*. С њим конвергирају и важни садржински структурни елементи његовог контрасценарија. Многи (иако не сви) класични утописти веровали су да материјалну немаштину и израбљивање могу да окончају пре свега тиме што ће се тржиште заменити једном централизованом планском привредом која, такорећи „одозго“, регулише производњу и расподелу. Насупрот томе, *Извешћај* полази од широког консензуса да се не може одустати од ефективности држишта као једне социјалне институције која организује људске производне снаге зарад покривања људских потреба (стр. 16). Његова важност за одржање економске виталности и способност за иновацију не подлежу сумњи (стр. 33). Међутим, његови аутори, исто као и сви утописти, уједно наглашавају границе тржишта. Фиксирани на краткорочно задовољавање потреба одн. максимирање добити, његови механизми не могу заступати дугорочне интересе (стр. 14, 30) код којих је реч о енергији, животној средини, фундаменталном истраживању и фер-поступању (Fairness) (стр. 16).

Поред тога, оно је везано за перспективу неограниченог привредног раста који је пресудно произвео контрапродуктивне последице што их треба савладати (стр. 120). У једном привредном систему, каже се у *Извешћају*, „чији су мотори стимулисање прекомерне потрошње код потрошача и расположивост кредита“, постоји „пре као и сада опште очекивање да ће богатство и материјални иметак и даље расти“ (стр. 120). Једном речју: аутори не пледирају за укидање тржишне економије, али свакако за њено нормативно ограничавање. Настављајући се на антиitrustовске и антидампиншке законе, споразуме о везивању цена, контроле у систему кредитирања, као и на одређени кодекс понашања који је пословни свет прихватио, они за предузећа захтевају „јасно сазнат-

љиве етичке норме (...) онако како их друштво тражи, норме с којима и индустрија може да живи, иако с ограничењима“ (стр. 128).

Међутим, *Извештај* не показује само „границе тржишта“ при савлађивању глобалних проблема човечанства. Он се такође, што је скоро још важније, саглашава с новим вредновањем тријаде „техника и наука“, „рад“ и „потребе“, толико централне за утопијски дискурс“, онако како су је извеле постматеријалне утопије после Другог светског рата. Сасвим у том смислу, аутори *Извештаја* виде „прешну заповест тренутка да се техника покуша довести у везу са човеком и усмерити тако да доприноси општој и трајној добробити свих народа данашњих и будућих генерација и да се подреди једном целовитом, глобалном, чак космичком разумевању“ (стр. 121). Тако за њих – из рапидног пораста концентрације угљен-моноксида и опасности које произлазе из ефекта стаклене баште, које сежу од исушивања земљишта у житницама Украјине и америчког Средњег запада, преко последица до тада незамисливе катастрофалне поплаве лета 2002. године у средњој Немачкој које је свако могао да види, до пораста нивоа мора – произлази недвосмислени примат у оквиру унапређивања технологије: „Штедљивије и ефикасније коришћење енергије и откривање благих извора енергије јесу задаци којима се неодложно мора приступити ако треба избећи ремећење индустријске производње и индивидуалну немаштину“ (стр. 36).

У исти мах, *Извештај* је сагласан с новим утопијским дискурсом када је реч о новом вредновању света рада. Организацију рада одређеног са стране по узору на војну дисциплину и хијерархизоване инстанције заповедања, којом су били фасцинирани велики утописти попут Кампанеле, Сен-Симона или Беламија, замењују концепти самоодређене делатности онако како их је нарочито пропагирао Фурије у 19. веку. Проблеми као што је дужа незапосленост, који произлазе из аутоматизације фабричког и канцеларијског рада, могли би се решити само равномерним расподељивањем рада путем скраћења радног времена. При краћем радном времену за све, настаје шанса да се предузму „мере за стварање друштвено пожељних послова на добровољној основи“ (стр. 47). А ако се већи део слободног времена може искористити на стваралачки и задовољавајући начин, онда аутори *Извештаја* виде за индустријски свет „надолазак златног доба у којем ће машине радити за нас уместо да господаре нама“ (стр. 47).

Најзад, тенденција ка одрицању од прекомерне потрошње јесте одлучујући стуб сценарија будућности који *Извештај* дели с новијим утопијским дискурсом. Одрживо светско друштво будућности можемо имати само по цену да „променимо расипнички живот-

ни стил индустријских земаља и смањимо прекомерну потрошњу – што су промене које би нам, можебити, биле наметнуте на темељу захтева заштите животне средине“ (стр. 128). Иако аутори не оптирају за нулти раст – Југу је потребан квантитативан, а Северу квалитативан раст – трајно се не може прихватити да просечна потрошња сировина и енергије на Северу буде по глави отприлике четрдесет пута већа него у неразвијеним земљама Југа, а у екстремном случају чак и неповољнија од односа сто према један. „Та несразмера не одражава само социјалну неправду, она такође омогућује да се наслуту у којој мери је усавршено израбљивање природе“, пре свега онда када се индивидуална потрошња допуни „криминалним расипањем људских, материјалних и енергетских ресурса за војне сврхе“ (стр. 33).

Не одговарају само „систем потреба“ и његов корелат – техника и рад – фикцији постматеријалне утопијске поставке. И политички систем, који је с њим координисан, остаје за њ везан у својим суштинским структурним обележјима. Заиста се кроз нововековну утопијску традицију, најкасније од 19. века, као црвена нит провлачи критика парламентарне демократије. Чини се да аутори *Извештаја* продужавају ту нит када испољавају своју скепсу према томе да ли је представничка демократија у стању да делотворно коригује глобалне погрешне развоје. Владе које – тако гласи критика – треба да делују под притиском скорих избора усредсређују се на непосредно предстојеће проблеме. Оне не узимају у обзир ствари које им се чине мање прешним, али често имају начелан значај (стр. 14). „У својој форми у којој се данас практикује“, тако се каже, „демократија није више нарочито добро погодна за задатке који леже пред нама. Сложеност и техничка природа многих данашњих проблема не допуштају да изабрани народни представници у право време донесу компетентне одлуке“ (стр. 69). Уопште узев, стручне дискусије о најважнијим политичким, привредним и социјалним проблемима не одвијају се у парламенту, него на радију и телевизији (ebd.). Интерес странака да задрже своју власт развија, осим тога, такву сопствену динамику да непрекидно расте одстојање између јавног мњења и изабраних народних представника. Морамо бити свесни „да је демократија испражњена и да има својих граница“ (ebd.). Укратко: одговор на питање да ли се уопште може владати новим светом у којем се налазимо гласи: „Вероватно не са сада постојећим структурама и ставовима“ (стр. 70).

Зар таква критика, с обзиром на глобалну угроженост човечанства, не даје легитимацију за повратак утопијске државе за коју је Кампанела веровао да може препоручити као најбољу алтернативу постојећем *status-у quo*? Зар она не оправдава једног утопијског Левијатана који у име услова преживљавања човечанства врши гвоздену диктатуру над индивидуалним потребама? Ка-

рактеристично је да *Извештај* управо искључује једну такву алтернативу. Као класичне постматеријалне утопије, тако се и његови аутори, напротив, опредељују за широку децентрализацију политичког система. „У свету који сада настаје“, каже се, „власт одлучивања не може више бити монопол влада и министарстава који, поврх тога, раде још у једном вакууму.“ Многи партнери би морали бити укључени у тај процес: трговина и индустрија, истраживачки институти, научници, недржавне установе и приватне организације (стр. 104). Та поставка у складу с теоријом плурализма бива, међутим, допуњена једним фундаменталнодемократским корективом који се одавно испоставио као централно обележје постматеријалног утопијског дискурса. Динамичном свету, тако каже *Извештај*, потребан је „осетљив нервни систем у бази, не само да би осигурао што шире растурање инпута него и да би омогућио идентификовање свих грађана са заједничким процесом управљања“ (стр. 105).

Али се пре свега претензија на важење, коју аутори *Извештаја* повезују с „визијом света у којем радо хоћемо да живимо“, увелико приближава истој таквој претензији постматеријалног утопијског дискурса. Њено могућно остварење не очекује се од неке филозофскоисторијске конструкције: на место посезања за неком „историјском нужношћу“ долази једноставан апел егзистенцијалном интересу човечанства да обезбеди сопствено преживљавање. А отворена је и визија самог „светског друштва“, оног у којем ће се кориговати претећи глобални погрешни развоји садашњости: Она има статус *регулативног принципа*, а не затвореног система који до свих појединости утврђује будући живот. На неки начин *Извештај* чак превазилази хоризонт постматеријалне утопије: он је, ако се тако хоће, у извесном смислу утопичнији него она. У фиктивним пројектима код Хакслија, Каленбаха и Ле Геинове налазе се, наиме, елементи који су страни утопијском мишљењу, јер упућују на природне митологије или религијске представе о целини.

У Хакслијевој утопији *Исланд* пресудно се модификује антииндивидуалистички идеал хармоније европске утопијске традиције. Његов нормативни ударни правац, обвезан секуларизованом уму, бива замењен идеалом трансцендентног искуства целине чија митска, будизмом надахнута узвишеност дефинитивно прекида с рационализмом просвећеног мишљења почев од раног новог века. У Каленбаховој *Ecoutopia*, религиозно расположење појединаца произлази из њиховог блиског односа према природи: уз подражавање индијанских верских обичаја, њу обожавају у малим светилиштима расутим по целој земљи. У крањој инстанцији, Ја није ништа друго него дериват једног мита о целовитој природи из којег је проишло и у који се враћа. Слична оријентација налази се и у *The*

Dispossessed Ле Гиенове. У мери у којој се Декартово одвајање субјекта и објекта напушта у корист целовитог појма природе који обухвата и човека, изгледа да се самоодговорном Ја као аутономном носиоцу ума ускраћује тло. „Постоје душе“, пушта Ле Гиенова да каже јунак њеног утопијског романа, „чији пупчаник није био пресечен. Оне се никада не одвајају од универзума. У смрти не виде непријатеља, него се баш радују томе што ће иструлети како би из њих израстао нови живот.“¹⁷

Насупрот томе, размишљања и визије из *Извештаја* ни на једном месту не напуштају сферу онога што се рационално може просудити. Поједностављено формулисано, могло би се рећи да он тежи ка ономе што будућност политичке утопије тек чини вероватним: наиме, да у медијуму секуларизованог ума и његовим средствима проналази стратегије решења за један свет који је, пре као и сада, угрожен нуклеарним холокаустом, разарањима животне средине и климатским катастрофама глобалних размера, искоришћавањем необновљивих сировина, оскудицом намирница, доминацијом ирационалних структура власти у лику једног новог национализма и верског фундаментализма, као и необузданом експлозијом становништва у неразвијеним земљама Југа.

Са рукописа превео Данило Н. Баста

Richard Saage

SOCIAL-UTOPIAN THINKING AND CHALLENGES OF THE 21st CENTURY

Summary

Essentially, this represents a snapshot of utopian thinking after the breakdown of systems of „real socialism“ in Central and Eastern Europe. Is it true that the future of utopian thinking has already passed? Or might it be that there are some variants of utopian thinking that may not be disregarded when solving the coming problems of the 21st century? Zage develops a thesis that authoritative-etatist line of utopian thinking has run its course. However, he also stresses that, since Morus, utopian discourse has a capacity to learn. This capacity enables utopian thinking approach to regenerate and, on the background of massive erroneous developments, act as regulatory principle in the global context. On the example of the Rome Club 1991 report „Global Revolution“ he develops what only makes political utopia

17 Le Guin (нап. 13), стр. 158.

possible: namely, to develop, within media of secularized mind and using its tools, solution strategies for a world that is still threatened by nuclear holocaust, destruction of environment on a global scale, exploitation of non-renewable raw materials, shortage of foodstuff, domination of irrational governmental structures appearing as new nationalism and religious fundamentalism, as well as unchecked expansion of population in the undeveloped states of the South.

Key words: *Work. – Working class. – Needs. – Human rights and rights of citizens. – Egoism. – Belief in progress. – Ideology. – Consumption. – Culture. – Minorities. – Parliamentary democracy. – Capitalist industrial society. – Market. – Solidarity.*