

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

ФИЛОЛОГ

ЧАСОПИС ЗА ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ И КУЛТУРУ

V 2014 9



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

KLON KAO METAFORA DRUGOG U ROMANU *NE DAJ MI NIKADA DA ODEM KAZUA IŠIGURA*

Apstrakt: *Napisan u tradiciji distopijskih romana, poput Frankenštajna (1818) M. Šeli ili Vrlog novog sveta (1932) O. Hakslija, Ne daj mi nikada da odem (Never Let Me Go, 2005) Kazua Išigura koristi temu ljudskog kloniranja kao višeznačnu metaforu za lični identitet i društvene odnose. Za razliku od pomenutih klasika distopije, međutim, glavne strahove ovde ne generiše odnos čoveka i (bio)tehnologije, odnosno eventualna mogućnost stvaranja postljudskog života u bliskoj budućnosti, što bi se lako dalo pretpostaviti na osnovu centralnosti metafore kloniranja i aktuelnosti teme genetskog inženjeringa za savremeni društveno-kulturni kontekst. Najveću zabrinutost rađaju efikasniji načini nadzora i discipline čoveka od strane „Levijatana“, kako Darko Suvin naziva bilo koju „kolektivnu, političko-ekonomsku kao i ideološku hegemoniju“ (Suvin 2009: 226), a koju roman povezuje sa savremenim dobom postindustrijskog biokapitalizma i neoliberalizma. Promišljanja Đorđa Agambena i Mišela Fukoa o biomoći/biopolitici, kao i stavovi pomenutog Darka Suvina o novom Levijatanu savremenog doba, biće upotrebljeni kao okvir u kojem se Išigurov roman čita kao kritika utilitarizma i rastuće instrumentalizacije života.*

Ključne reči: *biomoć, homo sacer, kloniranje, utilitarizam, postljudsko, ljudsko.*

Homo sacer, biomoć i 'negativni kolektivizam ispražnjenja'

Utematskom i narativnom smislu, *Ne daj mi nikada da odem* (2009) Kazua Išigura veoma podseća na jednu od antologijskih priča utopijske i naučne fantastike, „The Ones Who Walk Away From Omelas“ Ursule Legvin.¹ Ova priča postavlja pred čitaoca etičku dilemu: u temelju savršenog polisa Omelas, u kojem žive slobodni i zadovoljni ljudi, krije se mračna tajna, *arcanum imperi*; u neljudskim uslovima, u mraku i izolaciji, živi jedno dete, a njegovo suphumano postojanje jeste uslov i garancija blagostanja i prospe-

riteta ostalih stanovnika rajskog grada. Pitanje, verovatno retko gde tako jasno izraženo kao u rečima Ivana Karamazova – da li ljudi mogu da „pristanu da prime svoju sreću zasnovanu na nevinoj krvi malog izmučenog deteta, i kada je prime da ostanu zauvek srećni“ (Dostojevski 1977: 313–314) – u priči Ursule Legvin ima i svoj, više nego očigledni, politički smisao. Ljudska zajednica ne počiva ni na kakvoj etici ili ugovoru, već na brutalnom činu moći. Ovakvu pretpostavku misaoni eksperiment Legvine tek nagoveštava, dok je Išigurov roman kritički preispituje. Ona u stvari predstavlja temeljno načelo njegovog distopijskog sveta u kojem glavni junaci nisu obični ljudi, ma koliko na njih ličili, već ljudski klonovi, stvoreni i odgajani da u svojim kasnim dvadesetim ili ranim tridesetim godi-

¹ Na ovu sličnost ukazuje i Margaret Atwood (Margaret Atwood) u knjizi *U drugim svetovima (In Other Worlds)*, u eseju o romanu *Ne daj mi nikada da odem* (2011: 171).

nama, kada dostignu punu fizičku zrelost, ispune jedini razlog svog postojanja, doniranjem jednog, a optimalno četiri, organa za 'prave' ljude. Međutim, po mišljenju nekih savremenih teoretičara, uključivanje jednih i isključivanje drugih ljudskih bića, te moć i zabrana nisu samo temeljno načelo fikcijskih svetova već i jedno od glavnih obeležja savremenog doba. Zato će promišljanja Đorđa Agambena i Mišela Fukoa o biomoći/biopolitici, kao i stavovi Darka Suvina o novom Levijatenu savremenog doba, biti upotrebljeni kao okvir u kojem će se Išigurov roman čitati kao kritika utilitarizma i rastuće instrumentalizacije života.

Gradeći svoju teoriju o biopolitici na Fukoovom zapažanju da biopolitika ne upravlja prvenstveno građaninom kao pravim subjektom, već građaninom kao delom biomase koja se naziva stanovništvo, Agamben kao polaznu tačku za analizu političke situacije u doba neoliberalizma uzima depolitizovano ljudsko stanje, čoveka koji je izopšten iz društva, politike i prava. Da bi opisao ovo stanje, on uvodi pojam i figuru *homo sacer*, naziv za osuđenika u rimskom pravu koji je *sacer*, dakle, izvan zakona, lišen svih prava i svakog identiteta, sveden na 'goli život', na svoju fizičku egzistenciju. *Homo sacer* je figura koja čuva sećanje na ono što, po Agambenu, čini suštinu politike zapadnog sveta, a to je razdvajanja *zoe*, prirodnog života kao takvog – 'golog' života – od *biosa*, koji predstavlja 'kvalifikovani', 'politizovani' život: tradicionalno, kako kaže Agamben, „(g)oli život ima u zapadnjačkoj politici tu svojevrsnu privilegiju da bude ono na čijem isključenju se temelji grad ljudi“ (Agamben 2006: 13).² *Homo sacer* je 'živi mrtvac', kao

² Uz izvesne ograde prema Agambenovoj ideji da nasilje i zabrana, odnosno razdvajanje prirodne od političke egzistencije predstavljaju *konstitutivnu* dimenziju društvene zajednice i karakterišu *celokupnu* zapadnu filozofsku i političku tradiciju (kurziv moj; videti Koljević 2010: 65–71), teško je ne složiti se s njegovim, možda prenaplašeno kritičkim, ali u osnovi tačnim zapažanjem da pa-

bezimeno dete u priči Ursule Legvin ili glavni junaci u *Ne daj mi nikada da odem*, čovek koga je svako mogao da usmrti bez kazne, jer to ubistvo nema vrednost žrtvovanja i potpuno izlazi iz estetskog, etičkog ili religioznog okvira.

Za razliku od Agambena, Mišel Fuko biopolitiku ne vidi kao oblik otvorenog nasilja (mada ga ne isključuje), već kao dominaciju ekonomije i nastavak politike rata 'drugim sredstvima'. Još sedamdesetih godina prošlog veka, u knjizi *Treba braniti društvo*, on je napisao: „Danas čitava jedna nacija može da bude izložena smrti kako bi se nekoj drugoj naciji obezbedio opstanak. Princip moći ubiti radi života postao je sada vladajući princip međunarodne strategije, a opstanak sada nije legalni opstanak suvereniteta već biološki opstanak određenog stanovništva“ (Koljević 2010: 56). Po rečima Bogdane Koljević, Fuko rađanje biopolitike vidi u ulasku života u „polje čistih kalkulacija“, odnosno „tela u polje političkog – u momentu u kojem najveći zalog u političkim borbama više nije smrt i nasilje, već život shvaćen kao telo, materijalizacija i instrumentalizacija života sa kojom se rađaju nove tehnike upravljanja“ (*ibid.*: 53–54). Te nove tehnike upravljanja više nisu usmerene samo u pravcu delovanja na telo pojedinca već i na „telo-vrstu“, telo koje služi biološkim procesima, reprodukciji, rađanju i smrti, životu i trajanju“, a „nužan su element razvoja kapitalizma“ (*ibid.*: 54). Konačno, značajno je primetiti i to, kako ističe Bogdana Koljević, da u fukoovskoj analizi biopolitike, politizacija života znači depolitizaciju politike, što predstavlja gubitak prostora za slobodu – kako individualne, tako i kolektivne, slobodu *za*, kao i slobodu *od* (*ibid.*: 53–54). Uz Agambena i Fukoa, i drugi au-

radigma današnjeg sveta nije grad, koji bi počivao na zakonu i demokratskoj raspravi, nego koncentracioni logor, čija osnovna logika postaje sve savršenija. Kao u logoru, moderne države obezličavaju i brišu individualnost, dok tu depersonalizaciju prati (fiktivna) resubjektivizacija osoba koje su samo statistika.

tori prepoznaju karakteristike totalitarizma u neoliberalizmu, uprkos prividu koji se stvara o sve većoj usmerenosti na pojedinca i partikularne vrednosti.

Već pominjani Darko Suvin ovu novu vrstu hegemonije (globalne) vrlo pronicljivo naziva negativnim kolektivizmom ispražnjenja (2009: 241) i ovako objašnjava odlike postmoderne faze u razvoju kapitalizma: „Nasuprot despotskoj konfiguraciji što su je Dostojevski i Zamjatin pripisali srednjevekovnom katoličanstvu, razularenoj u otvorenom fašizmu i staljinizmu, Post-Fordizam potiskuje osobenost tako što dezorijentiranoj većini ispire mozak u diznijevskom potrošačkom zadovoljenju ili barem zaglupljenju, dok manjinu nas vodi u nesretnu izolaciju“ (*ibid.*: 242). I pored razlika u shvatanju prirode moći, Suvin, kao i Fuko, smatra da 'novog Levijatana' karakteriše prikrivena hegemonija: njena direktna posledica je ne samo osećanje ličnog otuđenja već i slabljenje javnog, političkog delovanja, uprkos prividu koji se stvara – iluzije da je „sve po meri subjekta“ i da čovek ima sve veća prava na „lično izražavanje“ (2009: 241).³

³ Jedna od ključnih karakteristika postmodernog društvenog konteksta jeste tzv. subjektivni zaokret. „Subjektivni zaokret“ je Drugo globalnog kapitalizma: oni se nalaze u zatvorenom krugu međusobne (re)produkcije, što za posledicu ima sve nejasnije granice između javnog i privatnog prostora i rastuću depolitizaciju pojedinca i kolektiva. U članku „Ljudsko – konačna granica“, Krunoslav Nikodem sumira stavove brojnih autora o efektima „subjektivnog zaokreta“ u savremenom društvu Zapada i piše: „I mnogi drugi autori zastupaju slična stajališta, primjerice Alain Touraine, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman itd., koja uglavnom ističu neutemeljenost, nestalnost, stalnu promjenjivost, samorefleksivnost postmodernog stanja društva (ili društva kasnog moderniteta), što s jedne strane pojačava važnost 'osobnog izbora' pojedinca, a s druge jača osjećaj 'ontološke samoće' ljudskog subjekta. 'Subjektivni zaokret' vidljiv je u svim područjima društvenog života kao sociokulturno usmjerenje k 'osobnom', primjerice u odgoju i obrazovanju usmjerenost na 'dijete' (učenika, studenta), u ekonomiji usmjerenost na potrošača, u zdravstvu usmjerenost na pacijenta, u poslovanju usmjerenost na

Agambenova teorija *homo sacer*, Fukoovo shvatanje biopolitike i Suvinov „negativni kolektiv ispražnjenja“ direktno nas uvode u distopijski svet Išigurovog romana, koji podseća na klasične distopije, poput Orvelove *1984*, Hakslijevog *Vrlog novog sveta* i Zamjatinovog *Mi*. Temeljno biopolitičko načelo „moći ubiti da bi se opstalo“ (dobro poznato čitaocu koji je neprekidno izložen modernom političkom diskursu o „demokratski upotrebljenoj sili“ i ratovima koji se vode „u ime života“) ovde je doslovno sprovedeno: ljudski klonovi su stvoreni da bi njihovi organi, kada klonovi postignu odgovarajuću zrelost, bili izvađeni i upotrebljeni kao 'rezervni delovi' za 'prave' ljude. Genetski inženjering je, dakle, *par excellence* primer biopolitičkog regulisanja i instrumentalizacije života kroz kontrolu reprodukcije, rađanja i smrti. Ali, kako „[d]isciplinacija tijela i regulacija pučanstva tvore dva pola oko kojih se razvila organizacija moći nad životom“ (Foucault 1994: 96), ovaj roman kritički ispituje i taj drugi pravac delovanja biomoći – proces 'proizvodnje' pojedinca preko discipline tela. Odgajanje klonova u internatu Hejšam jeste literarizacija poznate ideje Mišela Fukoa da „disciplina masovno proizvodi potčinjena i uvežbana, 'pokorna' tela. Ona povećava telesne snage (u smislu ekonomske koristi) i slabi te iste snage (u smislu političke potčinjenosti)“ (1997: 156). 'Pokorna' tela u Išigurovoj verziji su i Agambenovi *homines sacri*, ne samo diskurzivni proizvod društvene zajednice već bukvalno njegov konstitutivni element. Jedino pravo koje klonovi kao *homines sacri* ima-

osobni razvoj zaposlenika, itd. No 'subjektivni zaokret' u tom smislu i te kako odgovara zahtjevima globalnog kapitalizma u smislu fleksibilnosti rada, individualnog poduzetništva i 'izražajne' potrošnje. Subjektivizacija odnosa prema potrošnji, kao temeljni izvor samopoštovanja, omogućuje dominantnoj ideologiji potrošačke kulture i tržišne privrede potkopavanje sposobnosti subjekta za identifikacijom sa svojom društvenom grupom, što posljedično vodi ne samo slabljenju kolektivnog već i individualnog identiteta.“ (2008: 212).

ju, uprkos prividu da su 'kao ljudi', jeste njihovo pravo na smrt koja nema nikakvog višeg, transcendentalnog smisla: vađenje organa dok ne 'okončaju', što je samo eufemizam za njihovo po pravilu bolno umiranje, ne daje im 'oreol' žrtve, niti se shvata kao čin nasilja. Budući da se to dešava u interesu opstanka ljudskog roda, u 'ime života', ovo nasilje se ne može klasifikovati niti kao patološki poremećaj (pojedince ili kolektiva), niti kao čin destruktivnog nagona koji zahteva medicinski tretman, a ni kao zločin koji treba kazniti. Konačno, u romanu je prisutan i novi Levijatan o kome govori Suvin, a o kome čitalac vrlo malo saznaje, osim da se radi o nevidljivoj, bezličnoj i razjedinjenoj grupi međusobno povezanih bespolnih sivih odela i aktovki, nekim bezimenim naučnicima, korporacijama, medijima, sponzorima i političarima koji bez sile i represije formiraju 'mnjenje' i 'trendove', i kontrolišu život i smrt (Išiguro 2009: 226–228). A ono što prvenstveno daje distopijski karakter romanu jeste zloslutna i sveobuhvatna atmosfera emotivne praznine – „negativni kolektivism ispražnjenja“ – koja upućuje na glavnu temu – identitet i ljudske odnose u doba sveopšte materijalizacije i instrumentalizacije života.

'Da nam kažu i ne kažu': narativna i misaona zagonetka

Tematsko središte romana *Ne daj mi nikada da odem*, po opštem mišljenju kritike, jeste pitanje granica ljudskosti (Puchner, internet; Black, internet; Jerng, internet). 'Šta nas čini ljudima' ispituje se u kontekstu posthumanizma, iz ugla postljudskog, marginalizovanog Drugog: kloniranje se koristi kao „nositelj nekog društveno-političkog značenja, naime, kao razvijanje analogija za različite mogućnosti međuljudskih odnosa u autorovoj sadašnjosti“ (Suvin 2009: 285). Klon kao marginalizovano Drugo je višeznačna metafora za lični identitet i društvene odnose i savršeno sredstvo za ispitivanje koncepta ljud-

skog. Ništa manje u skladu s tematskim središtem romana nisu ni fokalizacija i pripovedni postupak. Ipak, do ovog saznanja čitalac ne dolazi ni lako ni brzo. *Ne daj mi nikada da odem* je neka vrsta zagonetke: narativne, zato što podriva čitačeva očekivanja kada se radi o žanrovskoj klasifikaciji, ali i misaone, jer generiše veći broj pitanja nego što nudi odgovore na njih.

„Zovem se Ketii H. Imam trideset i jednu godinu a negovateljica sam duže od jedanaest godina“ (Išiguro 2009: 7). Ovim jednostavnim rečima, kao homodijegetski pripovedač, iskazom u prvom licu, Ketii H. uvodi čitaoca, na prvi pogled, u sasvim prepoznatljiv svet realističkog romana obrazovanja, u priču o prijateljstvu, ljubavi i odrastanju privilegovanih učenika internata Hejlsam. Ali samo na prvi pogled, jer ništa u ovoj knjizi nije na mestu na kojem bismo očekivali da bude (čista heterotopija, kako bi rekao Mišel Fuko). Iako u epigrafu romana stoji *Engleska, kasne 1990*, dok su Hejlsam, Norfok i Dover imena stvarnih gradova u Engleskoj, nekakvo upozorenje ipak 'zazvoni' kada nam se pripovedač predstavi kao Ketii H. i kada pročitatamo da je uspešna u svom poslu negovanja *davaoca* jer uspeva da ih održi *mirnim* (kurziv moj). Poput „časovnika koji govori“ (Taylor, cit. prema Black, internet), ona nastupa kao da sve razume, ali joj je zapravo mnogo toga nejasno; ona opisuje, ali ne tumači; u njenoj naraciji ima dosta 'praznih mesta' za koje čitalac nije siguran da li su posledica nepouzdanog sećanja ili nerazumevanja događaja. Jednostavan, stilski uprošćeni iskaz, brojna i česta ponavljanja (ponekad do granica čitačevog strpljenja), predvidljivost s kojom počinje skoro svako poglavlje – „htela bih sada da pređem“, „ali ja bih želela da govorim“, „trebalo bi da objasnim“ – sve to zajedno navodi na zaključak da Ketii nije adekvatan i pouzdan pripovedač. To, međutim, istovremeno daje i posebnu autentičnost njenom (auto)biografskom tekstu o klonovima, jer već sam stil pripovedanja, na prvi pogled, reprodu-

kuje uobičajenu predstavu o klonovima (stvorenju u popularnoj kulturi), kao replikama ljudskih originala, čiji je život samo simulacija pravog ljudskog života. Kao što 'vaspitači' upravljaju životom klonova tako što im se, kako jedna od njih objašnjava – „kaže i ne kaže. Rečeno vam je, ali niko od vas nije stvarno shvatio...“ (Išiguro 2009: 84) – tako se i naracija razvija po istom principu, koji ne dozvoljava čitaocu da razume ništa više, niti brže, negoli to uspevaju glavni junaci (Black, internet). 'Vaspitači' i 'đaci' su samo dva od čitavog niza eufemizama koji prikrivaju i ublažavaju surovu istinu o funkciji klonova. Zato i nije moguće uočiti ironiju, niti sve nivoe značenja ovog složenog misaonog eksperimenta; ironija uglavnom nije verbalna, već proizlazi iz samog narativnog postupka u kojem se, jedna po jedna, dekonstruišu čitačeva očekivanja.

Jedno od prvih koje roman dekonstruiše jeste pitanje žanrovskog određenja. Postmoderan u smislu da se radi o „samosvesnoj umetnosti 'unutar arhive'“ (Hutcheon, internet), roman kombinuje elemente različitih žanrova – romana obrazovanja, naučne fantastike, distopije, alternativne istorije, dnevnika – čime se postiže prepoznatljiv postmoderni, ironični efekat, u kojem svaki od pomenutih žanrova parodira onaj drugi. Priča, uglavnom, hronološki prati odrastanje Ketii i njenih prijatelja Rut i Tomija, i podeljena je u tri celine, a svaka celina se bavi određenim periodom njihovog odrastanja: na primer, detinjstvo – Hejlsam, adolescencija – Izbe, zrelost – Kingsfild. Ipak, za razliku od klasičnog bildungsromana, potraga za smislom sopstvenog deficijentnog postojanja se završava u istom mraku iz kojeg i kreće, a ne događa se nikakva suštinska transformacija, u smislu moralnog sazrevanja i samosvesti. Junaci ostaju bez inicijacije u zrelost, bez prosvetljenja, samospoznaje, mudrosti i integracije u društvo – svega onoga što uobičajeno prati razvitak glavnog junaka ili junakinje bildungsromana na njegovom/

njenom putu od nevinosti, preko iskušenja, do prihvatanja određenog društveno prihvatljivog modela ponašanja. *Ne daj mi nikada da odem* ne bi mogao da u pravom smislu ponese ni naziv tzv. romana nerealizovane inicijacije, u kojem junak ostaje bez integracije u društvo, zato što odbija ili ne može da se povinuje društvenim pravilima. Junaci ne postižu nikakvo samorazumevanje, potpuno su nepromenjeni 'iskustvom' i ostaju bez samosvesti, koja je, uz slobodnu volju, suštinska pretpostavka tradicionalne liberalno-humanističke koncepcije subjekta. Ukoliko su klonovi prikazani kao bića koja vole, misle i kreativno se izražavaju (u pisanju, na primer, kao Ketii, čiji autobiografski tekst čitamo, ili crtežom, kao Tomii, koji je tvorac neobičnih crteža životinjskih 'kiborga'), a da pri tom njihovo odrastanje nije prikazano kao postepeni, kontinuirani razvoj iz nekog datog 'inertnog potencijala' (Jerng, internet), ni kao moralno sazrevanje i postizanje samosvesti, a čak ni kao psihološka slojevitost, već samo kao površina, jednoličnost, mehaničko ponavljanje, predvidljivost, postavlja se pitanje: s kojim ciljem?

Kao što su mnogi kritičari već zapazili, Išigurovo interesovanje leži u „etičkim eksperimentima, pre nego psihološkom realizmu“ (Stanton 2006: 15). Luis Menand (Louis Menand), recimo, za Išigura kaže da „piše kao neko ko se pretvara da je realista“, a glavne junake u romanu *Ne daj mi nikada da odem* naziva „simulatorima ljudskosti, isfabrikovanim figurama koje prolaze za stvarne“ (Menand, internet). Simulacija je ovde i više nego značajna reč za razumevanje načina na koji roman tretira problem granica ljudskosti; prvo, ona upućuje na zaključak da se ovom pitanju pristupa kao prvenstveno etičkom problemu, a ne kao epistemološkom. Drugo, poigravajući se idejom o klonu kao simulaciji ljudskosti, roman postiže usaglašenost između pripovedačkih postupaka, likova i teme. Ne samo da su likovi predstavljeni bez psihološke slojevitosti, kao poslušni automati

koji ravnodušno prihvataju svoju sudbinu, već je simulacija najbolji opis za jednolično pripovedanje bez emocije: Ketine rečenice otkrivaju samo „enigmatičnu površinu koja osujećuje emotivnu i mimetičku identifikaciju sa likovima“ (Puchner, internet). Konačno, dominantno osećanje simulirane emocije iza koje se krije ambis emotivne praznine daje ovoj priči prepoznatljiv distopijski karakter i dovoljno jasno izražava tematsku preokupaciju o ulozi (bio)moći u stvaranju i reprodukciji određenog modela društvene stvarnosti i subjektivnosti. Zato fokus ovde nije na otkriću esencije ljudskog, već na problematizaciji njegovog diskurzivnog, ideološkog i kulturološkog konstruisanja, što je nagovešteno, između ostalog, već i kroz proizvedenu nesigurnost u pogledu žanra. Kako ispravno primećuje Mark Jerng (Mark Jerng), nedostatak kontinuiteta, rasta i „postepenog otkrivanja“ ličnosti u potrazi glavnih junaka za smislom njihovog deficijentnog postojanja, koja na prvi pogled liči na romantičarski 'mit potrage' i narativ o individuaciji, otkriva u kojoj meri „naša shvatanja 'ljudskog' zavise od generičkih i narativnih očekivanja koja daju formu životu“ (Jerng, internet). Ali, dodala bih, otkriva i meru u kojoj je 'goli život' – depolitizovano telo – takođe proizvod delovanja (bio)moći, diskurzivna i ideološka konstrukcija, kulturno i istorijski uslovljena.

**„Negovatelji nisu mašine“:
instrumentalna racionalnost**

Odgajanje klonova u Hejlsamu je humanitarni projekat, eksperiment koji treba da pokaže (ostalima, manje humanim ljudima) da klonovi mogu da se humanizuju i da i oni, kao i ljudi, imaju dušu. Zato, umesto bodljikave žice i torture, 'đaci' čitaju Šekspira, Džojso i Džordž Eliot, slikaju i pišu pesme, jer umetničko stvaranje u romantičarskom tumačenju, kao ekspresija duše, može da posluži kao most razumevanja ljudi i klonova. To je iluzija u koju veruju 'đaci' Hejlsama: emocija otelotvorena u

umetničkom delu ili ispoljena kroz ljubav dva klona mogla bi da 'odloži' početak doniranja i umiranja. „Glasine su pune samozavaravanja“ (Išiguro 2009: 260), kaže Mis Emili, jedna od 'vaspitačica', ali se one ipak stvaraju i održavaju jer volju za opstankom bićima koja su potpuno isključena iz simboličkog i pravnog poretka može da pruži samo iluzija i samozavaravanje. Čitav zaplet romana, čini se, izgrađen je na pretpostavci da je duša taj transcendirajući, osobeni kvalitet 'pravih' ljudi koji sprečava da se ljudi izjednače s 'postljudskim' (postbiološkim), a koji se konstruiše kroz informacijske obrasce unutar tela (Hayles 2006: 160). To je, barem, ono što čitalac klasičnih distopija očekuje. Kod Hakslija i Orvela, empatija i sećanja su ono što čoveka čini čovekom. U Bredberijevom *Farenhajtu 451*, na primer, knjige nisu samo suprotnost tehnologiji, mehanizaciji i nehumanom, već su lakmus papir koji pokazuje da su samo oni koji ih čitaju prava ljudska bića, dok svi ostali to nisu. U klasiku sajberpank književnosti, *Neuromantu* Viliijama Gibsona, nailazimo čak na otvoreni prezir prema telu – um je taj koji određuje ljudsko i svedoči o postojanju autentičnog sebstva, dok je telo 'samo meso' (Gibson 2008: 13). U Išigurovom romanu suočeni smo s nešto drugačijim scenariom: u knjizi u kojoj ništa nije onako kako na prvi pogled izgleda, tako ni ova humanitarna retorika Mis Emili nije nikakav uvod u diskurs o duši kao esenciji ljudskog, kao što ni cilj Išigurove kritike nije romantičarski koncept umetnosti kao ekspresiji duše. Cilj je problematizovati etičke stavove koji proizlaze iz određenih upotreba moći.

Stvoreni *in vitro*, od genetske informacije uzete od 'pravih' ljudi i zahvaljujući nekom političkom i biotehnoškom mehanizmu, u Išigurovoj alternativnoj istoriji 20. veka – „u ranim pedesetim kada su veliki proboji u nauci tako brzo pratili jedan drugi“, i kada su se „otvorile tolike nove mogućnosti“, „toliki načini da se izleće do tada neizlečiva stanja“ i tako svet izađe iz

„mračnog doba“ (Išiguro 2009: 264–265) – glavni junaci, Ketii, Tomi i Rut, savršeni su primeri postljudskog identiteta u biološkom i u humanističkom smislu, odnosno literarizacija Fukoove ideje o 'proizvodnji' pojedinca po slici i meri kapitalističkih zakona tržišta. Otuda ne čudi da se najvažniji deo radnje dešava u Hejlšamu, koji podseća na tradicionalne, viktorijske škole za decu bogate srednje klase. Odgajanje klonova u Hejlšamu je moguće posmatrati kao *case study* proizvodnje normalnih osoba koji se sprovodi komplikovanim strategijama nadzora, hijerarhijskog posmatranja i disciplinovanja, i samim tim zaslužuje da bude predmet posebnog rada. Ovog puta želimo da istaknemo u kojoj meri je odgajanje daleko od negovanja 'prirodne' normalnosti ili ispisivanje znanja na 'neispisanu tablu' njihovih umova ili duša; još značajnije jeste uočiti koliko se oblikovanje i normalizovanje klonova sprovodi na način koji apsolutno odgovara zahtevima neoliberalne ekonomije.

U skladu sa izmenjenim načinom funkcionisanja biomoći i njenim tehnikama disciplinovanja, bez brutalnosti i kažnjavanja, Hejlšam stvara pojedince 'po svojoj slici i prilici'.⁴ Hejlšam je bila plemena namera jedne grupe entuzijasta da pokažu svetu „da je moguće, ako se đaci podižu u humanom, kulturnom okruženju, da odrastu u osećajna i inteligentna bića kao sva obična ljudska bića“ (Išiguro 2009: 263). Međutim, u svetu ovog romana (kao, uostalom, i svetu čitaoca), humanitarno nije isto što i humano; upravo ovakva retorika jeste paradigmatička manifestacija biomoći koja pacifikuje 'đake' i smanjuje pro-

stor za njihovo delovanje. Iza maske humanog okruženja Hejšama i navodno plemenitog cilja da se klonovi humanizuju i tako dokaže njihova humanost, krije se nasilje. Pravi i jedini cilj jeste obuka za buduću 'profesiju' davaoca organa. Tako i sama struktura romana dobija drugačije značenje. Tri dela se ne odnose na životna doba i različite periode u sazrevanju glavnih junaka, već različite funkcije, namene, to jest 'zanimanja' koja se njihovim telima dodeljuju, a koja prate njihov biološki rast. Kao deca, oni su đaci koji usvajaju norme; kao adolescenti, oni su negovatelji koji se profesionalno brinu o drugim *homines sacri*; kao biološki zrela bića, oni postaju davaoci koji time ispunjavaju jedini stvarni razlog svog postojanja. Hejlšam⁵ je zapravo travestija ideje liberalnog, humanističkog obrazovanja, čiju pravu namenu, u knjizi eseja *U drugim svetovima*, Margaret Atwood ovaako objašnjava: „Dve reči, vrlo interesantno, neprekidno se ponavljaju. Jedna od njih, kao što se može pretpostaviti, jeste 'normalno'. Druga je 'treba', kao na primer u poslednjoj rečenici ove knjige: 'da se odvezem tamo gde je trebalo da budem'. Ko definiše 'normalno'? Ko nam određuje šta treba da radimo? Ova pitanja dobijaju na značaju u napetim vremenima; ako ne grešim, ona će postati još značajnija za nekoliko godina“ (Atwood 2011: 172). Njegovi 'đaci' su žrtve novih i perfidnijih, ali ne manje totalizujućih i totalitarnih načina upravljanja životom, budući da efikasno deluju bez bodljikave žice i nasilja, i da se ostvaruju na golom životu, na trpećem telu bez glasa.

'Vaspitači' koje Išiguro ironično naziva čuvarima (engl. *guardians*) nisu nikakvi kustosi humanizma, već agenti kalkulacije i utilitarizacije života, čuvari i kontrolori istine, vojnici koji vode 'humanitarni' rat u nameri da instrumentalizuju um i pacifikuju subjekte da „nikakve sumnje ne bi prolazile kroz glavu ma kome od vas“, kaže

⁴ „Moć je onaj zbiljski sklop (dispozitiv) koji proizvodi subjektivnost po svojoj slici i prilici“ (Kalanj 1994: 173). Fuko smatra da se pojedinac stvara unutar tehnologije moći nad telom, zahvaljujući različitim metodama nadzora, kažnjavanja i kontrole nad telesnim postupcima. „Ove metode koje omogućavaju preciznu kontrolu radnji koje telo izvodi, koje obezbeđuju stalno potčinjavanje telesnih snaga i nameću im odnos pokornost–korisnost, jesu ono što se naziva disciplinom ovog ili onog tipa.“ (Fuko 1997: 155).

⁵ Naziv ovog mesta, ironično, potcrtava njegovu pravu prirodu: 'živela prevara' (engl. *hail* – živeli, zdravo; engl. *sham* – prevara).

Mis Emili (Išiguro 2009: 262). Moć i znanje su u njihovim rukama: klonovima se od početka i „kaže i ne kaže“ (*ibid.*: 87); to što vaspitači znaju uvek premašuje ono što klonovi razumeju. U meri u kojoj figura *homo sacer*, kao depolitizovano ljudsko stanje, čovek koji je izopšten iz društva, politike i prava i sveden na biološku supstancu, opisuje situaciju u kojoj se nalaze glavni junaci romana, u istoj toj meri moguće je povući paralelu između Hejlsama i Agambenove 'paradigme savremenog sveta' – koncentracionog logora. Klonovi nemaju brojeve kao logoraši, ali nemaju ni prezimena, već inicijale: Keti H., Kerol H., Hari C., Roj J. Oni su bez porodice i 'prirodnog' porekla, ali i kulturnih obeležja – bez rasnog i etničkog identiteta, nesvesni rodnih razlika. Pri tom, to nije slučaj s 'pravim' ljudima: Mis Emili je očigledno neudata, njen sluga Džordž je „krupni Nigerijac“ (*ibid.*: 258), a Madam je „Francuskinja ili Belgijanka“ (kurziv moj; *ibid.*: 35). U Hejšamu se 'đaci' obezličavaju, unificiraju, briše im se individualnost, a onda se fiktivno resubjektivizuju. Njima je dozvoljen privid i simulacija subjekta, a zapravo su sve vreme samo funkcionalna, instrumentalizovana tela.

Da ironija bude veća, instrumentalizacija klonova i njihova pacifikacija se u velikoj meri ostvaruje preko humanističkog obrazovanja i umetnosti, s 'virtuelnom električnom ogradom' od 'umetničkih dela' koja sami klonovi stvaraju (Black, internet). Umesto da bude nosilac potencijalnog oslobođenja, obrazovanje i umetnost su predstavljeni kao moćno ideološko sredstvo nadzora i discipline, pacifikacije i depolitizacije, i održanja statusa kvo. Prosto je neshvatljivo s kojom lakoćom čuvari uspevaju da održe neku vrstu kognitivne (naravno, i emotivne i etičke) disonance, orvelovsko 'dvomišljenje', da odvojeno misle duh i telo. Oni razvijaju estetsko i moralno osećanje kod bića čija su tela svedena na običnu biološku supstancu, 'uvek već' mrtva i rasparčana. Ni u jednom trenutku

oni i ne postoje kao entitet i celina za svoje čuvarе, kao što im suštinski nije dozvoljeno da postoje i učestvuju u ljudskom svetu. Svaka mogućnost njihovog samopotvrđivanja i samosvesti unapred je osujećena. Oni su od početka do kraja Drugo – suphumana stvorenja kojih se vaspitači plaše „kao što bi se neko mogao plašiti pauka“ (Išiguro 2009: 38). Samo u ovom kontekstu treba analizirati 'humano' obrazovanje koje klonovi dobijaju. Kreativnost koja se zahteva od devetogodišnjaka, a svodi na vajanje, crtanje i pisanje poezije – o kojoj, kako kaže Rut, „ništa nismo znali“ i „nismo marili“ (*ibid.*: 21) – jeste glavna disciplinujuća tehnika i način vladanja klonovima, ali i mesto u romanu gde se u grafički jasnom obliku otkriva logika i mehanizam subjektivizacije i individualizacije klonova. Taj mehanizam objašnjava otkud dolazi ono mehaničko i automatsko koje odlikuje ne samo naraciju već i karakterizaciju likova, i zašto se emocije ne osećaju i pored toga što se čitalac od prve do poslednje strane podseća da „klonovi nisu mašine“. Hejšam preko 'stvaralaštva' podstiče proces normalizacije, tako što afirmiše one klonove koji prihvataju normu i poslušno obavljaju svoju dužnost 'đaka'.⁶ Onaj koji „nikada ne nastoji da bude kreativan“, poput Tomija, inače odvažnog, snažnog dečaka i odličnog sportiste (kurziv moj; *ibid.*: 18) – gubi 'ugled' među vršnjacima i biva

⁶ Utilitarizam se pojavljuje kao efikasan način kontrole i upravljanja telom. U klasičnim distopijama telo je prikazano kao predmet bola, nadzora i kazne – predmet seksualne prohibicije, recimo u Orvelovoj *1984*, ili promiskuitetnosti, kao u Hakslijevom *Vrlom novom svetu* ili Zamjatinovom *Mi*. Umetničko stvaranje, ljubav i seks su strogo zabranjena ili kontrolisana stvar – dozvoljeni su kao privid participacije u društvu, samo ako su mehanički, lišeni emocije i strasti. U romanu *Ne daj mi nikada da odem* naglasak je na funkcionalnosti tela, odnosno funkcionalnosti 'umetničkog stvaralaštva' i seksa. Poput predmeta koji se razmenjuju, koriste, skupljaju i cirkulišu, kao što će jednog dana cirkulisati organi klonova, seks i stvaralaštvo su dozvoljeni jer su svojom funkcionalnošću obesmišljeni. Kao takvi, oni su efikasni instrument kontrole i regulacije života.

marginalizovan. I Tomijevi napadi besa – jedini, očigledni vid protesta u romanu (sporadičan i neefikasan, doduše) i nagoveštaj nekakve psihološke slojevitosti ovog lika – bivaju kažnjeni njegovim isključivanjem iz zajednice vršnjaka. Ovo već dovoljno ukazuje na neki skriveni standard odsutan iz vidnog polja. Taj standard postaje potpuno jasan kada se Tomi normalizuje i ponovno bude uključen u društvo svojih vršnjaka u trenutku kada prestanu bes i emotivne reakcije. Tomi tada „pronalaži Boga“, kako kaže Ketu, što u prevodu na jezik Hejlsama znači isto što i preokrenuti „stvari u svoju korist“ (*ibid.*: 26). Jer osnovni i najviši zakon koji 'đaci' Hejlsama usvajaju jeste kako upotrebiti razum da bi se ostvarilo nešto korisno. Oni koji prihvate ovaj zakon i afirmišu društvo kao prostor tržišnih odnosa su normalni i biće afirmisani kao 'đaci' Hejlsama. Ponašanje koje nije funkcionalno i ekonomično smatra se devijacijom, subverzivnim i nenormalnim ponašanjem.⁷

Biomoć, otelotvorena u Hejlsamu (i neoliberalizmu), preko utilitarizma kao efikasnog načina nadzora i kontrole, instrumentalizuje klonove (ljudska bića) i zarobljava ih u sistem ekonomske i političke dominacije. Ovo jasno dolazi do izražaja u hejlsamskim praksama kakva je, recimo, misteriozna Galerija u koju Madam odnosi najbolje radove, bez objašnjenja njihove moguće namene, kao i tzv. razmene. Razmene se redovno održavaju u Hejlsamu, četiri puta godišnje (četiri je i broj organa koji optimalno treba da doniraju), kada 'đaci' dobijaju priliku da dođu do crteža i pesama svojih vršnjaka i tako upotpune svoje 'zbirke'. Te radove kupuju bonovima (engl. *token* – beleg, simbol, bon – ironično je podsećanje na pravu razmenu i prodaju organa, koja klonove tek očekuje),

⁷ „Nazovite neku stvar nemoralnom ili ružnom, uništiteljskom po dušu ili degradirajućom, opasnom za mir u svetu ili blagostanje budućih generacija; sve dok niste pokazali da je ona 'neekonomična' niste zaista doveli u pitanje njeno pravo da postoji, raste i napreduje.“ (Schumacher 1973: 34).

a o značaju ovih razmena Ketu kaže: „Razmene sa bonovima kao valutom, poslužile su nam da razvijemo smisao procenjivanja onoga što stvorimo. Postali smo zaokupljeni majicama, ukrašavanjem prostora oko svojih kreveta, davanjem ličnog pečata svojim klupama. I naravno, imali smo svoje zbirke o kojima se trebalo brinuti“ (Išiguro 2009: 41). Razmene otkrivaju, kao što Šamim Blek (Shameem Black) ispravno primećuje, pravi smisao tzv. stvaralaštva iz duše: to je zapravo obuka za ulogu donora organa. Od najranijeg detinjstva klonovi se uče da 'daju sebe' svojim 'vaspitačima' i da kroz razmenu svojih 'umetničkih' radova prihvate činjenicu da će to jednom morati učiniti i sa svojim organima (Black, internet). Cilj razmene, međutim, nije samo, kao što kaže Blek, osećaj lične vrednosti i zasluge koji se formira u činu kupovine i razmene. Još važniji momenat koji treba uočiti jeste činjenica da se osećaj sopstva i individualizacija klonova formira kroz ekonomiju, na 'tržištu' i preko privatne svojine, kao neupitnih vrednosti kapitalizma. Slično ovome, 'đaci' učestvuju i na tzv. prodajama, gde dobijaju priliku da 'kupe' nešto iz spoljašnjeg sveta s kojim, inače, osim posredno, preko 'vaspitača', muzike, filma i knjiga, nemaju nikakav kontakt. Kroz privid učestvovanja i razmene s 'pravim' ljudima, u klonove se utiskuje osećanje inferiornosti i drugosti, jer na tim prodajama nije bilo „gotovo ničeg posebnog i bonove smo trošili samo da bismo zamениli pohabane i pokvarene stvari onima koje su gotovo iste takve“ (Išiguro 2009: 44). U tržišnoj ekonomiji Hejlsama stvaralaštvo, duša, obrazovanje, humanost, razmena, individualnost i zajednica se dekonceptualizuju, „raspojmljuju“ i dobijaju bitno drugačije značenje.

Kroz distopiju o svetu u kojem je posebna vrsta ljudskih bića svedena na *hominnes sacri* da bi održala život pravih ljudi, roman kritikuje ne samo rastuću nejednakost (ekonomsku i političku) u savremenom svetu već identifikuje utilitarizam i

instrumentalni razum kao glavne uzročnike savremene reifikacije života. Kao što je čest slučaj u modernim distopijama, kritika je istovremeno i nagoveštaj drugačije mogućnosti za život – život čoveka koji je subjekt, samosvesno i delatno biće. Ova dva različita modela egzistencije omogućuju da se u romanu uoče i druge distinkcije: empatija kao intuitivni doživljaj drugog i empatija kao profesionalna i naučena briga za drugog; neutilitarno stvaralaštvo i potrošačka estetizacija; humanizam i humanitarnost; obrazovanje kao prosvetavanje i obrazovanje kao disciplina i kontrola. Kraj priče Ursule Legvin je prilično sumoran: mali je broj onih koji su spremni da odbace ličnu sreću, čak i kada su svesni da su nevina žrtva i tuđa patnja njena cena, a ti malobrojni su „the ones who walk away from Omelas“. Za radikalni individualizam ovog tipa postoji samo sopstveno ostvarenje u neprekidnom otporu prema sistemu. Iako sličan u mnogo čemu s pričom Legvinove, roman *Ne daj mi nikada da odem* završava drugačije – ni etika pravde, ni radikalni individualizam, već briga, zajedništvo, komunikacija i međusobna bliskost, nagovešteni već samim naslovom, a iznad svega ljubav i imaginacija. Sve dok snagom ljubavi i mašte neka Ketij H. uspeva da oživi „sićušnu priliku... koja će postepeno postajati sve veća dok ne prepoznam Tomiju i da će on mahati, čak i dozivati“ (Išiguro 2009: 289), postoji nada za humano i humanizujuće. Zato ovaj roman i bez otvorenih gestova pobune ne nosi pesimističnu poruku – on je ZA savest, odgovornost i dostojanstvo života.

Literatura

1. Agamben, Giorgio (2006), *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Zagreb: Multimedijalni institut – Arkzin.
2. Atwood, Margaret (2011), *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, Great Britain: Virago Press.
3. Black, Shameem (2009), „Ishiguro's Inhuman Aesthetics“, *MFS Modern Ficti-*

on Studies 55.4: 785–807, *Project MUSE*, internet, dostupno na <http://muse.jhu.edu> (pristupljeno 17. marta 2013).

4. Dostojevski, F. M. (1977), *Braća Karamazovi I*, Beograd: IP „Rad“.
5. Foucault, Michel (1994), *Znanje i moć*, Zagreb: Globus.
6. Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati*, Beograd: Prosveta.
7. Gibson, Vilijem (2008), *Neuromant*, Beograd: IPS Media.
8. Hayles, N. Katherine (2006), „Unfinished Work. From Cyborg to Cognisphere“, *Theory, Culture & Society* 23 (7–8): 159–166.
9. Hutcheon, Linda, „Historiographic Metafiction Parody and the Intertextuality of History“, internet, dostupno na http://ieas.unideb.hu/admin/file_3553.pdf (pristupljeno 4. septembra 2013).
10. Išiguro, Kazuo (2009), *Ne daj mi nikada da odem*, Beograd: Plato Books – B&S.
11. Jerng, Mark, „Giving Form to Life: Cloning and Narrative Expectations of the Human“, *Project MUSE*, internet, dostupno na <http://english.ucdavis.edu/people/directory/mjerng> (pristupljeno 27. januara 2014).
12. Kalanj, Rade (1994), „Pogovor – Humanističke znanosti i problem moći. Foucaultov pristup“, u: M. Foucault, *Znanje i moć*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
13. Koljević, Bogdana (2010), *Biopolitika i politički subjektivitet*, Beograd: Službeni glasnik.
14. Menanad, Louis, „Something about Kathy“, *The New Yorker*, 28 Mar. 2005, internet, dostupno na http://www.newyorker.com/archive/2005/03/28/050328crbo_books1 (pristupljeno 15. marta 2014).
15. Puchner, Martin, „When We Were Clones“, internet, dostupno na <http://www.people.fas.harvard.edu/~puchner>

Klon kao metafora Drugog u romanu Ne daj mi nikada da odem Kazua Išigura

- /raritanclones.pdf (pristupljeno 17. decembra 2013).
16. Nikodem, Krunoslav (2008), „Ljudsko – konačna granica. Biotehnologija (ra) stvaranja i dolazak poslijeljudskoga“, *Filozofska istraživanja*, 109, god. 28, sv. 1, 209–221, internet, dostupno na hr-cak.srce.hr/file/36505 (pristupljeno 21. februara 2013).
17. Schumacher, E. F. (1973), *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, Falmouth: Sphere Books.
18. Stanton, Katherine (2006), *Cosmopolitan Fictions: Ethics, Politics, and Global Change in the Works of Kazuo Ishiguro, Michael Ondaatje, Jamaica Kincaid, and J.M. Coetzee*, New York: Routledge.
19. Suvin, Darko (2009), *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*, Beograd: Slovo-Slavia.

CLONE AS A METAPHOR FOR THE OTHER IN KAZUO ISHIGURO'S *NEVER LET ME GO*

Summary

In the tradition of Mary Shelley's *Frankenstein* (1818) and Aldous Huxley's *Brave New World* (1932), Kazuo Ishiguro's novel *Never Let Me Go* (2005) employs human cloning as a complex metaphor for personal identity and social relations. Unlike these classics of the literary dystopia, the novel's anxieties are not generated by the relationship between the human being and biotechnology, more specifically, the possibility of the creation of post human life forms in the near future, which can easily be assumed from the centrality of the metaphor of cloning both in the novel and the contemporary socio/ cultural context. Its deepest anxieties concern effective ways of surveillance and social control by "a Leviathan", which Darko Suvin associates with any kind of "collective, politico-economic and ideological hegemony" (Suvin 2009: 226), and the novel identifies with the contemporary age of biocapitalism and neoliberalism. The concept of biopolitics as deployed in the theories of Giorgio Agamben and Michael Foucault and Darko Suvin's ideas about the hegemony of a "new Leviathan" are used as the framework within which the novel will be read as Ishiguro's critique of utilitarianism and the rising instrumentalisation of life.

milica.zivkovic61@yahoo.com