

---

# КОРУМПИРАНА ТРАГЕДИЈА, ОТУЂЕНА УТОПИЈА

---

## АНАЛИЗА ФИЛМА ГОЛИ У СЕДЛУ

**Сажетак:** Рад испитује дијалектику девијације, не само у смислу њене позитивне улоге у моралним конфликтима који карактеришу сваки друштвени развој, већ и као неконформистичку појаву која пре или касније постаје комодификована. На примеру филма „Голи у седлу” размотрени су индивидуалистички и социјални аспекти контракултуре, са фокусом на репресивно и десублиматорно практиковање слободе, правде и једнакости. Рад поставља питање да ли је контракултура, упркос првобитном слављењу отпадничтва и социјалних експеримената, на крају завршила у кохабитацији са системом, тако што је постала маска саме друштвене доминације. Посматрајући идеолошке контрадикције „Голих у седлу”, испитана је естетска и асоцијална природа контракултурног идентитета, која је уместо у алтернативним и солидаристичким колективима кулминирала у патолошкој аутентичности и атомистичком друштву. У другом делу размотрена је и могућност напуштања капиталистичког друштва, која је у филму насилно спречена, док је у стварности контракултура интегрисана у систем, а њени радикални елементи одбачени или релативизовани. Као закључак се намеће занемаривање класног конфликта од стране постмодернистичке, културалне левице, која се неретко концентрисала на проширење мањинских права на уштрб неолибералног обезвређивања социјалних права. Филм најављује другачију врсту идеологије хегемоније, где се унутар подређене класе, различите фракције сукобљавају, остављајући сам центар моћи недирнутим. Тиме девијација добија специфичну капиталистичку функцију.

**Кључне речи:** девијантност, критичка теорија, хегемонија, „Голи у седлу”, контракултура, дијалектика просветитељства

---

Увод

Скорашњи догађај у америчком граду Шарлотсвил, где су се сукобили левичарски активисти и противници уклањања статуе јужњачког војсковође Роберта Лија, указао је на изванредан парадокс. Пре готово пола века, у време снимања филма *Голи у седлу* (*Easy Rider*), у којем двојица хипика страдају у нападу јужњачких силеција, корпоративни медији нису стали на страну контракултуре. Данас је сасвим обрнуто. Баштеници Конфедерације на различитим екранима су окарактерисани као расисти и бели националисти, без неке могућности да образложе сопствене ставове. То јест, маничеанска подела се поновила, овај пут у замењеним улогама. Филм *Голи у седлу* следи за суштинског представника контракултуре, где су се суочиле прогресивне и назадне снаге у Америци. Педесет година касније можда би требало размотрити овај проблем из другог угла. Наиме, није контроверзни председник Доналд Трамп једини који је настојао да морал смести у цркву. И покојни српски премијер Зоран Ђинђић је чак у својим последњим интелектуалним стремљењима одабрао да преведе и напише предговор за књигу која се „уживљава у страну која је дефинитивно изгубила”<sup>1</sup>, ону апсолутистичке државе која суспендује све конфликтне садржаје, самим тим и моралне изворе сукоба.

Надам се да се и у нашем заокрету може наћи таква доза провокације. Шта ако је заиста слављење *Голих у седлу* од почетка била грешка? Губитник, јужњачка нетолерантна бела популација, више не може да поврати своје позиције. Нема никакве сумње да у друштву идеје сегрегације и робовласништва више никада не могу бити отворено спровођене. Међутим, као што и Ђинђић поручује, можда данас то ипак може да се ослободи наслага идеологије? Ако не улазимо у расправу с наивном претпоставком да су неки људи зли а неки не, можда можемо пронаћи у свакоме врлине подједнако као и мане. У том смислу, контракултура је славила различитости које су данас сасвим устоличене. Друга страна броји своје последње дане, а данашња агресивна реакција више то потврђује него што обећава рестаурацију. У ствари, ми заиста не знамо шта су борбом за споменик демонстранти у ствари поручивали. Можда нам перспектива губитника може дати нека објашњења зашто се налазимо у данашњој ситуацији, у којој чак и дубоко уздрмани неолиберализам и даље опстаје, а као највећи проблем се истичу јужњачке статуе људи из прошлих времена.

---

1 Đinđić, Z. *Kritika utopijskog uma*, u: *Kritika i kriza*, Kozelek, R. (1997), Beograd: Plato, str. 8.

Дакле, оно што ће бити предмет наше критике јесте победничка страна, она чија је будућност неспорна, која је заиста у праву у вези основних премиса о једнакости и слободи свих људи, али која није безгрешна. То јест, за разлику од уобичајеног виђења девијације, коју неки разумеју као дисхармонију коју треба елиминисати, а други као изговор да владајуће снаге интервенишу у области које су етикетирале као екстремистичке, овде ће се девијација разумети као репресивна употреба слободе и као селективна једнакост. Готово је клише рећи да су *Голи у седлу* завршили трагично, док је догађај у Шарлотсвилу пре фарса. С друге стране, као битну карактеристику индустрије културе Хоркхајмер и Адорно су истицали срозавање морала на ниво детета, рутинизацију, такорећи корупцију трагедије, којој се „без социјалне психологије ваде зуби”<sup>2</sup>. Стога је расветљавање идејне целовитости контракултуре неопходно да би заиста „идеолошко-критички дешифровали социјални садржај уметничког дела”<sup>3</sup>. Оно што масовна култура крије по Франкурфтовцима јесу свете везе ума и злочина, као и буржоаског друштва и моћи.

У овом раду питаћемо се да ли постоје и другачији начин скривања друштвене доминације, имајући у виду контрадикторности које красе све идеолошке формације. *Голи у седлу* својеврсна је одисеја двојице хипика мотоциклиста, који на свом путу наилазе на мноштво различитих особа и заједница, мање или више експерименталних комуна или конзервативних средина. Они су у потрази за америчким идеалом слободе, које многи нетолеранти житељи те земље гуше под изговором уклањања девијантног понашања. Мотоциклисти су покушали да отелове тадашњу критичку теорију и њено настојање да се дистанцира од постојећег. На први поглед, они одбијају једнодимензионално друштво и пропагирају нове вредности. Ипак, идеолошке противречности, сагледане из данашње перспективе, која укључује и даљи развој саме критичке теорије, можда ће показати нешто супротно од првобитних намера контракултуре.

У првом делу, размотрићемо да ли су, уместо развоја личности, која је насилно заустављена у филму, експерименти са идентитетом упрегнути у капиталистички систем који данас слави аутентичност и приморава је да се готово патолошки репродукује. Такође ће бити указано да је сама естетска концепција личности довела до развоја прилично

---

2 Horkheimer, M. i Adorno, T. (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 157.

3 Honneth, A. (1991) *The Critique of Power*, Cambridge: MIT Press, str. 31.

---

асоцијалних, нарцисоидних животних форми, које погодују спречавању било каквог колективистичког отпора постојећем поретку. У другом делу, испитаћемо могућност другачијег друштва, ван корпоративног домашаја. Ова антикапиталистичка страна контракултуре у филму је такође спречена конзервативном реакцијом. Но, опет нам савремено стање показује да је контракултура ипак интегрисана у систем, а њени радикални елементи ублажени или потпуно дисторзирани. То нас доводи до закључка о својеврсној комодификацији отпадништва, које је некад било носилац утопијског потенцијала.

### *Индивидуално ослобођење*

Контракултура самим именом сугерише раскид са претходним поретком. Проблематизација друштвених пракси на нивоу васпитања, образовања и јавног опхођења засигурно је у фокусу свих реформиста. Штавише, „преобраћање на револуцију... (било је) елемент технологије сопства”.<sup>4</sup> Реч је о својеврсној утопијској визији, која се првенствено темељила на ослобађању жеље, односно „либидиналној трансфигурацији”<sup>5</sup> као неопходном предуслову револта против система шездесетих година прошлог века. Критичка социјална теорија је, дакле, обрнула сценослед ствари. Делује као да се није прво успостављала друштвена структура, којој су се потом прилагођавали субјекти, но би појединци еволуцијом своје свести доприносили друштвеној промени. Улога уметности у томе била је „методичка алијенација од цјелокупне домене бизниса и индустрије” кроз изопштене ликове проститутки, криминалаца, ђавола и луда.<sup>6</sup> Отпадништво књижевног или филмског карактера, уколико би се публика са тим идентификовала, омогућавало је људима хуманији психолошки развој, искуство које превазилази лично, универзализује и проширује видике.<sup>7</sup>

Уобичајена интерпретација *Голух у седлу* управо је да су хиџици у томе спречени насилно. Филмски ликови страдају од стране јужњачких реднека. Ретко се примећује сама дисторзија методичке алијенације. Сам Маркузе инсистира на томе да су изопштени ликови деветнаестовековне књижевности преображени у „битнике и гангстере” и тиме добили

---

4 Fuko, M. (2003) *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad: Svetovi, str. 268.

5 Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press, p. 58.

6 Marcuse, H. (1989) *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 69.

7 Habermas, J. (1969) *Javno mnjenje*, Beograd: Prosveta, str. 66.

---

супротну функцију – да афирмишу постојеће, а начин живота сведу на појединачну ђудљивост.<sup>8</sup> Иако је готово усамљен у критици битника, Маркузе указује на потребу дијалектичке перспективе. Чак и Делез и Гатари, који за *Голе у седлу* сматрају да су сачували контракултурни дух, указују да се револуционарност мора размотрити бар у два аспекта, из перспективе класних интереса и либидних инвестирања. Нека особа или група може бити револуционарна с једног а фашистичка и полицијска са другог становишта.<sup>9</sup> Омладина може и да „помеша Ничеа и Маркса”<sup>10</sup>, антидемократски дух и љубав према сиромашнима, ексклузивно надчовештво и критику цивилизације која је у сржи индивидуалистичка, али то производи само контрадикције. Но, да ли се наведено може применити на *Голе у седлу*?

Ако посматрамо историју као низ противречности између колективне воље и индивидуалних захтева, онда су управо тензије оно што обезбеђује развој друштва, а само кретање је немогуће замислити без бројних моралних девијација.<sup>11</sup> Парадоксално, напад на нормалност, оличен у нашем случају у контракултури, неопходан је да би се постојеће не само уздрмало него и отворило за будуће. Девијација служи да прикаже идеал, да већ сада антиципира заједницу која ће испунити незадовољене жеље. Двојица хипи бајкера на филму отеловљавају како неконформистичке, оштећене егзистенције, тако и визију будућег друштва. Понавља се стара формула албатроса спремног за маестралан лет, али савим неприлагођеног за живот на земљи. Штавише, хипи бајкери шверцују и конзумирају дрогу, живе неукорењени у било каквој заједници, ослобођени обавеза, а несвакидашњу појаву само заокружује дужина њихове косе. Они на моторима путују у супротном правцу него у вестерну, са запада на исток, „на путу даље од нормалности”<sup>12</sup>. Можда Херберт Маркузе најбоље описује овај друштвени раскид: „они су научили да се не идентифицирају с лажним очевима, који су саградили, толерисали и заборавили Аушвице и Вијетнаме историје, мучилишта свих свјетовних и црквених инквизиција и преслушавања, гета и монументалне

---

8 Marcuse, H. (1989), нав. дело, стр. 69.

9 Delez, Ž. i Gatari, F. (1990) *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 285.

10 Plesner, H. (2004) *Granice zajednice: kritika društvenog radikalizma*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 33.

11 Honet, A. (2009) *Borba za priznanje*, Beograd: Albatros plus, str. 112.

12 Ryan, M. and Kellner, D. (1988) *Camera Politica: The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood film*, Indianapolis: Indiana University Press, p. 25.

---

храмове корпорација”.<sup>13</sup> Они ломе ланац који везује ове погубне процесе, а наспрам инструменталног ума, који прожима друштво, истичу моћ маште и чулне осећајности, преобликујући стварност.

„Кадрови бајкера наспрам пустиње, планина, неба и сунца транскодирају идеологију шездесетих, слободу, индивидуализам, хармонију са природом, еманципацију путем технологије”.<sup>14</sup> Ове речи Дагласа Келнера већ у себи садрже контрадикцију од које надаље пати читав филм. Наиме, чак и ако хармонија с природом и технологизована еманципација стоје помирени, како то изгледа у случају слободе и индивидуализма, које реченица перципира као различите? Келнеровом опису недостаје везивно ткиво наведених појмова: конзумација наркотика. Наравно, коришћење лаких дрога донекле ужива и подршку академских кругова, јер је замишљају као начин издвајања из свакодневнице, дистанцирања од стварности. Својеврсна „екстаза дрогирањем” доприноси растварању ега, ослобађању од притиска друштва. То јесте краткотрајно, вештачко и приватно ослобођење, чак и тренутак искривљене перцепције, који је Маркузе сматрао нужним у процесу свеукупног ослобођења.<sup>15</sup> Готово платонистички, марихуана нас извлачи из пећине пред чисте идеје, пред непостојећи али пожељан свет ка којем можемо стремити онда када се вратимо уобичајеном сивом реалитету.

Ово можда изгледа као „знање будала и деце”<sup>16</sup> или „дрско практикурање перверзног бесмисла”<sup>17</sup>, али циља на отварање видика хемијским путем, као да опојне супстанце развијају критичку свест. Уживаоци ће водити „наварене” разговоре, на граници теорија завере, о другим световима које владари од нас крију, јер тамо, на неким далеким планетама, живе људи који су потпуни господари сопствене судбине. С друге стране, наши „антикварни системи” за филмске ликове су светови затворени за могућност другачијег искуства, које доноси уживање наркотика. Рашчарани људи морају поново да пронађу смисао својих живота, можда и с оне стране разума. Наспрам егзистенцијалистичке мучнине, опојне супстанце добијају еманципаторску функцију. Критички мислиоци као да су прижељкивали обнављање

---

13 Marcuse, H. (1972) *Kraj utopije / Esej o oslobođenju*, Zagreb: Stvarnost, стр. 152.

14 Kellner, D. (2003) *Media Culture*, New York: Routledge, p. 105.

15 Marcuse, H. (1972), нав. дело, стр. 161.

16 Markuze, H. (1979) *Kontrarevolucija i revolt*, Beograd: Grafos, стр. 55.

17 Roszak, T. (1978) *Kontrakultura*, Zagreb: Naprijed, стр. 49.

---

одређене „народне религије” која би превазишла нељудски свет интереса. „Монотеизам се ума и срца треба повезати с политеизмом маште и створити једну митологију у служби идеја”.<sup>18</sup> Краткотрајно наркотичко отварање указало би на субјективни рај који на духовном нивоу антиципира социјалну трансформацију. Артифицијелно, фармацеутско ослобођење филмских јунака, својом научнофантастичном идејом о својеврсном комунизму на Венери готово да призива друштвену реформу.

Овако либералан приступ у погледу улоге опојних супстанци засигурно може добити више примедби, али филм сугерише само једну, при чему није сигурно да ли то сматрају иманентном грешком или нечим што је споља наметнуто. Филм не приказује само позитивне ефекте дрогирања. У једном тренутку, ликови узимају ЛСД на гробљу, након чега следи психоделична сцена жаргонски названа „лош трип”. Уместо лепих, продуховљених осећаја, учесници доживљавају страх и тугу, присећање на тешке животне тренутке. Главни лик се сусреће с мајком, која га је напустила када је био десетогодишњак. Он седи у крилу кипа Богородице, имплицирајући своју Христа вредну патњу, проживљава едиповске болне визије, и кроз плач и бес исказује уједно љубав и презир према вољеној особи. Уместо да „радикално откупљује од проклетства идентитета”<sup>19</sup> и води ка нечему дионизијском, ми видимо коначан неуспех контракултуре, њено замрзавање у стању самоскривљене непунолетности.

Лош трип није био сасвим неочекиван. Жил Делез слави суманутост, и под њом не подразумева само срећне тренутке. Осцилирање суманутости између екстрема је очекивано када се циља на прекорачење граница. Мета може и да се промаши, али ће садашње друштво бити тиме у целини сагледавано. „Затвара се неуротични ђорсокак – тата-мама едипализације, Америка... перверзија егзотичних територијалности, а затим дрога, алкохол – или још горе, неки *фашистички сан*”.<sup>20</sup> Делез би тешко овде видео револуционарно либидно инвестирање, али би можда помислио да је разоткривање препрека развоју друштва ипак неопходно. И Маркузе сматра да би уклањањем индоктринирајућих средстава човек био „гурнут у трауматску празнину, гдје би имао шансу да се чуди и да мисли... Лишен својих лажних отаца, вођа, пријатеља и представника – он би поново морао учити своју абецеду... Без сумње би таква ситуација била *несносна*

---

18 Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, str. 35.

19 Исто, стр. 92.

20 Delez, Ž. & Gatari, F. нав. дело, стр. 108.

---

мора”.<sup>21</sup> У филму се њихов духовни напредак прекида, будући да страдају у нападу Јужњака, те се насиљем реднека некако гура у страну питање да ли је наркотичка еманципација заиста успела у својој намери.

То јест, да ли се може критиковати и утопија људи с Венере, која је плод опијене маште? Да подсетимо, праведно друштво равноправних људи тако је замишљено да свака особа може самостално бринути о себи. У ствари, ова утопија је толико радикално везана за идеју личне аутономије да је идеја људи као друштвених животиња сасвим излишна. Штавише, у једном тренутку у филму један од ликова експлицитно тврди да никада у животу није пожелео да буде неко други. С једне стране, то се може тумачити као сасвим разумљиво индивидуалистичко држање. Међутим, ова врста слободе је негативно одређена и уопште не одговара егалитаристичким социјалним теоријама. Речју, чак и да ово има везе са одређеном идеолошком левицом, то је левица спречена да развије било какву солидарност међу људима сем елементарне, сведене на либертаријанско слављење пуке идиосинкратичности.<sup>22</sup> Ослобођење жеље је апсолутизовано, не захтева чак ни предуслов да буде разложно, те води ка концепцији ирационалних, саможивих субјеката.

Индивидуализам у филму је „мушки и нарцисоидан”, чак регресиван.<sup>23</sup> Аксел Хонет је критиковао аналогне формулације Франкфуртске школе, које такође донекле игноришу да је особа увек са другима, увек у друштву, и да њена личност зависи од признања других, и обрнуто. Уместо обостраности, једне *интерсубјективистичке концепције личности*, критичка теорија је пропагирала изванредан „естетски концепт ега и идентитета”.<sup>24</sup> Нова левица је, настојећи да се дистанцира од комунитаристичких теорија, инсистирала да људи могу бити „доиста универзални само као радикално сингуларни, у међупросторима комуналних идентитета”.<sup>25</sup> Бежећи од идеје заједнице, коју су видели као сувише етнички и конзервативно одређену, за левицу је друштво постало пуки скуп индивидуа, невезаних традицијом и дужностима, ослобођених уједно од ауторитета и саме друштвености. Сасвим је занемарен „кооперативни процес интерпретације”<sup>26</sup> дате

---

21 Marcuse, H. (1989), нав. дело, стр. 226.

22 Honneth, A. (2014) *Freedom's right*, Cambridge: Polity, p. 23.

23 Ryan, M. & Kellner, D. нав. дело, стр. 23.

24 Honneth, A. (1991), нав. дело, стр. 45.

25 Žižek, S. (2009) *Paralaksa*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus, str. 18.

26 Habermas, J. (1987) *The theory of Communicative Action, Volume 2: Life-world and System: a critique of functionalist reason*, Boston: Beacon Press,



културе, прост дијалог око особина свог света, тако да свако поколење балансира између културних предаја и константне ревизије, обезбеђујући стабилан развој своје културе и друштва.<sup>27</sup>

Оно што Хонет својом критиком поручује може се применити и на *Голе у седлу*. Ако нашу слободу рефлексивно не примењујемо у свакодневном животу, онда је то толико ексцентрична слобода да неминовно дегенерише ка нарцисоидној алијенацији, где су други људи обичне ствари којима се служимо, као мотор хипика у филму. Сасвим супротно, ако *не препознајемо себе у другима*, и реципрочно се односимо према људима, ми нисмо суштински слободни.<sup>28</sup> За контракултуру љубав је била кључна реч. Али љубав је „жеља да буду жељени, да један другог препознају у партнеру”.<sup>29</sup> Ако не осете да су вољени, у породици и еротској љубави, онда је лош трип једини исход. Све док особа не схвата себе као „виталну, желећу субјективност, која од другог жели да буде исти такав”<sup>30</sup>, она неће вредновати реципрочност нити солидарност и узајамно признавање других особа као циљ друштвеног развоја. Радикални, наивни и инфантни индивидуализам хипи бајкера у ствари је већ најавио корупцију контракултуре и патологизацију аутентичности, свдећи је на продуктивну силу унутар капитализма.<sup>31</sup>

Данас кад знамо да су индивидуални животни експерименти постали не девијација но правило, чак и основ за легитимацију система, када је поигравање са личним жељама дубоко уплетено у репродукцију капитала, више него икад можемо да тврдимо да је стремљење ка самореализацији, ка развоју наше личности, у ствари далеко од заузданог. Будући да се од људи данас у различитим сферама индустрије културе, поготово оне дигиталне, инсистира да саму сврху своје индивидуалности предају тржишту, њихова слобода има репресиван облик, они су принуђени на лични развој, без предаха, чак и по цену менталних проблема, које ће решити фармација, или бар одгодити потпуни психолошки пад.<sup>32</sup> Уместо *децентравања егоизма*, филмски ликови су га устоличили возећи се на моторима који засигурно нису вид колективистичког превоза, будући да данас знамо да је

---

р. 120.

27 Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, str. 292.

28 Honneth, A. (2014), нав. дело, стр. 45.

29 Honet, A. (2009), нав. дело, стр. 52.

30 Исто, стр. 53.

31 Honneth, A. (2012) *The I in We*, Cambridge: Polity, str. 162.

32 Исто, стр. 166.

---

систематски спречавана изградња инфраструктуре која би подупирала јавни саобраћај.<sup>33</sup> Иако су мотори и аутомобили апарати који уједно увећавају осећај слободе и уводе зависност човека од технике<sup>34</sup>, капитализам је уклонио свест о другој ставци исто као што је индивидуализму одузео интерсубјективистички аспект. Нови модели аутомобила су и пре пола века у рекламама нуђени људима „који не иду угаженим стазама него праве своје сопствене” и који „крше правила”<sup>35</sup>, а да је остало упитно да ли су хипи бајкери уопште загазили ван асфалтног пута.

### *Анкорпија*

Видели смо да је могуће наћи замерке индивидуалистичким идејама *Голих у седлу*. Могу се приметити нарцисоидни елементи на психолошком нивоу, који онда воде ка аутистичном развоју у социјалном домену. У том смислу сасвим другачије се може схватити и идеја „великог одбијања” коју је пропагирао Маркузе, будући да „лично повлачење менталне и физичке енергије од друштвено захтијеваних активности”<sup>36</sup> не мора да уздрма капиталистички систем и омогући живот изван домаћа великих корпорација – анкорпију. Штавише, будући да Ђинђић примећује феномен „од традиције разрешене субјективности”<sup>37</sup> још пре два века, изгледа да су комунитаристи у праву када сугеришу да и рушење статуса кво може, парадоксално, бити део традиције. За разлику од Маркузеа, који битнике сматра већ поствареним, Жил Делез путовање хипи бајкера види као утопијско. То јест, путовање кроз америчка пространства јесте данас изгубило потенцијал, одвојило се од „активне и афективне структуре која је подупирала и усмеравала путовање”, али у *Голима у седлу* прогресивна структура није, „упркос свему”<sup>38</sup>, још изгубљена. Деценијама касније, наша перспектива мора указати да је симбиоза контракултуре, тржишта и технологије доста нашкодила филму. Можда ипак можемо бар назначити корумпиране темеље данашњих проблема.

---

33 Harrington, M. (1979) *Suton kapitalizma*, Zagreb: Globus, str. 219.

34 Gadamer, H. G. (1996) *Pohvala teoriji: filozofski eseji*, Podgorica: Oktoih, str. 154.

35 Frank, T. (2003) *Osvajanje kula*, Novi Sad: Svetovi, str. 167-229.

36 Marcuse, H. (1989), нав. дело, стр. 224.

37 Đinđić, Z. (1982) *Subjektivnost i nasilje: nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, str. 7.

38 Deleuze, G. (1986) *Cinema I*, London: The Athlone Press, p. 208.

---

Појам анкорпије развио је Роберт Нозик у делу *Анархија, држава, утопија*<sup>39</sup>, либертаријанском одговору на *Теорију правде* Џона Ролса. За наше потребе ваља нагласити да је Ролс покушао да артикулише захтеве за прерасподелом добара, док је Нозик сматрао државу благостања неискупљивом, будући да угрожава неприкосновеност индивидуе. Нозик у ту сврху налази да су људи наивним преношењем својих права на друге људе допринели стварању бројних монопола. Друштво релативно једнаких власника раслојавало се до мере где неколицина одређује судбину многих, захваљујући својој друштвено-економској моћи. С друге стране, држава може да се појави као контратежа, да гарантује социјална права својих грађана и ограничи моћ корпорација. Међутим, Нозик сматра да је то реакција кратког домета, јер само увећава могућност „манипулације државе од стране особа које теже за моћи... Јачање државе и ширење распона њезиних функција како би се спречило да је искористи нека скупина становништва чини је још вреднијом наградом и привлачнијим циљем за корупцију”.<sup>40</sup>

Нозик као решење предлаже „демоктесис”, радикалну дерегулацију у којој би се на имагинарном сајму распродале деонице тако да би свако поседовао део права свакога, а самим тим нико суштински не би био поседован. Овај либертаријански идеал очигледно није облик социјалног живота који је заживео. Ипак, Нозикова теорија нуди реалистично објашњење. Анкорпија омогућава својеврсно ишчлањење из заједнице за коју индивидуа сматра да не задовољава њена очекивања. Анкорпија је излаз из статуса кво, а омладина је перципирана као њен субјекат, којем је, речима Ернста Блоха, „вазда на памети мијена времена... као *друштво које је бременито новим друштвом*”<sup>41</sup>, које преиспитује устаљеност социјалних односа и покушава живети другачије. Наравно, присутни су и противници таквог разбијања друштва на издвојене светове. Хана Арент је упозоравала на постојање аутономног дечијег света, које само собом управља, без икаквих смерница од стране одраслих, што је за Арентову представљало крах здравог разума.<sup>42</sup> Фридрих фон Хајек био је још негативнији, сматрајући контракултурну анкорпију групом „неприпитомљених дивљака”<sup>43</sup> који фингирају

---

39 Nozick, R. (2003) *Anarhija, država i utopija*, Zagreb: Naklada i Jesenski Turk.

40 Исто, стр. 354.

41 Bloch, E. (1981) *Princip nada*, Zagreb: Naprijed, str. 135.

42 Arendt, H. (1961) The crisis in education, in: *Between past and future: six exercises in political thought*, New York: The Viking Press, p. 181.

43 Hajek, F. (2002) *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, Podgorica: CID, str. 409.

---

отуђеност, који су продукт попустљивог васпитања које је више веровало у природне инстинкте но у културну предају.

То јест, критичари су били свесни да ишчлањење доноси велику опасност: „уколико се слободно *напуштање Корпорације* допусти, нико у њој не би ни остао”.<sup>44</sup> Поставља се питање да ли то уопште треба дозволити? У филму видимо људе који су основали сопствену комуноу, али то им је допуштено само на неплодној, пешчаној земљи. Они можда више нису ни у чијем власништву, али су се моћници потрудили да им отежају опстанак. Заиста је упитно шта би се десило када би се допустили социјални експерименти на читавој територији, када би држава представљала тек оквир за мноштво утопија, које би се међусобно такмичиле која је боља.<sup>45</sup> Браниоци постојећег стања настојаће да минимализују социјалну креативност и стварање алтернатива. Нозик се с правом пита: „може ли деоничарско друштво допустити неком другом друштву да изникне усред њега? Може ли толерирати опасности изолираних појединаца недеоничара; укратко, анкорпију?”<sup>46</sup> Критички теоретичари чак ни не крију последице. Жил Делез пропагира бекство наспрам било каквог компромисног, реформистичког става. Уместо дугог марша кроз институције, Делез као и Маркузе призива одбијање: „револуционар зна да је бежање револуционарно... под условом да повуку све за собом или да наведу на бекство део система”.<sup>47</sup>

С друге стране, Нозик својом идејом државе као мета-утопије, односно оквира за разне експерименталне заједнице, сматра да ће спречити насиље између утопија. Будући да алтернативе могу слободно да се развијају под надзором минималне државе, различите заједнице ће узимати најбоље једне од других и временом кристализовати своју форму. Лошу заједницу људи ће просто напустити и потражити другу. Нозикова теорија даје фин контекст за савремену политичку филозофију, где се идеја доброг живота поново промишља. Ту је комунитаристичка страна, која истиче историјску укорењеност својих заједница, извесне „матрице” унутар којих ће појединци да замишљају сопствену егзистенцију<sup>48</sup>, дачим либералније групације већ вековима наспрам прошлости

---

44 Cekić, N. (2007) *Država između anarhije i utopije: etičke pretpostavke Nozikove teorije države*, Beograd: JP Službeni Glasnik, str. 181.

45 Jameson, F. (2005) *Archeologies of the future*, London: Verso, p. 217.

46 Nozick, R. нав. дело, стр. 376.

47 Delez, Ž. & Gatar, F. нав. дело, стр. 226.

48 Taylor, C. (2004) *Modern social imaginaries*, Durham: Duke University Press, p. 44.

---

призивају радикалнију промену, наглашавају будућа очекивања, градећи чисту утопију, с минимумом искуственог садржаја.<sup>49</sup>

Али у стварности слободан развој алтернатива никад није био могућ. Чак и Нозик разочаравајуће закључује *сврху мета-утопије*: „зна се да у свакој држави постоје појединци – неконформисти, али ми не морамо доћи у додир ни с њима нити с њиховим неконформизмом”.<sup>50</sup> Као и на нивоу индивидуалног ослобођења, искуство се ограничава на лично или на прошлост своје заједнице, не на интеркултурално и интерсубјективно. Ролс, првобитна Нозикова мета, експлицитно критикује *секташко* затварање заједница, и поставља услов да ниједна отпадништво не сме да прогласи за кривично дело, штавише, да јасно стави до знања да такав прекршај не постоји, и да је отпадништво својеврсно људско право.<sup>51</sup> Поврх овог аутистичног проблема стоји и онај главни, да корпорација као предузеће које пружа услуге може забранити клијентима да откажу сарадњу – из *безбедносних* разлога. Ако неко тврдоглаво настави у анкорпијском смеру, држава може да интервенише и репресијом спречи расипање популације на мноштво дезорганизованих јединица. Ово је порука завршетка филма: неће бити дозвољено напуштање друштва. Реднеци који убијају бајкере не допуштају постојање нечег другачијег у свом комшилуку.

Овим смо само густо описали владајуће тумачење *Голих у седлу*. Отеловљену девијацију у виду хипи бајкера, носилаца идеја контракултуре и анкорпије, уклонили су сачмаром Јужњаци, несвесни сарадници корпорација. Али чудно данас изгледа када корпоративни медији нападају те исте Јужњаке и њихове статуе у Шарлотсвилу, у име наследника контракултуре и ролсовског либерализма. Изгледа да су се роле обрнуле. Да ли филм нуди неко објашњење? Рајан и Келнер су се запитали да ли су хипи бајкери икада уопште довели у питање амерички капитализам? Не само да су се лако богатали шверцом дроге него су слављењем отворених граница и путева својим моторима благословили и отворена тржишта.<sup>52</sup> Такође, Семјуел Хантингтон налази да је „корпоративна Америка” рано увидела да јој је у интересу да избегне лош публицитет, те је у страху од евентуалних

---

49 Koselleck, R. (2002) *The practice of conceptual history*, Stanford: Stanford University Press, p. 129.

50 Nozick, R. нав. дело, стр. 416.

51 Rols, Dž. (1998) *Politički liberalizam*, Beograd: Filip Višnjić, стр. 239.

52 Ryan, M. & Kellner, D. нав. дело, стр. 25

---

тужби подржала субнационалне идентитете.<sup>53</sup> То јест, можда је филм успео у својој намери да нормализује хипи бајкере и спречи реакцију реднека? Штавише, данашње стање сугерише да је чак и анкорпија комодификована и искоришћена за реконструкцију самог капитализма. Као што и Хонет примећује, а Маркузе постулира идејом о репресивној десублимацији, капитализам може да испуни нечије жеље, али у осиромашеном облику.

То може да отуђи и утопију. Фредрик Џејмсон примећује да она извире из народне бајке, плебејска је визија аграрног циклуса „рађања, копулације и смрти”, један сан о култивацији, заједници и солидарности обичне раје.<sup>54</sup> Међутим, оно што индустрија културе успева јесте да дисторзира овај циклус, да банализује раст, размножавање, па и умирање, да отме пуку њихову бајку и преуреди је како би постала безбедна. Рекло би се да је то паралелно Хонетовој критичкој ране критичке теорије, која је капитализам свела на инструментални ум, а потом томе супротставила естетску димензију, ослобођену социјалног контекста.<sup>55</sup> Иако Хонетова критика можда није сасвим оправдана, она ипак погађа контракултуру *Голих у седлу*. Повратак природи наспрам великог града, против дегенерације и снобизма, против наводно исцрпљене цивилизације, делује данас готово наивно. Речима Хелмута Плеснера, „сама шума није довољна”, неопходне су и идеје.<sup>56</sup> Парадоксално, контракултура се тако радикално дистанцирала од онога што је перципирала као снаге прошлости или отуђености, да је сарадњу са корпорацијама препознала као мање зло од стране која је, како је већ речено, неспорно изгубила.

Као и у Шарлотсвилу, у *Голима у седлу* сукобили су се капиталистички губитници, доживљавајући једни друге као фундаменталне непријатеље, као да немају апсолутно ништа заједничко. Десило се оно што Ричард Рорти зове „упошљавање”<sup>57</sup> популације мањинским идентитетима и томе следственим нетрпељивостима, док се капитал слободно креће, константно умањујући животни стандард свих тих „посебних” мањина. Јер само ако скренемо поглед са политичке економије нећемо видети кохабитацију супротстављених снага. Чак ни за Хонета не можемо са сигурношћу рећи

---

53 Hantington, S. (2008) *Američki identitet*, Podgorica: CID, str. 158.

54 Jameson, F. (2005), нав. дело, стр. 85.

55 Honneth, A. (1991), нав. дело.

56 Plesner, H. нав. дело, стр. 33

57 Rorty, R. (1998) *Achieving our country*, Cambridge: Harvard University Press, p. 88

---

да ли се позив на „радикално проширење односа солидарности“<sup>58</sup> односио на солидарност с јужњачким губитницима и њиховим статуама а наспрам владајуће класе. Ми живимо у сасвим другачијем времену, где су по свему судећи Јужњаци перципирани као већа опасност од неолиберала. Готово да се понавља стара бољка просветитељства: „критика се преко противкритике заострила до суперкритике. На крају је оглупела до хипокризије“.<sup>59</sup>

Контракултура као да више не може да препозна стварне од имагинарних противника, а питање је да ли је то икада и знала. Хоркхајмер и Адорно указали су у својој *Дијалектици просветитељства* да друштво базирано на интересу не може да опстане, да му је потребна културно-емоционална подршка, као и да је након слабљења моћи религије друштво потражило ослонац у својеврсном „култу осећаја“, у патетичним сентименталностима и филмским љубавницима а против слободног мишљења.<sup>60</sup> То наводи на закључак да контракултура није тек комодификована, већ је легитимизала капитализам. То можда није очигледно на нивоу идеологије осећаја, али је јасније када се сагледа да Хоркхајмер и Адорно именују страхове као „трагове насилног напретка у људском развоју“<sup>61</sup>. То јест, оно што је систем желео да уклони претварао је у огаван објекат, нешто ужасно и одвратно, а оно што је изложено руглу ваља дешифровати као траг на линији цивилизацијског процеса. Тај траг, зна се, не долази више од хипи бајкера, они су бескомпромисни критичари садашњости чија је футуристичка визија победила. Али управо то је крај њиховог отпадништва.

### *Закључна разматрања*

Критичка теорија друштва од почетка има посебан однос према девијантним особама и групама. Припадници Франкфуртске школе проблематизовали су индустрију масовне културе, која намеће једноличност и послушну нормалност својој публици, сматрајући да критичка свест зауставља свој развој у додиру са шундом који је преплавио домен популарног. Наспрам тога, Франкфуртовци су истицали књижевност чак и из феудалног доба, са донекле ишчашеним, помереним ликовима чак и из криминалног миљеа, који су омогућавали отварање такозване друге димензије, изван тржишног калкулативног система. Такође су хвалили циркуске

---

58 Хонет (2009), нав. дело, стр. 241

59 Kozelek, R. (1997) *Kritika i kriza*, Beograd: Plato, str. 169.

60 Horkheimer, M. & Adorno, T. нав. дело, стр. 99.

61 Исто, стр. 157.

---

акробате, не јер су доносили нека нова значења колико то што су одбијали конформизам и готово славили бесмисао свог спектакла на жици. Увек је Франкфуртовцима била на уму нека дисоцијација од постојећег, дистанцирање од свакодневног како би се могло критиковати садашње доба и антиципирати неко ново и боље друштво.

Постструктуралисти су ишли и даље, и директно се ослањали на сведочанства познатих психијатријских пацијената, попут судије Данијела Шребера, из чијих су списа Мишел Фуко, Жил Делез или Фридрих Китлер извлачили своје инспиративне теорије. Парадоксално, из уста „лудака” излазила је истина савременог доба, само су је требали пажљиво слушати и она би им се указала у текстовима друштвених отпадника. Жил Делез је прижељкивао да капитализму супротстави схизофренију, не као менталну болест колико принцип који би угрозио централизован систем, као ризом наспрам крутог дрвета. Делез слави лишајеве и траве, никад стабла са кореном, који га подсећају на хијерархију. С друге стране, Мишел Фуко је дискурс сексуалности нашао у романима Маркиза де Сада, којег су Хоркхајмер и Адорно сматрали тамним књижевником који не крије везе буржоаског друштва и моћи, као и ума и злочина. Критичка теорија је заиста цветала на овом несвакидашњем методолошком принципу.

Наравно, није за њих свака девијација била позитивна, нити обрнуто, све што је перципирано као нормално није неминовно имало ауторитарне основе. Дијалектика према којој живот достојан човека треба тражити у изопштеним књижевним ликовима попут проститутки или џепароша свакако није подразумевала да неконформиста пређе границу закона. С друге стране, дијалектика је у бескомпромисној просвећености видела срљање у отуђујућу рационалност која ће чак и људе третирати као ствари. То јест, за критичку теорију сасвим је могуће да пут поплочан чистим разумом заврши у потпуном безумљу. Холокауст је можда био пре болест рационалности него предавање мистици и атавизму тисућлетног Рајха. Дијалектички метод је стога врло осетљив према бинарним опозицијама које разликују (не) нормалност, (и)рационалност или црно и бело.

Зато је било могуће да се Адорно и Бењамин дијалектички запитају да ли је аутономна уметност, тај највреднији принцип, послужила за естетизацију фашистичке политике и пораз левице исто колико и за достизање духовних врхова човечанства. Маркузе је могао исто тако да проблематизује да ли су данашњи битници тек осиромашена верзија отпадништва, које само на ефикаснији начин репродукује



идеолошку хегемонију јер тек фингира искрени отпор постојећем. Или да трагедија, оно што је у антици уведило нерешиву моралну дилему, сада бива корумпирана бајковитим, упрошћеним наративима где је једна страна неспорни негативац и расправа је унапред решена. Да бисмо истински употребили ову мисао Франкфуртске школе, морали смо да се позабавимо управо такозваном зликовачком страном и покушамо да схватимо њену перспективу. Зато смо одмах девијацију дефинисали не тек као отпадништво од нормалности већ и као репресивну употребу изборене слободе. Главно питање које нас је водило у анализи филма *Голи у седлу* гласило је: да ли су наше трагедије и утопије данас на неки начин постварене?

Прва девијација била је популарна либидинална трансфигурација, потпомогнута опојним супстанцама. У ствари, експерименти са индивидуалношћу првенствено су се одигравали у сфери сексуалности и забрањених порока, који су полако довели до напуштања конформистичке и пуританске дисциплине. Нема спора да је ово била нека врста социјалног прогреса, који се обликовао у процесу својеврсног моралног конфликта. То јест, лично експериментисање није имало тек конзумеристички или кохабитирајући призив, већ је циљало на другачије разумевање људских права и слобода. Но, филм *Голи у седлу* сукоб су приказали као погубан за било кога ко је желео било шта да промени. Штавише, покушаји ослобођења неславно су завршавали. Уместо идеала какви су се могли наћи у халуцинаторним триповима, ликови су пре наилазили на фашистичке ноћне море, на редипализацију и трауму, изазвану изнутра колико и споља, спречавајући искуство другачијег и бољег света.

Такође, ликови су мање растварали сувише индивидуалистичке концепције а више потврђивали тако негативно одређену слободу. Неспремност да се замисли позиција другог и разуме други, водила је пре идеолошкој десници него егалитаризму и солидарности међу људима. Развој индивидуа, уместо здраве друштвености, свела се на нарцисоидну идиосинкратичност. Супротно интерсубјективистичком разумевању идентитета, који зависи од наших друштвених интеракција и потврде других особа, контракултура је славила естетски концепт его идентитета. Показало се на кључном појму контракултуре да *Голи у седлу* падају на тесту. Ако је љубав реципрочно препознавање себе у другима, жеља и бивање жељеним, односно ако је вољена особа незаобилазна за развој наше личности, онда је наша тежња ка аутентичности изолована од социјалне сфере и интегрисана у капиталистичку продукцију. Индивидуализам је постао

средство у производном сектору, где се до данас патолошки развија под патронатом принципа економског раста.

Коначно, и анкорпија је изгубила своја утопијска својства. Ако је контракултура стремила да изникне као хуманија заједница унутар капиталистичког друштва, *Голи у седлу* су сугерисали да такво напуштање Корпорације неће бити дозвољено чак и силом. Међутим, стварност је демантовала уметност. Корпоративна Америка је подржала неконформисте и њихова анкорпијска стремљења, и до данас подржава постмодернистичку, културалну левицу, која више и не разматра проблематичне токове новца и неолибералне реформе, под условом да економска транзиција гарантује проширење различитих мањинских на уштрб социјалних права, иако би истински друштвени развој подразумевао да обе врсте права стоје и падају заједно. Секташење је у том случају неминовно, јер испуњавање само културалних захтева а не и привредних може да води само ка репресивним облицима слободе, слављењу идентитета паралелно са опадањем животног стандарда.

Данас, дакле, морамо да поставимо питање да ли је контракултура заиста угрозила капитализам или га пре реконструисала, освежила са неспорно прогресивним идејама једнакости и различитости, које су нажалост на један осиромашен начин остварене, лишене суштинске солидарности и правде на нивоу друштва као целине. Зато данас присуствујемо борби друштвених група које у ствари имају исти класни интерес али припадају различим временима или вредностима, и спремни су да увек жртвују прво зарад другог, а не да своја времена или вредности међусобно препознају и уваже. И до сада се знало да левица више нема револуционарног субјекта, али ређе се истиче запањујући обрт. *Голи у седлу* су најавили какав ће облик задобити савршена идеолошка хегемонија, где културне ровове не копају различите класе, већ се једна класа, она подређена, прекарна и пролетаризована, бори унутар себе, док онај истински антагониста гледа са врха.

#### ЛИТЕРАТУРА:

Arendt, H. (1961) *The crisis in education*, in: *Between past and future: six exercises in political thought*, New York: The Viking Press.

Bloch, E. (1981) *Princip nada*, Zagreb: Naprijed.

Cekić, N. (2007) *Država između anarhije i utopije: etičke pretpostavke Nozikove teorije države*, Beograd: JP Službeni Glasnik.

Deleuze, G. (1986) *Cinema 1*, London: The Athlone Press.

- Delez, Ž. & Gatari, F. (1990) *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Đinđić, Z. (1982) *Subjektivnost i nasilje: nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Đinđić, Z. Kritika utopijskog uma, u: *Kritika i kriza*, Kozelek, R. (1997), Beograd: Plato.
- Frank, T. (2003) *Osvajanje kula*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, M. (2003) *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad: Svetovi.
- Gadamer, H. G. (1996) *Pohvala teoriji: filozofski eseji*, Podgorica: Oktoih.
- Habermas, J. (1969) *Javno mnjenje*, Beograd: Prosveta.
- Habermas, J. (1987) *The theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: a critique of functionalist reason*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Hajek, F. (2002) *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, Podgorica: CID.
- Hantington, S. (2008) *Američki identitet*, Podgorica: CID.
- Harrington, M. (1979) *Suton kapitalizma*, Zagreb: Globus.
- Honet, A. (2009) *Borba za priznanje*, Beograd: Albatros plus.
- Honneth, A. (1991) *The Critique of Power*, Cambridge: MIT Press.
- Honneth, A. (2012) *The I in We*, Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (2014) *Freedom's right*, Cambridge: Polity.
- Horkheimer, M. i Adorno, T. (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press.
- Jameson, F. (2005) *Archeologies of the future*, London: Verso.
- Kellner, D. (2003) *Media Culture*, New York: Routledge.
- Koselleck, R. (2002) *The practice of conceptual history*, Stanford: Stanford University Press.
- Kozelek, R. (1997) *Kritika i kriza*, Beograd: Plato.
- Marcuse, H. (1972) *Kraj utopije / Esej o oslobođenju*, Zagreb: Stvarnost.
- Marcuse, H. (1989) *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Markuze, H. (1979) *Kontrarevolucija i revolt*, Beograd: Grafos.
- Nozick, R. (2003) *Anarhija, država i utopija*, Zagreb: Naklada i Jesenski Turk.

Plesner, H. (2004) *Granice zajednice: kritika društvenog radikalizma*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Rols, Dž. (1998) *Politički liberalizam*, Beograd: Filip Višnjić.

Rorty, R. (1998) *Achieving our country*, Cambridge: Harvard University Press.

Roszak, T. (1978) *Kontrakultura*, Zagreb: Naprijed.

Ryan, M. and Kellner, D. (1988) *Camera Politica: The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood film*, Indianapolis: Indiana University Press.

Taylor, C. (2004) *Modern social imaginaries*, Durham: Duke University Press.

Žižek, S. (2009) *Paralaksa*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Nikola Mlađenović

University in Belgrade, Faculty of Political Sciences, Belgrade

## CORRUPTED TRAGEDY, ALIENATED UTOPIA

### ANALYSIS OF THE FILM *EASY RIDER*

#### Abstract

This paper examines certain dialectic of deviance, not just in the sense of its positive role in the moral conflicts that characterize social progress, but also as nonconformist phenomena that sooner or later becomes commodified. The film *Easy Rider* can be used as a theoretical tool in order to analyze the individualistic and social aspects of counterculture, with a focus on repressive, de-sublimated practices that invert the meaning of freedom, justice and equality. The paper questions whether the counterculture, in spite of the initial celebration of apostasy and social experiments, eventually ended up being integrated within the system by becoming a mask of social domination itself. Ideological contradictions of *Easy Rider* show the aesthetic and asocial nature of the countercultural identity, which has culminated in the pathological production of authenticity in capitalism. Instead of alternative, solidaristic community, there is yet again atomistic conception of society. The second part of the paper considers the possibility of abandoning capitalist society. The search for anchor was violently suppressed in the film, but in reality the counterculture's most radical elements were discarded or watered down, in order to sell it as a market product. The paper concludes that the postmodernist cultural Left has neglected the class conflict and focused on the extension of minority rights while the neoliberal deterioration of social rights was in progress. The film anticipates a contemporary social condition, a different kind of ideological hegemony, where the conflict occurs within the subordinated class, among different factions, leaving the power center untouched. Popular culture has lost its utopian dimension, while deviation has acquired a specific capitalist function.

**Key words:** *deviance, critical theory, hegemony, media culture, ideology, Easy Rider, counterculture*

---