Fredric Jameson

Utopiens politikk[1]

Utopien synes å være et av disse merkelige fenomenene hvis begrep er uatskillelig fra dets virkelighet, hvis ontologi faller sammen med dets representasjon. Har denne egenartede størrelsen fremdeles en sosial funksjon? Hvis den ikke har det, ligger forklaringen muligens i den særpregede historiske atskillelsen mellom to separate verdener som kjennetegner globaliseringen i dag. I den ene av disse verdener er oppløsningen av det sosiale så absolutt – så dominert av elendighet, arbeidsløshet, sult, skitt, vold og død – at de utopiske tenkeres utspekulerte sosiale planer blir like fjollete som de er irrelevante. I den andre verdenen synes uforlignelig velstand, computerisert produksjon, vitenskapelige og medisinske oppdagelser som var umulige å forestille seg for et århundre siden, så vel som et endeløst mangfold av kommersielle og kulturelle fornøyelser, å ha gjort utopisk fantasi og spekulasjon like kjedelig og antikvert som førteknologiske fortellinger om romferder.

Bare ordet «utopi» overlever denne masseforeldelsen, som et symbolsk tegn som det foregår grunnleggende sett politiske kamper om, kamper som fremdeles hjelper oss til å skille mellom venstre og høyre. Således har «utopisk» blitt et kodeord på venstresiden for sosialisme eller kommunisme, mens det på høyresiden har blitt synonymt med «totalitarisme» eller, som en konsekvens av dette, med stalinisme. De to anvendelsene synes på et eller annet vis å overlappe med hverandre og implisere at en politikk som ønsker å forandre systemet radikalt, vil bli betegnet som utopisk – der høyresiden legger til en ekstra bemerkning om at systemet (nå konsipert som det frie markedet) er del av menneskets natur, at ethvert forsøk på å forandre det vil ledsages av vold, og at bestrebelser

[1] Originalens tittel er «The Politics of Utopia» og ble opprinnelig ble trykket i tidsskriftet *New Left Review*, 25, januar–februar 2004. Mange av emnene og motivene i artikkelen går igjen i Fredric Jamesons senere store bok om utopier og science fiction, *Archeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, utgitt på Verso i 2005. [Red. anm.]

på å opprettholde forandringene (i opposisjon til menneskets natur) vil kreve diktatur. Slik sett er to praktisk-politiske spørsmål involvert i dette: på den ene siden en radikal kritikk av sosialdemokratisk reformisme, en reformisme som foregår innenfor systemet, og på den andre siden en frimarkedsfundamentalisme. Men hvorfor ikke bare diskutere disse spørsmålene direkte og åpent, uten å gå inn i dette tredje, tilsynelatende litterære spørsmålet om utopi? Faktisk kunne man vende om på spørsmålet og si at vi står fullstendig fritt til å diskutere utopi som et historisk og tekstlig eller allment spørsmål, uten å komplisere det ved å trekke inn politikk. (Uansett: har ikke ordet alltid blitt brukt av noen av de mest framstående politiske skikkelsene på alle sider, som en nedsettende merkelapp på ens fiender?)

Likevel er det forhold at den utopiske ideen svinner hen, et grunnleggende historisk og politisk symptom, som fortjener diagnose – om ikke en ny og mer effektiv terapi. For det første er den svekkelsen av den historiske bevisstheten og av forestillingen om historisk forskjellighet som kjennetegner postmoderniteten, paradoksalt nok flettet sammen med tapet av forestillingen om et sted hinsides all historie (eller et sted som er plassert etter historiens slutt). Det er denne vi kaller utopi. For det andre er det vanskelig å forestille seg noe radikalt politisk program i dag uten et begrep om en systemisk annenhet, om et alternativt samfunn, som utelukkende tanken om utopi synes å holde i live, uansett hvor hjelpeløst dette skjer. Dette betyr ganske visst ikke at selv om vi lykkes i å gjenopplive utopien, så vil konturene av en ny og effektiv praktisk politikk for den globaliserte æraen med ett bli synlig. Det betyr imidlertid at vi aldri vil kunne ende opp med en slik forestilling uten ved å gjenopplive utopien.

Å forvise det onde

La oss da igjen begynne med de tekstlige utopiene. Her støter vi på to vekslende muligheter for analysen, som respektivt kan betegnes som det kausale og det institusjonelle, eller kanskje også som det diakrone og det synkrone alternativet. Det første av disse dreier seg om den utopiske verden som sådan, eller bedre og mer presist: med måten hvorpå en eller annen «rot til all ondskap» har blitt fjernet fra denne verdenen. Hos for eksempel Thomas More er det avskaffelsen av privateiendom som alle lesere, velkjent nok, fjernet fra den utopiske verdenen – slik de også gjør det hos Platon. Dette gjør angivelig både More og

Platon til forløpere for kommunismen. Men et nærmere ettersyn, og en undersøkelse av den teorien om menneskets natur som ligger under begge disse angrepene på den private eiendomsinstitusjonen, avdekker en ganske annerledes posisjon: at roten til alt ondt ligger i gull eller penger, og at det er grådighet (forstått som et psykologisk onde) som har behov for å bli holdt i sjakk av utopiske lover og ordninger dersom vi skal kunne ende opp med en bedre og mer human livsform. Spørsmålet om hierarki og egalitarisme er hos More, ifølge denne tolkningen, underordnet det mer grunnleggende spørsmålet om penger. Denne formen for utopisme har hatt en lang og strålende rekke av etterkommere, fra Proudhon og Henry George og over til Major Douglas og Ezra Pound. Men slike navn antyder i seg selv at det muligens ikke er helt korrekt å forstå fordømmelsen av penger som en direkte forgjenger for kommunisme.

More var opptatt av å fjerne individuelle eiendomsrelasjoner; Marx' kritikk av eiendom var utformet for å fjerne den rettslige og individuelle besittelsen av de kollektive produksjonsmidlene, og avskaffelsen av denne typen privateiendom var ment å lede til en situasjon der klasser som sådan forsvant, og ikke bare sosiale hierarkier og individuelle urettferdigheter. Jeg ønsker å gå lenger enn dette og hevde at det avgjørende hos Marx er at hans perspektiv ikke inneholder noen forestilling om menneskets natur. Det er ikke essensialistisk eller psykologisk. Det postulerer ikke grunnleggende drivkrefter, lidenskaper eller syndige motiver, som berikelsesdrift, maktbegjær, grådighet eller ære. Marx' diagnose er strukturell, og den er fullt forenlig med vår tids eksistensialistiske, konstruktivistiske eller anti-fundamentalistiske og postmoderne overbevisninger som avfeier enhver forutsetning om en før-eksisterende menneskelig natur eller essens. Dersom det ikke har eksistert bare én menneskelig natur, men en hel rekke av dem, skyldes dette at menneskets såkalte natur er historisk: Ethvert samfunn konstruerer sin egen menneskenatur. Og, for å parafrasere Brecht: siden den menneskelige natur er historisk heller enn naturlig, produsert av mennesker heller enn å være noe som er iboende innskrevet i genene eller DNA'et, følger det at menneskene kan forandre den, at den ikke er en dom eller skjebne, men heller resultatet av menneskelig praksis.

Marx' anti-humanisme (for å bruke et annet ord for denne posisjonen), eller hans strukturalisme, eller til og med hans konstruktivisme, utgjør en klar fordel sammenliknet med More. Men idet vi forstår utopisme på denne måten, ser vi at det finnes en mengde forskjellige måter å gjenoppfinne utopien på – i det minste i denne første betydningen hvor det dreier seg om avskaffelsen av den

ene eller den andre «roten til alt ondt», nå forstått som et strukturelt heller enn som et psykologisk anliggende. Disse forskjellige mulighetene kan også komme til uttrykk på praktisk-politiske måter. Dersom jeg for eksempel spør meg selv hva som i dag vil være det mest radikale kravet som kan stilles til vårt eget system – det kravet som ikke vil kunne innfris eller tilfredstilles uten ved å omdanne systemet til det ugjenkjennelige, og som med ett ville lede ut i et samfunn som er strukturelt forskjellig fra dette i ethvert tenkelig henseende, i alt fra det psykologiske til det sosiologiske, fra det kulturelle til det politiske – så ville det være kravet om full sysselsetting, universell sysselsetting over hele kloden. Som de økonomiske apologetene for dagens system utrettelig har belært oss, kan ikke kapitalismen blomstre hvis vi har full sysselsetting. Den krever en reservearmé av arbeidsløse for å kunne fungere og forhindre inflasjon. Denne første universalnøkkelen knyttet til full sysselsetting ville da gå sammen med det universelle i forutsetningen, siden kapitalismen også krever en avgrensning, og en uopphørlig ekspansjon, for å kunne opprettholde sin indre dynamikk. Men på dette punktet blir kravets utopisme sirkulært, for det er klart, ikke bare at gjennomføringen av full sysselsetting ville omdanne systemet, men også at systemet allerede vil måtte være omdannet, i forkant, dersom full sysselsetting skal gjennomføres. Jeg vil ikke kalle dette for en ondartet sirkel; den er ikke akkurat det; men den avdekker det utopiske sprangets rom, gapet mellom det vi empirisk sett har nå, og denne forestilte framtidens utopiske ordninger.

Likevel vil en slik framtid, forestilt eller ikke, også vende tilbake til det vi nå har, for å spille en diagnostisk og en selvstendig kritisk rolle. Å framstille full sysselsetting på denne måten, som det grunnleggende utopiske kravet, gjør det faktisk mulig for oss å vende tilbake til konkrete omstendigheter og situasjoner, å avlese deres mørke punkter og patologiske aspekter som symptomer på og virkninger av denne bestemte roten til alt ondt, det vil si arbeidsløshet. Kriminalitet, krig, forsimplet massekultur, rus, vold, kjedsomhet, maktbegjær, atspredelseslyst, lengsel etter nirvana, sexisme, rasisme – alt dette kan diagnostiseres som de mangfoldige konsekvensene av et samfunn som ikke er i stand til å gi plass til alle sine borgeres evner til produktiv virksomhet. På dette punktet blir dermed utopisk sirkularitet både en politisk visjon og et program, og et kritisk og diagnostisk redskap.

Jeg har utviklet denne antakelsen – som, uten tvil, allerede forekommer hos More,[2] og som jeg også selv tror på, selv om vi fremdeles må avgjøre hva ordet «tro» kan bety når vi snakker om utopier – for å kunne skille den fra den andre og ganske så forskjellige forståelsen av utopi som jeg nå vender meg til. I denne forbindelse skal jeg underveis vende tilbake til Thomas More (som man tilsynelatende alltid må). Anta at det ble sagt at det som er virkelig utopisk ved Mores tekst, ikke har noe å gjøre med hans tanker om penger og menneskets natur, men alt å gjøre med hans redegjørelse for utopiske ordninger og for hverdagslivet: med hvordan tingene fungerer politisk sett – oppdelingen av øya i femtifire byer, organiseringen i grupper bestående av tretti husholdninger, syfograntene, fylarkene, senatet, traniborene,[3] den valgte fyrsten, husholdenes utforming (og deres middagsordninger), ekteskap, slaver, jordbruksplikten, lover og den slags. Hvis dette er vårt fokus og vår interesse, så tror jeg at vi først og fremst må legge merke til at det inneholder en fullstendig omdannelse av det foregående perspektivet på utopi. Jeg drister meg til å foreslå at vår innstilling i forbindelse med den første versjonen, eller «roten til alt ondt»-versjonen, grunnleggende sett var eksistensiell. Som individer inngår vi i relasjoner til penger og grådighet, til eiendom, og vi er dermed ledet til å undre oss over hvordan livet ville arte seg uten disse tingene. Jeg vil hevde at dette perspektivet også er bevart i mitt eget eksempel: For selv om de fleste av oss er i arbeid, er

[2] Det bør bemerkes at hos More, i kristendommen og i klostertradisjonen vendes begrepet om arbeid henimot plikt snarere enn, slik det gjøres her, henimot aktivitet og produktiv virksomhet. I Mores *Utopia* synes den humanistiske tekstens utilslørte epikurianisme («alle våre handlinger og selve dydene som er utøvd i dem, vender blikket mot nytelse som deres endemål og lykkelighet») i større grad å springe ut av aversjon mot kristen asketisisme (som More like fullt også praktiserte) enn den springer ut av en eller annen spesielt positiv nytelsesdyrkende kilde. Se Thomas More, *Complete Works*. New Haven 1965, bind IV, 167.

[3] «Syfograntene», «fylarkene» og «traniborene» er oversettelser av Thomas Mores betegnelser «the syphogrants», «the phylarks» og «the transibors», som er betegnelser på forskjellige posisjoner i «øvrigheten» i Utopia. Hver gruppe i Utopia, som består av tretti personer, velger hvert år en forstander, som opprinnelig ble kalt «syphogrants», og hvis nyere betegnelse er «phylarks». Over to «syfogranter» med deres familier står en «tranibor», også kalt «protofylark». Samtlige «syfogranter», i alt to hundre, utnevner gjennom hemmelig avstemning en fyrste, blant de fire som blir foreslått av folket. Oversettelsene av disse betegnelsene er hentet fra den norske oversettelsen av *Utopia*, ved Trygve Sparre. Jf. Thomas More, *Utopia*. Oslo: Aschehoug 1982. [Overs. anm.]

vi fortrolige med redselen for arbeidsløshet og bortfallet av inntekt, og ikke ukjente med den psykiske elendigheten som er knyttet til kronisk arbeidsløshet, demoraliseringen, kjedsomhetens morbide konsekvenser, bortsølingen av vital kraft og fraværet av produktiv virksomhet – selv om vi tenderer mot å forstå disse tingene på borgerlige og introspektive måter.

Anonym lykksalighet

Men idet vi vender oss mot de utopiske politiske planene og ordningene som jeg har nevnt, er perspektivet grunnleggende anonymt. Borgerne av Utopia forstås som en statistisk populasjon; det finnes ikke lenger individer, og heller ingen eksistensiell «levd erfaring». Dersom More forteller oss at borgerne i Utopia er «enkle folk, kvikke og dyktige, og de er glad i sin fritid», eller, ved at han følger Aristoteles, at «de framfor alt holder fast ved intellektuelle gleder, som de verdsetter som de første og fremste av alle gleder», så forsterker dette det statistiske inntrykket heller enn at det individualiserer det.[4] Hele beskrivelsen er framsatt i form av en antropologisk annethet, som ikke et øyeblikk frister oss til å prøve å forestille oss selv i de andres sted, til å avtegne det utopiske individet med konkret eksistensiell beskaffenhet, selv om vi allerede kjenner detaljene i hans eller hennes hverdagsliv (i våre dager har forestillingen om hverdagsliv mer eller mindre fortrengt forestillingen om privatliv). Det kan innvendes at når vi støter på utopier av den sorten som William Morris framsetter (i *News from Nowhere*), vil denne depersonaliseringen ikke lenger gjelde. Men kanskje befinner hans stiliserte skikkelser seg, som de viktorianerne de er, utelukkende noe nærmere oss i tid.[5] Men dette er fremdeles en viktig innvending, ettersom jeg ønsker å hevde at denne anonymiserings- og depersonaliseringseffekten er en svært grunnleggende del av hva utopien er og hvordan den fungerer. Kjedsomheten eller tørrheten som har blitt tilskrevet den utopiske teksten, en tilskrivelse som begynner med More, er således ikke en litterær mangel, ei heller en alvorlig innvending, men en svært avgjørende styrke ved den utopiske prosessen generelt. Den bygger opp under det som i dag, ved enkelte anlednin-

4 Thomas More, *Complete Works*, bind IV, 179, 175.

5 Jeg mistenker imidlertid at depersonaliseringen i slike moderne utopier forsterkes av dødeligheten og den meningsløse biologiske reproduksjonen som preger et samfunn som ikke lenger kjenner verken Historiens mening eller religionens metafysikk.

ger, blir kalt demokratisering eller egalitarisme, men som jeg foretrekker å kalle plebeiisering: Det dreier seg om vår desubjektivering i den utopiske politiske prosessen, om tapet av psykiske privilegier og åndelig privateiendom, om tilbakeføringen av oss alle til det psykiske gapet eller den mangelen som vi alle som subjekter er bygget opp av, men som vi alle bruker en god del krefter på å forsøke å holde skjult for oss selv.

La oss nå vende tilbake til distinksjonen jeg har etablert mellom to utopiske perspektiver: perspektivet knyttet til forestillingen om roten til alt ondt, og perspektivet knyttet til forestillingen om politiske og sosiale ordninger. Vi bør sannsynligvis betrakte hvert av de to perspektivene på to forskjellige måter: som ønskeoppfyllelse og som konstruksjon. Begge tilnærmingene er tydelig knyttet til nytelse: Nærmest per definisjon har ønskeoppfyllelsen noe å gjøre med nytelse, selv om den kan innebære en lang omvei for nytelsesoppnåelsen og en flerfoldig formidling gjennom erstatninger. Således lærte Ernst Bloch oss for lenge siden at reklamen for patenterte medisiner appellerte til den gjenstridige lengselen etter evig liv og kroppsforvandling. At slike ønsker gjør seg gjeldende, er enda mer åpenbart når det dreier seg om utopier hvor gamle bondske drømmer om en jord av overflødighet, av stekte kyllinger som flyr inn i munnen, så vel som mer lærde fantasier om paradiset og den jordiske haven, befinner seg tett opp mot overflaten.

Men nytelsene som knytter seg til konstruksjon, er muligens ikke så enkle å få øye på: Du må tenke på dem i form av et garasjeverksted, i form av hjemmemekanikerens montørsett, i form av Lego, som det å mure og lappe sammen alle slags ting. Til dette må vi legge til de spesielle nytelsene som er knyttet til miniatyrisering: å gjenskape de store tingene i håndarbeidsstørrelse, ting som du kan sette sammen selv og prøve ut, slik som med hobbykjemisett, eller som du kan forandre og bygge opp igjen i en uendelig variasjon inspirert av nye ideer og ny kunnskap. Modelljernbane skapt av den lekende bevisstheten, disse utopiske konstruksjonene uttrykker ånden i ikke-fremmedgjort arbeid og produksjon langt bedre enn ethvert begrep om *écriture* eller *Spiel*.

Den politiske viljens sjangere

Like fullt kjenner hvert av disse perspektivene – konstruksjon like mye som ønskeoppfyllelse – sine begrensninger. Ønsker kan ikke alltid bli fantasert på

en vellykket måte: Slik opererer begrensningene i fortellingen så vel som i Virkeligheten. Konstruksjoner kan ikke alltid bli bygd: Slik er råmaterialets og den historiske situasjonens begrensninger, som utgjør statikken og dynamikken, de elementære lovene for gravitet og bevegelse, som gjelder for bygningen av forestilte kollektiver. Og noen av disse strukturelle begrensningene kan avdekkes gjennom en sammenlikning med forbundne sjangere eller diskursformer.

Jeg regner opp fire av disse sjangerne som utopien synes tett forbundet med: manifestet, konstitusjonen, «fyrstespeilet» og store profetier, hvor den siste sjangeren inneholder den formen som kalles satire, fordømmelsen av den falne og syndige verden – som Robert C. Elliot betraktet som den formelle motsetningen til den utopiske teksten, og som er innskrevet i Bok I av Mores *Utopia*.[6] Faktisk levner også to av de øvrige sjangerne sitt spor der. Bok I gjengir samtalen mellom den reisende Hythlodaeus og More og hans venner, en samtale som ender opp i Hythlodaeus' beskrivelse av Utopia i Bok II (som imidlertid er skrevet før Bok I). For Bok I inneholder en brutal satire over tidens ondskap, som beveger seg på randen til å være en profeti.[7] Den utelukker fyrstespeilet ettersom Hythlodaeus avviser slottets muligheter og alternativet om å være rådgiver for monarken. Den unnlater å angi noen grunnleggende handlingsplan for radikal forandring, og således tilfredsstiller den ikke Althussers forskrift for manifestet (som innbefattet Machiavellis *Fyrsten*, en tekst som ble skrevet omtrent på samme tid som Mores *Utopia*).[8] Og når det gjelder det å forfatte konstitusjoner – et tidsfordriv som nådde sitt topp-punkt i det revolusjonære attende århundre, men som tydeligvis fremdeles praktiseres i dag (for eksempel av Giscard d'Estaing) – så er institusjonene i Bok II et svakt ekko av slike praksiser, men

---

6 Robert C. Elliot, *The Shape of Utopia*. Chicago 1970; se også *The Power of Satire*. Princeton 1960. Det er imidlertid viktig å skille mellom anti-utopien (som inneholder den aggressivt anti-utopiske og anti-revolusjonære ideologien som hevder at utopier leder til undertrykkelse og diktatur, til konformisme og kjedsomhet) og dystopien (som Tom Moylan i sin anvendelige studie *Scraps of the Untainted Sky* (Boulder, CO 2000) kaller «kritisk dystopi») som nødvendigvis er en kritikk av tendenser som gjør seg gjeldende i kapitalismen i dag. Kanskje har vi behov for å bruke termen «opprøret mot utopien» for å beskrive dette allmenne fenomenet.

7 «Fårene deres … som før pleide å være så tamme og så lette å fore, de er nå begynt å bli så grådige og ustyrlige, så vidt jeg har forstått, at de endatil eter mennesker; de herjer åkrer og avfolker hus, ja, sågar hele landsbyer.» Thomas More, *Complete Works*, bind IV, 67.

8 Louis Althusser, *Machiavelli and Us*. London & New York: Verso 1999.

med det som for meg synes å være en grunnleggende forskjell. Hvis enkeltstående lover er utformet for å utelukke eller forhindre spesifikke handlinger, som performativt identifiseres som kriminalitet, så vil jeg våge meg på den påstanden at konstitusjoner også er skrevet for å forhindre visse hendelser fra å inntreffe: men disse hendelsene er kollektive heller enn individuelle. Det er faktisk nok å kaste et blikk på den mest vellykkede av alle konstitusjoner, nemlig den amerikanske, for å forstå hvilke former for kollektive hendelser den er utformet for å forhindre. Konstitusjoner blir til for å avverge revolusjoner som sådan og for å forhindre uorden og radikal sosial forandring. Det var et klart kategorimistak Jefferson gjennomførte da han forsøkte å inkorporere retten til å gjøre opprør i denne formen for dokument. Men siden utopien allerede befinner seg hinsides historien, er kvalifikasjonene og forholdsreglene som sjangeren for konstitusjonsdannelse iverksetter for å forhindre opprør, overflødige her. Det er kun i vår egen tid at det har vokst fram fortellinger hvor karakterene iscenesetter en revolusjon mot utopien selv – og hvor denne prosessen oppleves som noe mer tilfredsstillende enn grunnleggelsen av utopien i første omgang.

Det er ikke her rom for å gjennomføre en virkelig litterær analyse – enten denne er diskursiv, strukturell eller semiotisk – av disse forskjellige sjangerne og formene, eller til å rapportere mer konkret om hva de forteller oss om det som står i fokus: den utopiske teksten. Det som kan sies, er at slik analyse bidrar til å fastsette det bestemte forholdet til det politiske som ikke bare utopien som tekst, men også utopisk tenkning og utopiske impulser generelt, inngår i. Det er et særegent og paradoksalt forhold, som jeg allerede har hintet om: Utopien er enten for politisk eller ikke politisk nok. Begge bebreidelsene er vanlige og gyldige – og minner om det illevarslende øyeblikket i Hythlodaeus' krønike hvor han forteller oss at politiske diskusjoner utenfor senatet lar seg straffe med døden, noe som heldigvis ikke er så vanlig i vår verden.[9] Men grunnene er tydelige nok: I Utopia er politikk ment å være noe tilbakelagt, i likhet med historien selv. Fraksjonsdannelser, partier, undergrupper, særinteresser må ekskluderes i Allmennviljens navn. For det ene forholdet som ikke kan bli utfordret eller forandret, er systemet selv. Og dette er i realiteten den grunnleggende forutsetningen for alle systemer, for demokrati like mye som for kommunisme. Du kan ikke avskaffe parlamentarisk representasjon i et parlamentarisk system; du kan ikke beslutte å gå tilbake til fri foretakssomhet i et kommunistisk system; koo-

[9] Thomas More, *Complete Works*, bind IV, 125.

perativer kan ikke blomstre opp innenfor et kapitalistisk markedssystem; nepotisme, arv og *nomenklatura* kan ikke tolereres innenfor et samfunn som er forpliktet på likhet. Et sosialt system må, for å kunne fortsette å være virksomt, inneholde sine egne innebygde immuniteter: Vil ikke dette gjelde i enda sterkere grad for det systemet som skal avslutte alle systemer? Like fullt er denne eksklusjonen av politikk slett ikke uforenlig med den «permanente revolusjonen» som kjennetegner en annen type politikk: den evigvarende kranglingen og kjeklingen, de aldri avsluttede debattene og diskusjonene som fyller Kim Stanley Robinsons bystyremøter[10] eller Ernest Callenbachs møter i De Overlevendes Parti. Dette er den endeløse luftingen av meningsforskjeller som inspirerte Raymond Williams til å iaktta at sosialisme ville være mye mer komplisert enn kapitalisme, og som fikk Oscar Wilde til å klage på at denne «tok for mange ettermiddager». Når vi har å gjøre med utopiens dialektikk, vil vi se at akkurat disse forskjellene, som synes å stille More i opposisjon til Callenbach og til *Ecotopia*s «enorme hær av jurister», også kan bli lest i et ganske annerledes perspektiv.[11]

Intellektuell lek

Hvordan skal vi da formulere utopiens forhold til det politiske? Jeg vil gjerne foreslå følgende: Utopien dukker opp i det øyeblikket det politiske suspenderes. Jeg er nesten fristet til å si at den dukker opp fra fjerningen av det politiske, eller enda bedre, ved at vi låner lacaniansk sjargong for å uttrykke dens merkverdige utvendighet i forhold til det sosiale feltet: at den dukker opp fra tilintetgjørelsen av det politiske, eller til og med, for å låne figuren som Derrida utleder fra Abraham og Torok-analysen av Freuds ulvemenneske, at utopien dukker opp fra «krypteringen» av det politiske.[12] Men er tallkonfigurasjoner virkelig den rette

[10] Kim Stanley Robinson, *The Pacific Edge*. New York 1990.

[11] Ernest Callenbach, *Ecotopia*. Berkeley 1973, 110. Eller se på Edmund Burkes beskrivelse av de revolusjonæres sosiale bakgrunn: «Den allmenne sammensetningen var preget av obskure provinsadvokater, forvaltere av små lokale myndigheter, sakførere på landsbygda, notarer, anstiftere og ledere av småopprør på landsbygda. I det øyeblikket jeg gjennomgikk denne listen, så jeg tydelig hva som skulle komme.» Jf. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790).

[12] Det synes således mulig å forankre Stephen Greenblatts velkjente redegjørelse for Thomas Mores sans for irrealitet i nettopp en slik isolering eller «kryptering» av det politiske. Se Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*. London 1980.

måten å uttrykke denne særegne autonomien til det politiske, forseglet og glemt som en cyste innenfor det sosiale som sådan? Muligens vil det være enklere å starte med å si: politikk er alltid med oss, og den er alltid historisk, alltid i en prosess hvor den forandres, utvikler seg, desintegrerer og forringes. Jeg vil framstille en situasjon der politiske institusjoner synes både uforanderlige og uendelig modifiserbare: Det har i denne situasjonen ikke forekommet en eneste handling som tilbyr den minste sannsynlighet for eller håp om å modifisere status quo, og fremdeles synes det for bevisstheten – og muligens nettopp av denne grunn – som om alle former for institusjonelle variasjoner og nysammensetninger er tenkelige.

Det jeg kaller politiske institusjoner, er således objektet og råmaterialet for en uopphørlig intellektuell lek, på linje med de hobbymekanikerkonstruksjonssettene jeg snakket om tidligere; og på samme tid finnes ikke den minste forhåpning om reform, for ikke å snakke om revolusjon, i det virkelige livet. Og da jeg foreslo at denne paralysen i det virkelige faktisk kan være forutsetningen for den nye, rent intellektuelle og konstruktivistiske friheten, kan dette paradokset forklares på denne måten: Når man nærmer seg perioder av genuin før-revolusjonær syding, når systemet virkelig synes å være i ferd med å tape sin legitimitet, når den herskende eliten er merkbart usikker på seg selv og full av splittelser og selvtvil, når folkelige krav vokser seg mer høylytte og mer selvtillitsfulle, så skjer også det at disse klagene og kravene blir mer presise i sin insistering og pågåenhet. Vi fokuserer skarpere på meget bestemte uretter, systemets dysfunksjonalitet blir mye mer håndgripelig synlig i slike avgjørende situasjoner. Men i disse øyeblikkene har ikke lenger den utopiske forestillingsevnen fritt spill. Politisk tenkning og intelligens er trenet opp til å gjelde for meget skarpt fokuserte anliggender. De har konkret innhold. Situasjonen påkrever oss i all sin historiske unikhet som en konfigurasjon, og den politiske spekulasjonens vidtfavnende tendens og digresjoner gir plass til praktiske programmer (selv om de siste er håpløst urealiserbare og «utopiske» i den andre, avferdigede betydningen av dette ordet).[13]

Er ikke dette det samme som å si at når det gjelder politikk, så er utopisme noe ytterst upraktisk allerede i utgangspunktet? Vi kan imidlertid også utforme mulighetsbetingelsene for slik upraktisk spekulasjon på en positiv måte. Når alt kommer til alt, har det meste av menneskets historie utfoldet seg i situasjoner preget av allmenn avmakt og maktesløshet, idet det ene eller det andre statsmaktssystemet er veletablert og opprør ikke engang synes mulig å forestille seg,

og hvert fall ikke er gjennomførbart eller forestående. Disse tidsrommene i menneskets historie er for det meste gjennomlevd under grunnleggende ikke-utopiske vilkår, hvor ingen av forestillingene om framtiden eller om en slik radikal forskjell som særmerker utopier, noen gang når opp til overflaten.

Periodisering av forestillingsevnen

Vi har dermed behov for å postulere en eiendommelig suspensjon av det politiske for å kunne beskrive det utopiske øyeblikket: Det er denne suspensjonen, denne atskillelsen av det politiske – i all dets uforanderlige ubevegelighet – fra hverdagslivet og til og med fra sfæren for det levde og det eksistensielle, det er denne utvendigheten som tjener som stillheten før stormen, roen i orkanens øye, og som gjør det mulig for oss å ta oss hittil utenkelige intellektuelle friheter hva angår strukturer hvis faktiske modifisering eller avskaffelse knapt synes å ligge i kortene. Jeg forsøker å beskrive situasjonen for Thomas More, som befant seg ved kapitalismens terskel (slik det beskrives i Louis Marins framstilling) eller i en situasjon preget av eneveldet, men på samme tid som de nye nasjonalstatene var i anmarsj (slik det beskrives i Phillip Wegners bok);[14] jeg forsøker å beskrive det attende århundre og Rousseaus endeløse fantasier om nye konstitusjoner – fantasier som synes å ha oppsluket ham like fullstendig som de romantiske og libidinøse fantasiene som vi assosierer med hans navn, men som

[13] Perry Anderson minner meg på at noen av de mest ekstreme utopismene faktisk dukker opp i selve hjertet av den revolusjonære omveltningen selv: Like fullt kan Winstanleys visjon (i forbindelse med den engelske revolusjonen) sies å danne de ideologiske retningslinjene for det som i dag kalles et «forsettlig fellesskap», mens Sades «Francais, encore un effort» (*La Philosophie dans la boudoir*, 1795) mer presist kan beskrives som et motkulturelt tankeeksperiment; og Babeufs visjon var egentlig et politisk program. Vi kan også tenke gjennom de utopiene som dukker opp i en såkalt borgerlig revolusjon. Her er det et skille mellom de som implisitt fordømmer disse revolusjonenes uunngåelige begrensninger, og de som kan betraktes som en forlengelse av sosialistiske revolusjoner, som beveger seg henimot det de mener er disses egen retning og ånd (Chayanov; Patonovs *Chevengur*; til og med Yefremovs *Andromeda*).

[14] Louis Marin, *Utopiques*. Paris 1973; Phillip Wegner, *Imaginary Communities: Utopia, the Nation and the Spatial Histories of Modernity.* California 2002. Se også J. C. Davis' foruroligende, men like fullt tankevekkende antakelse om at utopier på forutseende vis uttrykker den framtidige «totale» velferdsstaten. Jf. J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society.* Cambridge 1981.

dukker opp i en situasjon hvor de store revolusjonene, som kun er noen få år unna, fremdeles er grunnleggende utenkelige. Jeg tenker også på den store utopiske produksjonen knyttet til den populistiske og progressive æraen i USA ved slutten av det nittende århundre. Og til slutt tenker jeg på 1960-tallets utopisme. Disse periodene er alle kjennetegnet av omfattende sosial opphisselse, men tilsynelatende uten ror, uten noen handling eller retning: Virkeligheten synes føyelig, men det gjør ikke systemet, og det er nettopp den avstanden mellom det uforanderlige systemet og den turbulente rastløsheten i den virkelige verden som synes å åpne opp for et øyeblikk av tankemessig og utopisk-kreativ fri lek i bevisstheten eller i den politiske forestillingsevnen. Hvis dette på en eller annen måte utgjør et plausibelt bilde av den historiske situasjonen som muliggjør utopier, så gjenstår det bare å undre seg over om dette bildet ikke også svarer til situasjonen i vår egen tid.

Således er utopisme basert på en viss avstand fra de politiske institusjonene, som oppmuntrer til et uopphørlig spill med fantasien knyttet til disse institusjonenes rekonstruksjoner og restruktureringer. Men hva er innholdet i disse fantasiene? Som i Freuds drømmeanalyse finner vi her avledete utpenslinger og uendelig overbestemmelse. Men vi har også et uerstattelig press som stammer fra det ubevisste ønsket eller begjæret. Kan vi overse dette ønsket, uten at vi dermed taper av syne alt det som gir utopien dens vitalitet, og som danner grunnlag for dens libidinøse og eksistensielle omfavnelse av oss? Sannsynligvis ikke, og derfor håper jeg å tilby et svært enkelt svar på dette spørsmålet, et svar som ikke anvender ordene «mer perfekt» eller «det allmenne godet», lykke, tilfredsstillelse, realisering eller noen av de andre konvensjonelle slagordene.

Imidlertid er det først nødvendig å forklare en annen komplisert posisjon, en posisjon som har gjort både mine lesere og leserne av Louis Marins store bok om temaet, en bok som har inspirert mange av mine egne tanker, perplekse. Dette er antakelsen om at utopien på et eller annet sett er negativ, og at den er mest autentisk når vi ikke kan forestille oss den. Dens funksjon ligger ikke i at den hjelper oss til å forestille oss en bedre framtid, men heller i at den demonstrerer vår grunnleggende mangelfulle evne til å forestille oss en slik framtid – vårt fangenskap i en ikke-utopisk nåtid uten historisitet eller framtidighet – slik at den avdekker den ideologiske lukningen av systemet som vi på et vis er fanget og innesperret i. Dette er utvilsomt en egenartet defaitistisk posisjon å innta for enhver helhjertet utopist med respekt for seg selv, og ikke minst dersom han forsvarer denne posisjonen. Man er fristet til å skylde på nihilisme eller nevro-

tiske karaktertrekk. Posisjonen er ganske visst temmelig uamerikansk i sin ånd. Likevel mener jeg å kunne forsvare dens grunnleggende rimelighet ved å ta den for meg under to overskrifter: ideologi og frykt.

Drømmers ståsted

Poenget når det gjelder ideologi, er ikke spesielt komplisert: Det går ut fra overbevisningen om at vi alle er ideologisk situert, vi er alle lenket til en ideologisk subjektsposisjon, vi er alle bestemt av klasse og klassehistorie, selv idet vi forsøker å motsette eller unndra oss denne bestemmelsen. Og for de som ikke er fortrolige med denne ideologiske perspektivismen eller klasseståstedsteorien, er det muligens nødvendig å legge til at den gjelder for alle, både folk på venstresiden og folk på høyresiden, progressive og reaksjonære, arbeider så vel som sjef, og for underklassene, marginaliserte, etniske eller kjønnsmessige ofre like mye som for etnisk, rasemessig eller kjønnsmessig streite.

Denne situasjonen har en interessant konsekvens i denne sammenhengen: Den betyr ikke bare at utopier springer ut av en spesifikk klasseposisjon, men også at deres grunnleggende tematisering – den «roten til alt ondt»-diagnosen som de er utformet i forhold til – også vil gjenspeile et spesifikt klassehistorisk ståsted eller perspektiv. Utopisten forestiller seg utvilsomt at hans bestrebelse er noe som hever seg over alle umiddelbare bestemmelser i en eller annen form for altomfattende oppløsning av alle tenkelige onder og elendigheter i vårt eget falne samfunn og vår egen falne virkelighet. Slik var for eksempel Charles Fouriers umåtelige utopiske fantasi; Fourier som var den sosiopolitiske spekulasjonens Hegel og en skikkelse hvis fantasikraft søkte å omfatte alle mulige karakterologiske varianter i sitt ekstraordinære system. Men Fourier var en småborger, og selv den *épicycle de Mercure*[15] som befinner seg lengst borte, selv den rommeligste Absolutte Ånd, forblir ideologisk. Uansett hvor omseggripende og klasseoverskridende eller postideologisk fortegnelsen over virkelighetens lyter og skavanker er, vil den forestilte oppløsningen med nødvendighet forbli intimt forbundet med det ene eller det andre ideologiske perspektivet.

Dette forklarer mange av de forskjellige debattene og meningsforskjellene som har befolket den utopiske tenkningens historie. Som oftest kommer disse i par eller som motsetninger, og jeg vil gjerne rekapitulere enkelte av dem – vi

[15] «Merkurs episykel». [Overs. anm.]

begynner, muligens, med noen av eksemplene vi allerede har berørt: for eksempel min egen fantasi om universell sysselsetting. For et like solid utopisk eksempel kan være et som er basert på avskaffelsen av arbeid overhodet, en «arbeidsfri framtid» hvor fraværet av arbeid er frydefullt utopisk: Skrev ikke Marx' egen svigersønn en bok med tittelen *The Right to Be Lazy*? Og besto ikke en av 1960-tallets hovedideer (Marcuses) i utsikten til en fantastisk velfungerende teknologi som ville avskaffe fremmedgjort arbeid over hele kloden?[16] Vi kan se den samme motsetningen tre i kraft i selve anvendelsen av termene «politikk» og «det politiske» i den utopiske sammenhengen. For har vi ikke vist at enkelte utopister lengter etter avslutningen av det politiske som sådan, mens andre godter seg over utsikten til en uendelighet av politisk kjekling, til krangling som opphøyes til selve essensen i et kollektivt samfunnsliv?

By og land

Skal slike motsetninger betraktes som rene meningsforskjeller, karakterologiske symptomer, eller avslører de en mer grunnleggende dynamikk i den utopiske prosessen? For noen få år siden – da naturen fremdeles fantes og våre ujevnt utviklende samfunn fremdeles kjente til noe slikt som landsbygda og til et yrke for bønder som ikke bare var rent industrielt feltarbeid i jordbruksproduksjonen – var en av de mest seiglivede motsetningene i den utopiske forestillingen (og i science fiction-skrifter) motsetningen mellom land og by. Dreide dine fantasier seg rundt en tilbakevending til landsbygda og bygdekommunene, eller var de på den annen side uforbederlig urbane, uvillige og ute av stand til å klare seg uten begeistringen for den store metropolen, med dens folkemengde og mangfoldige tilbud, når det gjaldt alt fra seksualitet og forbruksgoder til kultur? Det er en motsetning man kan symbolisere med mange navn: Heidegger versus Sartre, for eksempel, eller i science fiction: LeGuin versus Delany. Kanskje inneholder dens mer samtidige form et forhold til teknologi og en dertil hørende avtakende nostalgi for naturen, eller på den andre siden en lidenskapelig økologisk forpliktelse overfor jordas forhistorie og en stadig mer ynkelig stolthet over den prometeiske seieren over det ikke-menneskelige. På dette punktet trer også kjønn inn i det utopiske bildet, og det er verdt å merke seg overfloden av feministiske utopier i etterkant av den andre bølgen av feminisme

[16] Se Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*. Boston 1974.

fra 1960-tallet. Hvorvidt utopiene om mannens underordning har noe like rikt å tilby, er muligens ikke akkurat det riktige spørsmålet å stille, men jeg vil tro at gjenoppblomstringen av militær science fiction og forestillingene om krigersamfunnenes hierarkiske tilfredsstillelser kan være et sted å kikke etter en motsetning til de feministiske utopiene.

Kanskje den mest betydningsfulle spesifiseringen av denne motsetningen mellom landsbygda og byen – en spesifisering som innebærer en overgang til et annet register, som riktignok ikke garanterer for at talsmennene for hver side forblir forpliktet overfor de samme posisjonene når de beveger seg over i det nye registeret – er motsetningen mellom planlegging og organisk vekst. Dette er selvfølgelig et gammelt oppheng i politisk og ideologisk argumentasjon, som i alle fall går så langt tilbake som til Edmund Burkes *Reflections on the Revolution in France*, faktisk så langt tilbake som til denne revolusjonen selv, som syntes, for første gang i menneskets historie, å bedyre den menneskelige viljen som noe som står over sosiale institusjoner; den syntes også å bekrefte menneskenes makt – makten til et individ? til et parti? til en klasse? til en allmennvilje? – til å omdanne og utforme samfunnet ut fra en plan, en abstrakt tanke eller et ideal. Burkes tordnende fordømmelse av denne hybris fastholder betydningen av tidens makt, av sakte vekst, av kultur i etymologisk forstand, og denne synes da å lande trygt på landsbygdas side i det aktuelle motsetningsparet. Men i dag stiller kanskje saken seg annerledes, og det er byen og det urbane som vokser vilt på linje med naturtilstanden (når begynte uttrykket «jungel» å anvendes som betegnelse på byens «mysterier»?), samtidig som det på den annen side er naturen som, i senkapitalismen og i forbindelse med den grønne revolusjonen – men kanskje helt siden den opprinnelige neolittiske revolusjonen selv – er underlagt nøysom planlegging og ingeniørkunst. Uansett har forestillingen om markedet som uhemmet naturlig vekst vendt tilbake med ettertrykkelighet i politisk tenkning, samtidig som venstresidens økologi på desperat vis forsøker å beregne mulighetene for et produktivt samarbeid mellom politisk handling og kloden selv. Tid og rom inngår på lik linje i dette. For planen er også i særlig grad en organisering av den tiden som den konservative burkeaneren ønsket å forkaste til fordel for tidens eget indre tempo og rytmer, ved å la tiden være i sin væren, som Heidegger muligens ville si, selv om dens helvetesmaskin – markedets temporalitet – jevnt og trutt sluker det rommet som økologiske planleggere ønsket å skjerme og igjen utlevere til sin egen romlige logikk. Som vi har kjent til siden Polanyis klassiske *Great Transformation*, krever etableringen

av den uhemmede markedsfriheten enorme intervensjoner fra myndighetene, og det samme poenget kan enda mer åpenlyst bekreftes, og det i kraft av dennes egen innrømmelse, når det gjelder enhver økologisk politikk.

Det svakere alternativet, i det minste i vår egen tid, er forestillingen som erstatter naturen, som på feilaktig vis framstilles som menneskets natur i det frie markedets sjargong. Økologien synes å støtte seg stadig mer hjelpeløst på denne forestillingens makt – med mindre økologien framstår i form av apokalypse eller katastrofetenkning, eller betoner global oppvarming eller framveksten av nye virus. Alt det som i dag synes å være utdatert i tradisjonelle utopier, søker å gjenopprette denne balansen – å styrke versjoner av Naturen som ikke lenger er overbevisende, i en tid der sletter og landskap og øvrige eksempler på naturskjønnhetens arketyper er gjort til varer som produseres systematisk (og der den tidligere «menneskenaturen» har vist seg like føyelig og utskiftbar som denne).

To andre, mer karakteristiske motsetninger former våre dagers utopiske tenkning: Den ene er den intelligente fantasien om hva vi muligens kan kalle en fransiskansk utopi, det vil si en utopi om knapphet og fattigdom, basert på det åpenbare faktum at kloden i mindre og mindre grad er i stand til å opprettholde menneskelige eller andre livsformer. Denne fantasien er også basert på overbevisningen om at rike samfunn, slik som det amerikanske, vil være nødt til å gå over til en annen etikk dersom verden ikke skal ende opp, slik den nå synes dømt til å gjøre, i et scenario hvor den første verden er låst med porter, omringet av en verden av sultende fiender. Faktisk gjenoppvekker denne vurderingen den gamle opposisjonen mellom asketisisme og nytelse, en opposisjon som er så dypt forankret i både den revolusjonære og den utopiske tradisjonen. Men selv ikke dette motsetningsparet bør bli forstått etisk eller karakterologisk. Mitt standpunkt vil verken inneholde noe valg mellom disse ytterlighetene eller en eller annen «syntese» mellom dem, men snarere en gjenstridig negativ innstilling til dem begge, en innstilling hvis forutsetninger jeg var innom da jeg snakket om ideologi.

For det lar seg hevde at hver av disse utopiske posisjonene, betraktet individuelt, i isolasjon fra sin motsetning, ikke kan være annet enn dypt ideologisk. Betraktet hver for seg, er hver av posisjonene selvtilstrekkelige; selve deres innhold gjenspeiler et klassestånsted som per definisjon er ideologisk. Eller formulert annerledes, hvis du foretrekker det: vi kan si at hver av dem nødvendigvis er meddelt gjennom og uttrykt av den utopiske tenkerens sosiale erfaring, som

ikke kan være annet enn en klasseerfaring som gjenspeiler et bestemt klasseperspektiv på samfunnet som helhet. Ei heller innebærer dette uunngåelige klasseperspektivet i seg selv en politisk dom: for de fattiges og underprivilegertes utopiske fantasier er like ideologiske og like nedtynget av *ressentiment* som fantasiene til de overordnede og de privilegerte.

Men det disse utopiske motsetningene gjør det mulig for oss å gjøre, gjennom negasjon, er å begripe momentet av sannhet i hver av posisjonene. Eller for å formulere det omvendt: verdien av hver av dem er differensiel. Den ligger ikke i posisjonens egne selvstendige innhold, men i deres bidrag til en ideologisk kritikk av den motsatte posisjonen. Sannheten i visjonen om naturen ligger i måten den avdekker den urbane feiringens selvgodhet. Men det motsatte er også sant. Visjonen om byen blottlegger alt som er nostalgisk og forarmet i omfavnelsen av naturen. En annen måte å tenke om saken på er å minne om at hver av disse utopiene er en fantasi, og at de har nøyaktig fantasiens verdi – som noe urealisert og virkelig urealiserbart slik de framstår i denne partielle formen. Likevel svarer ikke denne operasjonen til den stereotypien av det dialektiske hvor de to motsetningene endelig forenes i en eller annen umulig syntese (eller i det Greimas kaller for «den komplekse posisjonen».) Dersom den er dialektisk, er vår operasjon en negativ dialektikk hvori hver posisjon består i sin negasjon av den andre. Det er i deres doble negasjon at det genuint politiske og filosofiske innholdet kan avdekkes. Men de to posisjonene må ikke slette hverandre ut. Deres forsvinning vil føre oss tilbake til status quo, til den reelt eksisterende sfæren som det var den utopiske fantasiens funksjon og verdi å ha negert i utgangspunktet, det som den faktisk, noe vi nå har blitt i stand til å iaktta, har dobbeltnegert.

Utslettelsens terror

Er dette å si at vi ikke kan danne oss noe selvstendig eller positivt bilde av utopien, bortsett fra å sammenfatte alle de flerfoldige bildene som sameksisterer i vår kollektive sosiale underbevissthet, og som er innbyrdes motsigelsesfulle? Jeg ønsker å avslutte ved å ta en kikk på frykten for utopi, på angsten som den utopiske impulsen stiller oss overfor. Men først ønsker jeg å innprente svaret på det selvstendige spørsmålet, et svar som for meg framstår som edruelig, og som har den passende høytideligheten i kraft av dets innlemmelse av selve proble-

met om dette ubesvarlige spørsmålet: noe i retning av en nullgraders formulering om utopi. Ikke uventet er dette svaret Adornos, og det går som følger:

> På spørsmålet om hva som er det emansiperte samfunnets mål, får en svar som at det er oppfyllelsen av menneskets muligheter eller livets rikdom. Like illegitimt som det uunngåelige spørsmålet er, like uunngåelig er svaret frastøtende og triumferende … Bare det groveste svaret ville være taktfullt: at ingen lenger skal sulte. Alt annet forutsetter en menneskelig atferd som er dannet etter modell av produksjonen som et mål i seg selv, mens situasjonen burde styres av menneskelige behov.[17]

Et annet sted gir Adorno en filosofisk klargjøring av den egeninteressen som ligger implisitt i denne endelige dommen, ved å anta at klassesamfunnets ideologiske fordommer og karakterologiske deformeringer er stemplet av det såkalte instinktet for selvopprettholdelse som det indoktrinerer oss ved hjelp av.[18] Utopien vil dermed være kjennetegnet av bortfallet av den herskesyke driften mot selvopprettholdelse, som nå er gjort overflødig.

Dette er uten tvil en skremmende tanke, og ikke bare dersom vi tenker på sårbarheten og dødsfarene den utsetter oss for. Og det er til denne frykten jeg nå ønsker å vende meg. Dette er en diskusjon som må drives langt videre enn til introduksjonsforelesninger i ideologianalyse, som krever at vi tar innover oss de mer altomfattende redslene som nødvendigvis hilser velkommen eller overvelder enhver utsikt til fullstendig systemforandring. Science fiction-situasjonen som symboliserer slik forandring, er situasjonen der en fange, eller et eller annet offer, blir advart om at frelse bare vil være mulig til prisen av at hele personligheten – fortiden og minnet om den, alle de mangfoldige påvirkningene og hendelsene som til sammen har dannet denne nåværende personligheten – viskes vekk uten et spor. En bevissthet vil være det eneste som står igjen etter denne operasjonen, men i kraft av hvilken bestrebelse utført av fornuften eller forestillingsevnen vil den fremdeles kunne bli hevdet å være «den samme» bevisstheten som før? Frykten som denne utsikten umiddelbart fyller oss med, er dermed etter alle hensikter og formål den samme som dødsfrykten, og det er ikke for ingenting at Adorno manet fram selvopprettholdelsen.

---

[17] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. London 1974, 155–156.

[18] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*. Stanford 2002, 22–23.

Nytelser og tvang

Noe à la dette er angsten som utopien stiller oss ansikt til ansikt med, og det er lærerikt å dvele litt lenger ved dens paradokser. Er det ikke mulig at oppnåelsen av utopien vil utslette alle tidligere eksisterende utopiske impulser? For som vi har sett, er de alle formet og bestemt av eiendommelighetene og ideologiene som er tvunget over oss av våre nåværende vilkår, vilkår som da vil ha forsvunnet uten å levne spor. Men det vi kaller vår personlighet, er dannet ut fra selve disse tingene, av elendighetene og deformasjonene, i like stor grad som ut fra nytelsene og tilfredsstillelsene. Jeg er redd for at vi ikke er i stand til å forestille oss bortfallet av det første uten at også det siste utryddes fullt og helt, ettersom de to fenomenene er uløselig og årsaksmessig bundet sammen. Hva angår eksistensiell erfaring, er det ikke snakk om utvelgelse og valg, intet skille mellom klinten og hveten. Jeg ønsker her å gi to symbolske eksempler til på dette dilemmaet: lærdommene fra avhengighet og fra seksualitet.

Faktisk har intet samfunn vært så avhengige, så uatskillelig fra avhengighetens betingelser, som vårt samfunn, som riktignok ikke oppfant gambling, det er klart, men som oppfant tvangsmessig forbruk. Det postmoderne, eller senkapitalismen, har i det minste brakt med seg den erkjennelsesmessige gevinsten i å ha avdekket at varens grunnleggende struktur er avhengighet (eller, dersom du foretrekker det: den har frambrakt selve begrepet om avhengighet i all dets metafysiske rikdom). Hva vil det innebære for den avhengige å begjære en kur? Ganske sikkert bare den ene eller den andre formen for vond tro eller selvbedrag: På linje med nevrotikeren (jeg tror dette er Sartres eksempel) som begynner i analyse bare for å kunne avbryte den etter et par sesjoner, og dermed bevise til sin egen tilfredsstillelse at han er umulig å kurere.

Når det gjelder seksualitet kan vi, ettersom dette tilsynelatende er noe mer naturlig enn avhengighet, forestille oss et enda mer dramatisk tilfelle ved å forholde oss til de antropologiske analytikerne som antar at seksualiteten i stammesamfunn, selv om den var allestedsnærværende – sannsynligvis nettopp på grunn av dens allestedsnærvær – ikke var et spesielt betydelig fenomen. Den var faktisk sammenliknbar med et glass med vann, som det moderne ordspråket kynisk sammenlikner den med. Med andre ord var seksualitet, som i seg selv er et meningsløst biologisk faktum, i slike samfunn i mye mindre grad tilskrevet alle de symbolske betydningene som vi moderne og sofistikerte mennesker utruster den med. Hva ville det da bety, innenfor vår egen seksualiserte eksis-

tensialitet, å forestille oss en menneskelig seksualitet som var så lite undertrykt, men på samme tid så grunnleggende frarøvet meningens mangfoldige tilfredsstillelser? LeGuin dramatiserer disse konsekvensene på en fruktbar måte, ved å stille spørsmålet på den omvendte måten, ved å framstille planeten Winter, som er bebodd av en androgyn befolkning som kun differensierer seksuelt i bestemte tidsperioder (på samme måte som dyr har brunsttid). Reaksjonene til den første besøkende på denne planeten er opplysende:

> Den første reisende (ambassadør), dersom en i det hele tatt blir sendt, må advares om at med mindre han er svært selvsikker, eller senil, så vil hans stolthet få en knekk. En mann vil ha sin virilitet aktet, en kvinne vil ha sin femininitet verdsatt, uansett hvor indirekte og subtile uttrykkene for aktelse og verdsettelse måtte være. På Winter vil de ikke finnes. Man respekteres og vurderes utelukkende som menneske. Det er en rystende erfaring.[19]

Noe må sies om påstanden om at frykten for utopi er intimt knyttet sammen med frykten for tapet av begjær. Det aseksuelle ved menneskene i utopien er en konstant forestilling i den anti-utopiske tradisjonen, som vi ser i John Boormans velkjente film *Zardoc*. Men noe kan også sies om tanken om at de fenomenene jeg har nevnt, avhengighet og seksualitet, utgjør selve emblemene på den menneskelige kulturen som sådan, selve de tilleggsegenskapene som definerer oss som noe annet enn rene dyr – er ikke disse fenomenene det som på paradoksalt vis danner bevisstheten eller ånden selv, som motsetningen til det rent fysiske eller materielle? I denne forstand er det bare altfor forståelig at vi som mennesker vil trekke oss tilbake når vi hører om den utopien Adorno beskrev som et fellesskap av «gode dyr». På den annen side synes det også mulig at en genuin dialog med utopien krever nettopp slike redsler, og at vi uten dem ikke ville være i stand til å gjøre våre visjoner om alternative framtider og utopisk omdannelse politisk og eksistensielt operative, men at de ville forbli rene tankeeksperimenter og intellektuelle leker uten noen reell forpliktelse.

Jeg har håpet å kunne uttrykke noe som jeg ennå ikke har uttalt, nemlig at utopier er ikke-fiksjoner, selv om de også er ikke-eksisterende. Utopier kommer faktisk til oss som blott hørbare meldinger fra en framtid som kanskje aldri blir virkelig. Jeg overlater artikulasjonen av denne meldingen til Marge Piercys

[19] Ursula K. LeGuin, *The Left Hand of Darkness*. New York 1969, 95.

Mattapoisett-utopere – tidsreisende fra en framtid som, noe de advarer oss mot, muligens aldri blir virkelig uten gjennom oss selv og vår egen nåtid:

> Du kan misforstå oss … Som individ kan du være ute av stand til å forstå oss eller til å kjempe i ditt eget liv og din egen tid. Du, i din tid, kan være ute av stand til å kjempe overhodet … Men vi må kjempe for å bli virkelige, for å forbli virkelige, for å være framtiden som skjer. Det er derfor vi henvendte oss til deg.[20]

Oversatt av Maria Essholt Selvik

[20] Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time*. New York 1976, 197–198.