

Luka Bogdanić

**Subverzivno nasljeđe
1968. i otvorena pitanja
filozofske antropologije**

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

Ur. B. Mikulić / M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019.

SAŽETAK

Članak u prvom dijelu rekonstruira, u općim crtama, glavne političke zahtjeve i ideologiju pokreta nastalih 1968. Potom, problematizira neuspjeh stvaranja zajedničkog fronta djelovanja studenata i radnika otvarajući pitanje o bitnim karakteristikama pokreta nastalih u periodu poslije '68. U tekstu se tematizira prijelaz s klasnog pitanja na identitetska pitanja ukazujući kako identitarni pristup društvenoj problematici priječi put njenom razumijevanju, kao i stvaranju društveno transverzalnog subverzivnog i kritičkog subjekta. Utoliko, naglašava se da su se emancipacijske politike uronjene u logiku identiteta pokazale nesposobnima da obrane vlastite zahtjeve i uspjehe od njihovog pretvaranja u prostore na kojim kapital stvara nove profite. Izmjena prioriteta između tema društvene ontologije i pitanja filozofske antropologije, koja nastaje nakon '68., uzeta je kao lakmus papir koji omogućuje određivanje udaljenosti između implementacije subverzivne dimenzije u društvena kretanja i same društvene zbilje. ★

1968's Subversive Legacy and Open Issues in Philosophical Anthropology

ABSTRACT

In the first part, the article reconstructs, in general terms, the principal political demands and ideology of movements emerging after 1968. It then problematizes the failure of different movements of '68 to create a common front between students and workers, raising the question about the main characteristics of the movements born immediately after '68. The paper deals with the transition from class issues to those of identity, pointing out that approaches based on identity are unable to offer the key to understanding social dynamics and are inadequate for the creation of a transversal and subversive subject. The paper also emphasizes that the emancipatory politics immersed in the logic of identity have proven to be incapable of defending their own demands and successes from being transformed into the functions of profit. The change of priorities between the topics of social ontology and the issues of philosophical anthropology, which arises after '68, is taken as a litmus test, which allows us to determine the distance between the implementation of the subversive dimension in social movements and the social reality itself. ★

“srce je u svojim utrkama protiv svijesti hirovito, pronicljivo i maštovito kao majstor masker. Da bi stvorio svoje maske, dovoljan mu je jeftin trik, koji puta, da bi prebukao stvari, jednostavno zamjeni jednu riječ drugom ... I svijest se zapliće u toj bizarnoj igri kao stranac na maskenbalu, u potocima vina”

— Elsa Morante, *L'isola di Artuto* (1957)

Kontekst

Godina 1968., godina pobune, studenti i radnici su na ulicama, skoro u svim evropskim gradovima. Negdje su nemiri počeli ranije, negdje kasnije, no simbol i vrhunac pobune je Pariški maj. Što je uzrokovalo val protesta, nije jednostavno odgovoriti, ali ukratko kao najširi historijski okvir mogu se navesti sljedeći događaji: Vijetnamski rat i s njime povezani protesti na Sveučilištu Berkeley koji su započeli već 1964.; zaustavljanje revolucionarnog vala u Južnoj Americi koju simbolički označuje brutalno ubojstvo Che Guevare u Boliviji 1967.; dekolonizacija, osobito Alžirski rat za neovisnost.⁰¹ Za Evropski kontekst važno je imati na umu da se protesti nisu dogodili u doba neke krize, već suprotno u vrijeme rasta većine evropskih ekonomija, tj. u doba vrtoglave industrijalizacije ili ekonomskog “buma”, kako je to razdoblje nazvano u Italiji.⁰²

Ako je svaki oblik društvene proizvodnje robâ istovremeno i određeni način proizvodnje čovječanstva, kako kaže Marx, onda možemo reći da je 1968. bila pobuna i borba za jedan drugačiji oblik proizvodnje čovjeka.⁰³ Radilo se o pobuni koja je, s jedne strane, u svojem najradikalnijem izrazu bila pokušaj intervencije u sam temelj kapitalističke produktivističke logike, a s druge, pokušaj razbijanja društvenog okvira u kojem se navedena industrijalizacija odvijala.

U Francuskoj je spontana pobuna studenata i radnika 13.5.1968. rezultirala jednim od najvećih štrajkova u povijesti Pete Republike. Vodeću ulogu u tim događajima imali su studenti i radnici. U trenut-

01 Za novije tematizacije v. R. Vinen, *The Long '68: Radical Protest and Its Enemies*, 2018; G. Katsiaficas, *The Global Imagination of 1968: Revolution and Counterrevolution*, 2. izd. 2018.

02 Vidi P. Pombeni, *Che cosa resta del '68*, 2018; G. Monti i A. Longo (ur.), *Dizionario del '68*, 1998.

03 Karl Marx, *Uvod u kritiku političke ekonomije*, str. 603. Usp. Luka Bogdanić, *Mogućnost kritike potrošačkog društva kao problem filozofije odgoja. Marginalije o Pasoliniju*, 286.

ku svog najvećeg naboja '68. je uspjela, iako nakratko, sjediniti dva fronta: omladinsku pobunu i pobunu radnika. Od samoga početka bilo je evidentno da će uspjeh borbe ovisiti o sposobnosti povezivanja tih dvaju izvora pobune. Osnovna ideja je bila da oslobođenje radnika mora biti djelo samih radnika, stoga je parola glasila “treba proletarizirati pokret”. Naime, vrlo brzo je izašao na površinu problem uloge studenata u odnosu na pobunu radnika. Različiti oblici izražavanja i objektivizacije tih dviju društvenih grupâ onemogućavali su da se trajno nađe zajednički društveni nazivnik koji bi povezivao te dvije borbe. Kako su radnici uglavnom odbacivali ideju da im se studenti nametnu kao intelektualne vođe, odgovor se tražio u proletarizaciji pokreta. Tim više što su istovremeno jedna i druga grupa registrirale — rečeno Lukácsevima jezikom — kako “opredmećeni oblici u društvu” imaju sve više i više funkcije “koje čovjekovu bit dovode u suprotnost spram njegova bitka”, odnosno da novi val industrijalizacije sve više i više “podjarmljuje, izopačuje, rastače” društveni bitak.⁰⁴ Kao što je već rečeno, problem je bio to što su oblici opredmećenja dviju navedenih skupina bili bitno drugačiji, pa su stoga i polja njihovih iskustva podjarmljivanja bila bitno drugačija. Neuspjeh spajanja tih dvaju frontova borbe urodio je neuspjehom šezdesetosmaške pobune.

Pitanje sjedinjenja različitih perspektiva borbe protiv sistema i danas je aktualno. I danas ostaje načelno važeća teza: oslobođanje potlačanih mora biti djelo njih samih. Ali taj jednostavan slogan otvara čitav niz pitanja. Za početak pitanje, koji su sve to danas subjekti koji trpe potlačivanje i koji su potencijalni nosioci od njih drugih i drugačijih oblika društvene svijesti? Suvremena društva registriraju pluralizaciju subjekata koji traže emancipaciju, ali i nemogućnost ili nesposobnost njihovog povezivanja u zajedničku borbu. Detekcija zajedničkog nazivnika te borbe postala je sve teža uslijed rastuće opće društvene diferencijacije i specijalizacije. Različita dnevna iskustva potčinjavanja diktiraju različite neposredne prioritete, tako da zajednički horizont opće društvene emancipacije ostaje skoro samo kao utopijski cilj, više imaginaran nego realan. Slika se daljnje komplicira kada se uzme u obzir dokazana sposobnost kapitalizma da se prilagođava i da stalno iznova kolonizira nove oblike života i oblike pobuna, pretvarajući — kao Kirka — svoje protivnike u nove forme potrošača, a njihove stilove života u nove niše tržišta.

04 Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, str. 25.

Okvir neodgovorenih pitanja

Upravo je 1968. pokazala da nema mehaničkih rješenja. Ideja da se sitnograđanska klasa i intelektualci trebaju identificirati s radnicima, tako što će živjeti kao riba u vodi zajedno s radnicima, nije urodila željenim plodom. Ograničenja koja proizlaze iz mehaničke prirode takvog zahtjeva neki su nazvali “problemom crvene ribice”. Lijepa zamisao da sitna buržoazija treba postati “crvena ribica” donosi problem što je ta ribica čudnovato biće. Naime, ona vrlo lako “zaboravlja vlastito sitnograđansko porijeklo i počinje zaista sebe smatrati nečim drugim no što u stvari jest. Prerušena u radnika [...] crvena ribica je istinski povjerovala da izražava pobunu narodnih masa”.⁰⁵ Nažalost željena identifikacija sitne buržoazije s radnicima nije garantirala identifikaciju radnika s njom samom. Jedinstvo se nije moglo postići pukom zamjenom ‘redengota’ radničkom bluzom.⁰⁶ Pokazalo se vrlo brzo da mimezis nije isto što dijalektičko jedinstvo subjekata. Drugim riječima, radi se o činjenici da se svijest ne može steći mehanički, već da je ona uvjetovana određenom društvenom praksom. Osvješćivanje nemogućnosti povezivanja različitih subjekata borbe, koje je proizašlo iz samog neuspjeha borbe ’68., dovodi već početkom sedamdesetih do okretanja subjekata samih sebi sve do određenih oblika introspekcije. Tako početkom sedamdesetih u Evropi mladi revolucionar “odbacuje plavu bluzu i kačket, ali više ne navlači redengot. I otkriva — što? Da je gol!”⁰⁷ Sedamdesete izvode na površinu sadržaje i zahtjeve koje su ’68. bili samo podzemni uvjeti bunta. Revolucionarna omladina se koncentrira na dva osnovna i neposredna elementa svoga iskustva, tj. na one u kojima percipira svoju kontradikciju u odnosu na sistem.⁰⁸ Tako, omladina u to vrijeme od parola “dolje škole”, “zabranjeno zabranjivati” dolazi do onih “dolje obitelj” i “sloboda raspolaganja vlastitim tijelima”.⁰⁹ Dakle, pored striktno klasne borbe, dolazi na površinu i borba protiv opće represivnosti sistema.

05 Jasna Tkalec, “Crvene ribice i underground”, str. 13

06 Ibidem. [“Redengot” (engl. *Redingote*), strukiran vanjski kaput, tipičan za 18. i rano 19. stoljeće, kasnije preinačen i nazvan prema princu Albertu (v. <https://www.britannica.com/topic/readingote>).

07 Ibidem.

08 Usp. G. Mauger, “Étudiants, ouvriers, tous unis (Eléments pour l’histoire des avatars d’un mot d’ordre)”, str. 1885.

09 Ibidem.

“Kada je završena epopeja, jedan novi lik dolazi na scenu. Novi lik? Isti samo bez maske. Odrekavši se uzurpiranog identiteta ‘militantnog proletera’, evo on se vraća svom izvoru: svojem društvenom porijeklu sitnograđanskog intelektualca. Ali on podvostručuje političko porijeklo: njegovu pobunu sitnograđanskog intelektualca”.¹⁰

Slogan koji je u časopisu *Tout* 17.5.1971. lansirala grupa *Front de Libération des Jeunes* (Front oslobađanja mladih), glasio je: “Buržoazijo, vaša civilizacija ne prestaje umirati”.¹¹ Danas možemo konstatirati da su se buržoaska civilizacija i kultura u mogućem promijenili, i to osobito u segmentima koji se odnose na institucije reprodukcije i na prijenosne lance sistema. Iako ni prijenosni lanci sistema (npr. škole kao mjesta otupljivanja mladih i učenja hijerarhiji od malih nogu), kao ni instituti reprodukcije (npr. patrijarhalna obitelji) nisu u potpunosti nestali već su mutirali (to vrijedi ponajviše za tkz. demokratske razvijene zemlje). Ipak, s tom mutacijom otvorili su se određeni prostori slobode koji šezdesetih nisu bili niti zamislivi, iako smo još daleko od ostvarivanja ciljeva borbi započelih na tragu '68.

Tako je na primjer sedamdesetih godina u katoličkoj Italiji borba za prava žena dovela do priznavanja razvoda (1970) i legalizacije abortusa (1978). Istovremeno, slobodna prodaja kontracepcijske pilule revolucionirala je, i to u čitavoj Evropi, opću predodžbu o ženskoj seksualnosti; ona se od tada više ne može ni načelno reducirati na funkciju reprodukcije; načelo tjelesnog uživanja je priznato ženama kao i što je do tada bilo muškarcima. Općenito, sedamdesetih i osamdesetih godina registrira se skoro u svim zemljama Evrope (osobito zapadne) tkz. treći val feminističkog pokreta. Usporedno s njim razvija se i treći val homoseksualnog emancipacijskog pokreta, čiji je prvi zahtjev u to doba bio u većini zemalja identičan s onime iz dvadesetih godina XX. stoljeća u Njemačkoj, tj. zahtjevu za depenalizacijom “ljubavi koja se ne usuđuje izgovoriti svoje ime”, kako ju je nazivao Oscar Wilde. Kasnije, na tragu te borbe, otprilike od druge polovine devedesetih, manje-više u svim Evropskim zemljama, dolazi na dnevni red i pitanje izjednačavanja istospolnih zajednica s heteroseksualnim brakom, a to je danas, više-manje, ostvareno u većini demokratskih zemalja. To su samo djelomični rezultati borbe čiji su korijeni isprepleteni s protestima šezdesetosme i onima koji su ih odmah slijedili kao npr. Ston-

10 Ibidem.

11 Ibidem, str. 1879.

volska pobuna iz 1969. Iako, što se tiče istospolnih brakova, evidentno je da se emancipacija odvila pod vidom homologacije i konformacije s normom tradicionalne obitelji, a ne kao njeno osporavanje, što je bila ideja većine pokreta iz sedamdesetih. Sve to upućuje na složenost reformiranja i obaranja tradicionalnih društvenih institucija.

Istovremeno, treba konstatirati da su novi prostori slobodâ, proizašli iz borbi započetih '68., danas pod permanentnim napadom različitih populizama, klerikalizama i općenito konzervativaca. Dakle, daleko od toga da se radi o osiguranim tekovinama suvremenih razvijenih i demokratskih društava. Sadašnja društvena slika zapadne i istočne Evrope u potpunosti potvrđuje da je još uvijek istinit i drugi dio već citiranog slogana "Naša se [civilizacija] tek pojavljuje".¹² Ako iz povijesne perspektive takva situacija ne izgleda kao novost, relativan je novitet činjenica da je kapital uspio kolonizirati većinu uspjeha emancipacijskih pokreta s kraja XX. i početka XXI. stoljeća. Tako su novi oblici društvene egzistencije, koji su iznikli iz *undergrounda* građanskog društva i koji su skoro do jučer bili u antagonističkom odnosu prema kapitalu, u velikoj većini postali novi prostori za njegovo daljnje oplođivanje i širenje.

Pokreti iz sedamdesetih naglašavali su kako su transgresija, subverzija i marginalnost uvjeti pojavnosti rascjepa u kojem nastaju kontrakulture koje se suprotstavljaju općoj društvenoj opresiji. U tim rascjepima *undergrounda*, po njima, ispoljavale su se dihotomije: ludi-normalni, muško-žensko, mladi-stari, homo-hetero, itd.¹³ Ali, upravo ti su rascijepi velikim dijelom potpali pod kolonizaciju kapitalom (realnu supsumpciju kapitalu). Tako je na primjer antipsihijatrijska teza o ukidanju ludnica izokrenuta u suvremenoj praksi u svoju suprotnost: u Italiji je, primjerice, ukidanje umobolnica zatvorenog tipa ispalo funkcionalno privatizaciji društvene medicinske brige u tom polju jer je briga o onima drugačije psihe postala privatnim problemom za obitelji. Nadalje, ako su još sedamdesetih godina nevjenčane osobe (*singl*), gayevi i svi ostali članovi LGBT zajednice bili isključeni iz ekonomije utemeljene na tradicionalnoj obitelji, činjenica je da se s vremenom ta situacija potpuno izmijenila. Sve to upućuje na lažnost silogizma po kojem su svi izrabljivani automatski i revolucionarni. Radi se o apriorističkoj generalizaciji, tipičnoj za ideološku svijest,

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, str. 1888.

koja transcendirala materijalne uvjete osvješćivanja.¹⁴ Naime, pojedinci postaju svjesni vlastite društveno-povijesne uvjetovanosti u ideološkim oblicima putem konfrontacije i borbe.¹⁵ Zahtjev za stvaranjem zajedničkog fronta u kojem se sjedinjuje kako borba protiv osnove sistema tako protiv njegovih institucija reprodukcije i prijenosnih lanaca, potcijenio je još jednu bitnu karakteristika kapitalizma, a to je njegova sposobnost da osamljuje. Individualizam (izolacija od drugih) postaje u kapitalizmu put za iznalaženje vlastitog mjesta pod suncem jer se tržišna konkurencija pretvara u društvenu. Ukoliko se pojavljuju i neki savezi i oblici udruživanja, oni su, rečeno Gramscijevim jezikom, u najboljem slučaju korporativni, dok organska povezanost interesa potlačenih ostaje zamagljena himeričkim ostvarivanjem kratkoročnih individualnih ciljeva. Izoliranost je utoliko jedan od osnovnih razloga uspjeha permanentne kolonizacije ili supsumpcije novih prostora otpora od strane kapitala.

Isto tako, ne treba zaboraviti da su sedamdesete bile također (ako i ne ponajviše) pobuna protiv sitnograđanske ortopedije koja guši tijelo i život, pobuna protiv smrti, pobuna prirode protu-prirode sistema eksploatacije.¹⁶ Zato nije slučajno da je to bilo vrijeme povratka Nietzscheu i njegovoj poetskoj glorifikaciji tijela. Glorifikaciji čije korijene treba tražiti u Feuerbachovoj revalorizaciji tijela i osjetilnosti.¹⁷ Ali Feuerbachov izraz je isuviše srastao s jezikom polemika i tema prve polovine XIX. stoljeća, stoga nije mogao više inspirirati bunt 1968. kao što je inspirirao mnoge umove 1848. Upravo je zato Nietzscheova poetičnost, oslobođena od polemičkog jezika iz prve polovine XIX. stoljeća, omogućila omladini Francuske i Evrope da vlastitu poeziju pobune napaja mislima kao što su npr: onaj “koji zna, kaže: samo sam tijelo i ništa drugo doli tijelo; a duša je samo riječ za nešto na tijelu”¹⁸ ili “mora čovjek u sebi nositi kaos da bi mogao roditi treperavu zvijezdu”.¹⁹ Radilo se o kaosu koje je izražavan u prostoru *undergrounda* i mišljen kao da se od tamo može uzdići u liku jednog suvremenog Gavrochea, novog revolucionara koji juriša

14 K. Marx, *Njemačka ideologija*, str. 370–371.

15 K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, str. 9

16 Mauger, op. cit. str. 1879; J. Tkalec, op. cit. str. 13.

17 L. Althusser, *Su Feuerbach [O Feuerbachu]*, str. 36.

18 F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 33.

19 *Ibidem*. str. 14.

na kazamate i barikade kapitalizama i buržoaskog društva. Ta (sin) teza još uvijek nije ostvarena, kao ni takav juriš, a i *underground* je postao kolonizirani izvor profita u neoliberalnoj ekonomiji. Nema sumnje da se mogu nabrojati mnogi uspješni momenti kada su se borbe za oslobođenja erosa i oslobođenja rada uspješno ujedinile.²⁰ Osim u pokretima na ulicama i podzemljima gradova, takve sinteze izražavao je u to doba performativni *body art* jedne Gine Panne ili Marine Abramović.²¹ Istina, čitati Marxa i kontemplirati Courbetovo *Porijeklo svijeta* (1866) i nije neka novost, ali ipak ima nešto novo u tom prijelazu od tematike klase na tematiku tijela i seksualnosti koja se počela događati od '68. nadalje. Bilo je to vrijeme denunciranja slabosti uma pred instancama i potrebama tijela i srca, kao što je već davno pisao Pascal: "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point".²² Izokrećući naslov jednog poznatog Balibarova teksta možemo reći da je prijelaz od '68. ka sedamdesetima označen u teorijskoj sferi povratkom od društvene ontologije natrag k filozofskoj antropologiji.²³ Sam taj povratak ne mora biti nužno negativan, ali on to postaje kada se upada u klopku identiteta. Tu i jest problem tog obrta koji je možda mogao biti pozitivan.

Prekretnice

Sjedinjenje radničke pobune i studentskog bunta nije uspjelo isprva '68. jer se omladina, sitni buržuji i intelektualci nisu mogli mehanički pretvoriti u radnika oblačeći radničko odijelo. Odmah nakon '68., tj. početkom sedamdesetih godina, tražila se dakle nova podloga na kojoj se težilo spajanju različitih iskustava potčinjavanja, i to tako da se pokušaju spojiti mnogostruka iskustva i raznovrsni prostori opresije u jedan pluralni i opći val otpora sistemu i borbe za drugačije

- 20 Jedan od takvih primjera je sjedinjenje borbe Londonske LGBT zajednice i borbe engleskih rudara 1984. protiv politika štednje i društvenog konzervativizma Margaret Thatcher. Priča o toj borbi ispričana je u filmu *Pride* Matthewa Warchusa iz 2014.
- 21 Nažalost, njihova namjerno efemerna djela u obliku "dropova" (ostataka) performansa pretvorena su u fetiše na kojima bujaju kapitalistički profiti i financijska špekulacija kolekcionara.
- 22 Blaise Pascal, *Pensées* (1670), str. 524. U uvriježenom prijevodu "Srce ima razloge koje razum ne poznaje" gubi se, nažalost, igra značenja vezana za termin *raisons/raison* (razum/razlog).
- 23 Usp. E. Balibar (2012): *From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?*

društvo. Naglašavanje činjenice da je sistem opresivan kao takav, dakle i prema onima čija se društvena pozicija ne može poistovjetiti s radničkom, omogućilo je da na scenu stupi nov oblik buntovnika. Na njega u Francuskoj početkom sedamdesetih apeliraju militanti iz grupe *Vive la Révolution* (VLR).²⁴ Sjecište povezivanja bunta s novim oblicima društvene egzistencije nađeno je u “undergroundu društva”.²⁵ *Underground* je viđen kao mjesto “pobune bez apela protiv autoriteta”, mjesto otpora “hijerarhiji policijskog i neurotičnog društva koje karakterizira rascjep između deklariranog društvenog morala i prakticiranja skandala”.²⁶ To je slika prekretnice koja je proizašla s porazom pobune '68., ona sadrži u sebi potencijalno ogromno širenje fronta te osvješćivanja nekih od zahtjeva koji su još u maju '68. bili samo u zametku u sloganima kao što su: “Maštu na vlast” ili “Budite realni, tražite nemoguće”, “Zabranjeno zabranjivati”. Tako su mnogi sadržaji, koji su bili još samo “po sebi”, postali kroz iskustvo poraza “za sebe”.

Ideja je u osnovi jednostavna. Ako je čitav sistem taj koji tlači i potčinjava, onda borba protiv represivnosti sistema kao takvog može postati pokretačka poluga za borbu u kojoj sudjeluju radnici, omladina kao i sitnograđanski intelektualci, svaki na svojoj osnovi. Opći nazivnik koji ih povezuje jest borba protiv represije sistema i zahtjev za drugačijim oblicima egzistencije čovječanstva. Događa se dakle početkom sedamdesetih, s jedne strane, uvođenje novog fronta borbe i nastajanje novih pokreta u kojima i sitnograđanstvo može sudjelovati, a da se ne prurušava u proletere, a s druge se nastavlja i prethodna borba, ona protiv ekonomske eksploatacije. Tradicionalni front borbe uzima za prostor konfrontacije radno mjesto i tvornice. Novi front se razvija unutar sfere kulture (prije svega kao borba protiv institucija građanskog društva), a mjesto agregacije antagonističkih subjekata je *underground* građanskog društva. Za sudjelovanje u ovoj drugoj sferi borbe intelektualnoj omladini više nije potrebna punomoć radnika jer mjesto sukoba su prije svega institucije građanskog društva i ekonomskog poretka, a s njima se omladina dnevno susreće već od malena.²⁷ Drugim riječima, “vizija zatvorenog polja” u

²⁴ Mauger, str. 1879.

²⁵ O tim novim pokretima pišu u Francuskoj 1971. časopisi *Actuel* i *Tout*. *Actuel* je donio čak svojevrsni vodič *undergrounda*. Usp. Mauger, str. 1881.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Mauger, str. 1885.

kojem se sukobljavaju samo dvije klase zamijenjena je tezom o opresivnosti sistema kao takvoga.

Ovo otvaranje novog fronta, ova nova prekretnica ima nekoliko potencijalnih stranputica i nekoliko problematičnih točki koje treba rasvijetliti.

Prvo pitanje je kako u praksi spojiti različite otpore i borbe te proširiti zajednički front bez padanja u zamku fragmentacije. Kako povezati borbu protiv ekonomske eksploatacije (motorom sistema) s borbom protiv patrijarhalne heteroseksualnosti i tradicionalne obitelji (institucijama reprodukcije sistema) te borbom protiv autoritarnog školstva i edukacije (prijenosnim lancima sistema).²⁸ Isto se pitanje možda može parafrazirati i na sljedeći način: kako organizirati borbu čitajući Marxa i Lenjina zajedno s Foucaultom i Ivanom Illichem?

Borba za seksualno emancipaciju jasno je iznjedrila u prvi plan da su norme i “priroda” u obrnuto recipročnom odnosu, ako ne i antagonističkom, jer tamo gdje je mehanizam prirode stvarno neupitan, norma nije potrebna. Tako postaje jasno da je “norma” seksualnosti njeno sâmo fizičko zadovoljenje. Izvanjski nametnuta norma potrebna je kada je ljubavnički čin postvaren, primjerice u kapitalizmu. Odnosno, kada tijelo biva podvrgnuto represiji u funkciji produktivnosti, a ljubav logici profita (klase, kaste), ili, rečeno Feuerbachovim jezikom, od momenta podvajanja tijela i srca. U kapitalizmu to odvajanje generira potrebu za pornografijom, koja je po definiciji fetišizam tjelesnog detalja, otuđenje Erosa. Pornografija, pobuđujući puku i ispraznu ekscitaciju, pokušava kompenzirati frustraciju (neurozu) koja proizlazi od inhibicije Erosa. Već je Freud pisao o važnosti slobodnog Erosa, ali je i upozoravao da Eros može prijeći u Thanatos. Ostaje otvoreno pitanje je li taj prijelaz ipak nešto samo svojstveno represivnim društvima, kao što je tvrdio Marcuse.²⁹ “Otkriće” antagonizma norme i onoga što je prirodno već je implicite sadržano u Marxovoj tezi da čovjek svojim radom izmjenjuje prirodu; ljudska priroda je utoliko prije svega nastajanje i potencijalnost različitih historijski danih mogućnosti. Stoga nije čudno da su osobito početkom sedamdesetih godina XX. stoljeća brojne teorijsko-aktivističke grupe mobilizirale Marxovu misao u borbu za seksualnu emancipaciju. Odnosno, nije slučajno da su nedogmatski marksizam zajedno s psihoanalizom (isprva osobito kroz djelo Wilhelma Reicha) bili

28 Ibidem, str. 1886.

29 Usp. H. Marcuse, *Eros i civilizacija*.

prvi teoretski okviri mnogim pokretima koji su ustali protiv kastracijskih normi građanskog društva. Pritom, freudomarksizam je samo jedan — iako najpoznatiji — primjer sjedinjenja tih dviju škola.

Danas, iako se čini da je građansko društvo iz sredine XX. stoljeća u potpunosti nestalo, činjenica je da je kapitalizam vrlo dobrog zdravlja te da vrlo dobro egzistira bez ondašnjeg građanskog društva i njegovih normi. Utoliko se nameće pitanje je li još neka himera stala na put pokušajima sinteze različitih vidova otpora kapitalu i njegovoj opresiji društva? Gérard Mauger je pisao sedamdesetih da program omladine promišlja i propituje kako identitet tlačenja tako i identitete tlačenih, njihov “zajednički nazivnik jest ‘identitet’” i iz njega proizlazi moć pobune omladine.³⁰

Problem identiteta

Postavlja se pitanje, je li se, nakon općeg odbacivanja ideje o postojanju nepromjenjive ljudske biti (tj. prihvaćanja ideje da ljudi mijenjajući prirodu mijenjaju i sebe same), kroz pitanje o identitetu u društvenom polju ipak potkrala neka stara metafizička utvara? Čini se ispravnim konstatirati da su većina emancipacijskih pokreta kao i same društvene znanosti nakon '68. upale u klopku identiteta pojmljenog kao nešto što je nepromjenjivo ili neizmjenjivo (nakon što je stečen). Francesco Remotti taj prijelaz komentira na sljedeći način:

“velika pažnja za identitet kako u humanističkim tako i u društvenim znanostima podudara se u općim crtama sa zalaskom univerzalističkih stajališta [...] Gledajući na to s historijske perspektive, to dvostruko kretanje (zalazak univerzalističkih perspektiva i buđenje partikularnih konteksta) može se olako smjestiti u period između šezdesetih i sedamdesetih godina XX. stoljeća. U tim desetljećima, lako se može konstatirati kako su društvene i humanističke znanosti popratile ovo dvostruko kretanje”³¹

Pri postuliranju identiteta kao osnove od koje se definiraju interesi bilo pojedinca bilo grupe redovito se zaboravlja da identitet “stalno ovisi o praksama društvenog priznavanja” i kako je on zapravo “stalno u nastajanju”³². Stoga, treba uvijek imati na umu da je identitet

³⁰ Mauger, str. 1889.

³¹ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 30.

³² Ibidem, str. XX.

zapravo “radikalno neuhvatljiv”³³ i da je sam zapravo jedna fikcionalna operacija.

Utoliko, kada se na području društvene analize govori o identitetu, previđa se da se zapravo operira sa svojevrsnom metaforom preuzetom iz fizike i logike.³⁴ Kao što naglašava Remotti, identitet implicira tautologiju, odnosno Wittgensteinovim riječima iz *Traktata* koje citira i talijanski filozof: “besmislica je reći za dvije stvari da su identične, a za jednu reći da je identična sa sobom, ne kazuje baš ništa”.³⁵ Ako je tako, evidentno je da je identitet relativno neplodno oruđe za analizu društvenih kretanja, jer reificira odnose umjesto da ih objašnjava. Prenošenjem identiteta u područje analize ljudskog iskustva, vršimo konceptualnu konfuziju kojom se zasjenjuju vrijednosti pojmova kojima se pojam identiteta opire, prije svega alteritet i relacionalnost, a bez ovih dvaju posljednjih ne mogu se adekvatno promišljati društvena zbivanja i historijski procesi. Iako se čini da se bez identiteta ne može, treba prikazati njegovo izvorno metafizičko i logičko značenje da bismo shvatili opasnosti koje skriva taj pojam. Odnosno, treba pokazati kako je usko povezan s pojmom supstancije. Ontološki gledano, sam identitet je usko povezan s idejom supstancije. Supstancija je “točno to što ima jedan identitet, upravo zbog vlastitih osobina nepromjenjivosti i određenosti”.³⁶ Odnosno, supstancija je ta koja garantira da je neka stvar u različita vremena, u različitim oblicima i pod različitim okolnostima uvijek jedna te ista sa samom sobom. Utoliko, zauzimanje pozicije koja inzistira na primarnosti identiteta priječi put analizi društveno povijesnih kretanja kao i analizi interesa individua i grupa. Na političkom planu, ono dovodi do nemogućnosti spajanja instanci ekonomsko-društvene problematike eksploatacije s pitanjima slobodnog izražavanja individuuma, obzirom da je interes nepromjenjivog identiteta postavljen kao ono primarno.

Identitet je funkcionalna misao koja nam pomaže da se orijentiramo u životu, ali prema Remottiju to ne umanjuje činjenicu da je identitet fikcija, odnosno da je to “misao zasnovana na lažnim premisama”³⁷ koje impliciraju supstanciju. Suprotno tome, univerzalnost

33 Ibidem, str. 5.

34 Ibidem, str. XX; usp. također, Davide Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale, tra analisi filosofica e costuzione sociale*, str. 103.

35 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (izd. 1987), str. 139.

36 F. Remotti, str. 26.

37 Vidi Remotti, Predavanje “L'ossessione identitaria”.

se odnosi na skup početnih i neizraženih potencijalnosti na kojima počiva svako ljudsko ostvarenje, bilo koji civilizacijski oblik.

U obrazlaganju svoje kritike identiteta Remotti se poziva na Hegela. Prema Hegelu, načelo identiteta nije zakon uma već “apstraktnog razuma”.³⁸ Odnosno, prema Hegelu, po zakonu identiteta “nijedna svijest ne misli [...] niti ona ima prema njemu predodžbe”, niti nijedna “egzistencija, kakve god vrste bile, ne egzistira prema njemu”.³⁹ Identitet se dakle ne odnosi na zbilju već je čista “intelektualna izmišljotina”.⁴⁰ Odnosno, kako piše Remotti:

“U Hegela implikacija je zamijenila odvajanje: A i ne-A; umjesto da se isključuju i obostrano odbijaju, oni se privlače, oni se stapaju: alteritet ulazi u identitet te postaje njegova suštinska dimenzija, temeljna, koje se ne može odreći. Uvrstiti alteritet u identitet znači otvoriti put promišljanju mnogostrukosti s jedne strane, a s druge alternaciji [...] Hegelov svijet nije više napravljen od odvojenih supstancija [...] već od historijskih procesa koji se međusobno uključuju (...) Identitet je za Hegela nezamisliv jer svijet je u stalnoj transformaciji.”⁴¹

Dakle identitet nije više za Hegela “statička sfera bitka, već odgovara gigantskom i univerzalnom historijskom procesu; alteritet više nije stavljen po strani, držan odvojeno, već je uključen (postavljen, negiran, prevladan) u dinamični i spiralni proces identiteta”.⁴² Drugim riječima, procesualnost povijesti i relacionalnost društvene zbilje zahtijeva da se odbaci identitet kao epistemološki ključ čitanja kako kolektivnih tako i individualnih interesa.

Klopka (iz)okretanja

Zahjtevi koji su došli na površinu nakon poraza '68., a u njenim borbama su bili podzemni tok, ostaju opravdani i danas. Ali ako se želi

38 G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti* (§ 115), str. 126.

39 Ibidem, str. 126.

40 F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 27.

41 Ibidem str. 27–28. Remottiju je posve jasno da je Hegelovo postavljanje odnosa identiteta i drugosti na kraju dovedeno u pitanje postuliranjem univerzalnog subjekta: “Postoji univerzalni subjekt (Duh svijeta, Um) koji dominira čitavim procesom povijesnih promjena”. Alteritet je tako na kraju ipak umrtvljen i pripitomljen [str. 7].

42 Ibidem.

izbjeci da ti zahtjevi, kao i eventualne pobjede, budu permanentno kolonizirane kapitalom i pretvoreni u nove niše profita, onda treba napustiti fiksaciju identitarnosti. Ispitivanje društvenih odnosa ili ontologija društvene relacionalnosti treba biti metoda teorijske analize koja uspijeva povezivati različite borbe kako s teorijske strane ne bismo upali u metafiziku datosti, a u političkoj praksi u idolatriju interesa “prirodnih nepromjenjivih identiteta”. S jedne strane, radi se o izboru i izgradnji, a s druge, o iluzornoj konstrukciji jer se zavarava da je nešto jedno i nepromjenjivo dok je to zapravo uvijek produkt sastavljen od mnogostrukosti u razvoju.⁴³

Ostaje činjenica da je post-šezdesetosma u svojoj borbi za drugačije oblike društvene egzistencije iznjedrila još jedan novi subjekt, nositelja kontra-kulture i potencijalno drugačijeg društva, revolucionara/revolucionarku ili buntovnika/buntovnicu koji ne nosi ni “redengot, ni radničku kutu, već tuniku s cvijećem”. Ali identitarnim pristupom izgubilo se iz vida da su sve to samo različita naličja (tj. odjeća) jednog te istog individuuma, koji ima različite društvene uloge i koje su danas postale fluidnije nego ikad. Upravo zato novi antagonistički pokreti trebali bi se izgrađivati počinjući od činjenice fluidnosti antagonističkog subjekata.

Naime, ispod društvenih maski ne postoji jednoznačna esencija, već, kao što upozorava Georg Büchner u *Dantonovoj smrti*, kada bi sve maske pale, ne bi ostalo ništa.⁴⁴ Problem je upravo taj što u kapitalizmu to potencijalno ništa, umjesto da bude pretpostavka slobodnog razvoja društvenog bitka, biva ispunjeno logikom kapitala i njegove autoreprodukcije. Tako kapital, putem svoje sposobnosti supsumiranja pod logiku profita, pretvara sve ljudske djelatnosti i uloge, pa čak i one emancipacijske, u izvore vlastite reprodukcije. Postvarenje može poprimiti različite modalitete: “s jedne strane može se pretvoriti u sakralizaciju ideja i vrijednosti o kojima onda ovise ljudska djela; s druge, može se pretvoriti u naturalizaciju različitih ponašanja koja više nije dozvoljeno ni mijenjati, ni osporavati”.⁴⁵ Reifikacija tako kroz identitarizam otvara vrata rasizmu, nacionalizmu, seksizmu, sve u ime nekog identiteta koji treba očuvati zbog njegove

⁴³ Ibidem 42.

⁴⁴ Georg Büchner, *Dantonova smrt*, str. 29 — Lacroix: “A Collot se derao kao mahnit, da treba zderati maske.” — Danton: “A tako će onda oderati i lica.”

⁴⁵ Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 14.

navodne autentičnosti. Odnosno, dominacija kapitala tako pretvara ljude u postvarene objekte, potrošače s jednodimenzionalnim identitetom, uštogljene u niše s određenim “nepromjenjivim” ukusima i potrebama; naravno nepromjenjivim samo dok to odgovara tržištu. Fiksacija identiteta zapravo odgovara logici reifikacije neoliberalizma, jer kapitalizam je bio i jest:

“moćni faktor kulturnog osiromašenja kako u vidu društvenih odnosa tako i društvenog života općenito: redukcija na logiku tržišta, na utilitarističku računicu, na postizanje samo čistog ekonomskog interesa, s napuštanjem duha ‘dara’ i prepoznavanja koje prolazi kroz reciprocitet, stvorilo je ogromne i zabrinjavajuće ‘praznine’ kako unutar društva tako u međudruštvenim odnosima [...] Bogatstvo i rasprostranjenost roba prati dekulturnizacija i gubitak kulture: gubitak kulturnih sredstava putem kojih se suočiti s problemima društvenog suživota (unutar ‘nas’ i između ‘nas’), s pitanjem našeg suživota s prirodom”.⁴⁶

Premisa navedenog osiromašenja jest reifikacija identiteta iz koje proizlazi redukcija polja ljudskih interesa i potreba. Paralelno, postvarujući identitete (izrazima postvarenih kultura), onemogućuje se konstituiranje širokog fronta otpora i prevrata postojećeg poretka. U doba tehnološke revolucije, koja je radikalno povećala i ubrzala kako putovanja ljudi tako i protok informacija, dakle u doba sve veće virtualne i realne povezanosti s kojom su ljudski odnosi postali fluidniji nego ikada, čini se reduktivno govoriti samo o jednom *genderu*⁴⁷ ili samo o jednoj nacionalnosti kao pripadajućoj pojedinoj individui ili jednoj skupini koja trpi ekonomsku eksploataciju ili/i opresiju sistema. Tim više što pojedini individuum (ili skupina) danas može mnogo lakše i brže nego prije pripadati “svojim identitetom” u više društvenih skupina istovremeno.

Ne odustajući od ideje da oslobađanje potlačenih mora bit dje-
lo njih samih, možda se ipak može reaktualizirati Lenjinova misao
prema kojoj narodni tribun (što su u doba interneta potencijalno svi)
treba ići u sve sfere društva kako bi stekao sveukupnu sliku društve-
nih kretanja.⁴⁸ Naime, steći sveukupnu sliku društva, proživljavajući

⁴⁶ Ibidem, str. 139.

⁴⁷ Nije slučajno da se sve više, osobito u odnosu na seksualnost mladih generacija, upotrebljava termin ‘gender fluid’.

⁴⁸ V. I. Lenjin, *Što da se radi?*, str. 218.

različite prostore iskustva izrabljivanja, danas se čini puno lakše kada su iskustva individua puno fluidnija nego ikada prije. Utoliko, zar ne bi bilo korisno na bazi tih iskustava suprotstaviti fluidnosti i kolonizaciji kapitala jedan transverzalni subjekt otpora koji svakodnevno proživljava i prolazi u prvom licu iskustva ekonomskog izrabljivanja kao i iskustva opresije u sferi reprodukcije i sferi prijenosnih lanaca sistema. Odnosno, još jednostavnije: zar ne bi bilo korisno povećanoj fluidnosti kapitala suprotstaviti subjekte otpora koji imaju iskustva različitih oblika i prostora izrabljivanja a da ne budu identitarno fiksrani? ★

BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis, *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano, 2003.
- Pascal, Blaise, *Pensées* (1670), u: Pascal B., *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, str. 493–649.
- Balibar, Etienne, “From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx’s Sixth Thesis on Feuerbach?” u: *Postmodern Culture*, Volume 22, Number 3, 2012 (<http://www.pomoculture.org/2015/06/10/from-philosophical-anthropology-to-social-ontology-and-back-what-to-do-with-marxs-sixth-thesis-on-feuerbach-2/>)
- Bogdanić, Luka, “Mogućnost kritike potrošačkog društva kao problem filozofije odgoja. Marginalije o Pasoliniju”, *Filozofska istraživanja*, Vol. 30 No. 1–2, 2010, str. 283–294.
- Büchner, Georg, *Dantonova smrt* (1835), Državno izdavačko poduzeće, Zagreb, 1950.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra* (1883), Mladost, Zagreb, 1962.
- Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofskih znanosti* (1817), Veselin Masleša–Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Marcuse, Herbert (1987), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, 1987.
- Marx, Karl, *Prilog kritici političke ekonomije* (1859), Bigz, Beograd, 1976.
- Monti, Giommara i Longo Antonio (ur.), *Dizionario del '68*, Editori Riuniti, Roma, 1998.
- Katsiaficas, George, *The Global Imagination of 1968: Revolution and Counterrevolution*, PM Press, Oakland, 2. izd. 2018.
- Lenjin, Vladimir I., *Što da se radi?* (1902), u: Lenjin, *Izabrana dela*, Kultura, Zagreb–Beograd, 1948, tom I., 153–307.
- Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest* (1923), Naprijed, Zagreb, 1977.
- Marx-Engels, *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- Marx, Karl i Friedrich Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb 1978.

- Marx, Karl, *Njemačka ideologija* (1846), u: Marx-Engels, *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 357–428.
- Marx, Karl, *Uvod u kritiku političke ekonomije* (1857), u: Karl Marx i Friedrich Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb 1978., str. 603–623.
- Mauger, Gérard, “Etudiants, ouvriers, tous unis (Eléments pour l’histoire des avatars d’un mot d’ordre)”, u: *Les Temps Modernes*, n. 370, 1977, str. 1879–1897
- Pombeni, Paolo, *Che cosa resta del '68*, il Mulino, Bologna, 2018.
- Remotti, Francesco, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma, 2010.
- Remotti, Francesco, Predavanje “L'ossessione identitaria”, <http://www.parcobarro.it/meab/ossessione.pdf>.
- Tkalec, Jasna, “Crvene ribice i underground”, *Oklo, Novine za aktualnosti iz umjetnosti i kulture*, 1982, god. 10, br. 270, 22. srpnja/5. kolovoz, str. 13.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Vinen, Richard, *The Long '68: Radical Protest and Its Enemies*, Penguin, London 2018.



**TOUTE LA PRESSE
EST
TOXIQUE**

*lisez les tracts
les affiches
le Journal mural*