

Utópia: a lehetőség és lehetetlenség dialektikája

1.

Két idézettel kezdek, mindkettő ugyanattól a szerzőtől származik. Az *első*: „a világot [...] felébresztjük álmából, amelyet önmagáról álmodik, hogy megmagyarázzuk neki saját akcióit [...] akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyről csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen [...] az emberi-ség nem új munkát kezd [...] tudatosan véghezviszi a régi munkáját”.¹

A *második* a következő: „[...] a vallás, aztán a politika olyan tárgyak, amelyek [...] az érdeklődés középpontjában állnak. Ezekből kell kiindulnunk, bármilyenek is, nem valamilyen kész rendszert, amilyen például a *Voyage en Icarie*, kell velük szembeállítanunk [...] testvérek, maradtatok itt, ezen a fronton dolgozotok és itt harcoljatok [...] az (eszményi) közösséget csak itt lehet létrehozni, vagy sehol sem”.³

Az *első* idézet szerint „az esetleges emancipáció nem lesz más, mint egy régóta projektált, szövögetett álom majdani megvalósulása, amikor a jelen és a múlt sajátos szövetségre lépnek egymással és a retroaktív látásmódból kihüvelyezhető a prospekció előremozgása is”.⁴ Ha e gondolatot az utópia felé hajlítjuk, akkor azt gondolhatjuk, hogy az utópikus lendület gyúanyaga az előrevetített álmok, az „álommunka” (Freud), a kivetített remények, a fikció teremtésének területén található. A politikai változások forrásai pedig egy, már eleve a történelem által hitelesített látenciában

A szerző az Újvidéki Egyetem tanára, a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia levelező tagja. Email: alpar@uns.ac.rs

- 1 Karl Marx: Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. I. kötet. Kossuth, Budapest, 1957, 348.
- 2 Marx: i. m., 347.
- 3 Karl Marx: *La Revue communiste*, 1858, No. 1. Idézi Louis Marin: *Utopiques? Jeu d'Espaces*. Les Editions de Minuit, Paris, 1973, 350.
- 4 Losonczi Alpár: *Formakereső ellenállás*. Forum – Napvilág Kiadó, Újvidék–Budapest, 2020, 41.

gyökereznek; a jövő felé forduló, a *summum bonumra* törekvő politika látni lehetőségeket valósít meg. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy a jövő elé siető politika nem egyéb, mint a tudatosra váló „álmunka”, amely folytonosan mozog az álom és az álmatag elsajátító tudatosság között.

A második, inkább kiragadott idézet, voltaképpen kritikailag fontolgatja azt a lehetőséget, hogy az utópia túl gyorsan, minden közvetítést átugorva, politikai projektummá váljon. Étienne Cabet egykori, Amerikába hívogató, grandiózus, alapító igénnyel fellépő, utópikus elképzeléseivel⁵ szemben fogalmazódnak meg itt stratégiai ellenvetések. Nem az képezi az amúgy jóakarató bírálat tárgyát, hogy Cabet naiv módon egy távoli nem-helybe (*ou-topia*) vetíti ki elképzeléseit, hanem az, hogy egybemosódik az utópikus elképzelés és a politikai programalkotás, pontosabban az utópikus diskurzus alibit jelent a politikáról való lemondáshoz. *Az utópia lókusztát nem egy kihelyezett térben kell keresni, hanem itt és most, a lehető legnagyobb közelségben, az immanenciában, pontosabban ott, ahol a transzcendencia megnyilvánítja jeleit – az utópia nem lehet a reflektálatlan transzcendencia szálláscsinálója, lényege, hogy általa kiéleződik a „transzcendálás” és az „immanencia” viszonya.*

Valójában kézenfekvő egy utópiáról szóló írásban Karl Marxot vonatkoztatási pontnak tekinteni, hiszen személyére sok idevágó jelentés tapad, gondolkodásában, ténykedésében az utópiával kapcsolatos megannyi aspektus kerül egybe. Az utópiát gyermeteg álmodozásnak, esetleg bohókás játéknak minősítő, akár önhipnotizáló diskurzusnak, vagy éppen tragikomikus fantáziának tekintő beállítottságok úgyis úgy vélik, hogy a 20. század utópikus (szocialista, kommunista stb.) kísérletei, amelyek valóra szeretnék volna váltani az előző század ígéreteit, marxi pecsétet viselnek magukon. Az, hogy az utópikus mozgósítások a jobb élet, a szervezett kollektív egzisztencia, a pazarlás legyűrésének nevében vércsíkokat húztak a földre, és meg akarták honosítani az erőszak és tekintélyelvűség által megszabott világrendet, igencsak *A tőke* írójának tulajdonítható. A Marx örökébe lépők a történelem személyfeletti mozgását óhajtották nekibőszült praxissal leigázni valamilyen voluntarisztikus utópizmus zászlaja alatt gyülekezve, állítja a kijózanodásra apelláló kortárs antiutópizmus. Erőszakot tenni azon, ami makacsul ellenáll az utópikus változtatásnak, mármint az örökkévalóság jegyében álló gyarló emberi természet: ez lenne Marx *negatív* öröksége – vélhető, hogy az erőszakos „szociálmisztifikusnak” nevezett utópiával szembeni kortárs ellenérzések, módfelett leértékelő kommentárok, gúnyos értelmezések mindig Marx kezének munkáját gyanítják az utópiák szárnyalása

5 Étienne Cabet: *Voyage en Icarie*. Paris, 1840. Leslie J. Roberts: Etienne Cabet and his Voyage en Icarie, 1840. *Utopian Studies*, 1991 (2):1/2, 77–94.

mögött. Nem lehet lépni az utópiáról az erőszak burkát, hiszen az utópiába torkolló orientációk abból indulnak ki, hogy az emberi természet aluldeterminált, pasztikus jellegű, azaz merőben módosítható. Mindegyik utópia, folytatódik az érvelés, fel akarja számolni az emberi létezés kikezdehetetlen faktumát, nevezetesen az eredendő bűnt,⁶ amely áthagyományozódik a nemzedékeken, és gátat szab minden olyan meg gondolatlan kísérletnek, amely a hatalom létezését kívánja gyengíteni a világban. (Minden bizonnyal Marx kipellengérezése ismételtlen hozzájárul az utópiák genezisének feledéséhez is: olybá tűnik, mintha az utópia örökké oda lett volna láncolva a radikális magatartáshoz, mintha csak a radikalizmus szomszédságában létezett volna).

Mások viszont kritikai felhanggal azt észrevételezik, hogy Marx a tudomány *versus* utópia képletét érvényesítve éppenséggel mostohán és lekezelően bánt a 19. század megannyi utópikus diskurzusával, amelyek hallatlan mennyiségű újszerű, egyúttal demokratizáló jellegű, pedagógiai jelentést hoztak felszínre, és előremozdították a világállapotról vonatkozó tanuló-megismerői kapacitásokat. Bevallatlanul is, de August Comte utalásait követve, az utópia ajtót nyitott a tudományos pozitivizmus fölényes távlatának, amely a fölérendeltség tudatával az éretlenség szintjére helyezte őket.⁷ Búcsú az utópia aláásó diskurzusától, a hipertrofált tudományos realizmus nevében – ez Marx bűne.

Marx persze ismerhette a különösen az 1848-ban derékba tört forradalom után kibontakozó antiutópikus vád sorozatot az állítólagosan utópikus elemekkel korrumpált forradalommal szemben.⁸ Aligha kerülhette el a figyelmét, hogy milyen hatalmi szempontok játszanak bele a hullámozó antiutópikus fúriába, amely mindig a megengedhetetlen, mértéket nem tisztelő, a megszentelt kereteken túlsorduló hübrisz vádjával él az utópikus anticipációval szemben. És aligha mellőzhette a tényt, hogy az antiutópikus vádaskodás rendszeresen összekapcsolódik a restauratív hozzáállással, amely hatalmi fellépéssel állítja vissza a kizöklent rendet. Mégis, Marx vonakodó magatartást tanúsított az utópikus diskurzussal kapcsolatban: mindenekelőtt hegeli meg gondolásoktól vezérelve

- 6 Hogy az utópiák az eredendő bűnt kívánják felszámolni, azt az utópiával valamenynyire rokonszenvező J. Shklar állítja, Judith Shklar: *The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia*. *Daedalus*, 1965 (94):2, 374–375.
- 7 Miguel Abensour: *L'Histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. *Textures*, 1973:6–7, 3–27., illetve 1974:8–9, 55–81. Abensour kiemelkedik az értelmezők köréből azzal, hogy részletesen megmutatja, hogy az utópikus szocializmust megformált bírálata ellenére Marx párbeszédviszonyt hozott létre a vonatkozó utópikus gondolatokkal kapcsolatban.
- 8 Irene Viparelli: *Crise et Conjoncture Révolutionnaire: Marx et 1848*. *Actuel Marx*, 2009 (46):2, 122–136.

kétkedett abban, hogy a filozófiai reflexivitas illelekes az értelmezésre váró jövő dolgában. Még fontosabb azonban, hogy szkepszist tanúsított aziránt, hogy az utópikus diskurzusok elég mélyre ásnak-e, hogy vállalt radikalizmusuk megragadja-e a „gyökereket”, hogy egy híres fordulatát parafrázáljam. Nem biztos, hogy van erejük ahhoz, hogy hatékonyan transzcendálják a fennállót, és utat mutassanak a forradalom előtt. Egyáltalán, mit jelent megvalósítani az utópiát? Nem az a legfontosabb karakterisztikuma, hogy megvalósíthatatlan? Hogyan lehet beszélni a megvalósíthatatlanság felől a megvalósulásról? Lehetséges, hogy a Platon „államától” errefelé napvilágra kerülő utópiák politikai töltetűek, de hogyan lehetséges politikai hozadékot biztosítani a megvalósulhatatlanság jelenségének? Milyen kapcsolatban áll a megvalósulhatatlanság a fennálló transzcendálásával? Ezenkívül, folytatja Marx, az utópikus kilendülés, jövőbe merítkezés aligha tud megmenekülni a jelenbe való beágyazottság paradoxonjától: azért jeleníti meg magát a jövőben, hogy egy másságot, „másként való létezést” bontson ki, de eközben a jelen jelentéseivel terheli meg a jövőt, hiszen csak a jelenből kiindulva fogalmazhat meg futurisztikus jelentéseket. Az utópia nem lehet programatikus, nem készíthet „recepteket” a „jövendő lacikonyhája” számára. És hasztalan helyezi ki Cabet az adott kultúrában felnőtt kommunistákat az európai talajról Amerika belakatlan vidékeire, hiszen ők magukkal cipelik a *Bildungot*, akármerre is járnak-kelnek. Mit szegezhet tehát szembe a társadalmi totalitással felduzzasztott kapitalizmussal, az igába hajtott termeléssel szemben a jövőt újrászervezni szándékozó utópia? Képes-e az immanens kritikára, a meghatározott tagadásra, átmehet-e az immanencia tisztítóüzén?

Bárhogy is legyen, Marxra nem érvényes Foucault meggondolása, miszerint az utópikus beszédmód igézete abban rejlik sokak számára, hogy „fabula”, azaz képes részletesen, különféle alakzatokat és textuális effektusokat, fiktív retorikai konstrukciókat teremtve, diskurzív módon lefesteni egy jobb jövőt.⁹

Ám óvakodjunk a kapkodó következtetésektől: az utópikus kontextusba helyezett transzcendálás említett jelei nagyon is megtalálhatók Marx gondolkodásában. Hogyan is tudnánk másképpen értelmezni, mondjuk, azt a kitétel, amely már-már egy szeretetfilozófia jegyében emeli ki, hogy az eljövendő társadalom kötőereje a másik ember iránti szükséglet lesz? Nem a természeti lét negatív módon fundált állapota, mint a hobbes-i szerződéselméletben, nem a félelem kikényszerített egysége, hanem a szeretet, amely majd utat enged az öncélú termelésnek is – amely immáron nem lesz külsődleges mércék (lásd: a profit) alárendeltje?

9 Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Budapest, 2000, 12.

Vagy hogyan lehetne értékelni a sokszor durván denúciált tételt, miszerint egy, a maihoz képest ténylegesen másfajta társadalomban az emberi potenciát lemerevítő munkamegosztás fokozatosan elsorvad?

Nem lehetséges kibékíteni a kereső jellegű marxi gondolkodásban megbúvó ellentmondásokat. Ám felkapaszkodva a marxi lajtorján, megannyi távlatot nyithatunk, és tehetünk néhány tisztázó-korrektív megállapítást. Láttuk ugyanis az imént, hogy a jelenbe való lehorgonyozottság okán Campanellát csak akkor érthetjük, ha figyelembe vesszük a feltörekvő „manufakturális termelést”, Saint-Simon-t, amennyiben kitapogattuk az ipar magasba emelkedését, Thomas Morust, akkor, ha tudjuk, hogy utópiája visszatükrözi a kibontakozó „kereskedelmi tőke” által fémjelzett kort.

Nem kellene azonban mindezt leegyszerűsítő módon felfogni. A reflektált utópikus diskurzus nem feledkezik bele a jövőbe, hogy közben megkerülje a jelent. Nem oldódik el a jelentől, hanem hidat akar verni a jelen és a jövő között, mégpedig azért, hogy kritikai jelzetekkel töltsse ki a jelen és a jövő közötti intervallumot. Az utópia azért fordul a jobbnak minősített jövő lehetőségtárához, hogy általa kritikailag „birtokba vegye a jelent”. Nem véletlen, hogy az utópia képviselője számára a „szép ma” helyett a fennálló helyzet „jelenhiányos”, amely a jelen „előállításáért” kiált.¹⁰ És az sem véletlen, hogy Ernst Bloch, a heterológiai utópikus irányulások kivételes rendszerezője és továbbgondolója, az „utópikus jelent” domborítja ki, és azt hangoztatja, hogy az „utópia csak a jelen kedvéért létezik”, hogy a „jelen bele van oltva minden utópisztikus eltávolodásba”.¹¹ A jelen ennél fogva itt: utópikus-kritikai kategória, amely negatív diagnózist érdemel, hogy ablakokat nyissunk a jövőre.

Azon következtetés, amely az utópia időbeliségét firtatja, meghatározza a kezdetben említett álommunka aspektusait is. A történelem menetébe beépített látenciát lehet olvasni egy „reflektálatlan teleológia kifejeződéséeként, miszerint egy, már eredendően létező célirányosság tör utat magának”. Akkor a jelen csupán egy szakasz a látencia megvalósulásában. „Aztán lehet olymód is értelmezni, hogy egy, a jövőben megvalósuló emancipáció nem lesz egyéb, mint a múltban akadályozott-megakasztott lehetőségek végre-valahára megvalósuló kiengedése-kibontása – de az említett teleológia nélkül.”¹²

Valójában az utópikus anticipáció modális formájához csak akkor közelíthetünk, ha hangsúlyozzuk a *lehetőség* központi jelentőségét. Több mint tünet, hogy az itt már szóba hozott Bloch egyértelműen leszögezi,

10 Lásd ezeket a fogalmakat itt: Alain Badiou: *A század*. Typotex, 2010, Budapest, 244.

11 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, 266.

12 Losonczi: i. m., 42.

hogy az utópikus gondolkodás sorsa a „kísérletként létező világ” terepén a lehetőségnek, azaz a „nyitottságnak”, a „lebegő állapotnak”, a „teljes meghatározottság hiányának”, az „immanens tendenciának” a „látens tartalomnak”, a „még-nemnek” artikulációjától függ.¹³ Márpedig, és immáron Blochtól eltávolodva mondom ezt, a lehetőséget mint kategóriát egy befolyásos, meghatározó filozófiai orientáció¹⁴ szerint a „valóság” versus „lehetőség” képletét követve szokás elgondolni. Eszerint a jelen által övezett valóság már nem várakozik valamilyen beteljesedésre, viszont a lehetőség igen, miközben a valóság megkérdőjelezhetetlen elsőbbséget élvez a lehetőséggel szemben. A lehetőség ténylegesen a még-nem-valóság szintjén áll. A célhoz igazodó lehetőség realizált formában felváltja a valóságot, azaz a valóság helyére kerül. Jellemző tény, hogy amikor az értelmezők a végtelenségig emlegetik a közismert tézist, miszerint a „politika a lehetőségek művészete”, akkor csupán az imént rögzített lehetőségfilozófia lepárolt változatát ismételtetik (utóbbi állítással magyarázható az is, hogy a politikai elmélet hagyományosan kételyt támaszt az utópiákkal kapcsolatban, és roppant idegenkedve fogadja be a vonatkozó diskurzus elemeit, egyúttal szkepszist gyakorolva az utópia politikai horderejével kapcsolatban¹⁵ – dacára annak, hogy, mondjuk, olyan mértékadó és szofisztikált politikai elméletíró, mint John Rawls nevezetes elmélete a „reális utópiáról” szól).¹⁶

Csakhogy, amennyiben a „befagyasztott jelen” „valósága” *felől* óhajtjuk értelmezni a lehetőség fogalmát, akkor akadályokat állítunk fel az utópia megértése elé. Nem lehetséges megragadni az utópiát azzal az álommunkával, amely az antecedens módon létező, és úgymond „még” kellőképpen „le nem tisztázott álmok”, álommaradványok jelentéseiből

13 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1970, 234, 226. Uő: *Experimentum Mundi*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1975. 141, 44. Nem Blochhal foglalkozom itt, és másik írás kellene ahhoz, hogy kibontsam a lehetőséggel kapcsolatos blochi ellentmondásokat. Lásd az idézetek értelmezését, Beat Dietschy – Doris Zeilinger – Rainer E. Zimmermann (szerk.): *Bloch-Wörterbuch*. De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, 53–58. Mihailo Đurić: Die Doppelsinnigkeit der Utopie. *Praxis*, 1972 (8):1–2, 27–39.

14 Arisztotelészről van szó. Ernst Tugendhat: *Ti kata tinos: eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Studienausgabe, Freiburg–München, 1968, 90–91. Mark Potocnik – Frank Ruda – Jan Völker (szerk.): *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*. Diaphanes, Zürich, 2011. Đurić: i. m., 33.

15 Lyman Tower Sargent: The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies*, 1994 (5):1, 1–37.

16 Rawls ötvözi a pluralizmust, igazságosságot és fennálló társadalmi determinációkat, Chris Brown: The Construction of a ‘Realistic Utopia’: John Rawls and International Political Theory. *Rev Int Stud*, 2002 (28):1, 5–21.

hámozza ki az utópiát. Az utópia radikális elgondolása nem engedélyezi, hogy egy teleologikusan tételezett látenciából származtassuk létezését. Ami azt jelenti, hogy az utópia olyan „álommunkával” tart kapcsolatot, amely megengedi, sőt, követeli, hogy olyan utópikus vonatkozások jöjjenek létre, amelyek eleddig még egyetlen „álomnak” sem voltak tárgyai. Az utópia nem merül ki, teszem azt, a vágyak hézagtalan megvalósulásában (utóbbi vezérlését, gyorsabb-lassabb finalizációját ígérte megannyi modern irányulás;¹⁷ ám a vágydinamika mindig kormeghatározott), a meggyötörtségtől megszabadított test expanziójában á la Fourier, aki az *archibras* ötletével egy harmadik kart előlegezett,¹⁸ a szenvedés humanizálásában (hogy mit gondolunk a testről, az nem kevésbé ágyazódik bele a jelen hatalmi konfigurációjába, a test létező „politikájába”), az élvezet maximalizációjában (az élvezet formáit túldeterminálja az aszketizmus és az élvezet hatalmilag alakított relációja), vagy a desifrizozott „nappali álmok” (Bloch) kiteljesedésében (mintha a kavargó „nappali” álmok nélkülöznek a társadalmi determinációkat!). Az itt már említett Rawls szociáldemokrata és liberális elemeket elegyítve jut el a „reális utópiáig”; Richard Rorty ironiát és kontingenciát ötvözve taglalja a singularitásokat megengedő, közélettől eltávolodó privát társulások liberális utópiáját; egyes konzervatívok abban reménykednek, hogy a hagyomány tekintélyvesztésével szemben a kompenzáció utópiájának különféle formáit lehet szorgalmazni. Ám mindezen utópiakísérletek a jelen meghatározottságaiba gabalyodnak bele, megerősítve Marx gyanúját a jelenhez való odaláncolódással kapcsolatban. Egyenesen azt mondhatjuk, hogy *ezek az utópiák nem eléggé utópikusak*. Olyannyira foglyai a fennálló immanenciájának, hogy nem tudják mozgásba hozni az utópiában rejlő „transzcendálást”.

Az utópiát jellemző filozófiai kihívás valójában abban áll, hogy a jövőben kibomló lehetőséget függetleníti a valóságtól, vállalva az ezáltal fokozódó bizonytalanságot, amely az ember létezésének legmélyebb rétegeit érinti. *Az utópia valósága nem látható az immanenciába vont jelen távlatában, és nem hüvelyezhető ki, nem deriválható az adott társadalmi rend normáiból*. Formája ezért a „lehetetlenség”, tartalma pedig a „lehetetlenség élvezete” (A. Badiou).¹⁹ Az utópia képviselője azt állítja, hogy a lehetetlen lehetséges, hogy egymásba csavarodik a lehetetlen és

17 Pierre Rosanvallon: *Le libéralisme économique*. Seuil, Paris, 1989, 45.

18 Claude Guillon: *Je chante le corps critique: Les Usages politiques du corps*. Béziers, H et O, 2008, 355. Jonathan Beecher: *L'Archibras de Fourier. Un manuscrit censuré. Cahiers Charles Fourier*, 2018:29. Compléments – Inédits sur site. <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article2082> (letöltve 2020 augusztus 10-én).

19 Alain Badiou: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Nous, Paris, 2009, 48.

a lehetőség: ő igent mond arra a tételre, hogy a „politika művészet” (és nem tudomány), de szerinte nem a lehetőségek, hanem a „lehetetlenség művészete”, vagy a „lehetőség” és a „lehetetlenség” művészete. Az utópikus vonatkozások felvillanása ezért lesz mindig „váratlan”:²⁰ az utópia nem „projektum”, nem „valószínűség” amelyet kihámozhatunk az idő észszerű megszervezéséből. Az utópia, amely nem vállalja a lehetetlenség ontológiai bizonytalanságát, nem utópia.

A lehetőség és a lehetetlenség kérdése pedig azon múlik, hogy milyen mély különbséget ásunk a „valóság” és a lehetőség közé. Releváns itt végiggondolni, hogy a kortárs gondolkodás jelentékeny reprezentánsa, Giorgio Agamben, miért *nem* sorolható az utópikus gondolkodók sorába.²¹ A kérdés elkerülhetetlenül felmerül, hiszen Agamben messianisztikus kontextusban veti fel az eljövendő „boldog élet” kérdését. Az olasz filozófus, ismeretes módon, úgy gondolja, hogy az I. világháború után beállt, mélyreható nihilizmus befolyásolja a modern ember életét, aminek folytán értelmét veszti a jelenkor hatalmi konfigurációjában való politikai-stratégiai-taktikai pozicionálódás vagy a transzformatív igényű politika. Ugyanis azon belátás, hogy nincs mit veszíteni, és egyáltalán az „amikor a legsötétebb az éjszaka, akkor van legközelebb a hajnal” logikája lehetővé teszi, hogy pusztán kivonjuk magunkat a biopolitikai apparátusok kereteiből. Másképpen szólva, maga a nihilizmus által meghatározott jelen kínálja a felforgató erőforrásokat, nincs szükség semmilyen, a jelenhez képest *külsődleges erőforráshoz* ahhoz, hogy egy másfajta világkonstitúció jusson érvényre. Csupán az időközben totálissá vált nihilizmus nyújt alapot egy olyan eljövendő állapothoz, amely „csak egészen kis vonatkozásokban fog különbözni a jelenlegitől”.²²

Valójában az utópiával elkerülhetetlenül belebonyolódunk egy régi kérdéskörbe, nevezetesen az *incipit vita nova* problémahalmazába, amely a *novum*, az új megteremtésére vonatkozik. Persze az „új” valamikor sokat vitatott kategóriája, miután helyi értékét egyes „posztmodernekek” lecsökkentették, ma nem jelent egyértelmű orientációs pontot. Ám az

20 Ha jól értem, Louis Marin is erre céloz, amikor Gorgiaszt idézi, aki a váratlanban az „istenit” fedezi fel, i. m., 25.

21 Lásd erről egy sajátos nézőpontból, Sergei Prozorov: Why Giorgio Agamben is an Optimist. *Philosophy & Social Criticism*, 2007 (26):3, 309–329.

22 Giorgio Agamben: *Profanations*. Zone Books, New York, 2007, 91–92. Giorgio Agamben: *The Coming Community*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993. Ennek alapján nevezik Agambent antiutópikusnak. Carlo Salzani: Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia. *Utopian Studies*, 2012 (23):1, 212–237. Hogy a messianizmus és az utópia között milyen különbségek rejlenek, Daniel Bensaïd: Utopia and Messianism: Bloch, Benjamin, and the Sense of the Virtual. *Historical Materialism*, 2016 (24):4, 36–50.

utópia nem képzelhető el a „régí” terheitől megszabaduló nóvum nélkül, az „új” nélkül, amely kitépi magát az immanencia szorításából. Hogy visszaéljek Heidegger egyik mondatával: *az utópia csak akkor létezhet, ha a „lehetőség magasabban áll, mint a valóság”.*²³

2.

A lehetetlenség kategóriája további bonyodalmakat tartalmaz, amelyekkel az eddigi érveléshez képest másfajta irányba indulok el. Ugyanis az utópiában rejlő „lehetetlenség” tapasztalata nem független a *történelmileg kialakult* jelen modalitásokat meghatározó frontvonalaitól.

Judith Shklar például Rousseau-ban, azaz az általa kiemelt „jó ember” képében pillantja meg a „klasszikus politikai utópia” utolsó nagy megvalósulását.²⁴ Meglehet, a francia filozófus tényleg az utópia történetének kivételes része: a „reprezentálhatatlan” akarati-népi kollektivitás kidomborítása, amely azt jelzi, hogy a kollektív létrehozott akarat segítségével az ember kezébe veheti sorsát, pontosan erre derít fényt. Ám itt most az a lényeges, hogy az utópiájában meglévő „lehetetlenség” kivételését csak akkor érthetjük, ha figyelemben részesítjük a lehetőség és a lehetetlenség tapasztalatának *társadalmi-történelmi disztribúcióját*. Rousseau szituációja ily mód általánosítható példa, minthogy a lehetetlenség tapasztalata mögött mindig *társadalmi-történelmi determinációk állnak*. Ezen belátás alapján közelíthetünk a jelen utópiaínséges konstellációjához. (És nem lehet az utópia lehetőség-vonatkozásait megragadni olyan általánosító jellegű ítéletekkel, mint mondjuk az „örökös eretnek-ség”, amely csak a megfelelő esélyt várja, hogy kibontakozhasson.)

Szögezzük le: túlzás lenne azt állítani, hogy korunkban az utópia elleni hadjárat okán haldoklanak a megfelelő impulzusok, hiszen nagyon is tetten érhetőek ilyen jellegű próbálkozások. A 2007–2008-ban felszínre kerülő válság megannyi szerzőt arra sarkallt, hogy eltöprengjen a kapitalizmus mibenlétén, így a válság szövevényei között régi posztkapitalista utópikus formák jutottak felszínre, amelyek újra felvették a szűkösség és a bőség kérdésének fonalát. Eszerint annak köszönhetően, hogy a technológia dinamikája a csúcspont felé tör, meg lehet teremteni azt az utat, amely a „poszt-szűkösség”,²⁵ a munkaidő erőteljes zsugorodásának

23 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2007, 56.

24 Shklar: i. m., 373.

25 Aaron Bastani: *Fully Automated Luxury Communism*. Verso, London, 2019, 34.

korszakához vezet. A tét a következő: olyan gondolkodást kialakítani, amely elég „gyors” ahhoz, hogy megelőzze az értelem „entrópiájából” adódó regrediálást, a biopolitikai nihilizmus által előidézett jelentéscsuszamlást. Ezt egy finom jelzettel „akceleracionizmusnak”²⁶ keresztelték el, mint olyan filozófiát, amely úgy gondolja, hogy a valóság, mintegy cselként, a mi oldalunkon áll. Ez a *politique du pire* gondolata,²⁷ a „rosszat a rosszal váltjuk meg, a gyógyírként beadott rossz a folyamat végén megelőzi az eredendő rosszat: ha a kapitalizmusnak tényleg vannak immanens korlátai, akkor abszolutizáljuk-radikalizáljuk a kapitalizmust, például vigyük el a végsőig, *ad extremum*, technológiai dinamikáját”²⁸ – ehhez az szükségeltetik, hogy a technikai fejlődés olyan dinamikára tegyen szert, amely függetleníti magát a termelési viszonyokba belepré-selt hatalmi vonatkozásoktól, méghozzá erősebb mértékben, mint ahogy azt Marx bármikor is gondolta. Még olyan próbálkozások is adódnak, amelyek az árutermelés mögé nézve, a kortendenciákkal élesen konfrontálódva, az árutlanítás posztkapitalista programját hirdetik meg.²⁹ Nem beszélve a mostanság különösen gyümölcsöző irodalmi utópikus narrációkról, amelyek elszántan kísérleteznek jövőre mutató jelentésekkel.

Am aligha lehet mellőzni, hogy ezeket az apokrif utópia nagy hagyományát továbbgörgetni szándékozó orientációkat állandóan az a tendencia fenyegeti, hogy enklávékba szorulnak. Valamint nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ma milyen hathatós korlátok keresztezik az utópia virágzását. Az újfajta utópiák nehezen vállalkoznak arra, hogy a régi utópiákhoz, így Morus *nova insula*-utópiájához hűen, a totalitás átszervezését-megtervezését célozzák meg. Inkább „építőköveket” hordanak a történelem terepére az esetleges építményhez, és vágyakat rögzítenek/artikulálnak. Egykoron az utópia nem-helyét a metaforákban mindig gazdag utópikus irodalom egy kimetszett, a képzelet által kibontott, szigetszerű helyen láttatta. A szétterjedő, átfogó későkapitalizmus azonban betömi a réseket, erős a tendencia, hogy jelentései átítatják az elkülönülést kereső orientációkat is. A ditirambikus jelentésekkel övezett, ártatlan természetbe való visszavonulás igénye, amely régóta nem független a kapitalista indíttatású „humanizálástól”, nem is éri el az utópia színvonalát.

26 Benjamin Noys: *Apocalypse, Tendency, Crisis*. URL: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/noys050210.html>.

27 Benjamin Noys: *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. EUP, Edinburgh, 2010, 5. Uő: *Accelerationism and Capitalism*. Zero Books, Hampshire, 2014. Losoncz: i. m., 158.

28 Losoncz: i. m., 158.

29 David McNally: *La vie après le capitalisme, la vie après le marché*. In Stathis Kouvelakis (szerk.): *Y a-t-il une vie après le capitalisme*. Le Temps des cerises, Paris, 2008, 205.

És az a meggyőződés uralkodik, hogy végét járja az a beállítottság, amely az egykori francia forradalommal a jövőbe nyúló kapukat nyitotta meg.

Egyszóval, a kapitalizmus által megszabott valóság, a *lehetőségek konfigurációja* nem a kritikai utópia oldalán áll. Az persze helyénvaló megállapítás, hogy mindig fennállt a kényszer, hogy az utópia képviselője átgondolja elgondolásainak korlátait és reflektáljon önmaga megvalósulásának folyamataira. Ma azonban ez hatványozottan érvényes. Különböző irányulások rezignáltan hangoztatják (így Mark Fisher „kapitalista realizmusa”), hogy az utópikus anticipáció erőforrása, mármint a képzelet, végzetesen elkorcsosul, ami lehetetlenné teszi akár a legminimálisabb változtatást is. Márpedig nem virágozhat az utópia a képzelet mozgása nélkül. Fredric Jameson, az utópia jeles kutatója, maga is egy, a jelenbe fúródó, különös utópia megalkotója,³⁰ az iménti diagnózishoz hasonló megfontolással élve úgy véli, hogy a jelenlegi antiutópikus korszakban le kell mondani a „maximum” kivetítéséről, helyette az utópiát mint terapeutikus módszert kell szembefordítani a változástól való páni félelemmel. Így lesz az utópia a jövőbe nyúló képzelet által támogatott *terv* helyett *műveletsorozat*, amely a holtpontról igyekszik kimozdítani a valódi transzformatív politikától rettegő későkapitalista szubjektivitást. Ez ugyanis a láttelel: a tehetetlenség kollektív meghatározottságú, és még akkor is idegenkedünk a változástól, ha kívánatosnak tartjuk azt.

Az utóbbi irányulást nyilván bizonyosan nem lehetne, marxi kifejezéssel élve, azzal a váddal illetni, hogy „kész rendszereket” állít elő a jövő számára. Ugyanis nem azon munkálkodik, hogy „recepteket” gyártson a várt eljövendő számára, beleesve az utópia fabrikálásának csapdájába. Nem is akar a képzelet szintjén egy csapásra feloldani minden ellentmondást, nem óhajtja megjeleníteni a jövő tartalmait, hanem tisztítja a terepet, aminek folytán konvergálhat a „szubjektív lehetőség” a „leendővel” (Bloch). Szívesebben tart rokonságot azon orientációkkal, amelyek a tervezés helyett az utópikus vágyakat és diffúz impulzusokat formálják. Az utópia mint az antiutópizmus „terápiája” inkább kritikai gyógymódként lép fel, amely egy hosszan tartó átmeneti időszak keretein belül amúgy nyaktörő megoldásokkal kísérletezik: ilyenek mondjuk a lehúzó neheztelést és a kollektív ténykedést vagy a szolidaritást bénító irigységet gyógyító pszichoanalitikus „hivatal”, valamint a népi milíciák belső életét jellemző fegyelem – aligha kell mondani, hogy a jelenlegi permisszív kortudat számára mindez: elsőrendű botrány.

Az árral szemben úszó, de az *antiutópiát* leszerelni kívánó utópiának önfelhatalmazónak kell lennie. Érvényességének feltételeit önmagának

30 Fredric Jameson: *An American Utopia, Dual Power and the Universal Army*. Szerk.: Slavoj Žižek. Verso, London, 2016.

kell megteremtenie. És szükségszerűen szembe kell ütköznie azzal a tendenciával, miszerint a kapitalista valóság magasabban áll, mint a lehetőség, pontosabban a kapitalizmus valósága bekebelezi a lehetőséget. Azt azonban hozzátennem, hogy (szerintem) nem az a jelenség fogja ki a szellet az utópia vitorlájából, hogy a későkapitalista szubjektivitás képtelen elgondolni a változást, hanem *először* is az a tény, hogy a kapitalizmus gyarmatosítja a lehetőség-lehetetlenség terét. A kapitalizmus a híres „alkotó rombolásával” éppenséggel az állandósult változtatást indukálja, azaz a változtatás tapasztalatát és imaginációját ragadja meg saját mércéjéhez, az önreferenciális tőke értékesüléséhez idomítva azokat. Ezzel viszont kezében tartja azokat az eszközöket, amelyek elengedhetetlenek az utópia szempontjából.

A lehetőség-lehetetlenség-változtatás-konfiguráció persze számtalan irányulás tárgya és a modernség kitüntetett horizontja. Niklas Luhmann például egyszer úgy fogalmazott, hogy minden lehetségesé vált, „én azonban nem változtathatok meg semmit”,³¹ szétszakítva ezáltal a lehetőség és a változtatás közti kapcsokat – nem is lehetséges ennél erőteljesebben hangot adni az antiutópia tendenciájának. A nihilista pedig hozzáadja, hogy amennyiben minden lehetségesé vált, úgy „semmi sem kellőképpen valóságos”,³² a modalitásnak nincs is értelme.

A *kritikai* utópikus impulzusoknak a szaporodó disztópikus elképzelésekkel és a bekövetkező katasztrófától való félelemmel szemben is érvényre kell jutniuk. Így azt mérlegelik az értelmezők, hogy az emberi faj fennmaradása bizonytalan, vagy, például, az antropocén gondolkodói egy geológiailag tolmácsolt Prométheusz felfokozott, ám romboló erejét társítják az emberhez – noha az inszenált katasztrófahelyzetek stratégiái egyúttal kompenzálják is a kint, mégpedig úgy, hogy elgondolásaik szerint az „elkövetkező katasztrófa utáni újrakezdés ugyanoda fog juttatni bennünket, ahol jelenleg vagyunk, értsd: a kapitalizmushoz”.³³ Vagyis utóbbiak úgy gondolják, hogy „egy esetleges katasztrófa romjain újra a jelenlegi világállapot tartozékai csíráznak majd”.³⁴ Ez persze csak a ka-

31 Niklas Luhmann: *Politische Planung, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. 5. Aufl. Verlag Für Sozialgesellschaften, 2007, 35. Habermas módosítja valamennyire az eredetit, Jürgen Habermas: *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1973, 179. Losonczi: i. m., 310.

32 Erről lásd: Massimo de Carolis: *The Neoliberal(Counter)Revolution: Its Parabola and Decline*. *Phainomena*, 2017 (26):102–103, 141–152.

33 Losonczi Alpár: *A járvány kihívja a kapitalizmust és azt a társadalmi rendet, amely nem vétlen a járvány elharapózásában*. merce.hu, 2020. április 11. URL: <https://merce.hu/2020/04/11/html>.

34 Losonczi: *A járvány kihívja... Id. kiad.* Christophe Bonneuil: *Une nature liquide? Les discours de la biodiversité dans le nouvel esprit du capitalisme*. In Frédéric

pitalizmus jövő általi naturalizációja. Hovatovább ez azt is jelenti, hogy a későkapitalizmus örökkévalóságot kínálva lezárja a történelmet, azt állítván (Mannheimot parafrázálom itt), hogy maga a kapitalizmus a megvalósult és kikezdehetetlen utópia.

Másodszor, a későkapitalista szubjektivitás egyes reprezentatív megnyilatkozási formái kirívóan antiutópikus jellegűek.³⁵ Ezen formák között különös szerepet tölt be a cinizmus, amely az „antiutópia”³⁶ hajtóerejének bizonyul. Deleuze fejtegeti (Peter Sloterdijk előtt, akihez a „hamis felvilágosult tudat” kifejezése fűződik) a „szétterülő cinizmus elméleti hozadékát”, mint társadalmi-működő „gépet”:³⁷ „ez már nem a kegyetlenség és félelem kora, hanem a cinizmusé, amelyet fura részvétel kísér [...] a cinizmus a társadalmi mező fizikai immanenciája [...]”.³⁸ És Deleuze kezeskedik azért is, hogy a cinizmus itt nem tünékeny pszichológiai kellékként, hanem szerkezeti kifejeződésként bukkan felszínre (a francia filozófus úgy szereti mondani: a cinizmus infrastrukturális jellegű).

A cinikus szubjektivitás, itt Deleuze-t követve, a *mindentudás* szerepében tetszeleg, ismeri a mindenkori cselekvés/megnyilvánulás *hajtórugóit* („csak önérdek által mozgatott cselekvés létezik”), számára a kapitalizmus nyitott könyv, megvalósult áttetszőség; úgymond nem hajlandó megszépíteni semmit, átlát mindenben és mindenkin; nagyon is tudja, hogy a „leleplezett, „átlátott”, „demisztifikált kapitalizmus cáfolja a szabadságot és az egyenlőséget, hogy nem létezhet ismételt erőszak nélkül”,³⁹ „mégis” elfogadja a fellebbezhetetlen kapitalizmust, mint az egyetlen reálisan létező utópiát az utópia helyett. A valóságot támogatja a lehetőség helyett. Így lesz a „cinikus mindentudás” az utópikus imagináció kerékkötője.⁴⁰ Az utópiát az itt szóba hozott Bloch még olyan tudásként („a cél tudása”, „*docta spes*”)⁴¹ mutatta be, amely a végpont felől a kezdet felé mozog, itt viszont a létező tudás a képzelet akadályja. Az utópia képviselője, amely támogatást, hozadékokat vár az ideológia

Thomas – V. Boisvert (szerk.): *Le Pouvoir de la biodiversité*. Presses de l'IRD, Paris, 2015, 193–213.

35 Erről lásd: Jameson: i. m., 22.

36 Frank Ruda: Jameson and Method: On Comic Utopism. In Jameson: i. m., 183–211.

37 Losonczi: *Formakereső ellenállás*. Id. kiad. 150.

38 Gilles Deleuze – Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe*. Éditions de la Minuit, Paris, 1972–1973, 270. Jason Read: The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism. In I. Buchanan – N. Thoburn (szerk.): *Deleuze and Politics*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, 154.

39 Losonczi: A járvány kihívja... Id. kiad.

40 Ruda: i. m., 211.

41 Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Id. kiad. 209.

bírálatától, itt már-már defenzívába kerül. Tudásra lenne szüksége, hogy általa világosságot derítsen a jelen hatalmi viszonyaira, ám a tudás jelentéseit a „cinikus mindentudás” foglalja le, azaz a domináns tudás válik ideológiává.

Zárszó

Nem először fogják gyanúba az utópiát. Mégis, az utópiát, amely a lehetlenség-lehetőség viszonylatának értelmezésével mozog a történelem síkján, soha nem tapasztalt súlyos fenyegetések érik. Ezek egyenesen megnyilvánulási lehetőségeit veszélyeztetik. Az utópia mint filozófiai diskurzus „nem deriválható a jelen determinációiból, de ez nem jelenti, hogy kivetítései, a történelmet megnyitni szándékozó magatartásformái a történelem felett lebegnének”.⁴² Igazságát „a történelem feltételrendszerében, de a létező történelemmel polemizálva kell demonstrálnia”.⁴³ És az utópia, „amely nem feltételezi az ideologikusan természetként tételezett társadalom-történelem meghaladását, nem érdemel figyelmet”. Csak az az utópia „kecsegtet valamivel, amely hajlandó feltörni a jelen hatalmi vonatkozásainak pecsétjét, és a jelennel eltökélten polemizálva mutat meg eleddig bejáratlan utakat.”⁴⁴ Valójában az utópiában megbúvó transzcendencia ellenállás a valóságot megmerevítő immanenciával szemben.⁴⁵ Azzal az immanenciával szemben, amely a későkapitalizmusban „természetként” kínálja magát. *Nem szabadna lemondanunk az utópia szolgálatairól, amely még mindig a bezáruló világgal hadakozó apokrif hagyomány fontos forrása, de nyilván csak az a gondolkodás érdemli meg az utópia nevét, amely önkritikai indíttatással folytonosan mérlegre helyezi magát a későkapitalizmus hatalmi konfigurációjában.*

42 Itt és alább támaszkodom a következő szövegre: Losonczi: *Formakereső ellenállás*. Id. kiad. 6.

43 Uo. 9.

44 Ua.

45 Az immanenciával szembeni ellenállásról, de más kontextusban: Jean-Luc Nancy: *La communauté désouvrée*. Christian Bourgois Editeur, Paris, 1986, 146.