

# Subverzivna mašta ili o anarhijskoj utopiji

AMEDEO BERTELO  
Centro Studi Libertari  
Milano

UDK: 141.81  
Izvorni znanstveni rad  
primljeno: 15. 6. 1990.

*Anarhičari\* su se često osjećali obaveznima da se brane od optužbe za utopizmom, potkrepljujući i argumentirajući svoj prijedlog alternativnog društva dokazivanjem da je on u dosegu i na području mogućega. Ali značenje idealnog modela neozbiljivog društva samo je jedno od mnogostrukih značenja pojma utopija. Kao što su već nagovijestili Mannheim i Bloch i drugi, postoje smislovi i interpretacije koje tvore pozitivnu utopijsku funkciju, štoviše prijeko potrebnu za svaki projekt radikalne transformacije postojećega. Funkciju ne iluzornu, nego subverzivnu. Stoga, prije nego da se brane od optužbe za utopizam, anarhičari bi se morali ponosno i ponovno izboriti za svoju nesvodljivu utopijsku dimenziju i odlučno ustrajati na njoj i njegovati ju.*

*Atlas koji ne uključuje Utopiju ne zaslužuje ni jedan pogled, jer izostavlja jedinu Zemlju koja je čovječnosti uvijek bila pristanište, a kad čovječnost onamo doplovi, baca pogled dalje i, opazivši još bolju Zemlju, podiže jedro. Ta stara pusta zemlja, taj stari napušteni otok izgubio je svoje ime Utopija.*

(O. Wilde)

Utopija je naizmjenice poznavala razdoblja sreće i razdoblja nemilosti, razdoblja u kojima su prevladavali njezini poštovaoci i njezini klevetnici. Bilo kako mu drago, ni jednih ni drugih nikad nije nedostajalo: uvijek je bilo onih koji taj termin upotrebljavaju s negativnom konotacijom i onih koji mu, naprotiv, pripisuju pozitivnu vrijednost. Jedno dugo razdoblje nemilosti bilo je ono što je uslijedilo nakon dobro znane Marxove i Engelsove kritike (koja je, uostalom, bila poprilično manje destruktivna od bahatog, nadutog omalovažavanja kakvo je oduvijek svojstveno njihovim epigonima i takozvanom »vulgarnom marksizmu«). Poslije je ponovno progresivno zadovoljavo naklonost, također kod marksista poput Blocha i Ruhea, sve do ponovnog stjecanja pretežno pozitivne konotacije u 60-im godinama. U međuvremenu se pak razvijala nova kritička tendencija, ovaj put u znaku »liberalno-demokratskom« (à la Popper, à la Dahrendorf) više nego u »znanstveno-socijalističkom«, tako da sociološka i politička lite-

---

\*Anarhičar (tal. anarchico; ne anarchista! jer taj drugi oblik ne postoji niti npr. u rječniku iz 1989. romanista takvog formata kakvi su bili Mirko Deanović i Josip Jernej), prevodičeva kovanica, koja će možda iritirati domaće uho naviklo na (kako se to nakon kraćeg razmišljanja bjelodano pokazuje) posve otrcanu i besmislenu riječ anarhist, koja ne znači ništa, a o kojoj, uostalom, maločas spomenuto uho ionako pojma nema i kojoj nikad i nije pokušalo dokučiti ikakav smisao doli onaj malogradansko demonizirani, ili pak, podjednako malogradanski, pomodarski. I, štoviše, ne samo to, nego bismo, da se ugledaju na Talijane, najsrdačnije preporučili i Englezima (the anarchist), Francuzima (l'anarchiste), Španjolicima (el anarquista), Nijemcima (der Anarchist) i svima ostalima. Jer čim je posrijedi bilo kakav -izam (kao npr. romantizam, realizam, materijalizam, idealizam, konstruktivizam, komunizam, klasicizam, okultizam, dietantizam, fašizam, mističizam, parazitizam, nacionalizam, primitivizam i tutti quanti), a pogotovo -ist, onda to jednostavno nije ono o čemu govorimo (ili fantaziramo da govorimo). Jer tada iščezava *individualnost*, sa svom svojom *jednokratnom i neponovljivom osebnjuošću i neiscpnim bogatstvom duha i tijela (koji su dakako nerazdvojivo uzajamno prožeti)!* Jer liričar (ili lirik) *može biti pjesnik, i to blistav, ali lirist?! (Bio bi to pripadnik nazovipoetskog krda i njegovih impotentnih pristaša i takozvanih obožavatelja; ili pak »znanstveni« vivisektor živog tkiva izvornih lirskih nadahnuća koji, ovjenzan univerzitetском titulom, svojim »analizama« gnjavi srednjoškolsku djecu, koja za čudesne titraje sokom života prožetog duha jednoga Lorce, Vidriča ili, ne daj bože, Kamova, imaju svakako više sluha nego jedan takav neizrecivo dosadni mrtvozomik umjetnosti, za kojega je ovaj treći, porco Dio, naposlijetku enfanu temble, krasta na zdravom tijelu nacionalne književnosti i davo koga tamjanom treba otjerati iz svake čitanke kako ne bi kvaño andeoski nevine adolescente na kojima će sutra, je li, počivati čudoredni i svaki drugi stabilitet domovine!?)* Taj je terminološki pomak dakle posve sadržajne naravi i apsolutno nikakve veze nema s kvaziintelektualnim prenemaganjem. (Op. prev.)

ratura posljednjih deset-petnaest godina (kao i u duhovnim stavovima i društvenom ponašanju) vrvi obiljem elemenata i argumentacijâ za utopiju i protiv nje za sve ukuse: za revolucionare, reformiste, konzervativce, reakcionare.

Ono što se pokazuje poprilično očiglednim pri pomnom čitanju knjiga i novina jest to da razilaženja u sudovima o utopiji izviru a) iz mnogostrukosti značenjâ atribuiranih terminu e/o, b) iz ideoloških pretpostavki onoga tko iskazuje sud.

I među anarhičarima postojala je, više od stotinu godina, i postoji još i danas, široka lepeza stavova a da bi se mogli općenito isključiti bilo apsolutno odbijanje, bilo nekritička egzaltacija. U slučaju anarhičara, upotreba termina utopija, utopijsko itd. u pozitivnom ili negativnom smislu čini se da djelomice potječe iz vanjskih kulturalnih utjecaja, kojima se događa da se anarhistička kultura s vremena na vrijeme ravna — malo previše mehanički — po imitaciji ili po reakciji, ali ponajviše iz prvoga od spomenutih motiva, a to znači iz semantičke dvosmislivosti tih termina.

Prema tome, svakoj raspravi o anarhijskoj utopiji, i još više o utopiji uopće, prethodi analiza značenjâ što stoje iza riječi.

Teza je ovog oglada da je utopija, u golemom dijelu svojih značenjâ, neukidiva i pozitivna dimenzija čovjeka — dimenzija nade, obnavljačke volje, kreativnosti — i da, posebno, anarhizam mora, kritički ali bez kompleksâ, istražiti i proširiti tu dimenziju. Ako jedan Mumford piše da je »najvažniji zadatak koji se očekuje građenje kulâ u oblacima«<sup>1)</sup> — a riječ je, opće je poznato, ne o sanjaru nego o konkretnom reformatoru —, ako jedan Ricsman piše da se čini kako je »ponovno buđenje tradicije utopijskog mišljenja jedan od najvažnijih intelektualnih zadataka našega doba«<sup>2)</sup>, ako jedan Marcuse kaže da »moramo slijediti ideju puta u socijalizam koji od znanosti vodi u utopiju, a ne, kako je vjerovao Engels, puta koji od utopije vodi u znanost«<sup>3)</sup>, utoliko bolje za anarhističku kulturu, koja izražava nadu i volju najradikalnije društvene promjene povijesti, može i mora ponovno prisvojiti svu bogatu pozitivnost utopije, mora ponovno potvrditi svoju tradicionalnu »hrabrost utopije«.

Utopija, prema Blochu, razvija tri temeljne funkcije. Prva je pokazivanje drugima da »se realno ne razrješava u neposrednome«, druga radno sredstvo »kojim se sustavno mogu istraživati sve konkretne mogućnosti«, treća »osvješćavanje nesavršenosti ovoga svijeta, ne da bi se pobjeglo u zlatnu prošlost ili iluzornu budućnost, nego da bi ga se preobrazilo prema zahtjevima postavljenima iz utopije same«<sup>4)</sup>. Neki anonimni urednik ovako definira utopiju u jednoj reviji o pokućstvu i unutarnjem uređenju stanova i kuća: »...jest čežnja za životom drukčijim od onoga kakav pruža društvo u kojem živimo, jest projekcija onog društva kakvo bismo htjeli. Utopija, prema tome, nije san, nije himera, nije bijeg od stvarnosti: ali je intelektualna napetost, briga za budućnost, domišljanje, projekcija«<sup>5)</sup>.

Kao afirmaciju ili kao negaciju, u prethodnim iskazima nalazimo sva relevantna značenja što se pripisuju terminu utopija: 1) ono što je apsolutno neozbiljivo i stoga neutemeljena igra fantazije ili shizoidni bijeg u iluzorni svijet; 2) predodžba budućnosti; 3) kritička svijest o postojećemu i težnja za društvenom promjenom; 4) duhovni model drukčijega društva; 5) projekt drukčijeg društva. Preostaje utopija kao literarni žanr, koji nas na ovom mjestu još ipak ne zanima. Izražava li se kao ogled ili kao kancon, kao snivanje otvorenih očiju ili kao nacrt, kao putopis ili kao znanstveno-

1) Lewis Mumford, *Storia dell' utopia*, Calderini, Bologna, 1969, p. 206.

2) Citirano u: Henrik F. Infield, *Dalla utopia alle riforme*, Comunità, Milano, 1956, p. 18.

3) Herbert Marcuse, *La fine dell' utopia*, Laterza, Bari, 1968, p. 10.

4) Citirano u: Bernardo Cattarinussi, *Utopia e società*, Angeli, Milano, 1976, p. 38.

5) »Caleidoscopio«, a XIV, n. 23, marzo 1978, p. 2.

fantastični roman, čini nam se utopija ipak ponovno provediva, kao socijalna funkcija, s vremena na vrijeme u jednom ili više navedenih smislova, od evazije do projekta.

Prvo značenje utopije, kao lijepe ali nemoguće stvari, idealnog ali neostvarivog društva (i dakle beskorisnog sna, u najboljem slučaju, ako već ne izravno štetnog, jer može voditi u neaktivnost ili naprotiv u oblike iracionalne socijalne akcije) bez daljnega je najrasprostranjenije, nadasve u svakodnevnom govoru. Tu se ipak ne treba dati pretjerano impresionirati, prividnom krizmom »dobrog zdravog razuma« (koji često izvodimo iz dominantne ideologije), a niti prividno nepobitnom negativnom vrijednošću toga značenja.

Ponovno je potrebna terminološka i pojmovna definicija: što se smatra nemogućim i, u ovom slučaju, što se hoće kad se kaže da je neka nada ili neki projekt društvene transformacije neostvariv? Apsolutno nemoguće ili nemoguće u izvjesnom kontekstu? Nemoguće jer je u protuslovlju s realno determiniranim i razumski izvjesnim znanstvenim, biološkim, fizikalnim, kemijskim itd. zakonima, ili pak neostvarivo u sadašnjosti, čiji se načini bitka proizvoljno (i često s otvorenim znanstvenim nepoštanjem) proglašavaju vječnim i univerzalnim zakonima?

Mannheimu je vrlo jasna zabluda (ili trik) »nepoznavanja ili brkanja distinkcije između onoga što je neozbiljivo u apsolutnom i relativnom smislu«, između onoga što točno zove apsolutne utopije i onoga što zove relativne utopije. »Opiranje«, piše, »svladavanju granicâ **statusa quo** dovodi do obuzdavanja onoga što je neostvarivo u nekom determiniranom socijalnom ustrojstvu kao posvema neozbiljivoga u bilo kojem drugom poretku, tako da se, zanemarujući te distinkcije, može zanijekati vrijednost instancijâ sadržanih u takozvanoj relativnoj utopiji. Nazivajući utopističkom svaku ideju koja prekoračuje prisutnu stvarnost, nastoji se stoga eliminirati osjećaj neizvjesnosti koji bi mogao nastati iz relativnih utopija«<sup>6</sup>). Ne slučajno, primjećuje on, kad god je neka ideja nazivana utopijskom, da bi se takvom smatrala, gotovo je uvijek predstavnica neke već prohujale epohe.

Tako, s vremena na vrijeme, bile su smatrane apsolutno neostvarivima, od ideologâ vladajuće klase, utopije kojih su bili nosioci klase u usponu ili također skromniji reformatorski projekti, kao abolicija ropstva, opće pravo glasa, poboljšanje životnih uvjeta namještenika itd. Do prije malo više od pola stoljeća, ukinuće privatnog vlasništva bilo je smatrano apsolutnom utopijom, dok je danas realnost za više od trećine čovječanstva. Svakako je istina da se tehnobirokratski »komunizam« koji je nadomjestio kapitalizam pokazao groznim, ali grozote Države—gazde (uostalom, savršeno jasno predviđene od antiautoritarnih socijalista) ne obeznažuju uvodnu argumentaciju: ostvarivost onoga što je bilo smatrano neostvarivim, onoga za što se govorilo da je apsolutna utopija, a bilo je, naprotiv, relativna utopija.

Jasno je dakle da utopija o kojoj ćemo govoriti odsad pa nadalje, koja me zanima i kojoj pripisujem nenadomjestivu pozitivnu vrijednost, ne može biti »apsolutna« utopija, ali je također jasno, čini mi se, da se definicija onoga što je apsolutno nemoguće ne može povjeriti ni **common sense-u**, ni ideologiji (u mannheimovskom značenju), ni znanosti od koje se traži da dokaže kako je ljudsko ponašanje prirodno determinirano i stoga u velikoj mjeri nepromjenjivo.

Mi smo razborito sigurni (razborito, tojest ne dogmatski) kako je socijalno ponašanje čovjeka bitno kulturalno, tojest naučeno, i da je neodrživo njegovo izjednačavanje sa životinjskim ponašanjem, koje je bitno instinktivno. Upravo u tom kulturalnom posredovanju jest ljudska specifičnost, kvalitativni skok između čovjeka i drugih životinja, a tu su i korijeni njegove specifične slobode.

<sup>6</sup>) Karlo Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1978, p. 216.

U »ljudskoj prirodi« mogu se u stvarnosti jedva identificirati (a, istinu govoreći, i nisu sasvim dokazani) nepostojani tragovi instinkata u pravom smislu, tojest **genetski determiniranih** ponašanja, dok su ona koja su općenito indicirana kao instinkti u stvarnosti puki impulsi ili fiziološke »potrebe«, čiji je izraz u ponašanju sav *kulturalno određen*. Poznato je, da su i ljudske djelatnosti koje odgovaraju elementarnim biološkim funkcijama, kao prehrana, razmnožavanje itd., određene, u svom specifičnom načinu ekspliciranja, simboličkim svijetom, razumom, religijom, običajima, zakonima, ideologijama... i utopijama. I zna se da postoji kulturalna evolucija, ne nužno linearna i progresivna, koja ne napreduje samo kvantitativnom akumulacijom, nego i kvalitativnim skokovima, u znanostima kao i u etici, u institucijama kao i u seksualnim odnosima...

Nećemo ovime reći da je čovjek *tabula rasa* u koju se može upisati sve, slučajno i ravnodušno. Postoji, vjerujemo, nesvodljiva jezgra u »ljudskoj prirodi«, jezgra ipak u kojoj je prema našem mišljenju nemoguće — barem prema aktualnom stanju spoznaje — razlučiti koliko je od prirode u uskom smislu, a koliko od kulture. I dok apologeti nejednakosti tu hoće vidjeti neukidive korijene agresivnog i hijerarhijskog ponašanja, mi tu radije vidimo neukidivu potragu za slobodom, dakle, za jednakošću, koja je nužna društvena dimenzija slobode.

I još, od trenutka kad ne pretendiramo na to da dokazujemo prirodnu nužnost naših utopija, jer bismo bili od onih mizernih utopista i sve u svemu protuslovni i povrh svega jer bismo počinili — simetrično — istu znanstvenu pogrešku antiutopista, možemo u najmanju ruku dopustiti, bez opasnosti za našu logičku koherentnost, da u »ljudskoj prirodi« postoje, kao potencijalnost, nejednakost, vlast, nasilje i tako dalje. Jer, bilo kako mu drago, mi znamo da postoje i da su postojali neagresivni antropološki tipovi (pogledati, primjerice, zbornik kojega je priredio A. Montagu<sup>7</sup>); znamo da je moguće nehijerarhijski antropološki tip, ako ne drukčije a ono stoga što je egzistirao na tako solidan način da se milenijima odupirao kulturalnim pritiscima suprotnog predznaka (vidjeti Clastres<sup>8</sup>), vidjeti u Evans-Pritchardu najljepšu definiciju upravo anarhijskog karaktera Nuer<sup>9</sup>).

Mi dakle znamo da je, čak i kad nam se dokaže (ali dosad nam nije bilo dokazano na uvjerljiv način) da su uzajamna agresivnost, hijerarhija i drugo slično ponašanje drago »znanstvenog« ideologiji statusa quo »upisani« u ljudsku prirodu, tu upisano i suprotno ponašanje i da agresivne, hijerarhijske i tako dalje »tendencije« mogu biti poništene kulturalnim mehanizmima koji, prije nego da ih promiču i potenciraju (i, možda, u stvarnosti ih generirajući), jesu modelirani na suprotnim tendencijama, solidarnim, egalitarnim, liberterskim... Postoji mogućnost i toliko nam je dovoljno.

Od jednoga ekstrema do drugoga: od prve definicije koja, s vidnim rezervama, može biti gotovo univerzalno prihvaćena kao negativna, prelazimo na drugo značenje (utopija kao predodžba budućnosti) koje, u nekoj mjeri, može za bilo koga poprimiti pozitivnu vrijednost. Isti Dahrendorf, koji je jedan od suptilnijih — ali zato ne manje uvjerenih — neprijatelja utopije, osjeća se prisiljenim precizirati kako »postoji jedan širi pojam od utopije koji obuhvaća svaku predodžbu budućnosti«. Nije to ono značenje prema kojem se on odnosi, jer »bez predodžbe budućnosti ljudi ne uspijevaju živjeti, a još manje strukturirati svoj život. Želje,

<sup>7</sup>) Ashley Montagu (priredivač), *Learning Non-Agression*, Oxford University Press, Oxford, 1981; (u pripremi je i talijansko izdanje).

<sup>8</sup>) Pierre Clastres, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977.

<sup>9</sup>) »Nuer je proizvod mukotrpnog i egalitarnog odgoja (...); nitko ne priznaje nekoga nadmoćnog nad sobom. (...) U njihovom društvu ne postoje ni gazde ni sluge, nego samo jednaki. (...) U uzajamnim odnosima sama sumnja da se prima naredba uzrok je iritacije, a tko ju primi ne izvrši ju, ili obavlja tako slučajno i odugovlačeći da je to uvredljivije negoli odbijanje. (...) U svakodnevnim relacijama (...) pokazuje poštovanje prema starijima (...) samo ako ne zadiru u njegovu neovisnost, ali nikad se neće podvrgnuti ma kakvom autoritetu koji osporava njegove interese, niti se smatra obaveznim da se ma kome pokorava.« (Edward E. Evans-Pritchard, *I Nuer, un' anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 1975, p. 244).

snovi i nade, programi i ciljevi pokretači su naših akcija«<sup>10</sup>). Vjerojatno je to ona koncepcija utopije, koju misli jedan drugi veliki antiutopist, Benedetto Croce, kad u prividnom protuslovlju s drugim rečenicama odlučne odbojnosti prema utopijskoj dimenziji dopušta da mu se omakne kako se »današnja utopija pretvara u sutrašnju realnost«, gotovo parafrazirajući Oscara Wildea (»Napredak je ozbiljavanje utopijâ«) i Karla Mannheima (»Moguće je da današnje utopije postanu sutrašnjim realnostima«).

Činjenica je da je budućnost sadržana u sadašnjosti, kao prošlost. I to ne već samo kao potencijalnost, za koju »procjena postojećih faktora i sadašnjosti i analiza latentnih tendencija u tim snagama mogu dospjeti do konkretnog rezultata samo ako sadašnjost biva interpretirana u svjetlu svog efektivnog ozbiljenja u budućnost«<sup>11</sup>). To je, po mom sudu, jedna koncepcija mehanički ograničena odnosima između sadašnjosti i budućnosti, koja ne vodi računa o psihološkom feed-backu za koji budućnost utječe na sadašnjost.

Blizi je mojim uvjerenjima Bookchin, kad piše da »tko prestaje tražiti novo i potencijalno u ime realizma, već je izgubio doticaj sa sadašnjošću, jer je sadašnjost uvijek uvjetovana budućnošću«<sup>12</sup>). Nepojmljiv je čovjek koji egzistira u čistom ovdje i sada, ako nije poput kakvog pluta koje pasivno pluta na površini vječne sadašnjosti. Ako čovjek djeluje više ili manje **dobrovoljno**, ako izabire više ili manje **slobodno**, to može činiti samo zahvaljujući svojoj prošlosti i svojoj budućnosti, ili bolje, svojoj **predodžbi** prošlosti i svojoj **predodžbi** budućnosti. Štoviše, i na njegovo predočavanje prošlosti (koje se dakako ne sastoji samo od njegovih osobnih iskustava, nego je sudionik socijalnog imaginarnog) utječu njegova predviđanja i njegova očekivanja, tj. njegova predodžba budućnosti, jer individualna (i kolektivna) memorija nije nekakvo skladište, nego vitalna funkcija, koja kontinuirano obrađuje prošlost, drukčije vrednujući i organizirajući podatke koji ju konstituiraju.

Ako je istina da živimo konkretno samo ovdje i sada, jednako je tako istina da, kulturne životinje kakve jesmo, u ovome ovdje i sada živimo također, simbolično, drugdje i jučer i sutra. Svemirskom metaforom, možemo reći da je vrijeme čovjeka u svakom trenutku »trodimenzionalno«, sastavljeno ujedno od sadašnjosti, prošlosti, budućnosti.

Koliko je budućnost važna za sadašnjost, to su uvijek znali ideolozi statusa quo, kojima je uvijek bilo naloženo da konstruiraju predodžbu budućnosti bitno sličnu sadašnjosti, da odmaknu od budućnosti — i dakle od sadašnjosti — očekivanja nespojiva s postojećim socijalnim poretkom, premještajući ih u neko mitsko vrijeme ili ih nadomještajući sićušnim očekivanjima malih poboljšanja. Naprotiv, društvene grupe protivne vladajućoj klasi (u konkurentskoj borbi za vlast ili u antagonističkoj borbi **protiv** vlasti) uvijek su se utopijski služile budućnošću, tj. subverzivno prema postojećem poretku.

Ali danas, kad se već odavno liberalna utopija pokazala onakvom kakva jest ili kakvom je ovako ili onako postala — buržoaska ideologija — a niti progresivno raskrinkavanje marksističke utopije kakva jest ili kakvom je ovako ili onako postala — tehnobirokratska ideologija — ne može opravdati bijedni **repechage** (popravni ispit) buržoaske »utopije«; danas, kad niti onaj kvantitativni surogat utopije, koji je progres kao ekonomski razvitak, čini se, više ne jamči prihvatljivu budućnost. Što se događa? Događaju se, tko stigne čitati, u glavnom dnevniku talijanskog establishmaneta odlomci poput ovoga što slijedi. »Bojimo se budućnosti, više ju ne uspijevamo zamišljati. Ljudi koji su živjeli prije nekoliko stoljeća (...) o njoj su više-manje razmišljali kao o sadašnjosti. U bližoj epohi, s razvitkom znanosti i tehnike proširila se ideja

<sup>10</sup>) Ralf Dahrendorf, *Uscire dall' utopia*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 3.

<sup>11</sup>) Mannheim, op. cit., p. 261.

<sup>12</sup>) Murray Bookchin, *Utopianism and Futurism*, u *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1980; talijanski

progresu: budućnost će biti bolja od sadašnjosti (...). Danas mi nismo kadri zamisliti kakav će biti svijet za stotinu godina. Ako — kao što su činili naši preci — ekstrapoliramo sadašnjost, moramo misliti na ljudski mravinjak, gdje je sve racionirano, gradovi sa stotinu milijuna stanovnika, gdje ne znamo hoće li vladati anarhija ili totalitarizam (...). U svakom slučaju, ne uspijevamo zamisliti išta sretno pa čak ni bolje. To znači da smo izgubili budućnost. Ali društvo koje je izgubilo budućnost od sto godina, ima, zapravo, budućnost od trideset, dvadeset, deset godina? Ne povlači li iščeznuće daleke budućnosti patološki za sobom i bliskiju budućnost?«<sup>13)</sup>

Evo zatim jednog Alberta Cavallaria, uvijek na stranicama istog dnevnika, kako piše hvalospjeve jednoj novoj utopiji, »real-utopiji« u kojoj »politika odgovara etici«. Jer »ovaj se poludjeli planet (...) strmoglavluje u prazninu neograničene duhovne krize«. A »kriza je nedostatak budućnosti«. »Čovjek mora ostvariti 'kulturnu promjenu', imati hrabrosti za globalne strategije i politike (...) Čovjek ima samo dvadeset godina da poduzme 'revoluciju' bez koje će 2000. biti početak katastrofe. (...) Dok se obistinjava kriza svih ideologija, dok parcijalne i 'realističke' politike kreiraju katastrofu, posljednja rana tisućljeća je vjerovanje da više nema prostora za utopije«<sup>14)</sup>. Kao da opet čitamo Dumonta, koji je pisao: »Realisti, ili štoviše najbolji među njima, pokazuju nam da 'njihov' svijet ide prema katastrofi. Daju dakle riječi **Utopistima** koji su pozvani (...) da istražuju baze različitih tipova društva«!<sup>15)</sup>

Što se događa? Događa se da je posvemašnje zatvaranje budućnosti opasno za socijalnu stabilnost kao i posvemašnje otvaranje budućnosti, i događa se da se netko počne brinuti za to da drži otvorenim nekim prozorčić prema dostojnoj predodžbi budućnosti, kako bi izbjegao da braniteljima statusa quo ostane samo »teroristička« upotreba budućnosti (užasne projekcije za opravdanje »manje loše« sadašnjosti). Ili da se u kolektivnom imaginarnom ponovno otvara zaista utopistička upotreba budućnosti, upotreba zaista revolucionarna — bez navodnika.

Tri su dakle predodžbe budućnosti: jedna je ideološko tumačenje budućnosti kao kopije sadašnjosti, vjerne kopije ili kopije jedva dotjerane nabolje, koja je podesna samo za konzervativnu upotrebu; druga je ona koja projicira neke »degenerativne« tendencije sadašnjosti radi predočavanja moguće gore budućnosti i može biti podesna bilo za ideološku upotrebu konzervacije postojećega (»terorističku« ili korektivnu), bilo za utopijsku upotrebu (ili bolje, distopijsku, tojest negativne utopije koja kritizira sadašnjost uvećavajući njezine defekte: misli se na Zamjatina, Huxleya, Orwella) i, naposljetku, pravo utopijsko tumačenje, koje nas vodi izravno do trećeg značenja utopije, onoga koje je dobro identificirao Mannheim u svojoj klasičnoj distinkciji između ideologije i utopije i u svojoj također klasičnoj definiciji utopijskog mentaliteta (duhovnosti).

»Postoje dvije glavne kategorije ideja koje transcendiraju sadašnju stvarnost — ideologije i utopije«, piše. »Utopije transcendiraju socijalnu situaciju ukoliko orijentiraju ponašanje prema elementima koje sadašnja stvarnost uopće ne sadržava«<sup>16)</sup>. Za Mannheima iz sadašnje stvarnosti izviru utopije koje, kad za to dođe vrijeme, slamaju njezine granice kako bi ju zatim oslobodile da se razvija u smjeru sukcesivnog poretka (prema sukcesivnoj »topiji«, rekao bi Landauer)<sup>17)</sup>, dok transcendencija ideologije ima konzervativnu, mistifikatorsku funkciju. I još: »Neka je duhovnost utopijska kad je u protuslovlju sa sadašnjom stvarnošću (...). Utopij-

<sup>13)</sup> Francesco Alberoni, *Una società senza futuro*, »Corriere della Sera«, 22. XII. 1980.

<sup>14)</sup> Alberto Cavallari, *La real-utopia*, »Corriere della Sera«, 18. III. 1981.

<sup>15)</sup> René Dumont, *L'utopie ou la mort*, Seuil, Pariz, 1973, p. 15.

<sup>16)</sup> Mannheim, op. cit., p. 215.

<sup>17)</sup> Gustav Landauer, *La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970, pp. 25—29.

skima se ustinu mogu smatrati samo one orijentacije koje, kad se prevedu u praksu, teže da slome, na parcijalni ili totalni način, poredak što prevladava«<sup>18)</sup>.

Tako shvaćena funkcija utopije — kao inovatorski napon — ne može biti drukčija negoli nabijena pozitivnom vrijednošću, koja je svojstvena svakom radikalnom odbijanju postojećeg društvenog uređenja. Bilo koji projekt društvenog preobražaja što se ne zaustavlja na restauraciji stare zgrade (tj. ne ograničava na inteligentnu konzervaciju), nego, štoviše, smjera na opsežnu restrukturaciju, ma koji projekt, ne kažem revolucionarni, ali i reformatorski dugoga daha, ne može a da ne participira u toj utopijskoj duhovnosti (mentalitetu), u tom svjesnom proturječju između aspiracije i realnosti. Tko reformatorski realizam suprotstavlja revolucionarnom utopizmu, ne shvaća da bez utopijskog duha nije pojmjljiva ni neka istinska reforma (kao što, uostalom, bez stanovite doze realizma nije moguća nikakva revolucija), ili pak želi tjerati, s pridjevom »reformatorska«, puku i priprostu real-politiku, i samo je jedan od tolikih ideologa kojima je povjereno da istjeruju duhove utopije banalnostima tipa »bolje jaje danas nego kokoš sutra«.

Dok nam duh utopije, napetost kojom se sutrašnjica razlijeva po današnjici, kaže da **jaje današnjice može biti sneseno od kokoši sutrašnjice**, da bez nje ni njega ne bismo imali.

»Ako se utopija nije ugasila, ni u religiji, ni u politici«, piše Silone, kršćanin bez crkve i socialist bez stranke (kako je bio samoga sebe definirao), »to je stoga što ona odgovara jednoj potrebi duboko ukorijenjenoj u čovjeku. Povijest utopije zato je povijest uvijek razočarane nade, ali nade izdržljive, uporne, žilave, jake i postojane«<sup>19)</sup>. Utopijska tenzija zacijalo je satkana od nade, ali ne samo od nade. Nada u drukčije društveno ustrojstvo nije dovoljna za definiranje specifičnosti utopijske napetosti (ako možda ne u svojim fideističkim izrazima); potrebna je i dimenzija **volje**. Jednostavna nada da prije ili poslije čovjek može poletjeti ne bi nikad učinila da **utopijska tenzija** naraste dotle da slomi granice realitvne nemogućnosti, da se tu nije pridružila volja da se čovjeku zaista omogući da poleti.

Voljna dimenzija je dimenzija kreativne inteligencije, projektivne inteligencije i vodi nas ravno do dvije posljednje definicije—funkcije utopije: utopija kao duhovni model i kao projekt.

Tu smo sasvim unutar prostora razuma i eksperimentalne znanosti. Utopija je, piše Metelli di Lallo, »duhovni eksperiment«, formalno analogan onome što je pridonio skoku prema naprijed suvremene znanosti, ondje gdje 'znanost' ne znači akumulaciju činjenica, nego izazov svijetu kao fenomenološki opaženom, na temelju teorijskog nacrtu koji nije izvučen iz onog već poznatog, nego predložen od kreativne inteligencije kako bi otkrila značenja svijeta koja se drukčije ne mogu pronaći«<sup>20)</sup>. I još, Kateb: »Mnoge utopijske knjige zapravo su sociologije dalekog domašaja i unapređuju naše razumijevanje društvenih odnosa na isti način kao i opširne studije o realnim društvima«<sup>21)</sup>.

Kao što se preko upotrebe modela socijalna znanost može predstaviti, te i strukturalno i funkcionalno, razumjeti realne sisteme, tako je preko upotrebe utopijskih modela moguće **racionalno** istraživati prostor »nemogućega«, kako bi se razlučilo njegovo relativno od apsolutnoga te izvukli njegovi naknadni elementi **racionalne** kritike lažne nužnosti postojećega. Preko upotrebe modela, utopija proširuje prostor onoga što **se** može projektirati s onu stranu neposredno mogućega i dopušta naknadni **screening** u logičkom sjedištu suvislosti i nesuvislosti

18) Mannheim, op. cit., p. 211.

19) Ignazio Silone, *L'avventura di un povero cristiano*, Mondadori, Milano, 1978, p. 34.

20) Carmela Metelli di Lallo, *Scienza e utopia per l'educazione di domani*, »Formazione e lavoro«, n. 39, sett-ott 1969, p. 10.

21) Citirano u: Massimo Baldini (priređivač), *Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma, 1974, p. 80.

u projektima promjene s obzirom na vrijednosti prema čijem se ostvarenju hoće uputiti sama promjena.

Ako se o željenom društvenom preobražaju ima dobrovoljna koncepcija, projektivna (o čovjeku koji sebi konstruira svoju budućnost), savršeno je adekvatna — kritička — upotreba utopijskih modela, ne samo onih pozitivnih, nego i onih negativnih, onih koje gledaju prema halucinantnim ušćima do kojih može voditi ostvarenje izvjesnih modela.

Reformator, revolucionar može da ne predlaže minuciozno razlaganje modela i projekata, ali ne može a da jasno ne naznači smjer promjene. A da bi se naznačio smjer, nije dovoljno naznačiti vrijednosti kojima se teži (sloboda, jednakost, pravda, i tako dalje), jer te vrijednosti ostaju riječi sa stotinu značenja ako se ne čitaju unutar društvenog konteksta, realnog ili projektnog, koji im daje precizan smisao.

Samo usko deterministička koncepcija društvene promjene može biti bez modela, u uvjerenju da ono novo ne mora biti projektirano i konstruirano, nego da je sve u nužnim mehanizmima — povijesti ili providnosti. Ni historijski dijalektički materijalizam nije se mogao sasvim odreći modela. Marx, kao što je poznato, bio je vrlo oprezan u opisivanju komunističkog društva. Više puta dospijeva na sam prag deskripcije toga društva, da bi poslije ustuknuo i zadovoljio se s nekoliko općih formula, koje usvaja vrlo brzo (u *Manifestu*) i koje se poslije često ponovo pojavljuju, od *Njemačke ideologije* do *Kritike gothskog programa*. Radi se o jednom tek spomenutom modelu, još uvijek korisnom i za njega i za njegove sljedbenike da sebi dâ identitet koji nije bio ekskluzivno »znanstven«... a dovoljnom anarhičarima da denunciraju njegov autoritarni karakter i totalitarne ishode. Bio je to svakako model insuficijentan za njegove epigone, koji su se najprije uhvatili ukoštac s jednim pokretom koji je htio malo bolje znati kamo ide a poslije s problemima izgradnje jednog socijalizma koji se nije radio sam od sebe. Oni su tako, ironijom povijesti, učinili da kroz službena vrata ponovo uđu mnogi »izumi« utopista. I sigurno nisu svi izabrani među najboljima, rezultati su viđeni. Ili su eksperimentirali uživo — na koži milijunâ ljudi — s onim o čemu je trebalo logično promovirati.

Paradoksalno, u tome više znanstveni od »znanstvenih socijalista«, socijalisti—utopisti predlagali su manje mutne, manje nejasne modele, o kojima se lakše moglo raspravljati, koji su lakše mogli biti prihvaćeni, odbačeni. Ne kažem da su nužno bili znanstveniji (ili poželjniji) sadržaji njihovih prijedloga, koji to često nisu bili; kažem da je znanstvenija bila metoda, kako je upozorio Martin Buber<sup>22</sup>). Štoviše, kad su utopisti ili njihovi sljedbenici prelazili s modela na projekt, a s ovoga na realizaciju, to su činili ne eksperimentirajući na nedobrovoljnim pokusnim kunićima, nego u dobrovoljnim zajednicama.

Rezultati, pozitivni i negativni, tisućâ utopijskih eksperimenata, tih realiziranih »utopija« (na način više ili manje efemeran, na skali više ili manje reduciranoj, od američkih »ikarija« do izraelskih kibbutza, od francuskih industrijskih zajednica do španjolskih poljoprivrednih kolektiva)<sup>23</sup>) nadasve su bogat izvor znanstvenog materijala, koliko i, a možda i više nego kolosalna »povijesna« eksperimentiranja Sovjetskog Saveza i Kine, materijala još u golemom dijelu neiskorištenog od adolescentne »znanosti slobode«.

Poslije prethodnih razmišljanja o utopiji općenito i prije nego što prijedemo na posebno razmatranje o anarhijskoj utopiji, korisno je još se nakratko zadržati na nekoliko općih napomena.

<sup>22</sup>) Martin Buber, *Sentieri in utopia*, Comunità, Milano, 1967.

<sup>23</sup>) O američkim zajednicama vidi Ronald Creagh, *Labratoires de l'utopie*, Payot, Paris, 1983; talijanski prijevod: *Laboratori d'utopia*, Eleuthera, Milano, 1987; o španjolskim kolektivima vidi José Peirats, *La CNT nella rivoluzione spagnola*, vol. II, pp. 7—120, Antistato, Milano, 1977 i Carlos Semprun Maura, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, Antistato, Milano, 1976, pp. 93—169.



Prvo: sve ili dio definicija/funkcija koje smo razlikovali u našoj »klasifikaciji«, mogu biti najbolje razmatrane kao aspekti jedne **jedinstvene utopijske funkcije**, ako dakako dopiru do onih pripisanih suvislih specifikacija među njima. To se, uostalom, jasno pokazalo i u analitičkoj raspravi, u prijelazima s jednog značenja na drugo. Među tim aspektima utopije mogu se očitovati takve logičke veze da se oni opet jedinstveno spoje. Naprimjer, može se prihvatiti da iz nekog »objektivnog« napona (tenzije) prema promjeni, što proizlazi iz »objektivnih« proturječja određenog društvenog sustava, nastane predodžba budućnosti koja negira sadašnjost i koja se može prevesti u modele i projekte »nemoguće« u relativnom smislu, koji, kad za to dođe vrijeme, preko retro-akcije na kolektivno imaginarno, povećavaju napon prema slamanju granica postojećega. To znači, u našem slučaju, da razni aspekti anarhijske utopije mogu biti proučavani pojedinačno, ali da se također moraju razmatrati kao nužno korelativni jedan s drugim.

Drugo: ako je utopijska funkcija svojstvena ma kojem društvenom pokretu što teži za radikalnim preobražajem, ona nam ne kaže, sama po sebi, ništa o smislu tog preobražaja. Time što je jedanput primijećeno da su ameba, riba, leptir i konj kadri pomaknuti se u prostoru, proučavanje lokomotorne funkcije još je na počecima: da bi se napredovalo, potrebno je ići dalje od zapažanja o prisutnosti te funkcije u (gotovo) svim životinjskim organizmima i odsutnosti u (gotovo) svim biljkama. Ono što naknadno definira i kvalificira pojedine »utopije« jesu vrijednosti na kojima se temelje, težnje i interesi kojih su očitovani izraz, ili manje, sadržaji modela eksplicitno ili implicitno predloženih, priroda indiciranih sredstava i strategija... To znači, u našem slučaju, da se utopijska funkcija anarhizma mora očitavati **unutar** njegovoga **specifičnog** teorijsko-praktičnog konteksta.

Ni poman proučavatelj utopije kao Mannheim nije znao razabrati specifičnost anarhijske utopije. On tu zapravo vidi samo posljednji, moderni izraz hilijastičke ili milenarističke utopije. Sad, istina je da su se, parafrazirajući ono što sam Mannheim piše o boljševizmu, mnogi od konstitutivnih faktora hilijastičkog stava transformirali i prenijeli u anarhizam (posebno u izvjesnom popularnom anarhizmu, latinskom i slavenskom) u kojem su poprimili funkciju ubrzavanja i kataliziranja revolucionarne akcije, ali je također istina da prije, poslije, pokraj i čak unutar onih »hilijastičkih« izraza anarhizma ponovo nalazimo druge izraze koji, naprotiv, pokazuju snažne srodnosti s druge dvije manheimovske forme: s »liberalno-humanitarnom« (ili prosvjetiteljskom) utopijom i sa »socijalističko-komunističkom« utopijom.

U zbilji se anarhijska utopija ne može svesti na neku drugi formu, ako se utopijska funkcija mora iščitavati u svim svojim konstitutivnim aspektima i u odnosu prema **bitnim** crtama anarhizma. Ona posjeduje jednu izvanrednu specifičnost, a ako ju ne uvidamo, moguće je o njoj dati samo reduktivnu i — u dobroj ili zloj namjeri — karikaturalnu interpretaciju, čineći od nje, s vremena na vrijeme, nekakvu kasno-milenarističku, kasno-prosvjetiteljsku ili proto-socijalističku varijantu.

Aksiološki temelj anarhizma, tj. »prva« vrijednost iz koje proistječu i prema kojoj se stalno odnose anarhistička teorija i praksa, je sloboda. Ne želeći se ovdje baviti slobodom kao filozofskom kategorijom, nego kao sociološkom kategorijom, definirajmo ju u prvoj aproksimaciji kao odsutnost vlasti. O njoj dajemo negativnu definiciju jer, u ovom kontekstu, čini nam se korisnijom od nekakve pozitivne definicije (tipa »maksimalni razvitak osobnih potencijala«, itd.). Iz drugog kuta, kako pokazuje i etimologija riječi anarhija, anarhičari su uvjereni da je baš odsutnost vlasti društveni uvjet koji dopušta maksimalni razvitak i tako dalje.

»Odsutnost vlasti« ipak je još uvijek oskudna definicija, ako se nekako ne definira vlast. Jednim drugim pojednostavnjenjem, pomalo približnim, definirajmo ovdje vlast kao moć — dodijeljenu određenim društvenim ulogama — da se propisuju norme i primjenjuju sankcije;

da se izdaju naredbe i prisiljava na njihovo izvršavanje, kao niz permanentno asimetričnih autoritativnih društvenih odnosa. Objasnimo to. Ako, uz jednu pomalo heretičnu upotrebu, s obzirom na tradicionalnu anarhističku semantiku, pod autoritetom podrazumijevamo asimetričnu prirodu nekog socijalnog odnosa u stanju decizivne moći, moramo uvidjeti da autoritet u više ili manje centraliziranim i eksplicitnim oblicima postoji u svakom društvu, realnom ili imaginarnom. On se pokazuje kao socijalna funkcija koja se ne da eliminirati, štoviše kao kolektivna funkcija (skupština, javno mnijenje, itd.). U visoko diferenciranim društvima, nije dovoljno zamisliti jedan nepodijeljeni kolektivni autoritet: u njima je indiskutabilno prostrana gama izborâ koji nadmašuju individualnu sferu i koji ne mogu biti kolektivno efektivirani od svih zainteresiranih u strogom smislu, tj. rigoroznom jednodušnošću i na ravni rigoroznog pariteta, bilo zbog razloga funkcionalnosti, bilo zbog razloga kompetentnosti, itd. **Pojedinačni** odnosi mogu se tako objašnjavati u asimetričnom obliku, među individuumima i među njima i zajednicom. Ali ta asimetrija još nije vlast ako, **u svojoj cjelokupnosti**, društveni odnosi ponovo uspostavljaju supstancijalnu ekvivalenciju autoriteta svih individua, tj. ako se obitini ono što bismo mogli nazvati »simboličnom razmjenom« autoriteta, po kojoj nitko u svom ponašanju nije određen više nego onoliko koliko određuje tuđe ponašanje i obratno.

Kad se naprotiv asimetrija među individuumima stalno vraća i kad se asimetrija među pojedinim individuumima i zajednicom otrgne od spontanog prihvaćanja svojih neizbježnih granica (i u njima) a relativni autoritet postane funkcijom odvojenom od društva i posredovanom i nametnutom od posebnih društvenih grupa, kad asimetrija biva institucionalizirana u strukture i kodekse hijerarhijskog ponašanja, tada nastaje vlast.

Vlast proistječe iz autoriteta, ali **ne nužno**, kao što jednakost može nastati, ali **ne nužno**, iz različitosti.

Ponovimo, kako bi se izbjegle dvosmislenosti, da značenje što smo ga ovdje pripisali terminima autoritet i vlast<sup>24</sup>), za analitičke potrebe, ne odgovara upotrebi tih riječi koja je u opticaju kod anarhičara (koji štoviše oba termina obavijaju jedinstvenom i nerazgovjetnom negativnom vrijednošću), a ni upotrebi koja je u opticaju kod apologeta hijerarhije, koji hotimice brkaju autoritet i vlast kako bi drugu opravdali prvim (neka se vidi banalni engelsovski primjer brodskog kapetana, ali i sofisticiranje Dahrendorfove argumentacije). Razlikujući na naš način ta dva termina, možemo reći da, za anarhizam, sloboda toliko postojano traje ili se razvija, koliko se više sprečava da autoritet postane vlašću a različitost postane nejednakošću. S jednom bitnom razlikom: da autoritet po svojoj prirodi nosi veliku opasnost da se preobrazi u vlast, tj. da proturječi slobodi i da ju reducira, dok je raznolikost po duhu savršeno srodna sa slobodom. Prvi se stoga mora reducirati na fiziološke »minimume«, također kao kolektivna<sup>25</sup>) funkcija, dok se druga mora razvijati u svom bogatstvu sve do fizioloških »maksimuma«.

Dakle, socijalna sloboda anarhizma znači nužno i **jednakost i različitost**. Ili, ako se tako nekome više sviđa, anarhistička sloboda, koja je najekstremnija i najkoherentnija dosad mišljena i projektirana interpretacija, može se čitati i kao najekstremnija i najkoherentnija jedna-

<sup>24</sup>) Poslije ovog spisa pobliže sam se i opširnije bavio »vlašću« i »autoritetom«, dajući njihovu drukčiju i artikuliraniju definiciju (i, bar ja tako mislim, korisniju i uvjerljiviju), u korelaciji s druga dva termina (»gospodstvo« i »utjecaj«, koji pripadaju istoj sociološkoj »nebuloziji« a također s različitom koncepcijom slobode). Vidi, s tim u vezi, Amedeo Bertolo, *Vlast, autoritet, gospodstvo*, »Volontà«, a. 37, n. 2, 1983. Smatram još uvijek da tu upotrijebljena terminološka i konceptualna diferencijacija ostaje u ovom kontekstu dovoljno funkcionalna s obzirom na svrhu u koju se predlagala: sintetički ocrtati osebnost anarhizma.

<sup>25</sup>) Anarhičari itekako imaju na umu opasnost da se kolektivni autoritet preobrazi u onaj »tiranije društva« o kojem govori John Stuart Mill, tojest »tendenciju da se različitim sredstvima legalnih kazni nameću vlastite ideje kao pravila ponašanja onima čije je mišljenje različito, da se omete i eventualno spriječi razvitak i oblikovanje ma koje individualnosti koja nije u skladu s vlastitim načinima i da se prisilje svi karakteri da se poravnaju prema modelu vlastitog karaktera«, John Stuart Mill, *Saggio sulla Libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 27.

kost (jer je takva i prema autoritetu, negirajući njegovu transformaciju u vlast, tojest u nejednaki autoritet) povezana s najekstremnijom i najkoherentnijom različitošću.

Doista, daleko od toga da budu kontradiktorni, pojmovi jednakosti i različitosti su komplementarni: nejednakost, paradoksalno, vodi do uniformnosti, do niveliranja, do omasovljenja. »I danas se čuje kako se umorno ali srdito ponavlja«, piše Guiducci, »da bi predlagati jednakost značilo silovati ljudsku prirodu, koja podnosi razlike, kad je jednostavno shvatiti da razlike postaju moguće, i bez konflikata za sve, u situacijama jednakosti, i teže da se zgnječe, naprotiv, u opresivnim niveliranjima klasa i slojeva, gdje su svi međusobno zamjenjivi«<sup>26</sup>). »Različitost«, kako sam govorio, pišući o samoupravljanju<sup>27</sup>), »mora biti ne jednostavno prihvaćena, nego uzdignuta, istražena, neprestano kreirana i rekreirana. Jer je različitost potreba čovjeka, jer je različitost vrijednost po sebi. **Različito je lijepo.**«

Sloboda, jednakost i različitost na najvišem mogućem stupnju i u nužnoj koherenciji među sobom: to je srž anarhističke osebjnosti. I odatle izvire osebjnost anarhističke utopije.

Anarhizam je dakle nada i volja društvene preobrazbe toliko radikalne, toliko u proturječju s postojećim poretkom da čini **mogućom** najjaču utopijsku napetost. Ali ta ista najjača utopijska napetost također je **nužna** da bi se društvena akcija usmjerila prema promjeni tako izuzetnoj da uključuje istinski i pravi kvalitativni skok: što je veći skok između postojećega i onoga što ga negira, veća mora biti tenzija da bi dopustila »budućnosti« da preplavi sadašnjost kako bi ju preobrazila, da bi dopustila nemogućemu da postane moguće. Uzgred, to možda objašnjava prisutnost hilijastičkih elemenata u masovnim anarhističkim pokretima.

Kako anarhistička promjena uključuje kvalitativni kulturalni skok (»kulturalnu mutaciju«, baš bismo rekli), funkcija anarhističke utopije ponajprije je revolucionarna funkcija koja pospješuje rast nade i volje da se mijenja društvo sve do točke u kojoj se ne samo jednostavno nadmašuju granice danog sistema vlasti, nego u kojoj se upravo raskida otporna kulturalna opna što odvaja simbolički prostor vlasti od simboličkog prostora slobode. Opna sačinjena od tisućugodišnjeg taloženja i raslojavanja i tradiranja iz generacije u generaciju, u karakternim strukturama i u socijalnom imaginarnom, gregarističko-autoritarnog ponašanja i hijerarhijskih vrijednosti, fantazama i mitova sazdanih od društava konstitucionalno podijeljenih na one koji gospodare i one kojima se gospodari i za takva društva.

U tom **kulturalnom prijelomu** istinski je smisao anarhističke revolucije, koja nije »grand soir«, nije apokalipsa, nego kulturalna »mutacija« nečuvanog intenziteta i domašaja, koja se sastoji od strukturalnih etičkih transformacija, transformacija ponašanja, od individualnih i kolektivnih transformacija. Budući da je Država ponajprije u glavama ljudi, još više slugâ negoli gazdâ, utopijska funkcija je revolucionarna funkcija u anarhističkom smislu ponajprije **ako i ukoliko** uspijeva razriješiti tu »nesvjesnu Državu«, kako ju zove Lourau<sup>28</sup>), dopuštajući oslobođenje golemih potencijalnih energija, otvarajući »brane anarhije« koje ulijevaju toliki strah (gazdama, ali i slugama).

Utopijska tenzija anarhizma ipak se ne iscrpljuje u revolucionarnoj funkciji koja dopušta revolucionarni skok, jer ona ne vodi od jednog zatvorenog sistema do drugog zatvorenog sistema, kako se to događa utopijama koje se kreću u prostoru vlasti. Anarhistička utopija je permanentna utopija, možda jedina utopija koja ne može postati ideologijom u manheimovskom smislu, tojest opravdanje postojećega. Sigurno se može zamisliti opadanje napetosti, poslije revolucionarnog prijeloma, ali liberterska specifičnost anarhističke utopije **na svaki**

<sup>26</sup>) Roberto Guiducci, *La società impazzita*, Rizzoli, Milano, 1980.

<sup>27</sup>) Amedeo Bertolo, *La gramigna sovversiva*, »Interrogations«, n. 17—18, 1979.

<sup>28</sup>) René Lourau, *Lo stato incosciente*, Antistato, Milano, 1980.

način jamči permanentnost nesvodljivog napona prema promjeni. Jer je prostor u koji premešta društvo prostor beskonačnih mogućnosti istraživanja. Libertersko društvo je otvoreno društvo. Anarhijska utopija je nedostižni horizont: može se reći da se stiglo u Indiju, kad se naprotiv stiglo u Ameriku, i na tome se može konstruirati ideologija, ali nitko ne može reći da je dosegnuo horizont. Nitko nikada neće moći tvrditi da su iscrpljeni beskonačni oblici slobode.

Anarhijska utopija je dakle u zbilji prostor tisuće utopija, koje ne samo da mogu slijediti jedna za drugom, kao u Wildeovoj predodžbi, nego i koegzistirati u različitim suvremenim društvima ili čak u krilu istoga društva. Anarhijska utopija nema nikakve veze s onim »monolitnim i homogenim konstrukcijama, u kojima nedostaje promjena«, čega se plaši Dahrendorf. To može biti istinito samo za pojedine utopijske konstrukcije, za pojedine utopijske modele. Nije nam štoviše teško uvidjeti da velika većina utopijskih modela predstavlja taj karakter zagušljivog konformizma i mrtve stabilnosti (ne slučajno mnoge su utopije — gotovo sve — bile autoritarne utopije, to jest modeli vlasti). Isto se ne može reći o utopijskoj funkciji, koja je dinamička funkcija, kako se vidjelo, i upravo njezino iščeznuće, u krajnjem slučaju, vodilo bi do jednog »statičkog stanja u kojem čovjek više nije drugo doli stvar«, uključujući »sam svršetak ljudske volje.«<sup>29)</sup> A još se manje slaže sa specifičnošću anarhijske utopije slika koju isti Dahrendorf pruža o egalitarnom društvu, brkajući nejednakost i različitost: »Totalno egalitarno društvo je ideja ne samo nerealistička, nego i užasna: u Utopiji ne vlada sloboda (...) nego savršenstvo terora ili apsolutna dosada.«<sup>30)</sup> Jer anarhizam pretpostavlja izbor slobode, najveće pojmljivo jamstvo one slobode izbora kojom se jedino bave liberalni demokrati à la Dahrendorf.

Anarhijska je utopija prostor tisuće utopija, tojest prostor je tisuće modela koji istražuju oblike slobode, s dvostrukom funkcijom da subverzivno djeluje na socijalno imaginarno (indicirajući mogućnosti »nemogućega«, pokazujući vjerojatnim »nevjerojatno«) i da duhovno eksperimentira s projektima liberterskih i egalitarnih društava. Konstrukcija modelâ i njihova usporedba logičke su operacije koje, kao što smo rekli, dopuštaju da se racionalno istraži budućnost koja se hoće konstruirati, upravo da bi se mogla konstruirati, reducirajući opseg eksperimentiranja uživo, pokušajima i pogreškama. Možda su se, primjera radi, mnoge od grešaka i fatalnih neizvjesnosti španjolske revolucije mogle izbjeći da je anarhistički pokret imao manje simplicističku viziju oslobođenog društva i mehanizama odlučivanja i goleme problematike prijelaza.

Odbijanje dijela anarhičara da se lati tog duhovnog eksperimentiranja, diskusije tojest o problemima egalitarne i liberterske organizacije društva je nerazumno, bilo da se radi iz straha od »bijega unaprijed«, bilo iz stava da je konstrukcija slobode zadatak ne njihov nego masa, kolektivnog protagonista socijalne revolucije, i da se sada treba baviti samo destruktivnim momentom. Pogreške što stoje iza tih argumentacija mogu se svesti na nerazumijevanje utopijske funkcije, ili na usko determinističko shvaćanje povijesti, ili usko naturalističko shvaćanje čovjeka, ili pak još na mističku, apokaliptičku viziju revolucije. To je odbijanje koje umrtvljuje subverzivnu kreativnost, koje osiromašuje intelektualnu prtljagu i sam emotivni naboj anarhizma, koje se naposljetku izlaže opasnosti da libertersku teoriju i praksu ostavi razoružane nasuprot neposrednim problemima destrukcije/konstrukcije, a osobito nasuprot strahovitoj snazi društvene inercije kojom se vlast rekonstruira poslije svakog revolucionarnog prijeloma.

<sup>29)</sup> Mannheim, op. cit., p. 278.

<sup>30)</sup> Dahrendorf, op. cit., p. 426.

»Da stari Gospodar umre«, piše Guiducci, »Sluga bi napokon uspio pobijediti, ali ne bi znao sazdati novo društvo. Zapravo se uvijek bavio odbacivanjem, ali nikad nije razradio projekt alternativnog društva sposobnog da demokratski funkcionira u svakom svom dijelu.«<sup>31)</sup> Društva bez Države, rekao bi eksplicitnije anarhičar.

Danas Država više nego ikad sažima u sebi hijerarhijski princip. Ako je jučer bila samo organizacija političke vlasti, danas Država — faktički ili tendencijski — apsorbira i opravdava (a od nje nije opravdana) golemu raznovrsnost socijalnih funkcija (ekonomskih, pedagoških, logističkih, kulturnih, javne skrbi). Utopija Države — tehnobirokratska utopija — jest strukturiranje čitavog društva prema njezinim hijerarhijskim linijama, jest istinska apsolutna vlast. To je utopija koja bi, da se realizira, značila smrt društva, ali, paradoksalno, i samoubojstvo Države.

Poput kancerogenog virusa, nastoji se postaviti na mjesto staničnih jezgara, stanica po stanica, tkivo po tkivo, sve dok ne ubije organizam, tako Država sve opsežnije i sve temeljitije osvaja društvo. Anarhijska utopija je prema tome antitijelo koje društvo mora proizvoditi u sve većoj količini ako hoće preživjeti.

### Društvo protiv Države

Anarhijska utopija je revolt društvenih grupa kojima se gospodari (izrabljivanih klasa, žena, potlačenih manjina...) protiv principa dominacije, protiv logike vlasti sažete u Državi. Ali budući da se društvo može pokrenuti protiv Države, ono se ponajprije mora moći zamisliti — kao realna mogućnost, ne kao san — bez policajca, svećenika, suca, gazde, birokrata, druga—rukovodioca..., mora se tojest moći konkretno zamisliti bez uloga vlasti, bez hijerarhijskih struktura. Treba misliti — i, koliko je moguće, eksperimentirati s njima — oblike samoupravljanja i neposredne demokracije, decentralizacije i federalizma. Treba misliti, i eksperimentirati s njima, nehijerarhijske odnose između muškarca i žena, između odraslih i djece, između grada i sela, između manualnog rada i intelektualnog rada... Treba misliti, i eksperimentirati s njima, utopijske anarhijske modele, baš tako.

»Nemamo ni najmanju namjeru«, pisao je Bakunjin, »da ma kojem narodu namećemo neki društveni sistem izvučen iz knjiga ili koji smo mi razradili. Narod će biti sretan i slobodan samo ako se sam bude mogao organizirati.«<sup>32)</sup> Ali ono što se ovdje silovito poriče nije utopijska projektivnost uopće, nego pretenzija, neizbježivo antianarhijska, da se s visoka nameću globalni planovi sadašnjosti i budućnosti, grozni tehnokratski san onih što teže da postanu socijalni inženjeri o tome kako bi realnost natjerali u ludačku košulju svoje racionalnosti, to je »sreća« unaprijed skrojena za puk od »prosvijećenih vladara« (ili od »revolucionarnih« diktatura), »sreća« autoritarnih utopija sazdanah na ideji koju o sreći imaju njeni autori.

Antiautoritarne utopije, naprotiv, kako primjećuje Maria Luisa Berneri, »nisu nastojale izložiti neki unaprijed napravljeni plan, nego smione i heterodoksne ideje, (...) zahtijevale su da svaki čovjek bude 'jedinствен' a ne jedan među mnogima«, predlagale su »ideal života od kojega se ne pravi plan — tojest mrtvi stroj primijenjen na živu tvar«<sup>33)</sup>.

Posve je druga stvar utopističko-autoritarni plan projektivnosti, shvaćene kao individualna i kolektivna kreativnost i eksperimentalnost; projektivnost koje se razvija zajedno u socijalnoj borbi, s revolucionarnim pokretom, u stalnoj interakciji između teorije i prakse i između zna-

31) Guiducci, op. cit., p. 29.

32) Mikhail Bakunin, *Stato e anarchia*, Milano, 1968, p. 311.

33) Maria Luisa Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, Archivio Famiglia Berneri, Pistoia, 1981, p. 27. Radi se o odličnom pregledu utopija, oštroumno komentiranih u liberterskom ključu.

nosti i etike. Doista, precizira Malatesta: »Ono bitno nije trijumf naših planova, naših projekata, naših utopija, koje uostalom imaju potrebu da budu potvrđene iskustvom i mogu s praksom tražiti preinake.« Ovdje je još jasnije da se — suvislo — odbija dogmatska rigidnost modelâ, ne njihova egzistencija i njihove korisnosti.

On sam, Malatesta, dao je u **Anarhiji**<sup>34)</sup> prilično eksplicitan oblik jednom svom modelu liberterškog društva, a prije njega Kropotkin u **Osvajanju kruha**<sup>35)</sup> i poslije njega Besnard u **Novom svijetu**<sup>36)</sup>. Oni, i mnogi drugi anarhičari, poznati i nepoznati, dali su svoj doprinos ne samo destrukciji osnovâ sistema dominacije i izrabljivanja, nego i postavljanju osnovâ jednog društva bez vlasti, ocrtavajući neke od tisuću likova anarhijske utopije, katkad u pisanom obliku, češće svojim ponašanjem, svojim izborom, svojim životom...

Oni, anarhičari, riječima i primjerom — u svakodnevicu i u borbama, u entuzijazmu revolucionarnih razdoblja ili u zamoru oseke, u tvornicama Barcelone i u staljinskim gulazima, sa stotinu proturječja ali s neuništivom suvislošću u dubini — održali su živom predodžbu jedne moguće/nemoguće zajednice slobodnih i jednakih ljudi. Moguće, jer čovjek sebe može misliti i htjeti slobodnoga među slobodnima, nemoguće ako sluga nastavi misliti o sebi kao o sluzi ili sanjati o sebi kao o gazdi.

Oni su dali sadržaje najveće konkretnosti i svjesnosti jednoj predodžbi koja, kao san ili kao projekt, ponajviše latentna a na trenutke djelatna, prelazi preko cijele povijesti gospodstva, u individualnim i kolektivnim pobunama. Oni — i oni društveni pokreti koji su u različitoj mjeri, bilo spontano, bilo pod njihovim utjecajem, nastojali ozbiljiti istu onu liberteršku i egalitarnu predodžbu — dokazali su da anarhijska utopija, daleko od toga da rada »imaginarnu prevratnike«, proizvodi i hrani prevaratničko imaginarno.

S talijanskoga preveo  
Dubravko Grbešić

## SUBVERSIVE IMAGINATION

AMEDEO BERTOLO

Centro Studi Libertari, Milano

*Anarchists usually felt it to be their duty to defend themselves against the accusation of Utopism, corroborating and substantiating their suggestion of an alternative society by proving it to be within reach and in the area of the possible. But, the meaning of the ideal model of a society which is not realisable is only one of the many meanings of the idea of Utopia. As Mannheim, Bloch and others already pointed out, there are meanings and interpretations that constitute the positive Utopian function, which is necessary for every project of radical transformation of the existing. This function is not illusory, but subversive. Therefore, instead of defending themselves against the accusation of utopism, the anarchists should be proud and win again their Utopian dimension, which they should decisively adhere to and nourish.*

<sup>34)</sup> Errico Malatesta, *L'anarchia*, La Fiaccola, Ragusa, 1973.

<sup>35)</sup> Pëtr Kropotkin, *La conquista del pane*, Anarchismo, Catania, 1978. Od istog autora neka se pogleda i knjiga *Campi, fabbriche, officine* (Antistato, Milano, 1975), barem toliko utopističko-propozitivnu koliko i znanstveno-deskriptivnu.

<sup>36)</sup> Pierre Besnard, *Il Mondo Nuove*, Anarchismo, Catania, 1977.