

## Бъдещето като разрив

Фредерик Джеймисън

Фредерик Джеймисън е американски литературен критик и философ. Богатото му творчество, насочено към съвременните културни тенденции и марксистката политическа теория, е достъпно за българския читател чрез публикуваната на български език „Единствена модерност. Есе върху онтологията на настоящето“ (*A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*). Неговите интерпретации на теми като постмодернизма и политическото въображение дават насоки за мислене на спецификите и противоречията на настоящето, както и на възможностите за надскачане, разрив с актуалните икономически и политически тенденции. Предложеният тук текст е глава от „Археологии на бъдещето“ и развива темата за разрива като актуално необходим фокус на утопичното в контекста на глобализиран късен капитализъм, колонизиращ бъдещето, лишавайки настоящето от възможността да открие в него потенциален заряд за радикална промяна. Представеното разбиране за утопия разказва значението на утопичното не отвъд, а тъкмо в контекста на критиките към утопията и кризата на утопичното.

Настоящият превод е направен по: Frederick Jameson. *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, 2005, 211-33.

Превод от английски език: **Мария Мартинова**

Нека в този предпоследен момент преговорим какво сме открили дотук<sup>1</sup>. С усилие достигнахме до заключението, че всяко привидно утопично съдържание е идеологическо и че същинската функция на неговите теми е критическото отрицание, че част от тяхната функция е да демистифицират противоположните съдържания. След това изследването на антиутопията, на страха от утопията, ни доведе до набелязването на фундаменталния източник в самата форма на утопията, във формалната необходимост от утопичен завършек. Освен това се тормозехме от постоянното обръщане на различието и другостта в еднаквост и от откритието, че нашите най-енергични скокове на въображението в радикалните алтернативи се оказваха нищо повече от проекции на нашата собствена социалност и историческа или субективна ситуация. Така постчовешкото изглежда подалечно и непостижимо от всякога!

Действително, когато формулираме темата като съдбата на утопията, на нейното бъдеще или по-точно отношението ѝ към нашето бъдеще, всички стари двусмислия на форма и съдържание се връщат на повърхността. Вече не е ясно дали бъдещето, което имаме предвид, е бъдещето на литературния жанр, така често обявяван за мъртъв в хода на историята, така често чудодейно възкресяван в моменти на нужда и на криза, подобно на един литературен гòлем; или пък имаме предвид самото нещо, политическата програма, чиито ексцес и отдаденост на абсолютното и на абсолютно неосъществимото и невъзможното парадоксално често са имали конкретно въздействие върху чисто практическото или върху праксиса на самото политическо. В този момент обаче търсенето се разделя на две отделни посоки, пътища, за които човек може само да се надява, че като Прустовите Суан и Герман в крайна сметка ще се обединят и ще се окаже, че през цялото време са били едно и също нещо.

## I

Първият от тези пътища е пътят на развитието на утопичната форма, по отношение на която Пери Андерсън казва, че „Жена на ръба на времето“ бележи фундаментално

---

1 Frederick Jameson. 2005. *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, стр. 211-33.

скъсване,<sup>2</sup> но който от други гледни точки е все така жизнен и произвежда нови видове текстове, които преобразуват традициите, от които произхождат (което новите текстове по дефиниция трябва винаги да правят). Другият въпрос има връзка с утопичното мислене и радикалните социални алтернативи, които г-жа Тачер, както е всеизвестно, обяви за несъществуващи, но и които толкова много политически движения по света днес енергично опитват да преоткрият. Отговорите на тези два отчетливо разделени въпроса не предполагат ли по необходимост съвсем различни дискурси: от една страна, формални предложения, които по някакъв начин предлагат изход от идеологическите безизходици на утопичното съдържание, каквито разиграхме така детайлно по-рано; от друга страна, икономически изследвания и нови политически схеми, които, грубо разделени спрямо това, което нарекохме утопично въображение и утопична фантазия, не могат да избягат от статуса на съдържания (колкото и писането на конституции винаги да е изглеждало като формалистично упражнение)? Все още не сме успели да предложим практическа употреба на структурата на неутрализация, очертана в 11-та глава<sup>3</sup> – нито такава, целяща се във възможността за ново литературно производство на утопии, нито като политическа схема за съгласуване на множество идеологии, без да се пропада в почти религиозните надежди на един или друг либерален плурализъм или мултикултурализъм. На този етап може поне да се потвърди, че решението ще трябва да е категорично формалистко, което ще рече абсолютен формализъм, в който новото съдържание се появява от формата и е проекция на формата. Действително при липса на сигурно съдържание единствено формата може да сработи. Формата става съдържание – в този всеобхващащ план, въображението, – докато покварените досегашни опозиции потъват до нивото на декоративното, т.е. на фантазията.

Все още не сме изтъкнали достатъчно ясно отношението на тази привидно политическа по характер криза на утопията (която като цяло се обяснява с рухването на комунистическите партии и тяхното заместване с нови социални движения и анархистки течения) с по-общата криза на репрезентацията, която се дължи на настъпването на

---

<sup>2</sup> Perry Anderson, "The River of Time", in *New Left Review*, No. 26 (March/April, 2004), p. 71. Върху феминистките утопии, виж Peter Fitting, "So We All Became Mothers': New Roles for Men in Recent Utopian Fiction", in *Science Fiction Studies*, 12 (1985), стр. 156-183; и "The Turn from Utopia in Recent Feminist Fiction", in Libby Falk Jones and Sarah Webster Goodwin, eds, *Feminism, Utopia and Narrative* (Knoxville, TN, 1990), стр. 141-158.

<sup>3</sup> Става въпрос за гл. 11 от *Археологии на бъдещето*, „Синтез, ирония, неутрализация и моментът на истината“.

постмодерността. Последното не бива да се бърка, разбира се, със собственото отношение на модернизма към кризата на репрезентацията, която по-старото движение опитваше да преодолее чрез героично изобретяване на форми и чрез грандиозните гадателски видения на модернистките пророци. В постмодерността репрезентирането не се възприема като дилема, а като невъзможност, и това, което може да се нарече циничен разум в областта на изкуството, заменя представянето с множество от образи, нито един от които не съответства на „истината“. Другаде съм твърдял, че този предполагаем релативизъм предлага нови, продуктивни пътища пред историята и практиката и че няма защо да се страхуваме, че постмодерните утопии няма да са така енергизиращи в своя нов исторически контекст, както старите бяха в предходни времена. Разграничаването на новите утопии от техните модернистки предшественици дава по-непосредствен повод за съмнение. Вече предупреждавах за опасностите от прилагането на собствено модернистка концепция за иронията към новите утопични форми. Към това предупреждение сега трябва да добавя и другата фундаментална модернистка величина, наречена „рефлексивност“. Наблюдавахме действието на рефлексивната операция в глава 6<sup>4</sup> например, в която самата структура на утопичното осъществяване на желание постепенно се свива към своя обект, като така формата се превръща в съдържание и трансформира утопичното желание в желание преди всичко да се желае. Но ако под абсолютен формализъм имаме тъкмо това предвид сега, в постмодерността, значи до момента не сме направили нищо повече от това да предложим едно изтъркано и вече конвенционално (модернистко) решение към нов, оригинален за историческия момент проблем.

Този спор е също и спор между всекидневието и големия общ проект, който най-често (и прибързано) се свежда до разликата между анархизъм и марксизъм. Действително определен тип анархизъм, наблягащ на свободата от държавната власт, който не включва завземане или унищожаване на последната, а изпробване на зони и анклавни отвъд нейния досег, би оценностил живот в настоящето и във всекидневното, една концепция за темпоралност, така различна от стратегиите на мащабна антикапиталистическа борба, налагани от перспективата на „Капиталът“. Такива различия минават на преден план при вече проблематичната идея за революция. Кризата на революцията е не само практическа, т.е. липсата на деятел и всъщност на каквато и да е

---

<sup>4</sup> Става въпрос за гл. 6 от *Археологии на бъдещето*, „Как да изпълним желание“.

идея какво би означавало „идването на власт“ за движения, които не са партии, и в ситуация, в която властта е мрежа от кибернетични решетки. Това е криза, центрирана върху самата идея за времето, противопоставяне между тук и сега на вечния бунт – действително, всекидневния живот като бунт и постоянна революция, и старата лява традиция на големия ден, митът на Сорел за общата стачка, зората на година първа, кардиналното събитие, преломът, освещаващ една нова ера (на културна революция, построяване на социализма и т.н.).

Това противопоставяне между темпоралности обаче изглежда характеризира и самите утопии – осветителския жест на Утопус в противовес на този всекидневен утопичен живот отвъд края на историята, който стои в центъра на самата форма. Всъщност става въпрос за наративна опозиция – между времето на събитията, които могат да бъдат включени в обща фабула, организирани в една история в нейните различни варианти, и привидно не-нاراتивната екскурзия, при която чертите на всекидневния живот и неговите институции са старателно и изчерпателно показани.<sup>5</sup> По отношение на субективността изглежда, че противопоставянето включва и разграничение между съзнанието като неперсонализирано присъствие в света, което е винаги налично, щом съществуваме, и аза, който така често е обект на съзнанието, но също и на биографията и нейните истории, на фантазирането и на травмата, на „личните“ амбиции и частния живот, накратко, на наратива като такъв. В този смисъл съзнанието е царството на екзистенциалното. Азът е владение на историята, била тя лична или друга. Тук отново се появява старото противопоставяне между фантазия и въображение. Въображението е владение на придаването на форма и на наратива *par excellence*, докато фантазията овладява детайла, върху който се спира и на който отдава грижа, едновременно сетивно и завладяващо, без нетърпение или каквото и да е отчитане на прибързаността или на времето. По отношение на литературата можем да кажем, че тези две измерения са отличителните нива на сюжета и на стила, които наистина не могат никога да бъдат обединени. Ясно е обаче, че това противопоставяне присъства във всичко, оценностявайки наратива, докато същевременно поставя под съмнение неговото първостепенно значение и се появява на повърхността като криза на политическото, като

---

<sup>5</sup> Каленбах всъщност написва и двете версии. Неговата книга „предистория“ „Появата на Екотопия“ (Callenbach, E. *Ecotopia Emerging*. Heyday Books: New York, 1981) разказва историята на войната за независимост на Екотопия от Съединените щати.

същевременно извиква съмнение към всички стари етически правила, наред с по-новите психоаналитични такива.

Не става въпрос за това как тази дилема да бъде решена или пък да се премахне фундаменталната антиномия, на която тя се основава. Всъщност задачата е да се създадат нови варианти на тези напрежения, нови съотнасяния между двата термина, които прекъсват старите съотношения (включително изобретените в периода на модерността) и правят антиномията централна структура, самото туптящо сърце на утопията като такава.

## II

Всяко ново формално решение, съответно, ще трябва да вземе предвид както историческите своеобразия на късния капитализъм – специфичната кибернетична технология, както и глобализиращата му динамика, така и появата на нови субективности като наслагване на множество или на „парцелирани“ субектни позиции, характерно за постмодерността, засегнати в предишната глава,<sup>6</sup> според които сме чернокож в един контекст, интелектуалец в друг, жена в трети, англоговорящ в следващ контекст, субект от средната класа или буржоазията в пети. Подразбира се, че „контекстите“ също се припокриват, че всъщност нашата уникална историческа и национална ситуация се определя много точно от напасването на всички тези контексти или съвместни оформяния, които са свръхдетерминирани и в никакъв случай неопределени. Съответно колективното е в нас тъй пълно, както и извън нас, то е в множеството социални светове, които също така обитаваме едновременно. Ако някои утопии могат да съответстват на такава множественост, със сигурност са като тези на Дилейни, подивяла полифония на Бахтин, както се случва със свръхактивния дисководещ, съпруг на Едипа Маас, за когото приятелите му казват, че когато прекрачва през прага, „стаята изведнъж се изпълва с хора“.<sup>7</sup> Човек не може да не се замисли за Флобер и големите политически събирания във „Възпитание на чувствата“, където групи политизирани чудаци изразяват до безкрай своите мнения и схеми в самия Вавилон, който може да предаде погнусата от утопиите, интелектуалците и простолюдието едновременно – толкова лесно е да се премине от

---

<sup>6</sup> Става въпрос за гл. 12 от *Археологии на бъдещето*, „Пътуване в страха“.

<sup>7</sup> Томас Пинчън, „Обявяването на серия № 49“, изд.: [Народна култура](#), София (1990), стр. 134. Прев. Красимир Желязков

модела на психиката към този на обществената организация.

Наистина, този по-трезв политически модел на въпросния плурализъм на субектните позиции на психиката, който съответства на реториката на децентрализацията, изглежда е изгубил политическия си заряд и в ляво, и в дясно (последното се обръща към правата на държавата, първото защитава местното самоопределение). Парадоксално тъкмо глобализацията измества и двата идеала. Тя действително може да премине безпроблемно от дистопична визия за световен контрол към възхвала на световния мултикултурализъм чрез проста смяна на валенцията.

Така на политическо или на макро ниво идеологическото противопоставяне между центрирания субект и неговото друго е заменено с разграничение между глобалното и локалното: като че ли която и да е локална единица, от град до национална държава, преминавайки през която и местна форма да си представите, би могла да противостои на съкрушителната мощ на глобалните пазарни сили, камо ли да прекъсне връзката с тях и да завоюва автономия и самодостатъчност. Тази самостоятелност бе систематично разградена от глобалното разделение на труда, насилствено въведено в действие от новата световна система. Самозадоволяващите се местни индустрии са докарвани до банкрут от огромни международни корпорации, които впоследствие запълват създадената празнина, продавайки на по-високи цени.<sup>8</sup> Трудно е да си представим ситуация, в която старите форми на национална самодостатъчност биха могли да бъдат пресъздадени, освен чрез революция, която има достъп до местни капиталови ресурси.

Що се отнася до автономията на локалното в културен аспект, две явления правят този тип традиционализъм малко вероятен. Първото е туризмът, от който локалното във всичките му форми днес е изключително зависимо, тъй като собствените му национални индустрии постепенно загиват. Туристическото изкуство определено е ново място за съзидателност и производство,<sup>9</sup> но едва ли е формата, през която старата национална или местна култура се произвежда и възпроизвежда. Другото явление, разбира се, е диснификацията, което е друга дума за постмодерността и нейните симулакруми. Защото

---

<sup>8</sup> Вижте чудесния документален филм на Стефани Блек за Ямайка „Живот и дълг“ (Black, S. *Life and Debt*. 2001).

<sup>9</sup> Виж написаната от Питър Уолен глава от *Щурм на камерата* (London, 1993) върху „туристическото изкуство“. Виж също Nestor Garcia-Cancilini, *Culturas Híbridas* (Mexico, 1989).

диснификацията, както в случая с ЕРСОТ,<sup>10</sup> е процес, при който наследените културни образи биват изкуствено пресъздавани, както става във всички тези старателно построени наново градски центрове, които са „автентични“ репродукции на самите себе си. В Япония, казват, дървените храмове се построяват наново дъска по дъска на всеки 50 години, изцяло, запазвайки по този начин духовната им идентичност през процеса на материална промяна, подобно на нашите тела, които се подновяват, замествайки старите клетки с нови през определени времеви интервали. Но това не е съвсем същото като симулацията, която, както самото име предполага, е доста по близка до фалшифицирането и систематичното „репродуциране“ в свръхпипщните филми, пресъздаващи определен исторически период и типичните за него облекла. Джентрификацията, диснификацията също трябва да бъдат видени като компоненти на тази спекула, които, наред с финансовия капитал, също дефинират централно постмодерността (или късния капитализъм). При всяко положение тези процеси не са особено обнадеждаващи за бъдещето на локалното. Туризмът и диснификацията са двете лица на това бъдеще, вторачено на първо време в Третия, а след това и в Първия свят.

Можем, следователно, да предположим, че противопоставянето между глобално и локално е идеологически дуализъм, който поражда не само изкуствени проблеми, но и фалшиви решения. Плурализмът и мултикултурализмът са деца-близнаци на този дуализъм, когато той опитва да синтезира добрите си черти в един сложен термин или картина на решение. Множествеността става централна тема на това въображаемо решение, чиято концептуална дилема остава тази на завършека. При все това можем спокойно да допуснем, че това ново развитие поставя своя отпечатък върху формата на самата утопия, предвид привидното изчезване на класическите вариации на утопията и появата на нови, по-рефлексивни форми.

### III

Старите текстове наистина предлагаха подробни чертежи за промяната, разработвайки планове за построяването на нови общества, потвърждавайки ги с помощта

---

<sup>10</sup> Чувал съм Рейнър Банхам да изразява своето уважение към историческата и стилистична точност на архитектите на Дисни, създали това пространство.



на предложения за екскурзионни обиколки, систематични описания на новите институции и обяснения и доводи за тяхното превъзходство. В този смисъл Андерсън е прав – големите феминистки утопии на 1960-те и 1970-те години сякаш са последните традиционни утопии. Парадоксално, антиутопиите също процъфтяваха върху тези субстантивистки (да не кажем есенциалистски) виждания, върху тези наративни тематизирания, които трябваше само да обърнат наопаки, като променят валенцията от позитивна на негативна. Затова може да се говори за определено прекъсване, свързано с появата на тачъризма и кризата на социализма, излизането на повсеместния късен капитализъм от модернизката му черупка, от която той изригна под формата на глобализация и постмодерност в най-развитата им фаза. По някаква причина от този момент на спазмично преобразуване нататък създаването на традиционни утопии изглежда е спряло.

И все пак монументалната трилогия за Марс (1993-1996) на Ким Стенли Робинсън е само един от примерите за новата тенденция към формалност, при която не репрезентацията на утопията, а самият конфликт между всички възможни утопии и аргументите за природата и желателността на утопията са в центъра на вниманието. Тук новата форма сякаш се обръща назад и инкорпорира в себе си всички опозиции и антиномии, които идентифицирахме в една от предходните глави.<sup>11</sup> Формата се реорганизира около все по-осезаемия факт и ситуация на идеологическа множественост и радикално различие в полето на желанието. Сега утопията започва да включва всички тези горчиви спорове около алтернативните диагнози на социалното страдание и предложените решения за преодоляването му. Така формалният притегателен център започва да се измества тъкмо към въпроса за тези различия, които в произведенията на Робинсън са вплътени в основните фигури на „Първите хиляда“ заселници на Марс – онези за и против тераформирането, например; за и против бизнес инвестициите; за и против малките затворени общности или клановете и така нататък.<sup>12</sup> Утопичното започва да означава не ангажиране с определена организация или план, а по-скоро обвързване със

---

<sup>11</sup> Виж Jameson, *Archeologies of the Future...*, стр. 157-164. Бел. ред.

<sup>12</sup> Виж прочита на Ким Стенли Робинсън в част Втора, есе 12 по-долу. Междувременно, решението на „яти“-то да не забравя предишните си превъплъщения може да бъде тълкувано като конституиращо „рефлексивен“ момент в историческата еволюция в „Години на ориз и сол“ (Robinson, K. *The Years of Rice and Salt*. Bantam: New York, 2002), стр. 338-339.

самото въобразяване на възможните утопии, в тяхното най-голямо разнообразие от форми. Утопичното вече не е изобретяване и защита на специфична конфигурация, а на първо място история на всички дебати за това как трябва да бъде съградена утопията. Вече не става въпрос за излагането на достигнатия утопичен конструкт, а за историята на неговото производство и на самия процес на конструиране като такъв.

Такава е и внимателната оценка на Робърт Нозик, след като е пресметнал логически различните личностни черти на всички тези различни хора, които всяка една утопия би следвало да призове към себе си:

*Заключението, което трябва да извлечем, е, че в утопията няма да съществува един вид общност и няма да се води един начин на живот. Утопията ще се състои от утопии, от много различни и разнородни общности, в които хората водят различни начини на живот в различни институции. За повечето хора някои видове общности ще бъдат по-привлекателни от други; общности ще нарастват и изтъняват. Хората ще изоставят някои заради други, или ще прекарват целия си живот в една. Утопията е рамка за утопии, място, където хората са свободни да се сдружават доброволно, за да преследват и опитат да осъществят собствения си възглед за добрия живот и идеалната общност, но където никой няма и не може да налага на другите собствения си утопичен възглед. Утопичното общество е обществото на утопизма ... [тази] утопия е метаутопия.<sup>13</sup>*

Това е приемлива гледна точка, която точно повтаря тъкмо описаното по-горе чувство за *Zeitgeist*, че плурализмите са отговор на репресивните обединения и идентичности от всякакъв вид.

При все това тази програма се подкошава от няколко модернистки категории, които са симптоматични за нейния неуспех да отговори напълно на новума<sup>14</sup> на постмодерността или да бъде на нивото на нейните нови проблеми. Най-значимият модернистки симптом е старият ни познайник рефлексивността, която представлява едно от фундаменталните „решения“ на модерното от най-ранния момент, който решим да набележим. Без значение е дали ще говорим за стандартното разбиране на историографията (че модерното започва с една или друга форма на себе-осъзнаване, привидно било то в Декарт или в Лутер, или пък в модерната наука), или на историята на

---

<sup>13</sup> Робърт Нозик, „Анархия, държава и утопия“ (2005) ИК „Критика и хуманизъм“, стр. 369-370. Превод: Ивелина Иванова. Нозик пренебрегва голямото решение на Фурие за хармонизирането на страстите или либидната комбинаторика; по-важна е обичайната за всички такива политически или културни теории за утопията липса на въпроса, който би трябвало да е неизбежен след Маркс и марксизма, а именно – този за икономическата организация.

<sup>14</sup> Фикционални, но правдоподобни иновации в научната фантастика. Бел. ред.

изкуството, в която модернизмите от всякакъв вид и без изключение са надарени с рефлексивност и сами обозначават себе си. Употребата на формулировката „мета“ на Нозик е съкратена версия на този модернистки *deus ex machina*, а неговото по-съществено разбиране за различието би било по-добре изразено чрез друга линия на мисълта – истински вярващите могат, с други думи, да са изключително интелигентни, чувствителни към историчността и рефлексивни, без да спират да бъдат фанатици. Отдаването на абсолюта е акт на волята и невинаги е радушно към плуралистката справедливост.

#### IV

Изглежда би било ползотворно да преформулираме проблема в термините на дуализма фантазия – въображение, на който така често се позовавахме: *studium* и *punctum* на утопичния образ, така да се каже. Не би ли било подходящо да определим сегашната ситуация на утопично производство като изместване на утопичното въображение от утопичната фантазия, потъване на някои всеобхватни или структурни утопични визии заради удоволствието от разрояващите се отделни утопични детайли, които съответстват на отделянето и тематизирането на толкова много индивидуални утопични мнения и лични или свързани със стила на живот фантазирания? Поставянето на този въпрос няма за цел да подцени значението на огромните енергии на утопичната фантазия, които се генерират по цял свят днес като алтернативни източници на хранване, не е опит изобретателността и находчивостта да бъдат пренасочени към справяне с редица сложно преплетени проблеми, които са толкова нерешими, разгледани поотделно, колкото са и поначало неотделими един от друг. „Данъкът на Тобин“ е един такъв източник, който може най-добре да се схване като същностно утопично отвикване от една дилема, а не като практическа политическа програма. Можем също така да преговорим ценността на обществото на принципа на лотарията на Барбара Гудуин, в което шансът, а не логиката на социалната класа определя преразпределянето на партидите от преимущества и което предотвратява кристализирането на икономическото неравенство и неговата увековечаване.<sup>15</sup> Същевременно рамката на криза и катастрофичност, която структурира

---

<sup>15</sup> Barbara Goodwin, *Justice by Lottery* (Chicago, 2001)

много от романите на Ким Стенли Робинсън, позволява разгръщането на огромно многообразие от находчиви и често утопични решения, които си заслужава да бъдат отделно изучени.

В такъв случай възможно ли е по отношение на това работно противопоставяне да не е препоръчително да заменяме една по-унифицирана концепция за утопичния механизъм, която едновременно изключва многобройните злини на съвременната късно-капиталистическа глобализация и същевременно предотвратява дегенеративното развитие на една такава утопия, както и нейното разпадане в анархистично „смутно време“? За пример на тъкмо такъв възможен механизъм се обръщам към пренебрегваното, но все още провокиращо утопично предложение от 1960-те – „Осъществимите утопии“ на Йона Фридман (1975). Поредицата демонстрации на Фридман е рядко абстрактна, но все пак силно подкрепена с доводи; в нея различните утопични варианти са подредени и техните условия за възможност ясно изказани. Този аналитичен аскетизъм накрая отстъпва на отдаването на една глобална визия за утопията, която има семейни сходства с познатите ни от този период, например Бъкминстър Фулър, Кенет Боулдинг и световния град на Лефевр. Тук самото земно кълбо предлага утопичен завършек, а неговите екологични изисквания вече залагат набор от ограничения, които определят утопичните възможности.

Но не спецификите на периода, в който е създадена тази визия, ме интересуват тук. По-скоро искам да подчертая същностното различие между предложените от Фридман механизми и тези на политическите теоретици. То се състои в принципното и абсолютно разделяне на икономическото от политическото или, с други думи, на базата от политическата (или друга) надстройка. Това разграничаване е в синхрон с моето усещане, че марксизмът постулира икономическото като имащо първостепенно значение (и че това, че пренебрегва политическата теория, не е зловеща случайност, а щастливо стечение на обстоятелствата). Тази дистинкция е и причината за характерното за утопичната форма подозрение към политическото, ако не и край или забрана на политиката.

Сега можем да разгледаме предложението на Нозик за плурализъм на утопиите в светлината на мислената от Фридман множественост на утопичните общества, разпръснати по света, за която той настоява, в пълен контраст с духа на размишлението на Нозик, че те не комуникират помежду си, всяка има своя култура и местна политика (или

липса на такава), всяка следва свой собствен абсолют. Така, за разлика от много други утопични мислители от този период, Фридман напълно отхвърля всяка концепция за световна държава или нещо като разширена организация на Обединените нации, или ойкумена, което някак да обедини човечеството (и така, в съгласие с аргумента Сартр/ ле Гуин, изисква външен враг, спрямо който да осъществява това сливане на човечеството в едно цяло). Разнообразните затворени утопии не са съчетани по политически път, а са свързани чрез инфраструктурата, което ще рече, че са свързани от самия свят и неговата материалност:

*База означава материалната поддръжка на различните проекти, утопии, начини на ползване, норми на поведение и т.н. ... Ако не може да се създаде световна държава, организация, която да отсъжда и да прилага правилата, то напротив, една организация на световното управление е напълно осъществима, стига да се ограничи до поддържането на пътища за достъп, свързващи различните територии и позволяващи обмена на средства за оцеляване.<sup>16</sup>*

Но все още не сме назвали двата основни механизма на тази нова световна утопична система, нейния утопичен *punctum*, така да се каже. Това са правото на мигриране и премахването на данъците. Правото на миграция отговаря на постоянстващия въпрос, често свързан с тоталитаризма; или с други думи, какво става с утопиите, които някой лично намира за неприятни или задушаваци, да не кажем вдъхващи страх? Това е въпросът за единодушието или за мнозинството, за който толкова много дистопии се хващат в категоричното си отхвърляне на цялата идея. Множество утопии? А ако някоя заблудена група приеме патриархата или нещо още по-лошо? Според този основен принцип просто напускаш и отиваш в друга утопия, някоя, в която се поддържа стриктна религиозна доктрина, като в Женева, или основаваща се на секуларен републикански принцип, имитираща Римската република, или просто хедонизъм и липса на задръжки, или традиционна кланова структура (в която вероятно ще трябва да влезеш чрез брак или като зависим или роб). Сходствата с трилогията за Марс са неизбежни.

Находчивото в това предложение е, че служи на две отделни функции, първата от които разяснихме току-що и която е свързана с това, което някога се наричаше свобода (срещу този или онзи вид управа или система). Другата се отнася до по-малко очевидното

---

<sup>16</sup> Iona Friedman. *Utopies réalisables* (Paris, 1975), стр. 275. Убедителен преглед и критика на антистатистките утопии от този период може да бъде намерен в „Постиндустриалните утопии“ на Борис Франкел (Frankel, Boris. *The Post-Industrial Utopias*. Madison, 1987)

следствие, че този принцип осигурява съществуването на множество децентрирани и действително (както Фридман поставя нещата) некомуниращи помежду си общности. Ако ще имаш възможност да се придвижваш по този начин, да заменяш един абсолютен за друг, то очевидно трябва да има множество такива на разположение, те трябва да бъдат сравнително автономни и да не могат да влияят прекомерно един на друг. Ще се върнем към тази част от картината след малко.

По отношение на другия принцип, при който държавата е лишена от данъците, които взима. Това, разбира се, вече се случи, след като един от най-находчивите механизми на неолибералното (или неоконсервативно) демонтиране на социалната държава беше просто да намали данъците на богатите до степен, при която държавата вече не може да си позволи социалните услуги. Също така, заради самата чувствителност на въпроса за данъчното облагане, тя беше поставена в позиция да не може да върне назад политическия часовник, освен при някакъв всеобщ катаклизъм (например депресия), който (навремето) доведе до създаването на социалната държава на първо място. (Изглежда днес дори войната, независимо колко скъпо струва тя, не представлява такъв катаклизъм, поне не и в Съединените щати.)

Но неоконсерватизмът не включва обратната страна на това предложение, а именно, че средствата, обикновено достъпни чрез данъците, ще бъдат заменени с общественополезен труд на самите граждани. Това е нещо, което Рудолф Баро предвижда почти по същото време в своята утопична представа за трансформацията на източноевропейската система „Алтернативата“ (1977) – всеки ще извършва някакъв публичен и дори ръчен труд. Ще има доброволна полиция, доброволно сметосъбиране, водоснабдителни проекти, пътно строителство и тем подобни. Системи на размяна и бартер ще допълват „отшумяващата“ система на данъците и бюджетния излишък. Малко по малко става ясно, че резултатът, или, ако щете, втората функция, освен политическата функция по ограничаване на държавата, ще е да измести парите от централното им място в икономиката. Натискът, упражняван от този принцип, може дори да достигне дотам, че да възпрепятства всякакви възможности за натрупване на „постоянен резерв“ на богатства и отново да сведе парите до някогашната им ограничена функция на средство за размяна.

Накрая трябва да се отбележи, че и двата принципа са антикапиталистически (без

поради това да са непременно или предимно социалистически). Първият прави нарастването и експанзирането, нужни за капитала, невъзможни. Вторият премахва средството за натрупване на капитала.

Утопията на Фридман има отличителното достоинство да измества фокуса от комуникационните идеологии, възхваляващи новата световна система, към темата за нейната възможна материална и икономическа база. Това обаче означава и изместване от различието към идентичността и от множествеността на детайлите към затварянето на целостта. Пораждат се и въпроси, свързани с репрезентирането на тази нова глобална утопия, а представителността или възможността за картографиране е много важна за практическите политики, както ще видим след малко.

Затова предлагам по-достъпна или лесна за онагледяване форма на тази въобразена световна система, по отношение на която трябва да си припомним, че новостта ѝ като утопичен механизъм се състои в невъзможността за комуникация или антагонизма, характерен за съставящите я части. Тази новост има непосредствен ефект да изключва реториката на комуникацията, мултикултурализма и дори империята (в скорошния смисъл на американизация). В този дух предлагам да мислим за нашите автономни и некомуникиращи помежду си утопии, които могат да варират от скитащи племена и трайни селища чак до големи градове-държави или регионални екосистеми, като за множество острови: утопичен архипелаг, мрежа от острови, съзвездие от несвързани помежду си центрове, самите те вътрешно децентрирани. Изведнъж тази метафорична перспектива започва да подсказва редица възможни аналогии, които съчетават свойствата на изолираността с тези на взаимоотношенията. Действително това предложение следва да схващаме именно като утопия на структурната взаимоотношеност: „различия без позитивни термини“ беше първоначалната формулировка на Сосюр, за която може да се каже, че характеризира дълбоко цялата модерна мисъл в отдалечаването ѝ от Аристотеловата субстанция в посока на модерните концепции за процес.

Едва ли някой е разсъждавал по-задълбочено върху островите от Фернан Бродел в неговата монументална история на Средиземноморието. Затова най-добрият първоначален ход е да проследим движението на мисълта му, докато тя си проправя път през географските особености на голямото вътрешно море – изолираните анклави,

например планински села и след това, плодовитите долини, които се появяват между тях; достигайки до равнините, противни заради блатата и комарите; и най-накрая, пристанищата, често откъснати от вътрешността на страната от планински склонове, спускащи се към брега. Така постепенно общностният живот се обръща към морето, същата е и посоката на въображението на историка.

*А когато морето нахлува във всички тези зони и открива връзки между тях, историкът мислено прескача от самите острови, които сега формират пунктовете на големите търговски пътища или пък, като Сардиния, живуркат в безплодна изолация; или в крайна сметка формират цяла система от своята собствена множественост, като гръцкия архипелаг. „Несигурен, ограничен, нещастен живот – такава е съдбата на островите. Ако искате – интимният им живот. Но техният външен живот, ролята, която играят на предната линия на историята, е с неочакван за бедни по своята същност светове размах. Всъщност голямата история често достига до островите“.<sup>17</sup>*

Но сега Бродел малко по малко разширява очертаната фигура, очарован от взаимозависимостта на тези анклави, които са толкова обект на колонизация, колкото и собствено субекти на историята, поне за кратък период, от техните съдби, действително определени от фундаменталната темпорална изменчивост и непостоянство, характерни за историята на вътрешното море като цяло:

*И островите, които морето не обгражда. В крайно разчленения средиземноморски свят, където овладяването на земята оставя огромни празноти, без да броим тези на морето, не съществуват ли и други острови освен същинските, други светове, доста стриктно изолирани, полуострови – думата го напомня – като Гърция или други области, затворени от земни стени, с един-единствен изход към морето. Затворено от север от масивни планини, съставляващи границата му с Рим, Неаполитанското кралство не е ли остров в този смисъл на думата? В нашите учебници има отбелязан един „остров“ в Магреба, Джезират ел Магреб, Островът на залеза, намиращ се между Океана, Средиземно море, Сиртско море и Сахара. Един свят вероятно с ненадейни промени<sup>18</sup>*

Сега въображението на Бродел се подбужда и пламва от тази нова идея. Екзалтира се: острови, които не са обградени от вода. „За Ломбардската страна ще кажем... Почти няма да преувеличим, ако кажем, че... Португалия, Андалусия, Валенсия и Каталония... Що се отнася до самата Испания [...] На другия край на Средиземноморието, на изток:

---

<sup>17</sup> Фернан Бродел, „Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II, книга I“ 2017 г., издателство „Изток-запад“, прев. Веселина Илиева, стр. 202-203.

<sup>18</sup> Пак там, стр. 210-211.



още един остров – Сирия, тази страна между морето и пустинята...“<sup>19</sup> и така нататък. След това заключителните акорди, време за размишление:

*Без съмнение в този случай правим голяма злоупотреба с идеята за островността. Но тя помага на обяснението. Страните на Средиземноморието представляват колекции от изолирани една от друга области, но които все пак се търсят една друга: поради което помежду им съществува едно непрекъснато сноване, улеснено от номадството на хората, въпреки дългите дни на ходене или плаване, които ги разделят. Но контактите, които те установяват, са като електрическата искра – силни и краткотрайни. Историята на островите се оказва като фотоувеличение, най-ясния начин за обяснение на този средиземноморски живот. Може би тя допринася да се разбере по-добре, че всяка средиземноморска провинция успява да запази една толкова неизменна оригиналност, един толкова силен регионален аромат сред изключителната смесица от раси, религии, обичаи и цивилизации.*<sup>20</sup>

Ето това е, значи, по-дълбоката истина на „локалното“: не градове, опитващи се да възвърнат живеча в изтощеното си съществуване чрез туризъм, джентрификация, диснификация или Олимпийски игри; нито пък фантазии за високотехнологични индустрии и възобновяване на градската собственост чрез магическата сила на микрочиповете; нито дори лявата фантазия за прекъсване на връзките, при която някакъв локален социализъм или прогресивен национализъм героично скъсва с големите глобални мрежи и продължава сам напред.

Действително, самата схема на структурно обединение е истината за утопията и може би дори за демокрацията: тук имаме най-решителния укор към центрирания субект и пълното разгръщане на великата максима, че „различието свързва“ – един от най-ярките образи на колективното с всички негови продуктивни вътрешни конфликти и спогодби или конспирации. Това е важният урок на Фурие и източник на по-дълбокото либидно привличане на пропагандата на свободния пазар и всъщност на самата фигура на размяната. Това е квадратирането на кръга на старите парадокси на единичното и на многото, на автономното и зависимото; може би дори е решението на дилемата на Сартр дали, за да се появи истински колективното, се изисква външен враг. Тук (както всъщност е и в неговата смесена микрогрупа) частите на колектива могат да интериоризират собствените си заплахи една към друга, което създава ефимерно единство и констелации от изменчиви вътрешни съюзи. Тук играта на върховната социална сила на завистта също

---

<sup>19</sup> Пак там, стр. 211.

<sup>20</sup> Пак там.

разпалва подвижни отношения, като поражда горещ нарцисизъм, изместваш се от точка на точка (Жижек действително описва как преди гражданските войни насилието и етническата омраза на така наречените националности придобиват формата на най-страстните етнически шеги, на завистливи расистки клевети и обиди, които сплотяват хората във фройдисткия Ерос, преди техните енергии да се разпръснат в Танатос).<sup>21</sup>

Смятам, че този възглед за подвижните вътрешни модели на взаимодействие постига много в смекчаването на възраженията към затвореността на системата като цяло. Същевременно той гарантира постоянстващата или структурна основа на този вътрешен зев или празнина в субекта, която обичайно бива пренебрегната или некоректно разпозната и потулена в стандартите идеологии на субекта като завършена субстанция. Защото каквато и да е играта на взаимовръзките, те винаги трябва да създават искра между противоположните полюси и да живеят в постоянно усещане за несигурност и незавършеност. Що се отнася до другото възражение, това за нередуцируемото ядро или ядката на ексцеса, която не може да бъде усвоена – а това е начинът, по който изначалната непредвидимост на социалното и на историята често биват схващани – предполага се тя също да бъде в празнините между анклавите и ненаситния глад, който ги обединява, без да ги води към имперски поход навън, след като нивото на глобализация, на което вече поставяме политическия въпрос, няма външно и не е останало нищо за завладяване или колонизиране. И все пак цялостната функция на една такава система е да компенсира за екологичните различия между регионите. Рудодобивът в един регион бива балансиран от специализирана индустрия в друг, земеделието – от други типове производство, както в стария идеал за федералната система.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates* (London, 2002), стр. 202-203

<sup>22</sup> „Бивша Югославия“ е идеалният пример за така представения федерален процес. Виж Сузан Удуърд, *Балканската трагедия. Хаосът и разрухата след края на Студената война* (Сиела, Фондация Отворено общество: София, 2002); превод: Стамен Стойчев, стр. 76, 79: „Концепцията за формиране на единна нация може да се приеме като опит за адаптиране към реалността. На гражданите се обещава запазване на техните права за национално самоопределение дори и ако те живеят извън републиката, която те считат за своя роднина. ... Федералните институции са изградени въз основа на принципа на кооперативен облик на управлението – избират се съвети с представители от всички републики и провинции като ръководни органи на всички нива (в парламента, в изпълнителната власт, в централната банка, в президентството и т.н.). Системата на равностойно представяне на националностите и вземането на решения само при пълно единодушие има за цел да не позволява на някоя националност да вземе превес над останалите и така да обсеби властта в цялата държава. Тези идеи са предложени от представителите на по-малобройните националности като словенци и хървати в отговор на опитите на сърбите да овладеят най-важните постове в държавния апарат през периода на двете световни войни (1919-1941). Следователно федералната политика

Действително, ако не беше толкова износено и потенциално подвеждащо като термин, името федерализъм би било чудесно назоваване на политическите измерения на тази утопична фигура, поне докато открием някое по-подходящо. Но то няма да се изясни, докато не осъзнаем, от една страна, че Съединените щати не могат да бъдат смятани за федерална система (поне не и след ратифицирането на американската конституция), доколкото новите, непредвидени сили на стандартизация на медиите превърнаха тази свръхдържава в един огромен експеримент по социално и идеологическо уравниване (без това да се съпровожда от икономическо равенство). Ще трябва също така провалът на Съветския съюз да се разбере по нов начин – като рухване не на комунизма или социализма, а на федералния проект като такъв; а Съюзът предпоставяше такъв проект. Това не е мястото за този привидно извъртяно разсъждение, но казаното е достатъчно да насочи към примера на този дори още по-драматичен експеримент по социалистически федерализъм, какъвто беше „бивша“ Югославия. Историците убедително показват, че основната причина за разпада на тази възхитителна система не е смъртта на Тито, нито дори прастарите, както се твърди, расови и етнически вражди между участниците, а обичайният заподозрян, именно глобализацията и политиките на МВФ и Световната банка, които систематично и умишлено подкопават федералната система.<sup>23</sup> Не се и налага

---

зависи от степента на сътрудничество между лидерите на отделните републики, които имат правото да наложат вето върху всеки проект за решение на федерално ниво. ... Страната се характеризира със смесена икономика. Икономическата координация се осъществява чрез хибридни финансово-управленски инструменти. Освобождаването на цените помага при регулирането на продажбите на дребно, но в много случаи стокообменът между държавните предприятия продължава да се извършва на базата на договори за размяна на стокова продукция. Непрекъснато се водят преговори между профсъюзите, търговските камари и правителствата за регулиране на заплатите и премахване на ограниченията относно печалбите на фирмите. Беше съставен план за социално развитие, подобен на системата на планиране във Франция, в които се посочват бъдещите тенденции и предпочитанията на правителствените ведомства за насоките на кредитната политика. Този план е съставен след продължителни консултации с икономисти и прависти от водещите частни фирми и държавни предприятия, както и с експерти на федерално, републиканско и местно ниво и специалисти от браншовите асоциации, след което е подложен на гласуване във федералния парламент, вместо да бъде внесен за одобрение в йерархичната структура от министерства, отговарящи за централното планиране. Повечето от икономическите решения са предмет на пространни дебати, двустранни и многостранни консултации и други форми на разискване.“

<sup>23</sup> Удуърд, *Балканската трагедия...*, с. 117: „Когато се налага да се пристъпи към реализиране на програмата на МВФ и да се предприемат реални икономически реформи в банковото дело, във външнотърговските отношения и в монетарната система, когато диспутите около съкращенията във федералния бюджет се изострят и придобиват подчертано политически характер, когато се заговаря за преразглеждане на правата върху приходите на страната в чужда валута и за контролирането на заплатите, тези икономисти се преориентират към лагера на по-радикално настроени привърженици на конфедеративното управление. Тези защитници на досегашната конституция вече не притежават онази непоклатима позиция както преди няколко години и сега опазването на тяхната икономическа независимост изисква допълнителна политическа подкрепа. Това означава да се ликвидират запазените досега политически функции на

да отиваме далеч в съвременния свят, за да открием примери за крехкостта на федерализма днес. Канада и Испания са характерни примери в това отношение; а всички граждански войни и отцепнически движения по света (често в области, твърде малки, за да бъдат жизнеспособни, ако бъдат оставени сами, ако тази оценка има какъвто и да било смисъл след въвеждането на новата глобална система) са живо свидетелство за крайната чувствителност на федералния проект, който е по-спешна задача пред политическата теория днес, отколкото е самата демокрация. Освен ако човек всъщност иска да схване проблема за демокрацията (която също едва съществува където и да е по света днес) като алегория и миниатюра на проблема за федерализма като такъв – съществуването и взаимовръзката на полуавтономни и множествени единици по начин, по който напрежението между цялото и частта никога не бива окончателно разрешено (в полза на която и да е от страните).

Несъмнено вече усещаме появяващите се фигури на такива федерализми в различни зони на съвременния свят. Мисля за самата Европа като за такава потенциална федерална асоциация, която не може да реши какви да бъдат нейните измерения. Мисля за Югоизточна Азия като набор от изключително различни помежду си култури и езици, чиито държави са започнали да се свързват една с друга на търговска и политическа основа. Можем също така да намерим симптоматичните следи на тези появяващи се форми в мисълта: шедьовърът на самия Бродел, създаден в затворническия лагер по време на немската карикатура на европейски федерализъм, е едно предусещане за бъдещата Европа (ясно видимо тъкмо в пасажа, който вече цитирах). По-късната му работа върху технологията пък може да бъде видяна като симптоматична за първите тласъци на глобализацията. Междувременно възраждането на монадологията на Лайбниц от страна на Делюз, тази огромна федерална мрежа от припокриващи се монади, също е предчувствие за тази политическа фигура. Възможността за нов съюз на латиноамерикански страни-съмишленици или възможността за бразилско водачество на една общност от държави по цял свят, целяща да изкове съпротивата срещу Щатската глобализация, биха били други възможни фигури на изобретяването на колективни

---

централната власт – контролът върху федералния съд, полицията, армията, процедурните правила за направляване на държавните дела, разпределението на фондовете за подпомагане на развитието на изостаналите републики и провинции. Всичко това трябва да бъде пожертвано, за да се запази суверенитетът на републиката“.

единици отвъд имперското, но и отвъд разделението.

## V

Провалът на федерализма да стане напълно утопичен обаче, не опира единствено да практическата му осъществимост: моментът, в който той става „само това“, низхождайки от трансцендентален идеал до условен набор от емпирични разпоредби. Той опира преди всичко до липсата на репрезентация в него, т.е. на възможност за каквато и да е инвестиция на либидна мощ. Федерализмът не може да бъде инвестиран с желание, свързано със загубата, с невъзможния обект, всъщност – синьото цвете, това „множество дребни кифлички“, за които сънуващият Дванов страда в „Чевенгур“;<sup>24</sup> трескаво търсейки пипнешком в мрака, шепнейки на себе си „А къде е социализмът?“ Така колективният идеал бива въплътен в обект, за който мечтателят копнее и който придава дори на най-сухите и трезви политически размишления страстна плътност и сила да подканят към действие, при това към колективно действие. На федерализма изглежда липсва това страстно инвестиране, от което национализмът има в изключителна степен. Този „остатък на някаква *реална*, недискурсивна ядка на удоволствието, която трябва да бъде налична, за да може нацията като дискурсивна същност-ефект да достигне своята онтологична плътност“.<sup>25</sup> Действително би било от огромен политически интерес да се направи опис не само на разнообразните изгубени обекти, постулирани от модерните националистки страсти, но и на това какво става, когато федерализмът работи, поне за известно време, както в „бивша“ Югославия. Междувременно много успешни социализми са се смесили с енергиите на национализма, за да създадат още по-силни колективни визии. Не е ясно и каква роля играе национализмът в масовите политически движения, които определят себе си като религиозни и които твърдят, че се издигат над всякаква раса, нация или етничност. Национализмът е, най-малкото, най-драматичната и успешна действаща парадигма на голям колективен проект или на колективни движения и политики. Това по никакъв начин не значи да го подкрепим като политическа идея, но дава основание да го използваме като инструмент за съизмерване на други колективни възможности.

---

<sup>24</sup> Jameson, *The Seeds of Time*, стр. 197-198.

<sup>25</sup> Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham, NC, 1993), стр. 202.

От една чисто интелектуална и носталгично-теоретическа перспектива Средиземноморието на Бродел ни дава някои аналогии: ентузиазмът относно средиземноморската идея, относно представата за Средиземноморието като уникален структурален колективен обект. Това е така, защото борбата за контрол между испанските и османските империи го превръщат в обект на желание и действително го конструират в такъв; енергията тогава започва отново да изтича навън, извън тази система, докато центърът на света постепенно се измества към Атлантика – ентропия на желанието и деинвестиране на самия обект.

В такъв случай тук затварянето остава отличително свойство на системата на желанието, конституираща обекта като такъв, бил той огромен, или миниатюрен, изолирайки го в сетивна мрежа, в която може да бъде *назован* – със сигурност това е първото и фундаментално изискване към всеки обект на желанието, изгубен или открит. Така за тази несравнимо по-голяма маса, която е Марс на Ким Стенли Робинсън, Земята става съпоставим обект на желанието само чрез загуба или отнемане (катастрофа, често разигравана в научнофантастичните версии за човешката диаспора, разпръснатата сред галактическото пространство). Хуманизмите на единствения свят като цяло са твърде немощни, за да създадат такива енергии, подобно на пацифизма, изправен срещу войната, или на демокрацията пред лицето на лидера, въпреки че такива сблъсъци са предвидени, за да съживят и заредят и двете страни.

Нашият въпрос обаче е дали която и да е форма на утопията може да стане такъв обект и да събуди тези страсти, които религиозните миленаризми разкриват, но каквито в исторически план само „Поглед назад“ на Белами изглежда е съумяла да предизвика в истинския социален живот на нациите, пораждайки политическо движение в Съединените Щати (показателно наречено „националистическо“) и която има десетки преводи на други езици. Не е достатъчно да се каже, че Белами явно дава някои отговори на тази сурова ситуация на индустриализиране и нейните работнически маси, както и на достопочтената ѝ средна прослойка. Книгата му е несъмнено показно на анализа на Лаклау-Муф за празното означаващо и неговата политическа сила в създаването на съюзи. Но енигмата на желанието остава, а ние вече не сме в състояние да оценим тайната на Белами.

Трябва да приключим тази линия на размишление, като се върнем към

концепцията за утопичния механизъм, който сега вече изглежда удачно да преоценим в светлината на противопоставянето между фантазия и въображение. Идеята за механизъм вече показва нуждата от взаимодействие или сътрудничество в разделението на труда на тези две сили: от една страна, да се залага здраво на изобретателността и находчивостта на утопичното, а от друга – да се показва, че това, което наричаме въображение, изглежда има много общо не само със завършеността на системата, но и с нейната назовимост, което ще рече, с нейните шансове за репрезентиране (и, съответно, за либидно инвестиране). Същевременно концепцията за механизъм, която вече съдържа в себе си процесуалност или активност като метод или като виртуалност, има склонността да замъглява онази фундаментална структурна характеристика на утопията, която я определя и ѝ позволява да действа, доколкото я преценява, а именно – пропускането на действеността, задължението на утопията да остане нереализируема фантазия.

## VI

В такъв случай какво може да бъде предназначението днес на нещо така неопределено като утопията, ако не да предвижда политически и емпирични възможности? Може ли, също така, нейната функция да се търси и набелязва формално, без да се привлече едно или друго местно съдържание?

В своята блестяща интерпретация на критиката на прогреса във „Относно понятието за история“ на Валтер Бенямин Хабермас предлага поразително описание на практико-политическите ефекти, които Бенямин очаква от една такава критика (трябва да се отбележи, че тук Хабермас използва думата „утопичен“ в стария негативен смисъл):

*[П]онятието за прогрес не служи единствено за ситуиране на есхатологични надежди в реалността и за утопично отваряне на хоризонта на очакването, а също за това отново да заприщи бъдещето като извор на неспокойствие с помощта на телеологически исторически конструкции. Полемиката на Бенямин срещу социално-революционното нивелиране на историкоматериалистическото схващане за историята е насочено против подобно дегенериране на отвореното към бъдещето историческо съзнание на модерността.<sup>26</sup>*

Можем да оставим модерността настрана, отбелязвайки уточнението, което този

---

<sup>26</sup> Юрген Хабермас, *Философският дискурс на модерността*, стр. 22-23 Плевен: ЕА 1999. Превод: Ренета Килева-Стаменова

прочит дава на критиката на прогреса. Той сега изглежда като опит да се колонизира бъдещето, да се привлече непредвидимото обратно към стабилната реалност, в която може да се инвестира и на която може да се разчита, напълно в духа на „фючърските сделки“ на фондовата борса. Полезно е също така да се обърнем към едно доста различно размишление за темпоралността (също така вдъхновено от Франкфуртската школа) – това на Тафури и Качари, които разглеждат това неутрализирано бъдеще като форма на застраховане и на планиране и инвестиране, един вид нова статистическа колонизация на неизвестното.<sup>27</sup> Значи се иска не просто бъдещето да бъде лишено от неговата експлозивност, а също така то да се анексира като нова област на инвестиране и колонизиране от страна на капитализма. Там, където Бенямин забеляза, че „дори миналото няма да бъде в безопасност“ от завоевателите, сега можем да добавим, че и бъдещето не е в безопасност, и че това е съпоставимо с изравняване на земята от страна на спекуланти и строителни предприемачи, чиито булдозери унищожават всички специфични особености на терена за строеж, за да го прочистят и направят заместен за всякакви бъдещи инвестиции, така че на него да може да се построи, каквото изисква пазарът. Такова е бъдещето, подготвено от унищожаването на историчността, нейното обезличаване чрез прогреса и технологичния напредък. Това е бъдещето на глобализацията, в което нищо не запазва своето своеобразие, в което всичко вече е лесна плячка за търсещите печалби и за въвеждането на системата на наемния труд. Ако всъщност глобализацията на пространството означава тези терени да бъдат изоставени след кратък период на тежка експлоатация, вероятно същото се отнася и до бъдещето. Големи зони от него вече са предадени за разрушаване и стерилизиране поради систематичното неутрализиране на тенденции и течения в тях, които иначе биха породили много различни резултати.

Решаващо важно е (по мое мнение) да не объркваме идеала на Хабермас за „време, открито към бъдещето“ с идеите за неопределеност и дори за непредсказуемост. Несъмнено Бенямин има предвид идеята на Втория интернационал за „неизбежността“ като един от изразите на една лоша (буржоазна) представа за прогрес. Но формулировката на Хабермас е далеч по-прецизна и силна – бъдещето като *разрив* (*Beunruhigung*) на

---

<sup>27</sup> Фигура, използвана в „Архитектура и утопия“, (Manfredo Tafuri. *Architecture and Utopia*. MIT Press: Boston, 1976, стр. 70): „Цялата работа по унищожаването служеше за подготовка на изчистената платформа, от която да потеглят откривателите на новите „исторически задачи“ на интелектуалния труд“.



настоящото и като радикално и системно скъсване дори с това предсказано и колонизирано бъдеще, което е просто продължение на нашето капиталистическо настояще. Не беше ли всъщност тъкмо това слабостта на „федералната“ утопия, очертана в предната част? И все пак тук трябва да се забележи, че каквато и слабост да има, тя също така показва действието тъкмо на това, което нарекохме утопична фантазия – архипелагът като орнамент и като пространствена декорация. Тук на дневен ред се връща не само нашият стар дуализъм – тактика срещу стратегия, социализъм срещу комунизъм, но и неговата основна енигма (мистерията на новума, съдържанието на истински утопичното въображение) остава в пълна сила.

Това наистина е силата на оригиналната утопична начална точка при Мор и най-големият от всички пробиви, постигнати от утопичното въображение, а именно идеята за премахването на парите и частната собственост. Тази древна утопична програма действително не е непотребна дори в най-развитата форма на финансовия капитализъм, при която значението на парите в обращение е отслабнало за сметка на все по-абстрактни форми на размяна. И все пак, по-старата анатема, произнесена върху златото и богатствата, може отново да направи видимо това изначално отчуждение, което представляват парите като такива. Всички нации по света днес, които са опитали по един или друг начин въздействията на късния капитализъм – от Русия до Латинска Америка, от Англия до Индия, и от Китай до самите Съединени щати, се оплакват не просто от края на традиционните ценности (от които съвсем малко оцеляват под натиска на модерността, запазвайки предишната си форма), а от края на всички ценности и тяхното цялостно заменяне с парите като такива. Това, което наричаме циничен разум, е просто празната идеология, която съпровожда практиките на печалбата и правенето на пари, и която няма и не се нуждае от съдържание, зад което да се прикрие. Парите, разбира се, нямат никакво съдържание. Те не са код, ако използваме удобната терминология на Делюз, а аксиоматика. Числата нямат съдържание и старите религиозни оправдания на Вебер (калвинизмът, упоритият труд, спестяването) вече не са необходими. Циничният разум е просто признаването на всичко това и съответно е нова форма на идеология или, ако предпочитате, нов идеологически процес, а не точно нова идеология. Не е прикритие или рационализиране, а по-скоро яснота и открито признаване: като такова то съществува в чистото настояще, без да изисква някакъв велик идеологически проект за бъдещето, след

като правенето на пари не е проект, а иманентността на всяко действие. Големият бизнес, така наречената управляваща класа, има проекти и идеологии – политически планове за бъдеща промяна в духа на приватизацията и на свободния пазар. Но не е нужно масата хора, които или отчаяно се нуждаят от пари, или са в позиция да изкарват някакви пари и да ги инвестират, да вярват в някаква хегемонна идеология на системата, от значение е единствено са убедени в нейната неизменност.

При това положение връщането към фундаменталния утопичен принцип при Мор, премахването на парите като такива, който не е негово оригинално решение, а произходът му се губи през Платон и назад в мъглите на времето, парадоксално показва силата, която един действително радикален разрыв има дори в сложната финансова среда на постмодерността. Междувременно предложението да се премахнат парите не просто дава съдържание на по-големия проект по елиминиране тъкмо на частната собственост. То също така дава драматично нови основания на перспективата за премахване на пазара, на който е алегоричен израз, докато подновява и отчуждава, изобретява наново същите страсти, които са първоизточник на тези две идеи. Парите със сигурност са нещо различно от капитала, както Маркс неуморно и усилено ни напомня, не без известна грубост. Но за момента ни интересува идеологическия и утопичен ефект на тази представа за тяхното изчезване, наред с подозрението, че всичко, което е ефикасно и нереално по отношение на утопията, може също така да е свързано с тази фундаментална грешка на репрезентацията по отношение на самите пари.

За момента множеството фантазии, които се струват около парите, започват да стават видими и правят така, че да изглежда желателно да си представим свят, в който те вече не съществуват. Действително сега започват да се появяват различни критични дистопии, обхващащи диапазона от сатирични преувеличения на нашия сегашен свят чак до най-гротесковите раздувания и екстраполации относно какво ни чака в далечното бъдеще, ако парите и остокостяването продължат да действат.

Така утопичният мисловен експеримент, който рязко премахва парите от картината, носи естетическо облекчение, което неочаквано извежда на преден план всякакви нови лични, социални и онтологически отношения. Сякаш утопичната стратегия внезапно е била преобразувана обратно в утопичен импулс, разобличавайки утопичните

измерения на множество дейности, до момента изкривени и прикрити от абстракциите на стойността. Внезапно в досега заразените среди се появяват анклавни на неотчуждение, като изследователските лаборатории на Ким Стенли Робинсън (виж Втора глава),<sup>28</sup> които по този начин превръщат утопичната репрезентация в критически и аналитичен метод, чрез който принудите на остокостяването биват измервани, както и множеството развития, станали възможни в негово отсъствие.

Междувременно така подновеният утопичен импулс скита по гамата от двойствени отношения от всякакъв вид, толкова отношения към неща, колкото и към други хора, чак до едно изненадващо разнообразие от нови колективни съчетания. И доколкото нашето собствено общество ни е приучило да вярваме, че истинската не-отчужденост и автентичност съществува само в областта на частното или индивидуалното, може би тъкмо това разкриване на колективна солидарност е най-свежо и най-поразително, и открито утопично: в утопията хитростта на репрезентирането, където утопичният импулс колонизира единствено чисто частни фантастични пространства, е по дефиниция отменена и социализирана от самото и осъществяване.

Сега обаче утопичната фантазия се задейства, за да търси приложения на новия принцип. Това вероятно все още не са формули как да се отървем от парите като такива, все още не говорим за практически политически програми. Тяхното премахване е предположено на този етап и се търси по-скоро серия от заместители за операциите (и дори за удовлетворенията), които парите са предлагали преди. Тук се появяват заместители на отношенията на наемния труд под формата на трудови бележки и работни сертификати, а също така и на пазарната размяна и нейните модалности. Въпроси за потребяването и пристрастяването към него, а също и за удовлетворението от труда, се изправят на пътя на всеки съвременен утопист. А съревнованието между този утопичен принцип на премахването на парите със съперничещи му схеми и алтернативни диагнози започва по същество с появата на схеми на социален ред, разчети на образцови фабрики и всъщност, на нови усилия архаичните утопични картини на селските къщурки или индустриалния труд да бъдат заменени с кибернетични процеси и проблеми.

Но в тази нова ситуация, при която парите като обект и дори като ерзац на обект са

---

<sup>28</sup> Става въпрос за гл. 2 от *Археологии на бъдещето*, „Утопичният анклав“.

станали също толкова изменчиви, колкото и самият финансов капитал, се налага въпросът дали парите всъщност вече не са се самопремахнали тъкмо чрез движението на капитала като такъв. Съответно, дали първоначалната отправна точка наистина е била исторически осъществима в крайна сметка – едно съмнение, което води до други утопични теми и възможности и което задейства едно напрегнато и спекулативно утопично търсене на друг фундаментален принцип и на други съдържания, върху които утопичното въображение, а не утопичната фантазия, да действа.

Така съживяването на старата утопична мечта за премахването на парите и въобразяването на живот без тях е тъкмо такова драматично разкъсване, каквото извикахме. Като идея то настоява за връщане на всички онези стари, често религиозни антикапиталистически идеологии, които осъждат парите и лихвата, и прочее. Но никоя от тях не е жива и приложима в глобалния късен капитализъм, а търсенето на идеологическо обосноваване на премахването на парите се доказва като безплодно. Този път води до децизионизъм, при който сме принудени да изобретим нови утопични идеологии за тази явно архаична програма и при който сме запратени към бъдещето в опит да изобретим нови основания. Изживяната нищета на парите, отчаянието на по-бедните общества, жалките медийни спектакли на по-богатите общества са осезаеми за всекиго. Тъкмо решението да се откажем от парите, да поставим това искане на преден план в политическата програма бележи това разкъсване, което отваря място, в което утопията може да проникне, подобно на месията при Бенямин – без предварително обявление, без да е подготвено от събитията, странично, сякаш в едно настояще, избрано напълно случайно, но което бива напълно преобразено от новия елемент в него.

Действително тъкмо така утопията си възвръща своето призвание в момента, в който нежелателността на промяната е догматично потвърдена навсякъде, както в предупреждението на Самюъл Хънтингтън на политическо ниво, че истинската демокрация е неуправляема и че съответно също трябва да се въздържа и от утопични искания за абсолютна политическа свобода и „радикална демокрация“. Такива позиции са така успешни в съвременната идеологическа „дискурсивна борба“, че вероятно повечето сме подсъзнателно убедени в тези принципи и в безсмъртието на системата, и сме станали неспособни да си представим каквото и да е друго по начин, който да е убедителен и да удовлетворява „принципа на реалността“ на фантазирането, който установихме по-горе.

По този начин разривът се оказва името на една нова дискурсивна стратегия, а утопията е формата, която такъв разрив по необходимост заема. Това сега е темпоралната ситуация, в която същински утопичната форма – радикалното приключване на една система на различие във времето, опитът на тотално формално накъсване и несвързаност – има своята политическа роля и всъщност става нов тип съдържание на свой ред. Защото тъкмо принципът на радикалното прекъсване като това, неговата възможност, биват подсилени от утопичната форма, която настоява, че нейната радикална различност е възможна и че прекъсването е необходимо. Самата утопична форма е отговорът към универсалната идеологическа убеденост, че не е възможна алтернатива, че няма алтернатива на системата. Но тя заявява това като ни кара да мислим за самото прекъсване, а не като предлага някаква по-традиционна картина на това как биха стояли нещата след прекъсването.<sup>29</sup>

Така, парадоксално, тази нарастваща неспособност да си представим различно бъдеще не намалява, а подсилва както привлекателността, така и функцията на утопията. Тъкмо политическата слабост на утопията в предишните поколения, а именно, че не предлага никакво описание на агента на действието, нито пък разполага с историческа и практико-политическа картина на прехода, сега става силна страна в ситуация, в която също не се появяват кандидати за решения на нито един от тези проблеми. Радикалното разделяне или отцепване на утопията от политическите възможности, както и от самата реалност, сега отразяват по-точно нашите актуални идеологически нагласи. Лукач някога каза, през 1960-те години, че сме запратени исторически назад до преди утопичните социалисти, че дори тези елементи от погледа към бъдещето стоят пред нас, все още чакащи да бъдат изобретени отново, преди дори да сме достигнали отчетлив етап на пред-революционна осъзнатост и потенциал като тези, изразени в 1848 г. (непосредствено

---

<sup>29</sup> Нужно ли е да се добави, че „разрив“ тук не е кодова дума за така наречения тероризъм? Разбира се. Следователно е нужно и да се добавят три точки върху темата за насилието, за да се отличи то от разрива като новум, като реструктуриране и неочаквано взривно отваряне на навиците, като тази странична врата, която внезапно се отваря към нов свят на преобразени човешки същества. Ето точките: (1) насилието е идеология, съградена около структурното пропускане на държавната власт и на физическото потисничество, позволено от „закона“; (2) насилието винаги започва от дясното и от консервативна или контрареволуционна репресия, на които лявото насилие е последващ отговор; (3) политическото насилие е винаги в разрез с целта и диалектически засилва противоположната позиция: така експанзионизмът на Щатите поражда Ал Кайда, чието разрастване на свой ред подсили развитието на американската полицейска държава, която като нищо може на свой ред да събуди нови форми на съпротива.

преди революцията) чрез „Манифеста“.<sup>30</sup> Колко по-вярно е това в сегашния период, при който капитализмът, както в периода на индустриализацията точно след революцията от 1848 г., е нараснал извънредно и е създал богатство, предвидено да потуши за известно време усещанията за недостатъците и безсилието му?

Съответно сега утопията изразява нашето отношение към едно истински политическо бъдеще по-добре от която и да е актуална програма за действие, защото в момента сме едва на етапа на огромни протести и демонстрации, без каквато и да е идея как биха могли да се случат процесите на глобализирана промяна. Но в същото време днес утопията изпълнява и важна политическа функция, която отива много отвъд идеологическото представяне или възпроизвеждане. Формалният недостатък – как да артикулираме утопичния разрыв по начин, по който той да се трансформира в практико-политически преход, сега става реторическа и политическа сила, понеже ни принуждава тъкмо към това да се концентрираме върху самото прекъсване. Едно размишление върху невъзможното, върху неосъществимото само по себе си. Това обаче е много далеч от една либерална капитулация пред необходимостта от капитализма. Напротив, това е тропане по решетките и напрегнато духовно концентриране и подготовка за следващ етап, който все още не е дошъл.

Може би наистина трябва да развием безпокойство от загубата на бъдещето, което да е аналогично на тревогата при Оруел за загубата на миналото и на паметта, и на детството. То би било доста по-напрегнато от обичайната реторика за „нашите деца“ (опазването на околната среда чиста за бъдещите поколения, да не ги товарим с прекомерен дълг и т.н.). Става дума за един страх, който се разполага в загубата на бъдещето и на бъдещността, на самата историчност, в екзистенциалното измерение на времето и действително в нас самите. Такова отношение към едно заплашено бъдеще се разиграва повсеместно в научната фантастика, особено в историите за пътешестване във времето, където всеки различен избор в настоящето внезапно заличава цяло едно алтернативно бъдеще и всекиго в него – геноцид, съпоставим със заличаването на населението на друга планета или действително на цял друг вид, нещо, което все още изглежда сме напълно способни да направим. Може би у пътешествениците във времето

---

<sup>30</sup> Hans Heinz Holz, Leo Kofler and Wolfgang Abendroth, ed. Theo Pinkus, *Conversations with Lukacs* (Cambridge, MA, 1975).

на Мардж Пиърси (в „Жена на ръба на времето“) намираме най-силния и затрогващ израз на този страх, както и на несигурностите, които го пораждат. Героинята Кони действително е с разклатена психика, натъпкана с успокоителни и диагностицирана с шизофрения от институциите на медицинската власт. Кой може да каже дали нейните посетители от бъдещето не са халюцинации или фантазно осъществяване на желанията на един измъчен човек почти в последна фаза на болестта? Но разбира се, както сме показвали, утопиите също са в голяма степен фантазно осъществяване на желанията и халюцинирани видения в отчайващи времена. Утопичните посетители на Кони са двукратно застрашени – от една страна, както е в най-реалистичните класически утопии, тяхното крехко общество е заплашено от всички неутопични и антиутопични сили на външния свят в тази несекваща война, която се разгаря около всички утопични анклави, тези в реалната история, а също и тези извън нея.

От друга страна, съгласно стандартната парадигма на пътешестване във времето в научната фантастика, утопистите в Матапоасет са заплашени и от настоящето, спрямо което те задават алтернативна история, която може никога да не се осъществи на първо време. Както в „Кеят“, но в съвсем различен дух, те вербуват настоящето в своята борба за съществуване; но те могат да се появяват само пред тези, вече нуждаещи се от утопия. Призивът на героите на Пиърси към Кони (и към нас) е, следователно, скрито послание на всички утопии – сегашни, минали и бъдещи:

*„Наистина ли сте в опасност?“*

*„Да.“ Той кимна с голямата си глава в сърдечно съгласие. „Ти може да ни провалиш.“*

*„Аз ли? Как бих могла да ви проваля?“*

*„Ти в твоето си време. Ти лично може да не съумееш да ни разбереш или да не се бориш в твоя собствен живот и време. Ти в твоето време може да се провалиш и изобщо да не се бориш... Ние трябва да се борим, за да съществуваме, за да останем налични, за да бъдем бъдещето, което ще се случи. Затова се свързахме с теб.“<sup>31</sup>*

---

<sup>31</sup> Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York, 1976), стр. 197-198