

Srđan Damnjanović

**Dijalektika perverznog
i filozofski
*theatrum mundi.***

**'68. između Lacana
i Kanta.**

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

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

SAŽETAK

U tekstu nastojimo ispitati u kojoj meri se događaji vezani za '68. javljaju kao drama ponavljanja, a koliko ih možemo posmatrati kao prizor redefinisana savremenih okolnosti. Prema Lacanu, sadomazohistička perverzija, u kojoj mazohist aranžira ceo odnos u kojem su žrtva i počinitelj sretno združeni, postaje paradigma aktuelne političnosti. Ne pretendujući na razrešenje dileme, analiziramo dokumentaristički pristup studentskoj pobuni 1968. (Nebojša Popov) te literarni ili "dramski" (Živojin Pavlović), i to na podlozi dveju pomirljivih paradigmi. Prva je izvedena iz razrade Kantovog pozorišnog modela eksplikacije uz pomoć igrača i posmatrača (*Spor među fakultetima*). Druga paradigma sastoji se u Lacanovom dijalektičkom shvatanju perverzije kao konstitutivne strukture subjektivnosti. Sprovođenje normalizacije pobune pripada redu angažovanih posmatrača koji menjaju gospodarske označitelje od maoističkih do nacionalističkih i masonskih, a učesnici u grotlu događajâ traže od gospodara ispunjenje njihove želje. Politička perverzija seže sve do preokretanja ideala socijalne jednakosti u fetiš tržišta i parlamentarne demokratije, uz favorizovanje ideologema državnosti, dospevajući, kako je to formulisao Karel Kosik, do zagrljaja "ratničkog i trgovačkog duha". No, kritika 1968. kao kritika studentske potrage za novim gospodarem zadobija i jedan znatno afirmativniji horizont. Dok istoričari prikupljaju dokumentaciju kako bi iz nje rekonstruisali šta je maj '68. zapravo bio, filozofsko promišljanje trebalo bi da se bavi pitanjem šta određeni događaj jeste s obzirom na svoj potencijal u budućnosti. ★

Dialectics of the Perverse and the Philosophical *Theatrum Mundi*. 1968 Between Lacan and Kant.

ABSTRACT

The paper is an attempt at determining to what extent the events of May 1968 can be explained as instances of a drama of repetition and to what extent they can be considered as a scene of redefinition of contemporary circumstances. According to Lacan, a sadist is manipulated by a masochist who actually arranges the whole scene: the oppressor and the victim are happily joined together within a scenario they share. Without any intention of solving the dilemma, the paper analyzes documentary (Nebojša Popov) and literary or “dramatic” (Živojin Pavlović) approaches to 1968 student protests in the context of two quite conciliatory paradigms. The first one is based on an interpretation of Kant’s theatrical model of explication involving actors and viewers (*Streit der Fakultäten*). The second paradigm draws on Lacan’s interpretation of perversion as a constitutive structure of subjectivity. The task to normalize the rebellion is given to the engaged viewers (tradesmen-dealers) who change master-signifiers from Maoist to nationalistic and masonic, while the participants in the event want the master to satisfy their desire. Political perversion goes even further, all the way to turning the ideals of social equality into a fetish of the market and parliamentary democracy, favoring the ideologemes of statehood, and finally ending, as Karel Kosík put it, in an “embrace of the combative and mercantile spirit”. Sadomasochistic perversion, at the same time, becomes a paradigm of contemporary politics. However, the critique of 1968, as a critique of students’ quest for a new master, opens up another, much more affirmative horizon. While the historians gather documents in order to reconstruct what May 1968 really was, philosophical insight should tackle the question of what the particular event is, with respect to its potential for the future. ★

Svetlim senima

Jelke Kljajić Imširović (1947–2006) i

Stefana Erdogrije (1985–2016),

koji su na različite načine negovali isti ideal.

Prolog

Lacanovu bespoštednu kritiku studentskog bunta '68. u njegovom predavanju "L'impromptu de Vincennes" održanom 3. decembra 1969.⁰¹ posmatračemo kroz tri momenta: težnju za gospodarom, sadomazohističku scenu i situaciju 'chè vuoi'. Cilj se sastoji u argumentovanju antitetike, na momente produktivne, ali češće blokirajuće, koja vlada između drame ponavljanja i događaja redefinisanja, imajući na umu događaje u Srbiji u periodu 1968–2018. Reč je o nizu pobuna koje se razbijaju kao talasi o obalu, ostavljajući iza sebe tek gorak ukus izneverenih očekivanja. Drama ponavljanja je oblik subjektivnosti koji se iscrpljuje u potrazi za novim gospodarem, uz eventualnu promenu mesta mučitelja i potčinjenog. Događaj redefinisanja pomera situaciju iz dimenzije igre moći i dominacije u dimenziju spontanosti i slobode. Termin *dijalektika perverznoj* u naslovu rada ne upotrebljamo kolokvijalno, u smislu odstupanja od vladajućih normi nego kao obrazac po kome događaj redefinisanja okolnosti postaje drama ponavljanja, u kojoj podređeni traže novog gospodara, formulišući merodavan scenario i za sebe i za svog mučitelja.

"Težnja za gospodarom" tek je jedna od klišeizovanih formulacija koja potiče iz Lacanovog opusa. Izbledelo značenje pokušaćemo obnoviti navođenjem mesta gde se ta formulacija, inače vezana za pobunjene studente, uopšte javila, kao i osvetljavanjem bližeg teorijskog konteksta. Lacanove prekore buntovnim studentima treba shvatiti u punom kapacitetu. Umesto što od autoriteta zahtevaju podršku i ispunjenje želje, studenti treba da se sami bace na posao, inače im ne preostaje ništa drugo nego da se prepuste čarima života. Sve fascinantiiji kulturni spektakli, tekuća umetnička produkcija kao i bezbrojna sportska dostignuća, kamufliraju poodmakao proces samopotčinjavanja. Jedan od prodornijih komentatora, Daniel Cho, ne nalazi u Lacanovim sudovima o studentskom delovanju tokom maja '68. ni bezrezervnu podršku studentskim zahtevima ni potpuno odbacivanje ideja i stremljenja studentskog pokreta. Premda studenti sebe vide kao beskompromisne buntovnike, oni nisu radikalni do kraja, studentski

01 J. Lacan (1990), "Impromptu at Vincennes", u: *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, 126.

radikalizam je obuhvaćen akademskim diskursom.⁰² Lacan veruje kako studenti u svojim pobunama traže novog gospodara dok previđaju ono ključno — da je gospodar proizveden upravom njihovim zahtevom:

“Kada biste imali malo strpljenja i kada biste imali volje da nastavite naš impromptus, rekao bih vam da težnja za revolucijom ima samo jednu zamislivu stvar, a to je diskurs gospodara. To je ono što je iskustvo dokazalo. Ono čemu vi kao revolucionari težite, to je gospodar. I imaćete ga” (isto).

Težnju za gospodarom osvetličemo pozivanjem na evokativne naracije nekadašnjih buntovnika kao i njihovih mentora, smeštajući ih unutar koordinata Lacanovog očitovanja specifičnog položaja buntovnih studenata, dakle unutar preseka akademskog diskursa i diskursa gospodara. Uspela pobuna obezbedila bi prelazak sa akademskog na naučni diskurs kao i “iskašljavanje” gospodarskog označitelja, ali to se nije dogodilo. Studenti su pobunom postali poželjni buntovnici koji se uklapaju u dominantne tokove normalizacije, a na akademskom polju — službenici diskursa koji opravdava vlastito postojanje. Dakle, oštrica Lacanove kritike uperena je protiv privrženosti navodnih buntovnika vlastitom potčinjavanju, jer iz cele drame izvlače korist, kao neurotičar iz “bolesti”.

Drugi momenat u našoj analizi lacanovskog sagledavanja društvene subjektivnosti potiče iz elaboracije sadomazohističke scene iz njegovog spisa *Kant avec Sade*, u kojoj žrtva upravlja svojim mučiteljem, a scenu postavlja u definišući okvir pogleda trećeg.⁰³ Mučitelj i žrtva, srećno združeni u različitim oblicima društvenog delovanja, predstavljaju paradigmatičan primer koji osvetljava strukturu subjektivnosti političke perverzije. Veliko drugo konstituisano je različitim oblicima ljudskog delovanja, od teorijske aktivnosti do sume različitih činova pobuna i protesta, bilo da je subjekt primarno privržen vlastitom potčinjavanju, bilo da je privrženost potčinjavanju nešto sekundarno,

02 D. Cho (2006), “Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the death drive”, 24.

03 Usp. J. Lacan (2006), *Écrits*. “Kant with Sade”. Razvijajući Lacanov tekst S. Žižek u strukturu političke subjektivnosti uvodi definišući pogled trećeg: “Lacan u više navrata upozorava da je u sadističkoj sceni, osim dželata i njegove žrtve uvek konstitutivno prisutan još neko treći, veliki Drugi, za koga “sadist” vrši svoju delatnost; to je onaj Drugi koji je dat recimo, u vidu Subjekta ideološke interpelacije (Althusser).” Usp. Žižek (1983), “Opscenost vlasti”, 12.

kao podmukli efekat rada moći, kako je to videla Judith Butler.⁰⁴ Moć koja se reprodukuje praktikovanjem pokornosti ili potragom za novim gospodarskim označiteljem od suštinske je važnosti za uspostavljanje i kontinuitet subjekta koji se redovno zapliće u vlastitu aporetiku. Bez obzira na razrešenje pitanja o prvenstvu moći, druga neočekivana konkluzija koja proizilazi iz naše noseće hipoteze glasi da društvena moć ne proizilazi samo iz mogućnosti pojedinca i grupe da donosi i sprovodi odluke o sebi i drugima, nego i iz njihove funkcionalne nemoći. Drama ponavaljanja uspešno obnavlja moć aktera koji učestvuju u spektaklu. Neuspeh koji uspešno obnavlja moć obezbeđen je specifičnim kretanjem motivacionog ideala koji se obnavlja u svom pervertiranom obliku. Ne samo da '68. pogađa efektom bumeranga, nego je preokretanje poruke zakonomerno i periodično: "Nesvesno je diskurs Drugog, gde subjekt prima sopstvenu zaboravljenu poruku, u invertnoj formi neispunjenog obećanja."⁰⁵

Treći momenat u argumentaciji lacanovske analize sadržan je u pitanju šta studenti zapravo žele smešteni u *chê vuoi*-situaciju, situaciju dominacije i potčinjavanja na osnovu povratnog pitanja:

"Ali, dodajmo, sa tim se slaže naša formulacija da je nesvesno želja Drugog (*le désir de l'homme est le désir de l'Autre*), gde nam ovo de obezbeđuje ono što gramatičari nazivaju 'subjekatskom determinacijom' — naime, reč je o tome da čovek želi *qua* Drugi (to obezbeđuje stvarni domen čovekove strasti)".⁰⁶

Pitanje Drugog (*chê vuoi?*) kao pitanje koje izvodi subjekt na put vlastite želje, vraća se subjektu s mesta odakle on očekuje proročanski odgovor. Pitanje koje "otključava" i uskomešava želju potčinjenog, a to se nikako ne sme prevideti, inicirano je prvobitnim obraćanjem potčinjenog, koje "automatizuje" i "subjektiviše" u isti mah, zaključno sa povratnim pitanjem Drugog. Dakle potrebno je "raščarati" fantazam subjekta koji daje odgovor na pitanje šta je on sam. Ali pre toga, neophodno je osvetliti konstitutivnu relaciju samog pitanja. Zato je odlučna instanca ona koja postaje mesto veze, a zatim i raskida subjekta i Drugog. To je nagon smrti.

04 J. Butler (2012), *Psihički život moći: teorije pokoravanja*, 13.

05 J. Lacan (2006), *Écrits*. "Psychoanalysis and Its Teaching", 366.

06 J. Lacan (2006), *Écrits*. "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Uncconscious", 690. (Usp. Ž. Lakan, *Spisi* (izbor), 293.)

U seminaru posvećenom Antigoinoj sudbini Lacan poručuje polaznicima seminara da je nagon smrti etička instanca koja raskida sve veze super-ega koje drže individuu pod okriljem zajednice, insistirajući na Antigoinoj vernosti želji: “Nema ničeg dionizijskog u činu i pojavi Antigone. Ipak, ona gura do granice ostvarenja nečega što bi se moglo nazvati čistim nagonom smrti. Ona utelovljuje tu želju”.⁰⁷ Dakle, kako raskinuti fatalnu vezu između buntovnika i njihovih tlačitelja? Psihoanalitičar lacanovske provenijencije nastoji po svaku cenu izbjeći formulisanje pravila koje treba slediti. Antigona nije slika koju treba kopirati, nego nam pomaže da dekonstruišemo našu sklonost da sledimo ideal, a još više, da taj ideal brže-bolje odbacimo. Zato nagon smrti ne mora biti poistovećen samo sa prinudom ponavljanja traumatičnih događaja iz prošlosti, nego i sa modusima raskida.

Naša preliminarna hipoteza zasnovana je na pretpostavci simultanog uspostavljanja i potčinjavanja, što uz druge ambivalentnosti otežava jednobraznu teorijsku identifikaciju. Ta konfuzija vodi izbijanju različitih “kratkih spojeva”, poput onoga koji se javlja između radikalnih predstavnika studentske nove levice i etabliranih filozofa, koji govore ili uzimaju sebi za pravo da govore u ime pobunjenih studenata. Pretpostavke na kojima insistiramo vode napuštanju svakog pozicioniranja u sadomazohističkoj strukturi društvene subjektivnosti, ka Kosikovom nadilaženju dijalektike perverznog. Karel Kosik polazi u svojoj analizi od dimenzije spontanosti koja prožima i povezuje različite društvene grupe i obezbeđuje teorijske pretpostavke sagledavanja koje nude izlaz iz drame ponavljanja. Pretpostavke tog pristupa date su veoma rano, premda u svom rudimentarnom obliku, još u notornom predgovoru časopisa *Praxis* Nebojše Popova, sa jasnom intencijom da se '68. istragne iz ruku zagovornika različitih, kasnije nacionalističkih i konzervativno-restauratorskih protagonista drame ponavljanja.⁰⁸

Nadajući se da tekst koji sledi ne nudi jednoznačnu “psihoanalizu” političkog događaja '68. u kojoj bi se izvesni društveni fenomen psihologizovao, odnosno tumačio prema analogiji sa pojedincem (“pacijentom”), kao što bi to bilo svođenje revolucije na “pobunu protiv nacionalne slike oca”, ili kao što je to svođenje fašizma na pojavu

07 J. Lacan (1997), “Antigone between two deaths”, 282.

08 N. Popov (1970), “Predgovor. Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba”, u: *PRAXIS*, jun-lipanj 1968. Dokumenti.

“paranoidne kulture”, kako je taj loš scenario opisao Stavrakakis,⁰⁹ priklanjamo se strategiji pri kojoj se događaj “filozofikuje” tako što se politička struktura subjektivnosti modeluje na osnovu paradigme gospodar/rob i razvija u teorijski osvetljavajuću “perverznu strukturu”. Zato procenjivanje dometa teorijskih modela drame i događaja, kao i mesta onoga ko piše u senci Velikog drugog, povlači sobom odgovornost autora više nego navodno neutralnu kritiku izvora. Dimenzija koja iskrivljava i ne dozvoljava uspostavljanje distance pripada perverziji političke subjektivnosti i nije stvar pukog “protoka vremena”. Ukoliko je Veliko drugo uspostavljeno društvenim delovanjem, odgovornost za promašaje '68. nije pripisana, niti se može pripisati, generacijama koje su učestvovalе u događaju, nego generacijama koje taj događaj baštine. Kritičari '68. ne učitavaju u fenomen pobune samo svoje teorijsko stanovište nego i odgovornost za sopstvene poraze i previde.

1. ČIN:

Crvena nit odmotana naopako ili retrogradna dijalektika drame ponavljanja

Nebojša Popov, u predgovoru za posebni broj časopisa *Praxis* (jun-lipanj 1968.) dovodi u pitanje verodostojnost i teorijski potencijal umetničkog dela, kada je reč o modelu razumevanja društvenih sukoba. Upozorivši na postojeću inflaciju termina kao što su *drama* i *tragedija*, što sve zajedno vodi “tragediji na način farse” ili misaonoj i društvenoj konfuziji, Popov upućuje buduća istraživanja o događajima pobune u sledećim pravcima. Neophodno je utvrditi odnos prema savremenom kapitalističkom društvu kao i prema praksi levičarskog osporavanja tog sveta; potom u razmatranje treba uvesti mogućnosti prevladavanja staljinističke prakse. Hvalevredna dalekovidost! Pokazalo se da su prakse osporavanja bile istovremeno prakse normalizacije i samopotčinjavanja. Popov drži da treba postaviti i neka više metodološka pitanja prilikom istraživanja društvenih sukoba u jugoslovenskom društvu.¹⁰ Pored neposrednog političkog iskustva, važnije je upoznati “nove kritike savremenog građanskog sveta, naročito one koje se razvijaju u znaku obnove Marksovog dijalektičkog metoda”,¹¹ pri čemu dijalektički metod predstavlja pre kamen spotica-

⁰⁹ Y. Stavrakakis (1999), *Lacan and the Political*.

¹⁰ Popov (1970), XV.

¹¹ Ibid. XVI.

nja, a ne mesto saglasnosti u komunističkom pokretu, pogotovo kod gušenja otpora apsolutističkoj vlasti. Popov postavlja odlučno pitanje za sagledavanje dometa pubuna: odakle dolazi negacija, da li iz sfere “proleterske demokratije” ili iz “konzervativnih tenzija”? Gledano iz perspektive pedesetogodišnjice '68., negacija je nastala sadejstvom kritike kapitalizma i retrogradne dijalektike, koje dele i uspostavljaju predmet vlastite kritike. Dijalektika retrogradnog, kao obnova svih praksi alijenacije, preplavila je mnoga značenja i ostvarila potpunu hegemoniju nad idejama koje promovišu Odluke i zahtevi Akcionog odbora, kao i Zbora studenata. Entuzijastička ideja socijalne jednakosti, koja se povremeno javlja kao ostrvce u moru tehnokratskih ideologija globalnog kapitalizma, gde se eksploatacija zaklanja dostignućima tehnoloških inovacija, čini se da ponovo postaje okosnica otpora. Retrogradni procesi, naslućuje Popov, ne mogu se posmatrati tek kao “nebitne devijacije”, nego iz perspektive same dijalektike.

Tako, Jelka Imširović Kljajić, jedna među učesnicima i učesnicama događanja koji su sačuvali plamen '68. i preneli ga u devedesete, u svojoj studiji *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma* iz 1991. piše: “Nacional-partijske oligarhije koje su došle na vlast posle višestranačkih izbora u većoj ili manjoj meri praktikuju modele vladanja karakteristične za jednopartizam”.¹² Civilizacijska tekovina političkog pluralizma zamenjena je formom militantnog nacionalizma, a tu karakterističnu zamenu Jelka Imširović posmatra u kontekstu kritike socijalističkog etatizma, kritike kapitalizma, kao i kritike samoupravljanja svedenog tek na radno-lokalni nivo, dakle, na svoju karikaturu. Militantnom nacionalizmu pridružuje se ideologem demokratije, koga propagiraju zainteresovani posmatrači studentske pobune, što dovodi do rastakanja poslednjih ostataka samoupravnog socijalizma, koji se sada u formi aveti, posredstvom stranih teoretičara i pomodnih strujanja, u svom naglašenom odsustvu, nadvio nad Srbijom 2000-tih.

Dakle, horizont sagledavanja '68. Popov je odredio teorijom društvenih sukoba i marksističkom dijalektikom, a umetnička apoteoza u vidu dramatizacije sukoba ne samo da tretira “kulturu” neposredno kao mitološku, sasvim neupitnu vrednost po sebi, nego postaje odlučan činilac same “dijalektike retrogradnog”.

Živojin Pavlović u dopunjenim dnevničkim beleškama *Ispljuvak pun krvi* osvetljava kulturno-umetničku dominaciju drame kao nor-

¹² Jelka Imširović Kljajić (1991), *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma*, 255.

malizacije pobune koja se “uspešno” ponavlja pošto su njena izvorna načela izneverena:

“Oni su lešinari. Osećaju da pobuna više nije opasna, da se sa njom može koketovati. Nahrljuju, pojedinačno ili u grupama. S pismima. Telegramima. S estradnim “programima”, da — zabavljaju. Srećem Radu Đuričin. Leprša, opaljena suncem. Sa značkom Crvenog univerziteta u reveru hita Ulicom Lole Ribara. Maše antologijom rodoljubive poezije. Ali nepogrešiva glumačka čula govore da je bunt na umoru.”¹³

I dalje:

“Pesnici recituju stihove: pesnici-radnici, Milan Komnenić, Matija Bečković, Desanka Maksimović, Vasko Popa. Folklorna društva tamburaju narodna kola.”¹⁴

Ovaj uzbudljivi tekst dnevnčkih zapisa posvećenih junskim danima 1968, neodvojiv je od dvostruke prirode dela Živojina Pavlovića.¹⁵ Druga strana njegovog dela očituje se daleko kontrastnije u romanima, intervjuima i ogleđima, dok je donekle zasenjena u antologijskim ostvarenjima crnog talasa. Prilikom dekonstrukcije dela Živojina Pavlovića, ispod levičarske ikone pomalja se znatno drugačija figura koja više odgovara drugom — ili pre suprotnom taboru — srpskom anti-modernizmu. Pored važnih mesta u delu Živojina Pavlovića (antimodernizam, antifeminizam, steretipno pozivanje na sukob civilizacija), važno je istaći da poreklo metafora kao što su “organsko raspadanje”, “zadah tela” i sl., kao i razlike između njegovih tipova civilizacija, ne potiče samo iz zdravorazumskog čitanja Nietzscheovog opusa, kao ni iz Huntingtonovog *Sukoba civilizacija*, nego, kako nam se čini, iz dela koje je odigralo ključnu ulogu u srpskom ‘ur-fašizmu’, a to je *Propast Zapada* Oswalda Spenglera. Dakle, iz perspektive razvoja Pavlovićevog dela, događaji iz maja-juna 1968, mogu se posmatrati kao zaplitanje protagonista o antinomije modernizma u procesu zajedničkog raspadanja.¹⁶

¹³ Ž. Pavlović (1990), *Ispljuvak pun krvi*, 75.

¹⁴ Ibid. 76.

¹⁵ Vidi analizu Nebojše Jovanovića, “Zazor od modernosti: Od traume ‘68 do ‘sukoba civilizacija’ u djelu Živojina Živojina Pavlovića” (u ovom zborniku).

¹⁶ Međutim, to nije kraj. U poznoj fazi svog stvaralačkog opusa, Pavlović

U beogradskoj varijanti događaja Živojin Pavlović potčinjenost akademskom diskursu naziva “štreberskim duhom”, koji se ustoličio na talasu dominacije kulturne produkcije. Za sada, pođimo od predgovora Milenka Dereta Pavlovićevom dnevniku, odnosno od načina na koji se prezentuje tipologija pogleda na '68.¹⁷ Tipologija nije posebno razgranata i u njoj je na delu retrogradna dijalektika. Najčešće se polazi od ocene da je reč o zbivanjima koja su imala nesumnjivo napredan društveni karakter, slično revolucijama iz 1848. Revolucije su, uprkos političkom neuspehu, temeljito pretresle Evropu i povele ka opštem progresu. Prema drugima, studentski bunt bio je unapred osuđen na propast, reč je o mrtvoređenčetu jedne epohe na izmaku. Pobuna evropske inteligencije bila je nadahnuta preživelim marksističkim ili anarhističkim pogledom na svet, te je reč o “reakcionarnoj” drami, jer su akteri vukli odavno odigrane poteze.

Ono odlučno je kao po pravilu ispušteno iz vida. Upravo je metamorfoza pripadnika studentskog pokreta, kao i publike koja ih je podržala, od novolevičarskog bunta, preko peticionaškog pokreta i ideologije ljudskih prava i sloboda, do lansiranja tzv. građanske opcije i priklanjanja nacionalističko-klerikalnoj struji iste, bila važan element normalizacije i pacifikacije pokreta, uz javljanje konkurentne frakcije, oličene u tzv. liberalnoj levici. Njihovi sukobi, premda iz blizine deluju veoma dramatično, neće preći granicu jalovog nadmudrivanja, uz redovnu pojavu pretrčavanja na suprotnu stranu. Jedan od nekadašnjih 68-osmaških “radnika-pesnika”, Milan Komnenić, sahranjen je pod masonskim simbolima, kako nas obaveštavaju smrtonice, nakon ministarske karijere u dve vlade (ministar informisanja 1999. i ministar kulture u prelaznoj vladi nakon 5. oktobra 2000). Alain Badiou navodi sličan podatak: Daniel Cohn-Bendit, jedan od predvodnika studentskog bunta u Francuskoj, napustivši svoja anarhistička i liberterska opredeljenja, postaje hiperaktivista parlamentarizma i “ordinarni političar”.¹⁸ Tipologije koje navodi Dereta u predgovoru Pavlovićeve knjige, ispuštaju badiouovsku dilemu vezanu za maj '68: Bogatiti se ili živeti sa idejom. Zato se, sasvim u skladu sa diktumom “arogantnog kapitalizma”, previđa za maj '68. ono što

je napravio još jednu inverziju, u kojoj je istakao značaj “fasade” čiju je unutrašnjost izložio bespoštednoj kritici, te je predmet kritike, uz izvesne ograde, postao alternativa.

17 Milenko Dereta (1990), Predgovor, u: Ž. Pavlović, *Ispljučak pun krvi*, 7–9.

18 A. Badiou (2009), *4. maja 1968*, str. 1.

je bilo ključno — “novina događaja”. Ona se, za Badioua, ne sastoji u postavljanju svakoga na svoje mesto, u skladu sa tradicionalnom idejom pravednosti, nego u njenoj dekonstrukciji, u organizaciji munjevitih materijalnih i mentalnih premeštanja.¹⁹

Ta više ili manje dramatična samoizdaja vlastite želje, o kojoj piše Badiou, kao i prelazak na stranu “frenetičnog parlamentarizma”, bila je, kako se pokazalo, prelazak na brod koji tone. U domaći primer sada “frenetičnog aktivizma” svakako možemo uvrstiti paradigmatičnu naraciju Sonje Liht, čiji glas u ansamblu renomiranih šezdesetosmaša, tj. njihovog hijerarhijskog uspona u strukturi subjektivnosti, nimalo ne odudara, nego čini skladno višeglasje. U intervjuu pod naslovom “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista”, očigledno je karakteristično pomeranje (*ignoratio elenchi*) do prebacivanja u sasvim drugu kategoriju (*metabasis*):

“Naravno, više ne verujem da svet može da se promeni, to je povezano sa mladalačkom energijom. Međutim, nikada nisam i neću prestati da verujem da svet može da postane bolji i da morate da uložite sebe da bi se to ostvarilo.”²⁰

O čemu je reč? Pod “firmom” poboljšanja koje u ropotarnicu smešta promenu, obraćanje “studentima-radnicima”, zamenjuje se edukacijom političke elite, a zahtev za “autonomijom univerziteta”, pukim prihvatanjem dominantnih društvenih tokova. Sve u svemu, prelazak u suprotni tabor, ukoliko je Wallerstein u pravu, bio je stvar još jednog previda. Slom komunizma tek je najavio još jedan slom, dezintegraciju svetske ekonomije i krah liberalizma, a ne njegov trijumf. Buntovnici '68. — u tome se slažu Badiou i Wallerstein — pokrenuli su seriju protesta protiv liberalnog konsenzusa, protiv transformacije socijalizma u liberalni socijalizam, povodeći se za anarhističkim i maoističkim idejama, a pod okriljem sve neupitnijeg poraza “realnog socijalizma”.²¹ Oni koji su “blagovremeno” uskočili na moćnije plovilo, prevideli su budućnost, da katastrofa preti upravo tom sigurnom utočištu. Šverceri vlastitog života, da se poslužimo metaforom Milana Kangrge, postali su dvostruki brodolomnici, a ideje u koje su se zaklinjali, bačene su preko palube kao suvišan balast i to u trenutku kada su postale neophodne za nastavak sigurne plovidbe.

¹⁹ Ibid. 19

²⁰ S. Liht (2018), “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista” (intervju S. Stamenković).

²¹ I. Wallerstein (2005), *Posle liberalizma*, 197–228.

Uopšte, pogled na pobunu ima karakterističnu dvostrukost. Dok su u zapadnim državama studentske pobune predstavljale poslednje plamsaje komunističkih ideala, pred njihovo, kako se činilo početkom devedesetih, definitivno gašenje, u istočnim zemljama bunt je bio i izraz nostalgije za ličnom i političkom slobodom “sred pakla komunističkih birokratizovanih despotija”, navodi Dereta.²² U svakom slučaju, motivi uzavrelih posmatrača, koji su u scenama pobune videli dramu priželjkivane revolucije ili njeno gašenje, bili su pomešani — i suprotstavljeni. Takođe, i predikcije događaja bile su različite. Na primer, Dušan Makavejev je verovao da će studenti stati uz svoje kolege iz Berlina, Pariza, Praga i Varšave. Njegovu slutnju pojačao je sastanak profesora filozofije sa studentima, povodom progona Leszeka Kolakowskog sa varšavskog Univerziteta. Suprotno tome, Živojin Pavlović je duboko sumnjao u političnost jugoslovenske omladine. Većina mladog sveta, piše Pavlović, štreberski usvoja sve što joj porodica i društvo nameću kao “pravilan razvojni put”, dok manjina sledi pomodne budalaštine, od “seksualne revolucije”, “narkomanske hipi nirvane”, do buntovništva “čegevarskog tipa” i pevanja protestnih pesama protiv rata u Vijetnamu.²³

Shodno argumentaciji koja se zasniva na sadomazohističkoj strukturi subjektivnosti kao i perverziji političkog, može se dati za pravo i Makavejevu i Pavloviću. Politička pobuna, koju je očekivao Makavejev, odigrala se u “štreberskom” duhu. Zahtevajući doslovno ispunjenje već postojećih ideala, uz prihvatanje i fantomsko uskrsnuće “starog gospodara”, pobunjeni studenti zajedno sa svojim profesorima prihvataju fetiš demokratizacije, odmotavajući višedecenijsko klupko političke perverzije, a to je bio tek uvod za procesiju gospodarskih označitelja u periodu 1968–2018. Štreberski duh na kome inzistira Pavlović, bio je zapravo diskurs sveučilišta koji racionalizuje i legitimise volju gospodara.

2. ČIN:

Perverzija političkog

Lacanovu perverziju političkog na primeru '68., kao dramu ponavljanja koja svaki pokušaj redefinisavanja svodi na potragu za novim gospodarom, u kojoj mazohist manipuliše sadistom, aranžirajući celu

²² M. Dereta, *ibid.* 8.

²³ Ž. Pavlović, *ibid.* 27.

scenu, gde su žrtva i mučenik srećno združeni unutar zajedničkog scenarija, lapidarno konkretizuje Mira Bogdanović:

“Provodeći čvrstu liniju Partije, uvođenje tržišnih reformi, srpski su ‘liberali’ krajem 60-ih progonili kritiku te linije, čiji su nositelji bili praksisovci. Nakon propasti realnog socijalizma, dio progonećenih i progonećelja su se našli na istoj poziciji — postali su liberali.”²⁴

Bogdanovićeveva identifikuje razvojnu liniju elitističkog, u suštini fiškarnog fetišizma (ljudska prava — svetinja privatne svojine), jer svojim nekritičkim podržavanjem zapadnog liberalizma nosioci tih ideja, kritikom tzv. autoritarne ličnosti, previđaju vlastitu autoritarnost, tj. autoritarnost samih kritičara, koji se na kraju pozivaju na “policijski liberalizam 19. veka”.²⁵ Revitalizovanje policijskog liberalizma u pseudoemancipatorskom duhu, uz posledično suzbijanje realizacije načela jednakosti ustoličenog u Francuskoj revoluciji, ne samo da je salto mortale ideala iz 1968, koji formulišu noseći dokumenti pobune, nego se suzbijanje načela jednakosti u svom pervertiranom obliku sveti u svim prelomnim trenucima srpskog društva. Zato je postalo pravilo da je svaka revolucija ukradena revolucija.

Sadomazohistička struktura društvene subjektivnosti nudi isključivo binaran pogled na stvarnost. Zato se previđa Kantovo pozivanje na ulogu gospodara u svetskoj istoriji, odnosno na njegov zadatak, uz svest o mogućnosti tek delimičnog uspeha ili čak neuspeha pri svakom redefinisaju stvarnosti. Lacanovski rečeno, potraga za novim gospodarom nije dokaz emancipacije, nego neophodan sastojak našeg fantazma o njoj, i to fantazma kroz koji tek treba proći. Svaka potraga za novim gospodarom tek je drama ponavljanja ili izraz očajanja zbog neuspeha te drame, a ne pravolinijski napredak “prema opštem pravu”.

Prema Kantu, nemoguće je pojmiti događaj bez teorijskog posredovanja, odnosno događaj je teorijski motivisan post festum, kao što teorijsku skicu upotpunjuje patološka afekcija. Kant u svom notornom spisu *Spor među fakultetima* piše:

“Reč je samo o načinu mišljenja posmatrača koji se javno otkriva pred ovom igrom velikih preokreta i glasno svedoči o opštem i, pri tom, nesebičnom saosećanju sa učesnicima igre na jednoj strani,

24 M. Bogdanović (2018), “Liberalizam 19. stoljeća kao ideološko utemeljenje poretka nejednakosti u 21. stoljeću”.

25 Ibid.

protiv onih na drugoj, i pored opasnosti da bi im ta pristrasnost mogla veoma naškoditi, dokazujući tako (svojom opštošću) jednu osobinu ljudskog roda kao celine, a istovremeno (svojom nesebičnošću) i njegovu moralnu osobinu, bar u njegovoj obdarenosti. Ta osobina ne samo da dopušta nadu u napredovanju prema boljem, već sama predstavlja takvo napredovanje ukoliko je njena moć trenutno dovoljna”.²⁶

Revolucija koja se odigrala pred našim očima, piše Kant, može uspeti ili propašiti; može biti do te mere ispunjena grozotama da se dobronameran čovek nikada ne bi odlučio da ponovi taj eksperiment, ali ta revolucija “u duši posmatrača (koji nisu sami upleteni u igru)” nailazi po njihovoj želji na “saosećanje koje se skoro graniči sa entuzijazmom i čije je ispoljavanje čak skopčano sa opasnošću, saosećanje koje, dakle, ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda”.²⁷ Prema Kantu, reč je o specifičnom i dragocenom “učestvovanju u dobru s afektom”, to jest o — entuzijazmu. Mada on, kao afekat, zaslužuje prekor i ne može se sasvim odobriti, istinski entuzijazam uvek je bliži idealnom i “čisto moralnom”, pošto se na njega ne može “nakalemiti koristoljublje”. Zašto je neophodan afektivan, patološki podsticaj? Smisao istorije ostaje sakriven, mi smo “suviše kratkovidni”, o svetskom toku se pre može “napisati samo roman”, veruje Kant. Dakle, Kant ne odustaje od ideje o svetskoj istoriji, “koja u izvesnoj meri ima a priori neku crvenu nit”,²⁸ a “crvena nit” je više pretpostavka koja obezbeđuje mogućnost suđenja, koja se ne može dokazati bez zapadanja u antinomiju.

Kantovo stanovište je prosvetiteljsko u jednom radikalno nepisanom smislu. Kada nestanu pisani spomenici, nasleđe će se ceniti samo s obzirom na to šta zanima naše potomke, tj. po tome “šta su narodi ili vlade korisno ili štetno učinili za ostvarenje opštesvetskog građanskog poretka”.²⁹ Verujemo da ovaj argument predstavlja još jedan razlog zbog kojeg Kantov eksplanatorni model moramo upotpuniti jednom drevnijom slikom, kako bismo se vratili drami kao javnom izvođenju. Ono se ne iscrpljuje u ponavljanju nego u aktu redefinisanja čije de-

²⁶ I. Kant (1974), *Spor među fakultetima*, 185.

²⁷ Ibid. 185.

²⁸ Usp. “Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka”, u: Kant (1974). 38.

²⁹ Ibid. 40.

lovanje nije jednokratno. Za sada ipak ostanimo još kod Kanta, dakle, kod protivrečnosti bezinteresnog, u stavu posmatrača koji je interesno bezinteresan. Pošto ideje čistog uma imaju regulatorni karakter, akteri događaja ne mogu da rade ništa drugo nego da traže svog gospodara u enigmatičnom vrtlogu građanskog društva. “Čovek je životinja kojoj je, kada živi među ostalima u svojoj vrsti, potreban gospodar”, veruje Kant,³⁰ kako bi slomio njegovu volju i prisilio ga da se povinuje jednoj opštevažećoj volji, uz koju svako može da bude slobodan. Zadatak pred koji je priroda stavila čovečanstvo nesumnjivo je težak, vrhovni starešina bi trebalo da je sam po sebi pravičan, a ipak da bude čovek. Do rešenja tog najvećeg problema, tj. ostvarenja građanskog društva kojim će se upravljati prema opštem pravu, doći će vrlo kasno, posle mnogo uzaludnih pokušaja, pa Kant računa na izbijanje niza drama i događaja, kao i na postojanje teorijske pretpostavke njihovog sagledavanja. Potraga za gospodarom pripada ovom nizu “uzaludnih pokušaja” i od nje se ništa ne očekuje, osim onoga što ona može doneti. U prvi mah, to je praktičan neuspeh a teorijski uspeh. Žrtvujući aktere drame ponavljanja u kritici njihovog delovanja, apsurdnog ili kontraproduktivnog, mogu se sagledati pretpostavke događaja.

Zato je moguće Lacanovu poziciju iz '68. uporediti sa Kantovom, kako bi se na svetlo dana iznela njihova unutrašnja veza, kao i pomak, jer se u prosvetiteljskom zahtevu za gospodarom “koji zna”, ne propituje njegova relacija prema podređenom. U svom obraćanju studentima Lacan koketira sa prosvetiteljskom idejom o potrebi za novim gospodarom, ali duboko sumnja da je intencija prosvetiteljska ukoliko izostane “samoosvešćenje”. Gospodar nije onaj objekt za kojim tragamo, ali je neophodan element naše fantazije. Uostalom, novac treba potražiti u vlastitom novčaniku. Studenti su još, kako je to video Lacan, u potrazi za jednim novim gospodarom! Premda je Lacan 1968. godine potpisao neke od studentskih manifesta, njegovo upozorenje bilo je trezveno i sasvim na mestu.³¹

Lacanovo protivljenje različitim strategijama “oslobođenja erosa” zapravo je traganje za vidom političnosti koji neće kritiku položaja marioneta (čije konce povlači tzv. vojno-industrijski kompleks) zameniti “maršom kroz institucije”, a da se u tom maršu ponavlja ista situacija, ali sa različitom raspodelom uloga. Zapravo, reč je o Lacanovom shvatanju perverzije kao konstitutivne strukture subjektivnosti.

30 I. Kant (1974), “Ideja opšte istorije”, 33.

31 Navedeno prema Y. Stavrakakis (1999), *Lacan and the Political*, 12.

Perverzija se kao struktura subjektivnosti nalazi na pola puta između psihoze i neuroze.³²

“Šta je perverzija? To nije jednostavno aberacija u odnosu na društvene kriterijume, anomalija koja je suprotna dobrom moralu, iako ovaj registar nije odsutan, niti je to netipičnost prema prirodnim kriterijumima, odnosno da ona manje ili više odstupa od reproduktivne svrhovitosti seksualnog spoja. Po svojoj strukturi, to je nešto drugo.”³³

Za nas je od značaja sledeća činjenica: njena struktura ostaje perverzna čak i kada su sa njom povezana dela društveno odobrena i prihvaćena. Perverzni subjekt vrlo dobro zna slovo zakona; drugim rečima, on zna šta Drugi želi, direktivno sledi Drugog. Pervert ne uživa za račun vlastitog zadovoljstva, već za zadovoljstvo Drugog; preciznije, za zadovoljstvo Velikog drugog, a sâmno uživanje nalazi u toj instrumentalizaciji. Taj pomak u odnosu na uobičajeno shvatanje perverzije obezbedila je veza između uživanja i fantazije. “Samo moja formulacija fantazije”, piše Lacan, “omogućava nam da otkrijemo da subjekt ovde čini sebe instrumentom uživanja (*jouissance*) Drugog”.³⁴ Dakle, pervert nije ono za šta se izdaje, njegovo uživanje je posredno, u praksi imenovanja novog gospodara ili oživljavanja starog. Lacan poručuje pariskim studentima da oni nisu dovoljno radikalni, tj. da je njihov radikalizam obuhvaćen akademskim diskursom, a da oni zapravo zahtevaju drugog gospodara,³⁵ onoga koji će im priznati i obezbediti odsustvo potrebe za radikalnom promenom. Gospodar nije dovoljno radikalan.

Paradoks perverzije sastoji se u strategiji subjekta da sam osmisli način i da sprovede aktivnosti koje će navesti Drugog da uspostavi granice. Subjekt i Drugi igraju strogo definisane uloge, a ono što perverznu strukturu čini posebno bizarnom jeste ponavljanje jednog te istog scenarija. Dakle, politička perverzija '68. sastoji se u mazohističkoj igri

32 Jezgrovit i osvetljavajući prikaz odnosa psihoze, neuroze i perverzije kao i sam termin perverzija političkog dugujem: F. Kovačević (2010), *Lakan u Podgorici*, 33–43.

33 J. Lacan (1988), *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique*, 1953–54, 221.

34 J. Lacan (2006), *Écrits*. “The subversion of the subject and the dialectic of desire”, 697.

35 D. Cho (2006), 25.

navođenja Drugog da on sam postavi granice koje subjekt priželjkuje, obezbeđujući uživanje Drugom, pa tek posredno i sebi. Zato se subjekt obraća Drugom sa zahtevom, traženjem da gospodar učini ono što subjekt želi. Perverznan zahtev se iscrpljuje ponavljanjem jednog te istog scenarija, uz negovanje posebnih fetiša, a u našem slučaju to je fetiš demokratije. Kada je pobuna ukradena, subjektu ostaje samo da prigrlji fetiš, koji se, izgleda, može lako menjati. Kada se izliže jedan, kao na primer "demokratija", tu je drugi, na primer "nacija", dok ideja socijalne jednakosti i klasne solidarnosti, koju nalazimo u izvornim dokumentima na kojima insistira Nebojša Popov, iščezava poput dima.

Prema Lacanu, suština perverzije sastoji se u želji subjekta da na strogo kontrolisan, ograničen i narcistički način navede postojeći simbolički poredak da konačno uspostavi zakon, pri čemu subjekt zna da je nešto istina, ali se pretvara da ne zna. Subjekt ne želi da vidi ono što mu je pred očima. To je i suština fetišizma; fetiš je objekt kojim se pokušava opovrgnuti ograničenost i nemogućnost uživanja. Paradoks perverzije sastoji se u tome da subjekt sâm mora smisliti način i navesti Drugog da uspostavi granice, uz strogu podelu uloga i ponavljanje istog scenarija, kao što je to slučaj sa mazohizmom, sadizmom, fetišizmom, voajerizmom i egzibicionizmom. Mazohističko ponašanje je jedna vrsta provokacije uspostavljanja političkog prostora, a mazohista je zbog toga prisiljen da ponavlja svoje aktivnosti, jer se zakonomerna struktura koju on želi ne može uspostaviti. Mazohističko delovanje je na strani aktivnosti, nikako nije pasivno, pa zato sam mazohista organizuje predstavu i određuje uloge, nalazeći svoj vrhunac u potrebi za kontrolom. Dakle, Lacan tvrdi da su sadizam i mazohizam blisko povezani. "Sadomazohistički nagon se zatvara i konstituše samo zato što subjekt postaje predmet volje Drugoga, za čiju volju on obavlja svoju radnju perverzno-sadističku."³⁶

Sada naše poređenje možemo konkretizovati. U drami ponavljanja "mazohist" upravlja istorijskom scenom koju deli sa "sadistom", ne tek u prostorno-vremenskom smislu događaja nego u deljenju zajedničkog previda. Naša teza je bliže vezana za previde i samorazumljivost aktera "lipanjskih gibanja". Ispuštanje pitanja socijalne jednakosti i eksploatacije, kao i samorazumljivo prihvatanje nacionalizma, tih "prirodnih" elemenata modernizacije, nije tek akcidencija u tematskom narativu prihvatanja njenih tekovina, nego samoponištavajuće ograđenje o vlastiti ideal. Sa druge strane dijalektičkog štapa, ukoliko je načelo koje

³⁶ J. Lacan (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 197.

se dovodi u pitanje isto (socijalna jednakost), nalazi se privredna reforma iz 1965. godine, kao još jedan tragičan događaj u modernizaciji Jugoslavije, sada zaustavljen “pobunom” iz 1968. Navodimo reči Kire Gligorova, jednog od zastupnika reformističkih ideja:

“Doduše, bilo je i manje ugodnih, a za neke (mnoge) i šokantnih posljedica: bitno povećane socijalne razlike, rastuća nejednakost u društvu, enormni porast nezaposlenosti, zbog čega su mnogi jugoslavenski radnici, htjeli-ne htjeli, posao morali potražiti u inozemstvu, kao tzv. gastarbajteri. Filozof praksisovac Mihailo Marković (koji će 1990. godine pisati program za Miloševićevu Socijalističku partiju Srbije) ovih mi je dana otvoreno rekao da najdalekosežniji cilj i smisao velikih studentskih demonstracija 1968. u Beogradu nisu bila nikakva veća ljudska prava i nikakve veće slobode u apstraktnom smislu, nego rušenje privredne reforme. A njemu treba vjerovati, jer je tada bio na čelu studentskih kolona. I reformu smo srušili! — poručio mi je, sa zadovoljstvom, Mihailo Marković.”³⁷

Ukoliko je Mihailo Marković u pravu, nismo daleko od zaključka da se '68. kod nas završila dvadesetak godina kasnije, a da je njen uspeh u sabotiranju različitih reformi bio i ostao značajan. Prema Dragoljubu Mićunoviću, '68. je ponovo počela upravo onda kada se prema Markoviću završila, uz veru da je pobunu izazvao “kontrast između propagandnih bajki i realnog života”. Prema Mićunoviću, pobuna je bila “beogradsko proleće”, “veličanstvena pobeda” koja upućuje na mogućnosti prošlosti, tj. na vlastitu korekciju izgradnje kapitalizma “sa ljudskim licem”:

“U međuvremenu, za ovih 50 godina došlo je do neke ‘stabilizacije’ — nepravednog i nefunkcionalnog — sistema, do pobjede neoliberalnih koncepata u svetu i do pojave najgorih tehnika populizma i manipulacije masama. Međutim, nije potrebno mnogo da ljudi ustanu u odbranu narušenih prava, ostale su ‘uspomene na slobodu’. I kada misle da je sve uzurpirano, počinje šaputanje koje se može pretvoriti u protest.”³⁸

Važni akteri beogradskog juna '68. ne potvrđuju hipotezu o “potiski-

37 Usp. D. Hudelist (2009), “Tito je htio uvesti kapitalizam”, *Globus*, 15. april 2009.

38 D. Mićunović (2017), “Intervju Dragoljub Mićunović: 1968. je prvi poraz Josipa Broza” (intervju N. Gaće).

vanju” ili “skrajnutosti” studentske pobune, nego, naprotiv, podrazumevaju njen višedecenijski uticaj. Mićunović afirmiše politički sadržaj reformi protiv kojih je ustao Marković, dok Marković zanemaruje ideal koji ga je naveo na pobunu. Zalažući se za postojanje različitih oblika svojine, Marković prihvata deo reforme 60-tih, ali tek tridesetak godina kasnije. Marković tada odbija univerzalizaciju načela *fraternité*, čuvajući to geslo za primenu unutar države-nacije. Razumljivo, akteri pobune koji se približavaju liberalnim i neoliberalnim idejama odbacuju ono *égalité*.

Epilog pre epiloga

Godinu dana nakon junskih događaja, na Korčulanskoj letnoj školi, koju organizuje krug oko časopisa *Praxis*, vodi se rasprava na temu “Moć i humanost”, a stavovi jugoslovenskih marksista, koje formuliše Danko Grlić, izazivaju drsku reakciju studenata iz Nemačke: “Za jugoslavenske marksiste iz grupe *Praxis* socijalistička praksa označava pokušaj da se dokaže kako brak između socijalizma i demokratije nije mezalijansa. Na to će jedan student drsko: takva je praksa prazni prakticism.”³⁹ Dalje Svetozar Stojanović podupire Grličevu tvrdnju, iznoseći uverenje da je studentski pokret u Jugoslaviji bio i ostao verifikacija filozofije *Praxisa*. Čvor je tu zapetljan: jugoslovenski marksisti staju u odbranu demokratije i širokog korpusa ljudskih prava, pre svega prava na slobodnu diskusiju, izražavanje misli (ono što je kasnije u Srbiji nazvano “borba za medijske slobode”), dok mladi post-šezdesetosmaši upravo od toga odustaju, opredeljujući se za anarhizam, maoizam, terorizam, ili stupajući u “marš kroz institucije”, koji neće promeniti same institucije, ali će ubrzo “normalizovati” buntovne studente. Time što etablirani *praxis*-filozof govori u ime pobunjenih studenata, odnosno uzurpira to pravo, pozivajući se na teoriju verifikacije, čiji je ideološki naboj sadržan u krilatici “ono što dobro radi u praksi”, osim što zauzima odgovorajući, sasvim povlašteni položaj u sadomazohističkoj piramidi društvene subjektivnosti, pobunu prikriva višeslojnom dimnom zavesom. Ukoliko je ovaj “dijalog” dovoljno paradigmatičan, zaključujemo da se mikrokosmos šezdesetosmaških ideala, tj. svet ideala onih koji su držali da ih autentično predstavljaju, rasprsnuo kao mehur od sapunice i to upravo u onom trenutku kada je izgledalo da je na svom vrhuncu.

39 A. Künzli (1969), “Sa ljetnje škole jugoslavenskih marksista na Korčuli”, u: *Praxis* 5/6, 1969, 890.

3. ČIN:

Ukradena revolucija i događaj redefinisanja

Aktere istorijske drame '68. možemo razvrstati u tri koncentrična kruga. U centru se nalaze akteri koji svoju ulogu ispunjavaju obraćajući se gospodaru, prizivajući njegovu želju, zahtevajući da On primeni vlastite ideale, a sebe svode na sredstvo Drugoga. U sledećem krugu su posmatrači koji deluju preko studenata, bilo kao njihovi profesori, glumci, estradni umetnici. Priklanjajući se pomodnom i pobedničkom trendu, oni prolaze kroz procesiju gospodarskih označitelja. Lako prihvataju službovanje novoj levici i maoizmu, zatim "demokratiji i ljudskim pravima", potom naciji, višestruko instrumentalizujući same instrumente i zamenjujući gospodare po potrebi. Na kraju, trećem krugu pripadaju oni koji verbalno osuđuju ("trebalo bi ih postreljati") ili podržavaju studente ("ruku na srce, studenti su u pravu").⁴⁰ Koke-tiranje intelektualaca sa različitim oblicima aktivizma takođe se može objasniti dijalektikom perverznog. Njoj odgovara izbor uvek novog naroda-žrtve u čije ime se govori, od Jevreja do Palestinaca. Nije li upravo Edward Said, između ostalog, palestinsko-izraelski dijalog u režiji Sartreovih trabanata 1979. godine, koji se održavao u pomodno dizajniranom stanu Michela Foucaulta, nazvao jadnim?⁴¹ Razume se, u dijalogu su učestvovali oni koji nisu imali odgovornost ni uticaj, pri čemu je nad svima lebdeo duh "angažmana" kao porazni oblik parazitiranja na predmetu vlastite kritike.

Neobaveznost, neodgovornost i nevernost sopstvenoj želji jeste ono što lacanovski autori pripisuju različitim postmodernim strategijama delovanja, proizašlim iz studentskih pobuna '68. godine. Jednu od poznatijih mogućnosti raskida nudi nam pozivanje na Antigoinu figuru. Odlučivši da svog brata dostojanstveno sahrani, premda je on proglašen izdajnikom, Antigona ne probija samo zakon tebanske zajednice, nego svojim etičkim činom deli zajednicu, a sam čin ostaje s one strane zakona i van dobra i zla. Pored velikog poricanja Kreontovog poretka, Antigoin čin je i otelovljenje čistog nagona smrti.⁴² Sa

⁴⁰ To su samo neke od karakterističnih reakcija o kojima piše Živojin Pavlović.

⁴¹ S. de Beauvoir (1984), *Ceremonija oproštaja. Razgovori sa Jean-Paul Sartreom*, 129. Za noviju literaturu o tom problemu v. Shlomo Sand (2018), *The end of the French Intellectual*.

⁴² Upućivanje D. Choa (2006), 2, na figuru Antigone posredovano je interpretacijama A. Zupančić (2000), *Ethic of the real: Kant with Lacan*

druge strane, Hegel tu fatalnu privlačnost Antigone nedvosmisleno odbacuje kao htoničku apolitičnost, da bi u dijalektičkom zaokretu priznao Antigono pravo kao smrt. Naime, Antigona i Kreont, kako je to video Hegel, predstavljaju dva lica duha u svesnom i nesvesnom supstancijalitetu (*Fenomenologija duha*). Za nesvesnu supstancijalnost Antigone, zapovesti vlade predstavljaju površinu i slučajnost, jer njena figura oličava smisao prirodnog prava i krvnog srodstva domaćih bogova. Brat je taj koji napušta neposrednu, elementarnu i zato negativnu običajnost porodice, kako bi stekao i proizveo stvarnu i samosvesnu običajnost. Iza fraze da je mladi Hegel ono univerzalno našao u smrti, a stari Hegel univerzalnost nalazi u državi, zapravo stoji Antigonina figura i njen ulazak “na mala vrata” univerzalnosti emancipacije, i to prebacivanjem smrti iz domena htoničkog na potvrdu sfere političkog.

Alenka Zupančič, promišljajući Lacanovu figuru Antigone, nalazi vernost vlastitoj želji kao lakmus kojim se može utvrditi razlika između onoga što smo formulisali kao dramu ponavljanja i događaj redefinisiranja. Antigona nije subjekt koji kroz prozor fantazije posmatra sopstvenu smrt, već ona “ulazi” u sopstvenu fantaziju, ne očekujući da Drugi izrazi i ispuni njenu želju, već to ona čini sama.⁴³ Dakle, više nije reč o histerijskoj transgresiji zakona jer, zapravo, ona je sa stanovišta gospodara poželjna, niti je reč o prihvatanju i ponavljanju Antigonine uloge. Reč je o drami delovanja koja se raspolučuje i opire izdaji koju oličava prihvatanje normalizacije, kako je to na svoj način formulisao Karel Kosik. Drugim rečima, studenti nisu ostali verni svojoj želji, nisu prigrabili svoje “prirodno pravo”.

U klasifikaciji na kojoj smo do sada insistirali, ispuštena je četvrta mogućnost, mogućnost iza koje stoje Živojin Pavlović i Karel Kosik, a koja je bila moguća zahvaljujući vernosti vlastitoj želji. Ukoliko svetkovinu 1968. uporedimo sa prizorom olimpijskih igara — posvećenje Bogu uz samonadmašivanje “žrtve” — ceo spektakl pobune vraća nas dobro poznatom prizoru. Pitagora je, kako zapisuje vekovima kasnije Diogen iz Laertije: “život upoređivao sa svečanim saborom, gde neki dolaze da bi se takmičili za nagradu, a drugi donose robu da bi je prodali, dok samo najbolji dolaze kao posmatrači; isto tako, u životu

kao i J. Copjec (2002), *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*.
Figuru Antigone koristimo u simplifikovanom obliku kako bi naglasili
dramatičnost ponavljanja umesto čina redefinisiranja.

43 A. Zupančič (2000), 253.

neki pokazuju svoju ropsku dušu, lakomi na slavu i dobit, a da samo filozof traži istinu”.⁴⁴ Studenti, boreći se za “slavu”, očekuju dobit u vidu milosti priznanja od strane gospodara, a trgovci-posmatrači trguju u procesiji gospodarskih označitelja. Entuzijazmom vođeni posmatrači i učesnici mogu izaći iz kruga perverzije političkog ukoliko su verni vlastitoj želji, koju artikulišu dokumenta na kojima insistira Nebojša Popov.

Pojava socijalne nejednakosti, koja je bila znatno veća od zvanično priznate, biće stvaran ili lažan motiv za kasnije različite pobune i demonstracije u Srbiji, pa i tzv. “antibirokratsku revoluciju” i kasnijih protesta. Ipak, jedan događaj se izdvaja. Štrajk radnika rudarskog bazena “Kolubara” uspostavio je dragocenu vezu između protesta 90-tih i studentske pobune ’68.⁴⁵ Studenti i masa građana su 4. oktobra 2000. zauzeli auto-put kako bi sprečili da policijska pojačanja iz Beograda krenu na štrajkače. Ali, taj savez “studenata i radnika” bio je kratkotrajna epizoda, a njegov smisao je bio zanemaren i napušten. Ubrzo je i ta “revolucija” bila “ukradena”, upravo perverzijom demokratije, tj. pretvaranjem sredstva (demokratije) u svrhu, a svrhe u sredstvo potčinjavanja. Serija dramskog ponavljanja — usudićemo se da formulišemo prilično smelu hipotezu — sastojala se, kao što je već rečeno, od nevernosti vlastitoj želji. Odnosno, ono što se zaista želelo, bilo je da revolucija bude ukradena. Pečat na krađu i pre-krađu ukradenih revolucija, stavio je, prema Popovu, Ustav iz 2006, koji umesto ukradene zajedničke stvari postavlja fetiš:

“U ovom aktu je, kako smo to već citirali, naprosto izbrisana društvena svojina bez ikakvog obrazloženja, a preambulom je proklamovano da je Kosovo zauvek deo Srbije, za šta se smatra da je dovoljno reći da je to odraz najdubljih nacionalnih osećanja, za šta, kao, nije ni potrebno racionalno objašnjenje”.⁴⁶

Politički fetišizam vezan je za ukradenu revoluciju jer nedostatak nadomešćuje surogatom, predmetom slepog obožavanja. Njegovu pojavu vezanu za predistoriju ’68. možemo ubedljivo argumenovati pozivanjem na preokretanje sredstva u svrhu, i to s obzirom na problem

⁴⁴ Usp. D. Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, knj. VIII (prev. A. Vilhar, izd. 1973), 269.

⁴⁵ Vidi “Veliki preokret. Pad Slobodana Miloševića”, *Vreme* br. 510 (12. oktobar 2000), https://www.vreme.com/arhiva_html/510/01.html

⁴⁶ N. Popov (2014), “Ima li levice u Srbiji”, *Republika* br. 564–565, 2014.

opšteg, političkog ukusa, a na primeru sve dragocenijeg dnevničkog teksta Živojina Pavlovića:

“Po glavi mi se neprestano vrzma pitanje: da li se tamo — a to znači: na Novom Beogradu — samo ponavljaju događaji iz 1953. godine, kada su studenti, izmučeni glađu, stupili u divlji, sasvim neorganizovani štrajk. Zabarikadirani u spavaonicama, gađali su miliciju ugljem i cepanicama. Posle trodnevne opsade, štrajk je slomljen. Mnogi su se našli iza rešetaka. Ali, ishrana je poboljšana.”⁴⁷

Šta je tu sredstvo, a šta svrha? Štrajk je navodno neutralno sredstvo za postizanje određenog cilja, poboljšanja ishrane. Međutim, Kant je tu rezolutan, mi ne jedemo samo radi sitosti! Ukus povezujemo sa politikom najčešće u kolokvijalnom smislu, međutim ne mora biti tako, ukus se tiče same političnosti, odnosno njene mogućnosti da se pojavi. Ko želi da utoli glad, taj guta hranu, ili kako je problem političkog kulinarstva, odnosno ukusa, formulisao Danko Grlić: “Puko zadovoljstvo sitosti i nezadovoljstvo gladi što nam pruža hrana, samo je dio lanca heteronomnih uzroka i posledica i nema u sebi ništa estetsko.”⁴⁸

Glad sprečava mogućnost objektivnog suđenja, “glad je najbolji kuvar”, gladan čovek ne može da prosudi da li je jelo zaista dobro, to je moguće tek kada je data mogućnost poređenja. Zato Grličevo navođenje Kantove beleške iz prekritičkog perioda: “Mi ne jedemo samo zato da bismo bili siti”, aludira na kompleksnost odnosa sredstvo-svrha. Studentska pobuna iz 1953., koja je prethodila '68., izbila je zbog nepodnošljivo loše hrane u menzi, ali ne i radi te iste hrane. Meta je jedno, a cilj nešto sasvim drugo. Važna je “zaobilaznica”, usled dvostrukog karaktera nagona (što odgovara pojavi sadomazohizma). Hrana može biti poboljšana, ali se zapravo ciljalo na nešto sasvim drugo. Ukoliko se pobunjeni zadovolje samo poboljšanjem hrane, onda ono opšte ne stanuje ovde. Kod ručka, piše dalje Kant, “gostioničar dokazuje ukus u spretnosti da za dobro društvo izabere ono opštevažće.” Kako uspostaviti odnos između tako različitih aktera, gostioničara i publike koju gostioničar ne poznaje?

Ono što modernog čitaoca Kantovih kritika može da dovede u konfuziju, to je činjenica da, sa stanovišta savremene upotrebe, *svrhovitost*

⁴⁷ Ž. Pavlović (1990), 28.

⁴⁸ D. Grlić (1976), Predgovor “Kantova Kritika moći suđenja”, u: I. Kant, *Kritika moći suđenja*, XIX.

određene tvorevine povezujemo sa svesno-svrhovitim ili namerno proizvedenim, dok za jezik osamnaestog veka termin ima šire značenje. Reč je o opštem izrazu za svako povezivanje delova raznolikog u jedinstvo, "svejedno na kojim se temeljima zasniva to povezivanje i iz kojih izvora ono proishodi".⁴⁹ Neka celina se naziva *svrhovitom* ako se u njoj odvija takvo raščlanjivanje delova da svaki deo ne samo da stoji pored drugog, nego je zasnovan na njemu, svaki član ima svoju samosvojnu funkciju, a sve funkcije nalaze se u međusobnom skladu, tako da se sažimaju u jedno dostignuće. Za Leibniza je univerzum najbolji primer takve celine. Ne može se tek zahtevati poboljšanje kvaliteta hrane, a da se ne postiže nešto opštije. Kada viša monada ima percepciju delovanja, niža ima percepciju trpljenja, "pa prema tome ono što nam se s jednog gledišta čini aktivno, s drugog je pasivno."⁵⁰ Kod Lacana je pojava dvostrukog cilja povezana sa problemom sadomazohizma, i to u kontekstu učenja o nagonu. Lacan se poziva na Heraklita, kako bi izveo primerenu eksplanaciju tog kontrarnog odnosa: "Luku je ime život a delo smrt" (frgm. 48 [66]), [lûk=biós : biós=život]. Ono što nagon integriše u svoje celokupno postojanje, to je dijalektika lûka, čak "hitac lukom". Nagon integriše oba pola, gledati i biti gledan, mučiti i biti mučen. Za Lacana je od odlučne važnosti činjenica da je Freud za ilustriranje dimenzije pervertiranja izabrao *Schaulust*, užitak gledanja, i ono što "može označiti samo spajanjem dvaju izraza, sadomazohizam."⁵¹ Subjekt koji je upravo drugi, pojavljuje se utoliko što je nagon mogao zatvoriti svoj kružni tok, a samo njegovom pojavom na nivou drugoga, može se ostvariti ono što pripada funkciji nagona.⁵² Nagon postoji kao utočište opštosti. Ali to ne znači da filozof sme da jednoznačno zauzme tu poziciju.

Pra-pobuna iz 1953., koju evocira Pavlović, navodi nas na završnu tematizaciju položaja filozofa u tom sadomazohističkom spektaklu u kome nema neutralnog posmatrača, koji bi se pozicionirao van *sheme* gledati i biti gledan. Kada izriče Feuerbach, načelo "čovjek je ono što jede" ne samo da inicira tumačenje koje će ishranu posmatrati kroz celinu društveno-ekonomskih odnosa, nego se filozof vraća na

49 E. Cassirer (2006), *Kant. Život i učenje*, 289. Cassirer upozorava kako je ova reč opis i nemački prevod Leibnizovog termina *harmonija*, odnosno *harmonia praestabilita*.

50 W. G. Leibniz, *Izabrani spisi*, 1980, 268.

51 J. Lacan (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 189.

52 *Ibid.* 189.

svoju “izvornu” poziciju, poziciju neznanja, kao spremnost da sam bude podučavan, tj. da ne govori u ime onih koji se bune, nego da pristupi zajedničkom obroku, redefinišući odnos između učitelja i učenika, pobunjenog i njegovog tumača i sl.⁵³

Zato je perverzija kapitalizma sadržana u zahtevu da pobuna bude politički korektna. Radnici ili studenti imaju tek pravo da zahtevaju poboljšanje hrane, unapređenje kvaliteta života i rada ili da se pozivaju na poštovanje tzv. “kolektivnog ugovora”. Svaki oblik solidarnosti je van zakona, sfera opšteg je isključena, premda upravo ona obezbeđuje pojavljivanje tog partikularnog zahteva! Maj–Juni ’68. u tom smislu predstavljaju nešto dragoceno, poslednji trzaj opšteg pred kataklizmom koju donosi vihor korektnih, a partikularnih zahteva.

4. EPILOG:

Događaj umesto drame ili šta je bilo dalje

Sada možemo da kompletiramo poređenje usredsređujući se na saznavnu snagu entuzijastičkog događaja. Studenti su takmičari koji nisu lakomi na novac i spremni su na žrtvu kao i na potčinjavanje starom ili novom gospodararu. Zauzvrat, gospodar “ispunjava” nemoguću želju, darajući demokratiju i jednakost istovremeno. U drugom krugu angažovani posmatrači menjaju gospodarske označitelje, ali ne i svoju poziciju. Oni su se zauzeli mesto u Velikom Drugom ove ili one tradicije i žele da izbave studente od njihovih imaginarnih identifikacija nudeći uvek u novom ruhu starog sebe (narcizam). Na osnovu toga što “znaju”, deluju kroz druge da bi se od njih ogradili, kada dođe vreme. Treći, oni o kojima govori Kant, jesu na poziciji samog događaja i “nenakalemljenog koristoljublja”, bilo posredstvom ideala socijalne jednakosti, bilo odbijanjem “nepravednog rata”. Lacanov prekor upućen studentima može se tematizovati kao kritika delovanja i neodgovornosti. Predajući se novom gospodararu pobunjeni studenti zahtevaju “nemoguću želju”.

Praxisovsku perspektivu u sagledavanju ’68. reaktualizovao je Karel Kosik. Posmatrajući događaj pobune tako što prednost daje budućnosti nad prošlošću, Kosik je događaj nazvao dramom, zato što o njemu

53 A. Gramsci (1958), *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, 45. Pozivajući se na odnos koji vlada između učitelja i učenika, gde je svaki učitelj istovremeno i učenik, Gramsci takav odnos proširuje na društvo u celini, na odnos koji vlada između obrazovanih i neobrazovanih, elite i sledbenika, tako da je svaki odnos “hegemonije” u stvari pedagoški odnos.

sudimo na osnovu one famozne “svrhovitosti bez predstave svrhe” i shodno reflektivnoj predstavi razvoja u oku posmatrača:

“Za jučerašnje i današnje pobjednike, Praško je proljeće zaključeno poglavlje. Jedni su ga s inkvizitorskom strogošću odbacili kao kontrarevoluciju, drugi se prema njemu ponašaju s blagonaklonom nadmoći, kao prema nesmjelom i nesavršenom predstavniku suvremene savršenosti, koje je sadržaj restauracije kapitalizma i njemu odgovarajuća polovična, ograničena demokracija. U stvarnosti je Praško proljeće konstantno živi događaj. Osvrnuti se na taj događaj znači sagledati bijedu današnjice.”⁵⁴

Dakle, reč je o promeni optike, shodno tradiciji praksis filozofije. Istoričari prikupljaju dokumentaciju kako bi iz nje rekonstruisali šta je Praško proleće bilo, dok se promišljanje bavi time šta Praško proleće jeste. Zadatak se ne sastoji u opisu događaja, niti se on shvata kao slučaj koji poseduje svoj početak i kraj. Promišljanje ima za svoj predmet tematizaciju faktički završenog događaja, koji “svojim značenjem traje i seže do sadašnjosti”.⁵⁵ Događaj je stvaran tek kada ljudi, razmišljajući o njemu, počinju razumevati svoju savremenost, svoju skrivenu povest u kojoj se oglašava budućnost, kao “neodgovoreno, otvoreno pitanje”.⁵⁶ Misaone učesnike i svedoke Praškog proleća vodio je njegov poraz skepsi, skepsi u izvornom shvatanju te reči. “Bolje je shvatiti ono što se čini samorazumljivim i poznatim, sve nanovo proučiti”⁵⁷ i priznati sebi da “nedostaje bitno”. Ko je razmišljao o porazu Praškog proleća probudio se iz dogmatskog dremeža, iz doktrinarne nedokučivosti koja unapred i sa sigurnošću zna šta su demokratija i sloboda, građansko društvo, povest, istina i vreme. Ova poetizovana deskripcija se ne iscrpljuje samo na teorijskom planu premda je budućnost skeptički izazvana.

Istorijskoj drami pripadaju samo dva glavna aktera, odnosno dve tipologije subjektivnosti. Sa jedne strane se nalazi delovanje izazvano političkom perverzijom i patologijom ponavljanja, a sa druge, subjektivnost indukovana živom dramom istorije, sa hrabrima i kolebljivima, kolaborantima i denuncijantima, pokajnicima i notornim

⁵⁴ K. Kosik (2007), *O dilemama suvremene povijesti*, 141.

⁵⁵ Ibid. 142.

⁵⁶ Ibid. 143.

⁵⁷ Ibid.

švercerima, onima koji su začutili i koji ponovo progovaraju: “Praško proleće — živa drama istorije”.⁵⁸ Svaki je emancipatorski pokret izložen, piše Kosik, opasnosti da uvene na pola puta, da se raspline u polovičnostima, da ga zaustavi nasilna intervencija izvana, da iscrpi svoje mogućnosti, da nastavi kao sterilno preživljavanje i da u pripitomljenom obliku završi kao deo oficijelnog sistema, da “raspolučen u dve jednostranosti postupa s drugom polovinom svoga bića kao s podanikom ili gospodarom”.⁵⁹

Dakle, finalno pozivanje na Karela Kosika može tek da skicira načine prevazilaženja dijalektike perverzno, ali pruža solidnu deskripciju njenog funkcionisanja. Naime, tek kada igra postane ozbiljna, dolazi do prelaska iz drame ponavljanja u istorijsku dramu. Izveštač i angažovani učesnik Korčulanske letnje škole, primećuje da se dijalektika između opozicije i vlasti u nekoj meri javlja kao igra ali koja je odigrana ozbiljno.⁶⁰ Ili, da se poslužimo poznatom rečenicom Nevena Sesardića, koja je na čelu argumentacije svih koji drže da je reč tek o sukobu unutar iste porodice: “Deklinaciju filozofije prakse od stavova službene politike katkad treba mjeriti ne stupnjevima, već lučnim sekundama”.⁶¹ Tematizujući razliku do koje nam je stalo, Sesardićevo stanovište možemo prihvatiti i — odbaciti. Naime, i sukob unutar iste porodice može biti ozbiljan. Konotacija termina kao što su demokratija, jednakost, sloboda postaje veoma različita. Deleći iste akustične slike, studenti, njihovi stvarni ili navodni *praxisovski* mentori, kao i vlast, podrazumevaju različite pojmove i “prošivaju” ih na različite načine. Ukoliko je tačna opaska Svetozara Stojanovića, koju navodi, A. Künzli, kako *praksis* filozofi i pobunjeni studenti dele iste ideale (tj. da su studenti verifikacija filozofije *Praxisa*), onda su “vlast” i “opozicija”, koristeći iste termine, maskirali dubinu i oštrinu sukoba, a da je “tikva pukla” i na levisi leve strane. Pozicija nove levice, pogotovo one radikalne, odvaja se od *praxis* filozofije, koja ostaje u “mezalijansi” socijalizma i demokratije, prethodno se odvojivši od “službene politike”. I opet, korifeji *praksis* filozofije, kao i njihovi sledbenici, ne mogu da se načude zašto se na novoj levisi pojavio maoizam ili “staljinizam”.

58 Ibid. 146.

59 Ibid. 150.

60 A. Künzli (1969), 894.

61 N. Sesardić (1987), “Razmišljanja o filozofiji prakse”, *Theoria* 1–2/1987, 110.

No, dramu ponavljanja i potčinjavanja nadilazi jedna druga drama. Karakter dramatike istorijskog događaja nalazi se u dimenziji spontanosti i slobode, kako je to već promišljeno u tradiciji koja seže od Kanta i Leibniza do Rose Luxemburg i naših savremenika: "Historijski trenutak svagda zahteva prikladne oblike i sam sebi stvara nove, improvizuje do tada nepoznata sredstva borbe, probire i obogaćuje arsenal naroda ne mareći za propise partije."⁶² Istorijski događaj je događaj samo u kontekstu sadašnjosti, njenog bogatstva i šarolikosti, gde je čovek sam uzrok jedne nove budućnosti, kako je to formulisao Milan Kangrga.⁶³

U kosikovskom shvatanju istorijske drame nalazimo pokušaj napuštanja dominantne sadomazohističke subjektivnosti, pa i više od toga, zlatni gral *praxis* filozofije. U čemu je njegova tajna? Osvetljavanje drugobivsta događaja kao drame ponavljanja, uz pozivanje na razvoj retrogradne dijalektike, vodi, kako verujemo, odustajanju od neposredne neposrednosti koja opterećuje događaj. Suprotan put, "trezven i neutralan", na osnovu tzv. "teorije distance", favorizuje "objektivni" račun prihoda i rashoda (sa i bez '68.), previđajući prethodno svrstavanje na jednu stranu. Na sličan način "neangažovani" posmatrač odbija da uči od "podređenih", odsustaje od skepse i postavlja se na poziciju "intelektualca" kao onoga ko poseduje verifikovano i društveno priznato znanje.

Istovremeno, ambivalencija operativnih pojmova lacanovske provenijencije, obezbeđuje sameravanje paradigmatičnih narativa shodno karakteru delovanja, otvarajući prostor za prelazak sa "bespoštedne kritike svega postojećeg" na "bespoštednu samokritiku" koja nije jalova. Tajne naravno nema, ona "vrišti" iz svakog teksta. Zato se ne ostaje na kritici glavnih aktera, njihovim svedočanstvima i institucionalnim dokumentima, kao ni na analizi teorijske apoteoze. Naprotiv, učesnicima događaja se kroz kritiku odaje najviša počast, bez pretenzije da se verдикт neuspeha svali samo na njihova pleća, dok odgovornost za promašaje '68. ne pripada više generacijama koje su učestvovala u događaju, nego generacijama koje taj događaj baštine. Nije reč samo o tome da su ideali '68. ustuknuli pred stvarnošću, radi se o tome da je stvarnost ta koja je bankrotirala pred idealima. ★

⁶² R. Luxemburg (1974), "Križa socijaldemokratije", 242.

⁶³ M. Kangrga (1984), *Praksa. Vrijeme. Svijet*, 345.

LITERATURA

- Badiou, Alain (2009), *4. maja 1968.*, Beograd: Edicija Jugoslavija.
- Bogdanović, Mira (2018), "Liberalizam 19. stoljeća kao ideološko utemeljenje poretka nejednakosti u 21. stoljeću", <http://slobodnifilozofski.com/skripta-tv/liberalizam-19-stoljeca-ideolosko-utemeljenje-poretka-nejednakosti-21-stoljecu> (13.06.2018)
- Cassirer, Ernst (2006), *Kant. Život i učenje*, prev. A. Buha, Beograd: HINAKI.
- Cho, Daniel (2006), "Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the Death Drive", u: *Policy Futures in Education*, Volume 4, Number 1, 2006., 18–30.
- Copjec, Joan (2002), *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, Cambridge, MA: MIT Press.
- de Beauvoir, Simone (1984), *Ceremonija oprostaja. Razgovori sa Jean-Paul Sartreom*, prev. Z. Stojanović, Novi Sad: Matica srpska.
- Gramsci, Antonio (1958), *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, prev. M. Macura, M. Ivčić, Zagreb: Naprijed..
- Grlić, Danko (1976), "Kantova Kritika moći suđenja" u: I. Kant, *Kritika moći suđenja*, prev. V. Sonnenfeld (red. D. Grlić), Zagreb: Naprijed, V-XXXVIII.
- Hudelist, Darko (2009), "Tito je htio uvesti kapitalizam", *Globus*, 15. april 2009.
- Kangrga, Milan (1984), *Praksa. Vrijeme. Svijet*, Beograd: Nolit.
- Kant, Immanuel (1974), "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", prev. D. Guteša, u: *Um i sloboda*, izbor i red. D. Basta, Beograd: Posebno izdanje časopisa *Ideje*, 27–40.
- Kant, Immanuel (1974), "Spor među fakultetima", prev. O. Šafarik u: *Um i sloboda*, 179–192.
- Kljajić Imširović, Jelka (1991), *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma*, Beograd: Centar za filozofiju i društvenu teoriju, 1991.
- Kosik, Karel (2007), *O dilemama suvremene povijesti*, prev. A. Lešaja, Zagreb: Razlog.
- Kovačević, Filip (2010), *Lakan u Podgorici*, Podgorica: Centar za građansko obrazovanje.
- Künzli, Arnold (1969), "Sa ljetnje škole jugoslavenskih marksista na Korčuli", u: *Praxis* 5/6, 1969, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 888–894.
- Lacan, Jacques (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, prev. M. Vujanić-Lednicki, Zagreb: Naprijed.
- Lacan, Jacques (1988), *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953–54*, transl. by J. Forrester, New York-Cambridge: W.W. Norton&Company.
- Lacan, Jacques (1990), "Impromptu at Vincennes" u: *Television* transl. by D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson. *A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, transl. by Jeffrey Mehlman, edited by J. Copjec, New York–London: W.W. Norton & Company, 117–128.
- Lacan, Jacques (1997), "Antigone between two deaths", u: *The Seminar of Jacques*

- Lacan, Book VII: *The Ethics of Psychoanalysis*, trans. D. Porter, New York: Norton, 270–290.
- Lacan, Jacques (2006), “Kant with Sade”, u: *Écrits. The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, New York and London, W.W. Norton, 645–670.
- Lacan, Jacques (2006), “Psychoanalysis and Its Teaching” u: *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. B. Fink, London–New York: Norton & Company, 364–383.
- Lacan, Jacques (2006), “The subversion of the subject and the dialectic of desire” u: *Écrits. The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, New York. London: W.W. Norton & Company, 671–703.
- Laertije, Diogen (1973), *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Beograd: BIGZ.
- Liht, Sonja (2008), “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista” (intervjuisao S. Stamenković), <http://www.politika.rs/sr/clanak/41758/Tema-nedelje/Revolucija-68/Sonja-Liht-Bila-sam-i-ostala-aktivista> (28.12.2018)
- Luxemburg, Rosa (1974), “Križa socijaldemokratije” u: *Izabrani spisi*, prev. H. Šarinić, Zagreb: Naprijed, 165–258.
- Mićunović, Dragoljub (2018), “Intervju Dragoljub Mićunović: 1968. je prvi poraz Josipa Broza” (intevjuisala Nadežda Gaće) <http://www.novimagazin.rs/vesti/intervju-dragoljub-micunovi-1968-je-prvi-poraz-josipa-broza> (27.05.2017).
- Pavlović, Živojin (1990), *Isppljvak pun krvi*, Beograd: Izdavački atelje “Dereta”.
- Popov, Nebojša (1970), “Predgovor. Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba”, u: PRAXIS, jun-lipanj 1968. dokumenti, ur. G. Petrović i R. Supek Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, VIII-XXI.
- Popov, Nebojša (2014), “Ima li levice u Srbiji”, *Republika* br. 564–565 <http://www.republika.co.rs/564-565/13.html> (13.05.2018)
- Sand, Shlomo (2018), *The end of the French Intellectual*, transl. D. Fernbach, London: Verso.
- Sesardić, Neven (1987), “Razmišljanja o filozofiji prakse”, *Theoria* 1–2/1987, Časopis Filozofskog društva Srbije, Beograd, 107–116.
- Stavrakakis, Yannis (1999), *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel (2005), *Posle liberalizma*, prev. B. Gligorić, Beograd: Službeni glasnik.
- Zupančič, Alenka (2000), *Ethic of the Real: Kant with Lacan*, New York & London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1983), “Opscenost vlasti”, u: *Theoria*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 3/1983, 5–23.

