

Adriana Zaharijević*Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu*
zaharijevic@instifdt.bg.ac.rs**Predrag Krstić***Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu*
krstic@instifdt.bg.ac.rs

Filozofska fantastika: mišljenje utopijskih prostora i prostor za utopijsko mišljenje

Apstrakt: U tekstu se polazi od pitanja zbog čega se zamišljaju drugi svetovi. Pored motiva za zamišljanje, pažnja se posvećuje samom procesu zamišljanja, resursima i asocijativnim sklopovima koji su dostupni zamišljanju u izgradnji svetova koji se od našeg razlikuju. „Druge svetove“ određujemo i kao utopiju i kao prostor fantazije, rukovodeći se hipotezom da taj prostor nikada nije u potpunosti slobodan. Poseban naglasak stavljamo na prostor i vreme utopije, kao i na dimenziju novog. Tekst je podeljen u četiri celine, od kojih se prva bavi motivom za fantaziju; druga razmatra moć mašte i ograničenja zamišljanja; treća u svom središtu ima „cenu“ fantazije, potiranje složenosti postojećeg sveta. U četvrtom se delu razmatra značaj utopijskog mišljenja za društvenu teoriju.

Ključne reči: utopija; fantazija; drugi svetovi; novo; društvena teorija

U dvoglasu se pitamo: zbog čega zamišljamo druge svetove? Zbog čega se traga za nekim svetom koji se zamišlja kao nov, nepoznat, nepostojeći, izmešten ili odvojen od našeg (starog) sveta? To pitanje nipošto nije novo, a i odgovor se takoreći sam po sebi nameće: činimo to jer nismo zadovoljni postojećim svetom, a povlašćeni smo za moć maštanja.

Na istom bi se tragu moglo reći da ovaj tekst iznova postavlja pitanje o utopiji. Nije nam namera da tvrdimo da je vreme u kojem živimo najpodesnije za utopijsko mišljenje; naprotiv, polazimo od neutralne (trans)istorijske pretpostavke prema kojoj se utopija mogla misliti u svakom vremenu. Nije nam cilj ni da ustanovljujemo *homo outopicus*-a, to jest da tvrdimo kako je nekakav utopijski instinkt, pogon ili duh moguće proglasiti stabilnom konstantom „ljudske prirode“. „Naivno“ pitanje s početka bi se utoliko i ovako moglo formulisati:

kako je i zašto utopija, čak i pre no što je dobila ime, nalazila svoje mesto među resursima mišljenja?¹

Za utopiju, drugi svet, nije nam najvažnije ni to što je *ou-topia* – ili kako Mor (More) piše Erazmu (Erasmus), koristeći se učenim latinskim, *Nusquam* – ne-mesto, ni to što je *eu-topia*, najbolje mesto. Imajući oba značenja na umu, naglasak stavljamo na ideju prema kojoj je drugi svet *izvan* ovog prostora i/ili vremena, prema kojoj on pripada nekom „drugom“ mestu i/ili se dešava u „drugom“ vremenu, čak i kada je ono zamišljeno kao napredno s našim. U čitanju tog „drugog“, oslanjamo se na tumačenje Rejmonda Gojsa (Raymond Geuss), koji tvrdi da

„Utopija“ nije tek neka zemlja koja se ne nalazi na mapi, nije nigde, niti je reč o zemlji kojoj nedostaje fiksirana društvena struktura, ali je s lakoćom prepoznajemo; radi se o mestu na kojem se naše svakodnevno znanje i pretpostavke ne mogu primeniti (Geuss 2016).

Otuda će nas u ovom tekstu zanimati kako se misli drugi svet koji ne postoji, kako se iskušava ono što je van iskustva i svakodnevnog znanja, što se stoga možda i ne može misliti. Kako, uprkos tome što se ne može misliti, zamišljamo i prepoznajemo nezamislivo? U tome se oslanjamo na Kanta (Kant) i njegov kritički projekt ustanovljenja struktura preko kojih mišljenje, samo za sebe, ne može preći. Kant je 1798. godine sugerisao da postoji jedan stvarni događaj koji omogućava da se s izvesnošću predvidi teleološki modelovan napredak u istoriji. On u Francuskoj revoluciji, tačnije, u njenoj nemačkoj recepciji, pronalazi „znak“ koji jamči da je njegovo predviđanje nužno. Budući da je učinio ovaj problematični korak, on će uvesti razliku između predviđanja (*Wahrsagung*), proricanja (*weissagen*), ali i gatanja (*wahrsagern*). Za razliku od nas koji s teškoćom možemo zamisliti neki savremeni ekvivalent njegovom „znaku“ iz 18. veka, Kant je u odzvonu Francuske revolucije pronašao upravo događaj koji ga garantuje:

Tvrdim da i bez proročkog dara mogu da predskazem [*ohne Sehergeist vorhersagen*] ljudskom rodu, prema izgledima i znamenjima naših dana, da će postići taj cilj, a time istovremeno i da otada više neće biti nazadovanja na putu

¹ Utopiju ne ograničavamo na žanr fantastike, niti se trudimo da element fantastičnog vremenski odredimo. Svesni problematičnosti njegovog rastezanja, pronalazimo ga u religioznim vizijama, jednako kao u filozofskim utopijama, fantastičnoj književnosti 19. veka ili u petparačkoj, *New Wave*, feminističkoj, *military* ili *Syberpunk* naučnoj fantastici. Zbog toga ovde bez uestezanja u disciplinarno prepoznatu „fantastičnu književnost“, kao „žanr ili deo književnosti koji je specifičan po fiktivnom svetu koji je u izvesnom stepenu različit od sveta u kojem stvarno živimo“ (Roberts 2006, 4), uz utopijske romanse 16. i 17. veka, gotičke novele, naučne romanse i *voyages extraordinaires* 19. veka, uključujemo i mitove, bajke, nadrealističke fantazije ili književnost magičnog realizma.

ka boljem. Jedna ovakva pojava u ljudskoj istoriji se više ne zaboravlja, pošto je otkrila obdarenost i sposobnost ljudske prirode za bolje [...] Međutim, što se tiče vremena, ona je sasvim neodređena i može se predvideti samo kao slučajni događaj (Kant 1968, 88).

Rešenje koje bi bilo spekulativno, pouzdano i obuhvatno, prema Kantu teško da je moguće. Izgleda da teorija ni na polju mogućnosti predviđanja budućnosti čovečanstva, kao ni u drugim za spekulativni um neodlučivim slučajevima, ne može da se izbavi iz uvida u podjednaku istinolikost suprotstavljenih stavova, iz antinomijā „transcendentalne dijalektike“ *Kritike čistog uma* (Kant 1962, 349 i dalje), pa joj zahtevi praktičkog uma priskaču u pomoć i postaju presudni ne samo u sferi postupanja, nego i za naše teorijsko držanje.

Prema tome, polazeći od ograničenja mišljenja, zanima nas *novum*, viđeno pre svega kao nov svet, izvan i iznad prostora i vremena naše zajednice, takav da se na njega postojeća znanja ne mogu primeniti. Otuda ćemo se prvo pozabaviti putanjom kojom se do novog stiže: kakav je metod njegovog dosezanja, postoji li obrazac fantastičnog putovanja u prostor utopije, kakav je put fantazije ka fantastičnom? Pitanje puta uistinu je pitanje motiva, nezadovoljstva i nedovoljnosti. Potom, zapitaćemo se šta je to što fantazmat oblikuje kao *novum*. Kakvi su resursi fantazije, i kako (i da li) ona uspeva da demontira antinomične mehanizme mišljenja? To se pitanje pak odnosi na moć mašte za koju smo povlašćeni. Moraćemo, dakako, da se zapitamo i za cenu te pustolovine, za troškovnik preseljenja koji ne podrazumeva samo usluge transporta, već i, obično nažalost, naknadni obračun dobiti i gubitka izmeštanja iz starog u nova prebivališta. U završnom delu ukazujemo na to da su nevolje fantaziranja zajednice u mnogo čemu slične s nevoljama verovatno svakog oblika fantaziranja, kao i nevoljama zamišljanja nefantastičnih zajednica koje su već bile na dnevnom redu društvene teorije. Ne želimo da zaključimo kako se aktuelne pretpostavke i predrasude samo prenose u oblast (još) nepostojećih svetova – to je jamačno tačno, ali je trivijalno. Tome dodajemo da preko prokazivanja izvora, samosvesno prostorno ili futurističko oblikovanje strukturnih dilema savremenosti može postati izoštrenije i inspirativnije, i utoliko dragoceno za same koncepte mišljenja zajednice koje i na druge načine osmišljavamo i operacionalizujemo.

Slobodna plovidba? Porobljenost i porobljavanje fantazije

Fantazija nije prostor slobode. To bismo mogli nazvati radnom hipotezom teksta. Pre no što zakoračimo u željeni „drugi svet“, ukratko ćemo je ilustrovati primerima koji, strogo govoreći, ne spadaju u oblast fantastičnog, ali pogađaju „emancipatorsku“ figuru fantazmatskog zahvata. Markiza de Sada (Marquis de

Sade) je morala snaći primedba da je, umišljajući da se oslobađa svih (društvenih) konvencija i predaje zločinu, zapravo potpao pod najbazičniji oblik prinude protiv kojeg je sama sloboda vazda i mišljena, pod robovanje porivima, nagonima, prirodnim instinktima. Automatsko pisanje nadrealista je, u begu od terora svesti, takođe htelo da predstavlja čin oslobođenja, dok ga nije zatekla primedba da je ustanovljeno na pogrešnom čitanju Frojda (Freud), na iluziji da je nesvesno baštinik nesputane slobode, a ne upravo obrnuto, krajnjeg povinovanja slepim psihofiziološkim silama. Znamenita je i Kantova opomena na neobuzdano bludenje misli, na nagon za razobručenim proširivanjem uma koji je zaslepljen dokazima vlastite moći, na onaj let spekulativne „golubice“ koja, ne osećajući otpor vazduha, umišlja da bi još bolje letela u bezvazдушnom prostoru (Kant 1962, 4–5).

Prihvati li se hipoteza koja nagoveštava da sloboda ostaje neslobodna upravo onda kada je zaslepljena vlastitim oslobađanjem, može se reći da to jednako važi za fantaziju, ukoliko ona umišlja da se otpušta od stega uma i bez ikakvog otpora izručuje predelima izvan stvarnosti. U simptomatskom čitanju postaje jasnije da je naša fantastična slika – i mašta koja je oblikuje – izraz naših realnih zebnji. Drugi svet koji fantazija gradi tim je zebnjama svakako aficiran, bilo da je njihova neposredna projekcija, bilo da je izgrađen na njihovom odsustvu, da predstavlja njihovo konstitutivno isključenje. Utoliko fantazija nije prostor neslućene slobode: ona ima određive pokretače čije će prisustvo uticati na okvire u kojima se fantazija odigrava. No, ako se i može reći da su samorazumljivi pokretači projektovanja drugačijih svetova nezadovoljstvo ili nedovoljnost ovog sveta koji nam je nadohvat ruke, tek predstoji da se odredi smer projekcije; možda još važnije, oblik koji poprima: zašto se bira jedan, a ne neki drugi motiv postojeće stvarnosti i, pre svega, kojim sredstvima uopšte (može da) se projektuje, na koji način da se pređe, otpuče, iskoči, prispe u novi svet?

Krenimo od puta. Iako je novija fantastika fascinirana mašinsko-tehnološkim transportnim čudima koje je moćni graditelj izumeo, postoje i razni „tradicionalni“ resursi koji su bezmalo uvek na raspolaganju kada je potrebno definisati put. Takav je, na primer, san u Mersijeovom (Mercier) utopijskom romanu iz 1771. godine *Godina 2440: pusti san*, kada se snevač iz 18. veka budi sedam vekova kasnije (Mercier 1999; videti Hagerman 1973). I kod Belamija (Bellamy 1996) se iz 1888. snom prispeva u predaleku 2000. godinu, uz pomoć hipnoze koja treba da izleči nepodnošljivu nesanicu. Drugi resurs su čarobni napici, kao u *Asteriksu*, seriji filmova *Putnici* i još ponekoj priči iz drevnih vremena. No, najčešći oblik dolaska u razne Utopije, Nove Atlantide, Spensonije, Ikarije, Frajlande, Kristianopolise, jeste onaj brodom. Mašinizovani put kroz vreme ili, horizontalno, kroz izmišljene prostore, relativno je kasni izum, na čijem se tragu naporedo pojavljuje i svemirski brod. S druge strane, ni ta, kao i niti jedna izmišljotina, nije sasvim nova. Plovidba kroz vreme ili plovidba svemirom, u jednoj reči, i dalje su plovidbe.

Mnoštvo je brodova koji su od davnina iskušavali nepoznato i otkrivali druge sveteve. Već je Odisej, taj paradigmatički mornar, Udeis, junak i niko, s broda imenovao svako mesto, pružajući tako „racionalni pogled nad prostorom“ (Horkheimer i Adorno 1997, 75, 53). Pataetnografski izveštaj s njegove utopijske plovidbe, njegovog lutanja s ciljem, obilovao je izmišljenim narodima i nepojamnim bićima, njihovim rapsodičnim, magijskim, naivnim, neodoljivim i, naravno, tek zamišljenim praksama, te svakovrsnim mešanjima. Privremeno opstajanje u tim začudnim i pretećim svetovima i povratak pouzdanju svog sveta, tada još na temeljan način određuje iskustvo razlike. To će, međutim, po svoj prilici nasuprot nameri autora – dakle, ne više kao udes lutanja, ne više kao tragična osuda na obezdomljenost koja se u antici proteže od Edipa do Apulejevog *Magarca* – postati ne samo model, nego i uzor. Vremenom će samo nestajati ideal ili iluzija Itake. Kad kod kuće nije dobro, valja ili potražiti drugu kuću, iznova se skućiti, ili valja odustati od čežnje za kućom, čežnje koja pretpostavlja faktičko ispunjenje, i premestiti je u nedodirljive predele mašte.

To se naslućuje već u Morovoj *Utopiji*. U priči o znamenitom ostrvu koje je, mada nije nigde, ipak nađeno tokom jedne plovidbe, Portugalac filozof, „gonjen željom da posmatra svet, priključuje se Amerigu Vespućiju“, ali ne kao običan mornar, Vergilijev Palinur, nego „kao Odisej, štaviše Platon“ (Mor 1964, 49). Taj blagoglagoljivi Hitlodej je nezadovoljan i kraljevstvom nebeskim kao obećanjem na dugom štapu, a ni okolnosti sveta kakav oko sebe zatiče ne čine mu se prikladnim. I kako nam baš on, čije je ime „učeni brbljivac“, prenosi priču o nigdašnjem ostrvu, mi znamo da ta nova kuća u kojoj bismo se možda i rado skućili nije ništa drugo do tek maštom naseljen predeo. Na to upućuju sve njegove priče, pa i one usputne, poput susreta s Polireritima, velikim narodom tobože iz Persije, čije je ime zapravo šifra za njegov u-topijski status – narod od trica i kućina, narod iz izmišljenih bajki – narod u kojem je „čovečnost združena s brigom za opšte dobro“ (Mor 1964, 66). No, ti zbujući svetovi kakve Hitlodej nalazi tokom svojih plovidbi ne odmiču daleko od tada stvarnih, kartografski obeleženih mesta: kada je sama zemlja bila *terra incognita* moglo se zamisliti da je na mapi zbilja i sama *Nusquama*.

Na starim mapama, ona još neistražena, neznana zemlja, imenovana je i označavana frazom „Ovde su Zmajevi“. Uz zmajeve, koji su dugo opstajali u legendama moreplovaca, prikazivani su još i kiklopi, sirene, pa i neka plemena začudno nalik polireritskim. Za ozbiljne kartografe kasnog srednjeg veka i rane moderne neispitani prostor mora prikazivao se kao zastrašujući i zadivljujući prizor užasa i mogućnosti. Takve nautičke mape koje su umnogome podsećale na kitnjaste astrološke karte neba, moreplovci su zbilja koristili da bi navodili svoju plovidbu. Tek će s početka 20. veka morski zmajevi sasvim prestati da obitavaju na kartama sveta. Ako se predeli mašte još dopuštaju na Zemlji, njih će, kao u ranoj feminističkoj utopiji *Herland* Šarlot Perkins Gilman (Charlotte Perkins Gilman 1998), naseljavati jedino žene, dakle jedna „poznata nepoznanica“.

Kad svet postane *terra cognita*, jedna zemlja jedinstvenog i kartografski zauvek definisanog prostora i sadržaja, premrežena izolacijama i prugama, u njemu nema mesta za utopiju koja bi se našla u nekom još neotkrivenom zemaljskom kutku, premda je tamo pronalazena samo nekoliko decenija ranije. U svojoj prvoj knjizi, *The Story of Utopia*, Luis Mamford (Louis Mumford) 1922. godine ustanovljuje da je svet postao nepopravljivo skučen, uzak i očigledan – fizički više nije moguće otkriti neko novo ostrvo, neku U-topiju ili Novu Atlantidu. U književnoj i filmskoj imaginaciji preteče, doduše, još poneki *The Lost World*, ali on više nije rezervisan ni za nove Polirerite, ni za odvažne, hrabre i samostalne žene, nego za praistorijska čudovišta koja su uspela da izmaknu našoj pancivilizaciji, za oaze prirode u posvemašnjoj kultivisanosti. Zato će ograničenja ove planete, njena zadatost i lišenost utopijskih elemenata koji su završeni s mapiranog lica Zemlje, usloviti izmišljanje novih granica. Neprekidna misija otkrivanja novih svetova, novih civilizacija i oblika života u beskrajnoj vaskelnosti, mogla je da otpočne. Brodovi sad mogu da se otkinu od Zemlje, jer je ona konačna i puna zabrana koje novo prostranstvo može i treba da mimoide. Na preuskom prostoru matične planete, otkriveno je, više nema zmagaja, pa *terra incognita* mora da se preljuje s rubova lopte.

Motiv za fantaziju koja se, po raščaravanju fizičkog sveta, okreće svetovima koji nisu uslovljeni njegovom topografijom, ne razlikuje se mnogo od onog što susrećemo kod Morovog Hitlodeja. Mladi Mamford piše svoju preglednu zbirku utopija – koja se proteže od Platonove *Države* do Dikensovog (Dickens) *Koksograda* i Velsove (Wells) *Moderne Utopije* – u značajno vreme, u doba kada u njegovoj zemlji počinje zloglasna prohibicija. Taj pogled unazad, u svet ideja koje su proizvele nigdašnja mesta, smeru ka pronalazanju alternative aktuelnom svetu kojem možda samo jedan prošli može da ponudi uverljiv beg, ubedljivu utehu ili odgovarajuću otplatu za nas ovde i sada, odnosno da najavi ili obeća oslobađanje od ovakvog sveta u budućnosti (Mumford 1962, 15 i dalje). Na to takođe mogu podstaći i jednako fantastični, uzbudljivi, mučni i zastrašujući preobražaji unutrašnjeg sveta s kraja prethodnog stoleća – od doktora Džekila koji sam izaziva transformaciju u jezovitog gospodina Hajda, ne uspevajući dalje da kontroliše vlastiti eksperiment sa slobodnom voljom; Velsovog Grifina koji se još jednim, relativno uspešnim eksperimentom pretvara u nevidljivog čoveka, ne bi li nevidljivost na kraju upotrebio da sprovede vladavinu terora; preko vampirski izazvane unutrašnje transformacije Mine Marej u Stokerovom (Stoker) *Drakuli*; do rodno i klasno ambivalentnog i polimorfnog orijentalnog bića-bube Maršovog (Marsh) istoimenog romana.²

² Iako svaka od tih *fin-de-siecle* priča ima i svoju specifičnu geografiju i predstavlja proizvod slutnji svoga osobenog vremena, za unutrašnje preobražaje poseban prostorno-temporalni splet zapravo nije presudan. Kada je reč o fantastici, umesto o nekim li(ri)

Čini se, dakle, da tri dimenzije utopijskog puta nastupaju skupa. Put podrazumeva nezadovoljstvo prisutnim, često praćeno verovanjem da se rekonstrukcijom spoljašnjih uslova omogućuje beg od jezovitih predela unutrašnjosti. Put je, zatim, dug – jer je cilj udaljen u vremenu ili, češće, u prostoru – i bez sumnje tegoban, jer su prepreke ili morski zmajevi, ili useknuti klanci, ili nepoznata sazvežđa. Treće, za njega je karakterističan trajni obrazac postupanja na nejasnoj granici istraživanja, preživljavanja i kolonizovanja.

Zadržimo se na poslednjem. Prema Grevelu (Grewell 2001), čitava (naučna) fantastika preuzima motive iz istorije Zemlje, revidira ih i smešta u defamilijarizovanu, ali kognitivno plauzibilnu i kontekstualno prepoznatljivu „budućnost“, koja može biti ili kolonijalna ili kolonizatorska (to potvrđuje osnovna dihotozna struktura naučnofantastičnog filma koji se bavi kontaktom s vanzemaljcima). Ovaj kolonijalni narativ nije, međutim, postkolonijalna stvar – i u starijim utopijama besednici nedvosmisleno pokazuju svoj „kolonijalni impuls“. Diskurs kolonizacije se može pronaći već u *Istinitoj istoriji* Lukijana iz Samosate (Lucian 1958). Taj se narativ ipak u punom i do danas prepoznatljivom sjaju prvi put zatiče u opisima američkih domorodaca Džona Mandevila (John Mandeville 1997) u 14. ili Tomasa Mora u 16. veku, u otvorenom zagovaranju kolonizacije „novog sveta“ kapetana Džona Smita (John Smith 1969) s početka 17. veka i, konačno, u „naučnoj“ kodifikaciji i rasnoj diskvalifikaciji Indijanaca i crnaca u enciklopedijama prosvetiteljstva 18. stoleća (Eze 1997, 94). Prema teoriji o kontinuitetu diskursa kolonizacije, savremene naučnofantastične vizije kontakta ljudi s vanzemalcima naprosto „pozajmljuju“ obrazac konstrukcije „drugog“ iz tih narativa ranih kolonista (Grewell 2001, 26; Hanson 1998). I „realna“ istorija i narativi književnosti kolonizacije otkrivaju da je na Zemlji (bilo) isto kao (što će biti) u svemiru: naseljenici predela koji (još) nisu naši, manje se ili više otvoreno proglašavaju neljudima ili poluljudima, necivilizovanim divljacima bez kulture, čime navodno superiorni osvajači onda (ponovo) pravdaju kolonizaciju „tuđih“ naroda i zemalja. Svrha svemirskih putovanja ostaje ista kao svrha ranih morskih ili kopnenih putovanja o kojima svedoče putopisci koji prate istraživače-kolonizatore: ne samo da „otkriju“ takozvane nove svetove, već da mapiraju, katalogizuju i opišu resurse i živa bića drugih zemalja, kako bi omogućili trgovinu, prinudnu upravu ili okupaciju (Grewell 2001, 35).

Štaviše, savremena naučna fantastika, kao i nekada vestern, „gleda unazad ne bi li iznova napisala prošlost“ (Johnson-Smith 2004, 10). Ona iznova zamišlja nerasploživi prostor i vreme i priziva mitove otkrivanja i buđenja nacionalne svesti. Te žanrove razlikuje jedino drugačiji vizuelni imaginarij: „u američkoj naučnoj fantastici 'priroda' se zamenjuje univerzumom, ali je ostatak

čnijim žanrovima, presudno je da se strava napolju ne kompenzuje divotom iznutra, već još većom stravom koja odatle vrebava. U tako fantazirane svetove je po svoj prilici bolje ne ulaziti ali, ako se već može ući, kako se obuzdati, kako ne iskušati i interne zmajeve?

odnosa isti“ (Johnson-Smith 2004, 48). Buduća kolonizacija, doduše različitim sredstvima, ostvaruje uvek isti kolonijalni impuls: premeštajući drugost u defamilijarizovani univerzum, ona sankcioniše i opravdava nasilje nad tim „drugim“ bez obzira na njegovo (planetarno) poreklo. Za sada se taj impuls prikriva narativnim tokom koji je „istraživački i pripitomljavajući“, ali se može očekivati, zaključuje Grevel, da će uz napredak nauke i tehnike i veće znanje o univerzumu, i borbeni narativ sve više i sve direktnije dolaziti do izražaja.

Zemljani se u velikoj meri i dalje ponašaju u skladu s kolonijalnim impulsima, obrascima i fantazijama [...] Nazovite to neosajber kolonijalizmom, kolonijalizmom lokalne galaksije, univerzalnim kolonijalizmom, ili kako već želite. [...] Galaktički kolonizatori su i dalje među nama (Grewell 2001, 39–40).

Razlog tome se pronalazi u istoj onoj psihičkoj sazdanosti koja je oduvek i omogućavala kolonijalizam: ljudi su naprosto „skloni da na razliku reaguju strahom i/ili nasiljem“ (Grewell 2001, 37–38). Taj se razlog, međutim, ne može uzeti kao dovoljno objašnjenje: nije jasno zašto bi se ta „sklonost“ smatrala nepromenljivom datošću. Nezamislivost drugačijeg oblikovanja odnosa svemirskih moreplovaca prema drugima važi sve dok su, ali i samo dok su, na snazi društveni i/ili kulturni uslovi koji su proizveli postojeće odnose, skupa s onim mentalnim ograničenjem koje se proglašava usudom Zemljana. Moglo bi se tvrditi da upravo istorija kolonizatorskog držanja koje prerasta u gotovo opsesivno poistovećivanje svega različitog s nečim preteći tuđim, što automatski zahteva derogiranje, proganjanje, likvidiranje ili asimilovanje, može da posvedoči o *nasalosti*, pa stoga i o mogućnosti nestajanja tog stava. Zamislivo je iskušavanje te „fatalne“ granice, pa i mogućnost njenog prevazilaženja, upravo onog zagraničnog koje negira ne samo prinudu na kolonizaciju, nego i logiku dominacije i konfrontacije koja svako različito mora da podvede pod isto i da ga taksonomijski uredi u hijerarhizovani sistem.³ Istina je, međutim, da je *Mappa Mundi*

³ Osim toga, Grevelova hotimice zaoštrena teza o univerzalnom kolonijalizmu odnosi se pre svega, ako ne i isključivo, na popularnu „industriju“ naučne fantastike, i to posebno na televizijske „svemirske opere“ i filmske hitove koji se mogu smatrati izdancima „vojne naučne fantastike“. Razume se da bi brižljiviji pogled našao ne samo brojna odstupanja od kolonijalne matrice, nego i čitave, doduše manje profitabilne orijentacije unutar žanra, koje uspeavaju da grade narative s onu stranu „logike kolonizacije“, napuštajući koloplet osuđenosti na kolonizovanje ili bivanje kolonizovanim po cenu nešto mračnijih, čak distopijskih tonova. Još „društvena naučna fantastika“ Stanislava Lema (Stanislaw Lem) ili Jevgenija Zamjatina (Евгений Замятин), *cyberpunk* književna ostvarenja Vilijama Gibsona (William Gibson) ili Brusa Sterlinga (Bruce Sterling), (post)apokaliptičke fikcije Džordža Stjuarta (George Stewart) ili Kormaka Makartija (Cormac McCarthy) i „antropološka naučna fantastika“ Roberta Sojera (Robert Sawyer) ili Džona Darntona (John Darnton), te *noir* filmski ekvivalenti poput *Blade Runner*-a ili *Gattace*, pre svedoče o kritici nego o afirmaciji „kolonijalnog“ i uopšte „gospodarskog“

odvajkada omogućavala da se nepoznati svet razume, fiksira i penetrira, i mali su izgledi da će to prestati da čini.

U svetlu rečenog, osvrnimo se na još jednu, možda presudnu odliku puta ka drugom svetu. Traganje za novom zajednicom, putovanje do drugog sveta, njegovo otkrivanje (i osvajanje), podrazumeva da smo mi ti koji kreću na ovaj put. U projekcijama utopija uvek je reč o nama koji ih projektujemo. Vels je to znao pre i bolje od drugih. U njegovoj *Modernoj utopiji* iz 1905. godine Vlasnik glasa (*The Owner of the Voice*) i Botaničar (*The Botanist*) opisuju jedan najizmišljeniji narod: duplirane Zemljane na dupliciranoj planeti, planeti s identičnom geografijom i biologijom, i s identičnim ljudskim duplikatima koji, međutim, imaju „drugačije navike, drugačije tradicije, drugačije znanje, drugačije ideje, drugačiju odeću i drugačije uređaje“ (Wells 1967, 23). Naša utopijska imaginacija nije ni autohtona ni autotelična: ona bi da sve ovo što je sad i što smo sad bude to isto, samo da smo mi nekako potpuno drugačiji, samo da su naše društveno okruženje, istorija, navike i moral kardinalno različiti.

U tom duhu valja razumeti i primedbu koja (istina, ne uvek pravedno) kao kakva zla kob snalazi fantastiku: jedino što ona može jeste da prokazuje neizmenjenu sliku budućnosti, i to upravo tamo gde je prikazuje kao izmenjenu. Fredrik Džejmson (Fredric Jameson) tvrdi da fantastika, nastojeći da „registruje fantazije o budućnosti“, samo „uvek iznova demonstrira i dramatičuje našu nesposobnost da je zamislimo“. Štaviše, njen veći deo „ne pokušava ozbiljno da zamisli 'pravu' budućnost našeg društvenog sistema“, već svoje „višestruko lažne budućnosti“ stavlja u sasvim različitu funkciju transformacije „naše vlastite sadašnjosti u determinisanu prošlost nečega što će tek doći“ (Jameson 1982, 152).⁴ Prema takvim tumačenjima, fantastika ne čini upravo ono što obećava. Ona na budućnost samo prenosi dileme koje imamo, uzaludno se trudeći da dovede u pitanje kategorije i dimenzije u kojima sadašnjost postoji i u kojima umišljamo da traje. Njeno predstavljanje budućnosti je osuđeno na promašaj, dok je „novost“ predstavljenog unapred ograničena obimom i moćima ljudske imaginacije (Jameson 1982, 153).

Može se primetiti da nemogućnost predviđanja budućnosti možda i nije toliko pogubna, koliko je to vera da je ono moguće i da različite kolektivne strategije mogu sprovesti tu budućnost u zbilju. Ishod takvih predviđanja može biti i neka zamisliva i nepoželjna budućnost, jedan zaista „onaj“ svet, koji ovog puta

obrasca u (novijoj) naučnoj fantastici (uporediti Jameson 2007; Disch 1998; Kandel 1998).

⁴ Na istom tragu i s različitim naglaskom, Konstans Penli (Constance Penly) sugerise da u istinskoj „atrofiji utopijske imaginacije“ kakvu zatičemo u *Terminatoru* i sličnim filmovima, možda još i „možemo da zamislimo budućnost, ali ne i neku vrstu kolektivnih političkih strategija kojima bismo tu budućnost promenili ili osigurali“ (Penley 1990, 121).

nimalo ne nalikuje ostvarenom idealu Francuske revolucije u njegovoj nemačkoj recepciji. Nije slučajno da su vizije lika koji će ljudska budućnost poprimiti u 20. veku postale uglavnom *future noir*, zloslutna i mračna politička fantastika. Ta predskazanja su neizbežno i najčešće otvoreno vezana za sadašnjost, ne samo u svetlu prirodnih ograničenja polazne perspektive, nego i u smislu poruke koju prenose i adresata kome se obraćaju. Ona su obično pre opomena sadašnjem, nego verodostojni konstrukt budućeg, u vremenu i prostoru drugog sveta. Smeštena na razmeđu predviđanja, proricanja i gatanja, ona nam zapravo saopštavaju da je „budućnost već počela“, ili da je ona odavno ili čak oduvek tu. Kada nisu naslada rezignacije, ona funkcionišu kao upozorenje, apel na urgentnost da se aktuelni problemi sagledaju i da im se izlađe u susret, pošto ih savremenost iz raznih razloga ne(dovoljno) uočava ili (de)potencira.

O tim primedbama, u oba slučaja, čini se da odlučuje političko polazište. Ali u najvišoj teorijskoj potenciji, one se mogu takođe dvostruko odnositi na status utopije. Mogu da osude koketnu igrariju s nemogućim, s, deridijanski govoreći, „nemogućim mogućnostima“, s nerazlikovanjem budućnosti, onoga predvidljivog što će biti, i *l'avenir*, onoga ili onog Drugoga što će potpuno neočekivano doći i čiji se dolazak nikako ni ne može anticipirati. Nečim tako apokaliptičkim i apofatičkim koje nije ni zamislivo i mislivo, a možda je jedina istinska budućnost, ni fantastika ne može da se bavi. A opet, svojevrsna odbrana njenog prava da upravo mora ili treba da misli nemislivo mogla bi, sada adornijanski govoreći, biti u obavezi samog mišljenja da se, upravo misleći i protiv sebe, obraća i budućnosti. Paradoksalno, iako nije u suverenom prostoru slobode, mišljenje mora moći da se probija kroz ono neznanu i nesaznatljivo drugačije, da postojeće ne bi postalo sve.

„Novi“ objekt fantazije

Danas kada je put ka drugom svetu tehnološki usavršen, mnoštvo utopijskih narativa odvija se upravo u putu, na putu ka utopiji. Motivi putovanja i dalje su avantura, misionarstvo i osvajanje, pokrenuti nezadovoljstvom starom kućom i potragom za nekom novom Itakom. Usled skučenosti zemaljskog prostora, put mora da traje dugo i mora se okončati na nekom udaljenom mestu, u nekom udaljenom vremenu. To što na put krećemo „mi“, posebno mi koji sa sobom nosimo breme istorije i mračne budućnosti fantastike 20. veka, postavlja pred nas ograničenja mišljenja kako o vremenu, tako i o prostoru onoga što neke nas „tamo“ zatiče.

Tamo – i to ga razlikuje od žanrovski drugačijih opisa mesta na kojima nismo bili, koja nismo otkrili ili osvojili – treba da se graniči s ne-mestom, mestom koje ne znamo kako da mislimo. Ako je „tamo“ mesto na kojem se naše sva-

kodnevno znanje i pretpostavke ne mogu primeniti, onda bi rad fantazije morao biti podstaknut željom da se prevaziđu lokalna ograničenja, da bi se sasvim ili bar u znatnoj meri napustio okvir ovoga sveta. Nije li, naime, upravo to ono što fantazija želi? Da zamišljanjem drugih svetova prebrodi postojeće asocijativne sklopove, nadigra gvozdene zakone logike, razori normativnost zatečenih veza? Ne želi li fantazija da tamo nađe nešto novo, nešto drugo od našeg?

Odgovarajući na pitanje zašto se zamišljaju drugi svetovi, pozvali smo se na našu povlašćenost za moć maštanja. Ta moć oblikuje fantastični prostor u kojem su, pretpostavimo, misliva najraznovrsnija bića. Pozornica na koju ih ona smešta mora biti daleko zahtevnija nego u „starom“ svetu u kojem su sva, ma koliko neobična stvorenja odveć bliska, odveć poznata. Čovek-slon, fakir, Hotentotska Venera, patuljak i drugi likovi iz cirkusa ili ljudskih pokaznih vrtova kakvi su kružili evropskim prestonicama 19. veka, pretpostavimo, nisu dovoljni da bi se zadovoljila mašta koja bi u fantastičnom svetu htela da pronađe potpuno novu zajednicu potpuno raznorodnih novih vrsta. Fantazmat želi nešto temeljno novo, zaista „drugi svet“: neko misaono, fantastično i fantazmatično preuređenje našeg poretka, koje ga preobražava do neprepoznavanja.

Uprkos našim naglašenim pretpostavkama i mogućoj silini mašte, fantazmat uvek pripada ovom svetu. Čak i kada na krilima fantazije iz njega nakratko iskoračuje, on/a u tom iskoraku raspolaže jedino nedaćama ovoga sveta i njegovim, istorijski različito uslovljenim, gradivnim materijalom.⁵ Ta prosta istina uslov je mogućnosti mišljenja drugačijeg, pretpostavka zamišljanja fantastične zajednice i, ujedno, njena ograničavajuća odlika. Onom ko odavde misli druge svetove na raspolaganju su samo ovdašnje slike, ovdašnji sklopovi – dve glave, ljudska glava i surla, preuveličani gluteusi i labije, grbe i, mada mašti podatna, ipak ograničena rasna obeležja – kao i ovdašnje norme njihovog rasklapanja, sklapanja i umnožavanja. U prostoru fantazije – koji nikad nije sasvim slobodan, čak ni kada je izravni cilj zamišljanja drugih svetova napuštanje ovog sveta – potonji ostaje nemilosrdno ugrađen u „novu“ sliku. Materijal kojim raspolažemo samo se re-asocira, ne uspevajući da u potpunosti dovede u pitanje pravila, samu logiku asocijacije, u jednakoj meri u kojoj proizvodnja fantastičnih bića i zajednicā predstavlja reprodukciju postojećih asocijativnih veza na neki nov ili noviji način. Ponudićemo nekoliko primera koji dovode u pitanje zamisao prema kojoj u „drugom“ svetu obitavaju neka stvorenja misliva suštinski drugačije od čoveka-slona, hidre i hobita.

Možemo li se prisetiti neke fantastične zajednice za koju se odgovorno može tvrditi da je nastanjena bićima čiji je pol dosledno izmaštan? Pogleda li se

⁵ Darko Suvin ukazuje na to da su proizvodi naučne fantastike besmisleni bez „datog socioistorijskog konteksta“ i da moraju da se oslanjaju na „univerzum diskursa“ da bi se uopšte razumeli: „Nijedan tekst ne može biti čitan izvan konteksta, koji je uslov da on ima smisao. Jedino smeštanje u kontekst tekst čini razumljivim“ (Suvin 1982, 1–2).

unazad, čini se da je fantazmatsko mišljenje odveć često obilovalo koječime novim, ali je polje polnosti, sa značajnim izuzetkom *Leve ruke tame* Ursule Legvin (Ursula Le Guin), ostajalo ili netaknuto ili prećutano, kao da je samo pitanje pola ostajalo izvan sfere zamišljanja fantazmatskih zajednica.⁶ Ako fantazmat uopšte priziva pol, ta se ekscentrična zamisao ne odmiče dalje od Aristofanove besede koja je čuvenoj gozbi trebalo da ponudi šaljiv ton. Pol ili ostaje takav kakav jeste, udvojen, ili je eventualno aristofanovski androgin, spojen. Kako bi izgledalo ne poznavati razliku između *andros* i *gyne*? Može li fantazmat ikada zbilja da je odmisli, da je mišljenjem istisne ili do neprepoznavanja preoblikuje? Ili je pak uvek reč o pukom previđanju, o dramaturškom gestu kojim se jedno svojstvo čini marginalnim ili rešenim? Moguća „rešenja“ na koja nailazimo u postistorijskim ili postapokaliptičkim predelima uvek su pak nivelišuća: jednim se izdvojeni ili izraženi polovi (koliko god da ih mašta dopušta) ukidaju; drugim se njihove disparatnosti pluralizuju tako da pod sinoptičkim pogledom u svojim nepreglednim posebnostima na koncu postaju beznačajni. Da li pol u prostoru fantazije može postati podložan zaboravu, temeljnom zaboravu koji nije tek puko previđanje nego dokidanje sećanja – ne-boravu, nečemu što nigde i nije boravilo da bi se zaboravilo?

Uzmimo drugi primer: boju kože, svojstvo tela koje je različitim procesima postajalo rasno obeležje i resurs za društvenu manipulaciju. Može li se u prostoru fantazije boja kože lišiti svojih istorijskih i političkih taloga? Da li to svojstvo prestaje da bude kvalitet koji ima značenje na nekom izmaštanom mestu, gde je zamislivo da koža bude i zelena i crvena i mrko oker i rezedo? I da li takav neobični spektar boja doprinosi nekakvim dodatnim telesnim razlikama, dodatnim u odnosu na one koje je otkrivala i zasnivala kolonijalna nauka o ljudima? Ili, baš naprotiv, to nepregledno mnoštvo boja potire značaj boje kao takve? Rasa, prema današnjim znanjima neprecizna i ideološki potentna oznaka koja u nauci zaslužuje signalne znake navoda, u prostoru fantazije biva rešena jednako nivelišućim gestom kao i pol. Ili sav šareniš zemnih i ino-zemnih vrsta svedoči o pripadnosti jednoj rasi – svi narodi su braća po poreklu i udesu – što automatski potire smisao razlikovanja koje boja kože kao graničnik uvodi, ili se nalazi da su sve rase hibridne i utoliko jednako „normalne“, sve su, da se poslužimo Babinom (Bhabha) doskočicom, „(disemi)nacije“ ionako fiktivnog izvora, što obesnažuje takođe fantazmatsku opčinjenost „čistotom“ i odgovarajuće projekte očišćenja. Ni rasno singularni monopolitizam ni plurirasni kosmopolitizam, čini se, nisu saveznici razlika i lokalnih kolorita, čak ni kada se programskim deklaracijama zagovaraju. Prosvetiteljske vizije jedinstva – jedinstva nametnutog poistovećenjem, legitimacijom beskrajnog ukrštanja ili naprosto proglasom

⁶ Primer za to bi svakako mogla biti već ključna političko-filozofska fantazija, prirodno stanje, u kojoj pol, ako uopšte figurira, ima poznatu ulogu koja ostaje takoreći slučajno premeštena iz društvenog nazad u stanje prirode (Pejtmen 2001).

jednog prostora za sve – muče se i na mestu fantazije s romantičarskom apolo-
gijom izuzet(n)osti.

Pol i boja kože, nenušta svojstva tela, u ovom svetu imaju dugu istoriju transformacije u kvalitete koji nadilaze telesnost, kost i meso, čineći tela govornjivim čak i ako ih se ništa ne pita (Fanon 2015). Može li se misliti svet u kojem tela naprosto ne govore ništa, ili je njihov govor sasvim drugačiji, takav da, recimo, oponira logici koja polazi od načela istosti, razlike i isključenja trećeg? Ili je za takvu vrstu fantazije neophodno da se dosledno promisli i raz-misli okruženje, i prostorno i vremensko, u kojem ta tela postaju govori? Na ovom se tragu može postaviti neiscrpan niz pitanja, o istoriji, bogovima, mitovima, društvenosti, uređenim zajednicama. Kako fantazmat misli istoriju? Da li u svoju priču unosi neke elemente ili sve bez razlike, da li ih krijumčari ili ih obelodanjuje; da li je fantazirana zajednica sastavljena od poznatih sastojaka koji se fantazijom iskrivljuju ili „ispravljaju“; da li ta istorija počinje od nekog poznijeg trenutka od „naše“, i da li se time oni raniji talozi preobražavaju ili tek previđaju; je li tamošnja istorija i dalje naše progresivno kretanje, ima li joj strašnog suda na kraju, ima li za fantazirana bića iskupljenja, ili su pak ona lišena bogova i božanskih uzusa tumačenja početaka i krajeva? Da li fantazmat ostavlja mesto za Boga? Ili za bogove? Ili je to radije upražnjeno mesto konačne umrlosti ili odsutnosti svega božanskog, takvo da ga je u njegovim mogućnostima najjednostavnije zamisliti i u posledicama najteže domisliti?

I Bog doživljava sudbinu drugih fantazama, jer je i Bog mogući resurs u gradnji drugog sveta, utopijske zajednice. Na sličan način, za njega (za jednog od bogova koji se kod nas misli singularno) ili nema mesta, što možda otvara prostor za idole, htonska božanstva, bogove koji se neće zvati njegovim imenom. Ili neku odveć tolerantnu i blagonaklonu fantaziju naseljava nepodnošljivo mnoštvo svih zamislivih mešanja i ukrštanja bogova, koje pobija ne samo singularnost božanstva nego i singularnost odnosa obožavanja i oboženosti. Želeći ili domišljajući druge svetove, svetove koji još ili uopšte nisu, i sve jednako ostajući zamršen u slikama i sklopovima starog sveta koje poznaje, te ovdašnjom motivacijom koja ga na traganje i navodi, fantazmat seče slike na pola.

Slično se čini i s normama koje rukovode asocijanjem slika. Mitovi, rituali, čitava „folkloristika“, uglavnom je ili sasvim odsutna ili je pak, kao u epskoj fantastici, od njenog recikliranja satkan čitav pejzaž fantastičnih zamisli. Budući da resursi kojima se fantazmat služi pripadaju ovom svetu, onaj svet tamo nastanjuju ili nekakva mitska bića i njihovi derivati koji, očekivano, imaju vlastite rituale i čiji se čitav svet, štaviše, obično i iscrpljuje u neprebrojnim minuciozno prikazanim obrednim radnjama. Ili ga kultur-nihilistički sačinjavaju nekakve moćne, još nerealizovane tehničke spektakularne vizije koje su takoreći nadritualne, koje rituale čine izlišnim i smešnim. Prvi slučaj gradi folklor kombinacijom bogatog nasleđa poznatih religija, provlačeći večna pitanja dobra i zla kroz

bajkovite predele i ponekad do neprepoznatljivosti mešajući istoriju, legende i proizvode savremene mašte. U drugom slučaju, folklor, ako ga uopšte ima, ostaje rezervisan samo za one skupine ili pojedince koji još nisu dovoljno tehnološki ili na drugi način uznapredovali. Iz tako zamišljene polazne tačke koja se izdaje za nadmoćnu osmatračnicu, rituali su retke „varvaske“ prakse, bezopasne za tehno-naučnu i uzorno organizovanu zajednicu: možda dostojne još jedino uvredljivog paternalističkog razumevanja civilizacije čijem neumoljivom i za sve merodavnom progresu nisu dorasli.

Mitovi i rituali u našem svetu uglavnom služe potvrđivanju porekla i pripadnosti, te objašnjenju i opravdanju određenog tipa društvenosti. Utoliko se, i dalje na istom tragu ili u istom sklopu, možemo zapitati kako fantazmat izlazi iz sfere rodoslovlja i običajnosti. Mogu li izmaštana bića biti bez ikakvog porekla? I to ne samo ona prvobitna, alfa-bića, već možda i svako sledeće, nastalo možda nekim našem svetu nepojamnim jednkokratnim postajanjem? Pitanje porekla nije, dakako, samo stvar očitstva, očevine i otadžbine, duge linije neprekinutog vlasništva nad imenom. Ono je i pitanje neizvesnosti, maćehinstva, temeljne ljudske nemogućnosti samoodržanja. U našem svetu, poreklo je uvek neizvesno jer je patrilinarno, uvek neprirodno jer hijerarhizuje, uvek zaprljano jer poniče iz sankcionisanog greha putenosti. Može li fantazmat napustiti taj naš prostor porekla i, ako to učini, kako će rešiti složene probleme krvi, jezika i nacija, ali i doma, porodice, društva? Slavljem kiborga i onkomiša, kao kod Done Haravej (Donna Haraway)?

To konsekvantno vodi pitanju, možda najtežem, da li je uopšte zamisliva ljudska zajednica koja ne baštini nikakve mitove i rituale, ili smo pomireni s tim da se svako zajedništvo mora upravo osnivati na njima, pa je problem samo kako da se pripitome ili oplemene? Kako se, u zavisnosti od njihovog fantaziranog prisustva ili odsustva, misli prvobitni i uostalom svaki ugovor, te ima li „tamo“ uopšte ugovora i ugovarača? Konačno, nasilje koje određuje bilo uspostavljanje zajednice, bilo njeno održanje, često se nalazi u samom središtu fantazmatskih maštanja o vrlom novom svetu.

Brisanje posebnosti

Fantazija je uvek grešna, jer bi da predviđa (a nekad i proriče i gata) i da izvodi neutemeljive zaključke iz „znakova“ rasutih kraj puta; jer misli da nudi novo kao da nije sazdano od starog; konačno, stoga što, da bi mislila nešto „potpuno drugačije“, potire ili neoprostivo svodi složenost već i ovog sveta. Tako uvek ostaje na pola puta, što po svoj prilici i jeste njen prirodni medij. U znanim utopijama postoje nadogradnje, određena poboljšanja i poneka ukidanja: privatne svojine, bračnih odnosa, države, velikih gradova, novca, rata, itd. Za neke od

njih je od presudnog značaja nov skup vrednosti, za druge sredstva i mehanizmi; neke stare utopije u svom središtu imaju zajednicu vojnika, neke seljana, neke obrtnika, a kasnije se pojavljuju i imaginarne zajednice buržoazije ili radničke klase (Mumford 1962, 124–125). I ma koliko prostor i vreme u kojima su utopije prebivale delovali strani, daleki i nestvarni, ipak je njihov sadržaj nama uistinu znan, upravo na način da nije još i nije nigde. U svojoj univerzalističkoj pretenziji, delā fantastike se na to naslanjaju. Želeći da opišu ne multiverzum nego samo još jedan drug(ačij)i univerzum, ona brišu razlike, svode ih prema logosu i etosu jedine raspoložive henologije. Otuda u fantaziranju vazda postoji jedan poistovećujući zahvat, koji zapravo nikad nije prijateljski nastrojen prema usložnjavanju.

Prastaro pitanje koje smo na početku postavili – zašto zamišljamo druge svetove? – brzo nas je dovelo do naizgled samorazumljivog i relativno jednostavnog odgovora: fantazmat želi nešto novo, drugačije, različito. Odredivši mehanizam ove želje kao nezadovoljstvo postojećim, starim, istim, okrenuli smo se moći i procesu zamišljanja mesta drugih svetova. Naša radna hipoteza prema kojoj fantazija ne predstavlja prostor slobode zasad je potvrđena: fantazmat je ograničen ne samo vlastitim prostorom i vremenom, nego i asocijativnim materijalom ovoga sveta kojim se oblikuju „drugi svetovi“ i koji uslovljava orijentaciju zamišljanja. Pitanje koje odatle sledi, precizno i sasvim tržišno, jeste: pod pretpostavkom da drugačija zajednica nešto kompenzuje, nešto najavljuje ili naprosto daje konkretan oblik nekim zebnjama ili čežnjama, u kojoj meri već ta oskudica određuje lik zadovoljene potrepsine? Time dospevamo i do onog možda najmučnijeg pitanja: šta se zbog takve ograničavajuće uslovljenosti dobija ili gubi? Šta zahvatom projektovanja nekog boljeg sveta potiskujemo, devalviramo, smećemo s uma, zabašurujemo; takođe, i u kojoj meri to neophodno, a u kojoj opasno; ukratko, isplati li se, nije li cena previsoka? I za koliku dobit?

Čak i kada bismo prihvatili da predviđanje preko granica uslova mogućnosti mišljenja nije neoprostiv greh, te da novo i nije sasvim drugo i da se na njega neka svakodnevna znanja ipak mogu primeniti, ostaje snažno pitanje redukcije. Ono bi se moglo artikulirati i ovako: zašto zamišljanje drugih svetova uvek podrazumeva svođenje, ukidanje ili čak nasilno poništavanje nekih, možda ključnih, dimenzija ovog ili zamislivih svetova? Korak dalje: šta ako je taj drugi svet utopija koja se želi ostvariti, ako je „tamo“ željena utopija koja hoće da pređe linije fantazije i zakorači u stvarnost?

Bića u prostoru fantazije u principu odlikuje izvesna lišenost. To nije slučaj samo kada se preuređenjem znanih normi izmaštavaju likovi na novoj svetској pozornici koji su „bezlični“, lišeni „ličnosti“, koji su radije sile prirode, demonološka otelovljenja zla, drevna božanstva koja nalikuju Kronosu ili Enkiduu, bezimni druidi i drugi pos(r)ednici tektonske invarijabilnosti života. Isto se zbiva i kada dekonkretizujemo ljude, čak i kao vrstu, kada im oduzmemo

obeležnost i izbrazdanost vlastitom istorijom, i uronjenost u njene taloge. Bića su jednostavno nahrupila u okoliš, ili je okoliš jednostavno generisao bića. Ona dijahronijski izniču jednim rezom koji je pregled zatečenog stanja, pa zadatak da se u svojoj novosti nepristrasno i bez dodataka opišu, poput bezmalo svakog početnog kadra kamere u filmu, obično spada u prve obaveze tvoraca fantastičnih dela. Zbog izražene drugosti vrste koja se opisuje, „tekstura“ njenih pripadnika tek eventualno i mnogo kasnije dobija specifičnost, koja ionako retko dospe do tkanja posebnosti ličnih sudbina. Cena te redukcije izražava se u moneti proizvodnje beskrvnih serijalnih jedinki, lišenih ponoće i integriteta pojedinačnog života u neprobojno kompaktnom totalitetu, pukih jedinica bilo bledeg sveta monotonih tehno-pastoralnih pejzaža koji živi od sećanja na uzburkani svet rovova i bombi, bilo usplamtelog sveta zamornih tehno-militarnih uniformisanja koji živi od sećanja na svet složenijih (ne)prijateljstava.

Prevashodstvo u fantaziranju o drugačijim svetovima – kao i u mišljenju – uvek je dobijala i možda mora da dobija opštost, struktura, okvir, sistem ili celina, operativni program koji će tek naknadno, ako uopšte, biti ispunjen podacima, sadržajima, mesom, krvlju. Potonje je neobavezan, „akcidentalan“ deo i kada je reč o artističkoj i o diskurzivnoj predstavi, prikazu, viziji fantastičnog sveta: pre je začim, dekoracija, onedavno pomodna sklonost masovnih medija da se isprede i neka „ljudska, odveć ljudska“ dimenzija.

Fantazija izvodi gest nivelisanja koji prati zaokret mišljenja od poznatog ka nepoznatom – mišljenja koje je, međutim, uvek zapretno već svojom težnjom za strukturom i resursima kojima raspolaže. Taj gest nameće cenu koju je neophodno platiti i koja se plaćala od Platona i Mora do Hakslija (Huxley) i *Zvezdanih staza*: uvek je u igri manje ili veće, ali neminovno ukidanje dinamike; potiranje ovih ili onih razlika, i korelativni gubitak posebnosti. No, nije svejedno da li se taj ceh spremno ili nespremno i nevoljno plaća, ili čak odbija da se plati. Nije svejedno razabire li fantazmat cilj i granicu svoje fantazije i usklađuje li opis konačno izvedene destinacije novoga sveta s njima, ili (umišlja da) slobodno zamišlja i nesputano plovi kud ga mašta nosi, lojalan jedino igrama oblika koje tvori nehodočasničko putovanje bez destinacije, lutanje istraživačkog ili stvaralačkog uma.

Mišljenje i fantaziranje: pravo utopije

Da rekapituliramo: ključna odlika drugog sveta, njegova željena novost, nikada zbilja nije sasvim nova. Težnja mišljenja da otvara prostore u kojem se naše svakodnevno znanje, znanje koje baštinimo iz našeg starog sveta, ne može primeniti, nikada nije do kraja izvedena, niti je jasno kako bi izmakla antinomičnosti. Pokazuje se da su zebnje i nezadovoljstvo, osnovna motivacija fantazmata da od

fantazije načini slobodan prostor, istovremeno ono što taj poduhvat uslovljava, ograničava i bespovratno redukuje. Dobit čitavog preduzeća, najzad, postaje upitna kada se zaračunaju gubici proizvedeni njegovom *wishful thinking* re/konstrukcijom. Da li to znači da su utopije naprosto epistemički ćorsokaci, da počivaju na zabludi da je moguće misliti ono što se ne može misliti, dok su u praktičnom smislu neupotrebljive priče kojima se pacifikuje delovanje sada i ovde?

Ako prezentna stvarnost ostaje odredbena i za fantastičnu tvorevinu, onda zaista postoje samo dve vrste utopija kakve razlikuje Luis Mamford: ili je, dakle, reč o utopijama bega koje spoljašnji svet ostavljaju onakvim kakav jeste, ili je reč o rekonstruktivnim utopijama koje taj svet nastoje da pročiste, razurede i promene, dodajući mu elemente koje nema. Štaviše, uzmu li se u obzir navedeni problemi, možda možemo otići i korak dalje, te pitati nije li svaka utopija po definiciji utopija bega, i nije li njeno „ne još i za sada nigde“ zapravo samo potureno kao nov i drugi svet?

Liberalna kritika utopizma se s poslednjim nipošto ne bi složila. Posle tragičnog iskustva Drugog svetskog rata, brojni značajni mislioci – Arent (Arendt), Sklar (Skhlar), Darendorf (Dahrendorf), Talmon (Talmon), Berlin (Berlin) i Aron (Aron) – iskazali su bojazan od rekonstruktivnih utopija, poistovećujući ih s mesijanskom ideologijom. Popper (Popper) u eseju „Nasilje i utopija“ izričito proglašava utopizam oblikom pseudoracionalnosti i oštro osuđuje onaj, teorijski doduše privlačan, utopijski obrazac idealne zajednice koji se, determinišući istorijsku putanju ostvarenja sreće svih, posledično nužno zaključuje u nasilju (Popper 2002).

Ni teorijska levica ne ostaje ravnodušna prema utopizmu zamišljanja drugih svetova, pokazujući doduše vlastitu bojazan prema njemu na sasvim drugačiji način. Ona u savremenoj utopiji u krajnoj instanci prepoznaje nedolično odustajanje od suočavanja s postojećom stvarnošću i pacifikaciju prevratničkog naloga izgradnje drugog i boljeg sveta. Džejmson tvrdi da u estetskoj obradi popularne kulture utopijska dimenzija gubi na subverzivnosti i da, replicirajući fragmentaciju i specijalizaciju kapitalističkog života, utopije još jedino očajnički kompenzuju tu podelu (Jameson 1984, 81). Džejkobi (Jacoby) takođe govori o odsustvu suštinski utopijske vizije u doba apatije, u kojem aktuelna tehnokratska „mera posvećenosti razumnim merama nadomešta posvećenost onim nerazumnim – koje su više subverzivne i vizionarske“ (Džejkobi 2002, 44). Iglton (Eagleton 2000), najzad, kritikuje nezrelost savremenog utopizma, neposrednost volje za budućim koju oblikuju beskorisne žudnje, umesto da to čine potrebe koje je moguće zadovoljiti – za šta poduhvati Mora i Marksa (Marx) i dalje ostaju uputni.

U nastojanju da razluči produktivnu utopiju od neproduktivnog utopizma, upotrebljivu kritiku savremene društvene stvarnosti od iluzornih i sedativnih odbega od nje, te „kritičku“ od nekritičke utopije, ovaj tip njenog razumevanja ostaje u hronično ambivalentnom stavu. Tako, prema Negriju (Negri), potreba

za izgradnjom novog sveta nije nestala ni na početku 21. veka kojim vlada duh posvemašnje post-postmoderne apatije, i ona se u liku utopije (Negri 2014, 67) i dalje javlja kao stvaranje umetnika koji raskida s „uzvišenim“ i oslobađa nova saznajna i etička iskustva čiji bi sadržaj trebalo da se tumači u skladu sa slobodom novog sveta. Nevolja je, za Negrija, u tome što taj raskid upravo ne znači izgradnju novog sveta, već želju da se vratimo prirodi. To je kukavički strah samoljubivih utopista čija se „singularnost“ ne suočava s apstraktnom kolektivnošću projekta nove zajednice – strah od napora i, još i više, strah da se prihvate novi zajednički jezici. Stoga je takva utopija „reakcionarna“, platonistička iluzija da ćemo s oslobođenjem naprosto naići na neki već spreman, uzorno uređeni svet. Tek poetska aktivnost, veruje Negri, predstavlja „konkretnu utopiju“, onu konstruktivnu moć koja dekonstruiše apstraktno, prihvata ga, svodi na elementarne singularnosti i, najzad, pozitivnim činom izgrađuje jedan novi svet. Delovanje tu postaje ontologija, a uništenje prošlosti neprestano oslobađanje (isto, 146).

Pred spektaklom tržišta i njegovom postmodernom transfiguracijom, naime, osećaj apsolutne granice nužno zahteva onu imaginaciju koja ima, kako što je imala kod Vika (Vico), Šelera (Scheller) i u jednoj dugoj tradiciji mišljenja, prvobitnu ontološku funkciju u izgradnji sveta, oslobađanju neposredne prisile prirode i stvaranju preduslova slobode (Grassi 1981). Tek konkretna i tankočutna umetnička imaginacija, a ne razum, prekoračuje tu granicu, nadilazi prazninu i strah, nelagodu i beskrajnu kalkulaciju tržišta, ne bi li u polju delovanja stvorila događaj raskida. Tek je strastvena imaginacija prikladan oblik društvenog sanjanja (*social dreaming* [Sargent 1994]), mišljenja onog što se *ne može* predvideti. Tek zbog tog ontološkog duha utopije na tragu fantastičnih putovanja, tumačenja sna na javi, kako je govorio Bloh (Bloch 2000), i u smutnim vremenima вреди živeti i organizovati se. Takva utopija obrazuje želju da mislimo i delamo. Ona podstiče na napuštanje rekonstruktivnih propisa i odustaje od bega u nemisleće nedelanje.

Čini se stoga da je ovde reč o nekoj, s obzirom na Mamfordovu dihotomiju, trećoj vrsti utopije. Zbog toga ćemo se na kraju osvrnuti na pitanje vrednosti utopije *za* mišljenje, odnosno njene funkcije u društveno-teorijskoj elaboraciji i angažovanosti. Nasuprot dobrom delu dosadašnjih analiza, tim pitanjem se stavlja naglasak na formu umesto na sadržaj, to jest na polje mogućnosti koje utopija otvara u sferi refleksivnosti i kritike (Levitas 2000). Čini nam se takođe da je to posebno važno danas, kada se utopija više ne smatra ni posebnim ciljem koji вреди ostvariti, ni nekim opasnim sredstvom, budući da se uglavnom tretira kao stvar prošlosti, „kao izgubljena mogućnost i objekt nostalgije“ (Ingram 2017, xvi).

Da bismo iz ove perspektive odgovorili na pitanje zašto *zamišljamo* druge svetove, ponovo se obraćamo Rejmondu Gojsu, koji odbija da poistoveti uto-

piju s opisom savršenog društva, a utopijsko mišljenje sa skupom uputstava za neposrednu akciju. „Utopizam može imati brojne druge funkcije; može da osvetli veze koje bi inače izmakle zapažanju, da obezbedi idealne tipove koji mogu da stimulišu na dalje promišljanje, a može da posluži i kao izvor korisnih hipoteza. Plodnost, sugestivnost i stimulacija ne spadaju, međutim, u kategorije neposredne akcije“ (Geuss 2016). Utopija se stoga ne pojavljuje kao zaokruženi odgovor za mišljenje, kao skup novih ili čvrsto postavljenih veza koje potencijalno mogu da zatvore ili zaustave refleksiju, ili kao suma naloga kojima se propisuje adekvatno delanje. Ona se nudi samo kao otvoreno pitanje, tek kao provokacija mišljenju, kao pokretač za preispitivanje mogućeg, željenog i onog što u kontingentnim okolnostima sadašnjice određuje naše potrebe.

Mišljenje *drugog* sveta odlikuje napetost – ono u sebi nosi ujedno nešto duboko oslobađajuće i duboko konzervirajuće. Nastojanjem da u mišljenju konstruišemo drugi svet, mi aktivno gradimo prostor u kojem se ne propituje samo prezentnost aršinima tog drugog nego, nastojeći da zadržimo i očuvamo neiskonstruisanost onoga što je za nas sada i ovde vezano, razmatramo i samu njegovu konstruktibilnost. Ova kolebljivost ne svedoči ni o hendikepu mišljenja ni o njegovoj neozbiljnosti; naprotiv, ona govori nešto o kolebanju samog „fenomena“, pošto se odgovorno ustručava da stvarnosti kao meru nametne suvereni vez fanatično doslednog mišljenja. Utopije ili drugi svetovi, „rasporedi bez stvarnog mesta [...] prostori koji su u svojoj suštini nestvarni“, na taj nas način primoravaju da odgovornije promislimo one stvarne heterotopije, ono što Fuko (Foucault) naziva „protiv-rasporedima“ ili mestima „koja su izvan svih mesta, no čiji se položaj ipak da stvarno odrediti“ (Fuko 2005, 31).

Najzad, recimo nešto i o dimenziji drugih *svetova*, koji su se u ovom tekstu podvrgli posebno oštroj proveri hipoteze o slobodi fantazije. Utopija 21. veka jamačno bi trebalo da pokuša da razume vlastito doba hibridnih prostora kolektivnosti koji su već poremetili poredak istog i drugačijeg, otvorenog i zatvorenog, jednog i mnoštva. Nadsavremeni i uostalom već nadljudski vojno-tehnološki sistemi testirali bi onda mogućnost našeg obitavanja u prostoru i vremenu vasseljene kao novog doma, kosmičkog doma jednog proširenog sveta čiju nepreglednost tek treba (ili ne treba) urediti, s obzirom na održivost njegove pluralnosti, raznovrsnosti i haotičnosti (v. Lyotard 1991, 68–77, 191–199). U njoj bi, recimo, danas već ultraotuđeni pojedinac možda mogao svoju žudnju za privatnim da smesti usred onovremene i sve nediskriminativnije bačenosti u svet javnog, tragajući za njenim novim, odmerenijim i primernijim vidom, ili odbacujući i nostalgiju za njom. I ona bi, takođe, morala da povlađuje volji da se rasparčani svet zaokruži na koliko-toliko koherentan način, ali bi ishodom form(at)iranja i tu modernu nakanu za uspostavljanjem izgubljenog jedinstva koju su nekada garantovale religija, vlast, pripadnost, um, takođe bila kadra da „kritički“ reflektuje.

Za to je potrebno da se utopija shvati kao „misaoni ekperiment“ ili nešto nalik njemu. Ona tako postaje izoštrena, neretko zabavna, ali i instruktivna provokacija ili čak model samog mišljenja savremenih ili sivevremenih problema, koji bi bez svetla imaginarnog prostora ostali možda neuočeni ili nedovoljno rasvetljeni. Tek takva fantastika se čini da bi mogla da dovede u pitanje i pretpostavljeni društveni okvir fantastičnog mišljenja, obrasce koje ono navodno ne iskušava nego nekritički usvaja, ponavlja i preseljava na druge svetove.

*

Na kraju nam ostaje da se zapitamo da li bi uopšte bilo utopija, a potom možda i heterotopija koje s rubova uređuju (naše, jedno i staro) vreme i prostor, da Odisej nije hrlio ka Itaki i da se na svom putu, recimo, zadržao u zemlji Lotofaga. Znamo da iz te zemlje – koja veoma podseća na opipljivo ostvarenje utopijskih nada – Odisej mora uz plač i jadikovku da izgoni svoje drugove. Itaka je još daleko, putovanje mora da traje, ono sme da se završi i ostvari tek kroz istorijski proces. Još nije vreme za Utopiju. Osuđeni smo samo na nadu, na lutanje, na poteru za ciljem koji neprestano izmiče, na potragu za obećanim kopnom na koje se nikada nećemo iskrcati. Svi Odisejevi hrabri moreplovci će na tom putovanju izginuti, umesto da su ostali gde su hteli: u zemlji gde su se konačno osećali kao kod kuće, bez obzira na to, ili upravo zato što tamo ljudi jedu uspavljujuće lotosovo lišće (v. Horkheimer i Adorno 1997, 76–82). Lekcija koju nam pruža priča o kući koja se vekovima nikako ne pojavljuje na vidiku, govori o paradoksu uma: on ili mora da projektuje punopravnu sreću u nedoglednu budućnost i od slike telosa gradi nedokučivu teleologiju, ili realizaciju sreće mora da liši svakog uslova i kriterijuma – i spremno i naprećac uroni u čistinu predistorijskog ili, u svakom slučaju, neistorijskog sveta. Da se Odisej, taj paradigmatički putnik i tragičar, odrekao žudnje za kućom, da je ostao u zemlji sreće/umrtvljujuće apatije koja razara fantaziju, setu, čežnju, jamačno ne bi bilo utopijā. Umesto toga, ovaj prvi prosvetitelj ostavlja nam u zalog ne samo utopije, nego i tragični paradoks da nam ni danas, toliko stoleća kasnije, kod kuće nije dobro, a da je bolja kuća tek povlastica maštanja.

Literatura

- Bellamy, Edward. 1996. *Looking Backwards*. New York: Dover Thrift Editions.
- Bloch, Ernest. 2000. *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford University Press.
- Disch, Thomas M. 1998. *The Dreams our Stuff is Made of: How Science Fiction Conquered the World*. New York: Simon & Schuster.
- Džejkobi, Rasel. 2002. *Kraj utopije. Politika i kultura u doba apatije*. Beograd: Beogradski krug.

- Eagleton, Terry. 2000. Utopia And Its Opposites. *Socialist Register* 36: 31–40.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) 1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*. Cambridge: Blackwell.
- Fanon, Franc. 2015. *Crna koža, bele maske*. Novi Sad: Mediterran.
- Fuko, Mišel. 2005. „Druga mesta“. U *Mišel Fuko 1926–1984–2004. Hrestomatija*, ur. Pavle Milenković i Dušan Marinković, 29–36. Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija.
- Geuss, Raymond. 2016. „Some varieties of utopia“, neobjavljeni tekst izlaganja. Belgrade: Institute for philosophy and social theory, February.
- Gilman, Charlotte Perkins. 1998 [1915]. *Herland*. New York: Dover Thrift Editions.
- Grassi, Ernesto. 1981. *Moć mašte: uz povijest zapadnog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Grewell, Greg. 2001. Colonizing the Universe: Science Fictions Then, Now, and in the (Imagined) Future. *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 55 (2): 25–47.
- Hagerman, Sharon Elizabeth. 1973. *Some Aspects of a Utopian Society as Portrayed in Mercier's L'an 2440*. Nashville: Vanderbilt University.
- Hanson, Robin. 1998. *Burning the Cosmic Commons: Evolutionary Strategies for Interstellar Colonization*. Dostupno na: <http://hanson.gmu.edu/filluniv.pdf>.
- Horkheimerom, Max & Theodor W. Adorno. 1997. *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ingram, James, 2017. Introduction: Utopia and Politics. In *Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*, eds. S.D. Chrostowska & James D. Ingram, i-xxvi. New York: Columbia University Press.
- Jameson, Fredric. 1982. Progress Versus Utopia; or, Can We Imagine the Future? *Science-Fiction Studies* 9: 147–158.
- Jameson, Fredric. 1984. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review* 146: 53–92.
- Jameson, Fredric. 2007. *Archaeologies of the Future: This Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso.
- Johnson-Smith, Jan. 2004. *American Science Fiction TV: Star Trek, Stargate and Beyond*. London: I.B. Tauris.
- Kandel, Michael. 1998. Is Something New Happening in Science Fiction? *Science Fiction Studies* 25: 1–6.
- Kant, Immanuel. 1962 [1871]. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants gesammelten Schriften, Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1968 [1798]. *Der Streit der Fakultäten*. Kants gesammelten Schriften, Bd. 7. Berlin: Walter de Gruyter.
- Levitas, Ruth. 2000. For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 3 (2): 25–43.
- Lyotard, Jean-Francois. 1991. *The Inhuman: Reflections on Time*. Cambridge: Polity Press.
- Lucian. 1958. *True History, and Lucius or the Ass*. Bloomington: Indiana University Press.

- Mandeville, Sir John. 1997 [1356]. „Travel of Sir John Mandeville“. In *The English Literatures of America, 1500–1800*, eds. Myra Jehlen & Michael Warner, 8–9. New York: Routledge.
- Mercier, Louis Sébastien. 1999 [1771]. *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*, Paris: La Découverte.
- Mor, Tomas. 1964 [1516]. *Utopija*. Beograd: Kultura.
- Mumford, Louis. 1962 [1922]. *The Story of Utopias*. New York: The Viking Press.
- Negri, Toni. 2014. *Arte e multitudo*. Roma: Derive Approdi.
- Penley, Constance. 1990. „Time Travel, Primal Scene and The Critical Dystopia“. In *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, ed. Annette Kuhn, 116–127. London: Verso.
- Pejtmen, Kerol. 2001. *Polni ugovor*. Beograd: Feministička 94.
- Popper, Karl. 2002 [1963]. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Routledge.
- Roberts, Adam. 2006. *Science Fiction*. London: Routledge.
- Sargent, L.T. 1994. The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies* 5 (1): 1–37.
- Smith, David R. 2006. *Blueprint for Invisibility: The Science Fact and Fiction of Invisibility*. Dostupno na: www.ee.duke.edu/_drsmith/cloaking.html
- Smith, John. 1969 [1616]. „Description of New-England, by Captaine John Smith“. In *American Literature: Tradition and Innovation*, eds. Harrison T. Meserole, Walter Sutton & Brom Weber, 3–26. Lexington: Heath.
- Suvin, Darko. 1982. Narrative Logic, Ideological Domination, and the Range of Science Fiction: A Hypothesis with a Historical Text. *Science Fiction Studies* 9: 1–25.
- Wells, H.G. 1967. *A Modern Utopia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Adriana Zaharijević

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia

Predrag Krstić

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia

*Philosophical fantasy: thinking utopian spaces
and the space for utopian thought*

The main question of this article is why imagine other worlds. In addition to shedding light on the motivation, we also examine the imaginative processes, their resources and the associative arrangements available to imagination in the construction of new worlds. We see ‘other worlds’ as both utopian and as fantastic spaces, following the hypothesis that the space of fantasy is never entirely free. We place particular emphasis on the space and time of utopia, and on the aspect of the novelty. The paper is divided into four parts. The first takes into account the path to the other world, or the methodical problem of imagination.

The second wants to portray the other world, or the limitations to imagining something entirely different and new. The third part inquires about the cost of utopian thinking: what is lost in the process, what is sacrificed to its flattening gestures? Finally, despite all these limitations, in the fourth part we consider the significance of utopian thought for social theory.

Key words: utopia, fantasy, other worlds, novelty, social theory

Le fantastique philosophique: une réflexion sur les espaces utopiques et un espace pour la réflexion utopique

Le point de départ de ce texte sont les raisons qui incitent l'homme à imaginer d'autres mondes. En plus de ces raisons, l'attention est portée au processus même de l'imagination, aux ressources et aux réseaux des associations d'idées accessibles à l'imagination dans la construction des mondes qui diffèrent du notre. Nous définissons les „autres mondes“ à la fois comme une utopie et comme un espace de fantaisie, partant de l'hypothèse que cet espace n'est jamais complètement libre. Un accent particulier est mis sur l'espace et le temps de l'utopie, ainsi que sur la dimension du nouveau. Le texte est divisé en quatre parties, dont la première traite les raisons d'imaginer; la deuxième analyse le pouvoir de l'imagination et les limites de cette dernière; la troisième est consacrée au „prix“ de l'imagination, à savoir l'annulation de la complexité du monde existant. Dans la quatrième est examinée l'importance de la pensée utopique pour la théorie sociale.

Mots clés: utopie, imagination, autres mondes, nouveau, théorie sociale

Primljeno / Received: 19.2.2017.

Prihvaćeno / Accepted: 1.06.2017.